

PARADOSIS

*Études de littérature et de théologie anciennes*

— XXVIII —

JEAN-MICHEL PAFFET OP

# LA MÉTHODE EXÉGÉTIQUE D'HÉRACLÉON ET D'ORIGÈNE

commentateurs de Jn 4 :  
Jésus, la Samaritaine et les Samaritains

1985

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

La collection PARADOSIS réunit des études sur les documents et la pensée de l'Église des premiers siècles. Le titre a été emprunté à la terminologie chrétienne de la première heure. Il servira de dénomination commune à des publications en langues diverses. Il révèle aussi une conception et il indique un programme. La théologie chrétienne plonge ses racines dans le passé. Elle progresse organiquement en tirant sa sève de lui. Tout éclaircissement *de la tradition et de ses sources* si modeste fût-il sera ainsi une contribution à la théologie de nos jours.

Fribourg en Suisse.

OTHMAR PERLER.



PARADOSIS

*Etudes de littérature et de théologie anciennes*

---

XXVIII

---

FONDÉE PAR

OTHMAR PERLER

ÉDITÉE PAR

DIRK VAN DAMME – CHRISTOPH SCHÖNBORN –  
OTTO WERMELINGER



JEAN-MICHEL POFFET OP

LA MÉTHODE EXÉGÉTIQUE  
D'HÉRACLÉON ET D'ORIGÈNE

commentateurs de Jn 4 :  
Jésus, la Samaritaine et les Samaritains

1985

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg Suisse

© 1985 by Editions Universitaires Fribourg Suisse  
Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN 2-8271-0296-x

A la mémoire du Fr. Bernard Trémel OP

*«apôtre marquant qui m'a précédé  
dans le Christ»*

(cf. Rm 16,7)

*«Cet homme a reçu de Dieu le plus grand don et du  
ciel la plus belle part: il est l'interprète des paroles  
de Dieu auprès des hommes, il comprend les choses  
de Dieu comme si Dieu lui parlait et il les explique  
aux hommes, afin qu'ils les entendent.»*

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE,  
Remerciement à Origène (XV, § 181).



## TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS . . . . .	XIII
AUTEURS ET OUVRAGES ANCIENS, ÉDITIONS ET SIGLES . . . . .	XVI
Textes de Qumrân . . . . .	XVI
Héracléon . . . . .	XVI
Origène . . . . .	XVI
Autres auteurs ou ouvrages anciens . . . . .	XVIII
BIBLIOGRAPHIE . . . . .	XIX
INTRODUCTION . . . . .	1

### Chapitre premier

HÉRACLÉON PREMIER COMMENTATEUR DE L'ÉVANGILE SELON S. JEAN	3
---	---

### Chapitre deuxième

#### HÉRACLÉON: DU TEXTE AU COMMENTAIRE

I. Introduction . . . . .	17
II. Présentation générale du commentaire . . . . .	17
III. Héracléon au travail . . . . .	19
1. <i>Fr. 17 – Jn 4,13-15</i> . . . . .	20
<i>vv. 13-14</i>	
1) Eléments du texte johannique . . . . .	20
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	22
A. v. 13 . . . . .	22
B. v. 14 . . . . .	26
<i>v. 15</i>	
1) Eléments du texte johannique . . . . .	27
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	28

2. <i>Fr. 18 – Jn 4,16-18</i> . . . . .	30
1) Eléments du texte johannique . . . . .	30
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	30
A. v. 16 . . . . .	30
B. v. 17 . . . . .	33
C. v. 18 . . . . .	34
3. <i>Fr. 19 – Jn 4,19-20</i> . . . . .	36
1) Eléments du texte johannique . . . . .	36
A. v. 19 . . . . .	36
B. v. 20 . . . . .	36
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	36
4. <i>Fr. 20 – Jn 4,21</i> . . . . .	41
1) Eléments du texte johannique . . . . .	41
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	41
5. <i>Fr. 21-22 – Jn 4,22-23a</i> . . . . .	46
<i>v. 22</i>	
1) Eléments du texte johannique . . . . .	46
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	47
A. Fr. 21 . . . . .	47
B. Fr. 22 (début) . . . . .	48
<i>v. 23a</i>	
1) Eléments du texte johannique . . . . .	51
2) L'exégèse d'Héracléon (Fr. 22 – fin) . . . . .	52
6. <i>Fr. 23 – Jn 4,23b</i> . . . . .	56
1) Eléments du texte johannique . . . . .	56
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	56
7. <i>Fr. 24 – Jn 4,24</i> . . . . .	58
1) Eléments du texte johannique . . . . .	58
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	59
8. <i>Fr. 25-26 – Jn 4,25-27</i> . . . . .	61
1) Eléments du texte johannique . . . . .	61
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	62
A. Fr. 25: v. 25 . . . . .	62
B. Fr. 26: vv. 26-27 . . . . .	66
9. <i>Fr. 27 – Jn 4,28-30</i> . . . . .	69
1) Eléments du texte johannique . . . . .	69
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	70
10. <i>Fr. 28 – Jn 4,31</i> . . . . .	76
1) Eléments du texte johannique (vv. 31-34) . . . . .	76
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	77

11. <i>Fr. 29 – Jn 4,32</i> . . . . .	78
1) Eléments du texte johannique . . . . .	78
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	78
12. <i>Fr. 30 – Jn 4,33</i> . . . . .	78
1) Eléments du texte johannique . . . . .	78
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	78
13. <i>Fr. 31 – Jn 4,34</i> . . . . .	79
1) Eléments du texte johannique . . . . .	79
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	80
14. <i>Fr. 32 – Jn 4,35</i> . . . . .	83
1) Eléments du texte johannique . . . . .	83
A. Présentation des vv. 35–38 . . . . .	83
B. v. 35 . . . . .	84
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	85
15. <i>Fr. 33–34–35 – Jn 4,36–37</i> . . . . .	88
<i>v. 36</i>	
1) Eléments du texte johannique . . . . .	88
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	89
A. <i>Fr. 33</i> . . . . .	89
B. <i>Fr. 34</i> . . . . .	91
C. <i>Fr. 35 (1<sup>re</sup> partie)</i> . . . . .	95
<i>v. 37</i>	
1) Eléments du texte johannique . . . . .	97
2) L'exégèse d'Héracléon – <i>Fr. 35 (2<sup>e</sup> partie)</i> . . . . .	97
16. <i>Fr. 36 – Jn 4,38</i> . . . . .	99
1) Eléments du texte johannique . . . . .	99
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	100
17. <i>Fr. 37 – Jn 4,39</i> . . . . .	102
1) Eléments du texte johannique (vv. 39–42) . . . . .	102
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	103
18. <i>Fr. 38 – Jn 4,40–41</i> . . . . .	104
1) Eléments du texte johannique . . . . .	104
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	104
19. <i>Fr. 39 – Jn 4,42</i> . . . . .	106
1) Eléments du texte johannique . . . . .	106
2) L'exégèse d'Héracléon . . . . .	106
IV. Conclusion . . . . .	108

Chapitre Troisième  
LE COMMENTAIRE D'ORIGÈNE

Préliminaire . . . . .	113
1. <i>Le puits, la source et l'eau vive (vv. 13-15)</i> . . . . .	116
1.1. vv. 13-14 . . . . .	116
1.2. v. 15 . . . . .	127
1.3. Premières conclusions: Origène commentateur de Jn 4,13-15 . . . . .	130
1.3.1. Méthode a) Examen du texte . . . . .	130
b) Recours à l'Écriture . . . . .	130
1.3.2. Rapport au texte johannique . . . . .	134
1.3.3. Du puits et de la source . . . . .	136
Homélie VII sur Gn . . . . .	137
Homélie X, XI, XII sur Gn . . . . .	139
Homélie XIII sur Gn . . . . .	140
Homélie XII sur Nb . . . . .	142
Conclusion: l'impact d'une polémique . . . . .	144
2. <i>Les maris de la Samaritaine (vv. 16-18)</i> . . . . .	145
2.1. vv. 16-17 . . . . .	145
2.2. v. 18: les cinq maris et le sixième; du sensible à l'intelligible . . . . .	150
2.3. Conclusions sur les vv. 16-18 . . . . .	155
2.3.1. La méthode d'Origène . . . . .	155
2.3.2. Le rapport au texte johannique . . . . .	157
3. <i>Origène face à Héracléon (vv. 13-18)</i> . . . . .	157
3.1. Sauver l'A.T. . . . .	158
3.2. La lettre et l'esprit . . . . .	160
3.3. Nature et attitudes de la Samaritaine . . . . .	164
3.4. Les maris . . . . .	166
4. <i>Quelle adoration? (vv. 19-25)</i> . . . . .	168
4.1. vv. 19-20 . . . . .	168
4.1.1. Origène . . . . .	168
4.1.2. Face à Héracléon . . . . .	176
4.2. v. 21 . . . . .	178
4.2.1. Face à Héracléon . . . . .	178
4.2.2. Origène . . . . .	179
4.3. v. 22: «vous» et «nous» . . . . .	182
4.3.1. Origène . . . . .	182
4.3.2. Face à Héracléon . . . . .	184
4.4. v. 23a: les véritables adorateurs . . . . .	190
4.4.1. Origène . . . . .	190
4.4.2. Face à Héracléon . . . . .	195



4.5.	v. 23b: la recherche par le Père . . . . .	195
4.5.1.	Origène . . . . .	195
4.5.2.	Face à Héracléon . . . . .	196
4.6.	v. 24: Dieu est esprit . . . . .	197
4.6.1.	Origène . . . . .	197
4.6.2.	Face à Héracléon . . . . .	202
4.7.	v. 25: Jésus se révèle à la Samaritaine . . . . .	203
4.7.1.	Origène . . . . .	203
4.7.2.	Face à Héracléon . . . . .	206
4.8.	Conclusions . . . . .	206
4.8.1.	La méthode exégétique d'Origène . . . . .	206
4.8.2.	Par rapport au texte johannique . . . . .	207
4.8.3.	Par rapport à Héracléon . . . . .	208
5.	<i>L'arrivée des disciples (vv. 26–30)</i> . . . . .	209
5.1.	vv. 26–27 . . . . .	209
5.1.1.	Origène . . . . .	209
5.1.2.	Face à Héracléon . . . . .	213
5.2.	vv. 28–29 . . . . .	213
5.2.1.	Origène . . . . .	213
5.2.2.	Face à Héracléon . . . . .	218
5.3.	Conclusions . . . . .	219
6.	<i>Les disciples et la nourriture de Jésus (vv. 31–34)</i> . . . . .	220
6.1.	v. 31 . . . . .	220
6.1.1.	Origène . . . . .	220
6.1.2.	Face à Héracléon . . . . .	222
6.2.	v. 32: Origène . . . . .	223
6.3.	v. 33: Origène et Héracléon . . . . .	226
6.4.	v. 34 . . . . .	227
6.4.1.	Origène . . . . .	227
6.4.2.	Face à Héracléon . . . . .	232
6.5.	Conclusions . . . . .	234
7.	<i>Moisson et mission (vv. 35–38)</i> . . . . .	235
7.1.	v. 35 a-b . . . . .	235
7.1.1.	Origène . . . . .	235
7.1.2.	Face à Héracléon . . . . .	239
7.2.	Origène: reprise du v. 35b . . . . .	241
7.3.	v. 36: moissonneur et semeur . . . . .	244
7.3.1.	Origène . . . . .	244
7.3.2.	Face à Héracléon . . . . .	249
7.3.3.	Origène . . . . .	250
7.4.	v. 37 . . . . .	257
7.4.1.	Origène . . . . .	257
7.4.2.	Face à Héracléon . . . . .	258

7.5.	v. 38 . . . . .	259
7.5.1.	Origène . . . . .	259
7.5.2.	Face à Héracléon . . . . .	262
7.6.	Conclusions . . . . .	262
7.6.1.	Méthode exégétique . . . . .	262
7.6.2.	Rapport au texte johannique . . . . .	263
7.6.3.	Rapport à Héracléon . . . . .	264
8.	<i>Conclusion</i> : la conversion des Samaritains (vv. 39–42) . . . . .	265
8.1.	v. 39 . . . . .	265
8.1.1.	Origène . . . . .	265
8.1.2.	Face à Héracléon . . . . .	266
8.2.	vv. 40–41 . . . . .	266
8.2.1.	Origène . . . . .	266
8.2.2.	Face à Héracléon . . . . .	268
8.3.	v. 42 . . . . .	269
8.3.1.	Origène . . . . .	269
8.3.2.	Face à Héracléon . . . . .	273
CONCLUSION . . . . .		275
INDEX . . . . .		283
	Citations bibliques . . . . .	283
	Judaïsme post-biblique . . . . .	292
	Héracléon . . . . .	292
	Origène . . . . .	292
	Autres auteurs, ouvrages et noms anciens . . . . .	298
	Auteurs modernes . . . . .	298

## ABRÉVIATIONS

*Livres de la Bible*: selon La Bible de Jérusalem.

### *Textes de Qumrân*

CD	Document de Damas
4Q mess ar	Texte «messianique» araméen de la Grotte 4, Horoscope II.
4Q patr.	Bénédiction patriarcales, Grotte 4.

### *Autres abréviations*

art.	article
BJ	La Bible de Jérusalem
col.	colonne
éd.,	éditeur
ErgBd	Ergänzungsband
ex.	exemple
Fr.	Fragment
id., ibid.,	idem, ibidem
L.	Livre
LXX	Traduction grecque de l'A.T. dite des Septante
n.	note
op. cit.	opere citato
p., pp.	page(s)
par.	parallèle
s., ss	suivant(s)
s. d.	sans date
s. v.	sub verbo
tr. fr.	traduction française
TOB	Traduction œcuménique de la Bible
v., vv.	verset(s)
vol.	volume

*Collections, dictionnaires, recueils, revues*

AnBib	Analecta biblica, Roma
AncB	Anchor Bible, Garden City, New-York
AnGr	Analecta Gregoriana, Roma
ASeign	Assemblées du Seigneur, Bruges–Paris
Aug.	Augustinianum, Roma
BBB	Bonner biblische Beiträge, Bonn
Ben.	Benedictina, Roma
BETHL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, Louvain
Bib.	Biblica, Roma
BiKi	Bibel und Kirche, Stuttgart
BiLe	Bibel und Leben, Düsseldorf
BZ	Biblische Zeitschrift, Neue Folge, Paderborn
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Berlin
CB.NT	Coniectanea biblica, New Testament Series, Lund
CBQ	Catholic Biblical Quarterly, Washington
EE	Estudios eclesiásticos, Madrid
ET	Expository Times, Edinburgh
EtB	Etudes bibliques, Paris
EThL	Ephemerides theologicae Lovanienses, Louvain
ETR	Etudes théologiques et religieuses, Montpellier
EvTh	Evangelische Theologie, München
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahr- hunderte, Berlin
Hermes	Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie, Wiesbaden
HeyJ	Heythrop Journal, Oxford
HthK	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Frei- burg Br.
ICC	The International Critical Commentary, Edinburgh
Iréén.	Irénikon, Chevetogne
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JBL	Journal of Biblical Literature, Philadelphia
JJS	Journal of Jewish Studies, London
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen
KP	Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike, Stuttgart
LeDiv	Lectio divina, Paris
LV	Lumière et vie, Lyon
MSSNTS	Monograph Series, Society for New Testament Studies, Cambridge
NRTh	Nouvelle Revue théologique, Louvain
NT	Novum Testamentum, Leiden
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen, Münster
NTD	Das Neue Testament Deutsch..., Göttingen

NT.S	Novum Testamentum, Supplementum
NTS	New Testament Studies, Cambridge
OBO	Orbis biblicus et orientalis, Fribourg/Suisse – Göttingen
PG	Patrologia Graeca
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart
RB	Revue biblique, Paris
RevSR	Revue des sciences religieuses, Strasbourg
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain
RivBib	Rivista biblica, Roma
RivBib.S	Rivista biblica, Supplementum, Roma
RSR	Recherches de science religieuse, Paris
SBLMS	Society of Biblical Literature, monograph series
SC	Sources chrétiennes, Paris
StMiss	Studia missionalia, Roma
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Leipzig
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel
TU	Texte und Untersuchungen, Berlin
VD	Verbum Domini, Roma
VetChr	Vetera Christianorum, Bari
VigChr	Vigiliae Christianae, Amsterdam
VT	Vetus Testamentum, Leiden
VT.S	Vetus Testamentum, Supplementum
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Berlin

## AUTEURS ET OUVRAGES ANCIENS ÉDITIONS ET SIGLES

*Textes de Qumrân*: E. LOHSE, Die Texte aus Qumrân. Hebräisch und deutsch, München 1964.

### *Héracléon*:

J. E. GRABE, Spicilegium SS. Patrum ut et haereticorum, Oxford, 1698–1699, t. II, 85 ss.

MASSUET, (dans son édition des œuvres d'Irénée), PG VII, col. 1291–1321.

A. E. BROOKE, The Fragments of Heracleon (Texts and Studies, I,4), Cambridge, 1891.

### *Origène*:

Pour les sigles renvoyant aux œuvres d'Origène citées, nous avons adopté le système d'abréviation de *BIBLIA PATRISTICA*. On trouvera d'abord la référence au passage cité, puis entre parenthèses la page et la ligne de l'édition citée, selon le tableau ci-dessous. Nous gardons le même choix d'éditions que *BIBLIA PATRISTICA*, sauf lorsque a paru une édition plus récente.

CELS	Contre Celse: M. BORRET, SC 132 (1967): livres 1–2; SC 136 (1968) livres 3–4; SC 147 (1969) livres 5–6; SC 150 (1969) livres 7–8.
CT.COM	Commentaire sur le Cantique des Cantiques: W. A. BAEHRENS, GCS 33 (1925).
CT.HOM	Homélie sur le Cantique des Cantiques: W. A. BAEHRENS, GCS 33 (1925).
EX.HOM	Homélie sur l'Exode: W. A. BAEHRENS, GCS 29 (1920).
EZ.HOM	Homélie sur Ezéchiel: W. A. BAEHRENS, GCS 33 (1925).
GEN.HOM	Homélie sur la Genèse: W. A. BAEHRENS, GCS 29 (1920).
HERACL	Entretien d'Origène avec Héraclide: J. SCHERER, SC 67 (1960).
IO.CAT	Fragments des Chaînes sur l'Évangile de Jean: E. PREUSCHEN, GCS 10 (1903).
IO.COM	Commentaire sur l'Évangile de Jean: E. PREUSCHEN, GCS 10 (1903).

- JER. HOM Homélie sur Jérémie: P. HUSSON, P. NAUTIN, SC 232 (1976): homélie 1–11; SC 238 (1977): homélie 12–20.39.
- JOS. HOM Homélie sur Josué: W. A. BAEHRENS, GCS 30 (1921).
- LEV. HOM Homélie sur le Lévitique: M. BORRET, SC 286 (1981): homélie 1–7; SC 287 (1981): homélie 8–16.
- MAT. COM Commentaire sur l'Évangile de Matthieu: E. KLOSTERMANN, E. BENZ, GCS 40 (1935).
- NUM. HOM Homélie sur les Nombres: W. A. BAEHRENS, GCS 30 (1921).
- PHIL Philocalie 1–20, Sur les Écritures: M. HARL, SC 302 (1983).
- PRINC Traité des Principes: H. CROUZEL, M. SIMONETTI, SC 252–253 (1978): livres 1–2; SC 268–269 (1980): livres 3–4; SC 312 (1984): compléments et index.
- PR. CAT Fragments des Chaînes sur les Proverbes: M. RICHARD, Les Fragments d'Origène sur Prov. XXX, 15–31 dans *Epektasis, Mélanges...* J. Daniélou, Paris, 1972.
- ?PR. CAT Fragments des Chaînes sur les Proverbes (attribution incertaine) PG 17.
- PS. COM 1 Commentaire sur les Psaumes I–XXV: J. A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge, 1893 (et cf. M. HARL, SC 302 – 1983).
- ROM. CAT A Fragments des Chaînes sur les Romains: A. RAMSBOTHAM, *The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans*, *Journal of Theological Studies* 14 (1913).
- ROM. COM Commentaire sur les Romains: J. SCHERER, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. 3, 5–5, 7...*, Le Caire, 1957.
- ROM. COM A Commentaire sur les Romains: PG 14.
- ROM. COM C Commentaire sur les Romains: J. A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge, 1893 (et cf. M. HARL, SC 302 – 1983).

Œuvres d'Origène dans la Collection des *Sources chrétiennes*, avec introduction, traduction et notes:

- Homélie sur la Genèse par L. DOUTRELEAU et H. DE LUBAC, SC 7bis, 1976.
- Homélie sur l'Exode (sans texte) par P. FORTIER et H. DE LUBAC, SC 16, 1947.
- Homélie sur le Lévitique par M. BORRET, (2 vol.), SC 286–287, 1981.
- Homélie sur les Nombres (sans texte) par A. MÉHAT, SC 29, 1951.
- Homélie sur Josué par A. JAUBERT, SC 71, 1960.
- Homélie sur Jérémie (2 vol.) par P. HUSSON et P. NAUTIN, SC 232 et 238, 1976–1977.
- Homélie sur le Cantique des Cantiques (sans texte) par dom O. ROUSSEAU, SC 37, 1954.
- Homélie sur Luc par H. CROUZEL, F. FOURNIER et P. PÉRICHON, SC 87, 1962.
- La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret), (2 vol.), par M. HARL, SC 189–190, 1972.

- Commentaire sur saint Jean par C. BLANC, (4 vol. parus), SC 120, 157, 222, 290; 1966, 1970, 1975, 1982.
- Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu, t. I (livres X et XI) par R. GIROD, SC 162, 1970.
- Entretien d'Origène avec Héraclide par J. SCHERER, SC 67, 1960.
- Contre Celse, par M. BORRET, 5 vol., SC 132, 136, 147, 150 et 227; 1967, 1968, 1969, 1976.
- Philocalie, 1–20, Sur les Ecritures par M. HARL et La Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne par N. DE LANGE, SC 302, 1983.
- Philocalie 21–27, Sur le libre-arbitre par E. JUNOD, SC 226, 1976.
- Traité des Principes par H. CROUZEL et M. SIMONETTI (5 vol.) SC 252–253, 268–269, 312; 1978, 1980, 1984.

*Autres auteurs ou ouvrages anciens*

- AUGUSTIN, In Johannis Evangelium, Tractatus CXXIV, Corpus Christianorum 36, Turnholti, 1954.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Extraits de Théodote, par F. SAGNARD, SC 23, 1948.
- – Stromata I–VI. par O. STÄHLIN – L. FRÜCHTEL, GCS 15, Berlin, 1960.
- – Eclogae Propheticae, par O. STÄHLIN, GCS 17, Berlin, 1909.
- DIOGÈNE LAËRCE, Vitae Philosophorum, t. 1–2, Oxonii, 1964.
- EPIPHANE, Adv. octoginta haereses (Panarium) par K. HOLL, GCS 31, Berlin, 1922.
- EUSÈBE, Histoire ecclésiastique (4 vol.) par G. BARDY, et P. PÉRICHON (Index), SC 31 (L. 1–4), 1952; SC 41 (L. 5–7), 1955; SC 55 (L. 8–10), 1958; SC 73 (introd., index), 1960.
- GALIEN, Cl., Opera omnia, t. 1–20, ed. C. G. KÜHN, Leipzig, 1821–1833; reprint Hildesheim, 1964–1965.
- GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, Remerciement à Origène, par H. CROUZEL, SC 148, 1969.
- HERMÈS TRISMÉGISTE, Corpus Hermeticum, t. 1–4, par A.D. NOCK – A.J. FESTUGIÈRE, Coll. Universités de France (G. Budé), Paris, 1945–1954.
- HIPPOLYTE, Refutatio omnium haeresium, par P. WENDLAND, GCS 26, Leipzig, 1916.
- IRÉNÉE DE LYON, Contre les hérésies (8 vol.) par A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU; SC 263–264 (L. 1), 1979; SC 293–294 (L. 2), 1982; SC 210–211 (L. 3), 1974; SC 100 (L. 4–2 vol.) par A. ROUSSEAU, B. HEMMERDINGER, Ch. MERCIER, L. DOUTRELEAU, 1965; SC 152–153 (L. 5) par A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, Ch. MERCIER, 1969.
- PHOTIUS, Epistula 134 = Quaestio 217, PG 101, col. 984.
- PTOLÉMÉE, Lettre à Flora, par G. QUISPÉL, SC 24, 1949.
- L'Évangile selon Philippe*, Introd., texte, traduct., commentaire par J.-E. MÉNARD, Strasbourg – Paris, 1967.
- L'Évangile de Vérité*, Introd., traduct., commentaire par J.-E. MÉNARD, Nag Hammadi Studies II, Leiden, 1972.
- L'Évangile selon Thomas*, Introd., traduct., commentaire par J.-E. MÉNARD, Nag Hammadi Studies V, Leiden, 1975.



## BIBLIOGRAPHIE

(*ouvrages cités*)

- ALAND, B., Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis? dans KRAUSE, M., *Gnosis and Gnosticism* (Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies, Oxford, 8–13 Sept. 1975), Leiden, 1977, 148–181.
- ALAND, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart, 1964<sup>3</sup>.
- ALETTI, J.-N., Colossiens 1,15–20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle, *AnBib* 91, Rome, 1981.
- ALTANER, B., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg, 1960<sup>6</sup>.
- ARGYLE, A. W., A Note on John 4,35, *ET* 82 (1970–71) 247–248.
- BALTHASAR, VON H. U., Le Mysterion d'Origène, *RSR* 26 (1936) 513–562; 27 (1937) 38–64.
- BARDY, G., Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène, *RB* 34 (1925) 217–252.
- BARRETT, C. K., *The Gospel According to St John*, London, 1955.
- BARTH, C., *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis*, *TU* 37,3, Leipzig, 1911.
- BARTHÉLEMY, D., Qui est Symmaque?, *CBQ* 36 (1974) 451–465; repris in BARTHÉLEMY, D., *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, *OBO* 21, Fribourg/Suisse – Göttingen, 1978, 307–321.
- BEHLER, G. M., La source en quête de l'assoiffée. L'entretien de Jésus avec la Samaritaine (Jn 4,1–42), Paris, 1980.
- BERNARD, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St John*, *ICC*, 2 vol., Edinburgh, 1928.
- BERNER, U., *Origenes (Erträge der Forschung)*, Darmstadt, 1981.
- BERTHOUSOZ, R., Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon. Le débat avec la gnose aux origines de la théologie chrétienne, Fribourg (Suisse) – Paris, 1980.
- BETZ, O., Kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen? Zur Verwendung von Jesaja Kap. 11 in Johannes Kap. 1, in *Wort und Geschichte. Festschrift für K. ELLIGER zum 70. Geburtstag*, Hrsg. H. GEESE, H. P. RUEGER, Tübingen, 1973, 9–16.

- BIANCHI, U., *Le Origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13–18 aprile 1966*, Leiden, 1967.
- Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, III, Origène, Paris, 1980.
- BIETENHARD, H., *Caesarea, Origenes und die Juden. Frank Delitzsch-Vorlesungen 1972*, Stuttgart, 1974.
- BLANC, C., *L'angéologie d'Origène. Studia Patristica*, vol. XIV, Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971, Part III, edit. by E. A. LIVINGSTONE, 79–109.
- – *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8, Aug. 15 (1975)* 81–124.
- BLANK, J., *Gesetz und Geist*, dans *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8*, ed. by L. DE LORENZI. *Monographic Series of Ben., Biblical-Ecumenical Section 1*, Rome, 1976, 73–100.
- – *Paulus. Von Jesus zum Christentum. Aspekte der paulinischen Lehre und Praxis*, München, 1982.
- BLIGH, J., *Jesus in Samaria*, *HeyJ* 3 (1962) 329–346.
- BÖMER, F., *Der Commentarius. Zur Vorgeschichte und literarischen Form der Schriften Caesars*, *Hermes* 81 (1953) 210–250.
- BOISMARD, M.-E., *Du baptême à Cana (Jn 1,19 – 2,11)*, *LeDiv* 18, Paris, 1956.
- BOISMARD, M.-E. – LAMOUILLE, A., *L'Evangile de Jean. Synopse des quatre Evangiles en français*, t. III, Paris, 1977.
- BONNARD, P., *L'Evangile selon Saint Matthieu, Commentaire du N.T.*, I, Neuchâtel, 1970<sup>2</sup>.
- BOVER, J. M., *Adhuc quattuor menses sunt, et messis venit (Joh 4,35)*, *Bib* 3 (1922) 442–444.
- BRAUN, F.-M., *Jean le théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne*, EtB, Paris, 1959.
- BROWN, R. E., *The Gospel According to John (2 vol.)*, AncB 29–29A, New-York 1966–1970.
- BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.
- BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen, 1968<sup>10</sup>, avec un *Ergänzungsheft*, Neubearbeitung, 1957.
- CADIOU, R., *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au début du III<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1935.
- CARAGOUNIS, Chrys. C., *The Ephesian Mysterion. Meaning and Content*, CB. NT 8, Lund, 1977.
- CERFAUX, L., *Le Vrai Prophète des Clémentines*, *RSR* 18 (1928) 145–152.
- – *La gnose, essai théologique manqué*, *Iren.* 17 (1940) 3–20; repris dans *Recueil Lucien Cerfaux II*, *BeThL* VI–VII, Gembloux, 1954, 263–278.
- CHADWICK, H., *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford, 1966.
- COLLANGE, J.-F., *Enigmes de la deuxième Epître de Paul aux Corinthiens. Etude exégétique de 2 Co 2,14 – 7,4*. *MSSNTS* 18, Cambridge, 1972.

- COLLANTES, J., *La Teología Gnóstica en el primer comentario al Evangelio de San Juan*. Dissertation manuscrite, Univ. Grégorienne, Rome, 1952, partiellement publiée dans les articles suivants:
- – La más antigua interpretación de Io IV,35, EE 27 (1953) 339–345.
  - – Un comentario gnóstico a Io I,3, EE 27 (1953) 65–83.
- CORSINI, E., In margine a una traduzione dell'«In Ioannem» di Origene, dans *Studi in onore di Alberto Pincherle, Studi e materiali di Storia delle religioni*, 38, I, Roma, 1967, 146–169.
- – *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene (Classici della Filosofia)*, Torino, 1968.
- CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. *Théologie*, 34, Paris, 1956.
- – *Virginité et mariage selon Origène*. *Museum Lessianum*, section théologique, 58, Paris, 1961.
  - – *Origène et la «connaissance mystique»*. *Museum Lessianum*, section théologique, 56, Paris, 1961.
  - – *Patrologie et renouveau patristique*, dans *Bilan de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, éd. par R. VANDER GUCHT et H. VORGRIMLER, t. II, Tournai-Paris, 1971, 661–683.
  - – *Bibliographie critique d'Origène*. *Instrumenta Patristica VIII*, Steenbrugis, 1971.
  - – *Bibliographie critique d'Origène. Supplément I*. *Instrumenta Patristica VIII A*, Steenbrugis, 1982.
  - – *Les études sur Origène des douze dernières années*, ETR 58 (1983) 97–107.
- CULLMANN, O., *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*, ThZ 4 (1948) 360–372; repris dans *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*, Tübingen, 1966, 176–186 (nous citons d'après cette édition).
- – *Samaria and the Origins of the Christian Mission*, dans *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, Paris, 1953–1954, 3–12; repris dans *The Early Church*, éd. par A. J. B. HIGGINS, London, 1956.
- DANIÉLOU, J., *Origène*, Paris, 1948.
- – *Origène comme exégète de la Bible*, dans *Studia Patristica I*, TU, Berlin 1957, 280–290.
  - – *Le symbolisme de l'eau vive*, RevSR 32 (1958) 335–346.
  - – *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958.
- DAUBE, D., *Jesus and the Samaritan Woman*, JBL 69 (1950) 137–147; repris dans *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, 373–382.
- DEHN, G., *Jesus und die Samariter. Eine Auslegung von Joh. 4,1–42*, Neukirchen, 1956.
- DES PLACES, E., «SUNGENEIA». *La parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, Paris, 1964.
- DODD, C. H., *L'interprétation du quatrième Evangile*, LeDiv 82, tr. fr. Paris, 1975.

- DÖRRIE, H., Une exégèse néo-platonicienne du Prologue de l'Évangile de St Jean (Amélius chez Eusèbe, Prép. év. 11,19,1-4), dans *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, publiés par J. FONTAINE et Ch. KANNENGISSER, Paris, 1972, 75-87.
- – Zur Methodik antiker Exegese, *ZNW* 65 (1974) 121-138.
- DUPONT, J., *Essais sur la christologie de saint Jean. Le Christ, Parole, Lumière et Vie. La gloire du Christ*, Bruges, 1951.
- ELLIS, E. Earle, *Paul's Use of the Old Testament*, London, 1957.
- FAYE, DE E., *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée. Vol. 1-3*, Paris, 1923, 1927, 1928.
- – *Gnostiques et gnosticisme. Etude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1925<sup>2</sup>.
- FERRARO, G., *L'«ora» di Cristo nel quarto Vangelo. Aloisiana*, 10, Roma, 1974.
- FESTUGIÈRE, A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., EtB, Paris, 1949-1954.
- FOERSTER, W., *Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis*, BZNW 7, Gießen, 1928.
- FRIEDRICH, G., *Wer ist Jesus? Die Verkündigung des vierten Evangelisten dargestellt an Joh. 4,4-42*, Stuttgart, 1967.
- GÄRTNER, B. E., *The Pauline and Johannine Idea of «to Know God» against the Hellenistic Background. The Greek Philosophical Principle «Like by Like» in Paul and John*, *NTS* 14 (1967-1968) 209-231.
- GODIN, A., *Erasmus lecteur d'Origène*, Genève, 1982.
- GÖGLER, R., *Origenes, Das Evangelium nach Johannes, Einsiedeln*, 1959.
- – *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf, 1963.
- GOPPELT, L., *TYPOS*, Gütersloh, 1939; reprint Darmstadt, 1969.
- GOURGUES, M., *Pour que vous croyiez. Pistes d'exploration de l'Évangile de Jean, «Initiations»*, Paris, 1982.
- GRAF, J., *Jesus und die Samaritanerin*, *BiKi* 6 (1951) 99-114.
- GRELOT, P., *L'exégèse biblique au carrefour*, *NRTh* 98 (1976) 416-434; 481-511.
- – *La pratique de la méthode historique en exégèse biblique. Les quatre Fleuves 7 (Lectures actuelles de la Bible)*, Paris, 1977, 15-37.
- GUILLAUMONT, A., PUECH, H.-C., QUISPÉL, G., TILL, W. et ABD AL MASIḤ, *Yassah', Évangile selon Thomas, texte copte établi et traduit par...*, Paris, 1959.
- HAENCHEN, E., *Johannes-Evangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von U. BUSSE, mit einem Vorwort von J. M. ROBINSON*, Tübingen, 1980.
- HAMMAN, A., *L'assaut de l'intelligence au II<sup>e</sup> siècle*, *Aug.* 11 (1971) 457-469.
- HANSON, R. P. C., *Allegory and Event: A Study of the Source and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London, 1959.

- HARL, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, *Patristica Sorbonensia* 2, Paris, 1958.
- - Origène et la sémantique du langage biblique, *VigChr* 26 (1972) 161–187.
  - - Origène, *Traité des Principes (Peri Archôn)*, Introd. et traduction par M. HARL, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, *Etudes augustinienne*s, Paris, 1976.
  - - Qu'est-ce que « la Bible » pour l'Eglise ancienne? Le témoignage d'Origène, *Les quatre Fleuves* 7 (*Lectures actuelles de la Bible*), Paris, 1977, 82–90.
  - - Pointes antignostiques d'Origène: le questionnement impie des Ecritures, dans *Gnosis and Hellenistic Religions*, *Festschrift G. QUISPÉL*, ed. M. J. VERMASEREN, Leiden, 1980, 205–217.
- HEINRICI, G., *Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift*, Berlin, 1871.
- HILGENFELD, A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*, Leipzig, 1884.
- HOLZMEISTER, U., *Colloquium Domini cum muliere Samaritana*, *VD* 13 (1933) 17–20.
- HUDRY-CLERGEON, Ch., *De Judée en Galilée. Etude de Jn 4,1–45*, *NRTh* 103 (1981) 818–830.
- JANSSENS, Y., *Héracléon, Commentaire sur l'Evangile selon S. Jean*, *Le Muséon* 72 (1959) 101–151; 277–299.
- - L'épisode de la Samaritaine chez Héracléon, dans *Sacra Pagina* II, *BeThL* XIII, Gembloux – Paris, 1959, 77–85.
- JAUBERT, A., *La symbolique du Puits de Jacob, Jn 4,12*, dans *L'homme devant Dieu*, *Mélanges H. DE LUBAC*, I, Paris, 1963, 63–73.
- - *Approches de l'Evangile de Jean*, Paris, 1976.
- JONAS, H., *Le syndrome gnostique: typologie d'une pensée, d'une imagination et d'une sensibilité*, Appendice à *La religion gnostique*, Paris, 1978.
- KAMLAH, E., *Buchstabe und Geist. Die Bedeutung dieser Antithese für die alttestamentliche Exegese des Apostels Paulus*, *EvTh* 14 (1954) 276–282.
- KANNENGISSER, Ch., *La nouveauté chrétienne vue par Origène*, dans *L'Ancien et le Nouveau, Travaux de l'U.E.R. de théologie et de sciences religieuses* (Paris), dirigés par J. DORÉ, *Cogit. Fidei* 111, Paris, 1982, 111–135.
- KARPP, H., *Kirchliche und außerkirchliche Motive im hermeneutischen Traktat des Origenes «De Principiis» 4, 1/3*, in *VIVARIUM*, *Festschrift Theodor KLAUSER zum 90. Geburtstag* (*JAC*, *ErgBd* 11, 1984, 194–228), 204 ss.
- KIPPENBERG, H. G., *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Samaritanischen Religion der aramäischen Periode*, Berlin, 1971.

- KREMER, J., Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig. Methodologische und hermeneutische Erwägungen zu 2 Kor 3,6b, dans *Begegnung mit dem Wort*, Festschrift H. ZIMMERMANN, Bonn 1980 (bibliogr.).
- – Gli ultimi sviluppi di metodologia neotestamentaria presentati su 2 Cor 3,6b, dans J. KREMER, L. ALONSO-SCHOEKEL, A. RIZZI, W. EGGER, *Per una lettura molteplice della Bibbia. Atti del Convegno tenuto a Trento il 23–24 maggio 1979 a cura di W. EGGER*. Pubblicazioni dell' Istituto di Scienze Religiose in Trento, 1, Bologna, 1981, 13–39.
- KUNTZMANN, R., Pessimisme et paraphrase dans le Livre de Thomas, in *Histoire et Archéologie – Les dossiers*, N° 70, Févr. 1983 (Nag Hammadi – Bibliothèque gnostique au bord du Nil), 60–67.
- LACAN, M.-F., Le Prologue de S. Jean. Ses thèmes, sa structure, son mouvement, *LV 33* (1957) 91–110.
- LAGRANGE, M.-J., *Evangile selon S. Jean*, EtB, Paris, 1936<sup>6</sup>.
- LANGE, DE, N. R. M., Origen and Jewish Bible Exegesis, *JJS 22* (1971) 31–52.
- – Jewish Influence on Origen, dans *ORIGENIANA*, Premier colloque international des études origéniennes, Montserrat, 18–21 sept. 1973, *Quaderni di VetChr 12*, Bari, 1975, 225–242.
- – Origen and the Jews. *Studies in Jewish-Christian Relation in Third-Century Palestine*, Cambridge, 1976.
- LA POTTERIE, DE I., La notion de témoignage dans S. Jean, dans *Sacra Pagina II*, BEthL XIII, Gembloux – Paris, 1959, 193–208.
- – Le Paraclet, dans I. DE LA POTTERIE, S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Unam Sanctam 55, Paris, 1965, 85–105.
- – Jésus et les Samaritains, *Jn 4,5–42*, ASeign (2<sup>e</sup> série) 16, Paris, 1971, 34–49.
- – Le Christ comme figure de révélation d'après S. Jean, *StMiss 20* (1971) 17–39; publié également dans *Révélation de Dieu et langage des hommes*, *Cogit. Fidei 63*, Paris, 1972, 51–75.
- – Exegesis Quarti Evangelii. Prologus S. Iohannis, Romae, 1974 (Ad usum privatum Pontif. Institut. Biblicum).
- – Parole et Esprit dans S. Jean, dans *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, éd. par M. DE JONGE, BeThL XLIV, Louvain, 1977, 177–201.
- – La Vérité dans Saint Jean, t. I et II, *AnBib 73–74*, Rome, 1977.
- – «Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs». Histoire de l'exégèse et interprétation de *Jn 4,22*, *Bib 64* (1983) 74–115.
- LAYTON, B., (éd.), *Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale*, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978, Leiden, 1980.
- LEBRETON, L., Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du III<sup>e</sup> siècle, *RHE 19* (1923) 481–506; *20* (1924) 5–37.

- LE DÉAUT, R., La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42, AnBib 22, Rome, 1963.
- – Miryam, sœur de Moïse, et Marie, Mère du Messie, Bib 45 (1964) 198–219.
- – Targum du Pentateuque, T. I, Genèse, SC 245, Paris, 1978.
- LEIDIG, E., Jesu Gespräch mit der Samaritanerin und weitere Gespräche im Johannesevangelium, Theologische Dissertationen, XV, Basel, 1979.
- LEROY, H., Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums, BBB 30, Bonn, 1968.
- LIDDEL-SCOTT-JONES, A Greek-English Lexicon, Oxford, 1966<sup>9</sup>.
- LINDARS, B., The Gospel of John, New Century Bible, London, 1972.
- LOEWENICH, VON W., Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert, BZNW 13, Gießen, 1932.
- LOHFING, G., Kommentar als Gattung, BiLe 15 (1974) 1–16.
- LOHSE, E., Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, KEK II,2, 1968.
- LUBAC, DE H., «Typologie» et «Allégorisme», RSR 34 (1947) 180–226.
- – Sens spirituel, RSR 36 (1949) 542–576.
- – Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Théologie 16, Paris, 1950.
- – A propos de l'allégorie chrétienne, RSR 47 (1959) 5–43.
- – Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, 4 vol., Théologie, 41 (I-II), 42, 59, Paris, 1959, 1961, 1964.
- LYONNET, S., Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains. Bibliothèque œcuménique 8, Paris, 1969.
- MACDONALD, J., The Theology of the Samaritans, The New Testament Library, London, 1964.
- MAGGIONI, B., La ricerca di Dio in Christo nel Vangelo di Giovanni, dans *Quaerere Deum*, 369–418.
- MARGERIE DE B., Introduction à l'histoire de l'exégèse, I: Les Pères grecs et orientaux, «Initiations», Paris, 1980.
- MARROU, H.-I., La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne, dans U. BIANCHI, (éd.), «Le Origini dello gnosticismo», Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966, Leiden, 1967, 215–225.
- MARZOTTO, D., L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni, Supplementi a RivBib 9, Brescia, 1977.
- MEEKS, W. A., The Prophet King, Moses Traditions and the Johannine Christology, VT.S XIV, Leiden, 1967.
- MÉNARD, J.-E., L'Évangile selon Philippe, Introd., texte, traduct., commentaire, Stasbourg – Paris, 1967.
- – L'Évangile de Vérité, Introd., traduct., commentaire, Nag Hammadi Studies II, Leiden, 1972.
- – L'Évangile selon Thomas, Introd., traduct., commentaire, Nag Hammadi Studies V, Leiden, 1975.
- – Le repos salut du gnostique, RevSR 51 (1977) 71–88.
- – La fonction sotériologique de la mémoire chez les gnostiques, RevSR 54 (1980) 298–310.

- MOLLA, C. F., *Le quatrième évangile*, Genève, 1977.
- MOLLAT, D., *L'évangile et les épîtres de St Jean. La sainte Bible trad. en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem*, Paris, 1953.
- – *Saint Jean, Maître spirituel*, Paris, 1976.
- – *La Parole et l'Esprit. Exégèse spirituelle*, t. I, Paris, 1980.
- MOULTON, J. H. – MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, London, 1930 (reprint 1972).
- MOUSON, J., *Jean-Baptiste dans les Fragments d'Héracléon*, *ETHL* 30 (1954) 301–322.
- MUSSNER, F., *ZÖË. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, *Münchener Theologische Studien* I,5, München, 1952.
- – *Traité sur les Juifs*, *Cogit. Fidei*, 109, tr. fr. Paris, 1981.
- NAUTIN, P., *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1961.
- – *Origène, I, sa vie et son œuvre*, *Christianisme antique* I, Paris, 1977.
- – *Origène, II, «Sur la Pâque»*. *Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura* par O. GUÉRAUD et P. NAUTIN, *Christianisme antique* II, Paris, 1979.
- ODEBERG, H., *The Fourth Gospel Interpreted in its Relation to Contemporary Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, Amsterdam, 1968.
- OLSSON, B., *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2,1–11 and 4,1–42*, *CB.NT* 6, Uppsala, 1974.
- ORBE, A., *En los albores de la exegésis johannea (Ioh 1,3)*, *Estudios Valentinianos* 2, *AnGr* 65, Rome, 1955.
- – *Los primeros herejes ante la persecución*, *Estudios Valentinianos* 5, *AnGr* 83, Rome, 1956.
- – *La Unión del Verbo*, *Estudios Valentinianos* 3, *AnGr* 113, Rome, 1961.
- – *La teología del Espíritu Santo*, *Estudios Valentinianos* 4, *AnGr* 158, Rome, 1966.
- PAGELS, E. H., *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, *SBLMS*, Nashville–New-York, 1973.
- – *Les évangiles secrets*, tr. fr., Paris, 1982.
- PANCARO, S., *The Law in the Fourth Gospel, the Torah and the Gospel. Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*, *NT.S XLII*, Leiden, 1975.
- PANIMOLLE, S. A., *Il dono della Legge e la Grazia della Verità (Gv 1,17)*, Roma, 1973.
- PENNA, R., *Il «Mysterion» paolino. Traiettorie e costituzione*, *Associazione Biblica Italiana, RivBib.S* 10, Brescia, 1978.
- PÉPIN, J., *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie*, dans *Studia Patristica* II, *TU* 63, Berlin, 1957.
- – *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.



- PFEIFFER, R., Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus, Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie, Hamburg, 1970.
- POLLARD, T.-E., Jesus and the Samaritan Woman, ET 92 (1980) 147–148.
- PREISIGKE, F., Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten, Heidelberg, 1924–1929. Supplement 1–2 par E. KIESSLING, Amsterdam, 1969.
- PRETE, B., La particella *πόθεν* e il problema del «quaerere Deum» nel quarto Vangelo, dans *Quaerere Deum*, 419–436.
- Quaerere Deum*, Atti della XXV Settimana Biblica, Associazione Biblica Italiana, Brescia, 1980.
- QUISPEL, G., La conception de l'homme dans la gnose valentinienne, Eranos-Jahrbuch XV, 249–286, Zürich, 1948.
- REYMOND, Ph., L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament, VTS 6, Leiden, 1958.
- RICHARD, M., Les fragments d'Origène sur Prov XXX, 15–31, dans *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, publiés par J. FONTAINE et Ch. KANNENGIESSER, Paris, 1972, 385–394.
- ROBINSON, J. A. T., The «Others» of John 4, 38. A Test of Exegetical Method, dans *Studia Evangelica*, TU 73, Berlin 1959, 510–515.
- ROBINSON, J. M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, translated by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, San Francisco, 1977.
- ROUSTANG, F., Les moments de l'Acte de Foi et ses conditions de possibilité. Essai d'interprétation du dialogue avec la Samaritaine, RSR 46 (1958) 344–378.
- RUDOLPH, K., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen, 1977.
- SAGNARD, F., La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée, *Etudes de philosophie médiévale* XXXVI, Paris, 1947.
- SANDERS, J. N. – MASTIN, B. A., *A Commentary on the Gospel according to St John*, London, 1968.
- SCHÄUBLIN, C., *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Köln – Bonn, 1974.
- SCHLIER, H., art. Gnose, dans *Encyclopédie de la Foi*, sous la direction de H. FRIES, II, Paris, 1965, 172–184.
- – Der Römerbrief, HThK VI, Freiburg, 1977.
- SCHMID, L., Die Komposition der Samaria-Szene Joh 4, 1–42. Ein Beitrag zur Charakteristik des 4. Evangelisten als Schriftsteller, ZNW 28 (1929) 148–158.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*, HThK IV, 1, 2, 3, 4, Freiburg, 1965, 1971, 1975, 1984.
- SCHNEEMELCHER, W. (éd.), *Bibliographia Patristica*, Internationale patristische Bibliographie (1956 ss), Berlin – New-York, 1959 ss.

- SCHNEIDER, B., The Meaning of St Paul's Antithesis «The Letter and the Spirit», CBQ 15 (1953) 163–207.
- SCHNEIDER, J., Das Evangelium nach Johannes. Aus dem Nachlaß hrsg. unter Leitung von E. FASCHER, ThHK, Sonderband, Berlin, 1976.
- SCHNEIDERS, S. M., History and Symbolism in the Fourth Gospel, dans L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie (éd. M. DE JONGE), EThL XLIV, Louvain, 1977, 371–376.
- SCHOLER, D. M., Nag Hammadi Bibliography 1948–1969, Nag Hammadi Studies I, Leiden, 1971.
- – Bibliographica Gnostica. Supplementum I, NT 13 (1971) 322–336; II, 14 (1972) 312–331; III, 15 (1973) 327–345; IV, 16 (1974) 316–336; V, 17 (1975) 305–336; VI, 19 (1977) 293–336; VII, 20 (1978) 300–331; VIII, 21 (1979) 357–382; IX, 22 (1980) 352–384; X, 23 (1981) 361–380; XI, 24 (1982) 340–368; XII, 25 (1983) 356–381; XIII, 26 (1984) 341–373.
- SCHOTTROFF, L., Animae naturaliter salvandae: Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers, in: W. ELTESTER, éd., Christentum und Gnosis, Berlin, 1969, 65–97.
- SCHÜRER, E., The History of the Jewish People in the Age of Jesus-Christ. A new English Version, Revised and Edited by G. VERMEY, F. MILLAR, M. BLACK, 2 vol., Edinburgh, 1973, 1979.
- SCHULZ, S., Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen, 1975.
- SIEBEN, H. J., Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'exegesi biblica dei Padri della Chiesa, Sussidi Patristici 2, Public. Augustinianum, Roma, 1984.
- SIMONETTI, M., Eracleone e Origene, VetChr 3 (1966) 111–141; 4 (1967) 23–64.
- – Origene, Commento al Cantico dei Cantici, Collana di testi patristici, Roma, 1976.
- SPICQ, C., L'Épître aux Hébreux, t. I–II, EtB, Paris, 1952–1953.
- STEMBERGER, G., La symbolique du bien et du mal selon S. Jean, Paris, 1970.
- STRACK, H. L. – BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash, München, 1969<sup>5</sup>.
- TESTA, E., Il Targum di Isaia 53,1.13 scoperto a Nazaret e la teologia sui pozzi dell'acqua viva, Studii biblici Franciscani liber annuus 17 (1967) 259–289.
- THÜSING, W., Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, NTA XXI, Münster, 1959.
- TRAETS, C., Voir Jésus et le Père en lui selon l'Évangile de Saint Jean, AnGr 159, Rome, 1957.
- TRENCH, R. C., Synonymes du Nouveau Testament, Paris, 1869.
- TURBESSI, G., Quaerere Deum: Il tema della «ricerca di Dio» nella gnosi e nello gnosticismo, Ben. 18 (1971) 1–31.
- VANHOYE, A., L'œuvre du Christ, don du Père, RSR 48 (1960) 377–419.
- VÖLKER, W., Herakleons Stellung in seiner Zeit im Licht seiner Schriftauslegung, Diss. Halle, 1922. Extrait: Herakleons Erklärung des Johannesevangeliums (Auszug aus der Inaugural-Dissertation von W. VÖLKER).

- - Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis (Sammlung Ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften – Neue Folge 5), Tübingen, 1932.
- VOUGA, F., *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean, Beausésne* (Religions), Paris, 1977.
- WILES, M. F., *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge, 1960.
- - Origen as Biblical Scholar, dans *The Cambridge History of the Bible, I, From the Beginnings to Jerome*, ed. by P. R. ACKROYD – C. F. EVANS, Cambridge, 1970, 454–489.
- ZIMMERMANN, H., Das absolute Ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel, *BZ* 4 (1960) 54–69; 266–276.



## INTRODUCTION

Ce travail est en fait né d'un Séminaire que dirigea, il y a quelques années, le Père Bernard Trémel OP, alors Professeur de N.T. à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg. Ce séminaire fut consacré à l'étude des différentes lectures de Jn 4,1–42 à travers l'histoire, partant des origines de l'exégèse pour finalement aboutir à quelques grands commentaires récents. Aujourd'hui je me rends compte que nous ne fîmes alors qu'effleurer le sujet, en particulier en ce qui concerne Héracléon et Origène; du moins cette première approche me donna-t-elle l'envie d'y revenir, ce qui, après tout, est un résultat appréciable pour un séminaire!

Cette recherche prend donc place à l'intérieur du questionnement que les exégètes entreprennent sur leur méthode de travail, particulièrement depuis quelques années. Les méthodes de lecture diverses bousculent en effet l'emprise jusqu'ici peu contestée de la méthode historico-critique, elle-même d'ailleurs sans cesse en voie de perfectionnement. Ce n'est pas un hasard si, dans ce contexte, l'histoire de l'exégèse suscite un regain d'intérêt.

J'avais le choix entre plusieurs possibilités: choisir un ou quelques versets, par ex. Jn 4,23–24 sur le culte en esprit et en vérité, et interroger à ce propos Héracléon et Origène, mais aussi un Augustin, un Thomas d'Aquin, Luther et Calvin, etc. J'y avais songé; j'aurais alors soumis ces deux versets à une lecture essentiellement diachronique, couvrant une longue période historique. Une telle étude, intéressante sans aucun doute, s'apparente cependant davantage à l'histoire des idées qu'à une réflexion méthodologique concernant chaque auteur. Il est difficile de saisir un exégète au travail à partir d'une unité aussi élémentaire.

Sensibilisés que nous sommes aujourd'hui à la naissance du sens à l'intérieur d'un champ textuel, sensibles aussi à l'importance du contexte et de l'horizon d'interprétation de chaque lecteur, un choix différent s'imposa peu à peu. J'ai donc opté pour une autre orientation et choisi une scène entière comme champ d'analyse. Il me fallut, par nécessité, restreindre la période historique: Jn 4,1—42 lue et interprétée par Héracléon d'abord et par Origène ensuite.

Une telle étude offre un double avantage: elle oblige à une approche globale du texte de Jn, différente de celle de la critique littéraire et plus proche des méthodes inspirées de la linguistique, de la stylistique et du structuralisme; seule en effet une telle lecture est homogène au type de questionnement des Pères. De plus nous avons ici affaire non seulement à deux commentateurs d'une même époque, écrivant au sein d'une même culture, mais encore à deux auteurs dont le second réagit à la lecture du premier, Origène tenant pour incorrecte la lecture de son prédécesseur. C'est dans ce sens que nous parlerons d'un texte évangélique à lire, d'un premier commentaire et d'un meta-commentaire: ce second commentaire se référant à la fois à Jn et à l'œuvre d'Héracléon. Nous pourrions ainsi suivre nos deux auteurs au travail, éprouver leur rapport à l'évangile, mesurer aussi l'impact d'une culture comme aussi la pression de l'actualité sur deux lecteurs marqués par la culture alexandrine, à la fin du II<sup>e</sup> et au début du III<sup>e</sup> siècle. Nous tâcherons de comprendre leur approche du texte et de mettre en lumière les chemins qu'ils ont empruntés pour le faire accéder à la parole.

En terminant cette brève introduction, il m'est un devoir et un plaisir d'exprimer ma très grande reconnaissance à M. le Professeur G. Rouiller qui a bien voulu diriger la dernière élaboration de ce travail. Ses encouragements ne m'ont jamais manqué, sa compétence et son enthousiasme furent mes meilleurs compagnons de travail. Cette thèse fut cependant commencée sous la direction du Père B. Trémel OP dont je fus l'assistant. Emporté trop tôt par la maladie, il fut associé à la Passion et à la mort du Christ, le Vendredi Saint 1983. C'est à sa mémoire que je dédie cet ouvrage, sachant ce que je dois à l'amitié du Frère et du Maître.

Ma gratitude va enfin au Conseil de l'Université pour sa contribution aux frais d'impression, ainsi qu'à MM. les professeurs D. VAN DAMME, Ch. SCHÖNBORN et O. WERMELINGER pour avoir accueilli cet ouvrage dans la collection «Paradosis».

Fribourg, le 1<sup>er</sup> octobre 1984.

## Chapitre premier

# HÉRACLÉON, PREMIER COMMENTATEUR DE L'ÉVANGILE SELON S. JEAN

Qui veut remonter aux sources de l'exégèse du quatrième évangile est renvoyé d'abord à un gnostique, Héracléon, «le plus célèbre disciple de l'école valentinienne»<sup>1</sup>, plus précisément de la branche italique de cette école. Il est habituellement cité par les auteurs anciens<sup>2</sup> aux côtés de Ptolémée dont, pour reprendre les termes d'Irénée, «la doctrine est la fleur de l'école de Valentin»<sup>3</sup>. Son activité se situait donc aux alentours des années 170 apr. J.-C.<sup>4</sup>, probablement en Italie.

C'est à Héracléon, en effet, que nous devons le premier commentaire de l'évangile selon S. Jean. Certains préféreraient parler de notes, ou de paraphrase, le terme de commentaire, avec ce qu'il évoque aujourd'hui tant en étendue qu'en spécificité technique, leur paraissant impropre et trop ambitieux<sup>5</sup>. Seuls 48 fragments<sup>6</sup> nous ont été conservés par Ori-

<sup>1</sup> CLÉM. ALEX., Strom. IV,71,1.

<sup>2</sup> Réf. aux textes patristiques in BROOKE, Fragments, 31, n. 2.

<sup>3</sup> Adv. Haer., I, préf. 2.

<sup>4</sup> Cf. présentation et discussion quant à la date in BROOKE, Fragments, 31–35: The Life and Teaching of Heracleon.

<sup>5</sup> C'est ainsi que, par rapport à l'époque des grands commentaires, qui commence avec Origène, le II<sup>e</sup> siècle a pu être qualifié de période paléontologique de la lecture du quatrième évangile (VON LOEWENICH, Joh. Verständnis, 3). PREUSCHEN, dans son introduction à l'édition du commentaire d'Origène sur S. Jean (CIII), renvoie au terme d'ὑπομνήματα utilisé par Origène [IO.COM VI,92 (125,19)] pour désigner l'œuvre d'Héracléon. Malheureusement le terme est peu clair et peut désigner aussi bien de brèves notes qu'un traité philosophique, un tome d'un tel ouvrage ou encore un véritable commentaire (cf. LIDDEL–SCOTT–JONES, Lexicon, s. v. col. 1889). Le terme est flou chez des auteurs proches de l'époque d'Origène; il désigne aussi bien des écrits philosophiques, historiques, rhétoriques et même scientifiques (DIOG. LAËRCE 4,4,s; 5,48s; GALIEN 6,460) comme aussi le brouillon du maître (GALIEN 19,10). Autres réf. in art. Hypomnema, KP II, 1282–1283. Un peu plus tard, «ὑπομνήματα α, chez Eusèbe, un sens des plus vagues. C'est par exemple le genre sous lequel il range tous les ouvrages de Justin qu'il

gène qui a lui-même entrepris la rédaction d'un volumineux commentaire pour réfuter pas à pas l'exégèse gnostique d'Héracléon et offrir du même coup aux intelligences chrétiennes séduites par l'hérésie un véritable guide de lecture<sup>7</sup>.

L'intérêt de ces fragments est reconnu depuis longtemps. Outre les introductions qui accompagnent les différentes éditions d'Héracléon<sup>8</sup>, de nombreuses études leur ont été consacrées: nous allons y revenir. La découverte de la bibliothèque copte de Nag-Hammadi et la publication progressive de ses documents<sup>9</sup> n'ont fait que relancer l'intérêt pour la gnose<sup>10</sup> et ses liens avec le christianisme. Par là même se trouve éga-

énumère en *Hist. eccl.* IV, 18,2-6» (BARTHÉLEMY, *Qui est Symmaque?*, 315 n. 51). Pour l'histoire de ce terme dans l'hellénisme, cf. BÖMER, *Der Commentarius*, 215-226: «Über die griechischen Hypomnemata». L'œuvre d'Héracléon pourrait être rapprochée des ὑποπώσεις de Clément d'Alexandrie, ouvrage perdu qui consistait en brèves notes sur quelques passages de l'Écriture avec pour but moins l'exhaustivité du commentaire que la mise en évidence de la pensée centrale du texte (cf. ALTANER, *Patrologie*, 171). Cf. discussion sur ce problème in SIMONETTI, *Eracleone*, 114-118. Avec cet auteur nous concluons pour un commentaire bref et succinct, couvrant non la totalité mais une grande partie de l'évangile de Jn.

<sup>6</sup> D'après la numérotation de BROOKE, *Fragments*, que nous suivrons. Elle est reprise par VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, et par la majorité des auteurs. Seule la numérotation de FOERSTER (*Von Valentin zu Herakleon*) est différente. On trouvera un tableau de concordance à la fin de son ouvrage (p. 109). A la suite du numéro du *Fragm.* selon BROOKE, nous indiquerons la réf. à l'édition du *Commentaire d'Origène sur l'Évangile selon S. Jean* (PREUSCHEN, *Der Joh. Kommentar, GCS*), numérotation reprise dans l'édit. de BLANC, *Com. Jean*.

A ces fragments il faut en ajouter trois autres: deux sont rapportés par CLÉMENT D'ALEXANDRIE et concernent deux passages des synoptiques (*Eclog. Prophet.*, 25,1 – cf. Mt 3,11; Lc 3,16; BROOKE, *Fr.* 49; *Strom.* IV, 71-72 – cf. Lc 12,8-11; BROOKE, *Fr.* 50), l'autre est conservé par PHOTIUS et commente un verset du 1<sup>er</sup> chap. de l'évangile de Jn (*Ep.* 134 – cf. Jn 1,17; BROOKE, *Fr.* 51).

<sup>7</sup> Cf. CHADWICK, *Early Christian Thought*, 33ss (cité par SIMONETTI, *Eracleone*, 113).

<sup>8</sup> HILGENFELD, *Ketzergeschichte*, 472-498; BROOKE, *Fragments*; VÖLKER, *Quellen*, 63-86; à quoi il faut ajouter les différentes éditions du *Commentaire d'Origène sur Jn*: PREUSCHEN dans les GCS; BLANC, *Origène, Commentaire sur S. Jean*, dans les SC: t. I-IV, l'introd. paraîtra en fin de publication. Mentionnons la traduction allemande (partielle) de GÖGLER, *Origenes, Das Ev. nach Johannes*, et l'excellente traduction italienne de CORSINI, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*.

<sup>9</sup> Cf. la collection «The Coptic Gnostic Library». En traduct. et en un seul vol.: ROBINSON (éd.), *The Nag Hammadi Library in English*. Pour la bibliographie: cf. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* et les suppléments annuels: *Bibliographia Gnostica*, in *NT* (1971 ss). Pour l'étude des différents documents, cf. la collection «Nag Hammadi Studies», Leiden.

<sup>10</sup> Pour la gnose, courant de pensée complexe s'il en est, cf. bibliogr. ci-dessus; sur les origines, cf. BIANCHI, éd., *Le Origini dello Gnosticismo*; un ouvrage synthétique:



lement stimulé l'intérêt pour ce commentaire et le système dans lequel il s'inscrit, comme aussi pour l'exégèse qui s'y trouve mise en œuvre. Ce dernier point nous paraît cependant n'avoir été tantôt qu'évoqué, tantôt traité de manière très générale à partir de l'ensemble des fragments. Et même, s'agissant du chap. 4 de Jn, les études consacrées à ce texte célèbre n'accordent – à quelque exception près – que quelques lignes à la méthode de lecture pratiquée<sup>11</sup>, explicitement ou implicitement, tout au long de la péricope. Rares sont également les remarques à propos des conséquences de cette méthode sur l'interprétation de la scène dans sa ligne générale (l'accès de la Samaritaine et des Samaritains à la foi) mais aussi quant à la place accordée aux divers éléments du texte et aux rapports qu'ils entretiennent entre eux.

Dans cette confrontation entre une exégèse comme pratique de lecture et le texte à lire on voit s'esquisser notre propos. Mais auparavant un tour d'horizon s'impose pour examiner sous cet angle les études consacrées à notre auteur. Délibérément nous ne traiterons pas « ex professo » de la difficile question de l'interprétation exacte à donner à Héracléon au sein de l'école valentinienne<sup>12</sup>. Nous ne ferons qu'aborder un point ou l'autre au cours de l'analyse des fragments. Nous nous attacherons par contre maintenant à rendre compte de la manière dont les auteurs ont analysé sa méthode exégétique, soit en général, soit en particulier à propos du dialogue de Jésus et de la Samaritaine en Jn 4.

RUDOLPH, *Die Gnosis*; cf. également JONAS, *La religion gnostique* (Appendice: Le syndrome gnostique: typologie d'une pensée, d'une imagination, d'une sensibilité); on trouvera un choix bibliographique in BERTHOUSOZ, *Liberté et Grâce*, 261–264. Sur le valentinianisme en particulier, cf. LAYTON, éd., *The Rediscovery of Gnosticism, 1: The School of Valentinus*.

<sup>11</sup> Nous n'entendons pas préjuger par là d'une méthode de lecture unique et unifiée, mais seulement désigner les moyens, même divers, auxquels recourt l'auteur pour rendre compte d'une péricope.

<sup>12</sup> Un débat s'est ouvert depuis quelques années sur la compréhension à donner au concept de « nature » chez Héracléon. S'agit-il d'un déterminisme absolu? de différents modes d'existence constitués par le libre arbitre? d'une problématique d'inspiration paulinienne que les Pères de l'Église auraient mal comprise? Cf. surtout les études de SCHOTROFF et PAGELS. Présentation et examen critique in BERTHOUSOZ, *Liberté et Grâce*, 95–103.

## HÉRACLÉON EXÉGÈTE: *Aperçu sur l'histoire de la recherche*

Mentionnons tout d'abord l'étude de Heinrici (1871) qui ne présente guère d'intérêt – selon le Père Sagnard <sup>13</sup> –, nous ne nous y arrêterons pas. Dans la brève présentation que Hilgenfeld (1884) donnait des fragments, à la suite du texte, il s'attachait principalement à en dégager la doctrine <sup>14</sup>, puis il concluait ses six pages d'analyse en affirmant – mais en une seule ligne – qu'après tout Héracléon n'était pas du tout indigne de porter le titre de premier exégète du quatrième évangile <sup>15</sup>. Les études de de Faye (1923, 1928) ont certes été marquantes dans l'étude d'Origène ainsi que de la gnose <sup>16</sup>. Concernant nos fragments, l'auteur tient surtout à détacher le plus possible Héracléon de son maître Valentin et de sa métaphysique. La doctrine d'Héracléon serait finalement plus chrétienne qu'on ne le pense généralement; en un mot, elle serait une «formule savante de la croyance populaire» <sup>17</sup>. C'est donc à nouveau la doctrine du gnostique qui est étudiée mais pas l'exégèse que donne Héracléon du texte de Jn. Les auteurs ultérieurs seront certes plus explicites qu'un Hilgenfeld, même dans leurs introductions, mais l'étude de la doctrine l'emportera toujours et de beaucoup sur l'exégèse du texte johannique.

Ainsi, dans sa préface à l'édition des fragments, Brooke (1891) <sup>18</sup> commence par situer Héracléon, puis il s'attache à préciser la place qu'il occupe dans le valentinianisme, à partir des différents hérésiologues. Suit alors un résumé de l'enseignement d'Héracléon à partir des fragments eux-mêmes. Et l'auteur termine par quelques notations sur l'exégèse du célèbre disciple valentinien. Il lui reconnaît quelquefois la qualité d'observateur pénétrant et précis <sup>19</sup>. Cependant, Brooke souligne surtout la part importante faite par Héracléon à l'allégorie, – par-

<sup>13</sup> HEINRICI, *Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift*. Ouvrage quasi introuvable; «exposé rapide et cursif» d'après SAGNARD, *La gnose*, 200.

<sup>14</sup> *Ketzergeschichte*, 499.

<sup>15</sup> «Herakleon steht überhaupt, unbefangen betrachtet, gar nicht unwürdig da als der erste Exeget des Johannes-Evangeliums» (*Ketzergeschichte*, 505).

<sup>16</sup> DE FAYE, *Origène* (3 vol.); *Gnostiques...* 79,102; 89 ss: la Samaritaine.

<sup>17</sup> DE FAYE, *Gnostiques*, 100.

<sup>18</sup> *The Life and Teaching of Herakleon*, 31–49.

<sup>19</sup> Par ex. (47–48) à propos du Fr. 3 attribuant la remarque de Jn 1,18 non plus au discours du Baptiste mais au rédacteur; ou la prise en compte, au sens littéral, de l'incompréhension des disciples [Jn 4,33 – Fr. 30; IO. COM XIII,226 (260,16s.)], ou encore de la malice des Juifs [Jn 8,12 – Fr. 42; IO. COM XIX,124 (320,13s.)].

fois la plus arbitraire <sup>20</sup> –, tout au long de son exégèse. C'est ce qui permet à notre maître gnostique, toujours selon Brooke, de rejoindre, en partant du texte évangélique, un système de pensée préétabli <sup>21</sup>. En conclusion, l'auteur relevait l'intérêt d'une étude attentive des fragments du plus ancien commentateur de Jn, et ceci indépendamment d'une recherche historique sur le valentinianisme. Nous allons pour notre part vérifier ces remarques et voir comment elles s'appliquent au commentaire d'Héracléon sur le dialogue de Jésus avec la Samaritaine.

Avant d'en venir aux différentes études qui ont suivi la sienne, signalons encore les introductions au commentaire sur S. Jean d'Origène. Preuschen (1903) <sup>22</sup> relève chez Héracléon l'infériorité de l'A.T., le dualisme profond de cette exégèse (matière–esprit; monde–Dieu; temps–éternité), et surtout la place que prend chez lui une interprétation typologique pratiquement sans barrières, où tout n'est qu'image et parabole. C. Blanc (1966, 1970, 1975, 1982) à qui l'on doit l'édition et une traduction française (en cours de parution – 4 vol. sont parus) de ce commentaire d'Origène se réserve de revenir en fin de publication sur l'ensemble de cette œuvre origénienne <sup>23</sup>, et donc probablement aussi sur les fragments d'Héracléon. Par contre on dispose d'une traduction allemande partielle grâce à Gögler (1959) <sup>24</sup> et surtout d'une excellente traduction intégrale italienne par Corsini (1968) <sup>25</sup>. L'auteur donne une présentation très claire des fragments et de leur arrière-fond valentinien (même si Héracléon n'atteste pas tout le déploiement de la mythologie valentinienne). On n'y trouve cependant pas d'analyse de la méthode de lecture du gnostique.

Allégorie et observation précise: les auteurs vont tous relever ces deux aspects de la méthode exégétique d'Héracléon. Ainsi Völker (1922) <sup>26</sup> qui note chez lui le jeu entre l'allégorie et la lettre: l'allégorie

<sup>20</sup> «A violent system of metaphorical distorsion», qui seul lui permet de découvrir dans l'évangile un système qui n'a qu'un lien superficiel et verbal avec lui (Fragments, p. 48).

<sup>21</sup> «His whole system of metaphorical interpretation is the most arbitrary attempt to read into the Fourth Gospel the details and teaching of the system in which he had been brought up» (Fragments, p. 48).

<sup>22</sup> Joh. Kommentar, LXXVI-CVII.

<sup>23</sup> Origène, Com. Jean; cf. t. I, 7.

<sup>24</sup> Origenes. Das Evangelium nach Johannes.

<sup>25</sup> Commento al Vangelo di Giovanni di Origene.

<sup>26</sup> Je n'ai pu consulter qu'un extrait de sa thèse «Herakleons Stellung in seiner Zeit» (Diss. Halle 1922): «Herakleons Erklärung des Johannesevangeliums», Auszug aus der Inaugural-Dissertation von W. VÖLKER, s. d.

est parfois cachée sous la lettre, parfois elle lui cède la place, voisine avec elle ou l'exclut. Notre auteur en appelle alors – et à juste titre – à l'arrière-fond platonicien de cette méthode de lecture, ainsi qu'aux règles minutieuses d'analyse grammaticale des stoïciens et à la méthode allégorique de Philon.

L'ouvrage de C. Barth (1911)<sup>27</sup> sur l'interprétation du N.T. dans la gnose valentinienne est remarquable en ce qui concerne les principes et la méthode générale d'exégèse du N.T. dans ce courant. Quant à la mise en œuvre de l'allégorie, l'auteur note qu'elle est appliquée aussi bien aux paraboles de Jésus et à ses discours qu'aux événements de son existence. Elle insiste à son tour sur l'arrière-fond platonicien de ce type de lecture où le terrestre est image du céleste, et la lettre du texte apparence à scruter pour y dégager le mystère<sup>28</sup>. De plus, C. Barth fait remarquer dans l'exégèse ptoléméenne des paraboles le morcellement du commentaire du fait du recours à l'allégorie. C'est rarement une péricope comme telle qui est commentée mais bien chaque concept à part, chaque point traité séparément<sup>29</sup>. La conséquence nous paraît claire: les mots sont alors moins partie prenante d'une phrase et d'un discours qui leur donnent sens, que point de départ pour l'allégorie qui, elle, est au service d'un autre discours, celui du système. Ces remarques faites à propos de l'exégèse de Ptolémée sont-elles applicables à celle d'Héracléon? Comment l'allégorie se trouve-t-elle utilisée dans une scène aussi structurée que Jn 4?

Rendant compte de l'exégèse d'Héracléon sur ce chapitre<sup>30</sup>, C. Barth commence par les versets qui concernent le culte en esprit et en vérité. Elle y voit le point de départ de toute l'interprétation d'Héracléon: comment adorer? Jésus rejeterait aussi bien le culte du Garizim que celui de Jérusalem pour leur en opposer un troisième, le vrai culte de Dieu en esprit et en vérité, l'adoration de celui que les gnostiques nomment aussi Père de la vérité. La Samaritaine est victime de son ignorance face aux mystères divins et c'est cette ignorance qui est à la source de sa vie de péché. Avec raison C. Barth relève le côté intel-

<sup>27</sup> Die Interpretation des NT in der valentinianischen Gnosis.

<sup>28</sup> D'où le rôle de Sauveur conçu essentiellement en termes de connaissance. Les événements du salut étant essentiellement célestes et ceux de la terre n'en étant que les ombres, on comprend que la gnose donne une telle place à l'intelligence dans la foi, ainsi qu'à l'élection nécessaire et réservée à quelques-uns pour parvenir à scruter les profondeurs du dessein de Dieu (Interpretation, 45–46; 52–53).

<sup>29</sup> Interpretation, 62.

<sup>30</sup> Op. cit. 76–80.

lectualiste et typiquement grec de cette problématique. L'appel du mari, interprété par Héracléon comme étant le mari du plérôme, jette aussi une lumière révélatrice sur le valentinianisme dont le plus haut bonheur est l'union avec la divinité et l'effort consenti dès cette terre pour y parvenir. A côté d'une lecture essentiellement allégorisante, l'auteur remarque l'exégèse littérale de Jn 4,33 et 4,50. Toujours du point de vue méthodique, l'auteur n'a trouvé que deux cas, dans l'exégèse valentinienne du N.T. ! où un passage de l'Écriture est explicitement expliqué par un autre <sup>31</sup>.

Dans l'étude qu'il a consacrée aux sources et au développement de la gnose valentinienne, Foerster (1928) <sup>32</sup> étudie l'un après l'autre les fragments d'Héracléon. Le titre du chapitre en question <sup>33</sup> indique bien son propos. C'est au système qu'il s'attachera surtout, ne consacrant que quelques remarques à la méthode exégétique. A propos du recours à l'allégorie en Jn 4, il souligne aussi les difficultés qui en résultent pour la compréhension de la scène tout entière. C'est précisément le propre d'une telle lecture que de partir d'un mot ou d'une phrase, de commencer une explication qui peut être abandonnée en cours de route, sans donc que l'on aboutisse forcément à une lecture unifiée d'une scène évangélique <sup>34</sup>. Foerster rejoint par conséquent ici les constatations de C. Barth.

Quelques remarques intéressantes concernant l'exégèse d'Héracléon sur le chap. 4 de Jn sont à signaler dans l'étude de von Loewenich (1932) consacrée à la compréhension de l'évangile de Jean au II<sup>e</sup> siècle <sup>35</sup>. Loin d'accuser d'emblée Héracléon sous prétexte qu'il allégorise, notre auteur découvre une certaine cohérence entre ce type de lecture (par ex. l'allégorisation du puits de Jacob) et le propos de l'évangéliste. Héracléon montrerait par là qu'il a compris le thème de cette scène de révélation de Jésus (Ἐγώ εἰμι – 4,26) face au judaïsme et au paganisme. Il interprète allégoriquement le puits de Jacob, mais non sans tenir compte de l'ensemble de cette scène <sup>36</sup>. Cette remarque va à l'encontre de celles que nous relevions plus haut concernant l'aspect pointilliste et

<sup>31</sup> Op. cit., 110–111. Il s'agit de CLÉM. ALEX., Extraits de Théodote, 6 et 43.

<sup>32</sup> Von Valentin zu Herakleon.

<sup>33</sup> Das System des Herakleon, aus seinen Fragmenten rekonstruiert (op. cit. 3–44).

<sup>34</sup> Op. cit., 14.

<sup>35</sup> Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert.

<sup>36</sup> Op. cit., 86; cf. encore 88 et 90. Même observation chez WILES, *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, 46: «He was attempting to interpret the sign as a whole».

morcelé de l'exégèse allégorique en général. Il sera donc intéressant d'étudier dans le détail comment Héracléon sait à la fois être rigoureux avec la séquence johannique en tenant compte de son ensemble, et peut être fantaisiste dans telle ou telle interprétation. Et si cohérence il y a sur le thème de la révélation, est-ce cependant encore de la révélation johannique qu'il s'agit ?

Commentant le dédain de la Samaritaine pour le puits de Jacob, incapable de satisfaire à son besoin religieux, von Loewenich note judicieusement qu'Héracléon est passé à côté d'un trait fondamental du style et de la théologie johannique: le malentendu<sup>37</sup>. Il allégorise en conséquence tant les paroles de Jésus que celles de la femme, dans une recherche perpétuelle d'un sens plus profond caché derrière la lettre, alors que pour Jn seules les paroles de Jésus sont porteuses d'une révélation qui, dans un premier temps, reste en partie obscure aux interlocuteurs de Jésus.

Outre les qualités d'observateur objectif et précis déjà relevées par les commentateurs précédents, von Loewenich retient trois caractéristiques de la lecture de l'évangile de Jn (et non plus seulement de la scène du chap. 4) par Héracléon<sup>38</sup>:

- a) Héracléon a vraiment voulu lire et commenter l'évangile de Jn et non lui imposer son système<sup>39</sup>;
- b) son exégèse est déséquilibrée non du fait du recours à l'allégorie (méthode de lecture largement pratiquée avant lui et par ses contemporains) mais de par son extension aux paroles des Juifs, sans tenir compte du malentendu johannique;
- c) sa compréhension théologique de Jn est faussée par des «a priori» d'ordre dogmatique, par une pensée sous l'influence de la gnose, interprétant parfois en termes de nature des énoncés d'ordre religieux et théologique (par ex. Dieu est esprit, en Jn 4,24).

Après avoir exposé les éléments principaux de la gnose valentinienne d'après la Grande Notice d'Irénée, le Père Sagnard (1947)<sup>40</sup> a trouvé une confirmation de la doctrine valentinienne dans la Lettre de

<sup>37</sup> Joh. Verständnis, 86.93.

<sup>38</sup> Op. cit., 92-95.

<sup>39</sup> Le seul changement tendancieux serait le changement du texte en Jn 4,18. Nous verrons cependant qu'il pourrait très bien s'agir d'une interprétation (certes tendancieuse) sans qu'il soit nécessaire de recourir à un changement de texte.

<sup>40</sup> La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée.

Ptolémée à Flora, les fragments d'Héracléon et les Extraits de Théodote. Sans reprendre l'étude analytique de Foerster, mais en la considérant comme acquise, le Père Sagnard va «dégager le sens profond, la ligne essentielle, de cet 'enseignement'»<sup>41</sup> quant au Logos, à la chute de la nature pneumatique et au rôle du Sauveur, quant aux trois «substances» enfin. A propos de la Samaritaine, il met en évidence le mécanisme de gnose qu'il a discerné tout au long de son étude des textes valentiniens. Il n'aborde cependant pas explicitement la question de l'exégèse d'Héracléon en tant que procédé de lecture.

Dans la littérature plus récente, il faut signaler trois thèses importantes: celle de J. Collantes<sup>42</sup> est un commentaire des fragments d'Héracléon. Celle de J. Mouson<sup>43</sup> s'attache à l'étude précise des fragments sur Jean-Baptiste. Par rapport aux thèses de Foerster et de Sagnard qui ont surtout étudié le valentinianisme comme système et donc la profonde parenté des écrits d'Héracléon avec les autres écrits du même courant (Grande Notice d'Irénée, Lettre de Ptolémée à Flora), l'auteur a voulu découvrir la pensée concrète d'Héracléon lui-même: comment les grands principes de la gnose valentinienne étaient-ils concrètement mis en œuvre chez lui. Quant à la méthode d'exégèse, il démontre comment Héracléon exploite les moindres indices du texte évangélique susceptibles d'appuyer son ontologie dualiste: par ex. Jean-Baptiste est prophète et plus que prophète, et à cette dualité correspond un double niveau d'intelligence religieuse (Fr. 10). Partant de deux épisodes du quatrième évangile, l'épisode du roitelet de Capharnaüm (Fr. 40) et celui de la Samaritaine (Fr. 17–39), Mouson dégage dans l'interprétation deux types de connaissance: d'une part celle du psychique qui ne peut que partir du sensible, même si après l'intervention du Sauveur elle peut parvenir à la foi et, d'autre part, celle du pneumatique dont la Samaritaine est le type accompli, qui croit sur parole et sans signe préalable à la révélation apportée par le Logos<sup>44</sup>. Nous aurons à faire notre profit de ces remarques quand nous étudierons la venue à la foi des Samaritains et les deux étapes de cette démarche. Pour Mouson,

<sup>41</sup> Op. cit., 481.

<sup>42</sup> La Teología Gnóstica en el primer comentario al Evangelio de San Juan, publiée en partie: Un comentario gnóstico a IO I,3, et La más antigua interpretación de IO IV,35. Description de l'ouvrage in Mouson, Jean-Baptiste, 302.

<sup>43</sup> La Théologie d'Héracléon (Thèse de Louvain, 1949) partiellement publiée en 1954: Jean-Baptiste dans les fragments d'Héracléon.

<sup>44</sup> Op. cit., 311.

Jean-Baptiste est donc bien un psychique<sup>45</sup>, mais dont l'état connaît une progression au niveau sotériologique après l'intervention du Sauveur.

Dans une dernière partie, Mouson a décelé un usage technique du verbe (δια) νοεῖσθαι dans les fragments d'Héracléon, usage qui se laisse repérer dans le jeu de la double expression κατὰ τὸ ἀπλοῦν – κ.τ. νοούμενον (sens littéral, sens spirituel)<sup>46</sup>. Ce double registre correspond à une autre distinction: être dans le monde – être dans l'éon. En rester au sens littéral, c'est en rester aux horizons du cosmos; parvenir au sens spirituel consiste à s'élever par là même au monde de l'éon. Alors que la première perception relève de l'intelligence psychique, seule la seconde mérite le nom d'intelligence pneumatique.

Dans le Fr. 22 où Héracléon commente Jn 4,22, Mouson trouve une dernière confirmation à ses conclusions. «Le salut vient des Juifs» est d'abord interprété littéralement et donc sur l'horizon des réalités de ce monde, alors que le sens spirituel fait déboucher sur le monde de l'éon. Si les Juifs peuvent jouer ce double rôle, c'est parce qu'ils sont à la fois des êtres de ce monde et des reflets des réalités éternelles. C'est donc bien une ontologie platonicienne qui permet de comprendre l'exégèse d'Héracléon, et qui la conditionne pas à pas, tant sur le plan cosmologique que sotériologique, ainsi que dans le rapport du Nouveau Testament à l'Ancien Testament<sup>47</sup>.

M<sup>lle</sup> Janssens (1959) a fait paraître sous forme d'articles<sup>48</sup> une partie de la thèse qu'elle soutint à Louvain en 1946. En présentant dans une revue une traduction commentée des fragments d'Héracléon, précédée du texte grec, elle mettait cette œuvre à la portée d'un plus large public, et elle se proposait de «poser un jalon solide dans l'histoire du valentinianisme»<sup>49</sup>. A côté de cet intérêt pour le système valentinien et les rapports qu'Héracléon entretient avec lui, elle disait son intérêt pour

<sup>45</sup> En opposition à cette interprétation, cf. ORBE sur la double personnalité du Baptiste (cité in SIMONETTI, Eracleone, 129).

<sup>46</sup> Cf. le Fr. 18 où Jésus interroge la Samaritaine sur ses maris [IO. COM XIII, 69 (235,30 s.)].

<sup>47</sup> Ce schème de pensée «fonde pour notre exégète une méthode d'interprétation des textes absolument invariable dans ses applications: c'est toujours dans les personnes et les institutions de l'Ancien Testament, ou plus largement de la sphère psychique, que se trouve l'image des réalités pneumatiques» (op. cit., 317).

<sup>48</sup> Héracléon; et L'épisode de la Samaritaine chez Héracléon.

<sup>49</sup> Héracléon, 101.



Héracléon exégète <sup>50</sup>. C'est cependant tout à la fin du second article où elle étudiait le système héracléonien et sa formation ainsi que la place d'Héracléon dans la gnose valentinienne que l'auteur consacrait trois pages à Héracléon exégète <sup>51</sup>. Elle y relevait sa grande précision philologique, l'examen attentif du texte (qu'Héracléon ne modifie jamais) et enfin l'omniprésence de l'allégorie qui peut parfois voisiner avec le sens littéral, mais qui, le plus souvent, se trouve être au service d'une fantaisie imaginative.

Pour vraies qu'elles soient, ces remarques sont générales et il n'est pas sans intérêt de voir comment tout cela se réalise dans l'étude d'une péricope. Y. Janssens signale encore le symbolisme des nombres; elle note également «qu'Héracléon étaye parfois son commentaire de citations plus ou moins littérales de l'Ancien et du Nouveau Testament. On en trouvera plusieurs exemples au fragment 40» <sup>52</sup>. C'est vrai, mais pour un seul fragment sur la cinquantaine qui nous a été conservée! <sup>53</sup> Peut-on alors en parler comme s'il s'agissait d'une méthode d'exégèse? Nous verrons au contraire que dans toute la scène de la Samaritaine il n'y a qu'un renvoi explicite à un passage de la Bible autre que la scène commentée, et les mises en relation des différents éléments de la scène elle-même sont extrêmement rares.

Cette scène, Y. Janssens l'a d'ailleurs étudiée pour elle-même <sup>54</sup>. Elle parvient à trois conclusions:

- «l'interprétation d'Héracléon est essentiellement allégorique;
- le clichage des trois «natures» n'est pas aussi net qu'on le croit généralement;
- il y a dans l'histoire de la Samaritaine des réminiscences de mythes de chute, mais la Samaritaine n'est pas Sophia.» <sup>55</sup>

Seul le premier point concerne directement la méthode exégétique. M<sup>lle</sup> Janssens souligne l'interprétation allégorique d'Héracléon à propos de presque tous les éléments de la scène (puits, eau du Sauveur,

<sup>50</sup> «N'est-il pas intéressant de voir comment cet ancêtre des exégètes modernes comprenait le texte sacré?», op. cit., 101.

<sup>51</sup> Op. cit., 296–299.

<sup>52</sup> Op. cit., 299.

<sup>53</sup> On sait le peu d'intérêt porté par les gnostiques à l'A.T. Mais ce sont même les renvois au N.T. qui sont très rares chez Héracléon. Origène s'en distinguera aussi bien en ce qui concerne le N.T. que l'A.T. Cf. SIMONETTI, Eracleone, 121.

<sup>54</sup> L'épisode de la Samaritaine.

<sup>55</sup> Op. cit., 77–78.

mari de la Samaritaine, les 5 maris auxquels s'ajoute celui qu'elle a présentement, la montagne du Garizim et Jérusalem...). Mais elle retient aussi, comme tous les commentateurs, son souci du sens exact et littéral du texte. C'est ainsi qu'elle relève qu'Héracléon a noté, au v. 21, l'apparition du «crois-moi» dans le texte johannique.

Nous nous permettons de poser les questions suivantes: quelle portée cette observation d'Héracléon a-t-elle dans son commentaire de l'évangile? Quel parti tire-t-il ou ne tire-t-il pas de cette observation pertinente? Cela, notre auteur ne le dit pas, et nous reconnaissons volontiers qu'une telle étude dépassait le cadre nécessairement limité d'une communication de congrès <sup>56</sup>.

Le commentaire d'Héracléon sur Jn 4 a également été étudié dernièrement par C. Blanc <sup>57</sup>. Malgré le titre de cet article, il ne s'agit pas d'une étude dédiée au seul Héracléon, mais à son commentaire tel qu'il nous a été conservé par Origène, avec par conséquent l'exposé de la pensée d'Origène sur ce même chapitre, ainsi que sa critique de la pensée d'Héracléon.

La présentation de l'article est significative du propos de l'auteur. C. Blanc a retenu 11 points <sup>58</sup> du commentaire du texte johannique, à propos desquels elle expose avec clarté et de manière succincte la pensée du gnostique, souvent si difficile à saisir, précisant au besoin par une note la portée de telle ou telle assertion d'Héracléon ou d'Origène, l'éclairant par d'autres écrits, qu'ils soient valentiniens ou de la grande Eglise. L'auteur a donc exposé la pensée des deux maîtres, mais on ne trouve rien sur le stade antérieur: le passage du texte johannique au commentaire, du texte à lire au texte lu. Quels sont les chemins qu'emprunte la pensée d'Héracléon pour parvenir à son commentaire?

<sup>56</sup> Il s'agissait du Congrès International Catholique des Sciences Bibliques, Bruxelles – Louvain, 1958.

<sup>57</sup> Commentaire d'Héracléon.

<sup>58</sup> La numérotation de ces différents paragraphes va de 1 à 12 dans l'article, mais du § 5 on passe au § 7 (pp. 91–92)! Voici les titres de ces paragraphes, indiquant les points commentés: 1. Eau de Jacob et eau de Jésus. 2. Le mari de la Samaritaine. 3. Conversion de la nature spirituelle. 4. L'adoration sur la montagne et à Jérusalem. 5. L'adoration des spirituels. 7. Les adorateurs que cherche le Père. 8. Conversion. 9. Nourritures. 10. La moisson. 11. Semeur et moissonneur. 12. La foi des Samaritains.

Il nous reste à rendre compte de la remarquable étude de M. Simonetti (1966–1967)<sup>59</sup> consacrée à Héracléon et à Origène. Le titre indique bien qu'il s'agit là aussi d'une confrontation des deux exégètes. L'auteur se propose d'étudier sur quelques points la polémique entre Héracléon et Origène, et cela dans le détail, cherchant à déterminer les critères, les procédés mis en œuvre et les observations faites par chacune des deux parties<sup>60</sup>. Il y donne une large place à l'étude de la rencontre entre Jésus et la Samaritaine<sup>61</sup>. Notre étude diffère de la sienne dans le mesure où nous n'examinerons que le dialogue en question, sans choisir ni exclure tel ou tel point particulier, au moins dans un premier temps. Ceci, afin de repérer le cheminement et l'élaboration de la pensée de notre commentateur. Souvent nous ferons cependant notre profit des observations contenues dans cette étude. De plus, non seulement nous suivrons notre exégète à l'œuvre, mais nous nous interrogerons, tout au long de cette étude, sur les conséquences de la méthode de lecture sur l'interprétation du texte johannique. Notre interrogation sera donc double: que se passe-t-il du texte au commentaire? puis du commentaire par rapport au texte?<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Eracleone.

<sup>60</sup> Op. cit., 114.

<sup>61</sup> Op. cit., 23–47.

<sup>62</sup> Au moment de mettre sous presse paraissait l'article de M. MEES, *Das Gespräch mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen, Jo 4,6–26, in frühchristlicher Sicht*, in *Aug. 24* (1984) 367–384. On y trouve quelques brèves remarques sur le recours différencié à l'Écriture de la part d'Origène et d'Héracléon, et surtout des références à la lecture de quelques versets de notre texte par d'autres auteurs des premiers siècles.



## HÉRACLÉON: DU TEXTE AU COMMENTAIRE

### I. Introduction

Le commentaire d'Héracléon sur Jn 4 ne nous a été conservé qu'à partir du v. 13 (Fr. 17)<sup>1</sup>. La péricope de la Samaritaine que nous allons étudier occupe par conséquent les Fr. 17–39 chez Héracléon. Nous nous attacherons à cerner de près et le texte johannique et le commentaire qu'en donne Héracléon, attentif à mettre en lumière moins la cohérence et les contours de chacun des deux textes et des deux pensées qui s'y expriment, que les chemins qu'emprunte la pensée de chacun des deux auteurs pour dire ce qu'ils disent. Les moindres indices, variations ou glissements de sens, les insistances ou les silences, tout cela sera pour nous révélateur d'une pensée, d'un horizon. Nous espérons pouvoir dégager alors, à la fin de notre analyse, quelques principes sous-jacents à la lecture de Jn entreprise par Héracléon dans ce passage.

### II. Présentation générale du commentaire

Avant d'en venir à une étude de détail, il serait intéressant de préciser le type formel de commentaire que nous allons aborder; mais la question est difficile. En effet on ne possède plus aujourd'hui d'Héracléon que les fragments qui nous ont été conservés par Origène. C'est un premier handicap; ainsi, par exemple, la scène de la Samaritaine qui nous intéresse n'est pas complète. Il y en a un second: nous dépendons d'Origène jusque dans la présentation même du commentaire. Origène

<sup>1</sup> IO.COM XIII,57 (234,7 ss).

rapporte, souvent d'ailleurs de manière indirecte<sup>2</sup>, les affirmations d'Héracléon, les réfute, puis en revient à Héracléon. Il est difficile, dans ces conditions, de se rendre compte de la présentation originale de ce commentaire et de sa teneur exacte. On peut se risquer néanmoins à quelques remarques :

- le soin pris par Origène à réfuter Héracléon, les critiques qu'il lui adresse quand son commentaire lui paraît trop mince<sup>3</sup>, tout cela paraît garantir le fait qu'Origène a cité, au moins habituellement, tout le commentaire gnostique qu'il avait sous les yeux<sup>4</sup>. Ajoutons la cohérence du commentaire d'Héracléon parvenu jusqu'à nous, lequel suit verset après verset le texte évangélique, en donne une interprétation suivie et non sélective quant aux versets commentés;
- il semble en effet qu'Héracléon commentait le texte johannique verset après verset. Peut-être faisait-il même précéder ses remarques du texte de l'Écriture, comme Origène dans son commentaire de Jn;
- c'est en tout cas le verset, ou parfois deux versets, qui sont l'unité de travail d'Héracléon, et non par exemple un paragraphe ou un ensemble de versets découpé en fonction d'une thématique, des intervenants dans le récit, ou de l'action. Ce verset ou ces deux versets, Héracléon les commente soit dans leur globalité, soit par segments, soit enfin en s'attachant à l'une ou l'autre expression, mais sans jamais procéder à un mot à mot exhaustif, sans regrouper non plus ces versets, fût-ce pour de brèves considérations concernant le plan

<sup>2</sup> Cf. la remarque de C. BLANC : « si (Origène) introduit une citation par « Il dit en propres termes » [IO. COM XX, 168 (352,23)], cela semble bien signifier que les autres citations ne sont pas toutes textuelles; par ailleurs, il n'est pas toujours facile de voir où cesse le texte d'Héracléon et où commence le commentaire d'Origène » (Com. Jean, I, 17).

<sup>3</sup> Par ex. quand Origène reproche à Héracléon de n'avoir pas pris garde au contexte, d'avoir négligé des questions importantes et d'avoir été trop bref [IO. COM VI, 92 (125, 16 ss)] à propos de Jn 1, 21 (Fr. 4); ou en X, 118 (191, 1–4) à propos de Jn 2, 13 (Fr. 12) où Origène l'accuse de « légèreté, d'inconsistance et d'absence de preuve ». Pour plus de détails sur les problèmes formels que pose le commentaire d'Héracléon, cf. SIMONETTI, *Eracleone*, 114–118.

<sup>4</sup> Il est vrai qu'Origène reconnaît avoir abrégé, sinon les propos d'Héracléon lui-même, du moins ceux que ce dernier rapportait, extraits du « Kérygme de Pierre » [Fr. 21; IO. COM XIII, 104 (241, 12 ss, spécialement 12–17)]. Mais précisément il le note alors explicitement. Sur la quasi-certitude d'avoir pratiquement l'ensemble des Fragments pour notre scène, cf. déjà DE FAYE, *Gnostiques*, 79–80.

d'ensemble <sup>5</sup> ou le déroulement du récit. Sur ce dernier point, nous verrions deux seules exceptions dans son commentaire de l'entretien de Jésus avec la Samaritaine: au Fr. 20 (Jn 4,21), Héracléon note qu'au début Jésus n'avait pas dit à la Samaritaine: «crois-moi», alors qu'il le lui dit maintenant <sup>6</sup>; et au Fr. 30 (Jn 4,33) où il signale que les disciples parlaient selon la chair, ayant encore des pensées trop terre à terre; ils imitaient la Samaritaine qui disait: «Tu n'as rien pour puiser et le puits est profond.» <sup>7</sup> Il renvoie donc à un passage antérieur du récit (Jn 4,11). Ceci dit, nous aurons encore à nous interroger sur le parti qu'il tire, ou ne tire pas, de ces observations!

Ne commentant pas chaque terme, Héracléon doit donc procéder à un choix: il va s'en tenir à l'idée centrale de chaque verset ou demi-verset, ou à quelques termes clés du récit: vie, eau, soif, mari, etc. Nous aurons à nous demander quelles conséquences cette manière de procéder entraîne pour son commentaire et son interprétation.

### III. Héracléon au travail

Puisque notre propos n'est pas seulement, ni d'abord, de rendre compte du contenu de l'exégèse d'Héracléon sur cette scène, mais avant tout de chercher à déceler sa méthode concrète de lecture, les silences et leur portée, ou au contraire les mises en évidence, les choix opérés aux bifurcations où tout lecteur est sommé de décider pour avancer, il nous

<sup>5</sup> Etant donné qu'il nous manque le début du commentaire d'Héracléon sur la scène de la Samaritaine, on ne peut rien conclure sur sa manière d'entrer en matière. On se reportera par contre à la fin du chap. 4 (la guérison du fils du fonctionnaire royal de Capharnaüm, Jn 4,46–54). Le commentaire de la péripécie nous est ici conservé dans son entier: or Héracléon ne procède pas autrement. Dès le début de la scène il déroule son commentaire, verset après verset. On doit cependant remarquer qu'après en avoir terminé avec la Samaritaine en 4,42 [Fr. 39; IO.COM XIII,363 (282,22–29)], il en vient tout de suite (du moins dans les Fr. qui nous restent, mais pourquoi soupçonner «a priori» Origène d'omission?) à la scène de Capharnaüm [Jn 4,46 ss; Fr. 40; IO.COM XIII,416 (291,19 ss)], omettant par conséquent de commenter les vv. 43–45 et le v. 54 qui encadrent le récit et l'enchassent dans le récit johannique. La scène se trouve donc pour ainsi dire abstraite de son environnement concret, du texte johannique. Les autres chapitres commentés (Jn 1; 2 et 5) le sont de manière trop fragmentaire pour en tirer quelque conclusion que ce soit sur les parties commentées ou laissées de côté.

<sup>6</sup> ἐπὶ μὲν τῶν προτέρων...νῦν δέ [IO.COM XIII,95 (239,30–31)].

<sup>7</sup> IO.COM XIII,226 (260,16–20).

a paru indispensable de procéder d'abord à une description du texte johannique. Pour chaque verset nous décrirons donc les différents éléments du texte et les rapports qu'ils entretiennent entre eux, sans procéder nous-même à une exégèse complète<sup>8</sup>, mais de manière à saisir avec précision le rapport qu'Héracléon entretient avec le texte qu'il commente. Il nous paraît en effet illusoire de prétendre pouvoir lire Héracléon sans le comparer, le mettre en relation avec quoi que ce soit d'autre. Ce premier décodage, que nous voudrions le plus objectif possible et, en général, plus descriptif qu'interprétatif, portera néanmoins la marque de notre regard – c'est inévitable –, privilégiant tel ou tel auteur auquel nous renverrons. Mais au moins aura-t-il l'avantage de révéler une autre lecture, une «différence».

### 1. Fr. 17 (Jn 4,13–15)<sup>9</sup>

vv. 13–14

#### 1) *Éléments du texte johannique*

En Jn 4,13–14, Jésus oppose deux types d'eau<sup>10</sup>: l'eau du puits de Jacob (ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου: ce dernier mot renvoyant au puits du v. 12, mis en lien avec Jacob (v. 12 et v. 5) et l'eau que lui, Jésus, promet de donner

<sup>8</sup> Outre les meilleurs commentaires récents (surtout BROWN, SCHNACKENBURG et LINDARS attentifs aux liens qu'entretiennent entre elles les différentes parties du texte), cf. les études suivantes consacrées à *l'ensemble* de la scène (Jn 4,1–42), citées par LA POTTERIE, *La Vérité* II, 673–674: SCHMID, *Die Komposition der Samaria-Szene*; HOLZMEISTER, *Colloquium Domini cum muliere Samaritana*; GRAF, *Jesus und die Samaritanerin*; DEHN, *Jesus und die Samariter*; ROUSTANG, *Les moments de l'Acte de Foi*; BLIGH, *Jesus in Samaria*; FRIEDRICH, *Wer ist Jesus?*; ont paru depuis deux ouvrages importants: OLSSON, *Structure and Meaning* (bibliogr.) et LEIDIG, *Jesu Gespräch* (bibliogr.); le premier plaide pour l'unité du texte à partir d'une approche linguistique; le second part du commentaire de BULTMANN pour en réfuter la répartition du texte en différentes sources et établir également l'unité du texte, l'accent étant mis sur le v. 22. Cf. encore BEHLER, *La source en quête de l'assoiffée*; l'article de HUDRY-CLERGEON, *De Judée en Galilée, étude de Jn 4,1–45*, n'est en fait qu'un rapide survol de la scène pour la prolonger jusqu'au v. 45. Citons enfin l'étude sobre et précise de GOURGUES, *Pour que vous croyiez*, 139–160: «Le Sauveur du monde (Jn 4,1–42).

<sup>9</sup> IO.COM XIII,57, 59, 60, 62, 63, 65, 66 (234–235).

<sup>10</sup> Quels que soient, pour l'instant, la réalité exacte que désigne ce terme en Jn, son enracinement réaliste et (ou) sa portée symbolique. On trouvera un commentaire détaillé du texte et de ces deux «eaux» in: LA POTTERIE, *Vérité* II, 684–696 et GOURGUES, *Pour que vous croyiez*, 145–149 (plus bref).



(ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω). Alors qu'avec la première eau personne ne pourra éteindre définitivement sa soif (πᾶς ὁ πίνων... διψήσει πάλιν), celui qui, par contre, boira de l'eau que Jésus donnera n'aura plus jamais soif (ὅς δ'ἂν πῖνῃ... οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα) car elle deviendra en celui qui la boira une source jaillissant en vie éternelle. Jésus établit donc un lien entre l'eau qu'il donnera (notons le futur), le croyant qui la recevra en lui (ἐν αὐτῷ) et la vie éternelle. Il s'agit d'une intériorisation et d'une incessante expansion du don de Jésus dans le croyant. De plus, cette eau, qui deviendra source dans le croyant, est liée à la personne de Jésus<sup>11</sup>; elle se distingue donc nettement du puits lié à la personne de Jacob et du don de la Loi qu'il symbolise<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> C'est au v. 10 que cette relation est le plus clairement exprimée, sous forme de chiasme:

*don de Dieu*  
*qui est celui qui te dit...*  
 c'est toi qui le *lui* aurait demandé  
 et il t'aurait *donné de l'eau vive*

Cf. LA POTTERIE, Vérité II, 686–696.

<sup>12</sup> Sur le symbolisme de l'eau vive, cf. DANIELOU, Le symbolisme de l'eau vive; REYMOND, L'eau, sa vie et sa signification dans l'A.T.; pour la tradit. rabbinique, cf. STRACK-BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash II, 433 ss; PANCARO, The Law in the Fourth Gospel, 473–487. Pour l'application en Jn 4 et 7, cf. LA POTTERIE, Parole et Esprit dans St Jean, 187–192; id., Vérité, II, 684–696; OLSSON, Structure and Meaning, 212–218; «Living Water in John». De plus, la tradition juive sur les puits (cf. Nb 21,16–18) est sous-jacente à notre récit et capitale pour l'orientation de son symbolisme dans le sens d'une révélation «donnée» en Jésus comme le puits «donné» autrefois à Jacob: cf. JAUBERT, La symbolique du Puits de Jacob; LE DÉAUT, Miryam, sœur de Moïse et Marie, Mère du Messie, 209–213: «Le puits du désert»; TESTA, Il Targum di Isaia 53,1.13 scoperto a Nazareth e la teologia sui pozzi dell'acqua viva. Discussion sur ces tradit. et leur portée en Jn 4, outre les commentaires, in LA POTTERIE, op. cit.; OLSSON, op. cit. 162–172; LEIDIG, Jesu Gespräch, 46–49. Citons encore comme particulièrement frappant un texte rabbinique tardif mais dont la problématique est beaucoup plus ancienne: «Comme les gouttes du ciel tombent en gouttes de pluie et deviennent des eaux innombrables, ainsi les paroles de la Torah: deux préceptes (halakôt) aujourd'hui et deux préceptes le lendemain, jusqu'à ce qu'elle (la Torah) devienne une source jaillissante», cité d'après STEMBERGER, La symbolique, 165 et cf. ODEBERG, The Fourth Gospel, 160 (autres ex.).

La prise en compte de ces données ne permet pas d'affirmer de manière péremptoire et sans preuve! (à propos des deux eaux qu'oppose Jésus dans notre texte) que «à n'en pas douter la première est l'eau de la Création, celle de Gn 1,9 et 14, celle dont tout homme a besoin pour vivre», l'autre étant baptismale (HUDRY-CLERGEON, De Judée en Galilée, 822). Il faudrait encore ajouter l'étude de l'iconographie de la scène des puits du désert à Doura-Europos et la représentation de ce puits jaillissant, lors de la rencontre entre Jésus et la Samaritaine, aux catacombes de Rome: réf. in LEIDIG, op. cit. 48.

## 2) L'exégèse d'Héracléon

A. v. 13<sup>13</sup>

Que deviennent ces termes et leurs relations mutuelles dans l'exégèse qu'en donne Héracléon? La première chose à remarquer, et que les commentateurs n'ont pas notée, c'est le passage, chez lui, des deux types d'eau dont parle Jésus à deux types de *vie* (ἐκείνην ... τὴν ζωὴν – ἡ ζωὴ αὐτοῦ)<sup>14</sup>. L'une est faible, temporaire et déficiente car elle est de ce monde, l'autre est éternelle, elle ne se corrompt jamais mais demeure.

C'est l'eau qui permet ce passage: au v. 14, en effet, Héracléon a pu voir rapprochés les termes à partir desquels il va élaborer son commentaire, sur l'horizon des perspectives qui lui sont propres et sur lesquelles nous allons revenir. Jésus y parle en effet d'une «source d'eau jaillissant en *vie* éternelle».

Le même glissement est perceptible quand Héracléon commente la promesse de Jésus: «mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif» (v. 13). Jésus parle donc d'eau et de soif. Or Héracléon explicite: «car sa *vie* est éternelle et elle ne se corrompt jamais (comme c'était le cas pour la première, celle qui venait du puits), mais elle demeure; en effet, la grâce et le don de notre Sauveur ne peuvent être enlevés ni se perdre ni se corrompre chez celui qui y participe (tandis que la première vie était corruptible).»<sup>15</sup>

Pour lui, l'opposition se résume donc dans les termes suivants, empruntés à son commentaire du début de ce Fr. 17:

(vie alimentée par)

*eau du puits*

vie de ce monde

faible

temporaire

déficiente

(vie corruptible)

(vie alimentée par)

*eau du Sauveur*

eau de l'Esprit...

... et de sa puissance

éternelle

ne peut se corrompre

ni être enlevée

ni se perdre

vie incorruptible

<sup>13</sup> IO.COM XIII,57, 59, 60 (234).

<sup>14</sup> IO.COM XIII, 57 (234,7–8); 60 (234,21).

<sup>15</sup> IO.COM XIII,60 (234,21–25). Nous mettons les derniers mots entre parenthèses car, même s'ils sont fidèles à la pensée d'Héracléon, ils pourraient fort bien être d'Origène. Ainsi l'ont compris, dans leurs éditions, PREUSCHEN et BLANC.

Rappelons les termes de l'évangile en 4,13:

eau du puits de Jacob	eau que JÉ (Jésus) donnerai
encore soif	plus jamais soif

La transformation saute aux yeux. Parmi les oppositions du commentaire d'Héracléon telles qu'elles apparaissent sur notre premier schéma, seule l'opposition entre l'eau du puits et l'eau de Jésus (appelé Sauveur en 4,42 seulement) se lit dans le verset commenté du récit de Jn. Encore faut-il prendre en compte deux modifications:

- dans l'évangile, il s'agit du puits *de Jacob* (vv. 12–13), alors qu'Héracléon ne parle plus que de l'eau du puits. Il est vrai que ce lien pourrait être sous-entendu. Héracléon n'oppose-t-il pas la Nouvelle Alliance à l'Ancienne, symbolisée par le puits de Jacob? On a noté par ailleurs que c'est ainsi qu'Origène avait lu Héracléon<sup>16</sup>, l'accusant de calomnier «l'ancien état de choses».

Il reste que, dans son commentaire, Héracléon confisque le patronage de Jacob au profit des seuls troupeaux<sup>17</sup>, alors que la Samaritaine parlait, en Jn, de «notre Père Jacob qui nous a donné ce puits, qui en but lui-même, ses fils et ses bêtes» (4,12). C'est par ce glissement que notre gnostique quitte sur la pointe des pieds la tension évangélique Jacob–Jésus, Ancienne–Nouvelle Alliance pour rejoindre un terrain typiquement gnostique: vie naturelle, de ce monde et représentée par les animaux – vie du Sauveur en provenance de l'éon<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> FOERSTER, Von Valentin, 14.

<sup>17</sup> Ce verset, demeuré hermétique à FOERSTER (Von Valentin, 15), a été expliqué par SAGNARD: «pour la gnose, les animaux représentent les *psychiques*; ils sont d'ailleurs faits de substance psychique (issue de la crainte); le Démiurge lui-même est désigné comme «psychique» avec un sens péjoratif que rend constamment le latin '*animal*'. Ainsi cette eau «où boivent les troupeaux» est une eau *psychique*, ce qui correspond bien au «cosmique» qui précède. Comme l'indique le contexte, et comme l'exprime Origène, c'est l'eau de l'Ancien Testament» (La gnose, 497). Que ce soit donc par la mention des animaux ou par celle de Jacob, personnage de l'A.T., on est orienté, en régime gnostique, vers le domaine du «psychique» (cf. SIMONETTI, Eracleone, 24 n. 136; JANSSENS, Héracléon, 133 n. 37; BLANC, Commentaire d'Héracléon, 82 n. 8).

<sup>18</sup> Il n'est pas tout à fait exact de dire, comme FOERSTER (Von Valentin, 14) que, pour Héracléon, l'eau, aussi bien celle du puits que celle de Jésus, sont des symboles, l'une pour l'A.T., et l'autre pour la *vie* que Jésus donne. C. BLANC (Commentaire d'Héracléon, 82) est plus exacte dans sa paraphrase de l'opposition d'Héracléon: *vie du monde – vie de l'Esprit* et de sa puissance, cette dernière provenant de l'éon (cf. CORSINI, Commento, 471 n. 15); ALAND, Erwählungstheologie, 165).

Même s'il ne rejette pas complètement l'A.T. comme on l'en a accusé<sup>19</sup>, Héracléon le ramène cependant au domaine du «psychique», de la «vie naturelle»<sup>20</sup>, c'est-à-dire aux réalités de ce monde, dont le créateur est le demiurge, le Dieu de l'A.T. Cette perspective oriente toute son exégèse de la péricope et est typique de l'inspiration gnostique de sa pensée.

Et cela tout en paraissant commenter le texte de Jn! Peut-on encore, dans ces conditions, parler d'une fidélité substantielle au symbolisme johannique<sup>21</sup>, opposant l'Ancienne Alliance à la Nouvelle? Au lieu de deux grandeurs relevant de l'ordre de la Révélation (eau du puits de Jacob = Loi | eau vive = révélation de et en Jésus), Héracléon oppose l'ordre du créé, des réalités naturelles, englobant, selon lui, l'A.T., à l'ordre des réalités éternelles. Sous une similitude de surface, il y a donc, chez Héracléon, nous semble-t-il, une profonde distorsion de la pensée johannique, et pas seulement une accentuation de l'opposition entre les réalités évoquées par Jn;

- d'autre part, Héracléon oppose à l'eau du puits celle du «Sauveur». L'évangile, lui, parle de «Jésus» (v. 13), le titre de Sauveur n'apparaissant qu'à la fin du récit, dans la confession de foi des Samaritains (4,42). C'est d'ailleurs le seul emploi de ce terme en Jn<sup>22</sup>. On sait par

<sup>19</sup> Ainsi CORSINI: «Eracleone, in questa condanna radicale dell'economia dell'Antico Testamento, è perfettamente allineato sulle posizioni dello gnosticismo» (Commento, 469 n. 12). Au contraire, VON LOEWENICH (Joh. Verständnis, 85) et BLANC (Commentaire d'Héracléon, 82 n. 8) font remarquer que, si déprécié qu'il soit, l'A.T. reste source de vie, mais pour les psychiques seulement. Or la Samaritaine est pneumatique. Cf. également PTOLÉMÉE, Flora, 3,1-5; 7,3-4.

<sup>20</sup> On mesurera mieux la déviance d'Héracléon en lisant la deuxième explication que donne le Midrash Rabba (GnR. 70,8-9) à propos d'une autre rencontre auprès d'un puits: celle de Jacob et de Rachel au puits de Harân (Gn 20,2-10). Après avoir identifié le puits de Jacob à Harân avec Sion, le commentateur poursuit: «Car de ce puits on abreuvait les troupeaux. Car là on s'imprégnait de l'Esprit de Dieu... On roulait la pierre de dessus la bouche du puits et on abreuvait les troupeaux - de là on s'imprégnait de l'Esprit saint» (cité par JAUBERT, Symbolique, 69; l'auteur fait remarquer qu'ici le puits de Jacob représente Sion, «centre du culte juif, centre de sanctification pour le peuple», d'où la mention de l'Esprit saint). Là où, à partir des mêmes troupeaux, le Midrash exalte l'œuvre de l'Esprit, le gnostique découvre la manifestation de la seule vie naturelle, «de ce monde». On est bien dans deux mondes différents!

<sup>21</sup> Ainsi SIMONETTI (Eracleone, 24 n. 135) qui précise: «même si le contraste est encore plus accentué.» Il interprète donc comme si les adjectifs qualifiaient directement l'eau du puits et du Sauveur, alors que le détour par la *vie* nous paraît significatif. A la p. 25 par contre il est plus exact en parlant de la vie accordée par le Sauveur.

<sup>22</sup> De même que σωτηρία: 1 fois en 4,22; le verbe par contre est plus fréquent: 6 fois dont 2 en relation avec le «monde» (3,17 et 12,47). Notre expression trouve cependant

contre la prédilection des gnostiques valentiniens pour cette désignation <sup>23</sup>, d'ailleurs nécessaire et inhérente à leur système. Héracléon y recourt 27 fois dans les Fragments, dont 14 fois pour la seule scène de la Samaritaine!

Avant de poursuivre, quelques remarques s'imposent quant à la *méthode exégétique* mise en œuvre par notre auteur: si l'opposition «eau du puits de Jacob – eau de Jésus» se lit dans le texte évangélique, Héracléon explicite cette opposition: là où Jn parle de vie éternelle, Héracléon lui oppose la vie «naturelle», corruptible. Si l'eau qui rassasie conduit à la vie éternelle, cela suppose pour lui que l'eau qui ne rassasie pas est cantonnée à la vie naturelle.

Dans l'évangile, l'annonce de Jésus pointe donc vers une *réalité positive*: le don que lui seul peut faire, d'une eau vive devenant source dans le croyant et le conduisant à la vie éternelle. Le commentaire d'Héracléon, par contre, est comme polarisé par une *réalité négative*: c'est-à-dire par la dépréciation de l'eau du puits et des réalités qu'elle suggère. L'A.T. est ainsi rejeté du côté des réalités «naturelles», terrestres, du côté du monde créé. Or on sait combien les gnostiques le dépréciaient. Ce dualisme ne vient donc pas du texte, il y est introduit <sup>24</sup>. Autrement dit, l'exégèse d'Héracléon, dans ce verset, est le fruit de déductions logiques qui, même si elles partent du texte, sont en réalité inspirées par son système <sup>25</sup>. L'événement du salut quitte l'histoire et devient cosmique <sup>26</sup>.

son parfait parallèle en 1 Jn 4,14: «le Père a envoyé son Fils comme Sauveur du monde.»

<sup>23</sup> Par ex. dans l'Ev. Vérité, écrit d'origine valentinienne, la désignation habituelle est «Sauveur»; on ne rencontre aussi que trois fois le nom de Jésus (p. 20,11.14 et 24,8) et une quatrième fois où il est associé à Christ (p. 18,16), mais l'auteur «dépassé aussitôt l'histoire et la figure du Christ est à nouveau sublimée entre le réel et le symbolique» (MÉNARD, Ev. Vérité, 96–97). Sur la nature de ce Sauveur qui investit le Christ de l'Évangile au moment du baptême, cf. l'exposé et les réf. de BERTHOUSOZ, Liberté et Grâce, 84–86.

<sup>24</sup> Cette prépondérance du terme positif sur son contraire (par ex. vérité sur mensonge) atténue fortement le dualisme en Jn par rapport à des parallèles gnostiques. Cf. STEMBERGER, Symbolique, 142.

<sup>25</sup> La technique qui consiste à «forcer le sens littéral d'un passage pour tirer parti même de ce qui n'est pas dit, était très répandue chez les exégètes de l'antiquité, de tendance allégorisante» (SIMONETTI, Eracleone, 136).

<sup>26</sup> Cf. MUSSNER, ZÔÈ, 46.

Héracléon s'attache à une seule expression: «jaillissant en vie éternelle», qu'il explique ainsi: «ceux qui participent aux biens accordés d'en haut font eux aussi jaillir abondamment pour la vie éternelle des autres ce qui leur a été accordé»<sup>28</sup> (τοὺς μεταλαμβάνοντας τοῦ ἄνωθεν ἐπιχορηγομένου πλουσίως καὶ αὐτοὺς ἐχβλύσαι ... τὰ ἐπικεχορηγημένα αὐτοῖς<sup>29</sup>).

Alors que Jn parlait du *don de Jésus*, Héracléon s'intéresse donc à *ceux qui l'ont reçu* et à leur «mission»<sup>30</sup>. On observera ici un déplacement certain entre l'intérêt de l'évangéliste pour le Christ (cf. v. 10) et l'intérêt du gnostique pour la constitution anthropologique de ceux qui participent aux biens accordés d'en haut. Notons de nouveau le glissement dans le vocabulaire. Est-il nécessaire d'ajouter que des éléments aussi importants que le lien explicite de ce don à Jésus et le futur dans lequel Jésus glorifié fera ce don aux croyants<sup>31</sup> – (Jn pense aux événements de la passion et de la résurrection après lesquels l'Esprit sera donné) sont ignorés par Héracléon<sup>32</sup> au profit de considérations anthropologiques et générales, plus dégagées de l'histoire comme aussi de la personne de Jésus.

La relation qui s'établit entre celui qui donne et celui qui reçoit s'est déplacée: non seulement il ne s'agit plus de Jésus qui donnera et du croyant qui recevra, mais de ceux qui participent aux biens d'en haut, et ce sont eux qui ensuite font part de leurs dons. On aura noté le changement des temps (du futur du texte évangélique au présent, puis au

<sup>27</sup> IO.COM XIII,62 (234,30–33).

<sup>28</sup> Ou «ceux qui participent aux biens abondamment accordés d'en haut...»; cf. BLANC, Com. Jean III, 65 n. 2.

<sup>29</sup> Cf. 2 P 1,11: Οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἰσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ce verset est probablement présent à l'arrière-plan du raisonnement de notre auteur. Ce ne sont pas seulement les deux termes communs qui le font supposer, mais encore l'intérêt qu'un tel passage offrait pour un gnostique: κλησις καὶ ἐκλογή au v. 10 et à la fin du v. 11 la mention de l'entrée dans le Royaume du Sauveur. Cf. encore le v. 4. Mais pour l'auteur de la lettre, cette communion à la nature divine et l'affermissement de la vocation et de l'élection du chrétien dépendent d'une vie morale renouvelée, en lien avec la connaissance du Seigneur Jésus.

<sup>30</sup> Le pneumatique est donc poussé à œuvrer au salut des autres. Cf. VÖLKER, Von Valentin, 15; SAGNARD, La gnose, 397–398. Même thème dans Ev. Vérité, p. 30,13–16; pp. 32,35 ss–33,9.

<sup>31</sup> δώσω... γενήσεται ἐν αὐτῷ (Jn 4,14). Cf. dans la même perspective Jn 7,37–38.

<sup>32</sup> μεταλαμβάνοντας, ἐχβλύσαι [IO.COM XIII,62 (234,31–32)], au présent et l'aoriste.

participe parfait qui souligne la durée dans cette possession) et la généralisation du propos. La personne de Jésus a disparu de l'horizon. La réduction anthropologique est à nouveau très claire. De plus, le don n'est plus promis ici-bas, en lien avec la personne de Jésus et en vue de la vie éternelle, mais il vient directement d'en haut. Au εἰς ζωὴν αἰώνιον de Jésus répond d'abord le ἄνωθεν d'Héracléon, même si, dans un deuxième temps, la vie éternelle est mentionnée par lui aussi comme horizon pour ceux que le pneumatique aura gagnés.

v. 15

### 1) *Éléments du texte johannique*

Sous la conduite de Jésus, la femme en vient à lui demander cette eau dont Jésus lui a parlé. Elle assortit sa demande de deux motifs: «pour que je n'aie plus soif» en est le premier. C'est mot pour mot la reprise de la promesse de Jésus au v. 14, mais avec une différence cependant: Jésus ajoutait «εἰς τὸν αἰῶνα», désignant ainsi une réalité eschatologique. La femme ne se situe donc pas au même niveau que Jésus. Ceci est confirmé par le deuxième motif de sa requête: «pour que je n'aie plus à venir puiser ἰαί.» Cette demande n'est pas que terre à terre: la femme a compris que cette eau calmerait durablement sa soif. Mais ce n'est pas encore suffisant, elle ne comprend encore qu'à moitié. Elle est en chemin, et il lui faudra encore remonter du don au donateur<sup>33</sup>. Origène jouera sur l'ambiguïté de cette demande<sup>34</sup>. Nous sommes donc en présence du «malentendu johannique» qui caractérise rencontres et réflexions de Jésus dans le quatrième évangile. Moyen pédagogique et technique de débat à la fois, ce procédé force l'interlocuteur de Jésus ainsi que le lecteur de l'évangile à envisager différents niveaux d'ap-

<sup>33</sup> Puisqu'il s'agit du *salut* de cette femme et des Samaritains (cf. v. 22 et 42), salut qu'est Jésus lui-même. Dans notre texte, le Ἐγὼ εἰμι viendra plus tard (v. 26), ainsi que la reconnaissance de Jésus comme Sauveur du monde (v. 42). Mais le parallèle de Jn 6,34–35 est particulièrement éclairant, où à la demande des disciples («Seigneur, donne-nous toujours de ce pain-là») Jésus répond de suite par la révélation de sa propre personne («Je suis le pain de vie – Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς); cf. LEIDIG, Jesu Gespräch, 134.143).

<sup>34</sup> OLSSON a bien noté cette ambiguïté: la demande devient plus ou moins positive suivant qu'on insiste sur la première partie seulement ou sur la seconde. Le parallélisme de Jn 6,34 et l'importance du malentendu johannique dans notre scène et dans le reste du quatrième évangile invitent à souligner l'ambiguïté; cf. *Structure and Meaning*, 183.

préhension des réalités évoquées par Jésus. Sa portée théologique a été souvent soulignée<sup>35</sup>. Qu'en est-il chez Héracléon?

## 2) *L'exégèse d'Héracléon*<sup>36</sup>

Il souligne la «foi sans hésitation» (ἀδιάκριτον) de la Samaritaine, qui correspond à sa nature car «elle n'hésite pas sur ce qu'il lui dit (μὴ διακριθεῖσαν)»<sup>37</sup>. L'interprétation personnelle d'Héracléon se fait ici plus franche et se laisse immédiatement percevoir sur deux points décisifs:

- la foi décidée de la Samaritaine correspond à sa *nature* propre. Au Fr. 23<sup>38</sup>, Héracléon dira que quelque chose en elle est «apparenté au Père». L'horizon gnostique ne fait ici aucun doute<sup>39</sup>;
- cohérent avec le statut pneumatique de cette femme que la chute n'a pas atteint, Héracléon ne note ici aucune ambiguïté dans l'attitude de la Samaritaine face à Jésus. Pas trace, par conséquent, du malentendu relevé plus haut<sup>40</sup>; il ne peut y avoir ici ni ironie, ni même compréhension encore trop partielle du propos de Jésus<sup>41</sup>. «Que je ne

<sup>35</sup> Cf. CULLMANN, Joh. Gebrauch; pour les différentes interprétations proposées, cf. LEROY, Rätsel und Mißverständnis, 1–12 (la 2<sup>e</sup> partie de l'ouvrage analyse les différents textes johanniques où apparaît le «malentendu»). Dernièrement VOUGA (Le cadre historique, 32–36) a proposé une interprétation radicale du malentendu johannique en s'inspirant de BULTMANN et surtout de KIERKEGAARD. L'ironie de Jésus amènerait Nicodème ou la Samaritaine, par ex., à un doute fondamental quant à leur existence et à une situation de désespoir dans laquelle pourra retentir l'offre du salut (23; 31). On est effectivement alors très proche de KIERKEGAARD, mais l'est-on encore de Jn? Du point de vue littéraire, et non plus existentiel, LEIDIG parle de ce malentendu et de sa résolution comme d'une «Durchgangsphase» (Jesu Gespräch, 38). GOURGUES (Pour que vous croyiez, 150) trouve l'expression d'«écluse» pour caractériser les vv. 16–18 qui visent à dissiper le malentendu et à amener la femme à se situer au même niveau que Jésus. Ces termes nous paraissent excellents.

<sup>36</sup> IO. COM XIII,63,65,66 (234–235).

<sup>37</sup> IO. COM XIII,63 (235,1–3).

<sup>38</sup> IO. COM XIII,120 (244,7).

<sup>39</sup> Même si certains veulent y voir un gnosticisme fortement christianisé. Ainsi ALAND (Erwählungstheologie, 166) conteste qu'il s'agisse là d'un déterminisme de nature: «Der Hinweis auf die φύσις wie andere prädestinarianische Ausdrucksweisen sind Versuche, den ausschließlich gnadenhaften Charakter des Glaubens zu verdeutlichen». Cf. supra, chap. I, n. 12.

<sup>40</sup> Comme l'avait noté VON LOEWENICH (Joh. Verständnis, 86), Héracléon n'a pas vu le malentendu johannique. (Il ne pouvait le voir, puisque pour lui la Samaritaine est d'avance pneumatique, disposée à comprendre et à comprendre de suite.)

<sup>41</sup> Commentant par contre Jn 4,33 au Fr. 30 [IO. COM XIII,226 (260,17,20)], Héracléon prête aux disciples un parler selon la chair et des pensées trop terre à terre, et il



vienne plus ici puiser» ne l'intéresse que sous la forme d'une haine pour le puits et son eau. Héracléon s'en explique même plus longuement: «les paroles de la femme font ressortir que cette eau cause de la fatigue (ἐπίμοχθον), est difficile à obtenir (δυσπόριστον) et n'est pas nourrissante (ἄτροφον).»<sup>42</sup> Ce qui l'intéresse donc, c'est une fois de plus le statut déficient du puits et de son eau, beaucoup plus que cette eau pour la vie éternelle promise par Jésus. D'où la précision: cette eau soi-disant vivante (τοῦ λεγομένου ζῶντος ὕδατος)<sup>43</sup>. Quant au ressort de la demande de la femme, c'est pour lui la stimulation du Logos qui la réveille<sup>44</sup> et la pousse à la haine pour le lieu d'où provient cette eau<sup>45</sup>.

Le glissement vers le pôle négatif des alternatives johanniques telles qu'elles sont explicitées par Héracléon est à nouveau perceptible. Remarquons par ailleurs qu'il a donné, nous semble-t-il, un coup de pouce à chaque point de l'argumentation:

- \* la femme demande à Jésus l'eau qui rassasie, et Héracléon d'ajouter la foi décidée en conformité avec la nature de la Samaritaine;
- \* cette demande manifeste qu'elle préfère l'eau dont lui parle le Sauveur (et qu'elle méconnaît encore en partie) à celle qu'elle devait sans cesse aller puiser au puits, et Héracléon d'ajouter la haine pour le puits, laquelle rejaillira sur son eau.

On assiste donc d'une part à une sur-valorisation de la Samaritaine qui, par rapport à Jn, passe du statut de semi-hérétique à la situation d'une pneumatique. En conséquence, elle ne peut avoir aucune hésitation lorsqu'elle est révélée à elle-même par l'offre du Sauveur. Par contre-coup, on doit constater d'autre part une dévalorisation accentuée du puits et de son eau.

L'histoire se trouvant constamment opposée à l'ordre de l'éternel, on comprend qu'il n'y ait guère de place, dans ces conditions, pour une

précise: «Ils imitaient la Samaritaine qui disait: 'Tu n'as rien pour puiser et le puits est profond'.»

<sup>42</sup> IO. COM XIII,66 (235,13).

<sup>43</sup> IO. COM XIII,65 (235,10).

<sup>44</sup> Sur ce «mécanisme de gnose», cf. SAGNARD, *La gnose*, 494–506. Cf. THÉODOTE: «Le Sauveur, étant donc venu, a réveillé l'âme et enflammé l'étincelle...» (CLÉM. ALEX., *Extr. Theod.* 3,1; idem 3,2).

<sup>45</sup> Et non simplement de la haine pour l'eau du puits (ainsi SIMONETTI, *Eracleone*, 25; plus exact à la p. 28). Héracléon tient à rendre compte du ἐνθάδε de Jn 4,15.

évolution à l'intérieur de l'histoire, conduisant de l'Ancienne vers la Nouvelle Alliance; aucune place pour des préparations menant vers un premier accomplissement au sein même de la réalité historique et dont la portée rejoindrait l'ordre de l'éternité.

## 2. Fr. 18 (Jn 4,16-18)<sup>46</sup>

### 1) *Éléments du texte johannique*

Après les versets 7-15<sup>47</sup> unifiés par les thèmes de l'eau<sup>48</sup> et du don<sup>49</sup> en lien avec l'identité du révélateur<sup>50</sup>, l'évangéliste introduit une section consacrée au thème des maris (vv. 16-19)<sup>51</sup> et qui se termine sur la reconnaissance de Jésus comme prophète par la Samaritaine (v. 19) parce que Jésus lui a dévoilé sa vie<sup>52</sup>. Après avoir considéré le don, on s'avance donc pas à pas<sup>53</sup> vers la reconnaissance de celui qui donne.

### 2) *L'exégèse d'Héracléon*

#### A. v. 16<sup>54</sup>

Notons tout d'abord qu'Héracléon voit un lien étroit entre les versets précédents où Jésus parle de l'eau, et ceux où il est question des maris.

<sup>46</sup> Cf. IO.COM XIII,67-72 (235,16-236,7).

<sup>47</sup> Noter l'inclusion entre la demande de Jésus: «donne-moi à boire» (v. 7) et cette demande reprise par la Samaritaine: «Donne-moi de cette eau» (v. 15), ainsi que la reprise du verbe puiser (vv. 7.15).

<sup>48</sup> ὕδωρ 7 fois (vv. 7.10.11.13.14 (bis).15).

<sup>49</sup> δίδοναι 7 fois (vv. 7.10 (bis).12.14 (bis). 15; δωρέαν (v. 10). Mentionnons encore les 6 emplois du verbe πίνειν (vv. 7.9.10.12.13.14); φρέαρ (vv. 11.12); πηγή (v. 14). Sur ce thème du *don*, sa portée et son lien à celui du puits ici, cf. PANIMOLLE, *Il dono della Legge*, 214-222; OLSSON, *Structure and Meaning*, 165 ss. Même la simple demande de Jésus au v. 7 «Donne-moi à boire» semble être exprimée en fonction de ce qui suit et du thème du puits. En effet la combinaison δοῦναι + πίνειν ne se trouve qu'en Ex 17,2 et Nb 21,16 dont nous savons maintenant l'importance; δοῦναι ὕδωρ (πίνειν) est presque toujours utilisé pour le don que *Dieu* fait à son peuple au désert. Cf. OLSSON, op. cit. 176.

<sup>50</sup> Cf. surtout le chiasme du v. 10 mettant en relation le don et l'identité de Jésus; ajouter, au v. 9, «tu es Juif», au v. 12 «serais-tu plus grand que notre Père Jacob?»

<sup>51</sup> Le terme ἀνὴρ y revient à 5 reprises: vv. 16.17 (bis).18 (bis).

<sup>52</sup> Ce lien est explicite au v. 19 et au v. 39. Le procédé littéraire consistant à faire suivre une affirmation non vérifiable (une offre de salut; ici la promesse de l'eau vive à la Samaritaine) d'une affirmation vérifiable (un signe; ici le dévoilement de sa vie privée) a été étudié par BETZ (*Kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?* p. 10 n. 2) pour Jn 1 (cf. vv. 47 et 48), suggéré pour Jn 4 (vv. 13 ss; vv. 16 ss), et exploité par LEIDIG, *Jesu Gespräch*, 7-8, 34, 180).

<sup>53</sup> Cf. le v. 19 et ensuite les vv. 26 pour la Samaritaine et 42 pour les Samaritains.

<sup>54</sup> IO.COM XIII,67-68 (235,16-30).

«Il est évident – commente notre auteur – qu’il lui dit en quelque sorte: ‘Si tu veux recevoir de cette eau, va, appelle ton mari’.»

Puis le commentaire devient nettement gnostique, le mari étant, pour la Samaritaine, son conjoint du plérôme. Il ne peut en effet s’agir d’un époux de ce monde, pour Héracléon, puisque la Samaritaine dit ne pas avoir de mari légitime et cela, le Sauveur ne peut l’ignorer. Il faut <sup>55</sup> donc quitter le terrain de l’histoire grâce aux ressources de l’allégorie. Il ne s’agira plus alors des amants de la Samaritaine mais de son mari dans le plérôme <sup>56</sup>. Voici son commentaire:

«Celui que le Sauveur appelle le mari de la Samaritaine est son plérôme, afin qu’étant avec lui en face du Sauveur, elle puisse en recevoir la force et le pouvoir de se joindre et de s’unir à son plérôme: car ce n’est pas un mari de ce monde qu’il lui disait d’appeler, puisqu’il n’ignorait pas qu’elle n’avait pas d’époux légitime. Le Sauveur lui dit: ‘Appelle ton mari et viens ici’ en désignant par là son conjoint du plérôme, afin qu’elle se présente avec lui devant le Sauveur.» <sup>57</sup>

Héracléon ne restera pas seul à privilégier un sens symbolique dans ces quelques versets johanniques: jusqu’à nos jours <sup>58</sup> il y aura des

<sup>55</sup> C’est la difficulté du sens littéral, incompatible avec l’omniscience du Sauveur, qui pousse Héracléon à recourir à l’allégorie. Ce peut devenir une méthode d’exégèse: cf. PÉPIN, Absurdité, signe de l’allégorie. C. BARTH a recensé les raisons qui, dans la gnose valentinienne, poussent le commentateur à recourir à l’allégorie: une assertion incompatible avec la dignité de Dieu ou du Sauveur, un mot inhabituel appliqué au Sauveur, une contradiction entre deux passages bibliques, les expressions bibliques proches de la mythologie gnostique, l’étymologie d’un terme (Interprétation, 54 ss).

<sup>56</sup> «La parfaite connaissance consiste dans la réunification du gnostique avec son σύζυγος (conjoint du Plérôme) dans un ἱερός γάμος» (VON LOEWENICH, Joh. Verständnis, 86). Cf. Fr. 12 [IO.COM X,117 (190,32–35)]: le repos des noces. Sur cette mystique d’unification, cf. BARTH, Interpretation, 78–79. Héracléon trouve donc en Jn une situation idéale venant à la rencontre de son système gnostique où le spirituel (ici la Samaritaine) «a toujours au Plérôme un ange masculin dont il n’est que l’image féminine, et à qui il doit s’unir un jour pour entrer au Plérôme» (SAGNARD, La gnose, 417–418). Sur ces noces de la syzygie, «noces intellectuelles et éternelles», cf. CLÉM. ALEX., Extr. Theod. 64. Ces noces n’ont pas manqué de provoquer l’ironie d’IRÉNÉE: «Ils se proclament pneumatiques et supérieurs, tandis que le Démiurge n’est que psychique: aussi, disent-ils, monteront-ils au-dessus de lui et pénétreront-ils dans le Plérôme pour y retrouver leurs époux – car ils sont femmes, eux-mêmes en font l’aveu» (Adv. Haer., II,30,5).

<sup>57</sup> IO.COM XIII,67–68 (235,18–30).

<sup>58</sup> Ainsi BOISMARD-LAMOUILLE (L’Evangile de Jean, III, 136–138) qui, tout en maintenant un fondement historique (rencontre avec une femme samaritaine vivant en état de concubinage) mettent en relation, au terme d’une fine analyse des détails comme aussi du jeu de scène, les cinq «be’alim» de la Samaritaine avec les faux dieux importés d’Assyrie par les colons venus repeupler la terre d’Israël (la Samarie) après la catastrophe de 721. Le dernier rédacteur johannique (Document C) se serait inspiré pour ces versets de textes de l’A.T. (2 R 17,24 ss et Os 2,18–19 de même que Gn 24). La plupart des commentateurs

exégètes pour voir dans ces maris les dieux étrangers révéés par la Samarie en même temps que Yahvé, selon 2R 17,24 ss. Mais il s'agit alors d'un symbolisme enraciné dans l'histoire et dans la tradition biblique. Ce qui est propre à la lecture d'Héracléon n'est donc pas son côté symbolique, mais son *motif* et son *contenu* :

- le motif qui le pousse à la préférer est en effet l'incompatibilité entre la science du «Sauveur» et l'«ignorance», antithèse chère à la gnose;
- quant au contenu, Héracléon passe naturellement, dans son interprétation, des réalités sensibles de ce monde aux réalités pneumatiques de l'éon. Le mari devient alors le compagnon de syzygie de la Samaritaine, dans le plérôme: c'est à lui qu'elle doit «se joindre et s'unir»<sup>59</sup>.

C'est avec habileté qu'Héracléon exploite les moindres virtualités du texte: le «ici» désignant le puits aux versets 15–16 devient chez lui «en

modernes rejettent cet appel à 2 R 17. Citons LAGRANGE («C'est l'invention de pédants trop au courant des livres»!), BERNARD, BULTMANN, BARRETT, BROWN, SANDERS, SCHNACKENBURG. Le débat est loin d'être clos puisque des deux thèses récentes de OLSSON et LEIDIG, commentant ce texte comme un tout unifié, l'une opte pour le sens symbolique et l'autre le refuse. OLSSON (Structure and Meaning, 184–187; 206) propose en fait l'ambivalence du terme ἀνὴρ (mari ou Seigneur), au v. 16a (οὐκ ἔχω ἀνδρα). Mais la réponse de Jésus va reprendre les mots de la Samaritaine tout en en renversant l'ordre (ἀνδρα οὐκ ἔχω); elle met ἀνδρα et ἀνδρας en position emphatique; le passé des temps ἔσχε (v. 18) προσεκύνησαν (v. 20) exprimant le passé du culte de Samarie opposé au présent (νῦν, v. 23) de celui inauguré par Jésus; la présence constante de la Samarie à l'arrière-fond de ce texte; le parallélisme enfin de ce texte avec Jn 1,47 où la connaissance profonde qu'a Jésus d'un être et qu'il lui révèle pour l'amener à le reconnaître, est aussi à interpréter en termes symboliques: tout cela milite pour passer du sens «mari» à celui de «Seigneur», la Samaritaine étant dès le début de la scène une représentante des Samaritains. LEIDIG (Jesu Gespräch, 127–129) refuse ce symbolisme. Jésus ne pouvait accuser la Samaritaine, il eût risqué de se faire rejeter. Mais cet argument n'est-il pas trop psychologisant? L'auteur s'appuie à juste titre sur le v. 29, mais OLSSON donne une dimension religieuse à ces mots, les mettant en relation avec le v. 39 où se retrouve le πάντα. Une meilleure appréhension du symbolisme johannique ne permettrait-elle pas de sortir de l'alternative «ou bien historique – ou bien symbolique, (qui) est trop rigide» (GOURGUES, Pour que vous croyiez, 270)? Cf. sur ce point les excellentes pages de SCHNEIDERS, History and Symbolism in the Fourth Gospel.

<sup>59</sup> Κομίσασθαι παρ'αυτοῦ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἔνωσιν καὶ τὴν ἀνάκρασιν τὴν πρὸς τὸ πλήρωμα αὐτῆς δυνηθῆ. (Fr. 18 – IO. COM XIII,67 (235,21–23). «Nous touchons ici au stade fondamental de l'initiation. La nature pneumatique a un conjoint supérieur qu'elle ignore. Il faut lui faire prendre conscience à la fois de son 'élection', de cette 'semence' qui est en elle et du mal où elle se trouve par suite de son ignorance à son égard. Il s'agit de l'«éveiller» à cette atmosphère supérieure, à cette 'vie d'incorruptibilité' dont il reste en elle comme un 'parfum' laissé par le Pneuma (IRÉNÉE, Adv. Haer., I,4,1)» (SAGNARD, La gnose, 498).

face du Sauveur» dont la Samaritaine va recevoir éveil et impulsion. Il n'est plus question d'un quelconque enracinement historique du côté du mari. Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que, dans ce contexte si gnostique, Héracléon parle à nouveau du Sauveur et non de Jésus.

*B. v. 17*<sup>60</sup>

Héracléon propose deux sens à la réponse de la Samaritaine: «je n'ai point de mari.» Tout d'abord le sens figuré<sup>61</sup> (κατὰ τὸ νοούμενον): «elle ne connaissait pas son propre mari»; et ensuite le sens obvie (κατὰ δὲ τὸ ἀπλοῦν)<sup>62</sup>: «elle rougissait de dire qu'elle avait un amant adultère et non un mari.»

Remarquons l'ordre selon lequel les deux lectures sont proposées: le sens figuré, seul intéressant pour Héracléon, est mentionné le premier. C'est vrai, comme l'ont noté les commentateurs, qu'il est parfaitement capable de reconnaître le sens littéral, mais il demeure qu'ici il ne lui fait aucune place dans son exégèse proprement dite. La littéralité est seulement digne de mention, non pas d'interprétation!

A noter aussi les termes dans lesquels il rend compte du sens figuré. La Samaritaine disait qu'elle n'avait pas de mari (οὐκ ἔχω ἄνδρα – Jn 4,17). Héracléon lui fait dire qu'elle «ne *connaissait pas* son *propre* mari» (ἠγνόει τὸν ἴδιον ἄνδρα)<sup>63</sup>. Laisant de côté le plan historique<sup>64</sup>, notre interprète passe une fois encore au plan du plérôme (le propre mari) et à la connaissance de soi<sup>65</sup>, de son origine et de sa parenté,

<sup>60</sup> IO. COM XIII,69 (235,30–236,2).

<sup>61</sup> D'après la traduct. d'Y. JANSSENS, Héracléon, 134. BLANC, Com Jean III,67: «sens spirituel | sens le plus simple»; idem CORSINI, Commento, 472: «il senso spirituale profondo» | «il senso comune».

<sup>62</sup> IO. COM XIII,69 (235,30–31).

<sup>63</sup> IO. COM XIII,69 (235,31). Cf. Ev. Vérité, p. 21,11–22 (cité par JANSSENS, Héracléon, 134 n. 42): «Alors, celui qui sait prend ce qui lui est *propre* et il le ramène à soi. Car celui qui est ignorant est déficient, et il manque de beaucoup, puisqu'il manque de Celui qui le perfectionnera. Puisque la perfection du Tout est dans le Père et qu'il est nécessaire que le Tout retourne vers Lui et que chacun prenne ce qui lui est *propre*... Cf. aussi p. 22,13–19: «Celui qui possédera ainsi la Gnose sait d'où il est venu et où il va; il sait, comme quelqu'un qui, s'étant enivré, s'est détourné de son état d'ivresse, a accompli un retour sur soi-même (et) rétabli ce qui lui est *propre*» (traduct. MÉNARD).

<sup>64</sup> Qu'il s'agisse de la Samaritaine et de ses amours coupables ou de la Samarie et de ses faux dieux, ou des deux! Cf. supra n. 58.

<sup>65</sup> Cf. parmi beaucoup d'autres textes HERMÈS TRISMÉGISTE, Corp. Herm. I,21; c'est en se connaissant lui-même que le gnostique connaîtra Dieu, Dieu devenant même «l'œil de l'intellect» (Corp. Herm., XIII,17). Cf. un maître gnostique cité par HIPPOLYTE: «Aban-

profonde mais cachée, avec le plérôme (elle ne connaissait pas...), qui va permettre à la Samaritaine de se découvrir éternelle et de sortir de l'oubli dans lequel elle s'était égarée de par sa chute dans la matière <sup>66</sup>. Le texte se trouve comme détourné sur deux terrains: celui du plérôme et celui de la connaissance.

Enfin, Héracléon lit dans la réponse de Jésus à la femme («tu as raison de dire que tu n'as pas de mari» – Jn 4,17b) une confirmation de son interprétation. Mais, pour ce faire, il ajoute au texte johannique «je n'ai pas de mari», l'opposition mari de ce monde (ἐν τῷ κόσμῳ) | mari dans l'éon (ἐν τῷ αἰῶνι) <sup>67</sup>. L'assertion de Jésus ne peut évidemment porter, selon lui, que sur le mari dans l'éon. Ainsi le sens littéral ne rejoint que l'histoire, alors que le sens figuré ou spirituel, permet seul d'atteindre la réalité du plérôme.

### C. v. 18 <sup>68</sup>

Habilement Héracléon parvient à dénombrer six hommes (les cinq maris qu'a eus la Samaritaine et l'homme avec lequel elle vit présentement et qui n'est pas son mari), et cela sans rien modifier au texte évangélique <sup>69</sup>. Recourant une fois encore à l'allégorie, il peut alors

donnez la quête de Dieu et de la création et autres choses similaires. Cherchez-le en vous prenant vous-même comme point de départ. Apprenez qui est celui en dedans de vous qui fait siennes toutes choses et dit: 'Mon Dieu, mon esprit, ma pensée, mon âme, mon corps.' Apprenez la source du chagrin, de la joie, de l'amour, de la haine... Si vous analysez soigneusement ces choses, vous le trouverez en vous-même.» (Refutationis omnium Haeresium, 8–15.1–2, cité d'après la trad. franç. de PAGELS, *Evangiles secrets*, 20–21). Cf. nombreux textes de Nag-Hammadi sur ce même thème: choix et réf. in PAGELS, op. cit. 51, 58, 59.

<sup>66</sup> Cf. MÉNARD, La fonction sotériologique de la mémoire chez les gnostiques.

<sup>67</sup> IO.COM XIII,70 (236,1–2).

<sup>68</sup> IO.COM XIII,72 (236,4–7).

<sup>69</sup> Ainsi que le note avec raison JANSSENS, Héracléon, 135 n. 43. Ibid. 297: «Il est incontestable qu'Héracléon se livre à un examen attentif du texte, et que chaque mot a pour lui son importance. Et s'il lui arrive de se tromper, il ne *change* du moins jamais le texte évangélique, comme le faisait Marcion.» Même remarque chez FOERSTER, Von Valentin, 17. On ne peut donc parler d'une modification intentionnelle, pour des raisons dogmatiques, du *texte* cité, comme le font VÖLKER, Herakleons Erklärung, 3; VON LOEWENICH, Joh. Verständnis, 86–87; CORSINI, Commento, 473, n. 18. C'est aussi ce que laisse entendre Origène, IO.COM XIII, 71 (236,2–4). IRÉNÉE ne reproche d'ailleurs pas aux Valentinieniens de modifier le texte des Ecritures mais bien de leur faire violence: «Voilà ce qu'ils disent au sujet de leur Plérôme et de la formation des Eons, faisant violence (βιάζόμενοι) aux belles paroles des Ecritures pour les adapter à leurs scélérates inventions» (Adv. Haer. I,3,6). LINDARS, dans son commentaire de Jn, 186 a relevé l'ambiguïté du texte dont Héracléon a su se servir: «It is not quite clear whether the present husband is meant to be the last of the five or a sixth.»

faire de ce nombre six le symbole du «mal hylique tout entier»<sup>70</sup>. Le fait que le terme de «mari» reçoive un tout autre sens au singulier qu’au pluriel quand il se trouve associé au nombre six ne gêne pas du tout notre commentateur. Cette exégèse allégorisante se fait pointilliste par rapport au texte johannique, rigueur et systématisation lui venant d’ailleurs pour assurer la cohérence du propos<sup>71</sup>. Typique aussi d’une interprétation gnostique, la courte explicitation qu’il donne de la prostitution de la Samaritaine: c’est une vie *παρά λόγον*<sup>72</sup>, c’est-à-dire qui n’est pas conforme à la raison<sup>73</sup>. Le terme de prostitution pourrait laisser croire qu’Héracléon se situe au plan éthique (la vie dérégulée de la Samaritaine). Ce n’est en fait qu’une apparence. Il s’agit de son état et non de ses actes<sup>74</sup>, contrairement au texte johannique.

Héracléon achève le commentaire de ce verset en affirmant que la Samaritaine était «outragée, repoussée et abandonnée par ses maris». C’est là rien moins qu’une explicitation toute personnelle, mais néanmoins révélatrice. La Samaritaine ne pouvait que souffrir de ses relations avec la matière et le mal, représentés par les maris<sup>75</sup>. De nouveau apparaît dans son exégèse cette prédominance des assertions négatives, qu’elles concernent l’Ancienne Alliance ou la matière puisqu’elles ont partie liée.

<sup>70</sup> Idée typiquement gnostique. Cf. Fr. 16 [IO. COM X,261 (214,30–215,1)], à propos du temple construit par Salomon en 46 ans: le nombre six a rapport à la matière, c’est-à-dire à la forme modelée (τὸ πλάσμα). Cf. Ev. Vérité, p. 17,18.24 et p. 21,35 où l’erreur et la matière sont étroitement solidaires (cités par JANSSENS, Héracléon, 132 n. 35). Sur ce symbolisme des chiffres 6 et 7, cf. note et réf. in CORSINI, Commento, 269.

<sup>71</sup> Cf. le texte d’IRÉNÉE cité ci-dessus n. 69. Cette exégèse allégorique se trouve donc guidée par le mythe qui l’explicité. Le texte est en fait «prétexte» (cf. SCHLIER, art. *Gnose* in Encycl. de la Foi, II, spécialement 179–183: La gnose, principe d’interprétation). MOUSON peut bien parler, à propos de l’interprétation du 4<sup>e</sup> évangile par Héracléon des «cadres d’un système partout sous-jacent» (Jean-Baptiste, 306). C’était déjà le reproche adressé par leurs adversaires aux stoïciens allégorisants: ils voient dans le mythe l’image de leur propre pensée. Cf. BUFFIÈRE, Mythes d’Homère, 140.

<sup>72</sup> IO. COM XIII,72 (236,6).

<sup>73</sup> Et peut-être également contraire au *Logos spermatikos* qui est en elle: cf. Fr. 17 – IO. COM XIII,65 (235,9) (JANSSENS, Héracléon, 135 n. 44).

<sup>74</sup> «Il n’est aucunement question pour elle de faute morale: il s’agit d’un état physique, de structure» (SAGNARD, La gnose, 495).

<sup>75</sup> Cf. FOERSTER, Von Valentin, 18.

### 3. Fr. 19 (Jn 4,19-20)<sup>76</sup>

#### 1) *Éléments du texte johannique*

##### A. v. 19

Jésus ayant mis à jour la vie privée de la Samaritaine (cf. dans le même sens le v. 29), celle-ci le reconnaît alors comme prophète<sup>77</sup> : c'est un pas de plus vers l'identification de son interlocuteur, une étape dans l'éveil de la foi de cette femme (cf. v. 10 et vv. 9 et 12, puis les vv. 25·26·29 et finalement v. 42).

##### B. v. 20

C'est la suite des paroles de la femme. Mais alors que les vv. 16–19 étaient consacrés au thème des maris et à une première reconnaissance de Jésus par la femme, le v. 20 aborde, avec ce «prophète», la problématique de l'adoration, c'est-à-dire du culte rendu à Dieu. Le terme προσκυνεῖν apparaît deux fois au v. 20, il reviendra 7 autres fois dans les vv. 21–24, ainsi qu'une fois le substantif προσκυνητάι (v. 23). Une montagne (ἐν τῷ ὄρει), le Garizim, y est opposée à Jérusalem (ἐν Ἱεροσολύμοις) : la question débattue est donc celle du lieu (ἐν... ἐν; ὁ τόπος)<sup>78</sup> de l'adoration voulue par Dieu (δεῖ). Il nous paraît que le v. 19 est étroitement solidaire des versets qui précèdent, alors que le v. 20, sans être totalement étranger au contexte antécédant (il continue la réponse de la femme à Jésus) ouvre cependant une problématique nouvelle<sup>79</sup>.

#### 2) *L'exégèse d'Héracléon*

Remarquons tout d'abord qu'il lie étroitement les vv. 19–20 l'un à l'autre. C'est aussi comme cela qu'Origène a découpé le texte à commenter<sup>80</sup>, associant les deux versets. Peut-être cela correspondait-il à la

<sup>76</sup> IO.COM XIII,91, 92, 94 (239).

<sup>77</sup> Sans article. Les commentateurs modernes l'interprètent généralement dans ce sens. Cf. SCHNACKENBURG I, 469. Concernant ce «Prophète», semblable à Moïse, et son attente en Samarie, cf. *ibid.* 475 (bibliogr.); OLSSON, *Structure and Meaning*, 191 (bibliogr.).

<sup>78</sup> Aussi bien τόπος que προσκυνεῖν renvoient au culte du Temple. Cf. Jn 11,48; 12,20; OLSSON, *Structure and Meaning*, 187–188.

<sup>79</sup> Le lien apparaîtra d'autant plus fort qu'on soulignera l'arrière-fond samaritain de tout le récit.

<sup>80</sup> IO.COM XIII,74 (236,16–19).



présentation d'Héracléon<sup>81</sup>. Mais c'est surtout dans l'interprétation que le maître gnostique les associe: en effet, il mentionne la reconnaissance de Jésus comme prophète aussi bien à propos du v. 19 qu'à propos du v. 20: «la Samaritaine a bien fait de reconnaître ce qu'il lui a dit, car il appartient à un prophète seul de tout savoir»<sup>82</sup>, et plus loin, «persuadé qu'il était prophète, elle l'interroge tout en découvrant pour quel motif elle a commis l'adultère, c'est-à-dire par ignorance de Dieu et du culte dû à Dieu...» A la fin du fragment on retrouve le même lien: «Désireuse d'apprendre à qui elle devait plaire<sup>83</sup> et comment elle devait adorer Dieu pour sortir de sa prostitution, elle dit: 'Nos pères ont adoré sur cette montagne'.» Venons-en maintenant au détail de son interprétation et surtout de sa méthode de lecture.

Quand la Samaritaine reconnaît la vérité des paroles du Sauveur à son égard, l'appelant prophète, elle se comporte alors εὐσηχημόνως<sup>84</sup>, c'est-à-dire, si l'on veut rendre compte et du préfixe et de l'étymologie, «avec dignité et selon sa forme». A la phrase suivante, il précise qu'elle a agi conformément à sa nature<sup>85</sup> et décevant en ne lui montrant pas mais également en ne lui avouant pas sa «différence» (ἀσημοσύνη)<sup>86</sup>, laquelle, de toute façon, n'affectait pas son être profond.

<sup>81</sup> Ο δὲ Ἡρακλέων εἰς τὰ αὐτὰ ῥήματα λέγει ... – IO. COM XIII,91 (239,1).

<sup>82</sup> Προφήτου γὰρ μόνου ἐστὶν εἰδέναι τὰ πάντα [IO. COM XIII,91 (239,3–4)]. Sur cette omniscience, cf. déjà v. 16 s., p. 20s. La traduction est discutée. Ont opté pour *le sens général* (un prophète): FOERSTER, Von Valentin, 18; SAGNARD, La gnose, 496; CORSINI, Commento, 477; BLANC, Com Jn, 78 n. 2 (avec une imprécision: Y. Janssens ne traduit pas par LE prophète au Fr. 19, mais interprète seulement en ce sens «persuadée qu'il était prophète»). C'était aussi la lecture d'Origène, IO. COM XIII, 75 (236,23). Au contraire, MOUSON, Jean-Baptiste, 307 n. 15 et à sa suite JANSSENS, Héracléon, 135 n. 45 ont opté pour *le sens défini* et messianique: «il appartient au prophète seul de tout savoir», s'appuyant pour cela sur le Fr. 25 [IO. COM XIII, 164 (251,27)] où Héracléon dit, à propos du Christ, «il est seul à tout savoir». Héracléon témoignerait alors de l'attente du Vrai Prophète (cf. CERFAUX, Vrai Prophète). Y. JANSSENS rappelle aussi la règle du grec classique permettant l'omission de l'art. quand il s'agit d'un personnage unique en son genre (Héracléon, 127 n. 10), si bien que dès le Fr. 5 où le texte évangélique, ayant la forme définie (ὁ προφήτης Jn 1,21) et où Héracléon le supprime dans son commentaire, encourageant ainsi la critique d'Origène [IO. COM VI,115 (130,27–30) et cf. VI,45–46 (116) et VI,88–92 (124–125) sur la différence entre les deux formes], cette critique tomberait à faux. Au contraire, MOUSON (op. cit. 307) qui justifie cette omission. Sur ce passage, cf. BLANC, Com. Jean, II, 215 n. 4.

<sup>83</sup> Avec un jeu de mots sur εὐαρσεῖν, plaire aux hommes et plaire à Dieu, au sens culturel (JANSSENS, Héracléon, 136 n. 47).

<sup>84</sup> IO. COM XIII, 91 (239,1–2).

<sup>85</sup> C'est la même remarque qu'au Fr. 17 [IO. COM XIII,63 (235,2)] où Héracléon décrivait aussi la foi de la Samaritaine en lien avec sa nature.

<sup>86</sup> IO. COM XIII,92 (239,10).

Finement, Héracléon tire parti du fait que c'est la femme qui prend la parole, pour introduire la question du culte et de son lieu: «persuadée qu'il était prophète, elle l'interroge.»<sup>87</sup> Sur quoi porte cette interrogation? Ce n'est qu'en fin de fragment qu'Héracléon citera le v. 20. Pour l'instant, il va s'attacher à décrire avec insistance l'état intérieur de la Samaritaine, sa psychologie. Au cœur même de sa démarche, de son questionnement, elle découvre la raison de sa vie d'adultère: elle est double: «ignorance de Dieu et du culte dû à Dieu», à quoi s'ajoute la négligence de «tout ce qui lui était nécessaire à la vie»<sup>88</sup>. Si la première raison trouve un appui dans le texte johannique, la seconde relève de la seule imagination d'Héracléon. Ce dernier poursuit: «sinon elle ne serait pas venue elle-même au puits qui se trouvait en-dehors de la ville.»<sup>89</sup> La sortie de la ville, c'est-à-dire la recherche d'une vie qui ne soit pas selon le monde<sup>90</sup>, a donc été la première initiative de cette femme pour sortir de sa prostitution. Ne s'agit-il pas, ici encore, d'une insistance (étrangère à l'évangile) sur l'attitude de la Samaritaine et sur son initiative, alors que, en Jn, l'initiative revient à Jésus qui l'aborde au bord du puits?

La séquence des vv. 19–20 est donc interprétée par Héracléon dans le sens d'un lien de cause à effet: posant des questions sur «l'adoration», la Samaritaine découvre que son ignorance quant à Dieu était à la source de sa prostitution<sup>91</sup>. Rappelons-nous que le registre de la connaissance avait été introduit déjà plus haut à propos de son mari qu'elle disait ne pas «connaître». «Ne pas avoir» était devenu «ne pas connaître», la prostitution s'avérait être ignorance; le questionnement devient maintenant le chemin pour savoir, et donc pour en sortir. La Samaritaine est «désireuse d'apprendre», précise Héracléon. La logique du texte est alors rigoureuse, peut-être plus rigoureuse chez lui que dans le texte johannique!, ou en tout cas plus apparente.

<sup>87</sup> IO. COM XIII,92 (239,10–11).

<sup>88</sup> Dans le sens courant, ou peut-être dans le sens plus élevé: la vie de la part pneumatique en elle (cf. FOERSTER, Von Valentin, 18). Le texte qui suit est corrompu; cf. JANSSENS, Héracléon, 136, n. 46.

<sup>89</sup> IO. COM XIII,92 (239,15–16).

<sup>90</sup> Cf. le Fr. 27 [IO. COM XIII,191 (255,30–31)]: «ils sortirent de la ville, c'est-à-dire de leur ancienne manière de vivre, qui était du monde.»

<sup>91</sup> Le fait que ce soit une incertitude quant aux choses divines qui soit à la base de la vie dissolue de la Samaritaine trahit une inspiration typiquement grecque dans la surestimation des valeurs intellectuelles (cf. BARTH, Interpretation, 77). Concernant l'ignorance, mal suprême pour un gnostique, «état contre nature», cf. réf. in BLANC, Commentaire d'Héracléon, 87 n. 52.

Du point de vue d'une confrontation entre le texte commenté et le texte lu, quelques remarques s'imposent:

- Héracléon commente abondamment le v. 19 où Jésus est reconnu comme prophète. Mais ce qui l'intéresse avant tout c'est la Samaritaine. En trois touches son comportement est analysé:
  - \* elle a bien fait, c'est conforme à sa nature, de reconnaître Jésus comme prophète;
  - \* elle l'interroge et découvre sa propre ignorance;
  - \* elle est désireuse d'apprendre à qui plaire et comment adorer, d'où sa question à Jésus;
- le *fait* du questionnement, si important pour la gnose puisque seul il permet et de sortir de l'erreur, et d'accéder à la connaissance, nous semble ici plus important que le contenu précis de la question. C'est ainsi que si Héracléon retient au passage le thème de l'adoration (il s'agit donc de Dieu et du culte à lui rendre), par contre il n'a pas un mot ici pour l'opposition «nos pères | vous»<sup>92</sup>, «cette montagne | Jérusalem»;
- cela entraîne une conséquence importante dans son interprétation. Le texte évangélique parle du «lieu» de l'adoration à rendre à Dieu. La problématique est donc enracinée dans l'histoire, dans la révélation de Dieu à son peuple: le Mont Garizim (où continuait le culte samaritain, malgré la destruction du temple par Jean Hyrcan en 129 av. J.-C.<sup>93</sup>, et Jérusalem (la colline du temple des Juifs), Jésus leur opposant bientôt un autre «lieu». Avec Héracléon, au contraire, il s'agit du «comment» (πῶς)<sup>94</sup> de l'adoration qui va permettre à la Samaritaine, et à elle seule, même si elle est le type du gnostique, de sortir de sa prostitution. On est ainsi passé d'une rencontre de salut à l'anthropologie, du dépassement des «lieux» d'adoration, juif et

<sup>92</sup> Plus loin, il commentera par l'allégorie ce «nous|vous», en faisant abstraction du lien historique précis que comporte, pour la Samaritaine, la référence aux «Pères». Il en ira de même pour la montagne et Jérusalem [cf. Fr. 20; IO. COM XIII,95-97 (239-240)].

<sup>93</sup> SCHÜRER, *History of the Jewish People* II, 161. Concernant ce culte des Samaritains, sur ce «lieu saint» du Garizim, cf. MACDONALD, *Theology of the Samaritans*, 327-333 et KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge*.

<sup>94</sup> Et Héracléon ajoute καὶ τίς [IO. COM XIII,94 (239,21)]: facile à comprendre dans le cas de la multiplicité des maris, cette précision est plus ambiguë dans le cas des diverses adorations. De la diversité des lieux n'entraîne-t-elle pas vers une distinction des dieux? Ce qu'évite en tout cas le texte évangélique. Cette modalité est renforcée encore par l'expression λατρεία κατὰ τὸν θεόν, alors que Jn parle du Père et de l'Esprit.

samaritain, à l'expérience personnelle d'une femme hors du commun;

- mentionnons aussi l'insistance d'Héracléon sur l'omniscience du Prophète, seul susceptible de «tout savoir» (εἰδέναι τὰ πάντα). Il est vrai que l'expression est présente dans la suite du texte johannique (v. 39), mais sous une forme moins lapidaire et ancrée dans une expérience: «il m'a dit tout (πάντα) ce que j'ai fait»<sup>95</sup>;
- enfin, n'y a-t-il pas une modification dans le statut de la Samaritaine? Pour l'évangile elle est en chemin vers une reconnaissance de Jésus, situé d'abord, sous forme interrogative, dans le sillage du patriarche Jacob (v. 12), reconnu ensuite comme prophète et enfin comme «Messie», les Samaritains allant jusqu'à «Sauveur du monde» (v. 42); alors que pour Héracléon elle paraît «arrivée» au terme de son itinéraire du seul fait de son questionnement quant à l'adoration, puisqu'elle est en présence d'un prophète omniscient! De cela nous aurons confirmation au Fr. 20<sup>96</sup>: «Et il la prend avec lui comme étant désormais croyante et comptée au nombre des adorateurs selon la vérité.» C'est le prophète omniscient qui est Sauveur, Sauveur de la Samaritaine, et non pas «Sauveur du monde». De manière significative Héracléon, commentant le v. 42, ne retiendra que le titre court de «Sauveur»<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> Chez Jn il s'agit moins d'une omniscience que d'une connaissance qui met à nu le cœur de l'homme. Ce pourrait bien être un trait distinctif du Messie: cf. Is 11,3-4 et sa lecture à Qumrân (4Q mess ar): cf. BETZ, Kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?, 10-13: die Weisheit des Messias nach Jes 11,3-4. D'ailleurs, Jn n'utilise jamais la formule τὰ πάντα (trop cosmologique pour lui) mais bien πάντα qui, mis en relation avec le Christ, désigne son œuvre de révélation et de salut; cf. LA POTTERIE, Exegesis Quarti Evangelii. Prologus S. Joh., 58.

<sup>96</sup> IO. COM XIII,97 (240,6-8).

<sup>97</sup> IO. COM XIII,363 (283,27). Encore ne la sauve-t-il qu'en libérant l'étincelle divine qui est en elle: elle est sauvée dès que son moi pneumatique prend conscience de lui-même. Chez Jn la vie éternelle est bien un don fait au croyant dès maintenant; il l'est cependant dans la mesure de la communion du croyant au Christ qui l'introduit dans la communion avec le Père. Cf. MUSSNER, ZÖE, 185-186. Alors qu'ici Jésus est «un maître de gnose rien de plus» (BRAUN, Jean le théologien I, 119 à propos de l'Ev. de Vérité).

#### 4. Fr. 20 (Jn 4,21)<sup>98</sup>

##### 1) *Éléments du texte johannique*

Dans sa réponse à la Samaritaine :

- Jésus l’invite à la foi (πίστευε)<sup>99</sup>, et en même temps,
- il annonce la venue d’une « heure » dont va dépendre l’adoration future ;
- les lieux sont repris dans les termes mêmes du v. 20 mais sous une forme négative (« ni sur cette montagne, ni à Jérusalem ») ;
- « vous adorerez le Père » : Jn reprend, mais au futur, les προσκυνεῖν du v. 20 ; et du singulier, « crois-moi, femme », Jésus passe au pluriel : « vous adorerez. » Il ne s’agit donc pas du destin de la seule Samaritaine. Enfin, le complément est capital : vous adorerez le *Père* ; ce dernier terme est en évidence, en fin de phrase.

Ces versets (Jn 4,20–24) se suivent et se recouvrent comme des vagues<sup>100</sup>, chacun apportant sa part de précision et de nouveauté. A une négativité s’oppose une positivité : l’adoration du Père, c’est la première vague. Il appartiendra à la seconde, c’est-à-dire aux versets suivants, de préciser encore le « lieu » et le temps de cette nouvelle relation.

##### 2) *L’exégèse d’Héracléon*

Il commence par prendre en compte le « crois-moi » adressé par Jésus à la Samaritaine : « Au début, (Jésus) ne lui avait pas dit : ‘crois-moi, femme’, tandis qu’à présent il lui a donné cet ordre. »<sup>101</sup> La remarque est judicieuse car cet appel à la foi marque en effet un pas de plus dans la progression du récit johannique qui est un récit de révélation ; mais pour Héracléon cet indice n’est pas interprété à partir de Jésus mais à

<sup>98</sup> IO. COM XIII,95–97 (239–240).

<sup>99</sup> Pour la justification du sens fort donné à cette expression ici, cf. l’inclusion avec le v. 26 (les deux formules étant introduites par λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς) et l’inclusion :

πίστευέ

μοι

Ἐγὼ εἰμι

ὁ λαλῶν σοι

La révélation de Jésus appelle la foi. Cf. LA POTTERIE, Vérité II, 697. Dans le même sens, SCHNACKENBURG I, 476.

<sup>100</sup> Image proposée par LACAN, Prologue de S. Jean, 97.

<sup>101</sup> IO. COM XIII 95 (239,30–31).

partir de la Samaritaine: selon lui le « crois-moi » souligne en effet le caractère progressif de la purification et de l'illumination de la Samaritaine <sup>102</sup>. Mais s'il note la progression depuis le début de la scène, par contre son regard n'accompagne pas la Samaritaine dans la suite de sa démarche, dans sa compréhension plus ou moins grande de la révélation faite par Jésus. Pour l'évangéliste, ce « crois-moi » est un appel correspondant à une révélation importante qui va être faite et qui nécessite la foi. Héracléon en tire une tout autre conséquence <sup>103</sup>: à la fin de notre fragment, il remarque en effet: « et (le Sauveur) la prend avec lui parce que déjà elle est croyante (ὡς ἤδη πιστήν) et comptée au nombre des adorateurs selon la vérité. » <sup>104</sup> Pour lui, la Samaritaine n'est plus en chemin vers une reconnaissance de Jésus comme Messie (vv. 25–26), elle est arrivée au terme. Jésus l'appelait à la foi, pour lui elle est désormais croyante. Une fois de plus on est en présence de ce que nous appelions une sur-valorisation de la Samaritaine, ainsi que d'une anticipation de son illumination <sup>105</sup>. Peut-être est-ce le *vūn ēstiv* du v. 23 – mais appliqué à la Samaritaine – qui, par anticipation, guide l'interprétation d'Héracléon ?

Reste à étudier son exégèse des lieux de l'adoration. Citons d'abord Héracléon « in extenso »:

« La montagne signifie le diable ou son cosmos, puisque le diable fait partie de la matière totale, et son cosmos est toute la montagne du mal, cette habitation désertique de bêtes sauvages, qu'adoraient tous ceux d'avant la Loi et les païens ; Jérusalem est la création ou le créateur, qu'adoraient les Juifs. Vous donc, comme les pneumatiques, vous ne vénerez ni la création ni le Dmiurge, mais le Père de la Vérité. » <sup>106</sup>

Une première modification saute aux yeux. Il ne s'agit plus pour Héracléon, de la montagne concrète de Samarie, le Garizim, du culte qui s'y rendait et de ce qu'elle représentait face à Jérusalem et à son culte. La « deshistoricisation » <sup>107</sup> est donc claire. Ici il « oublie » le

<sup>102</sup> Cf. SIMONETTI, Eracleone, 31.

<sup>103</sup> Cf. nos remarques, chap. 1, 13–14.

<sup>104</sup> IO. COM XIII,97 (240,7–8). La traduct. de BLANC « adorateurs en vérité » est inexacte, elle occulte la différence d'avec le texte johannique (Com. Jean III, 83). Idem SAGNARD, La gnose, 500.

<sup>105</sup> Cf. SIMONETTI, Eracleone, 31: Le processus de rédemption et d'illumination est arrivé à sa pleine réalisation. Idem ALAND, Erwählungstheologie, 169.

<sup>106</sup> IO. COM XIII,95–97 (239,32–240,6).

<sup>107</sup> Nous nous permettons cette expression pour souligner combien l'histoire est vidée de son contenu. Cette expression nous paraît aller plus loin que celle utilisée par DÖRRIE:

déterminatif («cette» montagne, indiquant qu'il est question de la montagne de Samarie, le Garizim) pour ne parler que de la montagne en général (ὄρος μὲν τὸν διάβολον), interprétée comme lieu désertique et abritant des bêtes sauvages<sup>108</sup>. Ces deux notations vont permettre à l'auteur de développer une symbolique toute négative. Plus loin, au Fr. 37, commentant Jn 4,39 («beaucoup de Samaritains») Héracléon ne retiendra que «beaucoup», laissant de côté les Samaritains<sup>109</sup>. Il pourra alors interpréter l'énoncé dans une perspective gnostique d'opposition de la multitude au petit nombre des élus. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que «Jérusalem» subisse un traitement analogue, grâce aux ressources de l'allégorie qui permet à notre auteur, tout en partant du texte évangélique, de rejoindre une problématique gnostique et dualiste, avec ce mépris de la matière (liée au diable), comme aussi de la création (domaine du puits de Jacob et de l'A.T.) et du démiurge qui en est l'auteur<sup>110</sup>. L'opposition montagne de Samarie | Jérusalem comme lieux d'adoration est donc dissoute au profit des oppositions suivantes<sup>111</sup>:

MONTAGNE	JÉRUSALEM	(PLÉRÔME)
1. diable ou son cosmos = matière = montagne du mal = habitation désertique de bêtes sauvages  qu'adoraient ceux d'avant la Loi et les païens	création ou créateur (démiurge)  qu'adoraient les Juifs	(Père de la Vérité)  vous, comme les pneumatiques
2. création qu'adoraient les païens	créateur-démiurge que servaient les Juifs	Père de la Vérité  (pneumatiques)

«an-historicisation totale» (Une exégèse néoplatonicienne du Prologue, 81). Cf. BERTHOUSOZ qui souligne que la doctrine gnostique conduit à «déréaliser» les événements du monde (Liberté et Grâce, 80).

<sup>108</sup> Sur ce thème chez Valentin, cf. BLANC, Com. Jean, III, 82 n. 1; II, 37; SIMONETTI, Eracleone, 32.

<sup>109</sup> IO. COM XIII,341 (280,1).

<sup>110</sup> Sur ce mépris de l'Ancienne Alliance dans le Valentinisme, cf. BLANC, Com. Jean, II, 30–31; id., Commentaire d'Héracléon, 89.

<sup>111</sup> FOERSTER, Von Valentin, 19–20, y voit encore trois parties du Tout hiérarchisées en matière, création, plérôme. Cela nous paraît moins clair vu la double interprétation

S'il est vrai qu'en Jn on trouve une opposition à trois termes (montagne de Samarie | Jérusalem | esprit-vérité), le troisième étant opposé aux deux premiers, ils ne correspondent cependant pas à trois étapes. Les deux premiers recouvrent en effet une même étape, la révélation vétéro-testamentaire, correspondant seulement à deux lieux différents de culte. Chez Héracléon au contraire, on en arrive à trois étapes bien typées, correspondant à des personnes différentes : les païens, les Juifs et enfin les pneumatiques<sup>112</sup>.

Attardons-nous quelques instants à cette problématique et à la phrase où Héracléon ramasse toute son interprétation : « Vous donc, comme les pneumatiques, vous ne vénérerez ni la création, ni le démiurge, mais le Père de la Vérité »<sup>113</sup> :

- a) son exégèse est faite à la fois de minutie et de liberté vis-à-vis du texte. Mais c'est bien ce texte qu'il prétend commenter ; il le suit presque mot à mot. Pas plus qu'il n'avait laissé échapper le « crois-moi » du v. 21, il ne rate le passage du singulier (la Samaritaine) au pluriel (« vous »), ni le futur de l'adoration promise : « vous adorerez » (v. 21) ;
- b) et pourtant la plupart des données du texte et leurs rapports internes sont changés. Tout d'abord il supprime les particules indiquant le lieu (év...év) pour n'interpréter que les termes de « montagne » et de « Jérusalem » sur l'arrière-fond de la gnose. Et quand il se résume, il substitue aux termes du texte, même incorrectement interprétés, ceux qu'il a découverts par son interprétation allégorique ;
- c) la conséquence quant à l'adoration est grave. Dans l'évangile, Jésus annonce le dépassement de deux lieux d'adoration (Samarie | Jérusalem) en vue de l'adoration du *Père*. La négation porte sur les lieux propres à l'ancien culte et aucunement sur l'adoration du Dieu de l'A.T. L'Esprit et la Vérité permettront à l'adoration de Dieu de devenir adoration du Père. Une fois de plus l'assertion johannique, ici comme pour l'eau vive, pointe vers une réalité positive, escha-

d'Héracléon selon laquelle la création concerne tantôt l'adoration des païens, tantôt celle des Juifs. La terminologie d'Héracléon n'est pas unifiée. Cf. VON LOEWENICH, *Joh. Verständnis*, 87 n. 2. De par l'introduction d'une économie d'avant la Loi on aboutit à trois catégories d'adorateurs : hyliques, psychiques, pneumatiques. Sur ce dernier point, cf. aussi SAGNARD, *La gnose*, 499–500 ; SIMONETTI, *Eracleone*, 41–42 ; CORSINI, *Commento*, 478 n. 24 ; BLANC ; *Commentaire d'Héracléon*, 90.

<sup>112</sup> Cf. SIMONETTI, *Eracleone*, 30 n. 165.

<sup>113</sup> IO. COM XIII,97 (240,4–6).



tologique. Chez Héracléon, au contraire, et notre tableau le montre clairement, la négation s'est déplacée : elle concerne maintenant par deux fois *l'objet* de l'adoration : « ni la création, ni le demiurge ». Positivement, il leur oppose alors l'adoration non plus seulement du Père, mais du « Père de la Vérité »<sup>114</sup>. Si le terme de vérité figure bien dans notre texte aux vv. 23–24, c'est cependant en lien avec l'Esprit (et donc avec la révélation) et dans un tout autre sens ;

- d) le rapport à Jésus et à l'achèvement de sa mission, signalé dans le texte johannique par le thème de « l'heure » encore future et pourtant en train d'advenir (cf. v. 23)<sup>115</sup>, est pour ainsi dire effacé par Héracléon au profit d'une relation toute immédiate de la Samaritaine avec le Sauveur. Il n'a pas un mot pour « cette heure qui fait voir »!<sup>116</sup> L'aventure de la Samaritaine l'intéresse davantage. On est de nouveau passé du plan de l'économie du salut dans le Christ à celui de l'anthropologie ;
- e) le rapport à l'eschatologie est lui aussi profondément modifié : en disant « l'heure vient » (v. 21) et plus loin « nous y sommes » (v. 23), Jésus ouvre une perspective future, celle du nouveau régime dans l'Esprit, et instaure en même temps une tension typiquement johannique entre le « déjà » et le « pas encore ». Alors que, pour Héracléon, la Samaritaine est désormais croyante. Cette tension exprimée au v. 23 sera d'ailleurs purement et simplement laissée de côté dans son commentaire<sup>117</sup> ;
- f) la Samaritaine au nombre des adorateurs selon la vérité (τοῖς κατὰ ἀλήθειαν προσκυνηταῖς)<sup>118</sup> : Héracléon anticipe ici sur le v. 23 mais ne retient que la vérité. La mention de l'esprit a disparu. Est-ce un hasard ? Ne serait-ce pas plutôt l'indice d'un glissement de problématique ? En effet, le « lieu » de l'adoration est à nouveau ignoré,

<sup>114</sup> Cf. Ev. Vérité, p. 16,33 (cité par BLANC, Commentaire d'Héracléon, 89 n. 80), et le commentaire de MÉNARD, Ev. Vérité, 73–74.

<sup>115</sup> Sur cette concentration christologique typiquement johannique, et liée ici au thème de l'heure, cf. FERRARO ; L'« ora » di Cristo, 137 ; sur la dimension ecclésiale de cette « heure », en particulier en Jn 4, cf. *ibid.*, 297–305.

<sup>116</sup> L'expression est de TRAETS, Voir Jésus, 148.

<sup>117</sup> Cf. Fr. 22 [IO.COM XIII,117 (243)]. L'eschatologie réalisée est un des thèmes dominants des textes gnostiques, actualisant ce qui est promesse dans l'évangile ; cf. BERTHOUSOZ, Liberté et Grâce, 136. (On comprend l'attrait que le 4<sup>e</sup> évangile exerçait sur ces courants.) Cf. les textes de Nag-Hammadi choisis et présentés par PAGELS à propos de la résurrection : *Evangelios secrets*, 41–68 : « La controverse sur la résurrection du Christ : événement historique ou symbole ? »

<sup>118</sup> IO.COM XIII,97 (240,8).

comme l'étaient les lieux de Samarie et de Jérusalem. Plus encore, le «lieu» johannique (ἐν πνεύματι καὶ ἀλήθειᾳ) devient modalité d'adoration chez Héracléon: κατὰ ἀλήθειαν. On va retrouver la même visée à propos de Jn 4,23 et de manière encore plus explicite. Du domaine de la révélation biblique on est passé avec Héracléon dans un monde d'inspiration platonicienne.

### 5. Fr. 21–22 (Jn 4,22–23a)<sup>119</sup>

Nous commenterons ces deux fragments ensemble puisqu'ils portent tous deux sur le v. 22, le Fr. 22 allant pour sa part jusqu'au v. 23a.

#### v. 22

##### 1) *Éléments du texte johannique*

Le v. 22 rend compte de la place des Juifs dans l'économie du salut. Ce n'est pas parce qu'au v. 21 les deux lieux d'adoration sont dits devoir être dépassés que l'évangéliste enfermerait pour autant Juifs et Samaritains dans une commune ignorance de Dieu. Au contraire, reprenant le verbe «adorer», Jésus oppose, dans une proposition principale, un «vous» (les Samaritains) à un «nous» (les Juifs)<sup>120</sup>; (vous adorez) «ce que vous ne connaissez pas» à «ce que nous connaissons». Et le verset se termine sur une proposition causale qui donne la raison du «nous adorons ce que nous connaissons»<sup>121</sup>: «car le salut vient des Juifs.»<sup>122</sup> A la fin du récit les Samaritains auront part à ce salut, puisqu'ils reconnaîtront en Jésus le Sauveur *du monde* (v. 42). Le salut vient des Juifs par et en Jésus mais il est destiné à tous les hommes.

<sup>119</sup> IO. COM XIII,102–104; 114–118 (241; 243).

<sup>120</sup> Cette expression fait difficulté aux commentateurs, de même que l'expression «nous connaissons». Dans quelle mesure Jésus peut-il s'identifier aux Juifs? Cf. l'étude capitale du P. DE LA POTTERIE, *Nous adorons, nous, ce que nous connaissons...*: «Jésus se présente d'abord comme le point d'aboutissement de la tradition antérieure: il peut donc dire 'nous' en parlant des Juifs puisqu'il est Juif (σὺ Ἰουδαῖος ὢν, v. 9) et qu'il appartient à ce peuple qui a préparé sa venue» (p. 93). Dès le v. 23 («maintenant»), il laissera cependant entendre que lui seul est le point de départ de la nouvelle adoration.

<sup>121</sup> Bien noté par LA POTTERIE, *Nous adorons, nous, ce que nous connaissons*, 76.

<sup>122</sup> LEIDIG, *Jesu Gespräch*, 51 en a même fait le v. central de cette scène de Jn 4, montrant les raisons idéologiques qui, sous couvert de critique littéraire, ont présidé à la marginalisation de ce v. 22b comme glose, ou même parfois à son éviction du texte par certains éditeurs allemands, lors de la dernière guerre! Compris de manière christolo-

## 2) L'exégèse d'Héracléon

### A. Fr. 21

«Vous»: «les Juifs et les païens.»<sup>123</sup> Pour Héracléon, ou en tout cas selon le Kérygme de Pierre<sup>124</sup>, le «vous» regroupe donc les Juifs et les païens, unis qu'ils sont dans une même réprobation, s'étant fourvoyés dans leur adoration:

«Il ne faut pas adorer à la manière des Grecs qui accordent créance aux œuvres de la matière et adorent le bois et la pierre; ni vénérer le divin à la manière des Juifs, car eux aussi, croyant être seuls à connaître Dieu, l'ignorent, adorant les anges, et le mois et la lune.»<sup>125</sup>

La «deshistoricisation» est à nouveau profonde, ou tout au moins le rapport à l'histoire (débat Samarie | Jérusalem quant au culte) est très différent chez Héracléon par rapport à l'évangile: les Samaritains se voient en effet remplacés par les Grecs, c'est-à-dire les païens! S'il est vrai que les Samaritains passaient auprès des Juifs pour une population en partie paganisée, de là à les traiter de païens ou de Grecs, il y a un pas qu'Héracléon n'hésite pas à franchir. Le débat quitte ainsi le monde juif du temps de Jésus pour s'instaurer entre de vrais adorateurs qu'Héracléon va définir bientôt et tous les autres (Juifs et païens confondus dans la même ignorance)<sup>126</sup>.

Remarquons également que c'est à nouveau *l'objet* de l'adoration qui réunit Grecs et Juifs dans une même réprobation (même si les uns

gique, ce verset préserve au contraire la péripécie de toute interprétation gnostique. Il est significatif que BULTMANN (suivant ici GRUNDMANN) ait eu autant de peine à garder ce v. qu'Héracléon! (Cf. LEIDIG, op. cit. pp. IX–XI; 11; 49–69; 103; 129; 133 et passim.) Cf. cinq études importantes parues sur ce verset depuis 1976 et citées dans la sixième: LA POTTERIE, Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, 740.

<sup>123</sup> IO. COM XIII,102 (241,5–6).

<sup>124</sup> Origène présente ce passage comme étant les dires d'Héracléon tirés d'un ouvrage intitulé le «Kérygme de Pierre»: «mais il serait trop long de citer maintenant les affirmations d'Héracléon, tirées de l'ouvrage intitulé le Kérygme de Pierre (...) Nous nous bornons à remarquer que ce livre rapporte que...» [IO. COM XIII,104 (241,12–17)]. Il ne nous est pas possible de savoir si nous sommes en présence de la pensée seulement d'Héracléon ou de ses propres termes. Une seule chose est certaine: Origène abrège la citation, comme il l'avoue explicitement. Sur le Kérygme de Pierre, ouvrage du II<sup>e</sup> siècle qui nous est parvenu grâce aux fragments conservés par CLÉM. ALEX., cf. BLANC, Com. Jean, III, 286–288 (Excursus II); et CORSINI, Commento, 480 n. 26.

<sup>125</sup> IO. COM XIII,104 (247,17–22).

<sup>126</sup> Si «ce que nous connaissons» (Jn 4,22) s'applique exclusivement aux spirituels, on comprend que «ce que vous ne connaissez pas» soit étendu à tous les autres, non seulement les Samaritains comme dans le texte johannique, mais les Juifs et les païens (SIMONETTI, Eracleone, 33–34 n. 177).

adorent la matière, et les autres les anges, le mois et la lune, ce qui est au-dessus de la matière)<sup>127</sup>.

Le commentateur ajoute une précision importante: ils prétendent à la connaissance de Dieu alors qu'ils sont dans l'ignorance (ἀγνοοῦσιν αὐτόν)<sup>128</sup>. C'est exactement le contraire de ce qu'affirme Jésus en faisant provenir le salut de chez les Juifs! Cette dernière affirmation est d'ailleurs aussi typiquement chrétienne que l'autre est gnostique! Et c'est bien le même Héracléon qui, d'un côté, souligne l'omniscience du Sauveur et, de l'autre, accuse Juifs et païens d'ignorance. La matière et l'ignorance<sup>129</sup> ont donc partie liée, dans une association typiquement gnostique. Le salut ne peut donc plus venir de ce côté-là!

Dernière distorsion: relevons la double reprise du κατὰ: καθ' Ἑλληνας προσκυνεῖν ... κατὰ Ἰουδαίους<sup>130</sup> qui s'oppose ainsi aux adorateurs κατὰ ἀλήθειαν (expression déjà rencontrée au Fr. 20<sup>131</sup>). L'adoration n'est ainsi plus envisagée à partir des lieux qu'étaient le Garizim et le Temple de Jérusalem, l'Esprit et la Vérité devant les supplanter quand serait venue l'«heure» où culmine et s'accomplit la destinée de Jésus. Cette adoration est maintenant considérée sous l'angle du «comment», elle est vue du côté de l'homme seulement et détachée de l'économie du salut au centre de laquelle se tient Jésus; détachée de sa mort et de sa résurrection comme aussi de la venue de l'Esprit qui rend possible l'adoration de Dieu comme Père. A remarquer aussi la disparition des noms propres désignant les montagnes et leur temple (ancien ou actuel) (Garizim, Jérusalem), au profit de noms de peuples (Grecs, Juifs). Ne doit-on pas parler à nouveau de réduction anthropologique, à propos de cette exégèse qu'Héracléon emprunte au Kérygme de Pierre?

## B. Fr. 22

Héracléon en vient alors au «nous adorons» opposé au «vous» commenté ci-dessus. «Il s'agit de celui qui est dans l'éon – commente Héracléon – et de ceux qui sont venus avec lui; car ceux-là savaient

<sup>127</sup> Sur le culte du mois, cf. BLANC, Com. Jean, III, 288–290. La lune et les étoiles ne sont pas matérielles au même sens que les réalités terrestres (cf. FOERSTER, Von Valentin, 20).

<sup>128</sup> IO.COM XIII,104 (241,21).

<sup>129</sup> A propos du fils du fonctionnaire royal de Capharnaüm, Héracléon associera de même la matière, l'ignorance et le péché [Fr. 40; IO.COM XIII,416 (291,28)].

<sup>130</sup> IO.COM XIII,104 (241,17.19).

<sup>131</sup> IO.COM XIII,97 (240,8).

qui ils adorent, adorant selon la vérité (κατὰ ἀλήθειαν προσκυνού-  
τες)<sup>132</sup>:

- le « nous » du texte évangélique se trouve donc tout aussi « deshistoricisé » que l'était le « vous ». Il est compris par Héracléon dans une perspective gnostique. Du puits de Jacob où un Juif s'entretenait avec une femme de Samarie on est transporté dans l'éon;
- par conséquent, l'opposition ne peut plus se situer, comme dans le texte johannique, entre les Samaritains qui adorent ce qu'ils ne connaissent pas et les Juifs qui eux adorent ce qu'ils connaissent. Héracléon, ayant rejeté les Juifs dans les ténèbres d'une ignorance à peu de chose près aussi crasse que celle des païens, se doit de réserver cette connaissance au Sauveur et à ses compagnons<sup>133</sup>, à ceux qui viennent du plérôme;
- eux seuls adorent selon la vérité: on rencontre une fois de plus cette adoration qualifiée à partir de l'homme, alors qu'il est très probable que le v. 23 du texte biblique a une autre orientation, comme nous allons le voir ci-après;
- « le salut vient des Juifs »: après avoir quitté le terrain de l'histoire grâce aux ressources de l'allégorie, Héracléon se voit forcé d'y revenir pour rendre compte de cette affirmation, aussi centrale pour Jésus qu'elle est gênante pour un gnostique. L'analyse minutieuse du texte va lui offrir une porte de sortie. Notre commentateur propose trois explications:
  - a) la première, et ce n'est pas un hasard, est de type *gnostique*: le texte évangélique ayant ἐκ τῶν Ἰουδαίων et non ἐν τοῖς Ἰουδαίοις, Héracléon ne manque pas d'en tirer parti<sup>134</sup>: « parce que le Sauveur est né en Judée (ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ) mais non en eux (οὐκ ἐν αὐτοῖς) – car il ne s'est pas complu en eux tous »<sup>135</sup>, écrit-il. Ce n'est pas seulement l'A.T. comme tel qui est déprécié ici mais les Juifs eux-mêmes par rapport aux pneumatiques, comme on va le voir. On a pu parler à ce

<sup>132</sup> IO. COM XIII, 114 (243, 14–15).

<sup>133</sup> Cette assertion vise d'abord le Christ et ses anges émis avec lui. Elle concerne ensuite les gnostiques unis à leurs conjoints du plérôme (cf. IRÉNÉE, Adv. Haer., I, 2, 6; I, 4, 5; I, 7, 1). Cf. FOERSTER, Von Valentin, 20–21; VON LOEWENICH, Joh. Verständnis, 86–87; BLANC, Com. Jean, III, 93 n. 1; id. Commentaire d'Héracléon, 91; SIMONETTI, Eracleone, 33; CORSINI, Commento, 482 n. 29.

<sup>134</sup> Cf. SIMONETTI, Eracleone, 33.

<sup>135</sup> Cf. 1 Co 10, 5.

propos de l'antisémitisme d'Héracléon<sup>136</sup>. Ne pouvant, au II<sup>e</sup> siècle, nier que Jésus était Juif, le jeu des particules lui permet d'atténuer l'affirmation. Au XX<sup>e</sup> siècle on tentera même de prouver que Jésus n'était pas Juif!<sup>137</sup>

- b) curieusement, aussitôt après, Héracléon donne avec exactitude le *sens obvie* du texte<sup>138</sup>: «et aussi parce que le salut et la Parole de Dieu sont partis de ce peuple-là vers la terre entière»<sup>139</sup>. Mais il n'en tire aucune conséquence quant à son interprétation qu'il va au contraire rattacher au sens figuré;
- c) et *au sens figuré* (κατὰ τὸ νοούμενον) le salut est venu des Juifs parce qu'ils sont considérés comme «des images de ceux qui sont dans le plérôme même»<sup>140</sup>. A nouveau, et grâce à l'allégorie, on passe de l'histoire au plérôme d'où seul peut venir le salut. Les Juifs ne sont ici réhabilités qu'au prix de leur identité, devenant image de quelqu'un d'autre!
- Relevons enfin un détail qui a cependant son importance. Jésus dit, littéralement: «le salut 'est' des Juifs» (ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν). Il s'agit pour lui d'un enracinement du salut dans l'histoire, qui ne pourra pas être supprimé<sup>141</sup>. Héracléon, quant à lui, concède un enracinement mais seulement géographique et limité, dans la première explication qu'il en donne (la naissance du Sauveur en Judée); une fois de plus le salut ne peut provenir de ce côté-là, mais seulement du plérôme. Dans sa seconde explication, il envisage l'expansion de la Parole du salut à partir de ce peuple. On est déjà plus proche de Jn, à ceci près qu'Héracléon cantonne cette provenance

<sup>136</sup> FOERSTER, Von Valentin, 21; SIMONETTI, Eracleone, 35 n. 182 fait remarquer que cette appréciation globale de l'économie psychique est le fait de tous les Valentiniens, même de ceux qui, comme Ptolémée et Héracléon, considèrent l'A.T. avec une certaine sympathie.

<sup>137</sup> Cf. LEIDIG, Jesu Gespräch, 51.

<sup>138</sup> On trouvera un procédé semblable mais inverse à propos de Jean-Baptiste [Fr. 8; IO.COM VI,194 ss (147)] où Héracléon part du sens littéral pour s'élever au sens allégorique puis franchement gnostique. Cf. les remarques de SIMONETTI, Eracleone, 132.

<sup>139</sup> IO.COM XIII,115 (243,18–19).

<sup>140</sup> IO.COM XIII,115 (243,21–22).

<sup>141</sup> Cf. MUSSNER, Traktat, 49–51. «Pour les lecteurs de l'Évangile ce présent («est») prend une valeur permanente et universelle, mais en un sens très précis: *il reste vrai* pour eux, et il le restera toujours pour tous les hommes, que Jésus et le salut qu'il apporte ne peuvent se comprendre que sur l'arrière-fond de la *tradition d'Israël*» (LA POTTERIE, Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, 91–92).

dans le passé, alors que pour Jésus c'est une constante, au présent!

v. 23a

1) *Éléments du texte johannique*

Ce demi-verset reprend les affirmations positives du v. 21: l'heure, l'adoration future du Père, tout en précisant davantage:

- à «l'heure vient» (perspective future), Jésus ajoute: «et c'est maintenant», ramenant la Samaritaine au présent, comme il le fera pour les disciples au v. 35 et pour Marthe en 11,24;
- à la mention de l'adoration s'ajoute la qualification des adorateurs (προσκυνηταί) – c'est la première fois que le substantif apparaît – qualifiés de «véritables» (ἀληθινοί);
- et, correspondant aux lieux, et donc aux temples, niés au v. 21, quelque chose de nouveau est proposé: une adoration qui soit adoration du Père ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ <sup>142</sup>. Cette dernière expression est délicate à interpréter. S'il s'agit d'un hendiadys <sup>143</sup>, l'accent se trouve sur le deuxième terme: la vérité. Mais quel sens accorder au mot «esprit»? Une interprétation fonctionnelle ira dans le sens d'un culte «en esprit de vérité», au sens d'une «disposition psychique de l'homme» <sup>144</sup>. Cette interprétation ne nous paraît pas recevable dans cette scène de révélation, vu le v. 24 où cet «esprit» se tient clairement du côté de Dieu et non de l'homme <sup>145</sup>; vu aussi le contexte (ἐν répondant aux deux ἐν ... ἐν des deux montagnes, c'est-à-dire des deux temples, et cf. 2,13–22); n'est-ce pas Jésus, lui qui est la Vérité (Jn 14,6), qui, glorifié, devient pour les croyants et par l'Esprit, le

<sup>142</sup> Analyse, discussion et résumé des principales interprétations dans LA POTTERIE, Vérité II, 696–706. Et schéma de la structure littéraire des vv. 21–23 in LA POTTERIE, Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, 86.

<sup>143</sup> BROWN I, 180; BOISMARD–LAMOUILLE, 142; LA POTTERIE, Vérité II, 704 et 682 n. 111.

<sup>144</sup> Ainsi BOISMARD–LAMOUILLE, 142.

<sup>145</sup> Cf. la même réticence chez OLSSON, Structure and Meaning, 200: les deux concepts (esprit-vérité) sont relatifs à Jésus et à son œuvre; et le commentaire pertinent de LEIDIG: «Es geht nicht um einen geschichtlichen Anbetungsort, sondern um eine geschichtliche Tat (...), ein geschichtliches Tun Gottes. Die Heilsgeschichte mit dem Bundesvolk strebt auf einen Punkt zu. Dieser Kulminationspunkt ist Jesus, der verheißene Messias» (Jesu Gespräch, 19).

temple introduisant à l'adoration du Père?<sup>146</sup> Au «maintenant» du v. 23 correspond d'ailleurs le «moi» du v. 21, et «l'heure vient» des vv. 21.23 est reprise dans «le Messie vient» du v. 25; «cette «heure» qui approche, et qui est déjà là, est donc celle de la «présence» du Christ<sup>147</sup>.

L'Esprit ayant pour but d'intérioriser dans le croyant la Parole de Jésus, sa Vérité, ces deux principes de l'adoration chrétienne se trouvent comme réduits à l'unité. Les adorateurs des temps messianiques sont donc qualifiés de véritables (ἀληθινοί) de par leur lien avec l'ἀλήθεια qu'est le Christ. Ils le seront ensuite (v. 24) par rapport au premier terme de la double expression johannique, c'est-à-dire par rapport à l'Esprit. Cet ordre même est une confirmation: l'accent porte sur «vérité», l'Esprit la rend possible<sup>148</sup>.

## 2) *L'exégèse d'Héracléon*

Il faut d'abord remarquer qu'il n'accorde pas plus d'attention au thème de l'heure ici qu'au v. 21. Il en ignore donc également l'actualisation («et c'est maintenant»). C'est – nous semble-t-il – le seul élément important des versets cités jusqu'ici qu'il laisse totalement de côté, sans même le mentionner une seule fois dans son commentaire, fût-ce pour l'interpréter de manière allégorisante et selon ses propres perspectives. Un tel silence ne peut que gauchir gravement son interprétation, quand on sait l'importance de ce thème de l'«heure» dans la théologie johannique. Ou bien aurait-il anticipé et déplacé cette indication?<sup>149</sup>

Mais venons-en à l'adoration des véritables adorateurs du Père, promise par Jésus. Héracléon n'en retient rien ici. Il s'en expliquait dans les Fr. précédents (adoration du Père de la Vérité par les pneumatiques).

<sup>146</sup> A la suite de THÜSING, *Erhöhung*, 97; BROWN, 180 et surtout des études du P. DE LA POTTERIE, *Vérité II*, 673–706; LEIDIG, *Jesu Gespräch*, 145; cf. aussi MOLLAT (*Parole*, 120) qui résume avec précision les données de ce texte: «Artisan de la nouvelle naissance, l'Esprit crée aussi l'adoration 'dans la Vérité' (4,23), qui met l'homme en communion filiale avec le Père. Grâce à l'Esprit, la Vérité révélée par le Christ dirige et modèle le culte, la prière et toute l'existence du croyant. 'L'eau vive' de la révélation se transforme dans le cœur du fidèle en 'source' inépuisable, toujours renouvelée, 'jaillissant en vie éternelle' (4, 10–14)».

<sup>147</sup> «L'adoration se pratique «dans l'Esprit», mais en vue de l'adoration «dans la vérité»: c'est l'Esprit qui fait entrer dans la vérité de Jésus (16,13)» (LA POTTERIE, *Nous adorons, nous, ce que nous connaissons*, 95).

<sup>148</sup> LA POTTERIE, *Nous adorons, nous, ce que nous connaissons*, 88–89.

<sup>149</sup> Cf. notre remarque p. 42.



Ici il stigmatise au contraire, à partir de ce verset, l'erreur des adorateurs précédents: «les adorateurs précédent adoraient dans la chair et dans l'erreur celui qui n'était pas le Père.»<sup>150</sup> Jésus tenait certes pour bientôt dépassé le culte rendu à Samarie et à Jérusalem, mais ses paroles culminaient sur une réalité positive: l'adoration du Père en esprit et en vérité. Le fait que le commentaire d'Héracléon glisse au contraire vers la pente négative est une fois de plus significatif. Nous avons été témoin du même phénomène dans son commentaire des vv.13–15 (Fr. 17)<sup>151</sup> où il s'intéressait davantage à la critique de l'eau du puits et de la vie naturelle qu'à comprendre l'eau vive et son lien avec la vie éternelle.

Ici sa méthode est très claire; il prend le contre-pied des termes importants de ce verset:

*Jean*

les adorateurs véritables  
le Père  
dans l'esprit et la vérité  
(ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ)

*Héracléon*

les adorateurs précédents  
celui qui n'était pas le Père  
dans la chair et dans l'erreur  
(ἐν σαρκὶ καὶ πλάνῃ)<sup>152</sup>

et il ajoute une opposition étrangère au texte: la création et non le véritable créateur. Du futur d'un accomplissement dans l'ordre de la révélation, Héracléon nous ramène au passé; des ἀληθινοὶ προσκυνηταί<sup>153</sup> on passe aux πρότεροι<sup>154</sup>. Au lieu de l'ouverture d'une nouvelle

<sup>150</sup> IO. COM XIII,117 (243,27–28).

<sup>151</sup> IO. COM XIII,57–66 (234–235).

<sup>152</sup> La correspondance entre les deux formules est parfaite: deux fois ἐν, et double formule sans article.

<sup>153</sup> On distingue généralement ἀληθής et ἀληθινός (LA POTTERIE, Prologus, 77). Alors que le contraire d'ἀληθής est ce qui est faux, le contraire d'ἀληθινός est une réalité déficiente (cf. TRENCH, Synonymes du N.T., 29–33). Sur les 9 emplois d'ἀληθινός dans l'évangile (1,9; 4,23.37; 6,32; 7,28; 8,16; 15,1; 17,3; 19,35), 4 subordonnent l'ancienne économie à la nouvelle et ont une portée christologique. En 1,9 le Logos, lumière véritable, est opposé à Jean-Baptiste; en 4,23 les adorateurs véritables des temps messianiques sont opposés aux «Pères» évoqués par la Samaritaine au v. 20; en 6,32 le pain véritable est donné par le Père et non par Moïse, et Jésus ajoute: «Je suis le pain de vie»; en 15,1 Jésus se dit la vigne véritable, par rapport sans doute à Israël (cf. Is 5,1–7). En 7,28 et 17,3 c'est Dieu qui est qualifié d'ἀληθινός mais à nouveau en lien étroit avec la révélation (cf. BULTMANN, art. ἀληθινός, ThWNT I, 251,30 «er ist Wirker der Offenbarung»); en 7,28 il s'agit de l'identité messianique de Jésus garantie par le fait qu'il est envoyé du Père; en 17,3 le Dieu véritable est associé à son envoyé, Jésus-Christ; en 8,16 le témoignage de Jésus est 4 fois en relation avec ἀληθής, pourtant le jugement de Jésus est dit ἀληθινός car le Père lui rend témoignage (cf. BULTMANN, art. cit. 251,33: «in ihr

économie par Jésus, on passe donc à la critique de l'ancienne où peut se déployer la mésestime d'un gnostique pour l'A.T. et pour la création. On se trouve alors en plein dualisme, non du fait de l'évangéliste, mais de par le cadre interprétatif que lui impose Héracléon! Reprenons, terme après terme, cette triple opposition pour tenter de discerner avec plus de précision les conséquences qu'elle entraîne dans l'interprétation du texte johannique:

- a) « *les adorateurs précédents* »: par là Héracléon désigne l'adoration des Juifs et des païens sur lesquels il fait tomber le discrédit, leur adoration étant encore liée à la matière des éléments qui, pour divins qu'ils soient, relèvent de la création et non du créateur. Il s'en explique en effet: « Ils vénéraient la création, et non le véritable créateur (τῶ κατ' ἀλήθειαν κτίστη), qui est le Christ, puisque tout a été fait par lui, et rien n'a été fait sans lui. »<sup>155</sup>

Remarquons encore que le texte johannique qualifiait d'ἀληθινοί les futurs adorateurs du Père dans l'esprit et la vérité. Héracléon transforme à nouveau l'expression en κατ' ἀλήθειαν et déplace la qualification de « véritable » des adorateurs au *créateur* qui, pour lui, est le Christ. Pour Jn comme pour Héracléon, il s'agit donc bien d'une adoration en lien étroit avec le Christ, mais avec deux différences considérables:

- \* pour Jn, cette adoration des derniers temps est une adoration du *Père*, qui ne peut se faire que dans la vérité du Christ, en tant que l'Esprit la rend accessible au croyant<sup>156</sup>.

vollzieht sich das Gericht des Offenbarungsgeschehens selbst»). En 4,37 le sens semble bien non théologique (malgré SCHNACKENBURG I, 272). Par contre en 19,35 ne peut-on voir deux ordres? L'ordre du savoir et d'une parole disant des choses vraies (οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει) qui portent sur les événements de la Passion dont l'auteur dit avoir été témoin oculaire (ἑωρακώς), et l'ordre du témoignage (μεμαρτύρηκεν – μαρτυρία) résultant d'une lecture dans la foi de ces mêmes événements, et qui leur reconnaît leur véritable portée (cf. LA POTTERIE, *Témoignage*, 198: « Dans saint Jean, le témoin n'est pas tant un témoin des faits qu'un témoin de sa foi »). Alors Jn parle d'un témoignage appelé ἀληθινή parce qu'orienté vers la foi (πιστεύσητε); et le v. suivant parle de ces événements en termes d'accomplissement (πληρωθῆ). La portée de ce terme ἀληθινός en Jn nous paraît donc difficilement contestable. Pour Jn, la réalité qui reçoit ce qualificatif relève donc en général des derniers temps et de la révélation apportée par le Fils.

<sup>154</sup> IO. COM XIII, 117 (243,27).

<sup>155</sup> IO. COM XIII, 118 (243,30–32).

<sup>156</sup> Cf. les récentes et lumineuses précisions du P. DE LA POTTERIE, *Nous adorons, nous, ce que nous connaissons*, 95.

\* Héracléon, lui, parle d'une adoration du *Christ*, et du Christ en tant que *véritable créateur*<sup>157</sup>, distingué par là du démiurge. A l'appui de son exégèse il cite alors le Prologue de Jn (1,3), dans sa première partie (vv. 1–5), où le Christ est considéré par Jn en tant que Logos en Dieu<sup>158</sup> et pas encore dans son incarnation<sup>159</sup>. La vérité est à nouveau envisagée par Héracléon comme une modalité (κατά), affectant l'action créatrice du Christ. De l'histoire où s'enracinait le texte évangélique, la vérité est une fois de plus passée à la sphère du divin en tant précisément qu'elle est étrangère aux vicissitudes et aux dégradations de l'existence historique. De telles catégories sont d'origine plus platonicienne que biblique! Le fait d'exprimer ce qui est véritable en termes de κατ' ἀλήθειαν plutôt qu'en termes d'ἀληθινοί est typique de ce déplacement d'une problématique de la révélation judéo-chrétienne à une ontologie platonisante.

- b) «*le Père*» : dans le texte évangélique, au v. 20, il est question d'adoration, puis au v. 21 Jésus, répondant à la question de la Samaritaine, ajoute la précision «adoration du Père», mais dans une proposition encore négative : ni le Garizim, ni Jérusalem et son Temple ne seront plus les lieux de cette adoration. Enfin, au v. 23, s'ajoutent, pour les adorateurs, la qualification d'ἀληθινοί, et surtout, en évidence, le nouveau lieu de cette adoration du Père : l'esprit et la vérité. Ce sont ces adorateurs que recherche le Père.

Alors que la promesse de Jésus pointe avec de plus en plus de précision vers ces adorateurs du Père et leur «lieu» spirituel, Héracléon tourne une fois encore son regard en arrière pour déprécier l'adoration précédente de ceux qui adoraient Celui qui n'est pas le Père. Alors que l'évangile johannique passe de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance par mode d'accomplissement<sup>160</sup>, pour Héracléon le contraste ne peut plus se faire que sur le mode du vrai et du faux, «le Père» | «celui qui n'est pas le Père». Cette problématique est encore plus évidente dans la troisième opposition :

<sup>157</sup> Il s'agit alors du Logos (identique au Christ) formateur du plérôme, distingué par là du Logos extérieur au plérôme et du Logos-Christ incarné (cf. SAGNARD, *La gnose*, 484).

<sup>158</sup> Nous suivons ici la division du Prologue en trois cycles parallèles, vv. 1–5; 6–14; 15–18. Cf. LACAN, *Prologue*, 97, repris dans l'étude de PANIMOLLE, *Dono della Legge*, 71–105; cf. également LA POTTERIE, *Prologus*, 13–23.

<sup>159</sup> Vv. 6–14 dans l'histoire du salut, et vv. 15–18 dans l'histoire des croyants.

<sup>160</sup> L'Esprit, la Vérité qu'est Jésus, les adorateurs véritables, l'adoration du Père.

- c) « dans l'esprit et la vérité » | « dans la chair et dans l'erreur » : afin d'éviter des répétitions et de cerner au mieux la méthode de lecture d'Héracléon ainsi que sa pensée sur ce point du texte, nous examinerons cette formule en même temps que les vv. 23b–24 où reviennent les mêmes expressions, tant en Jn que sous la plume du gnostique.

## 6. Fr. 23 (Jn 4,23b)<sup>161</sup>

### 1) *Éléments du texte johannique*

La deuxième partie du v. 23 introduit une explication (καὶ γάρ) et met à nouveau les adorateurs véritables, définis plus haut, en relation avec le Père; c'est même lui qui les recherche. Le Père, jusque-là complément du verbe (vv. 21.23a), est maintenant sujet, et en tête de phrase: καὶ γὰρ ὁ πατήρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνούντας αὐτόν. C'est lui qui est à l'origine de cette nouvelle quête de l'homme, quête qu'il mène en Jésus (cf. v. 27)<sup>162</sup>.

### 2) *L'exégèse d'Héracléon*

«Ce qui est apparenté au Père est perdu dans la profonde matière de l'erreur. C'est cela qui est cherché pour que le Père soit adoré par ceux qui lui sont apparentés.»<sup>163</sup>

Héracléon reprend certes les trois principaux termes du verset évangélique: le Père, chercher, adorer. Il a également repéré le lien unissant

<sup>161</sup> IO. COM XIII,120 (244,6–8).

<sup>162</sup> Dans les évangiles ζητεῖν est parfois en lien avec la mission de Jésus venu chercher ce qui était perdu (Lc 19,10; Mt 18,12; Lc 15,8), mais appliqué à Dieu, le terme reçoit le sens d'exigence (Lc 12,48; 13,6 s.; Jn 4,23). Cf. GREEVEN, ThWNT, II, 894 et complément bibliogr. ThWNT, X, 1097–1098. Y ajouter l'important vol. *Quaerere Deum*, en particulier les contributions de MAGGIONI, Ricerca, 369,418 et de PRETE, Particula πόθεν, 419–436. LEIDIG dans sa thèse opte résolument pour le premier sens (histoire du salut). La reprise de ce même verbe au v. 27 à propos de l'entretien de Jésus avec cette femme, enfin la réponse donnée par Jésus à cette question tenue secrète par les disciples, et qui les oriente vers le Père dont Jésus accomplit l'œuvre de salut pour cette femme, puis pour les Samaritains: tout cela nous invite à donner raison à ce sens d'histoire du salut. Cette scène particulière de rencontre et de dialogue quant au salut ouvre en même temps sur l'histoire du salut: le Père, le Fils, les Juifs, la Samaritaine et les Samaritains. L'étude du lien de cette scène avec le contexte antécédent (3,22–36) renforce encore cette perspective (cf. les excellentes pages d'OLSSON, Structure and Meaning, 209–210). Pour la gnose, cf. TURBESSI, «Quaerere Deum»: il tema della ricerca di Dio nella gnosi et nello gnosticismo.

<sup>163</sup> IO. COM XIII,120 (244,6–8) (traduction corrigée ici d'après celle de C. BLANC).

les adorateurs véritables au Père. Mais les explicitations qu'il propose modifient profondément le sens du texte johannique. Il interprète en effet le τοιούτους (v. 23) qui renvoie aux adorateurs véritables par une double notation concernant à la fois l'éon et l'abîme de la matière, c'est-à-dire les deux pôles de l'aventure gnostique :

- Héracléon part en effet de l'apparement au Père (τὸ οἰκειῶν τῷ πατρὶ ... ὑπὸ τῶν οἰκειῶν). Nous verrons dans quel sens il faut l'entendre;
- il évoque ensuite la situation concrète du gnostique, «perdu» dans la profonde matière de l'erreur: tous termes on ne peut plus typiques d'une pensée gnostique. Nous avons déjà rencontré le lien matière-erreur; ici se trouve évoqué en plus le mythe gnostique de la chute de l'esprit jusque dans l'abîme de la matière <sup>164</sup>.

Par rapport au texte johannique un double glissement s'opère :

- pour l'évangile, dans l'esprit et la vérité il n'y a pas apparement de l'homme au divin mais révélation. Héracléon semble bien y voir au contraire une communauté de nature entre l'adorateur véritable et le Père, et par contre un lien seulement provisoire et accidentel avec la matière et l'erreur. Nous avons vu qu'à cette donnée s'ajoute l'allusion à la chute. Dans ce cadre, l'apparement des pneumatiques nous semble devoir être compris en terme de nature, même si certains persistent à y voir le pan d'un dualisme spirituel, d'inspiration paulinienne, et non un déterminisme absolu répartissant l'humanité en trois classes d'hommes <sup>165</sup>;
- mentionnons ensuite un détail mais qui nous paraît typique de l'infléchissement déjà rencontré plus haut. Alors que, dans l'évangile, le

<sup>164</sup> Cette sotériologie gnostique est en fait calquée sur une cosmogonie: cf. CERFAUX, *La gnose*, 270 et l'expression de MUSSNER: «eine Art magisch-sakraler Makrophysik», la Rédemption devenant un événement cosmique (ZÔË, 46).

<sup>165</sup> Renvoyons une fois encore aux études de PAGELS, QUISPÉL et ALAND; cf. chap. I, n. 12.

Si le N.T. connaît la notion d'apparement, notons qu'en 1 Tm 5,8 le sens est profane; restent Ga 6,10 où il est explicitement relié à la foi, et Ep 2,19 où l'apparement à Dieu se fait précisément par l'Esprit! On est donc loin d'un apparement par nature (cf. MICHEL, *ThWNT*, V, 136–137). Quant à l'essai de QUISPÉL (Conception de l'homme, 49–50) de voir un don de la grâce dans l'esprit reçu par les pneumatiques, dans la gnose valentinienne, cf. la critique pertinente de BERTHOUSOZ, *Liberté et Grâce*, 103–105. Sur la communauté de nature entre l'âme et Dieu dans la pensée antique, cf. quelques références in BLANC, *Com. Jean*, I, 18 n. 3; CROUZEL, *Théologie*, 34–37; DES PLACES, *Syngeneia*.

Père est sujet de la phrase et de l'action, ici, c'est ce qui est apparenté, perdu et recherché qui occupe cette place. C'est bien l'aventure du gnostique tombé qui est minutieusement décrite, plutôt que l'initiative du Père! Les données anthropologiques prennent le pas sur les théologiques<sup>166</sup>. L'ontologie qui prévaut ici change radicalement le sens de la sotériologie, puisque la chute du gnostique n'a rien de moral mais est à la source de son égarement dans la matière<sup>167</sup>.

## 7. Fr. 24 (Jn 4,24)<sup>168</sup>

### 1) *Éléments du texte johannique*

Ce verset constitue la deuxième partie de l'explication donnée par l'évangéliste qui met en relation le fait que Dieu soit *esprit* avec la nécessité (δεῖ) de l'adorer dans l'*esprit* et la vérité. Alors qu'au v. 23 la seconde partie de la double expression ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ se trouvait en relation avec le terme ἀληθινοί, c'est maintenant le premier terme (ἐν πνεύματι) qui est expliqué par «Dieu est esprit» (πνεῦμα).

Chez Jn il ne peut être question d'interpréter cette assertion comme étant une définition de la nature de Dieu. C'est au contraire son agir qui est ainsi défini. Qu'on se souvienne d'autres assertions johanniques semblables: «Dieu est lumière» (1 Jn 1,5), c'est-à-dire: Dieu s'est révélé aux hommes par son Fils (cf. Jn 3,19; 8,12; 9,5); ou «Dieu est amour» (1 Jn 4,8.16), c'est-à-dire Dieu s'est manifesté aux hommes par son amour. Cet esprit est un esprit de vérité, c'est-à-dire de révélation. A la prière de Jésus, le Père le donnera (Jn 14,6); ailleurs Jn dit aussi que Jésus l'enverra (15,26; 16,7). Les adorateurs véritables se voient donc une fois encore définis par leur lien avec l'Esprit dans la mesure où il les enracine dans la vérité du Christ historique aujourd'hui glorifié, et dans l'adoration filiale du Père qui en découle. Nous allons voir que ces

<sup>166</sup> Cf. déjà ci-dessus pp. 26; 39.

<sup>167</sup> Cf. ALAND, Erwählungstheologie, 169 et n. 40 sur οἰκεῖος. Selon elle, puisqu'il y a chute et recherche, l'apparement n'est pas du côté de la nature, il est offert. Le problème, à notre sens, demeure tant qu'on ne prend pas en compte le fait que cette chute, dans la gnose, ne relève pas du domaine éthique; et tant que l'on ne signale pas l'absence d'une réponse de foi du côté de l'appelé quand il est pneumatique. Sur ce dernier point et à propos de la thèse de PAGELS, cf. ΒΕΡΤΗΟΥΖΟΖ, Liberté et Grâce, 100.

<sup>168</sup> IO. COM XIII,147-148 (248,28 ss).

termes reçoivent une interprétation fort différente chez Héracléon dont il nous faut étudier maintenant l'argumentation.

## 2) *L'exégèse d'Héracléon*

Notre commentateur, fidèle en cela au texte et au mouvement de la pensée johannique se répète à propos de la deuxième mention de la formule «dans l'esprit et la vérité». Par contre, une fois encore, il exprime sa pensée en termes de nature comme le laissait déjà entendre le Fr. précédent. Voici son commentaire:

– à propos de «Dieu est esprit»:

«car sa nature divine est sans souillure, pure et invisible (ἄχραντος, καθάρá, ἀόρατος)»<sup>169</sup>;

– et quant à l'adoration «en esprit et en vérité»:

«d'une manière digne de celui qu'on adore, (donc) spirituellement (πνευματικῶς et non charnellement (οὐ σαρκικῶς); car étant de même nature (φύσεως) que le Père, ils sont eux-mêmes esprit, ceux qui adorent selon la vérité (κατὰ ἀλήθειαν) et non selon l'erreur (οὐ κατὰ πλάνην); c'est ce qu'enseigne aussi l'apôtre, qui appelle une telle vénération de Dieu le culte 'raisonnable' (λογικὴν λατρείαν).»<sup>170</sup>

Là encore Héracléon a bien vu le lien qu'il y a entre l'adoration des adorateurs véritables et l'objet de leur adoration, c'est-à-dire Dieu, dont Jn dit qu'il est esprit. Mais ce lien se trouve interprété par lui en termes de nature. Et les trois qualificatifs par lesquels Héracléon définit la nature divine (sans souillure, pure, invisible) sont révélateurs de l'orientation platonicienne de sa pensée: la pureté de l'être ne peut qu'être étrangère à la «folie du corps» et à ce qui tombe sous les sens.

On voit par conséquent qu'il y a un renversement de perspectives quant au «lieu» de l'adoration: pour l'Évangile, l'adorateur véritable adorera le Père et, pour ce faire, devra s'enraciner dans l'esprit et la vérité, c'est-à-dire que l'accès au Père se fera par une communion à Jésus-Vérité grâce à l'Esprit. L'enracinement ici se fait donc dans l'histoire et grâce à la révélation qui la rejoint et lui ouvre la voie de l'accomplissement. Si l'on ne nous suivait pas dans cette interprétation de l'expression ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ pour retenir une lecture plus

<sup>169</sup> IO. COM XIII,147 (248,29).

<sup>170</sup> IO. COM XIII,148 (248,33–249,4).

fonctionnelle, le sens serait alors le suivant: «dans l'économie nouvelle instaurée par Jésus, la véritable façon d'adorer Dieu est de vivre 'en esprit de vérité', en accord avec la volonté de Dieu.»<sup>171</sup> L'adoration, ici davantage vue du côté de l'homme et de sa manière de vivre, reste cependant référée, même si c'est de manière plus extrinsèque, à Jésus et à la volonté du Père, et surtout sans qu'intervienne une référence à leur nature.

Chez Héracléon, au contraire, il s'agit de se conformer à ce qui, dans l'homme, est esprit et est apparenté à Dieu dans l'ordre de la nature. Par là même le croyant est appelé à un déracinement par rapport à l'ordre de la σάρξ qui est ici la sphère du visible, de l'impureté, de la matière et de l'erreur, et cela afin de rejoindre le Père, c'est-à-dire l'invisible et le pur, le spirituel et le vrai. La restauration aura alors abouti: «toute la semence issue du Plérôme pneumatique sera réintégrée dans ce Plérôme.»<sup>172</sup>

Quant à la double expression johannique «dans l'esprit et la vérité», remarquons tout d'abord qu'Héracléon la disloque et la commente ensuite terme à terme: d'abord πνευματικῶς puis κατὰ ἀλήθειαν. L'enracinement historique et christologique que nous avons signalé à quatre reprises en Jn par la préposition ἐν<sup>173</sup> a disparu ici comme plus haut. L'expression désigne maintenant une modalité anthropologique: que ce soit par la forme adverbiale πνευματικῶς ou que ce soit par la préposition κατὰ. Il s'agit donc d'une adoration spirituelle selon la vérité: vue du côté de l'homme elle en devient très sélective car n'est pas aussi proche du divin qui veut<sup>174</sup>! Seuls sont concernés pour ce «culte spirituel»<sup>175</sup> ceux qui sont eux-mêmes esprit. C'est sur ce dernier point surtout qu'Héracléon se démarque par rapport à Jn.

<sup>171</sup> BOISMARD-LAMOUILLE, 142: remarquons que l'interprétation anthropologique oblige les auteurs à passer de «adorer» à «vivre», alors que seul le premier terme est attesté par le texte johannique.

<sup>172</sup> SAGNARD, *La gnose*, 492.

<sup>173</sup> V. 20 (bis), v. 21 (bis), mais devant la double expression ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ la préposition n'intervient qu'une fois en tête (v. 23 et idem v. 24): aux deux temples anciens est opposé un nouveau temple, défini dans la double expression. Sur la spiritualisation de l'idée du Temple dans le N.T., cf. LA POTTERIE, *Vérité II*, 699 et n. 150 (bibliogr.).

<sup>174</sup> «La grâce de l'illumination est réservée à l'aristocratie des 'enfants du Savoir' (Ev. Vérité p. 32,38)» (BRAUN, *Jean le théologien*, I, 118).

<sup>175</sup> Héracléon renvoie à Rm 12,1 où λογικός lui permet de lire l'action du Logos envers les pneumatiques. Cf. JANSSENS, *Héracléon*, 138 n. 56.



Enfin, nous constatons une fois de plus<sup>176</sup> qu'Héracléon explicite le contenu d'une expression par sa négation: πνευματικῶς devient οὐ σαρκικῶς et κατὰ ἀλήθειαν est expliqué par οὐ κατὰ πλάνην. La chair et l'erreur: deux entités incompatibles avec la recherche du divin pour une pensée d'inspiration platonicienne. La discussion sur le «lieu» de l'adoration se termine sur l'autorévélation de Jésus à la Samaritaine (vv. 25–26).

#### 8. Fr. 25–26 (Jn 4,25–27)<sup>177</sup>

##### 1) *Éléments du texte johannique*

Un mot tout d'abord sur cette répartition des versets: le texte évangélique nous inviterait à commenter ensemble les vv. 25–26, puis à reconnaître dans le v. 27, avec la réapparition des disciples, le début d'un nouveau développement (vv. 27–30). Mais Héracléon met un lien explicite entre le v. 26 et le v. 27; il les commente ensemble. Nous allons bientôt en voir la raison.

De même que la première partie de l'entretien de Jésus avec la Samaritaine évoquait d'abord Jacob, le Père d'Israël (v. 12), et le don du puits qu'il avait fait à Israël, pour en venir ensuite à la personne de Jésus, et à l'eau vive qu'il allait donner dans le futur, la troisième partie (après le paragraphe consacré aux maris) évoque aussi d'abord «les Pères» (v. 20) pour ensuite envisager le don d'un nouveau «lieu» d'adoration, lié au don futur de l'Esprit mais aussi à la personne de Jésus dès le moment présent (v. 23). Il est à noter que c'est aussi sur la révélation présente de Jésus que s'était engagé le dialogue (v. 10). Les vv. 25 et 26 représentent donc l'aboutissement de tout ce dialogue; répondant à l'attente du Messie, les termes de révélation s'y accumulent: Μεσσίας, Χριστός, Ἐγώ εἰμι, ἀναγγελεῖ et λαλῶν. La déclaration de Jésus au v. 26 «Je le suis, moi qui te parle», est ainsi l'aboutissement de ses paroles du v. 10: «si tu savais... qui est celui qui te dit 'donne-moi à boire'...» Du verbe λέγειν appliqué à la demande d'eau on est cependant passé au verbe λαλεῖν, employé avec prédilection pour Jésus en Jn<sup>178</sup> et appliqué précisément ici à l'auto-révélation de Jésus: «Je le suis,

<sup>176</sup> Cf. ci-dessus pp. 25; 29; 35.

<sup>177</sup> IO.COM XIII,164, 172 (251, 252–253).

<sup>178</sup> Il faut noter la prédilection de Jn pour ce verbe λαλεῖν (60 fois contre 26 chez Mt, 21 chez Mc et 31 chez Lc). Chez lui il a tout à fait perdu le sens de parler ordinaire et

moi qui te parle», au sens de «moi qui me révèle à toi». A la Samaritaine dont l'attente est toute tournée vers le futur, Jésus répond au présent en se révélant à elle. Il est non seulement le Prophète attendu mais bien le salut venant des Juifs, ce Messie issu de la tribu de Juda dont parle Gn 49,10<sup>179</sup>.

Puis le v. 27 introduit à nouveau les disciples, partis en ville au v. 8. Il mentionne leur étonnement devant cet entretien entre Jésus et une femme, étonnement d'autant plus justifié s'il s'agit en fait de beaucoup plus que d'une seule discussion: d'une parole de révélation (ἐλάλει, τί λαλεῖς). Et l'évangéliste de nous introduire alors dans l'esprit des disciples pour nous faire part des deux questions qu'ils taisent: que cherches-tu? ou de quoi parles-tu avec elle? Ces deux questions sont en effet importantes et révélatrices pour le lecteur, soulignant la portée de cet entretien en apparence si ordinaire. Et ces verbes λαλεῖν (2 fois) et ζητεῖν font le lien avec les versets précédents: ζητεῖν appliqué au Père au v. 23 est maintenant appliqué à Jésus au v. 27, et le λαλῶν du v. 26 se retrouve dans le τί λαλεῖς du v. 27: autant d'éléments qui lient une partie du récit à l'autre.

## 2) L'exégèse d'Héracléon

### A. Fr. 25: v. 25

«L'Eglise attendait le Christ et était persuadée à son sujet que lui seul sait tout.»<sup>180</sup>

Il nous faut reprendre les différents éléments de cette paraphrase<sup>181</sup> pour les comparer au texte johannique: les variations de vocabulaire ou d'accent sont-ils ici encore révélateurs d'une pensée différente?

même de bavardage qu'il avait dans la langue grecque; appliqué à un parler solennel au nom de Dieu dans la LXX, il se rapporte toujours en Jn à la personne de Jésus ou à l'idée de révélation. Cf. surtout les emplois signifiants aux chap. 7 et 8 (section centrale de l'évangile) où il revient 17 fois, la conclusion du ministère public de Jésus en 12,48–50 (5 fois) et les discours après la Cène (14–17) où on le rencontre 18 fois. Cf. DUPONT, Essais, 20 et surtout l'exposé détaillé de LA POTTERIE, Vérité I, 40–42 (bibliogr.).

<sup>179</sup> Sur ce lien entre «Prophète» (v. 19 et cf. Dt 18,18), la révélation faite par Jésus sur le nouveau culte et le salut (vv. 20–24), le Messie qui doit venir (v. 25) et Gn 49,10 lu par les Targumim et à Qumrân [4Q patr 1–4 et surtout CD VI,7 où le bâton de commandement devient «le chercheur de la Loi», après que le chant du puits (cf. Nb 21,18) ait été évoqué («le puits, c'est la Loi» CD VI,3–6)], cf. l'Excursus de LEIDIG, Jesu Gespräch, 72–75.

<sup>180</sup> IO. COM XIII,164 (251,25–27).

Remarquons tout d'abord l'équivalence Samaritaine–Eglise. Il est vrai qu'en Jn le personnage de cette femme engage plus qu'elle-même en tant que personne individuelle. Dans son attente transparait celle de la Samarie infidèle en quête très imparfaite des dons de Dieu et ayant à se dépasser elle-même pour être en mesure de rencontrer Celui qui se révèle à elle. De plus, les promesses qui lui sont faites concernant une nouvelle adoration de Dieu, adoration filiale du Père, trouveront leur accomplissement et dans la conversion des Samaritains <sup>181bis</sup> et dans les communautés chrétiennes, en lien avec l'heure de Jésus et le don de l'Esprit <sup>182</sup>.

Héracléon souligne d'emblée cette perspective communautaire. La femme du v. 25 devient «l'Eglise». On se souvient que, plus haut, au v. 21, il avait perçu l'élargissement du regard johannique faisant passer le discours de Jésus du singulier au pluriel <sup>183</sup>. Cependant une chose est de dire que «cette Samaritaine est porteuse d'un sens qui va au-delà d'elle-même» <sup>184</sup>, autre chose est d'en faire, en elle-même et surtout dès à présent, parce que pneumatique éveillée, une parfaite image de l'Eglise <sup>185</sup>.

Ceci nous amène à nous interroger sur le symbolisme johannique et ce qu'il devient dans cette lecture gnostique. Pour l'évangéliste, le personnage de la Samaritaine garde une dimension individuelle et un enracinement historique en Samarie, même si, comme on vient de le rappeler, son aventure la dépasse largement. Sans cette dimension personnelle et historique, comment rendre compte, par exemple, de sa remarque: «Il m'a dit tout ce que j'ai fait» (v. 29), ou de l'arrière-fond sur la rivalité des deux temples et le dépassement annoncé? <sup>186</sup> Chez

<sup>181</sup> La paraphrase est un véritable procédé littéraire recourant à la reprise libre de textes antérieurs, à l'accumulation des mêmes idées, à la reprise et au déploiement de certaines parties du texte. «La paraphrase, c'est l'art d'évoquer et de combiner des textes et des images connues pour établir de nouvelles leçons et embarquer le lecteur vers d'autres obligations» (KUNTZMANN, *Pessimisme et paraphrase*, 67; cf. également SCHÄUBLIN, *Untersuchungen*, 139 ss: *Paraphrase und Stilkritik*. A la p. 141 l'Auteur souligne l'importance de la paraphrase pour toute interprétation dans l'Antiquité.

<sup>181bis</sup> C'est le titre donné à la péricope par le P. DE LA POTTERIE qui est exact: «Jésus et les Samaritains – Jn 4,5–42».

<sup>182</sup> Cf. JAUBERT, *Approches*, 61–63.

<sup>183</sup> Cf. p. 44.

<sup>184</sup> JAUBERT, *Approches*, 61.

<sup>185</sup> Cf. Fr. 20 [IO.COM XIII,97 (240,6–8)] et nos remarques ci-dessus pp. 41–42.

<sup>186</sup> «Histoire et symbolisme ne s'excluent pas, ils se complètent dans la mesure où le symbolisme permet à l'évangéliste de souligner la valeur théologique et sotériologique des faits concrets de la vie du Christ» (BOISMARD, *Du baptême*, 10); cf. CULLMANN, *Joh.*

Héracléon, par contre, le symbolisme johannique enraciné dans un humus est devenu allégorie détachée de son point d'ancrage. Cette Samaritaine si croyante et éveillée ne permet plus d'intégrer la perspective missionnaire concernant les Samaritains à demi-hérétiques; permet-elle même d'intégrer la perspective ecclésiale? D'autres glissements sont en effet à prendre en compte.

Mais auparavant, ajoutons encore une précision quant à ces deux termes corrélatifs Eglise–Christ commentant ceux de Jn: la femme – le Messie (celui qu'on appelle le Christ). En apparence son commentaire est très proche du texte johannique, explicitant sa portée communautaire. Pourtant ce dernier aspect n'explique pas tout. Et il y a là davantage que simple variation de style ou effet de plume. Il faut revenir au système valentinien et se souvenir de la composition du plérôme. Conformément à la loi de l'exemplarisme inversé<sup>187</sup> la quête du salut, telle qu'elle est vécue ici-bas, trouve son correspondant dans le monde céleste, dans le plérôme et ses syzygies où éléments mâle et femelle sont réduits à l'unité. L'union du Christ et de l'Eglise envisagée en Ep 5,32 avait fourni aux gnostiques la base scripturaire pour introduire dans le plérôme le couple de la deuxième Tétrade: l'union de l'Homme et de l'Eglise, devenant l'union du Christ et de l'Eglise (pneumatique)<sup>188</sup>. Ceci explique très probablement le recours d'Héracléon au même binôme dans notre commentaire.

Notre commentateur explicite ensuite l'attitude de la Samaritaine: «elle attendait le Christ». Cette attente qui n'est certes pas étrangère à notre texte, comme attitude, lui paraît si importante qu'il la souligne encore au Fr. suivant. Nous y reviendrons donc.

Enfin et surtout le thème johannique de révélation, si présent dans les vv. 25–26, glisse vers une problématique du savoir (ἐπίσταται). En effet, dans l'évangile, la Samaritaine, parlant de son attente du Messie dit deux choses:

Gebrauch, 177 et les lumineuses précisions de MOLLAT, L'Évangile et les épîtres de St Jean, 49–50. La remarque faite par LEIDIG à propos des disciples aux vv. 8 et 27 vaut pour les autres détails de la scène: «Jesus steht im Johannesevangelium nie im luftleeren Raum» (Jesu Gespräch, 10). «On serait tenté de parler d'une 'théologie' élaborée à partir du concret et de l'expérience! S'il est en effet question de l'identité de Jésus, du sens de sa mission et de celle des disciples, c'est à partir de l'eau du puits, de la situation personnelle de la femme, de la proximité du Garizim, de la nourriture qu'on vient d'aller acheter au village, du spectacle des champs et de l'état des récoltes» (GOURGUES, Pour que vous croyiez, 139).

<sup>187</sup> SAGNARD, La gnose, 244–247.

<sup>188</sup> Cf. SAGNARD, La gnose, 304–306.

- je sais qu'il viendra;
- il nous dévoilera toutes choses.

Dans cette deuxième phrase elle recourt au verbe ἀναγγέλλειν exprimant non seulement la proclamation (ἀγγέλλειν) mais encore le dévoilement (ἀνά) des mystères jusque-là cachés<sup>189</sup>. Cette expression et son enracinement apocalyptique ne font que souligner la thématique de révélation du passage. Héracléon ne parle plus de tout révéler, de tout dévoiler, mais bien de tout savoir: ne glisse-t-il pas là encore dans une problématique d'inspiration gnostique et dont nous avons souligné le côté très intellectualiste? Il ne faudrait cependant pas trop tirer argument de cette seule substitution puisque au Fragment suivant, auquel nous arrivons, il reprend à peu de chose près l'expression évangélique: ἀπαγγελεῖ au lieu de ἀναγγελεῖ, le grec hellénistique ne distinguant plus les deux formes<sup>190</sup>. Il reste que lorsqu'il commente le texte ou qu'il le glose il s'en écarte, alors qu'autrement, lorsqu'il est exact, il ne fait que le citer!

Relevons un dernier détail, plus difficile à interpréter: y a-t-il une différence entre le ἅπαντα johannique (ou πάντα selon quelques manuscrits) et le τὰ πάντα d'Héracléon? Cette dernière expression pourrait, chez lui, désigner le plérôme, comme c'est le cas chez les Valenti-niens<sup>191</sup>. Encore faut-il remarquer que, dans le Fr. suivant (Fr. 26)<sup>192</sup>,

<sup>189</sup> Suivant le contexte, le verbe peut exprimer l'idée de proclamation ou celle de quelque chose d'ignoré ou de secret. Ce deuxième sens est typique de la littérature apocalyptique (cf. surtout Dn-Theod. 2,2.4.7.9 (bis). 11.16.24.25.26.27; 5,12 (bis).15; 9,23; 10,21; 11,2 où ce verbe signifie interpréter un songe, en exposer l'interprétation). Ce sens de révéler-dévoiler est à retenir en Jn 16,13–15 appliqué à l'Esprit (et, selon quelques mss en 16,25) ainsi que dans notre passage appliqué au Christ: «quand il viendra, il nous révélera toutes choses» (trad. Bible du Centenaire) (Cf. LA POTTERIE, Paraclet, 95). «Dévoiler» est proposé par MOLLAT, Maître, 35. La traduction habituelle «il nous annoncera toutes choses» (SEGOND, TOB, BJ anc. édit.) laisse de côté cette nuance, ainsi que celle de JANSSENS (Héracléon, 18) qui traduit par «il nous instruira de toutes choses». Cette dernière traduction peut se justifier par contre en Ac 20,20, où il s'agit de Paul et non du Christ ou de l'Esprit-Saint! La BJ (nouv. édit. 1973) a préféré: «il nous expliquera tout»: l'aspect religieux de cette attente du Messie et de la révélation n'est ainsi pas marqué. Avec CRAMPON: «il nous informera de tout» on en est encore plus éloigné et bien proche de la banalité. Cf. SCHNIEWIND, ThWNT, I, 61 ss. Pour notre scène le parallèle d'Is 45,19 (cité par OLSSON, Structure and Meaning, 190) est particulièrement intéressant (adressé à la race de Jacob, v.19a): ἐγὼ εἰμι ἐγὼ εἰμι κύριος λαλῶν δικαιοσύνην καὶ ἀναγγέλλων ἀλήθειαν.

<sup>190</sup> Cf. MOULTON–MILLIGAN, Vocabulary, 31; PREISIGKE, Wörterbuch, 78, 149.

<sup>191</sup> Cf. BLANC, Com. Jean, III, 123 n. 2 et les précisions sur ce point de SAGNARD, La gnose, 425 et 307 n. 4.

<sup>192</sup> IO. COM XIII,172 (253,1).

c'est l'expression très proche du texte évangélique qui réapparaît: πάντα ἀπαγγελεῖ. Mais Héracléon nous paraît exprimer plus librement et plus personnellement sa pensée sur ces versets ici au Fr. 25 lorsqu'il commente vraiment le texte qu'au Fr. 26 où, sur ce point, il ne fait pratiquement que reprendre les mots du texte. Dans le texte parallèle du Fr. 19<sup>193</sup> Héracléon mettait déjà en évidence l'omniscience du Prophète, connaissant seul τὰ πάντα.

#### B. Fr. 26: vv. 26–27

«Comme la Samaritaine était persuadée au sujet du Christ qu'une fois venu il lui annoncerait tout, il dit: 'Sache que celui que tu attends, c'est moi qui te parle'.»<sup>194</sup>

Héracléon cite donc le texte évangélique mais – et en cela il fera école jusqu'à ce jour parmi les exégètes mis en présence d'un texte difficile – il n'en donne aucun véritable commentaire! La Samaritaine d'une part, les disciples d'autre part retiennent davantage son attention que le solennel Ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι de Jésus qu'il ne fait que rapporter. Or il semble bien, en Jn, qu'il faille accorder du poids à cet Ἐγώ εἰμι<sup>195</sup> proféré par Jésus. C'est l'aboutissement de son chemin de révélation messianique en faveur de cette femme. Mais précisément nous avons pu nous rendre compte jusqu'ici à quel point la personne de Jésus et la révélation qu'il apporte *sur lui-même* ont peu d'importance pour Héracléon. La Samaritaine, son éveil, et par là même la condition des «élus» dont elle est la figure repoussent au second rang la personne de Jésus, même si l'intervention du Sauveur reste capitale pour un gnostique. Mais il est permis de se poser la question: le Christ ne la révèle-t-il pas à elle-même plus qu'il ne se révèle à elle? On ne s'étonnera pas, par conséquent, de la minceur du commentaire d'Héracléon sur ces vv. 25–26. L'orientation de sa pensée l'inclinait à glisser sur ces versets pourtant si importants dans le récit évangélique. Il y a cependant un élément qu'il explicite, et même par deux fois, nous le remarquons déjà au Fr. précédent, c'est l'attente. Plus haut il «oubliait» les bénéficiaires de la révélation, dans l'expression «il nous révélera toutes choses» et la

<sup>193</sup> IO. COM XIII,91 (239,4).

<sup>194</sup> IO. COM XIII,172 (252,34–253,2).

<sup>195</sup> Cf. Herkunft und Sinn der Formel Ἐγώ εἰμι, Excursus 8 avec bibliogr. dans SCHNACKENBURG II, 59–70; à signaler en particulier l'art. de ZIMMERMANN, Das absolute Ἐγώ εἰμι; cf. également LEIDIG, Jesu Gespräch, 123–125.

transformait en: «lui seul sait tout»; puis il citait, mais sans le commenter, le Ἐγώ εἶμι de Jésus. Ici, par contre, il ajoute: «celui que tu attends»... et, plus loin, «celui qu'on attendait, l'attendu». Il n'y a là que des nuances qu'il importe certes de ne pas majorer au point d'y lire tout un système. Il reste qu'elles paraissent signifiantes. D'un texte qui souligne la révélation future par Jésus en même temps que son auto-révélation, on est passé à un texte qui souligne l'attente de la femme. La tendance, déjà rencontrée, à une lecture anthropologique se laisse de nouveau repérer.

Après avoir mis l'attente de la Samaritaine en relief, Héracléon passe donc aussitôt à la suite, c'est-à-dire à l'arrivée des disciples. Citons-le:

«Et lorsqu'il eut affirmé que celui qu'on attendait était venu, (là-dessus) 'vinrent auprès de lui les disciples' à cause desquels il était venu en Samarie.»<sup>196</sup>

Il nous faut donc étudier maintenant de plus près la place qu'Héracléon leur accorde ici. En Jn il n'y a qu'un lien de succession entre la révélation que fait Jésus de lui-même et leur arrivée. Ce n'est qu'un lien *externe*. Pour Héracléon par contre il y a là plus qu'une simple coïncidence. Il y voit un *lien interne*. Trois indices confirment ce déplacement d'accent:

- après avoir interprété une première fois les paroles de la Samaritaine et la révélation de Jésus, comme nous venons de le voir<sup>197</sup>, Héracléon se répète ici pour pouvoir lier explicitement les deux événements: «Et lorsqu'il eut affirmé... vinrent auprès de lui les disciples...» Au ἐπὶ τούτῳ («sur ce...») de Jn correspond le ὅτε d'Héracléon («lorsqu'il eut confessé...»). Habilement il a exploité une virtualité du texte, transformant la locution adverbiale en véritable proposition temporelle, par laquelle la venue des disciples se trouve maintenant reliée plus fortement à la révélation de Jésus; elle semble même être une réaction directe à cette révélation. Le lien temporel s'infléchit en lien causal<sup>198</sup>;
- à ce retour des disciples, notre commentateur ajoute encore une précision: «à cause desquels<sup>199</sup> il était venu en Samarie.» Il voit donc

<sup>196</sup> IO. COM XIII,172 (253,2–6).

<sup>197</sup> IO. COM XIII,163–164 (251,22–24.25–27).

<sup>198</sup> SIMONETTI (Eracleone, 36–37) a bien relevé cette insistance; cf. aussi ALAND, *Erwählungstheologie*, 170 n. 45.

<sup>199</sup> Seul FOERSTER (Von Valentin, 38) traduit δὲ par «avec». Cf. BLANC, *Commentaire d'Héracléon*, 94 n. 131.

un lien non plus seulement entre la Samaritaine et la venue de Jésus en Samarie mais encore avec les disciples dans lesquels on peut voir des hommes apparentés au Logos et que le Sauveur est venu en quelque sorte illuminer<sup>200</sup>, ou, plus probablement, les fameux «anges du Sauveur», Eglise spirituelle angélique, double plérômatique de l'Eglise spirituelle humaine représentée par la Samaritaine<sup>201</sup>. Au moment de l'illumination elles apparaissent ainsi toutes les deux;

- enfin, Héracléon modifie légèrement le texte évangélique: ἦλθαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐν ἧλθον οἱ μαθηταὶ πρὸς αὐτόν. L'arrivée des disciples, partis en ville au v. 8, devient chez Héracléon un mouvement vers le Sauveur qui d'ailleurs était venu pour eux. Nous allons revenir aussitôt sur cette expression à propos des vv. 30 et 40 du texte johannique.

Qu'il nous suffise de souligner une fois encore la transformation profonde du symbolisme johannique. La Samaritaine et les disciples ne sont plus ici des personnages historiques rencontrés par Jésus ou l'accompagnant depuis la Galilée, et derrière lesquels se profilait la venue à la foi de la Samarie ou même encore l'itinéraire des communautés chrétiennes. L'horizon de lecture s'est profondément modifié, devenant métaphysique. Origène, au nom de l'histoire, l'objectera d'ailleurs à Héracléon: ses disciples, Jésus les avait déjà auparavant auprès de lui; comment dire alors qu'il est venu pour eux en Samarie?<sup>202</sup>

Remarquons enfin que si Héracléon a été si intéressé par la venue des disciples au moment et à cause de la révélation faite par Jésus à la Samaritaine – le plérôme s'unissant aux pneumatiques de la terre –, il l'a été beaucoup moins par la suite du v. 27! Pas un mot de sa part sur leur étonnement face à la conversation de Jésus avec cette femme, ni quant à la remarque de l'évangéliste: «Pourtant pas un ne dit: 'Que cherches-tu?'<sup>203</sup> ou 'de quoi lui parles-tu (que lui révèles-tu)?'» ques-

<sup>200</sup> Cf. le commentaire éclairant d'Y. JANSSENS (Héracléon, 138–139) rappelant le Fr. 5 [IO.COM VI,111 (129,19–26)] où la voix se changeant en Logos reçoit le rang de disciple. C'est parce qu'ils sont apparentés au Logos qu'Héracléon peut dire que le Sauveur est venu pour eux.

<sup>201</sup> C'est l'interprétation proposée par COLLANTES (Teología Gnóstica, 256 ss) et développée par ORBE (Teología, 442) mais refusée par SIMONETTI (Eracleone, 37 n. 187): cf. leurs thèses résumées in BLANC, Commentaire d'Héracléon, 95.

<sup>202</sup> IO.COM XIII,172 (253,5–6).

<sup>203</sup> Jn connaît le thème de la recherche, très proche de celui de l'attente. Par deux fois



tions qui, en Jn, soutiennent la tension christologique. C'est la deuxième omission totale dans le commentaire d'Héracléon sur cette scène, la première ayant été celle du thème de l'heure de Jésus<sup>204</sup>. La révélation apportée par Jésus, la recherche qu'il a entreprise et son heure s'effacent au profit d'assertions concernant la Samaritaine.

### 9. Fr. 27: Jn 4,28-30<sup>205</sup>

#### 1) *Éléments du texte johannique*

Ces versets décrivent un double mouvement: celui de la Samaritaine et celui des habitants de la ville.

La Samaritaine, devenue missionnaire, rentre dans la ville, après avoir abandonné sa cruche<sup>206</sup>, et elle interpelle les habitants: «Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait (cf. vv.16-18); ne serait-ce pas lui le Christ?» Au v. 25 elle parlait du Messie au futur (ὄταν ἔλθῃ) et de manière encore indéterminée. Maintenant elle se pose enfin la question face à Jésus, au présent, de façon très déterminée: «venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait: μήτι οὗτος ἐστὶν ὁ Χριστός; n'est-ce pas *lui* le Christ?» (v. 29)<sup>207</sup>.

dans notre texte revient le verbe ζητεῖν: au v. 23 avec le Père comme sujet, au v. 27 où il est appliqué à Jésus. La perspective est donc théologique et christologique. Si l'homme est à la recherche de Dieu, le Christ lui-même et son Père sont plus encore à sa recherche. Jésus n'a cessé de guider la recherche de cette femme tout au long de ce dialogue. Le v. 27 invite le lecteur à se poser la question que les disciples n'ont pas osé poser à Jésus: «que cherches-tu?», qu'est-ce que le Christ s'efforce-t-il d'obtenir? La réponse sera donnée au v. 34. Sur l'importance de ce thème chez Jn, dans cette scène, mais aussi dès le début de l'évangile (cf. 1,38), cf. l'intéressante étude de MAGGIONI: *Ricerca di Dio*. Cette initiative de Dieu à la recherche de l'homme est soulignée par KIERKEGAARD: «Dieu n'est pas seulement la source qui se laisse trouver par l'assoiffé; il est la Source qui cherche elle-même l'assoiffé et l'égaré» (cité in BEHLER, 44, qui en a fait le titre de son étude: *La source en quête de l'assoiffée*).

<sup>204</sup> Cf. son comment. des vv. 21 et 23, supra pp. 45 et 52.

<sup>205</sup> IO. COM XIII,187.191 (255).

<sup>206</sup> Sur l'abandon de cette cruche par laquelle la Samaritaine, impure de naissance, aurait rendu Jésus impur (en relation aussi avec le verbe συγχράομαι du v. 9 au sens de «ne pas utiliser en commun»), cf. l'interprétation suggestive de DAUBE, *Samaritan Woman*. Cette lecture est celle d'AUGUSTIN, In Joh XV,4,11: cf. POLLARD, *Jesus and the Samaritan Woman*, 147-148.

<sup>207</sup> Sur l'attente d'un nouveau Moïse, particulièrement vive dans les milieux Samaritains, cf. MACDONALD, *Samaritans*; sur notre passage et l'attente d'un Taheb, cf. 361.365. Cf. également MEEKS, *The Prophet King*, 216-257: «Moses as King and Prophet in Samaritan Sources»; BOISMARD-LAMOUILLE, 49b-50a; 142b.

Alors les hommes sortent de la ville et viennent à Jésus, ce v. 30 annonçant la scène des vv. 39–42<sup>208</sup>.

## 2) *L'exégèse d'Héracléon*

Le commentaire de ce passage est remarquable tant par son mode très allégorisant que par ses ajouts, ses insistances ou ses modifications, même légères, du texte johannique; par ses silences enfin.

Tout d'abord Héracléon allégorise aussi bien la cruche que le fait d'entrer ou de sortir de la ville. Voici le début de son commentaire:

«La cruche est la disposition (διάθεσιν) qui reçoit la vie, et l'intelligence (έννοιαν) de la puissance émanant du Sauveur.»<sup>209</sup>

Relevons d'emblée l'association typiquement gnostique entre «aptitude à recevoir la vie» (c'est-à-dire une disposition anthropologique) et «intelligence de sa puissance» ou «la pensée de cette 'dynamis' qui vient de chez le Sauveur» (c'est-à-dire un 'comprendre')<sup>210</sup>. De plus, le titre de Christ se trouve supplanté par celui de Sauveur qui revient à quatre reprises dans notre Fragment et dont nous avons déjà dit à quel point les gnostiques le privilégiaient.

Mais venons-en donc à la cruche: elle reçoit, dans ce commentaire, une importance considérable. Elle se trouve en effet liée de très près à la personne et au statut de la Samaritaine, à tel point qu'Héracléon l'interprète elle aussi en termes de qualification anthropologique: elle prédisposait la femme à comprendre la puissance du Sauveur. Nous avons signalé plus haut une surévaluation de la Samaritaine, du fait de son statut «pneumatique»<sup>211</sup>. C'est la même tendance qui se laisse observer ici quant à la cruche et à l'eau vive. Héracléon poursuit en effet:

«L'ayant abandonnée près de lui, c'est-à-dire laissant auprès du Sauveur le vase dans lequel elle était venue recevoir l'eau vivante...»<sup>212</sup>

<sup>208</sup> Cf. aussi v. 8 pour les vv. 27–38: «cela produit une impression de mouvement et intègre dans une perspective dynamique des scènes qui, consistant uniquement en dialogues, resteraient autrement statiques» (GOURGUES, *Pour que vous croyiez*, 154). Sur les rapports entre le 4<sup>e</sup> év. et les Samaritains, cf. réf. et bibliogr. in MARZOTTO, *L'unità degli uomini*, 156; et LEIDIG, *Jesu Gespräch*, 307 n. 2.

<sup>209</sup> IO. COM XIII,187 (255,12–14).

<sup>210</sup> Traduct. de SAGNARD, *La gnose*, 505.

<sup>211</sup> Cf. supra pp. 29; 42; 45.

<sup>212</sup> IO. COM XIII,187 (255,14–16).

Pour l'évangéliste, la cruche est précisément tout le contraire: un ustensile corrélatif à l'eau du puits (v. 11). La femme s'étonnait que Jésus n'eût rien pour puiser, mais lui venait de lui promettre une eau d'un autre ordre. Pour Jn, par conséquent, la Samaritaine venait avec sa cruche chercher l'eau du puits, et toute sa quête devait être corrigée et approfondie pour correspondre à une autre eau, au don promis par Jésus et qui allait devenir source d'eau vive en elle. Pour Héracléon, au contraire, la quête de cette femme est d'emblée la quête de l'eau vive: pas de place chez la Samaritaine, avons-nous conclu ci-dessus, pour l'incompréhension, le doute ou l'hésitation.

La cruche bénéficie donc chez lui de l'aura de la Samaritaine. Faite pour l'eau vive, elle est aussi déposée «près de lui», ... «auprès du Sauveur» –précise Héracléon – alors que le texte évangélique ne dit rien de l'endroit où elle l'aurait laissée. En Jn elle abandonne simplement cet ustensile désormais inutile; elle abandonne aussi (si l'on suit l'interprétation de Daube)<sup>213</sup> ce qui était cause d'impureté légale, de séparation entre elle et Jésus<sup>214</sup>. De même les deux temples, sources de division entre Juifs et Samaritains avaient aussi été annoncés comme dépassés par Jésus et unifiés, «l'heure venue», dans sa personne (vv. 20–24)<sup>215</sup>. Chez Héracléon, par contre, de même que la Samaritaine n'est pas n'importe qui, elle n'abandonne pas sa cruche mais la dépose

<sup>213</sup> Cf. supra n. 206.

<sup>214</sup> Cf. la discussion sur cette cruche in LEIDIG, *Jesu Gespräch*, 85–86; et noter l'intéressante remarque d'OLSSON: considérée dans l'ensemble du récit, la cruche abandonnée du v. 28a renvoie au v. 7 où la Samaritaine vient au puits de Jacob pour y puiser de l'eau (sous-entendu avec sa cruche; elle s'étonnera que Jésus, lui, n'ait rien pour puiser, au v. 11). Par conséquent, l'abandon de la cruche marque dans le récit un changement dans l'agir de cette femme. D'abord elle se dirigeait vers le puits pour venir y puiser; elle s'en va maintenant rendre témoignage à Jésus auprès des Samaritains après avoir abandonné sa cruche (*Structure and Meaning*, 155–156). «Elle abandonne sa cruche sans doute pour montrer qu'elle a compris que, dans l'ordre nouveau instauré par le Christ, elle n'a plus besoin des moyens d'autrefois, que de lui seul vient tout salut, toute vie» (STEMBERGER, *Symbolique du bien et du mal*, 164–165).

<sup>215</sup> La question du «lieu» de l'adoration était d'importance tant pour les Samaritains que pour les Juifs. De plus ces versets sont essentiels par leur contenu théologique concernant la personne de Jésus et la place qui devient et deviendra la sienne dans l'accès des chrétiens au Père. Les considérer comme un ajout secondaire est une chose – et le P. BOISMARD s'attache à justifier ce point de vue, dans sa perspective de recherche des divers documents ayant présidé à la composition de notre texte – mais les qualifier de «querelle de sacristie» relève probablement d'un critère d'appréciation autre que littéraire! (cf. BOISMARD–LAMOUILLE, 132).

et la laisse auprès du Sauveur<sup>216</sup>. Et de plus cette « cruche » (ὕδρια) est loin d'être ordinaire, elle aussi! Elle devient en effet un « vase » (σκεῦδος), et pas n'importe lequel. Il est précisément défini par rapport à l'eau vive, comme nous venons de le voir.

Le thème du vase « d'élection », bien connu des Valentinien<sup>217</sup>, a vraisemblablement influencé ce changement de vocabulaire. Il est vrai que la Samaritaine n'est pas elle-même comparée ici à un vase sanctifié, comme c'est le cas pour les pneumatiques dans nombre de textes de ce courant. Héracléon ne veut pas s'éloigner par trop du texte de Jn qu'il tient à commenter et à respecter, au moins dans sa lettre. Mais la mise en évidence de cette cruche et le statut qu'elle reçoit sont trop en harmonie avec la condition de la Samaritaine elle-même pour qu'on n'y repère pas sa perspective gnostique et une rigoureuse cohérence<sup>218</sup>.

<sup>216</sup> Comme l'avait noté VON LOEWENICH (Joh. Verständnis, 89): sa διάθεσις reste maintenant auprès du Sauveur, elle n'est plus une simple demande, ni l'ustensile avec lequel elle était venue puiser l'eau. En d'autres termes, cette femme est maintenant vraiment pneumatique. D'où son rôle missionnaire comme nous allons le voir. Cf. aussi SAGNARD (La gnose, 505): « ce geste signifie sans doute que la Samaritaine reste 'réceptive' par rapport au Sauveur et soumise à son influence. La gnose n'est possible que par 'la pensée et le désir' des réalités supérieures (IRÉNÉE, Adv. Haer., I,2,1), qui incite à la 'recherche'. » Idem SIMONETTI, Eracleone, 37; BLANC, Commentaire d'Héracléon, 95–96 et ALAND, Erwählungstheologie, 170.

<sup>217</sup> Y. JANSSENS (Héracléon, 139 n. 60) signale le changement de vocabulaire. Pour l'arrière-fond gnostique du terme, elle renvoie au passage éclairant de Ev. Vérité (pp. 25 et 26) pour lequel certains vases sont vidés, d'autres remplis, sanctifiés et parfaits. Elle parle également d'un emprunt possible à l'école valentinienne, mais sans donner de référence. Disons que l'usage métaphorique de l'expression a son origine dans l'A.T. (cf. par ex. Jr 18,11, Is 29,16; 45,9; 64,7; Sg 15,7 ss.) et parvient ainsi au N.T. (surtout Rm 9,20–24; 2 Tm 2,20–21); cf. MAURER, ThWNT, VII, 359–368. En Rm 9 les deux sortes de vase, pour un usage noble (εἰς τιμὴν σκεῦδος) et pour un usage vil (εἰς ἀτιμίαν) se trouvent appliquées à la place d'Israël et des païens dans l'histoire du salut. Une lecture métaphysique de ces assertions comme de celle du v. 18 (« il fait miséricorde à qui il veut et il enduret qui il veut ») permettra aux gnostiques, et en particulier aux Valentinien<sup>217</sup>, d'y trouver, ici, la supériorité du gnostique sur l'homme hylique, et là le Dieu bon distingué du Démiurge. Cf. IRÉNÉE, Adv. Haer., I,21,5 (faisant parler un initié): « Je suis un vase précieux (...), moi, je me connais, je sais d'où je suis. » Sur ce texte, cf. ORBE, Primeros herejes, 146 ss. Plus tard le P. Orbe reconnaîtra même à σκεῦδος une valeur technique dans le monde valentinien: cf. réf. dans une longue note, in Unción, 101. Cf. aussi les propos très clairs rapportés par EPIPHANE: le défunt paraissant devant le Démiurge devait lui dire: « Je suis un vase plus précieux que la femme qui vous a fait. Si votre mère ignore son origine, je me connais moi-même et je sais d'où je suis. » (Haer., XXXVI,3). Qu'il nous suffise ici de citer Origène qui se fera le défenseur de la liberté humaine contre de telles lectures de Rm 9: PRINC III, I, 21–24 (128–150).

<sup>218</sup> Cette cruche remplie (d'après le contexte), et déposée auprès du Sauveur, se trouve donc à l'opposé de cette cruche brisée et finalement vide évoquée par une des paraboles

Elle peut s'en aller vers le monde, la meilleure part d'elle-même, c'est-à-dire son intelligence, tout orientée vers la puissance émanant du Sauveur, reste près de lui.

Voyons maintenant comment Héracléon rend compte de la démarche de la Samaritaine auprès des habitants de la cité :

«elle retourna vers le monde, annonçant à la 'Kléisis' la bonne nouvelle de la venue du Christ: car c'est par l'esprit que l'âme est amenée au Sauveur.»<sup>219</sup>

Il est exact que la femme s'en va en ville quérir les habitants. Mais pour l'évangile il s'agit des Samaritains, ici ce sont des psychiques qui sont évoqués par l'expression 'Kléisis'<sup>220</sup>. En Jn elle s'en alla vers la ville, ici elle *re*-tourna vers le *monde*. Si Héracléon peut ainsi la renvoyer vers le monde, c'est donc qu'illuminée par le Sauveur elle n'en faisait pour ainsi dire déjà plus partie<sup>221</sup>. De l'histoire on est à nouveau passé à l'ontologie. Rappelons-nous que le Sauveur l'avait «prise avec lui comme désormais croyante et comptée au nombre des adorateurs selon la vérité»<sup>222</sup>.

Enfin, dans l'évangile, la Samaritaine posait une question aux habitants: «ne serait-ce pas lui le Christ?» Ici c'est devenu une certitude: elle va leur annoncer la Bonne Nouvelle de la venue du Christ. Une pneumatique ne peut décidément pas s'interroger à ce sujet! Quant au fait d'aller chercher les autres, il faut se rappeler le rôle missionnaire qu'Héracléon réservait aux pneumatiques au Fr. 17<sup>223</sup>.

Reste à prendre en compte la fin de la phrase qui donne le fondement de la démarche de la femme pneumatique auprès des psychiques.

de l'Ev. de Thomas (n. 97). Une traduction intégrale en est donnée en annexe de la Synopse d'ALAND, 517 ss.

<sup>219</sup> IO. COM XIII,187 (255,17-19).

<sup>220</sup> Cf. Fr. 13 [IO. COM X,211 (206,28 ss)] commentant Jn 2,14b, avec la note de JANSSENS, Héracléon, 131, où Héracléon laisse entendre qu'il s'agit des psychiques, distingués des pneumatiques. Les deux catégories apparaissent très clairement dans CLÉM. ALEX., Extr. Theod. 58,1: τὸ ἐκλεκτὸν καὶ τὸ κλητὸν ... τὸ πνευματικόν ... τὸ ψυχικόν. Cf. SAGNARD, La gnose, 509-510; CORSINI, Commento, 501 n. 45. Nous ne voyons pas comment BROOKE (Fragments, 83) peut faire de la Samaritaine une représentante de l'ἐκλογή! Héracléon dit explicitement le contraire au Fr. 37 [IO. COM XIII,341 (279,32-33)].

<sup>221</sup> «Das Weib, die 'Geistliche', ist von ihrer Verstrickung mit der Welt schon gelöst» (FOERSTER, Von Valentin, 34).

<sup>222</sup> Cf. Fr. 20 supra pp. 41 ss et Fr. 24 pp. 58 ss; ALAND, Erwählungstheologie, 168-169.

<sup>223</sup> IO. COM XIII,62 (234,30-33).

Alors que le texte évangélique n'estime pas devoir s'expliquer sur la démarche de la Samaritaine devenue témoin, Héracléon, lui, souligne que c'est par le πνεῦμα (c'est-à-dire la Samaritaine, la pneumatique) que la ψυχή (c'est-à-dire ici les Samaritains, les psychiques) est amenée au Sauveur <sup>224</sup>. Ici encore notre commentateur s'est attaché à décrire, expliquer et fonder la démarche de cette femme, beaucoup plus que le seul texte évangélique.

Par contre le début du v. 29 n'a pas retenu du tout son attention. S'il a transformé la fin de ce verset (la question est devenue annonce positive), il ne mentionne même pas les termes suivants: «venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait.» Les deux éléments de cette phrase ont dû le gêner: premièrement la désignation du Messie, du Sauveur, comme ἄνθρωπος alors que c'est, au contraire, appliqué à Jésus, un terme cher au quatrième évangile <sup>225</sup>; et deuxièmement la banalité du «il m'a dit tout ce que j'ai fait» qui ramènerait la pneumatique maintenant éveillée et consciente d'elle-même à quelque chose d'extérieur à elle. C'est la troisième omission totale, elle nous paraît aussi significative que les deux précédentes <sup>226</sup>. Ceci pour le mouvement de la femme rejoignant la ville.

Héracléon commente alors le deuxième mouvement: la sortie des hommes pour rejoindre le Sauveur:

«Ils sortirent de la ville', c'est-à-dire de leur ancienne manière de vivre, qui était du monde; et ils venaient <sup>227</sup> au Sauveur par la foi.» <sup>228</sup>

<sup>224</sup> Cf. MOUSON, Jean-Baptiste. 312 n. 27. Sur l'identification de κλησις – ψυχή cf. SAGNARD, La gnose, 510; CORSINI, Commento, 501 n. 45. Cf. aussi les Fr. 37–38: IO.COM XIII,341 (279,31 ss); 349 (281,8 ss).

<sup>225</sup> «Aucun évangile n'applique avec autant d'insistance à Jésus le mot 'homme' (ἄνθρωπος) que ne le fait celui de Jean» (MOLLAT, St Jean, 42). Alors qu'on ne trouve cette expression, chez les synoptiques, pratiquement que dans le cadre de la Passion (reniement de Pierre, Mt 26,72–74 par., ou dans la confession du centurion, Mc 15,39), elle jalonne tout l'év. de Jn [4,29; 5,12; 7,46; 8,40; 9,11; 9,16(bis).24; 10,33; 11,47; (11,50; 18,14); 18,17.29], culminant sur la proclamation de Pilate: Ἴδου ὁ ἄνθρωπος (19,6). Cf. LA POTTERIE, Le Christ, figure de révélation, 19–23: le mystère de l'homme Jésus.

<sup>226</sup> Il s'agissait de «l'heure de Jésus» (cf. supra pp. 45; 52) et des questions posées par les disciples (pp. 68–69).

<sup>227</sup> Nous corrigeons ici la traduct. de Y. JANSSENS (Héracléon, 139). Il s'agit en effet d'un imparf. et non d'un aoriste. C'est pendant qu'ils s'approchaient de Jésus qu'eut lieu le dialogue avec les disciples. Ce mouvement est considéré comme terminé au v. 40 avec le ἦλθον.

<sup>228</sup> IO.COM XIII,191 (255,29–32).

La ville devient donc le monde, et «en sortir» signifie quitter une manière de vivre. Outre le trait allégorique, on notera combien Héracléon est habile dans l'utilisation du texte johannique. Il en exploite les moindres virtualités. En effet, dans le quatrième évangile, l'expression «venir à» (ἔρχεσθαι πρὸς), lorsqu'il s'agit de venir à Jésus, ne décrit pas seulement une démarche physique: celle de Nathanaël (1,47) et sa confession de foi en 1,49, de Nicodème (3,2; 7,50; 19,39), de Marie (11,29), de la foule (6,5), du peuple (8,2), ou comme ici des Samaritains (4,30.40). Le reproche que Jésus adresse aux Juifs en 5,40 oriente vers un sens plus profond selon lequel leur refus de venir à lui implique le refus de la vie éternelle. Mais c'est surtout en des textes centraux que Jésus met en parallèle le fait de venir à lui et la foi [6,35.65 (cf. v. 64); 10,41 (cf. v. 42)], reliant cette démarche à l'action du Père (6,37.44.45 et 7,37)<sup>229</sup>. Ce mouvement de l'homme vers Jésus est donc souvent l'extériorisation d'un autre mouvement, celui de la foi. C'est ainsi que notre texte qui concerne les Samaritains parle d'abord de leur sortie de la ville et de leur mouvement vers Jésus (v. 30), mais pour souligner ensuite l'aboutissement de cette démarche dans la foi: ἐπίστευσαν... ἦλθον πρὸς αὐτόν... ἐπίστευσαν (vv. 39.40.41)<sup>230</sup>.

Lorsque Héracléon explicite le ἦρχοντο πρὸς αὐτόν du texte évangélique en ἦρχοντο διὰ τῆς πίστεως πρὸς τὸν σωτήρα il est par conséquent bien proche du sens qu'a souvent cette expression en Jn. L'a-t-elle ici? On ne peut répondre par oui ou par non à cette question puisque le propre du symbolisme johannique est précisément de nous permettre de déceler une profondeur nouvelle à des événements en apparence tout ordinaires. Il ne s'agit ici encore que d'une sortie de la ville pour aller vers Jésus, mais nous savons que cette démarche aboutira à la foi pour beaucoup d'entre eux (vv. 40.41). Ce qui est certain, c'est qu'Héracléon une fois de plus anticipe sur le texte johannique et se donne ainsi la possibilité de lire d'emblée dans l'aventure des Samaritains celle des psychiques pour qui la foi est nécessaire.

Ayant explicité l'attitude des Samaritains en mentionnant qu'elle venait de leur foi, il lui était aisé de stigmatiser leur état antérieur par «une ancienne manière de vivre qui était du monde». Nous avons déjà rencontré chez lui cette propension à expliciter des assertions du texte

<sup>229</sup> Cf. MUSSNER, ZÔÈ, 93–96: «Die Gebundenheit der 'Lebens'-Gabe an den Christusglauben», en particulier p. 94.

<sup>230</sup> Cf. MARZOTTO, L'unità degli uomini, 152–153.

<sup>231</sup> Cf. supra pp. 25; 29; 35; 53–54; 61.

biblique par leur pôle négatif<sup>231</sup>. En apparence il évolue donc dans une terminologie johannique opposant «monde» et «foi». En fait, il modifie ici encore le symbolisme johannique par un recours généralisé à l'allégorie. Si la démarche concrète consistant à venir vers Jésus est susceptible d'une lecture théologique en Jn, il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'en dire autant de la sortie de la ville!

La suite et la fin du texte johannique consistent en un dialogue avec les disciples revenus auprès de Jésus (vv. 31–38) et en un paragraphe concernant à nouveau les Samaritains et la Samaritaine (vv. 39–42). L'intermède des vv. 31–38, expliquant les faits racontés aux vv. 27–30 et 39–42<sup>232</sup>, comprend cependant deux parties: la première parle de *nourriture* (vv. 31–34) et la seconde de *moisson* (vv. 35–38). C'est donc selon ces trois unités que nous allons maintenant interroger le texte de Jn et le commentaire d'Héracléon<sup>233</sup>.

#### 10. Fr. 28 (Jn 4,31)<sup>234</sup>

##### 1) *Éléments du texte johannique (vv. 31–34)*

Alors que le dialogue avec la Samaritaine avait commencé sur le thème de la soif et de l'eau, le dialogue avec les disciples<sup>235</sup> porte maintenant sur la faim et la nourriture (v. 31 φάγε; v. 32 βρώσιν φαγεῖν; v. 33 φαγεῖν; v. 34 ἐμὸν βρῶμα). Et ces versets culminent sur l'œuvre de Jésus, la mission qu'il a reçue du Père et qu'il a à accomplir<sup>236</sup>. Par ailleurs, on retrouve entre Jésus et les disciples le même malentendu qui sous-tend le dialogue entre Jésus et la Samaritaine (vv. 31–32; 33–34).

<sup>232</sup> Sur toute cette section, cf. MARZOTTO, L'unità degli uomini, 151–156: «La mietitura messianica, 4,27–42».

<sup>233</sup> Nous n'entrons pas ici dans une problématique relevant de la critique littéraire, et visant à déterminer les sources de ce texte ou son état antérieur, pour la simple raison que ce type de questionnement est tout à fait étranger aux commentateurs anciens que nous étudions.

<sup>234</sup> IO. COM XIII,200 (257,9–12).

<sup>235</sup> Aux vv. 31–32 on a οἱ μαθηταί sans le αὐτοῦ des vv. 2.8.27. Serait-ce l'indice d'un point de vue particulièrement post-pascal, reflétant la mission de l'Eglise? Cf. OLSSON, Structure and Meaning, 219.

<sup>236</sup> C'est encore le verbe τελειοῦν qui évoquera la fin de la vie de Jésus et la consommation de son œuvre (17,4). En 19,28.30, à la mort de Jésus, Jn utilise un verbe très proche τελεῖν. Cf. SCHNACKENBURG I, 481.



## 2) *L'exégèse d'Héracléon*

«Ils voulaient partager avec lui ce qu'ils avaient acheté et rapporté de Samarie. Et (il dit) ceci afin que... les cinq vierges folles... loin du fiancé.»<sup>237</sup>

A propos de ce Fragment, qu'il nous suffise de rappeler les remarques précises et pertinentes de Völker, confirmées ensuite par le Père Sagnard<sup>238</sup>. Le texte est très corrompu mais permet néanmoins de faire quelques observations:

La première expression à prendre en compte est le *κοινωνεῖν αὐτῷ*<sup>239</sup>. Jn mettait une requête tout ordinaire dans la bouche des disciples: «Rabbi, mange», alors qu'ici leur souci concerne moins la faim d'un Rabbi, à apaiser, que leur désir d'être en communion avec le Sauveur. Comment? A partir de ce qu'ils avaient acheté (évocation claire et exacte du v. 8) et rapporté de Samarie. Une fois encore il faut reconnaître l'habileté mise en œuvre par Héracléon dans sa lecture du texte. Il se base sur une situation évoquée par ce texte: l'absence des disciples partis pour aller acheter de quoi manger. Mais en fait, sous la similitude de surface, le glissement est important. L'attention est tout entière dirigée sur la démarche des disciples désirant être en communion avec le Sauveur alors qu'ils étaient absents lorsqu'il introduisait la Samaritaine à la vraie connaissance.

Leur absence au moment décisif, ce désir de communion, et pourtant leur exclusion permettent à Héracléon d'établir un parallélisme entre cet épisode et ce qui est arrivé aux cinq vierges folles de la parabole (Mt 25,1 ss), elles aussi parties en ville pour acheter de l'huile et, ayant manqué la rencontre avec l'époux, elles aussi exclues de la communion avec lui, au contraire des vierges sages en qui les Valentiniens voyaient naturellement des pneumatiques<sup>240</sup>.

<sup>237</sup> IO. COM XIII,200 (257,9–12). Texte restitué ainsi par BLANC, *Com. Jean*, III, 143: «Il le dit pour (comparer) d'une certaine (manière aux disciples) les cinq vierges folles (mises à la porte) par l'époux».

<sup>238</sup> FOERSTER, *Von Valentin*, 24–25; SAGNARD, *La gnose*, 511. Cf. encore CORSINI, *Commento*, 503.

<sup>239</sup> Cf. SAGNARD, *La gnose*, 511 n. 2.

<sup>240</sup> Cf. CLÉM. ALEX., *Extr. Theod.*, 86,3 et BARTH, *Interpretation*, 63. Mais le parallélisme est-il parfait? Les vierges folles sont exclues du banquet, mais les disciples sont-ils définitivement repoussés? Cf. les remarques intéressantes de MOUSON (Jean-Baptiste, 318 et n. 41) pour qui les disciples ne sont pas psychiques comme le prétendent FOERSTER (*Von Valentin*, 24–25) et SAGNARD (*La gnose*, 511–512) mais bien pneumatiques: cependant cela n'apparaîtra qu'*après* la rencontre avec le Sauveur illuminateur. Comment

Enfin, c'est l'allégorie généralisée qui est à la base du commentaire d'Héracléon.

11. *Fr. 29 (Jn 4,32)*<sup>241</sup>

1) *Eléments du texte johannique*: cf. supra p. 76

2) *L'exégèse d'Héracléon*

Si les remarques précédentes sont fondées, nous aurions alors une raison expliquant le silence d'Héracléon sur ce verset. Origène prendra soin de préciser, en effet, qu'«Héracléon n'a rien dit à ce sujet». Le texte d'Héracléon était-il perdu déjà pour Origène? Ce serait possible. Mais pourquoi ne pas penser à un réel silence, puisque Héracléon aurait dû commenter ici la méconnaissance des disciples quant à la nourriture que *Jésus* avait à prendre. C'est en effet Jésus qui est le sujet de toute la phrase. Or nous avons vu combien Jésus lui-même et sa destinée intéressent moins Héracléon que celle de la Samaritaine ou des disciples. Ces derniers vont à nouveau retenir toute son attention au Fr. suivant.

12. *Fr. 30 (Jn 4,33)*<sup>242</sup>

1) *Eléments du texte johannique*: cf. supra p. 76

2) *L'exégèse d'Héracléon*

«Les disciples parlaient selon la chair (σαρκικῶς), parce qu'ils avaient encore des pensées trop terre à terre (ταπεινότερον)<sup>243</sup>; ils imitaient la Samaritaine qui disait: 'Tu n'as rien pour puiser et le puits est profond'.»

Héracléon poursuit sur sa lancée et reconnaît le malentendu johannique: la question des disciples trahit leur incompréhension de la pensée réelle de Jésus. Ils pensent à une nourriture matérielle, alors que Jésus

comprendre sinon le fait qu'ils soient comparés à la Samaritaine – pneumatique – au Fr. suivant [Fr. 30; IO.COM XIII,226 (260,19)]?

<sup>241</sup> IO.COM XIII 225 (260,12–13).

<sup>242</sup> IO.COM XIII 226 (260,17–20).

<sup>243</sup> Sur cette traduction, cf. la justification de BLANC, Com. Jean, III, 152 n. 2.

veut parler de la volonté du Père (cf. v. 34). Héracléon respecte ici le sens littéral<sup>244</sup> sinon de la question elle-même posée par les disciples, du moins de leur démarche. Remarquons en effet que c'est moins la question en elle-même qui l'intéresse que le statut des disciples. Leur inintelligence lui permet de leur appliquer les qualificatifs de *σαρκικῶς* et *ταπεινότερον*. Héracléon renvoie enfin à une autre incompréhension: celle de la Samaritaine, au v. 11. Ce renvoi à un autre passage du texte commenté est assez rare pour être souligné<sup>245</sup>. Mais si ce dernier rapprochement est parfaitement pertinent du point de vue du texte johannique, il paraît plus étonnant sous la plume d'Héracléon. En effet la Samaritaine ne nous avait-elle pas paru tout autre que *σαρκικῶς* dans ses réactions? N'est-elle pas la pneumatique par excellence?

A cela il faut répondre que si justes que soient ces remarques, elles se basent toutes sur les réactions de la Samaritaine telle qu'elle nous apparaît à partir du v. 13, puisque les Fragments d'Héracléon ne remontent pas au-delà. Nous ne savons donc pas dans quelle mesure Héracléon aurait pu prendre en compte l'incompréhension de la Samaritaine dans un premier temps. Le commentaire de notre Fragment laisse cependant supposer que cette femme, tout comme les disciples, a commencé par être «encore» (noter le *ἔτι*) trop terre à terre avant d'être illuminée par le Sauveur<sup>246</sup>.

### 13. *Fr. 31 (Jn 4,34)*<sup>247</sup>

#### 1) *Éléments du texte johannique*

Le malentendu, c'est-à-dire l'incompréhension des disciples, donne à Jésus l'occasion de préciser sa pensée quant à ce qui fait sa nourriture.

<sup>244</sup> VON LOEWENICH, *Joh. Verständnis*, 89. Sur l'oscillation entre sens littéral et allégorie, cf. BARTH, *Interpretation*, 73–74.

<sup>245</sup> Cf. supra chap. I p. 9; chap. II pp. 18–19.

<sup>246</sup> Cf. supra n. 240. De ce point de vue, des expressions telles que «germe» ou «trajectoire» nous paraissent particulièrement heureuses: «pneumatiques par le germe reçu à leur naissance (les disciples) mènent une existence psychique aussi longtemps que le Sauveur ne s'est pas manifesté à eux» (MOUSON, *Jean-Baptiste*, 318–319); ou «la trajectoire va du germe imparfait au germe mûr, de la vie matérielle à l'illumination» (ORBE, *Teología*, 34; cité par BLANC, *Commentaire d'Héracléon*, 98).

<sup>247</sup> IO. COM XIII,247–248 (263).

La réponse comprend deux propositions parallèles mais dont la seconde précise la première <sup>248</sup>:

- *faire* la *VOLONTÉ* de *celui qui m'a envoyé*;
- *accomplir* (parachever) *son ŒUVRE*.

Il s'agit donc de la pratique de Jésus, d'un «faire» la volonté du Père. C'est de cela que Jésus vit, c'est là sa nourriture. Et il en vit jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'achèvement et jusqu'à la perfection <sup>249</sup>. De plus, la volonté du Père et son œuvre passent par l'œuvre de Jésus <sup>250</sup>; elles donnent forme à sa destinée ici en Samarie et jusqu'à l'heure de l'achèvement, de la plénitude de l'amour, c'est-à-dire l'événement de la croix <sup>251</sup>. Cette communion et cette œuvre commune du Père et du Fils seront évoquées à nouveau au v. 36 <sup>252</sup>.

## 2) *L'exégèse d'Héracléon*

Qu'en est-il du commentaire d'Héracléon? Commençons par le citer:

«Le Sauveur explique par là aux disciples que c'était cela qu'il cherchait dans son entretien avec la femme, en disant que la volonté du Père était sa nourriture propre; car c'était là sa nourriture, son repos et sa puissance. La volonté du Père est que les (des) hommes connaissent le Père et soient sauvés, ce qui était l'œuvre du Sauveur, envoyé dans ce but en Samarie, c'est-à-dire dans le monde.» <sup>253</sup>

<sup>248</sup> Il ne s'agit pas seulement d'une variation, contrairement à SCHNACKENBURG I, 481. Cf. VANHOYE, *L'œuvre du Christ*, 414. Les réflexions qui suivent doivent beaucoup à cet article.

<sup>249</sup> Comme l'a bien noté le P. VANHOYE (*L'œuvre du Christ*, 410), les trois emplois de τελειοῦν à la voix active sont liés, en Jn, au verbe ποιῆν (4,34, 5,36, 17,4). A la voix passive, on trouve deux emplois: l'un dans la Prière sacerdotale (17,3) qui vise la perfection de l'unité des chrétiens, et 19,28 où, exceptionnellement, ce verbe désigne l'accomplissement des Ecritures, au lieu de l'habituel πληροῦν. La dimension de l'accomplissement est ainsi signifiée en lien avec la fin de l'existence de Jésus (19,28.30: deux fois τελειῖν). Cette perspective se trouve d'ailleurs annoncée dès le prologue de la Passion, en 13,1 où cette «fin» est précisée comme étant celle de l'heure de Jésus et de son amour. Il ne fait aucun doute que le vocabulaire de la fin et de l'achèvement est lourd de théologie dans le quatrième évangile.

<sup>250</sup> Noter le singulier.

<sup>251</sup> VANHOYE, *L'œuvre du Christ*, 414–415. Jn 4,34 manifeste ainsi le lien interne existant entre Incarnation et Passion (cf. THÜSING, *Erhöhung*, 53 n. 10).

<sup>252</sup> Cf. SCHNACKENBURG I, 481.

<sup>253</sup> IO. COM XIII,247 (263,15–22).

Il y a tout d'abord un problème de traduction: faut-il traduire τὸ γινῶναι ἀνθρώπους τὸν πατέρα comme le font Y. Janssens et E. Corsini: «... *les* hommes connaissent le Père»? Y. Janssens croit pouvoir préciser en note <sup>254</sup> que, par conséquent, la connaissance du Père n'est pas réservée aux pneumatiques. C'est vrai dans sa traduction, mais la traduction restrictive est aussi possible: «... *des* hommes connaissent le Père.» <sup>255</sup>

Que dire maintenant du commentaire lui-même? Outre le remplacement habituel de Jésus par Sauveur, Héracléon commence par mettre en relation étroite l'entretien de Jésus avec la Samaritaine et la volonté du Père, nourriture de Jésus, le Père cherchant, par Jésus, le salut des hommes. Pour une fois notre commentateur s'est tenu proche d'une des données profondes du texte.

Par contre, l'explicitation qu'il fournit ensuite relève du vocabulaire et de la pensée gnostiques, au moins pour une grande part: en effet, si le premier terme (nourriture) est repris au texte lui-même et à la thématique des vv. 31–34, les deux autres termes (repos et puissance) leur sont tout à fait étrangers. Il semble bien que ces précisions ne visent pas seulement l'adéquation de la volonté du Sauveur à celle du Père <sup>256</sup>, le terme de nourriture et la première partie du commentaire l'exprimaient déjà. «Repos et puissance» relèvent nettement du Plérôme <sup>257</sup> et désignent par conséquent une perspective eschatologique <sup>258</sup>. C. Blanc <sup>259</sup> renvoie à juste titre au Fr. 34 <sup>260</sup>, mais qu'on se souvienne aussi du Fr. 18 <sup>261</sup> où, à propos de l'union de la Samaritaine avec son époux du plérôme, il est question de cette dynamis qui l'emportera jusqu'au plérôme.

Au départ proche de la perspective johannique, Héracléon glisse donc peu à peu vers son système. Il peut maintenant aborder son thème favori du salut par la connaissance du Père <sup>262</sup>: c'est là l'œuvre du

<sup>254</sup> Héracléon, 140 n. 66.

<sup>255</sup> BLANC, Com. Jean, III, 163 n. 5.

<sup>256</sup> SIMONETTI, Eracleone, 42 n. 212.

<sup>257</sup> SAGNARD, La gnose, 492 et cf. sa table des mots grecs sous ἀναπαύομαι, ἀνάπαυσις, ainsi que sous δύναμις.

<sup>258</sup> BLANC, Commentaire d'Héracléon, 97.

<sup>259</sup> Commentaire d'Héracléon, 97.

<sup>260</sup> IO. COM XIII,299 (272,4 ss).

<sup>261</sup> IO. COM XIII,67 (235,16 ss).

<sup>262</sup> Sur ce salut par la connaissance non seulement pour les hommes qui sont de même nature que le Père, mais encore pour les anges et même pour les éons du plérôme, cf. la brève synthèse de C. BLANC, Commentaire d'Héracléon, 97–98.

Sauveur<sup>263</sup>, le but de sa venue en Samarie et dans le monde. En effet, sous une ressemblance de surface, ce commentaire s'écarte des perspectives johanniques sur deux points:

- en Jn, Jésus définit sa pratique, c'est-à-dire son existence terrestre en communion avec le Père, jusqu'à la croix; et il recourt pour ce faire aux verbes ποιεῖν et τελειοῦν dont nous avons souligné la portée. Si Héracléon parle de l'œuvre du Sauveur, de sa mission, et même de leur communion (volonté du Père – nourriture de Jésus), le thème de l'«achèvement» n'est pas repris, ni d'ailleurs le «faire» de Jésus;
- l'œuvre, devenue chez Héracléon œuvre du Sauveur, porte sur la connaissance. La venue du Sauveur est à son service.

Cette omission et ce déplacement ont-ils une portée réelle? Nous pourrions hésiter si, d'une part, nous n'avions pas relevé plus haut l'omission totale du thème de l'heure de Jésus dans le commentaire d'Héracléon, et si, d'autre part, le thème de l'achèvement ne lui était pas essentiellement lié en Jn. Il est très intéressant de lire le début de la Prière sacerdotale où reviennent les mêmes mots: œuvre, mener à son achèvement, et cela en lien avec la connaissance: l'heure de Jésus est arrivée (17,1). Si la vie éternelle consiste, pour les hommes, à connaître le Père, Jn ajoute aussitôt: «et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ» (v. 3). Cet accès à Dieu ne se fera donc que par et surtout en Jésus-Christ, lequel a glorifié son Père sur la terre par sa vie et sa mort<sup>264</sup>. C'est pourquoi Jésus poursuit: «J'ai mené à bonne fin l'œuvre que tu m'as donné de faire.»<sup>265</sup> L'accès à la connaissance du Père se fait donc par et à travers l'amour manifesté par le Christ sur la croix. Or, chez Héracléon, avec l'éviction des termes évoquant l'activité de Jésus et cet

<sup>263</sup> Cf. Ev. Vérité, p. 16,37–39: (Le Verbe, venu du plérôme) «est proclamé Sauveur parce que c'est le nom de l'œuvre qu'il doit accomplir pour le salut de ceux qui ignoraient le Père».

<sup>264</sup> Cf. LA POTTERIE, Vérité I, 168: «dans un contexte de christologie verticale» (Jn 17,1.4. Père – Fils), Jn «insère soudain le nom de 'Jésus-Christ', qui relève de la christologie horizontale. Ici encore on peut voir une réaction de Jn contre le spiritualisme hérétique de son temps, car les gnostiques voulaient atteindre directement le salut dans une saisie immédiate de Dieu. Pour Jn, la médiation de Jésus reste essentielle: nul ne connaît le Père qu'en Jésus». Cf. aussi les remarques de MUSSNER, ZÖE; 172–174; 176. Il nous paraît significatif que pour pouvoir prétendre le contraire, c'est-à-dire que Jn aurait aligné son enseignement sur la tendance religieuse dominante de son époque (hellénisme et hermétisme), C. H. DODD a dû interrompre à la moitié la citation qu'il fait de Jn 17,3! (L'interprétation, 197).

<sup>265</sup> Selon la traduction défendue par VANHOYE, L'œuvre du Christ, 410, 419.

accomplissement, cet achèvement, c'est aussi l'amour de Jésus jusqu'en sa Passion qui est absent de la perspective. On pourrait même dire que la personne de Jésus perd de son importance; ou, plus précisément, son intervention reste capitale pour éveiller le pneumatique, mais sa destinée passe au second plan. Cet infléchissement se repère dans le commentaire par la disparition du «Je» de Jésus. Héracléon part du Père dont il définit la volonté, pour en venir ensuite à l'œuvre du Sauveur qui s'y réfère. Les deux actions, les deux volontés nous paraissent nettement moins coordonnées chez Héracléon qu'en Jn où la volonté du Père donne «forme» à la destinée de Jésus<sup>266</sup> alors que chez notre commentateur elle lui reste plus extérieure.

#### 14. Fr. 32 (Jn 4,35)<sup>267</sup>

##### 1) *Éléments du texte johannique*

##### A. *Présentation des vv. 35–38*

Les vv. 35–38 forment une seconde unité qu'il nous faut maintenant aborder, à l'intérieur du dialogue amorcé au v. 31. Après avoir défini ce qui le faisait vivre, sa nourriture et sa destinée, Jésus (Ἐγὼ βρώσιν ἔχω, ἐμὸν βρῶμα, ποιήσω, τελειώσω vv. 32–34), prend explicitement les disciples à partie: οὐχ ὑμεῖς λέγετε...ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε...θεάσασθε (v. 35), ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς, ὑμεῖς κεκοπιάκατε, ὑμεῖς, εἰσεληλύθατε (v. 38). Quant à la thématique, elle concerne la moisson [θερισμός (bis) v. 35, ὁ θερίζων (bis) vv. 36.37; θερίζειν v. 38], en lien avec la mission (ἀπέστειλα...εἰσεληλύθατε v. 38).

Le dire des disciples se trouve corrigé par Jésus (v. 35) qui prolonge ensuite son propos par une explicitation (v. 36). Et le proverbe cité au v. 37 (Ἄλλος...καὶ ἄλλος) a également droit à une interprétation en lien avec la situation présente et la personne de Jésus (v. 38 ἐγὼ...ὁμᾶς; ἄλλοι...καὶ ὑμεῖς), en lien aussi avec la situation présente de la communauté chrétienne. Nous allons maintenant revenir sur chacun de ces versets pour tâcher de préciser davantage la perspective johannique et celle d'Héracléon.

<sup>266</sup> Non seulement le Père ordonne à Jésus de faire sa volonté, mais il lui donne de la faire, de mener son œuvre jusqu'à son achèvement (cf. Jn 5,36 et 17,4 et art. de VANHOYE, L'œuvre du Christ).

<sup>267</sup> IO. COM XIII,271 (267,5 ss).

Jésus s'y réfère à un dire des disciples (ὕμεις λέγετε) quant à la moisson et il leur oppose solennellement son dire à lui (ἰδοὺ λέγω ὑμῖν)<sup>268</sup> concernant le même sujet. Le point précis sur lequel ils s'opposent concerne le temps de la moisson: encore quatre mois pour les disciples, alors que pour Jésus, et à un autre plan, les champs sont (présentement) blancs pour la moisson<sup>269</sup>: il n'y a qu'à lever les yeux et à regarder<sup>270</sup>.

Il ne nous paraît pas indispensable de préciser si les disciples, constatant l'état présent des épis le font oui ou non à partir d'une formule proverbiale<sup>271</sup>. Leur perspective se trouve en tout cas être corrigée par Jésus<sup>272</sup>. Mais où se trouve l'accent johannique? Le point important est la question du «temps» et le fait que, même si c'est un proverbe, notre texte présente ces paroles comme un dire des disciples. Pour eux, et ce peut bien être l'expérience commune, la moisson<sup>273</sup> c'est du futur<sup>274</sup> pour qui vient de semer («encore quatre mois»). De même que la Samaritaine à qui Jésus venait de révéler l'avènement d'une relation nouvelle à Dieu, dans l'esprit et la vérité, se tournait vers le futur: «quand le Messie viendra...», ainsi les disciples connaissent-ils bien le

<sup>268</sup> « Cette expression johannique a quelque chose de solennel, presque prophétique; par sa valeur emphatique, elle donne aux paroles qu'elle introduit un relief tout spécial et demande aux auditeurs une attention renouvelée pour ce qu'elles énoncent » (LA POTTERIE, *Vérité* I, 58). Et ἰδοὺ a ici un sens adversatif (cf. OLSSON, *Structure and Meaning*, 225).

<sup>269</sup> Le texte rattachant ἤδη au v. 36 est suffisamment bien attesté (cf. BARRETT, 241) et l'usage johannique selon lequel ἤδη précède presque toujours le mot auquel il se rapporte recommandent le rattachement au v. 36 (cf. SCHNACKENBURG I, 483). Se prononce cependant pour le rattachement au v. 35, LAGRANGE, 120. De toute façon le sens «présent» reste clair pour le v. 35, et le v. 36 en est l'interprétation, renforcée par ἤδη.

<sup>270</sup> Cette expression est biblique et, dans l'A.T., elle invite à contempler la grandeur de Dieu (Is 40,26), l'universalité des promesses faites à Abraham (Gn 13,14) et surtout la réunification des brebis dispersées d'Israël et des nations: cf. MARZOTTO, *L'unità degli uomini*, 153–154.

<sup>271</sup> Les questions introduites par où portent sur des choses considérées comme connues (6,42.70 etc.) (cf. SCHNACKENBURG I, 482–483). Contre la thèse du proverbe: BOVER, *Quattor menses*. Sur sa forme poétique (jambe), cf. ARGYLE, *John* 4,35.

<sup>272</sup> Avec raison, HAENCHEN, 247.

<sup>273</sup> Et la moisson, pour un Juif, évoque plus que la seule maturité des épis..., c'est l'accomplissement des promesses qui est à l'horizon. Cf. SCHNACKENBURG I, 484.

<sup>274</sup> « Mais vous dites... le temps n'est pas encore là »: ainsi glose DODD (*L'interprétation*, 403). Et OSTY: « Le temps de la moisson (mi-avril) est loin du temps des semailles (nov.–déc.): savoir attendre. »



délai qui sépare habituellement semailles et moisson: encore quatre mois et elle viendra; pour eux, la moisson c'est du futur. De même que Jésus avait ramené la Samaritaine à la densité du présent et au mystère de sa personne («Je le suis, moi qui te parle», v. 26), de même Jésus invite-t-il les disciples à percevoir maintenant déjà une moisson prête à être engrangée (λευκαί εισιν, ἤδη, συνάγει καρπόν). On assiste donc là aussi à une anticipation de l'eschatologie, ce qui est typiquement johannique. La moisson rejoint ainsi l'accomplissement évoqué au v. 34, plus précisément elle en est le fruit<sup>275</sup>. On pourrait parler d'accélération de l'histoire, mais de l'histoire du salut: semeur et moissonneur se réjouissent ensemble<sup>276</sup>. Enfin, l'horizon des vv. 35–36 est clairement défini par les mots εἰς ζωὴν αἰώνιον du v. 36. On est bien dans l'histoire du salut comme au v. 14. Il s'agit ici, en définitive, aussi peu d'agriculture ou de chronologie agricole<sup>277</sup> que de propos de sourcier au v. 14 quand Jésus promettait une eau jaillissant en vie éternelle. C'est donc bien de l'œuvre du Père et de Jésus qu'il s'agit. Et n'oublions pas que Jésus parlait pendant que les Samaritains venaient à sa rencontre: notons en effet l'imparfait ἤρχοντο au v. 30 auquel répond l'aoriste du v. 40 ἦλθον<sup>278</sup>.

## 2) *L'exégèse d'Héracléon*

Héracléon est ici encore très proche du texte johannique, au moins dans un premier temps. Il le décrit avec précision et en vient à l'interprétation. En ce qui concerne le dit des disciples rapporté par Jésus, il l'interprète non pas comme un proverbe général mais comme une assertion sur l'état présent de la récolte. Le voilà très littéraliste. De plus, il la présente comme étant une remarque faite purement et simplement par Jésus: les disciples ne sont pas même mentionnés. Cette absence est-elle seulement due à la concision d'un auteur désireux de ne reprendre que l'essentiel du texte concernant la moisson? Peut-être,

<sup>275</sup> Cf. THÜSING, *Erhöhung*, 54 n. 13.

<sup>276</sup> Cf. la promesse de Lv 26,5 où l'intervalle entre les saisons sera bousculé; cf. aussi Am 9,13. Ici c'est l'histoire du salut qui se trouve bousculée et comme concentrée sur le «maintenant» où Jésus parle (cf. LEIDIG, *Jesu Gespräch*, 91).

<sup>277</sup> Ainsi BOVER, *Quattuor menses*, 442: «documentum ad evangelicam chronologiam harmoniamque redigendam.» Par contre, la grande majorité des commentateurs refuse cette valeur chronologique. Cf. réf. in BLANC, *Com. Jean, III*, 176–177 n. 2.

<sup>278</sup> C'est aussi en voyant des foules devant lui que Jésus dit, en Mt 9,37: «la moisson est abondante mais les ouvriers peu nombreux» (BROWN I, 182).

mais cette concision dit quelque chose dans la mesure où toute la tension et le malentendu existant entre Jésus et les disciples quant à l'attente d'une moisson ne sont conservés que de façon abstraite chez Héracléon: il relève une double opposition à propos du temps de la moisson <sup>279</sup> et de sa signification. A la moisson comprise matériellement il oppose une autre moisson, spirituelle. Finalement, c'est celle-là seule qui l'intéresse. Sur ce point, d'ailleurs, on pourrait en dire autant de l'évangéliste. Voici le commentaire d'Héracléon:

«Il (Jésus) parle d'abord de la moisson des récoltes, pour laquelle il reste un délai de quatre mois, tandis que l'autre moisson, celle dont il parlait, était déjà là présente (τοῦ δὲ θερισμοῦ, οὗ αὐτὸς ἔλεγεν, ἤδη ἐνεστῶτος).» <sup>280</sup>

Nous avons soulevé la difficulté du rattachement de ἤδη à ce qui précède ou à ce qui suit. Ici il est clairement rattaché par Héracléon au v. 35, c'est-à-dire à la moisson et non au moissonneur.

Maintenant, notre commentateur, après avoir opposé entre elles deux moissons, va dire en quoi consiste celle dont Jésus voulait parler:

«Et la moisson se rapporte à l'âme des croyants <sup>281</sup>. (Les âmes) sont déjà mûres et prêtes pour la moisson et en état d'être réunies dans la grange, c'est-à-dire par la foi dans le repos, du moins celles qui sont prêtes; car elles ne le sont pas toutes; en effet, les unes étaient déjà prêtes, les autres allaient être prêtes, les autres vont l'être, les autres sontensemencées maintenant.» <sup>282</sup>

Héracléon est bien dans la ligne du texte évangélique lorsqu'il lit, dans la moisson dont parle Jésus, la destinée des croyants. Il ne va cependant pas jusqu'à dire qu'il s'agissait, dans la situation concrète décrite par le texte, des Samaritains. Pour lui cela concerne «les âmes des croyants» <sup>283</sup>. Samaritains et disciples ont ainsi disparu de la scène,

<sup>279</sup> Il nous paraît inexact de prétendre, comme le fait SIMONETTI (Eracleone, 43) qu'Héracléon néglige l'opposition temporelle au profit de l'opposition entre deux types de récolte.

<sup>280</sup> IO. COM XIII,271 (267,6-9).

<sup>281</sup> Nous préférons la traduct. «croyants» plutôt que «fidèles», afin de mieux montrer le lien avec l'entrée dans le repos «par la foi».

<sup>282</sup> IO. COM XIII,271 (267,9-15).

<sup>283</sup> Il n'est pas certain que le mot ψυχή fasse partie du texte héracléonien: il semble bien faire partie d'une incise d'Origène: «Héracléon rapporte, je ne sais comment, la moisson à l'âme des croyants, en disant...» Mais ce paraît bien en être le sens.

pour l'instant du moins. Nous avons attiré l'attention sur l'absence du «ne dites-vous pas...» (v. 35) dans le commentaire d'Héracléon, il faut y ajouter la non-reprise du «levez les yeux et voyez» (v. 35); se trouve donc omis tout ce qui relevait de la situation concrète dans laquelle ce discours était prononcé. Le propos se fait ainsi généralisant et plus détaché de la personne de Jésus que dans l'évangile.

L'expression «réunir dans la grange» (συναχθῆναι εἰς ἀποθήκην) est tout à fait cohérente avec l'image de la moisson et pourrait avoir été simplement suggérée par elle. En fait elle semble bien être une réminiscence de Mt 13,30 (συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου) qui évoque aussi le moment de la moisson, c'est-à-dire le jugement de la fin des temps et la séparation de l'ivraie d'avec le bon grain, ce dernier seul étant engrangé. Ce rassemblement des semences est de plus un thème cher aux Valentinien<sup>284</sup>.

La mention de la foi et de la destinée des croyants correspond aussi à une donnée sinon du verset lui-même, du moins de son contexte: c'est en effet à un acte de foi qu'aboutira la démarche des Samaritains au v. 39 grâce à la parole de la femme, aux vv. 41–42 grâce à la parole de Jésus. C'est un point d'insistance du commentaire d'Héracléon<sup>285</sup> avec une différence cependant: alors que chez Jn les Samaritains accédaient à *Jésus* par la foi, reconnaissant en lui non seulement le Messie, comme les Juifs, mais le Sauveur du monde (v. 42), ici, par la foi, les âmes des croyants sont engrangées dans le repos, c'est-à-dire dans le plérôme<sup>286</sup> et sans que l'identité du Sauveur entre explicitement en jeu. Une fois encore le commentaire échappe à l'histoire quand le texte évangélique y ramène, et la personne de Jésus perd de son importance.

Héracléon restreint cependant aussitôt la portée de son propos en précisant que cela ne concerne que les (âmes) «prêtes». Elles ne le sont donc pas toutes. On chercherait en vain dans l'évangile pareille diversification ou un tel échelonnement envisagé du côté de l'homme. La

<sup>284</sup> Cf. par ex. CLÉM. ALEX., *Extr. Theod.*, 49,1 et note 3 (édit. SAGNARD); 26,3; 34,2; 42,2.

<sup>285</sup> Cf. Fr. 27 [IO.COM XIII,191 (255,31)] et 33 [XIII,294 (270,31–32)].

<sup>286</sup> Ce texte est énigmatique (CORSINI, *Commento*, 418). S'agit-il de psychiques (à cause du terme ψυχαί – mais nous en avons dit la fragilité) pouvant devenir pneumatiques? ou – ce qui nous paraît plus probable – de pneumatiques (FOERSTER, *Von Valentin*, 37; SAGNARD, *La gnose*, 491) – (d'où les termes d'ensemencement, de repos)? ou même de toutes les âmes? – le repos auquel la foi donne accès devenant alors transitoire, et seuls les pneumatiques le franchiront pour le plérôme (BLANC, *Commentaire d'Héracléon*, 100, à la suite de COLLANTES, *Antigua Interpretación*, 343, 344).

perspective d'Héracléon est cependant parfaitement cohérente avec son horizon gnostique et donc sélectif. Pour être exact, il faut remarquer que ce qui distingue les fidèles n'est pas exprimé ici en termes de «nature»<sup>287</sup> mais seulement en catégories temporelles. Nous avons vu que c'était là le point précis sur lequel portait l'opposition entre les disciples et Jésus en Jn aux vv. 35–36: encore quatre mois ou déjà maintenant? Avec finesse Héracléon exploite donc le ἤδη du texte évangélique, qu'il reprend à deux reprises (ἤδη ἔτοιμοι, ἐπισπείρονται ἤδη); et les deux autres catégories de croyants s'opposent elles aussi dans le temps (αἱ δὲ ἔμελλον, αἱ δὲ μέλλουσιν). Pourtant la perspective n'est plus tout à fait la même. En Jn le «déjà» se tenait tout entier du côté de Jésus et de sa déclaration solennelle: ἰδοὺ λέγω ὑμῖν (qu'on le rattache au v. 35 ou au v. 36). C'est la présence de Jésus qui qualifiait le présent et anticipait la moisson. C'est d'ailleurs vers lui que les Samaritains étaient en route. Chez Héracléon l'accent se déplace vers les fidèles dont l'engrangement va s'échelonner dans le temps. Comment ce glissement s'est-il opéré? A la faveur de l'interprétation du langage symbolique de Jésus qui invite à lever les yeux et à voir les champs qui sont blancs pour la moisson. Oubliant le cadre narratif, la personne de Jésus et les Samaritains en marche à sa rencontre, Héracléon interprète l'état de ces champs en catégories anthropologiques: les âmes ou tout simplement les croyants sont déjà mûrs (ἀκμαῖοι), c'est-à-dire prêts (ἔτοιμοι) et aptes (ἐπιτήδειοι) à être engrangés, mais non pas tous<sup>288</sup>. Ces catégories vont retenir toute son attention au long des deux fragments suivants que nous allons étudier.

#### 15. Fr. 33–34–35 (Jn 4,36–37)<sup>289</sup>

V. 36

##### 1) *Eléments du texte johannique (cf. supra p. 83)*

Le salaire du moissonneur paraît bien être l'engrangement du fruit. Dans ce cas, le καί unissant les deux propositions aurait un sens d'ex-

<sup>287</sup> Ce sera le cas au Fr. suivant [Fr. 34; IO. COM XIII,294 (270)], et de toute façon cette interprétation n'est pas exclue ici (FOERSTER, Von Valentin, 40).

<sup>288</sup> Comme l'a bien relevé FOERSTER (Von Valentin, 40): le fait qu'elles seront moissonnées n'est pas en cause, mais seulement quand? Cela appuie naturellement l'interprétation «pneumatique».

<sup>289</sup> IO. COM XIII, 294 (270); 299 (272); 322–324 (276–277).

plicitation <sup>290</sup>. De même que l'eau promise par Jésus allait devenir source jaillissant en vie éternelle (v. 14), ici ce fruit est en vue de la vie éternelle. L'horizon des événements de Samarie et des conversions qui sont évoquées ici est donc clairement eschatologique. La deuxième partie du verset parle de la joie commune au semeur et au moissonneur, ces derniers termes désignant vraisemblablement ici le Père et Jésus <sup>291</sup>.

## 2) *L'exégèse d'Héracléon*

Ce seul verset a suscité de la part de notre auteur un commentaire encore plus abondant que le précédent! Presque trois fragments lui sont en effet consacrés:

### *A. Fr. 33*

Il faut d'abord souligner le renvoi, et explicite cette fois, qu'Héracléon fait à un autre texte du N.T.:

« Ces paroles ont un sens analogue à celui qu'on trouve dans 'la moisson est abondante, mais les ouvriers sont peu nombreux'. » <sup>292</sup>

Il cite donc Mt 9,37, parallèle pertinent d'un certain point de vue pour notre passage <sup>293</sup>. Ce procédé n'est pas fréquent chez notre auteur, mais néanmoins pas aussi rare qu'on a bien voulu le dire <sup>294</sup>.

La suite est par contre la reprise pour ainsi dire mot à mot de ce qui vient de précéder. Le texte biblique a beau parler de semeur et de moissonneur, Héracléon revient sur la qualification des fidèles et, plus loin, sur la semence qu'est le Logos:

<sup>290</sup> SCHNACKENBURG I, 483. Et ἴνα équivaldrait ici à ὥστε (HAENCHEN, 247). Cela explique l'ordre anormal des termes, le salaire précédant la récolte (cf. THÜSING, Die Erhöhung, 54).

<sup>291</sup> C'est là l'opinion des modernes (cf. SCHNACKENBURG I, 483-485), opinion suivie par LAGRANGE (120). Pour les Anciens, au contraire, le v. 36 serait déjà une allusion aux ouvriers apostoliques. Le P. LAGRANGE bute sur ce « salaire » à payer au Sauveur. Mais cette difficulté tombe si ce salaire consiste précisément dans l'engrangement du fruit. Sinon l'ordre du texte serait d'ailleurs difficile (cf. SCHNACKENBURG I, 483). Par contre LA POTTERIE voit dans le semeur Jésus lui-même, le moissonneur du v. 36 devenant les disciples (Jésus et les Samaritains, 47); cf. aussi MARZOTTO, L'unità degli uomini, 155 et déjà BULTMANN, 146. Critique in SCHNACKENBURG I, 485. Pour l'hypothèse « Jean-Baptiste », cf. réf. in GOURGUES, Pour que vous croyiez, 157-158.

<sup>292</sup> IO. COM XIII,294 (270,27-29).

<sup>293</sup> Cf. supra n. 278.

<sup>294</sup> Cf. nos remarques chap. I, pp. 9 et 13.

«parce qu'il y a (des gens)<sup>295</sup> qui sont prêts pour la moisson et déjà en état d'être réunis dans la grange, (c'est-à-dire) par la foi dans le repos...»

Il ajoute cependant une précision :

«... et aptes au salut et à la réception du Logos (καὶ ἐπιτηδείους πρὸς σωτηρίαν καὶ παραδοχὴν τοῦ λόγου) (à cause de leur disposition et de leur nature).»<sup>296</sup>

Le premier membre de cet ajout reprend et interprète le commentaire précédent : l'aptitude à être réuni dans la grange est cependant devenue aptitude au salut. Mais le deuxième membre est nouveau avec la mention de la réception du Logos<sup>297</sup>. Nous laissons de côté pour l'instant les questions de disposition et de nature ; nous n'avons pas la certitude, en effet, que ces termes soient vraiment ceux d'Héracléon. Ils traduisent bien sa pensée mais pourraient lui être prêtés par Origène qui oppose cette interprétation à celle de l'Eglise (κατὰ μὲν τὸν Ἡρακλέωνα...κατὰ δὲ τὸν ἐκκλησιαστικόν)<sup>298</sup>.

Il nous paraît intéressant de rassembler maintenant en un tableau les termes par lesquels Héracléon commente, dans les Fr. 32–33, les champs blanchis pour la moisson, dont parle l'évangile :

*Jn 4,35*: χάραι λευκαὶ πρὸς θερίσμον

*Héracléon*: – ἀκμαῖοι  
ἔτοιμοι πρὸς θερίσμον  
ἐπιτήδειοι πρὸς τὸ συνάχθηναι εἰς ἀποθήκην  
διὰ πίστεως  
εἰς ἀνάπανσιν  
ἐπιτήδειοι πρὸς σωτηρίαν  
καὶ παραδόχην τοῦ λογοῦ

<sup>295</sup> Nous préférons ne pas introduire ici le mot âme (comme le fait Y. JANSSENS, Héracléon, 141) absent du texte. Cf. la traduct. de C. BLANC : « Il y a des gens qui... » (Com. Jean, III, 191), et id. CORSINI, Commento, 522.

<sup>296</sup> IO. COM XIII,294 (270,30–34).

<sup>297</sup> Sont-ce vraiment là les mots d'Héracléon ? Ils paraissent en tout cas exprimer sa pensée. Sur ce thème, cf. IRÉNÉE, Adv. Haer., I,5,6 où le germe pneumatique ensemencé par le Dmiurge à son insu prépare le gnostique à devenir prêt (ἔτοιμος) pour la « réception du Logos parfait » (cf. SAGNARD, La gnose, 484–486).

<sup>298</sup> En fait c'est dans tout ce Fr. 33 qu'il est difficile de savoir ce qui, dans l'énoncé, revient à Héracléon et à Origène. L'introduction « Héracléon DIRA (ἔρει) est singulière. Habituellement Origène recourt à φησί (plus de 30 fois pour introduire une citation d'Héracléon, dans la partie du commentaire que nous analysons), λέγει, λέγων, ἔλεγεν, εἰπὼν, εἶπεν ou des formules indirectes διηγήσατο, ἐρμηνεύει, ὑπολαμβάνει etc. Von

Les deux colonnes font apparaître un parcours interprétatif:

- les champs blancs sont devenus des âmes (?) et en tout cas des gens mûrs (on est encore tout proche de l'image), puis prêts et enfin aptes;
- de la moisson comme but on est passé à l'engrangement (encore très proche de l'image), mais qui est expliqué par le repos<sup>299</sup> et enfin interprété en termes de salut de par la réception du Logos.

On remarquera sans peine que les termes de la fin du parcours sont tous représentatifs de la pensée d'Héracléon et typiques. Des champs blancs annonçant la moisson il nous a conduits imperceptiblement à des hommes: grammaticalement, on est passé, en grec, du fém. pl. (champs) au masc. pl. (gens); et ces hommes sont aptes au salut, c'est-à-dire aptes à entrer dans le repos de par la réception du Logos, ce dernier ayant donné aux pneumatiques leur première formation<sup>300</sup>. «A cause de leur disposition et de leur nature» soulignerait encore l'orientation de cette pensée<sup>301</sup>.

#### *B. Fr. 34*

Héracléon en vient finalement au moissonneur:

«Celui qui moissonne reçoit son salaire»: par le moissonneur, le Sauveur se désigne lui-même. Et le salaire de Notre-Seigneur, c'est le salut et le rétablissement de ceux qu'il moissonne parce qu'il se repose sur eux.»<sup>302</sup>

Comme il l'avait fait pour le verset précédent, Héracléon commence par interpréter le texte biblique avec sobriété et exactitude: le moissonneur est ici le Sauveur<sup>303</sup>. Nous avons déjà constaté plus d'une fois

LOEWENICH (Joh. Verständnis, 90) prend les termes en compte et ne soulève pas le problème; au contraire, VÖLKER (Quellen, 78) qui laisse tomber les derniers mots (entre parenthèses dans la traduct. ci-dessus). Cf. aussi les hésitations de JANSSENS, Héracléon, 141; FOERSTER, Von Valentin, 37; BLANC, Commentaire d'Héracléon, 101.

<sup>299</sup> Sur ce thème, cf. MÉNARD, Le repos, salut du gnostique.

<sup>300</sup> Cf. Fr. 2; IO. COM II,137 (77,24–25) où, pour Héracléon, le Verbe et les spirituels sont une seule et même réalité; et Fr. 24; IO. COM XIII, 148 (249,1–2) où le Père ne peut être adoré que par ceux qui sont de même nature que lui (cf. BLANC, Com. Jean, I, 18).

<sup>301</sup> Cf. supra p. 60.

<sup>302</sup> IO. COM XIII,299 (272,4–8).

<sup>303</sup> En effet les termes de ὁ σπείρων et ὁ θερίζων ne semblent pas encore génériques en Jn, au v. 36, contrairement à l'affirmation de SIMONETTI, 44. Il a raison par contre de le prétendre pour le v. 37 qui est un proverbe.

la prédilection du gnostique pour ce titre. Quant au salaire, Héracléon l'interprète en termes de salut, expression qui ne se rencontre en Jn qu'en 4,22 et en lien avec les Juifs, donc avec une révélation ancrée dans l'histoire. Et au v. 42 on trouvera le titre de Sauveur appliqué à Jésus mais précisément avec un complément: Sauveur du monde! Or ici le salut dont parle notre commentateur est explicité en terme d'apocatastase, de réintégration dans le plérôme s'entend. On est donc très loin de l'histoire où s'enracine le salut johannique, même s'il n'y est pas cantonné, pas plus qu'il n'y trouve son origine. Finalement l'apocatastase elle-même reçoit une raison: le Seigneur se repose sur eux, ou trouve son repos en eux<sup>304</sup>. Sont ainsi désignés les pneumatiques<sup>305</sup>, par opposition aux psychiques qui ne peuvent recevoir le Seigneur en eux, mais seulement chez eux<sup>306</sup>.

«Et il recueille du fruit pour la vie éternelle': ou bien parce que la récolte est fruit de vie éternelle, ou bien parce qu'elle est elle-même vie éternelle.»<sup>307</sup>

Héracléon se fait plus énigmatique, et les commentateurs ne s'arrêtent pas à cette explication<sup>308</sup>. Si cette récolte est *fruit* de vie éternelle ou même vie éternelle, n'est-ce pas du fait de la réception antérieure du germe spirituel? Ne peut être récolté que ce qui a préalablement été semé. Héracléon semble souligner ici la provenance de cette récolte, ce qui la rend possible, et même son identité avec la vie éternelle. Nous trouvons chez Théodote, Valentinien comme lui, mais de la branche dite orientale, un petit développement sur ce passage de la semence qui, d'abord sans forme et femelle devient formée et, de ce fait, changée en Homme. Elle devient alors un «fruit mâle»<sup>309</sup>. Les notions de fruit et de vie éternelle ont donc retenu l'attention d'Héracléon, mais pas

<sup>304</sup> Sur la «restauration» comme rétablissement de l'état primitif de repos, cf. SAGNARD, La gnose, 492.

<sup>305</sup> FOERSTER, Von Valentin, 37; BLANC, Origène, Com. Jean, III, 195.

<sup>306</sup> Cf. Fr. 38; IO.COM XIII,349 (281,8–14).

<sup>307</sup> IO.COM XIII,299 (272,9–11).

<sup>308</sup> FOERSTER (Von Valentin, 37) n'explique pas; VON LOEWENICH (Joh. Verständnis, 90) avoue sa perplexité. Les autres se taisent. Par contre SAGNARD (La gnose, 432–436) rend compte de l'importance du thème de la «fructification» chez les Valentiniens, lesquels s'attirent sur ce point l'ironie mordante d'IRÉNÉE: «Ils fructifient en idées que personne n'avait jamais trouvées: c'est ce qui rend difficile la description de leurs systèmes» (Adv. Haer., I, 21,5).

<sup>309</sup> CLÉM. ALEX., Extr. Theod. 79; 21 et note (édit. SAGNARD) sur ce thème et son origine platonicienne.



l'action elle-même de ce moissonneur qu'est Jésus qui, dans le contexte de l'entretien avec la Samaritaine et les disciples, et tandis que s'approchent de lui les Samaritains, récolte du fruit en vue de la vie éternelle. Les mots de l'évangile s'y retrouvent, mais à peine plus! Isolés de leur contexte ils sont mis au service d'un autre discours. C'est patent par exemple pour ce thème du fruit.

En Jean, καρπός est très lié à la personne de Jésus. Outre notre chapitre il en parle en deux autres textes:

- 12,24 où Jésus annonce sa mort, laquelle est aussi nécessaire que celle du grain pour qu'il y ait du fruit. On est très proche du moissonneur et de la moisson évoqués par Jésus en 4,36<sup>310</sup>. Il précise de plus que «l'heure est venue», celle de sa mort et de sa glorification, puisque «celui qui aime sa vie la perd et celui qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle» (v. 25);
- le chap. 15 où, par huit fois, revient l'expression «porter du fruit», mais appliquée aux disciples cette fois, et dans la mesure où ils demeurent unis au cep qu'est Jésus. S'y trouve rappelé le commandement de l'amour fraternel et de la communion avec celui «qui se dessaisit de sa vie pour ceux qu'il aime» (v. 13). Une étude de la notion de vie éternelle en Jn ferait elle aussi ressortir le lien étroit qu'elle entretient avec la foi en Jésus (cf. par ex. 3,15.16.36; 5,24.40; 10,28, etc.), en tant que démarche existentielle et concrète entraînant et orientant toute la personne vers (εἰς) Jésus<sup>311</sup>.

On mesure, même à travers cette brève évocation, combien l'écart est grand entre la perspective johannique et celle d'Héracléon. Alors qu'en Jn la notion de fruit est liée à la personne de Jésus, à la communion avec lui dans l'amour et jusqu'à la mort<sup>312</sup>, chez Héracléon ces fruits descendent du plérôme.

L'inversion n'est pas moins importante en ce qui concerne la vie éternelle. Alors que dans l'évangile c'est en allant vers Jésus (cf. 5,40 et,

<sup>310</sup> Cf. THÜSING, Erhöhung, 104; Sur ce thème en Jn, cf. *ibid.* 101–123.

<sup>311</sup> Cf. MUSSNER (ZÖÈ, 93–96) qui étudie les termes concrets accolés au verbe croire en Jn: venir à (moi): 6,35; 5,40 et v. 38; entendre (ma parole): 5,24; 10,27 et v. 26; 12,46 s.; m'accompagner: 10,27 et v. 26; voir (le Fils): 6,40; garder (ma parole): 8,51 s.; ne pas accueillir (mes paroles): 12,48 et v. 46; refuser de croire (au Fils): 3,36b; me rejeter: 12,48. L'objet de la démarche de la foi est toujours en Jn la personne de Jésus (cf. 3,16.18; 6,35; 3,36 etc.) qui donne la vie.

<sup>312</sup> «Ohne Christus keine ζωὴ αἰώνιος, weil ohne Ihn, ohne seinen Tod und seine Verherrlichung kein πνεῦμα ζωοποιῶν» (MUSSNER, ZÖÈ, 117).

dans notre texte 4,30.40) et en croyant en lui que l'homme s'achemine vers la vie éternelle, chez Héracléon le pneumatique en vient! Il suffit que le moissonneur le récolte et l'y ramène.

Revenons maintenant sur le commentaire de ce Fr. pour le comparer, dans ses articulations et ses accents, au texte johannique: nous partirons donc cette fois non plus de la moisson mais du moissonneur pour suivre le parcours interprétatif d'Héracléon:

- Jn parle d'une double action, la seconde conséquente à la première, qui a pour sujet celui qui moissonne (noter le participe présent) et pour horizon la vie éternelle. Le langage est ici symbolique;
- Héracléon décode et interprète: le moissonneur (noter le substantif), c'est le Sauveur. Puis, comme nous venons de le remarquer, il s'attache à des mots seulement (salaire, ce qui est récolté) qu'il combine parfois: «la récolte est fruit de vie éternelle.» Le rapport que ces mots entretiennent entre eux est alors fort différent de celui qui était le leur dans le texte johannique.

Résumons cette comparaison en un tableau:

<i>Jean 4,36a</i>	<i>ὁ θερίζων λαμβάνει</i>	<i>μισθόν</i>
<i>Héracléon</i>	<i>ὁ θεριστής – ὁ σωτήρ</i>	<i>σωτηρία τῶν θεριζομένων ἀποκατάστασιν τῷ ἀναπαύεσθαι ἐπ' αὐτοῖς</i>
<i>Jean</i>	<i>καὶ συναγει</i>	<i>καρπὸν εἰς ζωὴν αἰωνίον</i>
<i>Héracléon</i>	<i>τὸ συναγόμενον</i>	<i>καρπὸς ζωῆς αἰώνιου αὐτὸ ζωὴ αἰώνιος</i>

Le regard s'est nettement déplacé du moissonneur en action vers ceux qu'il moissonne (de θερίζων à τῶν θεριζομένων en passant par θεριστής et σωτήρ), de celui qui rassemble à ce qui est rassemblé (de συναγει à τὸ συναγόμενον), le fruit devenant sujet du discours en fin de parcours! Il est vrai que l'évangile le fait aussi dans une certaine mesure: c'est bien du résultat de l'action de Jésus qu'il est question dans l'approche des Samaritains. Mais c'est d'abord l'action de Jésus qui est envisagée, et ensuite la démarche de ceux qui y répondent. Alors que l'insistance d'Héracléon porte sur le salut, puis sur l'apocatastase de ceux qui sont moissonnés, et sur le repos du Sauveur en eux. Par deux fois on passe donc de manière insistante de «lui» à «eux», le commentateur étant beaucoup plus anthropologique que le texte commenté qui

était plus christologique. Et de l'action de rassemblement des païens commencée par Jésus en Samarie on passe à tout autre chose: la réintégration dans le plérôme de ceux qui, venant de la vie éternelle, sont sûrs d'y retourner <sup>313</sup>.

Héracléon veut vraiment commenter le texte de Jn, et il s'y attache pas à pas. Pourtant, si proche qu'il soit de Jn par le vocabulaire, il fait éclater de partout la pensée johannique. Les paroles peuvent bien être en partie les mêmes, la pensée, elle, est différente. Partant du semeur et du moissonneur évoqués par l'évangile, Héracléon évoque en fait et longuement – pas moins de quatre Fragments <sup>314</sup> – ce même thème mais à partir du système valentinien, justifiant par là le grand reproche adressé par Irénée aux gnostiques disciples de Valentin <sup>315</sup>.

### *C. Fr. 35 (1<sup>re</sup> partie)*

Alors que le texte biblique est bref, visant la joie commune de celui qui sème et de celui qui moissonne, le commentaire d'Héracléon est abondant. Il n'est pas facile de déceler avec précision son propos:

«En effet celui qui sème se réjouit, et parce qu'il sème, et parce qu'on récolte déjà certaines de ses semences, et qu'il a le même espoir encore au sujet des autres; de même le moissonneur se réjouit parce qu'il moissonne; mais l'un a été le premier à semer, et l'autre le second à moissonner. Car ils ne pouvaient pas commencer tous deux au même moment; il fallait en effet d'abord semer, et ensuite, plus tard, moissonner. Et certes, quand celui qui sème aura cessé de semer, le moissonneur moissonnera encore; mais pour le moment, tous deux, travaillant chacun à leur tâche, se réjouissent ensemble, car ils tiennent pour joie commune la perfection des semences.» <sup>316</sup>

Il finit donc par faire écho au texte johannique quand il précise que tous les deux, pour le moment, se réjouissent ensemble. Mais il ajoute, à

<sup>313</sup> Sur ce rassemblement des semences, cf. MARROU, *Théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne*.

<sup>314</sup> Les Fr. 32–36 portent sur cette thématique. Pour le même thème chez PTOLÉMÉE, cf. SAGNARD, *La gnose*, 485–486.

<sup>315</sup> «Eux qui parlent comme nous, mais pensent autrement que nous» (*Adv. Haer.*, I, Préf. 2). «Détournant chacune des paroles de l'Écriture de sa vraie signification et usant des noms d'une manière arbitraire, ils les ont transposés dans le sens de leur système» (*Adv. Haer.*, I,9,2). Citons encore l'admirable aveu de PTOLÉMÉE en conclusion de sa Lettre à Flora (7,9): «nous confirmerons nos conceptions par les paroles du Sauveur!»

<sup>316</sup> IO.COM XIII,322–323 (276,19–29).

la fin de son raisonnement, que leur joie commune tient à la perfection des semences (Jn parlait de champs prêts pour la moisson!). Cette remarque reflète non seulement une donnée essentielle à cette pensée d'inspiration gnostique, elle souligne aussi l'infléchissement anthropologique constaté si souvent dans le commentaire jusqu'ici. Du semeur et du moissonneur Héracléon passe une fois encore aux semences et, qui plus est, parvenues, du moins certaines, à leur perfection.

Mais revenons sur le début de ce petit commentaire:

- *Jean* (4,36b), après avoir évoqué le moissonneur et son œuvre (v. 36a), lui associe le semeur: les deux partagent une même joie. La visée du texte est manifestement de souligner leur communion, leur unité, face au résultat de leur travail et vu la surabondance de la récolte si rapprochée des semailles;
- ce qui se dégage du commentaire d'*Héracléon*, dès la première lecture, c'est l'insistance qu'il met sur le facteur «temps»: «déjà; le premier, le second; pas... au même moment; d'abord, plus tard; cessé... encore; pour le moment.» Par là il vise à distinguer nettement l'action du premier et celle du second, alors que le texte visait ici plutôt à les réunir dans le temps. Il précise d'ailleurs que (seule) la joie est commune, rendant ainsi compte d'un aspect du texte évangélique. Mais relevons la note restrictive impliquée par ce qui suit: «tous deux travaillant chacun à leur tâche.» Pourquoi cette insistance sur la diversification des tâches? et comment cette orientation différente s'articule-t-elle sur notre texte? La réponse nous paraît devoir être cherchée dans deux directions diverses, c'est-à-dire dans le système de pensée auquel appartient Héracléon, et dans la suite du texte johannique qui, déjà, commande l'exégèse de notre verset:
- le Fr. 2, en effet, opère déjà la même distinction entre deux tâches: ce qui a été semé par un autre (τὰ ὑπ' ἄλλου σπαρέντα), et le Logos qui donne forme à ce germe<sup>317</sup>;
- cette distinction, exprimée par le ἄλλος que nous venons de rencontrer sous la plume d'Héracléon va trouver un appui dans le v. 37 qui suit et qui oppose de fait celui qui sème et celui qui moissonne (ἄλλος...ἄλλος).

<sup>317</sup> IO. COM II,137 (77,27-30).

Il est d'ailleurs tout à fait significatif que le commentaire de ce v. 37 soit rattaché par Héracléon au commentaire qui concernait le v. 36<sup>318</sup>, c'est-à-dire aux Fr. 33–35. Regardons-y de plus près.

v. 37

1) *Éléments du texte johannique (cf. supra p. 83)*

Ce v. 37 introduit un proverbe, un adage<sup>319</sup>: en effet le texte parle explicitement d'une parole (λόγος) qui est dite vraie (ἀληθινός) par Jésus. Ce proverbe<sup>320</sup> sépare nettement deux personnages: le semeur et le moissonneur (ἄλλος...καὶ ἄλλος). Au v. 38 Jésus va interpréter ce proverbe. Ce v. 37 qui a déjà orienté le commentaire d'Héracléon au Fr. précédent va peser maintenant sur toute la suite de l'argumentation.

2) *L'exégèse d'Héracléon: Fr. 35 (2<sup>e</sup> partie)*

Une fois de plus notre commentateur interprète tout de suite le langage symbolique de Jésus sans tenir compte de l'interprétation que va en donner le texte lui-même. Tout ce qui touche aux semailles et à la moisson rejoint trop ses propres préoccupations et son langage pour qu'il puisse ne pas y lire les données de son anthropologie et de sa sotériologie. Voici son commentaire:

«Car le Fils de l'homme 'au-dessus du lieu' sème, tandis que le Sauveur, qui est lui aussi Fils de l'homme, moissonne et envoie comme moissonneurs, chacun vers son âme, les anges symbolisés par les disciples.»<sup>321</sup>

Les termes de ce proverbe sont donc centraux pour lui. Ils lui permettent d'y fonder le commentaire du v. 36 en y projetant une opposition stricte entre les deux rôles. Par contre, l'introduction de la phrase: «en ceci se vérifie la parole...» n'a pas retenu son attention. Elle annonçait pourtant un point d'application, l'interprétation du proverbe. Lui n'en garde que le contenu, abstraitement, et référé à ce qui précède et non à ce qui suit. Et alors qu'en Jn dans ce v. 37 semeur et moissonneur sont des termes génériques interprétés ensuite en

<sup>318</sup> Cf. les remarques de SAGNARD, *La gnose*, 488.

<sup>319</sup> En lien avec ce qui vient d'être dit et avec la suite. Cf. les remarques grammaticales sur la construction ἐν γὰρ τούτῳ en Jn in OLSSON, *Structure and Meaning*, 229.

<sup>320</sup> Cf. réf. à des proverbes grecs de même type in OLSSON (*Structure and Meaning*, 230) qui souligne la formulation johannique du proverbe ici rapporté.

<sup>321</sup> IO. COM XIII,324 (276,31–277,1).

«d'autres – vous», chez Héracléon ils visent à chaque fois une personne, dans le sillage de ce qu'il a dit à propos du v. 36. Le double ἄλλος johannique est donc interprété en termes de Fils de l'homme et de Sauveur qui est lui aussi Fils de l'homme (ὦν καὶ αὐτὸς υἱὸς ἀνθρώπου)<sup>322</sup>.

Une première constatation: le texte évangélique ne faisait qu'opposer, Héracléon distingue mais en même temps réunit les deux personnages sous un même terme, celui de Fils de l'homme. Si le Fils de l'homme qui est au-dessus du lieu sème, l'autre Fils de l'homme, – sous-entendu «dans le lieu» – moissonne. Cette terminologie est, en partie du moins, attestée par l'Écriture: le titre de Fils de l'homme, celui de Sauveur; et même le titre de Fils de l'homme appliqué à Jésus en lien avec l'action de semer (cf. Mt 13,37). Mais ici il s'agit de tout autre chose. L'opposition évoquée par le dicton évangélique ne s'est maintenue qu'en se superposant et en se réduisant à un même personnage œuvrant aux différents étages du monde, selon les conceptions valentiniennes<sup>323</sup>. C'est peu de dire que les réalités historiques évoquées par Jésus et par l'évangéliste dans leur interprétation du proverbe n'ont ici plus aucune consistance, étant vidées de toute réalité. On en a déjà une première preuve dans la fin de ce Fr. qui anticipe<sup>324</sup> sur le v. 38 et évoque la mission. L'envoi des moissonneurs devient l'envoi d'anges par le Sauveur Fils de l'homme. Et ces anges sont comme les relais du Logos, envoyés chacun s'unir à l'âme<sup>325</sup> de l'élu qui est la sienne (ἕκαστον ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν) en vue de le réintégrer dans le

<sup>322</sup> Pour une présentation du problème posé par ces deux Fils de l'homme qu'on trouve aussi dans l'Ev. selon Philippe (sent. 120) et chez THÉODOTE (CLÉM. ALEX., Extr. Theod., 61,4), cf. surtout BLANC, Commentaire d'Héracléon, 101–105. Cf. aussi BROOKE, Fragments, 88 et CORSINI, Commento, 531–532.

<sup>323</sup> Il est difficile de préciser l'identité du semeur «au-dessus du Lieu». Pour les uns il s'agit du Christ du plérôme, pour les autres ce serait le Fils de l'homme régissant «sur» le Lieu, c'est-à-dire le Démiurge (cf. réf. et résumé des positions in SIMONETTI, Eracleone, 43–44, n. 217 et BLANC, Commentaire d'Héracléon, 104–105). Sur la multiplicité des médiations salvatrices au niveau du plérôme, du monde intermédiaire et du monde inférieur, cf. SAGNARD, La gnose, 487–490; CORSINI, Commento, 79 et BERTHOUSOZ, Liberté et grâce, 79–86.

<sup>324</sup> Héracléon anticipe régulièrement sur le cours du texte, au point qu'on a parfois l'impression qu'il les lit en les remontant plus qu'en les suivant!

<sup>325</sup> Il ne faut pas se bloquer sur le terme ψυχή qui évoquerait nécessairement l'être psychique. Il pourrait avoir été choisi à cause de son genre féminin (FOERSTER, Von Valentin, 39). Le reste du contexte est en effet clair, il s'agit des pneumatiques: cf. FOERSTER, cit. ci-dessus; SAGNARD, La gnose, 491 et cf. CLÉM. ALEX., Extr. Theod., 64 et IRÉNÉE, Adv. Haer., I,7,1.

plérôme. Les réalités d'en haut seules sont importantes et décisives, celles d'en bas – ici l'envoi des disciples – n'en sont que le reflet <sup>326</sup>.

## 16. Fr. 36 (Jn 4,38) <sup>327</sup>

### 1) *Éléments du texte johannique*

Ce v. 38 donne donc l'interprétation du v. 37, précisant en quoi il se vérifie dans la situation présente. On aurait pu s'attendre ici aussi à une opposition «moissonner–semer». En fait, Jésus oppose d'abord «moissonner» à «peiner». Cette dernière expression s'appliquant tant au labeur de la moisson qu'à celui de la mission fait le pont entre le langage symbolique du proverbe et son interprétation. Ensuite il peut opposer «peiner» et «entrer dans la peine de quelqu'un d'autre», au sens d'en retirer le profit. Du symbolisme et du domaine agricole nous voilà conduits à la réalité de la mission <sup>328</sup>; le ἄλλος...ἄλλος générique se mue et se précise en «d'autres» – «vous» (les disciples). Jésus parle d'ailleurs de cette mission en tête du v. 38: «je vous ai envoyés moissonner». Il en parle comme si elle avait déjà eu lieu. Or il ne peut s'agir d'un envoi en mission durant son ministère puisque le quatrième

<sup>326</sup> Rappelons la loi de l'exemplarisme inversé (cf. SAGNARD, *La gnose*, 244–249). Les auteurs ont noté la différence de statut des disciples aux Fr. 28.30 et 35. (22), passant d'un état d'ignorance à celui d'aides du Sauveur (cf. VON LOEWENICH, *Joh. Verständnis*, 91). Mais c'est peut-être qu'on oublie qu'Héracléon n'élabore pas son système à partir de rien. Il veut commenter ce texte. Jn parlant de l'envoi des disciples, Héracléon y lit la mission des anges du Sauveur; ailleurs il leur concédera un premier état d'ignorance. Nous serions tentés de donner raison à MOUSON (Jean-Baptiste, 318–319): «bien que pneumatiques par le germe reçu à leur naissance, ils mènent une existence psychique aussi longtemps que le Sauveur ne s'est pas manifesté à eux.»

<sup>327</sup> IO. COM XIII,336 (278,33–279,8).

<sup>328</sup> Rare chez les synoptiques (Mt 6,28; 11,28; Lc 5,5; 12,27), en Jn (4,6.38) et dans les Ac (20,35), le verbe κοπιᾶν est fréquent chez Paul, la plupart du temps en lien avec le labeur d'évangélisation (Rm 16,6.12; 1 Co (4,12) 15,10; 16,16; Ga 4,11; Ep 4,28; Ph 2,16; Col 1,29; 1 Th 5,12; 1 Tm 4,10; 5,17). La fatigue de Jésus mentionnée en Jn 4,6 pourrait en recevoir un éclairage, encore qu'il faille remarquer qu'elle est ici mise explicitement en lien avec le chemin parcouru par Jésus (κεκοπιᾶς ἐκ τῆς ὁδοπορίας). Mais pourquoi cet élément, comme tant d'autres dans cette scène, ne serait-il pas susceptible d'une double lecture? L'une au niveau très concret de l'histoire rapportée par le récit, l'autre en surimpression donnant la dimension théologique de ce même événement?

évangile, contrairement aux synoptiques, ignore un tel épisode. Jésus anticipe donc ici l'après-Pâques <sup>329</sup>.

La deuxième partie du verset reste difficile à interpréter. Qui sont donc ces ἄλλοι opposés aux disciples? Les disciples se voient-ils opposés ceux qui les ont précédés, de manière globale: les prophètes, Jean-Baptiste et même Jésus lui-même? <sup>330</sup>, ou encore Jésus et son Père? <sup>331</sup> Ou faut-il y voir au contraire une allusion précise aux premiers missionnaires de la Samarie (cf. Ac 8)? <sup>332</sup> Dernière hypothèse qui paraît parfaitement respecter le texte: ces «autres» seraient la Samaritaine et avant elle Jean-Baptiste <sup>333</sup>.

## 2) *L'exégèse d'Héracléon*

La mission ayant été envisagée, au Fr. précédent, dans le monde d'en haut, rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que le «je» de Jésus et son initiative missionnaire ne soient nullement pris en compte par Héracléon. Une fois encore la personne de Jésus mise en avant par le texte est effacée par notre commentateur. Le «vous» des disciples subit le même sort. Le seul verbe qui avait été abandonné, dans l'évangile, au profit de l'interprétation, c'est-à-dire le verbe «semer», devient au contraire le centre du raisonnement d'Héracléon. Au lieu de Jésus le voilà qui parle à nouveau des semences: le discours passe une fois encore à l'anthropologie.

<sup>329</sup> Cf. Jn 20,21 πέμπω ὑμῖς (présent, alors qu'ici on a un indic. aor.). «Conformément à la perspective johannique, l'auteur relate un événement de la vie de Jésus et montre simultanément son prolongement dans l'œuvre qu'accomplit dans son Eglise le Christ élevé» (CULLMANN, *Le milieu johannique*, 75).

<sup>330</sup> C'est la position des Pères, de LAGRANGE et BRAUN parmi les modernes. Cf. la réfutation in SCHNACKENBURG I, 486.

<sup>331</sup> Cf. THÜSING, *Erhöhung*, 54–55 qui unifie ainsi la thématique des vv. 31–38 autour de l'œuvre du Père, de Jésus et des disciples.

<sup>332</sup> C'est la position défendue par CULLMANN, *Samarita*. Cf. les réserves méthodiques émises par ROBINSON (*The Others...*) pour qui l'évocation de la mission de Samarie ne peut être qu'un sens secondaire du texte, et ne peut supprimer l'enracinement historique dans la mission du Baptiste et de ses disciples.

<sup>333</sup> Hypothèse proposée par OLSSON qui, sans recourir à l'éclairage paulinien, explique ce texte par l'opposition κοπᾶν – θερίζειν. Il renvoie à l'A.T. (Is 33,24; 40,31) où à la «peine» qui caractérise ce «temps» est opposé le temps eschatologique, la restauration d'Israël. Il voit un prolongement de cette problématique en Mt 11,28–29 (cf. HAUCK, *ThWNT III*, 827 s.) où l'ordre ancien relève de la «peine» alors que Jésus procure le repos. C'est donc dans notre texte le temps eschatologique qui est désigné par la joie et la moisson. Les «autres» qui ont peiné seraient par conséquent la Samaritaine (et Jean-Baptiste avant elle, Jn 3,22 ss) et même le Jésus terrestre. La foi des Samaritains passe au Christ, c'est le fruit que récolte l'Eglise (OLSSON, *Structure and Meaning*, 230–233).



«Ces semences n'ont pas été semées par l'intermédiaire (des apôtres) et ne viennent pas d'eux: ceux qui ont travaillé sont les anges de l'économie qui, en tant que médiateurs, les ont semées et entretenues. 'Vous êtes entrés dans leur travail': car le travail de ceux qui sèment et de ceux qui moissonnent n'est pas le même: en effet, les uns sèment en creusant la terre dans le froid, la pluie et la fatigue, et s'occupent de la terre à travers tout l'hiver, sarclant et écartant les broussailles; tandis que les autres, entrant dans une récolte toute prête, moissonnent en été dans la joie.»<sup>334</sup>

Héracléon ne s'embarrasse pas des nuances du texte johannique et de l'opposition «moissonner—peiner». Puisque ce dernier verbe remplace le verbe «semer» de l'opposition précédente («moissonner—semer») il peut poursuivre sa thématique valentinienne des semailles et de la moisson. Et puisque le texte dit des disciples que Jésus les a envoyés moissonner là où ils n'ont pas peiné, Héracléon en déduit que les semences dont il parle n'ont pas été *semées* par l'intermédiaire des disciples ni par eux (οὐ δι' αὐτῶν οὐδὲ ἀπ' αὐτῶν) mais bien par les anges de l'économie, c'est-à-dire probablement ces anges du Demiurge<sup>335</sup>. La mission avait été laissée de côté, et maintenant nous voilà donc de nouveau en dehors de l'histoire, dans ce monde d'en haut qui l'explique et la détermine.

Au thème des semailles Héracléon ajoute celui du travail d'entretien, ou si l'on veut de leur culture (ἐσπάρη καὶ ἀνεστράφη). Ainsi se trouve amorcée la suite du développement: l'opposition «semeur—moissonneur» devient, en fait, chez lui celle de deux travaux beaucoup plus que celle de deux personnes ou de deux groupes. Il oppose en effet le travail du semeur en hiver à celui du moissonneur en été (οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς κόπος σπειρόντων καὶ θερίζόντων). Le premier sarcle et arrache les broussailles alors que l'autre moissonne dans la joie et entre dans une moisson toute prête, littéralement dans «un fruit tout prêt (εἰς ἔτοιμον καρπὸν)». Cette digression n'est pas pure fantaisie, encore moins rêverie bucolique. Si elle part des images agricoles du texte, c'est parce qu'elles lui permettent de rendre compte de certains aspects très précis de la problématique valentinienne liée aux semailles des pneumatiques. Héracléon ne parle pas seulement du dur travail de la terre en hiver<sup>336</sup>, mais il précise «sarclant et écartant les broussailles», ou comme glose le

<sup>334</sup> IO. COM XIII,336 (278,33–279,8).

<sup>335</sup> Sur ce thème, cf. CLÉM. ALEX., Extr. Theod., 53; et JANSSENS, Héracléon, 142 n. 75; BLANC, Com. Jean, III, 218, n. 2; SAGNARD, La gnose, 489–490.

<sup>336</sup> Ainsi que l'a bien souligné FOERSTER, Von Valentin, 39.

Père Sagnard, jouant sur les différents sens du mot ὄλη (bois, broussailles ou partie matérielle de l'être): «extirpant les éléments hyliques.»<sup>337</sup> On rejoint ici un thème lié à la formation selon la gnose et à l'œuvre du Sauveur chez les Valentiniens. La croissance et l'éducation du germe pneumatique<sup>338</sup> se font d'une part par la connaissance de soi, de sa nature, de son origine et par conséquent de sa destinée, et d'autre part par la nécessaire purification des éléments hyliques avant d'entrer dans le repos et la joie<sup>339</sup>. Alors seulement le «fruit» peut être dit «prêt»: ces deux termes nous renvoient aux Fr. 32 et 34<sup>340</sup>. Nous avons déjà dit l'absence de Jésus et des disciples dès le début du Fragment. L'opposition évangélique «d'autres–vous» devient donc ici plus générale: «les uns... les autres (οἱ μὲν...οἱ δέ)»; à la peine des uns est opposée la joie des autres devant une récolte toute prête.

#### 17. Fr. 37 (Jn 4,39)<sup>341</sup>

##### 1) *Éléments du texte johannique: présentation des vv. 39–42*

Ces versets représentent la conclusion du récit. Il s'agit de la conversion des Samaritains, avec le rôle différent joué et par la Samaritaine et par Jésus. Si d'abord les habitants de Samarie viennent à la foi en Jésus à cause du témoignage de cette femme, une fois parvenus eux-mêmes jusqu'à la personne même de Jésus et l'avoir invité à demeurer chez eux, un plus grand nombre encore croient sur sa parole à lui. Cette opposition est soulignée encore dans le dernier verset: au témoignage de la femme s'oppose le «nous avons entendu nous-mêmes et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde» (v. 42), ce dernier titre sous forme de confession de foi, parachevant, complétant et corrigeant ceux que le récit offrait jusqu'ici.

<sup>337</sup> La gnose, 490.

<sup>338</sup> Cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I,5,4; I,7,5 et sur cette notion de progrès, cf. BERTHOUZOZ, *Liberté et Grâce*, 77.

<sup>339</sup> Cf. SAGNARD, *La gnose*, 256–257; 265 et BERTHOUZOZ, *Liberté et Grâce*, 83.

<sup>340</sup> IO. COM XIII,271 (267,11.13.14); 299 (272,9).

<sup>341</sup> IO. COM XIII,341 (279,31–280,4).

## 2) *L'exégèse d'Héracléon*

Du verset johannique Héracléon ne retient cette fois-ci que trois éléments isolés qu'il commente : «de la ville», «sur la parole de la femme» et «beaucoup».

En disant que «de la ville» est mis pour «du monde»<sup>342</sup>, il est fidèle à lui-même. Au Fr. 27<sup>343</sup> c'est déjà ainsi qu'il interprétait la sortie de la ville. L'allégorie lui permet de quitter l'histoire et d'évoquer l'expérience du psychique conduit à la foi par un (ici une) pneumatique. Le fait qu'il s'agisse concrètement de la ville de Samarie – «cette ville» dit Jn – n'a plus de sens pour lui.

«Sur la parole de la femme» devient «c'est-à-dire de l'Eglise pneumatique»<sup>344</sup>. C'est la plus claire désignation de ce qu'a représenté la Samaritaine pour Héracléon tout au long de ce récit. La médiation et le rôle missionnaire du pneumatique avaient déjà été évoquées<sup>345</sup>.

«Beaucoup» : «parce que les psychiques sont multiples, tandis que l'unique, c'est la nature incorruptible, homogène et unique des élus.»<sup>346</sup> Cette explication est à la fois abondante et essentielle. Les Samaritains n'intéressent pas plus notre commentateur que la Samarie. Il laisse donc tomber cette dénomination et ne retient que la pluralité comme telle qui désigne, selon lui, le grand nombre des psychiques par rapport au petit nombre des pneumatiques. Mais les psychiques sont aussi multiples dans leur constitution même, étant à la fois matériels et spirituels<sup>347</sup>. L'«unique» désigne par conséquent la Samaritaine, ou plutôt la «nature incorruptible, homogène et unique»<sup>348</sup> de l'ἐκλογή<sup>349</sup>, c'est-à-dire des élus. Héracléon ne commente pas ici les autres termes du verset, notamment l'acte de foi de ces Samaritains. Le thème sera évoqué au Fr. suivant. Il ne prête pas attention non plus au

<sup>342</sup> IO. COM XIII,341 (279,31–32).

<sup>343</sup> IO. COM XIII,191 (255,29–31).

<sup>344</sup> IO. COM XIII,341 (279,32–33).

<sup>345</sup> IO. COM XIII,62 (234,30–33); XXI,187 (255,17–18).

<sup>346</sup> IO. COM XIII,341 (280,1–4). Sur l'expression οἱ πολλοί chez Origène et dans la gnose, cf. CORSINI, *Commento*, 191.

<sup>347</sup> Cf. sur ce thème CLÉM. ALEX., *Extr. Theod.*, 56,1–2; PTOLÉMÉE; Flora, 7,7; et BLANC, *Commentaire d'Héracléon*, 107.

<sup>348</sup> Cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.* 1,2,6; PTOLÉMÉE, Flora, 7,5–7 et SAGNARD, *La gnose*, 487.

<sup>349</sup> Cf. Fr. 13 – IO. COM X,211 (206,29–31) et réf. données par JANSSENS, *Héracléon*, 143 n. 78.

«il m'a dit tout ce que j'ai fait»<sup>350</sup> qui est plus qu'un simple rappel des paroles de la femme au v. 29: il faut y joindre la question posée alors par elle: «ne serait-ce pas lui le Christ?» C'est précisément cette désignation encore trop limitée qui demande à être dépassée dans la confession de foi des Samaritains: Jésus est le Sauveur du monde (v. 42).

## 18. Fr. 38 (Jn 4,40-41)

1) *Éléments du texte johannique (cf. supra p. 102)*

2) *L'exégèse d'Héracléon*

«Il resta 'chez eux' et non 'en eux'; et 'pendant deux jours', c'est-à-dire l'éon présent et l'éon futur dans les noces, ou bien le temps avant sa passion et le temps après la passion; après avoir passé ce temps chez eux et en avoir converti un beaucoup plus grand nombre à la foi par sa propre parole, il se sépara d'eux.»<sup>351</sup>

Au verset 40, l'évacuation de l'histoire, concrètement ici des Samaritains, se laisse percevoir à la première lecture. Alors que ce verset commence par mentionner l'aboutissement de la démarche des Samaritains (arrivés près de Jésus ils lui demandaient de rester auprès d'eux – *παρ' αὐτοῖς*) et finit sur la réponse de Jésus («et il y demeura deux jours»), Héracléon ne retient que ce dernier élément.

Le *ἐκεῖ* (v. 40) désignant la Samarie n'est pas intéressant pour son propos; par contre il lui est aisé d'exploiter le *παρ' αὐτοῖς* en l'opposant à *ἐν αὐτοῖς*: cet accueil n'est donc pas celui que réserveraient des pneumatiques, mais uniquement des psychiques. C'est pourquoi il se réduit à une proximité extérieure et limitée dans le temps. De la ville et de la géographie nous voilà passés à l'anthropologie. C'est décidément une constante de ce type de lecture.

Pendant deux jours: le temps n'est pas mieux respecté que la géographie. Héracléon applique en effet cette expression à l'histoire et à ce qui la suit, selon deux lectures qui, bien que différentes l'une de l'autre, vont toutes deux dans le même sens:

– éon présent et éon futur (les noces étant synonymes de la vie finale plérômatisée, comme nous l'avons déjà vu);

<sup>350</sup> Cf. aussi supra p. 74.

<sup>351</sup> IO. COM XIII,349 (281,8-14).

– le temps avant et le temps après sa passion. Héracléon semble retenir cette lecture <sup>352</sup> puisqu’il ajoute qu’ensuite il se sépara d’eux, allusion probable à l’ascension. La séparation de Jésus d’avec ses disciples est supposée à l’arrière-plan et interprétée comme une séparation d’avec les psychiques pour rejoindre les pneumatiques et le lieu des noces <sup>353</sup>.

Le texte johannique, qui avait jusqu’ici mis en lumière l’initiative de Jésus tout au long de ce récit de révélation et de mission, culmine sur le fruit qui en résulte, c’est-à-dire la conversion des Samaritains. Ce sont eux en effet qui sont sujets de presque toutes les propositions des vv. 39–42 <sup>354</sup>. Curieuse inversion chez Héracléon: jusque-là il avait toujours tendance à glisser de l’initiative du Sauveur aux hommes concernés. Or ici il laisse de côté la description de leur démarche pour centrer toute son exégèse sur «il y resta deux jours». Leur venue à eux jusqu’à la personne de Jésus ne l’intéresse guère; mais cette venue à la foi devient chez lui un acte de conversion opéré par Jésus. C’est lui qui est devenu sujet, lui qui les convertit <sup>355</sup> et qui – Héracléon ajoute cette donnée au texte – ensuite se sépara d’eux. La détermination ne vient plus d’eux comme dans le texte évangélique, mais du Sauveur qui ne demeure pas «dans» les psychiques que sont les Samaritains <sup>356</sup>.

Enfin, l’opposition, capitale pour le texte johannique, entre la parole de la femme (v. 39) et «sa parole» (v. 41), n’a plus chez Héracléon la même fonction ni la même portée. Il est évident qu’il y a pour l’évangéliste une hiérarchie entre ces deux paroles. La première, s’appuyant sur le «il m’a dit tout ce que j’ai fait» allait jusqu’à reconnaître Jésus

<sup>352</sup> Cf. JANSSENS, Héracléon, 143, n. 81.

<sup>353</sup> Cf. FOERSTER, Von Valentin, 35; séparation passagère seulement pour JANSSENS (Héracléon, 143 n. 81), séparation définitive selon SIMONETTI (Eracleone, 39) et BLANC (Commentaire d’Héracléon, 108).

<sup>354</sup> πολλοὶ ἐπίστευσαν; ἤλθον... οἱ Σαμαριῖται ἡρώτων; πολλῶ πλείους ἐπίστευσαν... ἔλεγον...πιστεύομεν... ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν. Nous rejoignons la remarque d’OLSSON: ce texte est finalement plus intéressé à la foi des Samaritains (vv. 39–42) qu’à celle de la Samaritaine qui, d’ailleurs, dès le début du texte (v. 7) les représente (Structure and Meaning, 152–153; 161). Cette scène traite de l’«ergon» de Jésus chez les Samaritains (ibid., 251). Cf. aussi le titre de l’art. du P. DE LA POTTERIE: «Jésus et les Samaritains».

<sup>355</sup> «πολλῶ πλείους ἐπίστευσαν» du texte johannique (v. 41) devient chez lui «πολλῶ πλείονας διὰ τοῦ ἰδίου λόγου ἐπιστρέψας εἰς πίστιν».

<sup>356</sup> Le sort ultime des psychiques est bien difficile à préciser; cf. CORSINI, Commento, 537–538 n. 75.

comme le prophète et à poser à son sujet la question de son identité messianique. Seule la seconde, s'appuyant sur la parole de Jésus lui-même, amènera les Samaritains à reconnaître en lui le Sauveur du monde. Or Héracléon vient de préciser que pour lui la Samaritaine est l'Eglise pneumatique. Il ne peut donc être question de la dévaloriser aussitôt après, elle et son témoignage! Dès le début du dialogue nous avons noté ce que nous appelions une surévaluation de cette croyante. Par contre les Samaritains sont pour lui des psychiques<sup>357</sup>, c'est-à-dire des hommes partagés et ambivalents de par leur composante spirituelle et matérielle. Héracléon hésiterait-il de ce fait à trop concéder à leur initiative?<sup>358</sup> L'action en tout cas est du côté de Jésus. C'est lui qui, en tant que Sauveur, les amène à la foi par sa propre parole (διὰ τοῦ ἰδίου λόγου).

Il semble bien par conséquent que ce sont des conceptions anthropologiques qui ont entraîné les modifications d'accent qu'Héracléon impose au texte évangélique, dans un sens ou dans un autre. Le Fr. suivant va offrir une confirmation supplémentaire à ces observations.

#### 19. Fr. 39 (Jn 4,42)

1) *Eléments du texte johannique (cf. supra p. 102)*

2) *L'exégèse d'Héracléon*

«le mot 'seule' est sous-entendu»<sup>359</sup>.

Ce commentaire laconique est cependant précieux, il nous indique qu'Héracléon a repéré la distinction entre les deux degrés de foi attestée

<sup>357</sup> Cf. MOUSON, Jean-Baptiste, 312. Noter cependant les hésitations de CORSINI (Commento, 541 n. 76) et les remarques citées de FÖRSTER (Von Valentin, 36) selon lequel Héracléon ne serait pas toujours rigoureusement systématique. Cf. la réponse de BLANC, Commentaire d'Héracléon, 109 n. 278.

<sup>358</sup> Les laisser croire directement sur sa parole eût été élever les psychiques au statut de la Samaritaine! Cf. le passage du Fr. 40 [IO. COM XIII,419-422 (292,4 ss)] où le roitelet de Capharnaüm, représentant le Démiurge, c'est-à-dire un être psychique, ne peut que se fier aux œuvres, aux miracles et non à la parole. Héracléon se devra par conséquent d'atténuer le «et il crut» (v. 50) en «le Démiurge aussi est porté à croire que le Sauveur peut guérir même sans être présent». Cette foi s'arrête donc à la possibilité d'une intervention à distance du Sauveur. Cf. sur ce point précis les pertinentes remarques de MOUSON, Jean-Baptiste, 310-311.

<sup>359</sup> IO. COM XIII,363 (283,22-23).

par le texte biblique. Par un seul mot il en atténue cependant la négation radicale dont la teneur est: «ce n'est plus sur ta parole que nous croyons». Rappelons-nous que cette Samaritaine et tout pneumatique sont appelés par Héracléon à devenir des missionnaires efficaces. Il ne peut donc retirer ici ce qu'il avait auparavant accordé à la Samaritaine. Commentant les derniers mots du verset, Héracléon récidive dans le même sens:

«car les hommes croient d'abord au Sauveur parce que des hommes leur montrent la voie, mais lorsqu'ils ont rencontré ses paroles à lui, ils ne croient plus à cause du *seul* témoignage humain, mais à cause de la Vérité elle-même.»<sup>360</sup>

Notre commentateur ne peut donc s'accommoder de la réserve expresse attestée par le texte évangélique concernant le témoignage de cette femme. Il n'y a plus pour lui, à la base de la foi des Samaritains, une opposition entre la foi sur la parole de cette femme et la foi sur la parole de Jésus, mais bien une hiérarchie à établir entre le crédit à accorder à un témoignage humain et le crédit à accorder ensuite à la Vérité elle-même, après avoir vécu une communion directe avec le divin<sup>361</sup>. L'adjonction de ce petit mot 'seul' accorde ainsi une valeur permanente au témoignage de la Samaritaine, et répond en même temps à deux exigences du système:

- maintenir le rôle privilégié du pneumatique;
- souligner le statut d'imperfection de la foi du psychique en la liant au témoignage humain. De plus cette foi du psychique s'arrête au Sauveur et non au Père<sup>362</sup>.

Enfin, le titre appliqué à Jésus a changé. Le «vraiment» en Jn 4,42 accordait un coefficient de certitude au titre «Sauveur du monde». Chez Héracléon, Jésus est appelé d'abord Sauveur tout court, puis Vérité. Il était en effet difficile à Héracléon d'associer le titre de Sauveur à cosmos, vu qu'il entend l'expression dans un sens matériel: le cosmos n'est alors en aucune manière susceptible de salut. Alors que précédemment les «ἀλήθεια» du texte johannique se muaient en κατὰ

<sup>360</sup> IO. COM XIII,363 (283,25–29).

<sup>361</sup> Cf. PAGELS, *Evangiles secrets*, 60, 198.

<sup>362</sup> Cf. BLANC, *Commentaire d'Héracléon*, 109 n. 278.

ἀλήθειαν, en modalité, dans son commentaire <sup>363</sup>, ici c'est donc le contraire qui advient, Héracléon retrouvant ainsi une désignation familière aux Valentinien <sup>364</sup>.

#### IV. CONCLUSION

Nous avons suivi Héracléon pas à pas dans sa lecture du dialogue johannique réunissant Jésus, la Samaritaine puis les disciples. De telles analyses ne se laissent pas résumer en quelques mots. Nous allons cependant tenter de rappeler, en conclusion, les constantes principales de cette lecture avec les conséquences qu'elles ont entraînées dans l'interprétation du texte évangélique. Enfin nous ferons quelques remarques concernant certains points de méthode dans la lecture d'Héracléon, dans sa façon d'accéder au texte pour en rendre compte.

En tout premier lieu il faut noter la *grande cohérence de cette lecture*. Dans le texte actuel du quatrième évangile il n'est pas toujours aisé de voir le lien qui existe entre les différentes séquences de cette scène, du moins pour plus d'un exégète actuel. Héracléon y voit pourtant une logique rigoureuse, peut-être même plus contraignante que celle de Jn. Rappelons-nous le lien qu'il a souligné entre les versets sur la promesse de l'eau et les versets 16 ss sur les maris. Il associera de même étroitement les vv. 19 et 20, c'est-à-dire l'adultère de la Samaritaine à son ignorance de Dieu et du culte qui lui est dû. Plus loin, Héracléon verra un lien interne entre la révélation que Jésus a faite de lui-même et l'arrivée des disciples. C'est pour la Samaritaine pneumatique et pour les disciples qui semblent en être comme le double plérômatisé que le Sauveur est venu en Samarie afin de les illuminer.

Ceci nous amène à une seconde remarque. La Samaritaine d'abord, les disciples ensuite, occupent le devant de la scène et cela de manière plus accentuée chez Héracléon que dans le texte évangélique. Nous l'avons noté dès le v. 15 où la Samaritaine apparaît clairement dans son statut de femme pneumatique, sa foi décidée s'appuyant sur sa nature. Héracléon ignore donc et la part de malentendu sous-jacent aux questions de cette femme et son statut de semi-hérétique pour S. Jean. Nous

<sup>363</sup> Cf. supra pp. 45–46; 54–55; 60.

<sup>364</sup> Cf. par ex. Ev. Vérité p. 26,28 – 27,1; et JANSSENS, Héracléon, 144 n. 82.



avons alors parlé d'une *valorisation excessive de la Samaritaine* par Héracléon.

L'intérêt qu'il lui porte nous est apparu ensuite dans les vv. 19–20 où il décrit plus minutieusement que le texte l'état de cette femme, sa démarche, son expérience de l'adultère et de l'ignorance. Plus loin, à partir du «crois-moi» que lui adresse Jésus (v. 21), la Samaritaine est illuminée, pour notre commentateur, elle est révélée à elle-même et parvenue déjà à la connaissance et au salut. C'est sans doute là que se manifeste le plus clairement cette survalorisation de la Samaritaine et la dérive qu'Héracléon impose à la démarche du récit johannique.

Ce souci pour le statut et l'aventure du gnostique tombé dans l'erreur et la matière s'est manifesté encore dans les remarques d'Héracléon à propos du v. 23b où ce qui est recherché prend le pas sur Celui qui recherche, la Samaritaine l'emportant en intérêt sur le Père! Puis mis en présence de l'autorévélation solennelle de Jésus à cette femme (v. 26), Héracléon n'a pourtant eu d'intérêt que pour l'attente de cette dernière sur laquelle il insiste et qu'il décrit parce qu'elle lui importe au plus haut point. Aux vv. 28–30 encore, lorsqu'elle retourne à la ville pour chercher ses compatriotes, la Samaritaine, dans le texte évangélique, s'interroge au sujet de cet homme rencontré au bord du puits. Pour Héracléon, nous avons vu qu'elle n'est déjà plus du monde; elle y retourne cependant, porteuse non plus d'une question mais d'une affirmation, et là encore il a décrit sa démarche.

Nous venons de souligner ci-dessus l'importance que revêtent également les *disciples* à ses yeux. Nous l'avons remarqué encore à propos du v. 31 où leur interpellation à Jésus: «Rabbi, mange!» est devenue pour Héracléon la manifestation de leur souci d'entrer en communion avec lui: plus question donc du malentendu qui sous-tendait leur adresse à Jésus!

L'insistance sur le statut privilégié de cette femme va de pair, chez Héracléon, avec l'importance qu'il accorde à l'*ignorance* dans l'expérience de la Samaritaine, comme aussi, positivement, au *registre de la connaissance et du savoir dans son expérience du salut*. C'est là un des traits les plus typiques de l'orientation gnostique de sa pensée. Nous avons trouvé cette ignorance exprimée au v. 17 («elle ne connaissait pas son propre mari»), dans l'évocation de sa prostitution («une vie παρά λόγον»), ainsi qu'à propos du culte dû à Dieu. Cette ignorance est le sort permanent des Juifs comme des païens, de tous ceux qui adorent dans la chair et dans l'erreur. Le côté très intellectualiste de cette

problématique nous est apparu également à propos de l'omniscience du Prophète qu'il absolutise au v. 19, savoir qu'il souligne au détriment d'une révélation au v. 25. Même la cruche de la Samaritaine en devient «intellectuelle», au v. 28, puisque Héracléon l'interprète entre autres en termes d'intelligence de la puissance émanant du Sauveur (Fr. 27). Il ne fait aucun doute que, pour notre auteur, «hors de la connaissance, pas de salut!», puisque l'œuvre du Sauveur porte d'abord et avant tout sur la connaissance et se trouve détachée de la destinée concrète du Sauveur, plus précisément de sa Passion qui en est l'achèvement.

Cette promotion de la Samaritaine et des disciples à l'avant-plan de la scène se paie en effet d'un *recul de la personne de Jésus*, d'une attention moindre accordée à son action spécifique et surtout à sa destinée. L'intervention du Sauveur illuminateur est certes capitale, notions-nous, mais sa personne intéresse moins Héracléon que l'évangéliste. Cela est apparent autant dans les silences d'Héracléon – d'autant plus à relever qu'ils sont peu nombreux au long de son commentaire – que dans l'insistance qu'il met à lire le texte évangélique d'un point de vue anthropologique. Silence quant à «l'heure de Jésus» au v. 21 et au v. 23; silence encore au début du v. 29 où le Messie est qualifié d'homme, et enfin silence total, plus délicat à interpréter, sur le v. 32 où il eût fallu s'intéresser à la nourriture que Jésus avait à prendre <sup>365</sup>.

Mais à ces silences manifestes s'ajoute encore la tendance que nous avons si souvent soulignée à transmuier les affirmations christologiques en *assertions anthropologiques* <sup>366</sup>. C'est une autre manière de regarder surtout l'effet ou les conditions du salut en l'homme et de reléguer à un second plan le Christ, sa destinée et son action. Il n'y a pour ainsi dire pas une page de ce chapitre où nous n'ayons pas dû mettre en lumière ce renversement. Rappelons pourtant les passages les plus importants.

Quand Jésus parle de l'eau vive, de ce don qu'il va faire (v. 14), Héracléon s'intéresse d'emblée à ceux qui l'ont reçu. Le nouveau «lieu»

<sup>365</sup> On comprendra aisément qu'il nous est impossible, après cette analyse et les conclusions qui en découlent, d'acquiescer aux remarques de DE FAYE à propos d'Héracléon et de Ptolémée: «Plus on les examine, et plus on est amené à reconnaître chez ces hommes d'ardents et authentiques chrétiens. *N'assignent-ils pas au Christ la place principale dans leur système?*» (souligné par nous) (Gnostiques, 76). Ou encore: «Sa christologie (d'Héracléon) n'est pas différente de celle d'Origène!» (ibid., 101): le prochain chapitre montrera ce qu'il faut en penser.

<sup>366</sup> Typique de cette orientation, son exégèse de Jn 1,4 où  $\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$  désigne non pas le Christ comme chez Jn mais les pneumatiques! Cf. MUSSNER, ZÖE, 146.

d'adoration promis par Jésus est régulièrement interprété comme étant un lieu enraciné du côté de l'homme. Parlons encore de la cruche qui devient disposition à recevoir la vie et à propos de laquelle Héracléon manifeste à la fois ce regard très anthropologique et la surévaluation de la Samaritaine qui colore positivement jusqu'à l'instrument dont elle se sert; c'est pourquoi, loin de l'abandonner, elle la dépose auprès du Sauveur. L'effacement de la personne de Jésus est encore plus perceptible dans le commentaire des vv. 35–38 sur la moisson et la mission: il ne s'agit plus de Samaritains accédant à Jésus par la foi, mais d'âmes qui, par la foi, se trouvent engrangées dans le plérôme. Champs et moisson lui donnèrent ensuite l'occasion de s'étendre sur la qualification des fidèles concernés par le salut, pendant que les notions de fruit et de vie éternelle recevaient un commentaire en dehors de l'action concrète de Jésus évoquée par le texte johannique, même si Héracléon sut reconnaître en passant que le moissonneur est le Sauveur. Finalement la joie du semeur et du moissonneur trouvera son fondement dans la perfection des semences. En un mot, c'est une bonne partie du système valentinien que notre commentateur va déverser sur le texte johannique à l'occasion de cette évocation des semailles et de la moisson<sup>367</sup>, lesquelles ont quitté la Samarie pour se dérouler d'abord dans le plérôme et ensuite auprès des élus touchés par les anges du Sauveur. Il ne reste rien de l'initiative missionnaire de Jésus en Samarie. Finalement ce seront encore des conceptions anthropologiques qui pousseront notre auteur à modifier, fût-ce d'un mot, l'opposition radicale du texte évangélique qui valorisait la Parole de Jésus au détriment de celle de la Samaritaine. Héracléon s'est arrangé pour rétablir l'équilibre en faveur de la pneumatique. Si cette scène biblique a pu être intitulée «Jésus et les Samaritains» – ce qui est plus exact encore que «Jésus et la Samaritaine» pour peu que l'on prenne l'ensemble de la scène et son enjeu – le commentaire d'Héracléon mériterait plutôt le titre de «rencontre entre le Sauveur et une pneumatique à éveiller».

Autre conséquence de ce type de lecture: *l'histoire est vidée de son contenu*. Nous nous sommes permis de parler à ce propos de «deshistoricisation» du texte johannique. Le Garizim, Jérusalem, les Samari-

<sup>367</sup> Pour DE FAYE, «c'est à peine si la métaphysique de Valentin est mentionnée dans ses fragments» (Gnostiques, 7). Il a peut-être raison quant à la «mention» très explicite (et pourtant que d'expressions qui renvoient à ce système), mais en tout cas, cette métaphysique est constamment présente à l'arrière-fond, comme nous croyons l'avoir montré.

tains, la ville de Samarie et même la Samaritaine et ses maris n'ont plus d'existence historique réelle ni même possible! Dans les paroles de Jésus au v. 22 le «vous adorez» concerne, pour Héracléon, les Juifs et les païens, et le «nous adorons» celui qui est dans l'éon et ses compagnons. Le monde d'en haut est important, l'histoire et la géographie du monde d'ici-bas comptent peu et n'ont guère de sens pour le salut (cf. v. 22). Le vrai dans cette perspective platonisante ne peut avoir d'autre patrie que le monde céleste. Nous avons noté encore la disparition du cadre narratif concret dans les versets concernant la moisson. La mission des disciples évoquée par Jésus n'est guère mieux respectée. Enfin, l'évacuation de l'histoire se laisse percevoir au v. 40 qui, lu par Héracléon, n'envisage plus que le séjour du Sauveur auprès des psychiques. La géographie et l'histoire, et par conséquent l'histoire du salut, disparaissent donc au profit de perspectives anthropologiques et ontologiques, lesquelles commandent une sotériologie. Rappelons-nous que toute l'argumentation d'Héracléon repose sur la parenté de nature existant entre certains élus et le Père de la Vérité qu'eux seuls peuvent connaître et donc adorer. C'est encore cette dévalorisation de l'histoire qui explique le peu d'estime montré par notre commentateur pour l'Ancienne Alliance au début de la scène.

## Chapitre troisième

# LE COMMENTAIRE D'ORIGÈNE

## PRÉLIMINAIRE

Après avoir suivi pas à pas, dans sa quête du sens, Héracléon, commentateur gnostique aux prises avec une scène du quatrième évangile, il nous faut maintenant rebrousser chemin et reprendre le même itinéraire johannique, avec cependant un nouvel interprète: Origène<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il naît vers 185, probablement à Alexandrie. D'abord grammairien, puis tout entier adonné à l'étude et à la prédication de la Parole de Dieu, il en vient au Commentaire de l'Évangile de S. Jean en 231, sur la demande pressante d'Ambroise, gnostique converti. Notre tome XIII voit vraisemblablement le jour dans les années 235 à Césarée (cf. NAUTIN, Origène, 363 ss [chronologie] et 413 ss [esquisse d'une biographie d'Origène]).

*Quant à la transmission du texte:* la Préface à l'édition latine des œuvres d'Origène par Erasme, publiée à Bâle et Lyon en 1536 (Erasme meurt le 12 juillet 1536), ainsi qu'à Bâle en 1545, mentionne, parmi les œuvres perdues d'Origène, les «39 tomes sur l'Év. de Jean»; en fait il s'agissait de 32 tomes (cf. GODIN, Erasme, lecteur d'Origène, 625) dont seuls 9 et quelques fragments nous sont parvenus (cf. NAUTIN, op. cit., 242–243). Il faut attendre une quinzaine d'années pour voir réapparaître le Com. de Jean d'Origène: c'est en 1551 qu'A. Ferrari en donne une traduction latine à partir du codex Venetus n° 43, lequel répartit artificiellement le texte des tomes restants pour obtenir le chiffre 32 des livres primitifs. Cette traduction sera reprise, dans l'édition (posthume) des œuvres d'Origène par Erasme, en 1557 chez Froben à Bâle (cf. description in CROUZEL, Bibliographie critique, 93), édition reprise en 1571, puis en 1574 (Génébrard) et 1668 (Huet), ce dernier ajoutant le texte grec à la traduction latine. En 1555, J. Perion édite une autre traduction à partir du Parisinus graecus 455 qui conserve l'ordre normal des tomes. En 1733, Delarue reprend la traduction de Ferrari mais l'ordre primitif des tomes selon le manuscrit de Paris. Nous empruntons ces indications à CROUZEL, op. cit., 577 qui donne une table de correspondance entre les éditions de Ferrari, Delarue (1733), et Brooke (1896) suivi par Preuschen (1903); description détaillée de chaque édition sous la date de parution. Je remercie mon confrère le P. G. Bedouelle OP d'avoir attiré mon attention sur les mésaventures de ce texte.

Quelles vont être son approche du texte, sa méthode, son interprétation? Et puisque, entre le texte biblique et lui, il y a dorénavant le commentaire d'Héracléon – commentaire par rapport auquel il tient à prendre position – jusqu'où Origène va-t-il pouvoir suivre son illustre prédécesseur? Où et comment va-t-il le contrer ou même s'en affranchir totalement? Où et comment l'évangile en tant que «puissance de Dieu pour le salut» (Rm 1,16) plus encore que texte à analyser va-t-il imposer sa marque à la lecture d'Origène et des correctifs à celle d'Héracléon? Nous avons signalé plus haut l'article de M. Simonetti: «Eracleone e Origene», consacré en partie à notre scène. Tout en bénéficiant de cette précieuse étude, notre travail s'en distingue pourtant par l'ampleur et surtout par une confrontation constante entre le texte de Jn et le commentaire qu'en donne Origène, et ce, non seulement sur quelques points mais tout au long de ce récit, verset après verset. Nous aurons donc non seulement deux mais trois données à coordonner: un texte biblique et deux commentaires, dont le second se veut explicitement, du moins en partie, réfutation du premier.

Quel sens notre scène johannique reçoit-elle de cette croisée des regards? Quel Origène allons-nous découvrir à l'œuvre ici? Mais encore que devient le commentaire d'Héracléon? Telles sont les questions principales auxquelles nous allons tenter d'apporter une réponse.

On n'attendra pas de nous une présentation globale et exhaustive de la pensée d'Origène, fût-ce à partir de Jn 4! L'enquête serait insuffisante. Mais surtout, l'intérêt que, comme exégète, nous portons au Maître d'Alexandrie, n'a d'égal que la dette que nous reconnaissons avoir envers ceux qui, avant nous, ont étudié Origène et l'ont mis à notre portée, ... si l'on peut dire! Nous pensons plus particulièrement aux études de R. Cadiou, H. de Lubac, R. P. C. Hanson, H. Crouzel, R. Gögler, M. Simonetti, P. Nautin<sup>1bis</sup>, pour ne citer que quelques noms attachés à des études majeures. Il faut y ajouter les noms de celles et de ceux qui nous ont donné des éditions et des traductions des

<sup>1bis</sup> Cf. notre bibliographie. Pour une bibliogr. plus complète, cf. HARL, *Fonction révélatrice* (1958: 534 titres); CROUZEL, *Connaissance mystique* (1961: 633 titres). On complètera par l'indispensable ouvrage de CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène* (1971) jusqu'en 1969, maintenant complétée: *Bibliographie... Supplément I* (1982: ouvrages analysés jusqu'en 1980). Le dernier vol. de *Bibliographia Patristica* (XXII–XXIII) édit. par SCHNEEMELCHER (1982) analyse les parutions de 1977–1978. – Signalons enfin la parution de SIEBEN. *Exegesis Patrum*.

principales œuvres d'Origène qu'il nous reste; en particulier, pour la langue française, dans la collection des «Sources chrétiennes». Les introductions à ces ouvrages équivalent parfois à une monographie. Que l'on songe aux introductions du Père de Lubac aux Homélie d'Origène sur la Genèse et sur l'Exode, premières pierres de ce qui allait devenir plus tard «Histoire et Esprit», contribution majeure à l'étude d'Origène. Parmi les 30 volumes d'Origène parus à ce jour dans les «Sources chrétiennes»<sup>2</sup>, il nous faut surtout signaler les dernières parutions: l'édition et la présentation du Contre Celse et des Homélie sur le Lévitique, dues à M. Borret; celle du Traité des Principes par H. Crouzel et M. Simonetti, ainsi qu'à M. Harl, primitivement dans une autre collection<sup>3</sup>; enfin et surtout l'édition, la traduction et la présentation de la première partie de la Philocalie (1–20) «Sur les Ecritures» (suivie de la Lettre à Africanus). L'introduction consacrée à l'herméneutique d'Origène constitue un véritable traité sur le sujet et nous a particulièrement éclairé. On sait qu'E. Junod nous avait déjà donné l'édition et la traduction de la seconde partie de la Philocalie, sur le libre arbitre.

Sachant, pour reprendre les termes d'Origène, «combien il est risqué, dans les choses saintes, non seulement de parler mais plus encore d'écrire et de laisser ces écrits à la postérité»<sup>4</sup>, ce n'est pas sans crainte que nous abordons la présentation de quelques pages de l'exégète alexandrin. Et ce, d'autant plus que nous savons combien, malgré la prolifération des études, l'interprétation en est discutée, voire partagée entre des écoles qui se situent aux antipodes les unes des autres, suivant que l'accent est mis sur le côté systématique de notre auteur ou, au contraire, sur les multiples facettes de sa pensée; suivant qu'on souligne l'influence prédominante qu'auraient eue sur sa pensée la philosophie grecque et même des systèmes gnostiques, ou qu'on souligne, au contraire, l'influence de la pensée biblique, quitte à concéder un impact certain du milieu alexandrin, des emprunts de langage et de schèmes de pensée, sans pourtant que la dominante évangélique en soit fondamentalement atteinte, du moins dans l'œuvre prise dans son ensemble<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Cf. notre liste des œuvres d'Origène et éditions citées, pp. XVII–XVIII.

<sup>3</sup> ORIGÈNE, Traité des Principes (Peri Archôn), Introd. et trad. par M. HARL, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC; Etudes Augustiniennes, Paris 1976.

<sup>4</sup> Introd. au Com. des Ps., cité d'après NAUTIN, Origène I, 265.

<sup>5</sup> Pour l'histoire de la recherche, cf. CROUZEL, Patrologie et renouveau patristique; l'auteur présente les différents courants de la littérature origénienne au XX<sup>e</sup> siècle;

Devant de telles divergences d'interprétation, nous ne pouvons qu'accéder aux vœux du Père de Lubac<sup>6</sup>, repris récemment par U. Berner<sup>7</sup> et H. Crouzel<sup>8</sup>: étudier Origène à l'œuvre, dans des études restreintes, sans s'attendre à trouver partout et toujours tous les aspects de la pensée de celui qui fut d'abord grammairien, puis à la fois le savant auteur des Hexaples, le prédicateur de Césarée et le commentateur infatigable que l'on sait, stimulé par l'impatience d'Ambroise, voire par sa « tyrannie »<sup>9</sup>, mais gagné aussi par la « magie de (cette) amitié »<sup>10</sup>.

### 1. *Le puits, la source et l'eau vive (vv. 13–15)*

#### 1.1. *vv. 13–14*<sup>11</sup>

Origène commence son XIII<sup>e</sup> tome en se justifiant d'avoir interrompu le précédent en plein commentaire de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine<sup>12</sup>. Ce XII<sup>e</sup> tome – aujourd'hui perdu, tout comme le tome XI – était devenu suffisamment long; l'auteur s'est donc interrompu après les paroles de la Samaritaine à Jésus évoquant le puits de Jacob

BERNER, Origènes, a consacré un ouvrage au même thème, opposant les interprétations d'Origène systématiques et non systématiques ou mystiques. A compléter par CROUZEL, *Les Etudes sur Origène des douze dernières années*.

<sup>6</sup> Hist. Esp., 34.

<sup>7</sup> Origènes, 99 et surtout 100 où il souhaite que l'unité étudiée ne soit même pas une œuvre entière mais de plus petites unités: «um den origeneischen Argumentationsgang in einem geschlossenen Kontext Schritt für Schritt zu verfolgen.» Il propose comme ex. PRINC III,1. Notre choix d'un chap. de Jn aura l'avantage de saisir Origène moins comme théoricien que sur le vif!

<sup>8</sup> *Les Etudes sur Origène...* 97.107.

<sup>9</sup> Sur le rôle joué par Ambroise, cf. les études citées par BORRET dans son introd. au *Contre Celse* (SC 132) 19–20. On peut bien parler de tyrannie à la lecture de ce fragment de lettre cité (p. 19, trad. de NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens*, 250–254): «Il ne m'est permis de manger qu'en devisant; il ne m'est pas permis après le repas de me promener et de laisser le corps se reposer; même dans ces moments-là, nous sommes astreints au travail littéraire et à la correction des copies; il ne nous est pas permis non plus de dormir la nuit entière pour la santé du corps, le travail littéraire se poursuivant très tard dans le soir; et je laisse de dire ce que nous faisons de l'aurore jusqu'à la neuvième heure et quelquefois la dixième, car tous ceux qui veulent travailler consacrent ces moments-là à l'étude des paroles divines et aux lectures.»

<sup>10</sup> Introd. au Com. des Ps (NAUTIN, *Origène I*, 265).

<sup>11</sup> IO. COM XIII,1–39 (226,1–231,20).

<sup>12</sup> L'auteur était obligé de tenir compte des dimensions du rouleau dont il disposait, plus encore que du lien avec le contexte. Cf. BLANC, *Com. Jean*, III, 34–35. Origène le dit explicitement en ouvrant le II<sup>e</sup> Livre du *Contre Celse*: CELS II,1 (277,3–4) comme en concluant le IV<sup>e</sup> L.: CELS IV,99 (434,35–36).



(Jn 4,11–12), et le tome XIII s'ouvre par le commentaire d'Origène consacré à la réponse de Jésus (4,13–14).

Notre exégète procède d'abord à une description de ces versets avant d'en donner une explication détaillée. Regardons cependant de près cette présentation. Il note avec exactitude que «c'est la seconde réponse de Jésus à la Samaritaine», mais il ajoute – et c'est déjà un commentaire – «comme pour l'exhorter à demander l'eau vive»<sup>13</sup>. Origène emprunte ce verbe «demander» au v. 10; il y insiste, et ce sera la thématique de cette petite introduction: il faut demander pour recevoir. Si la Samaritaine n'a pas demandé l'eau vive après la première invitation de Jésus, – elle lui avait même opposé une objection – «après la seconde réponse du Seigneur, elle dit, parce qu'elle accepte sa déclaration: «donne-moi cette eau.»<sup>14</sup>

Et d'appuyer sur l'Écriture cette sorte de «doctrine» (δόγμα) selon laquelle «nul ne reçoit un don divin sans le demander»: Origène cite alors le Ps 2,7–8 lu comme un appel à demander, adressé par le Père à son Fils, ce qui se trouve encore confirmé par le N.T. (Mt 7,7,8; Lc 11,9–10)<sup>15</sup>.

Remarquons déjà qu'Origène se concentre sur cette nécessité de la demande au point de négliger la seconde partie du v. 15 qu'il a cité et qui témoigne, en Jn, d'une compréhension encore incomplète, de la part de la Samaritaine, du mystère que Jésus était en train de lui dévoiler<sup>16</sup>. Ce qui compte pour lui, c'est de valoriser ce qu'il y a de positif dans le fait de demander. Nous en verrons bientôt la raison. Pour Origène, lorsqu'elle demande de l'eau, il est clair qu'elle demande de l'eau *vive* à Jésus<sup>17</sup>. C'est la raison pour laquelle il a précisé qu'elle accepte sa déclaration. Et il poursuit dans des termes très proches:

<sup>13</sup> IO. COM XIII,3 (226,14–18).

<sup>14</sup> IO. COM XIII,4 (226,19–227,1).

<sup>15</sup> IO. COM XIII,5 (227,1–7).

<sup>16</sup> «... afin que je n'aie plus soif et que je ne passe plus ici pour puiser» (Jn 4,15). Elle comprend qu'il s'agit d'une eau mystérieuse, d'une «eau-miracle» et, par conséquent, elle en demande à Jésus. Il n'empêche que sa préoccupation reste encore très terre à terre: elle pense pouvoir désormais s'éviter le voyage au puits. La plupart des commentateurs soulignent ce malentendu typiquement johannique, ici, mais aussi tout au long de ce dialogue: citons LAGRANGE, BULTMANN, SCHNACKENBURG, BROWN, SANDERS–MASTIN, SCHULZ, SCHNEIDER, MOLLA, HAENCHEN. Il faut cependant reconnaître que prise hors du contexte, la phrase serait susceptible d'une lecture plus positive: Origène exploitera cette possibilité.

<sup>17</sup> IO. COM XIII,40 (231,27).

(La Samaritaine) « image de la pensée des hérétiques quand ils étudient les divines Ecritures, se laisse persuader de demander l'eau à Jésus, lorsqu'elle l'entend comparer les deux sortes d'eau. D'après ce qui lui est arrivé, considère comment, tant qu'elle buvait à ce qu'elle prenait pour un puits profond, elle n'était ni soulagée ni délivrée de sa soif »<sup>18</sup>.

Quatre éléments nouveaux apparaissent ici :

- a) *une première instance : la personne de Jésus* ; c'est à lui qu'il faut demander cette eau ;
- b) *une contre-instance* présentée avec des traits polémiques : ce que la Samaritaine prenait pour un puits profond ;
- c) *un horizon de lecture* : l'étude des Ecritures ;
- d) *un front polémique* : la Samaritaine, image de la pensée des hérétiques.

L'opposition entre le premier et le second élément est indéniable dans le texte évangélique<sup>19</sup>, et Origène en souligne la portée christologique. Il faut demander, mais sans se tromper de porte ! Notons cependant à quel point la polémique colore sa présentation du texte. Au v. 11, dans l'objection que la Samaritaine oppose à Jésus, Jn dit bien que le puits *est* profond, et qu'on ne peut en boire l'eau sans s'être muni d'un instrument pour la puiser. Pour Origène, qui a déjà en tête ce que certains nomment « l'eau profonde des doctrines »<sup>20</sup>, ce puits n'est profond que dans le jugement de la Samaritaine, c'est-à-dire des hérétiques.

Dès les premiers mots d'introduction au commentaire de cette scène le ton est donc donné : Origène va polémiquer avec les hérétiques sur divers fronts au sujet de l'interprétation des Saintes Ecritures<sup>21</sup>. Point

<sup>18</sup> IO.COM XIII,6-7 (227,7-12).

<sup>19</sup> Eau du puits de Jacob, eau de Jésus (cf. vv. 13-14).

<sup>20</sup> Cette expression n'est pas sans rappeler les formules d'Irénée parlant avec ironie des doctrines des « disciples de Valentin » : « leurs prodigieux et profonds mystères » (Adv. Haer., Pref. 2) ; « ce sont des mystères écartés, prodigieux, profonds (βαθέα μυστήρια) » (Adv. Haer., I,4,3).

<sup>21</sup> La gnose était particulièrement virulente en Egypte et à Alexandrie – « forteresse du mouvement de gnose » (CERFAUX, La gnose, 269) – à l'époque d'Origène. Les doctrines de Marcion, de Valentin et de leurs disciples menaçaient non seulement la doctrine chrétienne du salut, de la création et du sens de l'histoire, mais encore l'interprétation des Livres saints. Cf. le recueil composé par Clément d'Alexandrie, Extr. de Théodote, qui nous a gardé un écho des thèses de Marcion, de son disciple Apelles et d'Héracléon, l'auteur du Commentaire de Jn qu'Origène réfute. Ce dernier mènera son combat sur ce double front. Concernant ces controverses et l'infiltration gnostique à Alexandrie, cf.

n'est besoin d'attendre le débat explicite avec Héracléon, d'emblée cette orientation polémique apparaît clairement. Ce sera d'ailleurs une constante tout au long de cette étude. On pourrait même le dire de l'œuvre d'Origène dans son ensemble, mis à part les Hexaples, ouvrage de stricte critique textuelle. Nous serons donc en présence d'une lecture de Jn entreprise en vue d'un combat portant sur l'interprétation des Ecritures<sup>22</sup> et opposant aux doctrines des hérétiques le Christ, clé d'interprétation de ces mêmes Ecritures<sup>23</sup>.

Abordant maintenant le v. 13, Origène rencontre le terme de «soif». Suit alors une élucidation des termes de soif et de faim en général<sup>24</sup>. Origène y propose un premier point de vue qu'il appelle «corporel» (κατὰ τὸ σωματικόν)<sup>25</sup>: on parle de faim et de soif lorsqu'on ressent un besoin de nourriture après avoir épuisé ses réserves, ou encore à propos des pauvres qui sont privés du nécessaire. La première fois, il s'agit de corps sains; la seconde, de miséreux. L'Ecriture, aussi bien l'A.T. que le N.T., vient attester ces deux nuances<sup>26</sup>.

Concernant notre passage, Origène mentionne ce sens «corporel», il l'applique à ce texte mais ne retient qu'un autre sens qu'il appelle

CADIOU, *Jeunesse*, 130–167. Sur ces âpres luttes autour de l'interprétation des Ecritures aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> s., cf. SIMONETTI, *Eracleone*, 111. Sur les auteurs contemporains d'Origène, leur méthode exégétique, cf. bibliogr. in ORBE, *En los albores*, 3–4.

<sup>22</sup> Sur l'urgence d'une réponse à ce niveau, rappelons le texte très clair de IO. COM V,8 (104,32–105,25).

<sup>23</sup> Ce thème est central chez Origène. Il est frappant de constater qu'il apparaît dès les premières lignes de sa première œuvre scripturaire d'adulte (comme adolescent il avait donné deux tomes sur le Cantique) à Alexandrie: son commentaire des Ps 1–25. En prologue au Ps 1 il écrit: «Les divines paroles disent que les divines Ecritures sont fermées à clé et scellées; fermées par la Clé de David (cf. Ap 3,7)...» Seul le Christ peut donc les ouvrir. Ce texte important et émouvant où transparaissent les principes fondamentaux, la foi et l'humilité requises du chercheur et du théologien, nous a été préservé dans la PHIL 2 (243–249). Cf. surtout 2,3 où Origène rapporte une tradition juive d'après laquelle l'Ecriture est comparée à un grand nombre de pièces fermées à clé, dans une maison unique, les clés étant dispersées ici et là: ainsi les Ecritures «ont leur principe interprétatif dispersé parmi elles» (245). A l'adage grec (probablement de Porphyre) «éclairer Homère par Homère» (cf. ΠÉΡΙΝ, *Mythe et Allégorie*, 170) répond, chez Origène: «interpréter la Bible par la Bible», principe mis en œuvre par les Targumistes (cf. BIETENHARD, *Caesarea, Origenes und die Juden*, 21; HARL, *Introd. à Philocalie* (1–20), 145.

<sup>24</sup> IO. COM XIII,8–12 (227,13 – 228,6).

<sup>25</sup> Cf. les importantes précisions du P. DE LUBAC sur la différence entre sens littéral et sens «corporel» (sens littéral propre) in *Hist. Esp.* 113 s.

<sup>26</sup> Ex 16,1–4 pour la faim; 15,24–25 et 17,1–3 pour la soif; 1 Co 4,11 pour les pauvres.

PARADOSIS

*Études de littérature et de théologie anciennes*

---

XXVIII

---

JEAN-MICHEL POFFET

LA MÉTHODE EXÉGÉTIQUE  
D'HÉRACLÉON ET D'ORIGÈNE

commentateurs de Jn 4:  
Jésus, la Samaritaine et les Samaritains

1985

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

«principal» (τὸ...προηγούμενως δηλούμενον) et qui concerne l'apparente profondeur de l'eau des doctrines:

«même si celui qui participe à ce qu'il dit prendre <sup>27</sup> pour l'eau profonde des doctrines est soulagé pour un instant, en recevant comme extrêmement profondes les idées qu'il a puisées et qu'il croit avoir découvertes, cependant, lorsque plus tard il fixera de nouveau son attention sur elles, il se mettra à douter des idées en lesquelles il avait trouvé son soulagement car ce qu'il avait pris pour une eau profonde ne peut pas lui procurer une compréhension <sup>28</sup> claire et distincte de ce qu'il cherche.» <sup>29</sup>

Remarquons ici que:

- la référence à la *profondeur* revient à trois reprises. C'est un terme clé de ce paragraphe et le thème en question apparaît important pour notre auteur;
- cette profondeur n'est cependant qu'*apparente*. On retrouve ici la visée polémique relevée plus haut;
- cette profondeur devient celle des *doctrines*. L'horizon reste le même: l'interprétation de l'Écriture; de l'eau puisée au puits on passe en effet aux *idées* puisées; et au lieu de soif, apaisée ou non, Origène en vient à parler de l'impossibilité qu'a cette eau – et donc ces doctrines hérétiques – d'accorder une *compréhension claire et distincte* à celui qui *cherche*. A l'arrière-fond, on pressent l'inquiétude religieuse et la quête intellectuelle de cette époque, auxquelles tentent de répondre aussi bien un Héracléon qu'un Origène <sup>30</sup>.

Poursuivant encore dans le même sens, ce dernier insiste. Et cette fois tout le vocabulaire concerne la recherche intellectuelle et non plus l'eau:

«C'est pourquoi, même si quelqu'un donne son adhésion aux paroles vraisemblables qui le captivent, il retrouvera cependant en lui-même par la suite la même incertitude qu'il avait déjà éprouvée avant d'acquérir ces connaissances.» <sup>31</sup>

<sup>27</sup> [τοῦ νομιζομένου], φησί, βάθους λόγων: lacune du texte complétée par BROOKE, retenue par PREUSCHEN et les traduct. de CORSINI et BLANC.

<sup>28</sup> «compréhension» plutôt que «perception» (BLANC), trop faible pour κατάληψις.

<sup>29</sup> IO.COM XIII,15 (228,14–21).

<sup>30</sup> Sur cette gourmandise intellectuelle et la fièvre s'emparant des cercles valentiniens comme aussi des chrétiens instruits, cf. CADIOU, Jeunesse, 15; FESTUGIÈRE, Révélation d'Hermès Trismégiste I, 1–44: «le monde gréco-romain est comme en stupeur» (p. 20) devant les autres sagesse et les religions orientales; sur le difficile statut d'un intellectuel chrétien dans ce contexte, cf. le bel article du P. HAMMAN, L'assaut de l'intelligence au II<sup>e</sup> siècle.

<sup>31</sup> IO.COM XIII,16 (228,21–23).

Ces paroles vraisemblables, ce type de «connaissance», ne conduisent donc qu'à l'incertitude. Voici en résumé la suite de l'argumentation d'Origène qui peut maintenant leur opposer une autre parole (logos), celle de Jésus, devenant source du breuvage de vie en celui qui l'accueille, et qui va faire bondir l'intelligence comme une eau jaillissante, la portant vers la vie du siècle à venir et même au-delà, c'est-à-dire jusqu'au Père <sup>32</sup>. Pour cette dernière affirmation, Origène se base encore sur l'Écriture: il cite Jn 14,6 selon lequel le Christ est la vie, et Jn 14,28 où le Père est dit plus grand que le Christ, et donc plus grand que la vie <sup>33</sup>. Sa problématique se trouve liée à l'étude des Écritures, une étude éclairée par le Christ, contrairement à l'usage qu'en font judaïsants et gnostiques; elle entraîne en conséquence l'interprétation de la scène johannique tout entière du côté de l'intelligence et des règles qu'une saine herméneutique se devra d'observer.

Notre commentateur se souvient ici de son entrée en matière: celui qui aura en lui la source d'eau jaillissante dont parle Jésus sera rassasié; l'Écriture ne dit-elle pas: «Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés» (Mt 5,6). Mais pour cela il aura fallu susciter la faim et la soif, avoir eu soif du Dieu vivant <sup>34</sup>. On retrouve ici l'orientation du début selon laquelle il faut demander pour recevoir: et maintenant il faut avoir soif pour être rassasié. Le stade de la quête ne doit donc pas être télescopé. La raison de cette insistance va bientôt nous être donnée. Pour l'instant Origène va préciser ce qu'il en est du *puits* et de la *source*.

On sait que le texte johannique recourt aux deux expressions: le puits et la source <sup>35</sup>. Seuls l'évangéliste et la Samaritaine parlent de puits; Jésus, lui, parle de source. Exploitant habilement ces expressions et leur répartition dans le texte, Origène donne maintenant son interprétation concernant le statut de l'eau de Jacob <sup>36</sup>:

«Pour que nous ressentions cette soif, il est donc bon de boire d'abord à la source de Jacob, mais sans l'appeler un puits comme la Samaritaine.» <sup>37</sup>

<sup>32</sup> IO.COM XIII,17–19 (228,30 – 229,10) et citation de Ct 2,8.

<sup>33</sup> Sur cette expression, cf. CORSINI, *Commento*, 460–462 et les notes de BLANC à propos de XIII,123 (244,21–22) (Com. Jean, III, 96–97) et de XIII,151–153 (249,14 – 250,3) (Com. Jean, III, 112–113). Le P. CROUZEL étudie les textes attestant cette infériorité du Fils par rapport au Père (Image de Dieu, 113–121).

<sup>34</sup> Cf. Ps 41,2–3 LXX.

<sup>35</sup> La source aux vv. 6 et 14; le puits aux vv. 11–12.

<sup>36</sup> IO.COM XIII,20–25 (229,11–31).

<sup>37</sup> IO.COM XIII,23 (229,21–23).

Nous avons relevé la note polémique à propos de la soi-disant profondeur de ce puits. Y aurait-il rejet de ce qui nous vient de Jacob? En aucun cas. Ce patronage est au contraire retenu et valorisé, mais sous l'appellation de «source de Jacob» qui sert de propédeutique sur le chemin qui donne accès, par Jésus, au Père <sup>38</sup>. Notons le «d'abord» qui nous oriente dans le même sens que «demander pour recevoir» et que «avoir soif pour être rassasié» <sup>39</sup>. On y retrouve le même souci de déterminer une étape nécessaire avant le moment du rassasiement. De plus, Origène tient tellement à cette différence entre la source et le puits qu'il exploite – voire sollicite – les moindres virtualités du texte johannique. Au v. 13 Jésus dit en effet: «quiconque boira de cette eau aura encore soif.» En Jn l'antécédent est clair: il s'agit de l'eau du puits dont a parlé la Samaritaine au v. 12. Il n'empêche que Jésus ne parlant pas ici explicitement de puits, il s'agit donc, pour Origène, d'une source; «en effet, même en répondant maintenant à ses paroles, le Sauveur ne dit pas que l'eau provient d'un puits, mais il dit simplement: 'quiconque boit de cette eau aura à nouveau soif'» <sup>40</sup>.

L'Alexandrin appuie son raisonnement sur deux indices: non seulement, au début du texte, c'est bien auprès de la source que Jésus s'est assis (v. 6), mais c'est encore à la source que Jésus promet d'accorder son eau vive à la Samaritaine:

«S'il n'avait été de quelque utilité de boire à cette source, Jésus ne se serait pas assis près de la source et n'aurait pas dit à la Samaritaine: 'Donne-moi à boire'. Il faut donc remarquer que, lorsque la Samaritaine, elle aussi, demanda l'eau à Jésus, il lui promit en quelque sorte de la lui procurer en un lieu qui n'était autre que la source, car il lui dit: 'Va, appelle ton mari et reviens ici.'» <sup>41</sup>

L'exégèse est habile et nuancée. Elle permet à Origène de respecter le vocabulaire différencié attesté par le texte qui parle de source et de puits. S'il va les distinguer, c'est pour éviter de les opposer et pour ensuite les hiérarchiser. L'équilibre des éléments est cependant modifié par lui au profit de la source qu'il voit sourdre au fond du puits. Voyons de plus près sa démarche: Origène parvient ainsi à mettre en relation

<sup>38</sup> Il y reviendra plus loin en détail: IO.COM XIII,26 (229,32 s.) et XIII,39 (231,15 s.).

<sup>39</sup> «Le serviteur, c'est la parole prophétique: sans l'avoir d'abord accueillie, tu ne pourras pas épouser le Christ» [GEN. HOM X,2 (95,16–17)].

<sup>40</sup> IO.COM XIII,23 (229,23–25).

<sup>41</sup> IO.COM XIII,24–25 (229,25–31).

deux sources: celle de Jacob et celle de Jésus. La Samaritaine seule parlant de puits, et qui plus est, de puits profond, ne peut que se tromper, selon Origène! N'est-elle d'ailleurs pas l'image de la pensée des hérétiques?<sup>42</sup> Et si Jésus s'est assis auprès de la source de Jacob pour quémander de l'eau, c'est par contre qu'il est utile d'y venir boire. Origène insiste sur ce point; c'est sans aucun doute parce que cette utilité et cet avantage se trouvaient contestés par les gnostiques. On rencontre de nouveau chez notre auteur ce souci de glâner des éléments dans le texte en vue d'établir la positivité du recours aux biens patronnés par Jacob, à condition cependant qu'il s'agisse d'une source et non d'un puits.

Origène va pouvoir maintenant exploiter les résultats obtenus jusqu'ici et s'étendre sur la différence et le rapport existant entre la source de Jacob qui est utile, et l'eau de Jésus qui s'avère plus utile encore. D'emblée Origène situe la question en clair, dans les termes de sa problématique d'interprétation:

«Nous examinerons encore s'il est possible de démontrer une différence radicale entre l'avantage retiré par ceux qui fréquenteront la Vérité elle-même et qui vivront auprès d'elle, et l'avantage qui, croit-on, nous provient des Ecritures, même comprises avec exactitude, puisque celui qui boit à la source de Jacob a de nouveau soif, tandis que celui qui boit de l'eau que Jésus donne possède en lui une source d'eau rebondissant jusque dans la vie du siècle à venir.»<sup>43</sup>

L'une de ces deux sources, celle de Jacob, paraît donc correspondre ici non pas seulement à l'A.T.<sup>44</sup> comme on pourrait s'y attendre, mais aux Ecritures entières (comme il va être précisé bientôt) qui, même comprises avec exactitude<sup>45</sup>, n'aboutissent qu'à une soif récurrente. Remarquons au passage le trait restrictif: τὴν νομιζομένην ὠφέλειαν<sup>46</sup>. Ce n'est qu'un avantage supposé. En face, l'autre source, celle de Jésus: il s'agit de la fréquentation de la Vérité elle-même<sup>47</sup> qui seule engendre

<sup>42</sup> Cf. IO.COM XIII,6 (227,8–10).

<sup>43</sup> IO.COM XIII,26 (229,32 – 230,3).

<sup>44</sup> On trouve par ex. ce sens restreint dans un Fragment de ce même commentaire: Fr. LVI, IO.CAT (529,6 ss).

<sup>45</sup> C'est-à-dire probablement «spirituellement»: cf. le commentaire de CROUZEL, *Connaissance mystique*, 294. L'auteur se demande si l'évangile est compris dans le terme «les Ecritures». Nous croyons pouvoir répondre affirmativement à cause des expressions ὅλας γραφάς [IO.COM XIII,30 (230,15)] et ἡ πᾶσα γραφή [IO.COM XIII,31 (230,18–19)].

<sup>46</sup> IO.COM XIII,26 (229,34).

<sup>47</sup> «Rapport direct et intime avec la Vérité» (cf. traduct. CORSINI).



une source en celui qui s’y abreuve, source qui va le conduire, lui, ou plutôt son intelligence, jusqu’à la vie du siècle à venir.

A son habitude, Origène va en appeler à l’Ecriture pour fonder cette interprétation du texte évangélique selon laquelle les mystères les plus divins ne sont pas contenus dans l’Ecriture<sup>48</sup>. Puis, se résumant, il répète et complète la même alternative:

«les Ecritures entières» (même comprises très exactement)	«la connaissance totale»
«l’Ecriture dans son ensemble»	«la réalité qui est au-delà de ce qui est écrit»
«de tout petits éléments, de très courtes introductions» <sup>49</sup>	
«Jacob en a bu... n’en boit plus»	«un breuvage supérieur»

et, en conclusion<sup>50</sup>:

«Ecritures = source de Jacob»	«source d’eau rebondissant jusqu’à la vie du siècle à venir»
comprises exactement renvoient	
à . . . . .	«Jésus»
«introduction»	(aboutissement)

Les Ecritures, bien qu’inférieures à ce qui est au-delà de l’écrit, n’en demeurent donc pas moins un commencement, une introduction à la connaissance supérieure accordée par Jésus. On retrouve ainsi la double orientation déjà notée plus haut: forte hiérarchisation des deux sources, qui sauvegarde une certaine positivité accordée à la première.

Quant à la perspective du commentaire, elle est toujours aussi intellectuelle. Remarquons que le déplacement d’accent est important. En effet, l’opposition n’est plus entre le *puits* de Jacob et l’eau de Jésus, entre la révélation de l’ancienne Alliance et celle de Jésus, mais bien entre la *source* de Jacob et l’eau de Jésus, puis entre les Ecritures entières et Jésus, entre l’introduction à la connaissance et la connaissance totale qui en est l’achèvement.

<sup>48</sup> IO. COM XIII,27–31 (230,3–19). Cf. Jn 21,25 et Ap 10,4 évoqués; 1 Co 6,12 et 2 Co 12,4 cités.

<sup>49</sup> Traduct. HARL, *Introd. à Philocalie* (1–20), 153.

<sup>50</sup> IO. COM XIII,37 (231,6–9). Nous corrigeons ici la traduct. de C. BLANC: ce n’est pas la compréhension exacte des Ecritures qui constitue la source de Jacob, mais bien les Ecritures elles-mêmes, dont la compréhension, quand elle est exacte, ne peut que renvoyer à Jésus. Cf. traduct. exacte de CORSINI, *Commento*, 464.

### *La connaissance, pour qui ?*

Parler de connaissance totale, de breuvage supérieur laisse supposer une thématique élitare. Origène s'engagerait-il sur les chemins de la gnose ? et jusqu'où ? Il nous faut examiner ses remarques à ce propos :

« Tous ne sont pas autorisés à scruter les réalités qui sont au-delà de ce qui est écrit – à moins de leur être devenus semblables. »<sup>51</sup>

Suit une citation de Si 3,21. Seuls des hommes comme Jean ou Paul ont entendu ces paroles auxquelles la foule n'a pas accès<sup>52</sup>. Soulignons qu'il s'agit d'apôtres qui ont reçu des *révélation*s particulières que la foule n'a pas reçues. Si différenciation il y a entre les hommes, elle dépend donc du bon plaisir de Dieu, elle est attestée dans des faits, et se trouve corroborée par l'Écriture. En aucun cas surtout n'intervient le critère de « nature ». Quant à l'adage de la « connaissance du semblable par le semblable »<sup>53</sup>, lieu commun de l'épistémologie des Anciens comme aussi des Pères, tant en Orient qu'en Occident, Origène l'interprète précisément non pas en termes d'ontologie, mais une fois encore dans le sens d'une *révélation* à laquelle il s'agit d'être accordé :

« Ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme est plus grand que la source de Jacob, étant manifesté par une source d'eau rebondissant jusque dans la vie du siècle à venir pour ceux qui, n'ayant plus un cœur d'homme, peuvent dire : 'Nous, nous avons l'intelligence du Christ', 'pour connaître les dons que Dieu nous a accordés et nous en parlons non avec des arguments enseignés par la sagesse humaine, mais avec des arguments enseignés par l'Esprit'<sup>54</sup>. »<sup>55</sup>

On aura noté la terminologie trinitaire du passage. Puisqu'il s'agit de connaître les dons accordés par *Dieu*, il faut être enseigné par l'*Esprit* et

<sup>51</sup> IO. COM XIII,32 (230,20–21).

<sup>52</sup> IO. COM XIII,33–35 (230,23 – 231,2) citant Jn 21,25 et 1 Co 2,9.

<sup>53</sup> Nombreuses réf. in HARL, *Fonction révélatrice*, 92; DODD, *Interprétation*, 30 s.; Excursus et réf. in BLANC, *Com. Jean*, III, 285–286; pour ce principe dans le stoïcisme, la littérature hermétique, la gnose et Philon, cf. GÄRTNER, « Like by Like », surtout 210–215.

<sup>54</sup> Cf. 1 Co 2,16 et 2,12–13, mais les premiers mots évoquent déjà le v. 9. On mesure l'importance de ce texte paulinien sur l'Esprit, dans l'herméneutique d'Origène, par son usage fréquent. Il est en effet cité plus de 150 fois dans ses écrits, aussi bien à propos de l'A.T. que du N.T. Cf. réf. in *Biblia Patristica* III, 386–387. Il est déjà cité en tête de l'œuvre d'Origène, à la première page de son Commentaire sur les Ps 1–25, au moment où l'auteur va aborder l'exégèse proprement dite du Ps 1 : PS. COM 1 (38,25; HARL, 244). Cf. NAUTIN, *Origène I*, 265.

<sup>55</sup> IO. COM XIII,35 (230,31 – 231,2).

avoir l'intelligence du *Christ*. En ce sens, ne plus avoir un cœur d'homme, c'est être devenu un spirituel en étant entré dans les vues de Dieu.

Origène va maintenant expliciter longuement cette alternative d'inspiration paulinienne selon laquelle, pour pénétrer les mystères de la révélation, il faut recourir non à la sagesse humaine mais aux arguments de l'Esprit. Chez Paul, l'opposition est claire, elle est stricte et à deux termes. Or, voilà que, pour Origène, la sagesse humaine concerne «non pas les doctrines mensongères, mais celles qui possèdent les éléments de la vérité», «ceux qui sont encore des hommes», et les enseignements de l'Esprit correspondraient à la source d'eau jaillissant en vie éternelle<sup>56</sup>. C'est devenu une opposition à trois termes, lesquels lui sont suggérés par les trois instances du texte johannique (puits, source, eau), mais telles que lui les voit et les hiérarchise :

doctrines mensongères,  
éléments de la vérité,  
enseignement de l'Esprit.

Cette sagesse humaine niée en Paul, voilà que, chez Origène, elle est remplacée par les doctrines mensongères. Par contre, les Ecritures, pour peu que la compréhension en soit exacte<sup>57</sup>, reçoivent une place positive, subordonnée certes aux enseignements de l'Esprit.

«L'introduction, ce sont donc les Ecritures; elles reçoivent ici le nom de source de Jacob; si on les comprend avec exactitude, elles ne peuvent pas ne pas remonter à Jésus, afin qu'il nous accorde la source d'eau qui rebondit jusque dans la vie du siècle à venir.»<sup>58</sup>

On trouve encore une triple répartition dans son évocation du v. 12: Jn ne dit-il pas que «Jacob, ses fils et ses bêtes» burent l'eau du puits de Jacob? Origène commence par corriger «puits» en «source», et à Jacob, ses fils et ses bêtes, il ajoute la dernière venue, la Samaritaine. Il par-

<sup>56</sup> IO.COM XIII,36 (231,2–6). Etre encore un homme s'oppose à devenir un spirituel, par participation à l'Esprit Saint et non par nature. Cf. PRINC I,3,8 (163–164).

<sup>57</sup> Il faut remarquer cette insistance sur «l'exactitude» de l'interprétation, IO.COM XIII,26 (230,1); XIII,30 (230,15); XIII,37 (231,7): Origène en veut à toutes les erreurs que les gnostiques prétendent fonder sur l'écriture. L'exactitude est donc nécessaire: il faut «sauver le sens précis du texte évangélique», MAT.COM XVII,7 (602,11–13); elle n'est pourtant pas suffisante, prise en un sens trop matériel. Cf. ci-dessous n.78.

<sup>58</sup> IO.COM XIII,37 (231,6–9). Notre traduct. correspond ici à celle de CORSINI (cf. supra n. 50).

vient ainsi à trois catégories, mais cette fois-ci appréhendées non du côté de l'enseignement proposé, mais du côté des personnes qui y ont accès <sup>59</sup>: ceux qui puisent

avec science de manière plus simple et animale	Jacob et ses fils ses bêtes	sages simples
ceux qui interprètent les Ecritures de travers	la Samaritaine avant la foi	hétérodoxes <sup>60</sup>

Entre les sages et les blasphémateurs on retrouve donc une catégorie intermédiaire: des simples qui, sans faire partie des hérétiques se fourvoyant dans leur lecture des Ecritures, et sans appartenir non plus à ceux qui sont comme des anges «contemplant la vérité de manière plus qu'humaine» <sup>61</sup>, sont encore astreints au passage par la source de Jacob. Ce qui est frappant, c'est donc la permanence d'une structure ternaire et le rapport qu'entretiennent entre elles les différentes composantes: il y a toujours un élément négatif, un élément intermédiaire dont la positivité est certaine, mais qui ne trouve sa réalisation que dans un troisième terme, parfois lui-même dédoublé, suivant ce à quoi il se rapporte. Nous aurons à y revenir.

### 1.2. «Donne-moi de cette eau...» (Jn 4,15) <sup>62</sup>

Origène note tout d'abord que c'est la seconde fois que la Samaritaine donne à Jésus le titre de Kurios. La première fois, c'est quand elle l'interrogeait pour savoir d'où il avait l'eau vive et s'il était plus grand que Jacob, «et maintenant, quand elle lui demande aussi de l'eau qui

<sup>59</sup> «Mais chacun ne puise pas de la même manière à la source de Jacob: si Jacob en a bu, ainsi que ses fils et ses bêtes, si la Samaritaine assoiffée y passe aussi pour puiser, n'est-ce pas à leur manière et avec intelligence qu'y burent Jacob et ses fils, et d'une autre manière, plus simple et plus animale, ses bêtes, d'une autre manière encore que Jacob, ses fils et ses troupeaux, la Samaritaine? En effet, ceux qui sont sages selon les Ecritures boivent comme Jacob et ses fils, ceux qui sont relativement simples et naïfs et qu'on appelle 'brebis du Christ' (cf. Jn 10,2-5) boivent comme les bêtes de Jacob; quant à ceux qui interprètent les Ecritures de travers et qui, sous prétexte de les comprendre, inventent des blasphèmes, ils boivent comme buvait la Samaritaine avant d'avoir la foi en Jésus» [IO.COM XIII,38-39 (231,9-20)]; cf. aussi IO.COM XIII,56 (234,1-6).

<sup>60</sup> Cf. IO.COM XIII,6 (227,9).

<sup>61</sup> Ce que fera la Samaritaine après avoir reçu l'eau vive: IO.COM XIII,41 (231,32).

<sup>62</sup> IO.COM XIII,40 (231,23-28).

devient, en celui qui la boit, une source d'eau rebondissant jusque dans la vie du siècle à venir»<sup>63</sup>.

Ce titre de «Seigneur» souligne pour lui la montée du questionnement, l'insistance de la demande de la femme. Il semble donc le prendre au sens fort. Mais notre auteur paraît de nouveau valoriser la première partie du verset beaucoup plus que la seconde, beaucoup plus en tout cas que la fin du verset. Nous l'avions remarqué déjà plus haut lorsqu'il soulignait seulement la demande de la femme. Il en va de même ici. Le malentendu johannique qui s'exprime dans les motivations ambiguës de la femme<sup>64</sup> est interprété par Origène comme une constatation tout à fait positive et comme le résultat de l'eau vive que la Samaritaine a non seulement demandée mais qu'elle a même reçue. Son raisonnement est le suivant :

«Et si ces paroles sont vraies : 'Tu lui aurais demandé et il t'aurait donné de l'eau vive' (Jn 4,10), il est clair que, en disant, 'Donne-moi cette eau', elle a reçu l'eau vive, de sorte qu'elle ne souffre plus de la soif, qu'elle ne passe plus à la source de Jacob pour y puiser et que, sans l'eau de Jacob, elle peut contempler la vérité comme les anges la contemplant, d'une manière plus qu'humaine.»<sup>65</sup>

Elle n'a donc plus soif, elle n'a plus à passer à la source de Jacob : la Samaritaine, de fourvoyée qu'elle était dans sa fausse lecture des Ecritures, au début du commentaire, voilà qu'elle change maintenant totalement à partir du moment où elle demande à Jésus cette eau qu'elle avait coutume de venir puiser à la source de Jacob. Le fait que sa demande soit encore entâchée d'incompréhension dans le texte johannique ne joue aucun rôle chez Origène<sup>66</sup>. La Samaritaine peut dorénavant contempler, elle est comme les anges!<sup>67</sup> Nous avons relevé le même phénomène de surévaluation chez Héracléon. Origène tient

<sup>63</sup> IO.COM XIII,40 (231,26–28).

<sup>64</sup> «Pour que je n'aie plus soif et que je n'aie plus à venir puiser ici» (Jn 4,15).

<sup>65</sup> IO.COM XIII,41 (231,28–33).

<sup>66</sup> Cf. encore IO.COM XX,386 (384,7–10) où après avoir cité Jn 4,15, Origène poursuit : «Il n'était, en effet, pas vraisemblable que la Samaritaine lui ait fait cette réponse en pensant à une eau sensible et qu'elle lui ait demandé une eau matérielle (σωματικόν), pour ne plus avoir soif et ne plus passer à la source sensible (αίσθητός πηγής) de Jacob pour puiser.» Dans le même sens, le Fragment LVII : «Ayant dit qu'elle voulait recevoir l'eau venant de Jésus pour couper la soif en ayant en elle une source, la femme montra qu'elle la voulait» [IO.CAT (530,3–5)].

<sup>67</sup> Sur la connaissance des anges chez Origène, cf. CROUZEL, *Connaissance mystique*, 98–101.

donc compte de son adversaire et lui concède ce qu'il peut lui concéder, mais pour souligner avec d'autant plus de force les points de désaccord, même dans cette surévaluation, étant donné que chez lui cette femme supplie Jésus de lui donner de l'eau.

Il y a en effet des différences capitales entre les deux auteurs. Chez Origène, la Samaritaine n'est pas pneumatique par nature. Elle reste une femme du commun<sup>68</sup>. Pour contempler, elle n'a pas non plus à quitter son corps ni l'histoire. Ce qui l'apparente aux anges, en effet, n'est pas une montée vers Dieu par la fuite du monde, mais bien la source du Verbe qui coule en elle dès maintenant, une Sagesse venue d'en haut<sup>69</sup>, en un mot une révélation dont la personne de Jésus est à la fois le porteur et le centre. Enfin, même s'il suit en partie Héracléon en faisant de la Samaritaine une parfaite contemplative, Origène sera plus nuancé et fera davantage justice à la progression du texte johannique quand il soulignera le caractère encore limité de sa confession de foi<sup>70</sup>.

Avant d'aborder ce que nous avons appelé la section des maris, notre commentateur prend soin de préciser une fois encore que, bien que la Samaritaine n'ait plus dorénavant à recourir à la source de Jacob, il fallait cependant qu'en un premier temps elle y passât pour apaiser sa soif: c'est la règle générale!<sup>71</sup> Ceci, toujours dans le même souci d'accorder une positivité à la fréquentation de l'A.T. comme aussi de l'Écriture dans son ensemble<sup>72</sup>:

«Cependant, nul n'est capable de recevoir l'eau qui diffère de celle de la source de Jacob et que donne le Verbe, si, poussé par la soif, il ne s'est appliqué avec le plus grand soin à passer à cette source pour y puiser: pour ce motif, beaucoup de choses font défaut au grand nombre qui ne s'est pas exercé davantage à puiser à la source de Jacob.»<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Cf. dans le même commentaire: «Car le Christ était le bien que le peuple attendait et qu'avaient annoncé les prophètes; tous ceux qui étaient sous la Loi et les prophètes, tous, même les hommes du commun, mettaient en lui leur espérance, comme en témoigne la Samaritaine par ces mots: 'Je sais que le Messie doit venir'... (Jn 4,25)» [IO. COM I,29 (10,11-16)].

<sup>69</sup> IO. COM XIII,41 (232,1-2).

<sup>70</sup> IO. COM XIII,75 (236,21-23).

<sup>71</sup> A noter dans le texte cité ci-dessous, la généralisation du propos: «nul n'est capable...» M. HARL a raison de penser que cela constitue l'affirmation principale du passage [Introd. à la Philocalie (1-20), 153].

<sup>72</sup> IO. COM XIII,31 (230,19).

<sup>73</sup> IO. COM XIII,42 (232,2-6). Sur la polémique sous-jacente à ce passage, cf. CORSINI, *Commento*, 462 n. 8.

Le passage par l'Écriture, lue dans l'Esprit de Jésus, reste donc essentiel. «Ce qui est 'au-delà de ce qui est écrit', ce que 'le monde entier ne saurait contenir', ne constitue donc pas un autre recueil de paroles, mais c'est le sens révélé par Jésus pour le seul recueil connu.» Les Écritures ne sont pas tout, elles ne sont même qu'une introduction, mais nécessaire: «c'est dans le texte même des Écritures que le lecteur qui a 'l'esprit du Christ' découvrira 'ce qui est au-delà de l'écrit'.»<sup>74</sup>

### 1.3. Premières conclusions

#### *Origène commentateur de Jn 4, 13-15*

Sans attendre d'avoir parcouru l'ensemble de la scène, nous pouvons attirer l'attention sur quelques points majeurs qui ressortent du commentaire que nous avons parcouru jusqu'ici.

#### 1.3.1. *La méthode*

On relèvera ici:

- a) *l'examen du texte*: la précision des remarques d'Origène concernant le vocabulaire: demander, recevoir; la source, le puits: qui emploie la première expression et qui la seconde? Mais contrairement à Héracléon, Origène ne s'arrête généralement pas au mot seul. Il sait avoir affaire à un texte dont il prend possession attentivement<sup>75</sup>. Ce sera là un des facteurs de contrôle de son allégorisation, comme nous le verrons encore. Très souvent, dans un premier temps, il décrit le texte dans son mouvement et ses articulations. C'est frappant quant à la progression qu'il note dans le discours et de Jésus et de la Samaritaine<sup>76</sup>, comme aussi dans ses remarques concernant le titre de Kurios qui intervient par deux fois dans le discours, indice là encore d'une progression<sup>77</sup>;
- b) *le recours à l'Écriture*: Origène ne se réfère pas seulement aux autres versets de la scène qu'il commente, mais encore et surtout à l'en-

<sup>74</sup> HARL, *Introd. à la Philocalie* (1-20), 153.

<sup>75</sup> Un texte minutieusement écrit sous l'inspiration de l'Esprit Saint postule un examen tout aussi minutieux de la part de l'interprète. Sur cet examen minutieux, cf. réf. et remarques de HARL, *Introd. à la Philocalie* (1-20), 132-133. Sur la grandeur et les limites de ce recours à l'Esprit dans la pratique exégétique d'Origène, cf. WILES, *Origen as Biblical Scholar*, 486-487.

<sup>76</sup> IO.COM XIII,3-4 (226,14-227,1).

<sup>77</sup> IO.COM XIII,40 (231,23-28).

semble de l'Écriture, tant à l'A.T. qu'au N.T.<sup>78</sup>. En cela il se situe tout à fait à l'opposé de ce que nous avons relevé chez Héracléon et de ce que nous connaissons par ailleurs de l'exégèse valentinienne, pour laquelle le texte n'est que la trace des événements du plérôme qui occupent le devant de la scène<sup>79</sup>. Ce recours, sous forme d'allusions ou de citations, n'a cependant pas partout la même fonction ni la même portée:

- ce traitement de l'Écriture peut paraître purement formel: c'est le cas de la citation de 1 Co 6,12<sup>80</sup> où, à propos des paroles que l'Apôtre n'avait pas le droit de répéter (2 Co 12,4)<sup>81</sup>, Origène précise que, si tout est permis, tout n'est pas utile! En fait, il semble répondre à une objection non formulée. Il conclut que si les hommes n'avaient pas ce droit, les anges l'avaient! Il est vrai que, pour lui, «toutes choses sont pleines d'anges»!<sup>82</sup>;
- l'Écriture lui a permis également de préciser les différents sens d'un mot (faim, soif) et de découvrir un sens «corporel» et un sens plus global bien qu'encore proche du sens littéral<sup>83</sup>;
- ou bien à propos d'un mot ou d'une phrase, Origène fait jouer des textes empruntés à différentes parties de la Bible, du même livre ou d'un autre, de l'A.T. aussi bien que du N.T. C'est le cas lorsque les «bêtes de Jacob» (v.12) le font penser aux «brebis du Christ»<sup>84</sup>, et quand l'eau jaillissante (ἀλλομένου... ἄλλεται v. 14) le renvoie au fiancé du Cantique (Ct 2,8) qui bondit (διαλλόμενος ... διάλλεται) sur les collines<sup>85</sup>. Comptent peu ici la pensée de

<sup>78</sup> Ce mot à mot requiert donc une vue plus globale. L'«exactitude» n'est pas seulement grammaticale mais porte aussi sur le rapport que chaque texte entretient avec l'ensemble de la révélation biblique. Sur ce point cf. les remarques de WILES, *Origen as Biblical Scholar*, 479–480; 485; et l'insistance de HARL, *Introd. à la Philocalie* (1–20), 125; 156–157.

<sup>79</sup> Cf. chap. I, p. 8, p. 10 et notre chap. II.

<sup>80</sup> IO. COM XIII,28 (230,12).

<sup>81</sup> Sur l'interprétation de 2 Co 12,4 chez Origène, cf. CROUZEL; *Connaissance mystique*, 37–38.

<sup>82</sup> EZ. HOM I,7 (331,30). La thérapeutique du cancer, inconnue des hommes l'est pourtant des anges! [PR. CAT IV (390,2)] et RICHARD, *Fragments d'Origène*, 388. Sur la place et la portée de l'angéologie chez Origène, cf. BLANC, *L'angéologie d'Origène*.

<sup>83</sup> IO. COM XIII, 8–12 (227,13 – 228,6). Parfois la liste des sens est plus étendue: cf. surtout l'examen du mot «loi» chez Paul en PHIL 9 (351–358), et les remarques de HARL, *Origène et la sémantique*, 162–165.

<sup>84</sup> IO. COM XIII,39 (231,17).

<sup>85</sup> IO. COM XIII,17 (229,1–7). Cf. également l'exégèse splendide du Ct où, dès que le voile est enlevé, l'Église voit le Christ monter sur les montagnes des livres de la Loi,



l'auteur du texte et le contexte originel. Ce qui, par contre, est déterminant, au-delà du seul rapprochement verbal ou thématique, c'est l'attraction lumineuse exercée par le Christ sur l'ensemble des Ecritures.

On touche là à un aspect central et essentiel de l'herméneutique d'Origène: «parce qu'il est venu et parce qu'il a réalisé l'incarnation de l'Évangile, le Sauveur a, par l'Évangile, fait de tout comme un Évangile»<sup>86</sup>, «enlevant le voile<sup>87</sup> qui recouvrait la Loi et les prophètes, il montra le caractère divin de toutes (les Ecritures)»<sup>88</sup>.

Quant à la méthode, Origène est ici très proche de l'exégèse rabbinique pour laquelle également l'Écriture ne fait qu'un seul tout<sup>89</sup>; elle est un corps vivant<sup>90</sup> parcouru par un même esprit, un instrument de musique dont l'interprète sait jouer et tirer un son

sauter sur les collines des prophètes, au point que, tournant les pages des écrits prophétiques, elle voit le Christ sauter dehors! ou encore le Verbe de Dieu sauter dans l'âme de ceux qui ont accueilli l'eau vive [CT.COM III,2,8 (204,25–205,5)].

<sup>86</sup> IO.COM I,33 (11,4–6); I,85–86 (19,6–7). L'Écriture est comme un seul livre dont le Christ détient la clé [IO.COM V,vi–viii (103,9 ss)].

<sup>87</sup> Cf. 2 Co 3,15–16, texte paulinien capital pour l'herméneutique d'Origène. Ces deux versets reviennent plus de 70 fois à travers ses homélies et ses commentaires de l'A.T. comme du N.T. (cf. *Biblica Patristica* III, 409–410). Nous le retrouverons bientôt cité dans le commentaire de notre scène: IO.COM XIII,61 (234,27).

<sup>88</sup> IO.COM I,34 (11,8–9). «Tant que n'était pas venu mon Seigneur, close était la Loi, close la Parole prophétique, voilée la lecture de l'A.T.» [EZ.HOM XIV,2 (452,16)]. Cf. PRINC IV,1,6 (280–282).

<sup>89</sup> Cf. les remarques du P. LE DÉAUT, *Nuit pascale*, 58–59. Sur cette parenté entre l'exégèse d'Origène et l'exégèse juive, cf. l'excellente étude de GÖGLER, *Theologie des bibl. Wortes*, 75–97 (bibliogr.); sur l'unité de l'Écriture, 84. Dans le Targum par ex. une exégèse «pointilliste», c'est-à-dire prenant un verset isolé de son contexte, va de pair avec une exégèse prenant la Bible comme un tout, c'est-à-dire que ce verset reçoit par là un nouveau contexte. Cf. LE DÉAUT, *Targum du Pent.*, I, 43–62: *La méthode targumique et midrashique* (bibliogr.); ici, 53–57. Ces remarques vaudraient tout aussi bien pour Origène! (cf. HARL, *Introd. à la Philocalie* (1–20), 145). On trouvera une liste des enseignements qu'Origène dit avoir reçus de Maîtres juifs in BARDY, *Traditions juives*; et à propos de quelques passages scripturaires, cf. BIETENHARD, *Caesarea, Origenes und die Juden*, 24–30. La question de cette influence juive a surtout été étudiée par DE LANGE, *Origen and Jewish Bible Exegesis* (traite de l'exégèse à la fois littérale et allégorique chez les rabbins et chez Origène); id., *Origen and the Jews* (chap. XI: *The Interpretation of Scripture*); id., *Jewish Influence on Origen*. Cf. récemment articles et thèses citées in CROUZEL, *Études sur Origène*, 102.

<sup>90</sup> Sur cette métaphore du corps vivant chez Origène, et son arrière-fond stoïcien, cf. HARL, *Introd. à la Philocalie* (1–20), 73–74.

harmonieux <sup>91</sup>; les événements réalisés éclairent le passé et permettent d'y découvrir partout prophéties et figures. Où il se montre profondément chrétien et original, c'est par contre dans la place éminente accordée à l'avènement du Christ, tant au niveau de l'histoire que de l'herméneutique: c'est la venue du Christ qui enlève le voile <sup>92</sup>:

- parfois le texte scripturaire se trouve davantage respecté dans sa teneur littérale; il accrédite et soutient alors le raisonnement de notre auteur: il faut demander pour recevoir, selon le Ps 2,7–8 et Mt 7,7–8 <sup>93</sup> et il faut savoir éviter les dangers d'une curiosité orgueilleuse et indiscreète selon Si 3,21 <sup>94</sup>;
- mais il arrive surtout que ce soit tout un contexte qui se trouve évoqué par Origène. Ces citations sont alors souvent très judicieuses et en étonnante consonance avec le texte commenté, même si elles sont empruntées à d'autres écrits que l'évangile de Jn. C'est le cas lorsque, pour expliquer la nécessité d'avoir faim et soif en vue d'avoir part un jour à l'eau qui jaillit en vie éternelle, Origène cite le discours sur la montagne: «Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés» (Mt 5,6) ainsi que le Ps 41,2–3 et la soif de l'âme dans l'attente du face à face <sup>95</sup>. Ces textes, comme celui de Jn, ont un lien évident avec la vie éternelle promise par Jésus.

Mais c'est surtout le cas pour les grands textes pauliniens sur l'Esprit qui sous-tendent l'herméneutique origénienne, ainsi que pour l'épître aux Hébreux <sup>96</sup> qui est aussi constamment citée <sup>97</sup>. Dans cette première partie de notre texte, rappelons-nous le développement sur la sagesse humaine et les arguments enseignés

<sup>91</sup> Cf. PHIL 6,2 (310). Les métaphores abondent pour souligner cette unité; cf. HARL, «La Bible» pour l'Eglise ancienne, 88.

<sup>92</sup> «A dire vrai, Jésus-Christ ne vient donc pas *montrer* le sens profond des Ecritures, à la façon d'un maître qui n'est pour rien dans les choses qu'il explique. Il vient, proprement, le *créer*, par un acte de sa toute-puissance» (DE LUBAC, Hist. Esp., 271).

<sup>93</sup> IO. COM XIII,5 (227,5 et 227,7).

<sup>94</sup> IO. COM XIII,32 (230,21–22).

<sup>95</sup> IO. COM XIII,21–22 (229,14 et 18).

<sup>96</sup> Origène cite toujours l'épître aux Hébreux comme étant de Paul, au moins quant au fond. Cf. son opinion à ce sujet, rapportée par EUSÈBE, Hist. Eccl., VI,xxv,11–14.

<sup>97</sup> Cette dépendance vis-à-vis de He se comprend bien, cette dernière reflétant le milieu alexandrin. Cf. DE LUBAC, Hist. Esp. 167.

par l'Esprit où Origène rejoint, par l'apôtre Paul interposé<sup>98</sup>, l'importance que revêt pour Jn l'idée de révélation. Il ne s'agit pas ici du seul rapprochement verbal. La résonance est beaucoup plus profonde. Paul est vraiment le maître à penser d'Origène, en matière d'herméneutique, comme il le reconnaît lui-même<sup>99</sup>. Nous aurons encore à y revenir au long de cette étude, particulièrement à propos de l'opposition lettre-esprit et du recours à l'allégorie.

### 1.3.2. *Le rapport au texte johannique*

#### a) *vv. 13-14*

Nous avons vu qu'Origène retient l'opposition puits de Jacob | eau et source de Jésus, tout en la transformant en une opposition à trois termes: puits | source de Jacob | eau de Jésus. Il le fait sous la pression de la polémique avec les gnostiques, de manière à déprécier le puits profond d'où ils tirent leurs profondes doctrines, sans pour autant dévaloriser la source de Jacob, c'est-à-dire l'A.T. Nous avons vu que cette structure ternaire va s'imposer à plus d'une reprise à diverses réalités au long du commentaire. Nous préciserons ci-après l'impact qu'a eu la polémique sur son interprétation du puits et de la source.

Nous avons souligné aussi l'orientation christologique de cette exégèse. Origène thématise explicitement, en effet, le lien établi par Jn entre la personne de Jésus et le croyant. En cela il se montre un

<sup>98</sup> IO.COM XIII,35 (230,34 – 231,2) (1 Co 2,16. 12–13).

<sup>99</sup> Nombreuses réf. in DE LUBAC, *Hist. Esp.* 69–77. Origène a d'ailleurs consacré un chap. du DE PRINC à préciser les principes exégétiques reçus de Paul en matière d'exégèse spirituelle et d'allégorie: PRINC IV,2,6 (318–326); cf. également CELS IV,49–50 (308–314). Des homélies retenons quelques textes particulièrement explicites: «Je ne puis monter si Paul ne me précède, s'il ne montre la route de ce voyage inconnu et difficile» – NUM.HOM III,3 (17,2–4). «Si de tout cela nous voulons trouver le sens spirituel en suivant la pensée de l'Apôtre...» – EX.HOM I,3 (146,28–29). «L'Apôtre Paul, 'docteur des nations dans la foi et la vérité', a fait connaître à l'Eglise qu'il a rassemblée des nations l'usage qu'elle devait faire des livres de la Loi que d'autres lui ont transmis (...), de peur que (...) elle ne fit de faux accords sur un instrument emprunté» – EX.HOM V,1 (183,11–15). «Pour moi, si je suivais une autre méthode que Paul, j'estime que je donnerais la main aux ennemis du Christ» – *ibid.* (184,25–27). Origène a beau commenter l'A.T., presque tous les livres bibliques sont cités: c'est le cas par ex. pour ses hom. sur Jr, mais Paul reste son auteur de prédilection; chacune de ses épîtres y est citée et presque chaque chap. de chaque épître! (Cf. NAUTIN, *Introd. aux Hom. sur Jérémie*, I, 119–120).

commentateur attentif à la visée du texte johannique et il s'écarte résolument d'Héracléon.

Quant à l'intériorisation du don promis par Jésus, et son expansion dans le croyant, Origène ne fait que les mentionner quand il paraphrase le texte du point de vue du sens littéral<sup>100</sup>. Par contre, quand il retient le sens «principal» du texte, il interprète alors ce don en termes de nourriture pour l'intelligence<sup>101</sup> bondissant vers la vie du siècle à venir. Ce qu'on pourrait appeler le côté intellectualiste de son exégèse apparaît ici. (Rappelons-nous que nous avons rencontré une orientation semblable, quoique plus poussée, chez Héracléon.) On n'est pas impunément originaire d'Alexandrie!

La dimension eschatologique est également présente dans l'exégèse de ces versets. Origène y souligne en effet l'importance du but que représente la vie du siècle à venir, même si c'est en des termes qui lui sont particuliers, le Père étant au-delà encore de cette vie<sup>102</sup>.

Toute la section sur l'eau des Ecritures opposée à l'eau donnée par Jésus<sup>103</sup> relève par contre de sa préoccupation personnelle, de son combat contre les hérétiques, et non directement du texte johannique. C'est là qu'apparaît d'ailleurs le plus clairement son propos et la hiérarchie qu'il introduit dans le texte entre les doctrines mensongères, les Ecritures comme introduction et la connaissance supérieure du Christ. Le problème n'est plus tant celui de la relation entre les deux Alliances que celui des «logoi» à propos des Ecritures: les «logoi» des hérétiques et le «logos» qu'est Jésus lui-même, clé d'interprétation des Ecritures, de toutes les Ecritures; «l'unique berger des paroles, c'est la Parole»!<sup>104</sup> Appliquant à l'Ecriture les mots de Paul «la tête de l'homme, c'est le Christ» (1 Co 11,3), Origène pourra dire: «le principe pensant est dans le Christ.»<sup>105</sup>

#### *b) v. 15*

Nous avons noté l'importante transformation apportée ici par Origène à l'orientation du texte johannique. Ce qui était motivation ambiguë<sup>106</sup>

<sup>100</sup> «Il se formera en lui une source d'eau...» – IO.COM XIII,14 (228,12–14).

<sup>101</sup> Ces sources d'eau «jaillissant en vie éternelle» (Jn 4,14) seront aussi pour Origène des «fleuves de contemplation» – CELS VI,20 (228,18 s.).

<sup>102</sup> IO.COM XIII,19 (229,7–10).

<sup>103</sup> IO.COM XIII,26–39 (229,32 – 231,20).

<sup>104</sup> Εἷς δὲ ποιμὴν τῶν λογικῶν ὁ λόγος [PHIL 6,1 (308,15)].

<sup>105</sup> Τὸ διανοητικόν ἐστὶν ἐν Χριστῷ [HERACL 20,22–23 (96)].

<sup>106</sup> ἵνα μή... (v. 15).

de la part de la Samaritaine disparaît totalement. Et alors que pour Jn la femme demande de l'eau, mais sans que sa demande soit à la hauteur du don promis par Jésus, pour Origène sa demande est claire, elle a par conséquent reçu de cette eau.

C'est en raisonnant sur ce texte qu'Origène en tire cette conclusion. Les ressources de la logique lui permettent ainsi de s'aventurer dans le non-dit du texte et de présenter aux gnosticisants de son temps une Samaritaine aussi contemplative que celle d'Héracléon (même si sa foi aura encore à s'approfondir), mais aussi rendue, grâce à l'eau vive, parfaitement lucide de ses égarements et prête à les décrier, comme nous allons pouvoir nous en rendre compte.

### 1.3.3. *Du puits et de la source*

Après avoir lu de près le commentaire d'Origène sur les versets 13–15 de notre scène johannique, il nous paraît intéressant d'étudier sous quel angle ce thème du puits et de la source est habituellement traité dans le reste de son œuvre, ou du moins dans ce qui nous en reste. Ceci d'autant plus que les textes abondent et, parlant de puits et de source, renvoient le plus souvent explicitement aux versets que nous venons d'étudier. En effet, ce ne sont pas moins de 43 textes qui évoquent ou citent nos versets 13–14 du chap. 4 de Jn<sup>107</sup>. C'est dire l'importance de ces derniers dans l'herméneutique d'Origène. Nous ne retiendrons ici que les textes les plus caractéristiques où notre auteur ne fait pas que citer nos versets en passant, mais où il s'explique à ce propos. Et nous tâcherons de répondre à la question suivante: s'agit-il chez lui d'un thème constant? Et le commentaire de notre scène johannique atteste-t-il des traits particuliers à ce propos, au regard du reste de son œuvre?

En fait, c'est dans ce Commentaire de Jn qu'on voit apparaître ce thème pour la première fois, du moins dans les écrits qui nous restent<sup>108</sup>. Origène y vient même avant la scène de la Samaritaine, lorsque au Livre II il s'attache à préciser l'étymologie du nom du prophète Osée visité par le Verbe. Osée, d'après l'histoire, est fils de Béeri mais, au sens mystique, le Verbe est envoyé «auprès du sauvé – car Osée signifie 'sauvé' –, fils de Béeri, qui veut dire 'puits' (φρέατα); car chacun des

<sup>107</sup> Réf. in *Biblia Patristica* III, 320–323.

<sup>108</sup> Cf. la note du P. DOUTRELEAU in ORIGÈNE, *Homélie sur la Gn*, 310,311. Pour la chronologie des œuvres d'Origène, on se reportera à l'étude très fouillée de NAUTIN, *Origène I*, en particulier le chap. X, 363–412.

sauvés devient le fils d'une source (πηγή) jaillissant des profondeurs, la Sagesse de Dieu. Il n'y a rien d'étonnant à ce que le saint soit ainsi le fils des puits»<sup>109</sup>, car «celui qui, par l'Esprit divin, sonde tout jusqu'aux profondeurs de Dieu jusqu'au point de pouvoir s'écrier: 'O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu', celui-là peut être le fils des puits et le Verbe du Seigneur vient à lui»<sup>110</sup>.

Nous constatons dans ce premier texte une parfaite identité entre la réalité désignée par les termes de puits et de source: être fils des puits ou fils d'une source désigne pour Origène la parenté de l'homme avec la Sagesse de Dieu, dans la mesure où il est visité par le Verbe. La source jaillit des profondeurs du mystère de Dieu. La profondeur du puits n'a donc ici rien de péjoratif, bien au contraire<sup>111</sup>.

Origène fait ensuite quelques allusions à notre thème dans son commentaire du Cantique<sup>112</sup>, mais il va surtout le développer, à la fin de sa vie, dans cinq de ses homélies sur la Gn et dans une homélie sur les Nb<sup>113</sup>. Commençons par les homélies sur la Gn:

### *Homélie VII*

Origène y commente le chap. 21 de la Gn: la naissance et le sevrage d'Isaac ainsi que le renvoi d'Agar et d'Ismaël au désert, scène que

<sup>109</sup> IO. COM II,4–5 (52,19–53,2).

<sup>110</sup> IO. COM II,6 (53,7–10), évoquant 1 Co 2,10 et citant Rm 11,33.

<sup>111</sup> Cf. βάθος et βαθύς in CROUZEL, *Connaissance*, 38–39. «La profondeur est une caractéristique du mystère». Le terme est donc positif, il vise une compréhension profonde (sens spirituel), opposée à une compréhension superficielle (sens littéral). C'est vrai au point qu'Origène peut dire que la Bible est source (coulant au ras du sol) (cf. Pr 5,15–16) pour ceux qui s'en tiennent à la lettre, puits pour ceux qui vont jusqu'à l'esprit: JER. HOM XVIII,4 (186,1–12).

<sup>112</sup> Nos versets 13–14 sont évoqués en CT. COM II (167,20) et III (221,10); ils jouent par contre un rôle plus important dans la Préface de ce même commentaire [CT. COM. Préf. (66,13)]: Origène, interprétant une formule paulinienne, y applique les deux sortes d'eau à l'homme matériel, c'est-à-dire extérieur, et à l'homme spirituel, c'est-à-dire intérieur. Il y revient enfin au L. III à propos du bien-aimé sautant et bondissant sur les collines (Ct 2,8). Origène applique ce verset à l'âme individuelle de ceux qui ont accueilli le Verbe de Dieu et bu l'eau promise par Jésus, jaillissant en vie éternelle: en eux «le Verbe de Dieu rebondit avec de fréquentes pensées et pour ainsi dire avec des fleuves abondants et éternels, et ils deviennent de fait des montagnes et des collines de science et de doctrine; sur eux le Verbe de Dieu bondit et saute de la manière la plus digne, lequel est devenu en eux, par l'abondance de doctrine, une source d'eau vive jaillissant en vie éternelle» – CT. COM III (206,16–22). On aura remarqué le lien entre l'eau de Jésus et les pensées, la doctrine, tout comme dans le commentaire de la scène de Jn 4.

<sup>113</sup> GEN. HOM VII,5 (75,15 ss); X,2 (94,27 ss); XI,3 (104,15 ss); XII,5 (110,25 ss); XIII,2 (114,12 ss); NUM. HOM XII, (98,1 ss).

d'emblée il invite à lire en profondeur, au-delà de l'histoire, sans voile <sup>114</sup>.

Alors qu'Isaac a des puits dans le désert, «Ismaël boit l'eau à l'outre, et cette outre, comme c'est naturel, s'épuise. Aussi a-t-il soif et il ne trouve pas de puits» <sup>115</sup>. Origène va alors opposer l'outre au puits et la lettre de la Loi à l'interprétation spirituelle. Ici encore, eau de la source et eau du puits ne font qu'un, en opposition à l'eau de l'outre. Et Origène de citer Pr 5,15–16, texte souvent invoqué où précisément il trouve ce parallélisme eau de la source | eau des puits <sup>116</sup>. Si l'Eglise boit aux sources évangéliques et apostoliques de l'interprétation spirituelle, «elle boit aussi aux puits lorsqu'elle puise et scrute quelque sens plus profond dans la Loi» <sup>117</sup>. Il ne reste plus à notre auteur qu'à comparer Agar à la Samaritaine et à citer Jn 4,13–14. Ici encore, par conséquent, le puits n'a rien de péjoratif, il contient l'eau vive pour qui sait y puiser, pour qui sait lire! Les Juifs gisent autour du puits de la Loi et des prophètes, de même que les chrétiens quand ils ne vont pas jusqu'à l'interprétation spirituelle des Ecritures <sup>118</sup>.

<sup>114</sup> «On nous lit Moïse dans l'Eglise. Prions le Seigneur pour que, selon la parole de l'Apôtre, il n'y ait pas aussi chez nous 'lorsqu'on lit Moïse, un voile qui recouvre notre cœur'» (cf. 2 Co 3,15) – GEN.HOM VII,1 (70,12–14). L'appel à l'Apôtre est constant tout au long de l'homélie. Retenons au passage ces mots qui révèlent à la fois le rapport de l'histoire et de l'allégorie et la place centrale de Paul dans l'herméneutique d'Origène: «Voilà précisément ce qu'il y a d'admirable dans l'interprétation de l'Apôtre: ce qui, à n'en pas douter, s'est passé dans la chair, il le traite d'allégorique'. Par là, nous apprenons comment traiter les autres passages, spécialement ceux où le récit historique ne présente apparemment rien qui soit digne de la Loi divine» – GEN.HOM VII,2 (72,1–5). L'histoire n'est donc pas éliminée, mais elle demande à être interprétée. Cf. aussi la formulation suivante qui atteste une compréhension particulièrement heureuse du genre «évangile» et de sa caractéristique johannique: «Tu trouveras donc dans la divine Ecriture un mélange de ce qui pourrait être l'élément historique avec ce qui est apte à exercer [notre capacité de compréhension]. Et cela particulièrement en Jn. Observe de fait comment, dans l'entretien avec la Samaritaine, les mots: 'Jésus était assis à même la source' (4,6) renvoient à une source entendue dans un sens corporel et à un corps sensible. Mais quand Jésus répondit et lui dit: 'Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit: Donne-moi à boire, c'est toi qui l'en aurait prié, et il t'aurait donné de l'eau vive' (4,10), il n'est plus possible de référer ces paroles à la boisson corporelle» (Fragm. LXXIV sur Jn – IO. CAT 541,14–21). Id. pour Jn 4,13–14 – MAT.COM XII,8 (79,9–15); à propos de Jn 4,7.10.13: ROM.COM A (943,4–6).

<sup>115</sup> GEN.HOM VII,5 (75,19–20).

<sup>116</sup> «Pour toi, qui 'comme Isaac fils de la promesse' (cf. Ga 4,28), 'bois les eaux de tes sources, et que les eaux ne se répandent pas hors de tes puits, mais que tes eaux coulent sur tes places publiques' (Pr 5,15–16)» [GEN.HOM VII,5 (75,20–23)].

<sup>117</sup> GEN.HOM VII,5 (76,1–2).

<sup>118</sup> GEN.HOM VII,6 (76,9 – 77,8). Notons qu'on trouve ici le même passage de l'interprétation de l'A.T. à celui de l'interprétation des Ecritures dans leur ensemble,

### *Homélie X, 2*

Origène y commente la rencontre de Rébecca et du serviteur d'Abraham auprès du puits (Gn 24). A propos des vv.15–16 il établit à nouveau un parallèle entre «les puits des Ecritures» et les «eaux de l'Esprit Saint»<sup>119</sup>, puisqu'il s'agit d'extraire de l'Ecriture une doctrine spirituelle en abondance. Une fois encore puits et profondeur sont pris en bonne part.

### *Homélie XI, 3*

Dans la XI<sup>e</sup> homélie il en va de même. La Gn disant qu'Isaac habita près du puits de «la vision» (25,11), ces visions sont celles qui sont dans la Loi et les prophètes, et Origène prie le Seigneur pour que nous soyons capables non seulement de passer près de ce puits, mais d'y habiter: «... que le Seigneur vous ouvre les yeux, que vous voyiez le puits de la vision et en tiriez 'l'eau vive' qui devient en vous 'source d'eau jaillissant pour la vie éternelle'»<sup>120</sup>. Il précisera ensuite qu'il s'agit sans cesse de «puiser aux sources des Ecritures», le modèle étant l'apôtre Paul, lui qui ne s'éloigne jamais du puits de la vision<sup>121</sup>. Le puits et l'eau vive appliqués ensemble à une lecture chrétienne des Ecritures, sous l'égide de l'Apôtre, autant de traits décisifs et constants chez notre auteur.

### *Homélie XII, 5*

Cette homélie porte sur la fin du chap. 25 et le début du chap. 26 de la Gn. Dans la croissance d'Isaac (Gn 26,12), Origène lit le passage de la Loi aux prophètes, cette croissance n'étant achevée qu'une fois le voile rejeté<sup>122</sup>, la paille séparée de l'orge, la lettre bien distinguée de l'esprit. Alors seulement le pain de la Parole est rompu, prêt à être distribué pour rassasier les foules<sup>123</sup>. Origène peut alors passer du thème du pain à celui de l'eau, puisque aux vv. 15 ss le texte de Gn parle des affrontements entre Isaac et les Philistins à propos des puits creusés par les serviteurs d'Abraham. Cet épisode est sans cesse évoqué par notre

suyant qu'Origène vise la caducité de la lecture juive de l'A.T. ou l'insuffisance de la lecture de certains chrétiens.

<sup>119</sup> GEN. HOM X,2 (95,4–5).

<sup>120</sup> GEN. HOM XI,3 (106,2–5).

<sup>121</sup> GEN. HOM XI,3 (106,7–9); suit une citation de 2 Co 3,18.

<sup>122</sup> Il s'agit toujours de l'évocation de ce même texte paulinien: 2 Co 3,14.

<sup>123</sup> GEN. HOM XII,5 (111,23 – 112,14).



auteur<sup>124</sup>, les Philistins étant le type de ceux qui en restent à la lettre dans la lecture de l'Écriture, et qui par conséquent obstruent le puits. «Pour le moment, dans toute la mesure du possible, mangeons de ces pains ou puisons à ces puits. Essayons de réaliser aussi ce que recommande la sagesse quand elle dit: 'Bois l'eau de tes sources et de tes puits, et que ta source soit bien pour toi'.»<sup>125</sup> On retrouve donc ici l'appel à Pr 5,15–18 et l'équivalence source | puits. Il y a pourtant une variante: le puits et la source passent dans l'âme du croyant qui vient y puiser le sens spirituel de l'Écriture<sup>126</sup>:

«Essaie donc, toi qui m'écoutes, d'avoir un puits à toi, et une source à toi; de la sorte, quand tu prendras le livre des Écritures, mets-toi à produire, même selon ta pensée propre, quelque interprétation et, d'après ce que tu as appris dans l'Église, essaie de boire toi aussi à la source de ton esprit. (...) Purifie donc, toi aussi, ton esprit pour qu'un jour tu boives à tes sources<sup>127</sup> et puises l'eau vive à tes puits<sup>128</sup>. Car si tu as reçu en toi la Parole de Dieu, si tu as reçu de Jésus l'eau vive, et si tu l'as reçue avec foi, elle deviendra en toi 'source d'eau jaillissant pour la vie éternelle'.»<sup>129</sup>

### *Homélie XIII, 2*

Ce même texte de Gn 26,15 s. ouvre la treizième homélie consacrée précisément aux puits creusés par Isaac et obstrués par les Philistins. D'emblée, la profondeur de ces puits est ici aussi qualifiée positivement. A la suite de Paul, Origène s'exprime en ces termes:

«Apercevant, nous aussi, tant de profondeurs dans les mystères des puits, nous disons: 'Et qui donc peut les pénétrer?' Oui, qui pourrait expliquer dignement les secrets de ces puits si profonds ou des actes qui sont rap-

<sup>124</sup> Evoqué dans la VII<sup>e</sup> hom. sur la Gn [GEN. HOM VII,5 (76,18)], il est développé dans la XII<sup>e</sup> [GEN. HOM XII,4 (110,13)] et surtout dans la XIII<sup>e</sup> [GEN. HOM XIII,1–4 (113,6 ss)]. On retrouve le thème dans la XII<sup>e</sup> sur Nb, que nous allons étudier [NUM. HOM XII,1 (94,10; 96,17)], ainsi que dans le Contre Celse [CELS IV,44 (296,3,16 ss)].

<sup>125</sup> GEN. HOM XII,5 (112,14–17).

<sup>126</sup> Sur cette parenté entre l'Écriture, l'âme et même l'univers, cf. DE LUBAC, *Hist. Esp.*, 346–355, spécialement 348–350.

<sup>127</sup> Cf. Pr 5,15.

<sup>128</sup> Cf. Gn 26,19: comme le chap. 5 de Pr, ce texte atteste l'équivalence puits–source, puisqu'il parle de «puits d'eaux vives». Il est vraisemblable que l'homélie garde un écho du comment. de Gn. Or ce commentaire a probablement influencé la lecture de notre scène dans l'év. de Jn. N'oublions pas que ce commentaire de Gn, aujourd'hui perdu (et qui prenait la forme de scolies au-delà de Gn 4) est contemporain des tomes VI et suivants du Com. sur Jn (cf. NAUTIN, *Origène I*, 384).

<sup>129</sup> GEN. HOM XII,5 (112,17 – 113,3), citant en finale Jn 4,14.

portés à leur sujet? Invoquons donc le Père de la Parole vivante, qu'il daigne mettre sa parole dans notre bouche, afin qu'à votre soif nous puissions offrir un peu d'eau vive puisée à ces puits si abondants et si nombreux.»<sup>130</sup>

Derrière Isaac, c'est Jésus qui se profile – «notre Isaac» comme l'appelle Origène –, il vient «déblayer les puits qu'avaient creusés les serviteurs de son Père: autrement dit, il veut renouveler les puits de la Loi et des prophètes, obstrués de terre par les Philistins».

Parler de puits et d'eau vive, c'est donc toujours parler d'herméneutique pour Origène. Etre charnel dans la lecture de la Loi, c'est «souiller les eaux du S. Esprit» comme ces Philistins qui «possèdent les puits non pour en tirer de l'eau mais pour y jeter de la terre»!<sup>131</sup> Jésus, nouvel Isaac, veut au contraire «purifier cette interprétation et montrer que tout ce qu'avaient dit 'la Loi et les prophètes', ils l'avaient dit de lui»<sup>132</sup>. Mais l'opposition des Philistins (c'est-à-dire des amis de la lettre), amène à la rupture, et les serviteurs d'Isaac (c'est-à-dire de Jésus) vont creuser de nouveaux puits: Matthieu, Marc, Luc, Jean, Pierre, Jacques, Jude et l'apôtre Paul sont ces puisatiers du N.T.

L'eau vive vient donc du puits, à condition qu'il ne soit pas obstrué. Transposez au plan herméneutique: les puits creusés par les serviteurs d'Abraham, c'est-à-dire la Loi et les prophètes, auraient pu continuer à offrir une eau vive en abondance s'ils n'avaient pas été bouchés; les puits apostoliques eux-mêmes sont exposés au même danger (si l'on en reste à la lettre). Enfin, ici comme précédemment dans la XII<sup>e</sup> homélie<sup>133</sup>, chacun a à creuser son puits et à y chercher l'eau vive, c'est-à-dire un sens spirituel:

«Mais nous, si nous sommes serviteurs d'Isaac, aimons les puits d'eau vive et les sources. Eloignons-nous de ces gens tracassiers et menteurs et laissons-les à la terre qu'ils aiment. Ne cessons jamais de creuser des puits d'eau vive. Et en expliquant tantôt de l'ancien, tantôt du nouveau, rendons-nous semblables à ce scribe de l'Evangile dont le Seigneur a dit qu'il tire de ses trésors des choses nouvelles et des choses anciennes.»<sup>134</sup>

<sup>130</sup> GEN.HOM XIII,1 (114,6–11), citant 2 Co 2,16 et évoquant Gn 26,19 et Jn 4,10.

<sup>131</sup> GEN.HOM XIII,2 (115,1–4). Sur ces eaux de la Loi, des prophètes et des évangiles à ne pas troubler pas un questionnement impie et mal adapté aux Ecritures, sur ces pâtures à ne pas piétiner, cf. le texte important de PHIL 11,2 (380–382) et l'art. de HARL, Pointes antignostiques d'Origène, en particulier 210.

<sup>132</sup> GEN.HOM XIII,2 (115,21–22).

<sup>133</sup> GEN.HOM XII,5 (112,17–21).

<sup>134</sup> (Mt 13,32) – GEN.HOM XIII,3 (116,22–28).

Dans cette longue homélie, Origène développe sans cesse cet accès nouveau donné à la Loi et à toute la Bible par Jésus-Christ, de même que cette intériorisation du puits d'eau vive en chaque âme, habitée elle aussi par le Verbe de Dieu. En conclusion, il ne peut qu'inviter chacun, une fois encore, à creuser des puits d'eau vive avec le nouvel Isaac, «afin qu'à nous aussi il soit dit: 'Bois de l'eau de tes récipients et de tes puits'»<sup>135</sup>. Nous retrouvons donc notre texte de Pr 5,15–16 qui, avec ce chapitre de Gn est toujours à l'arrière-fond de la réflexion d'Origène sur ce thème<sup>136</sup>; et nous retrouvons aussi ce lien très étroit puits | source, tous deux étant envisagés dans un sens tout à fait positif. Notons enfin le trait polémique visant les littéralistes de tout bord!

### *Homélie XII sur les Nombres*

Cette dernière homélie consacrée à notre thème du puits et de la source est aussi la plus riche, «car non seulement cette forme de la parole de Dieu qu'est l'Écriture, mais encore la Parole de Dieu vivante, le Verbe et même la Trinité sont représentés par le puits, en tant qu'ils se communiquent aux parfaits»<sup>137</sup>. Partant du Cantique du puits (Nb 21,16 ss), Origène cite à nouveau Pr 5,15–16 et, des puits de l'A.T., il arrive aux Évangiles, en particulier au puits au bord duquel Jésus s'est reposé, après la fatigue du voyage<sup>138</sup>. Le style de l'homélie, plus libre et direct que celui du commentaire, permet à Origène de viser directement à l'essentiel, c'est-à-dire à Jésus qui, expliquant «les vertus du puits – ou des puits – dans l'Écriture et, instituant une comparaison entre les diverses eaux, révèle les secrets du mystère divin»<sup>139</sup>. Du puits et de la source, Origène en vient à rappeler Jn 7,38 appliqué par lui au croyant et non au Christ: «Celui qui croit en Lui, il coulera de son

<sup>135</sup> (Pr 5,15–16) – GEN.HOM XIII,4 (121,6–7).

<sup>136</sup> Cf. son commentaire de Pr 5,15 (encore que l'attribution de ces fragm. à Origène ne soit pas absolument certaine): «La science est un puits et une source...» Suit cependant une hiérarchisation: «puits pour les commençants, source pour les purs» [? PR. CAT (173 C,10 s.)]. Sur ce dernier point, ce serait donc le contraire de ce que nous avons trouvé dans l'hom. sur Jer. (Cf. ci-dessus, n. 111).

<sup>137</sup> MÉHAT, ORIGÈNE, Homélie sur les Nombres, 235.

<sup>138</sup> Notons que le texte johannique parle de source et non de puits au début du récit (4,6). Faut-il voir dans le fait qu'Origène parle de «puits» un indice de plus pour l'équivalence des deux termes chez lui? Ou est-ce une imprécision de Rufin? Souvenons-nous en tout cas que nous sommes dans le genre homilétique où Origène cite l'Écriture librement et par cœur. Ce n'est pas le seul endroit où le texte est approximatif. Dans son commentaire, par contre, Origène est exact: IO.COM XIII,24 (229,26).

<sup>139</sup> NUM.HOM XII,1 (94,15–17).

ventre des fleuves d'eau vive». En terminant cette première approche, Origène confirme l'importance que nous attribuions à la citation de Pr 5,15–16 ainsi que l'équivalence et le statut positif accordés au puits et à la source:

«Ainsi donc, selon les Proverbes déjà cités, là où il est question de puits en même temps que de sources, il faut comprendre qu'il s'agit du Verbe de Dieu: puits, s'il cache quelque profond mystère; source, s'il déborde sur les peuples et les arrose.»<sup>140</sup>

La source vient bien du puits. Elle le dépasse uniquement par la surabondance de ses eaux débordantes. Tout ici est positif. Revenant à Nb 21,16, Origène va poursuivre dans le même sens et préciser que le Puits auprès duquel Moïse doit, sur l'ordre de Dieu, convoquer le peuple, c'est le Christ en personne. Et de souligner, après la prééminence du Christ, le rôle de Moïse:

«Car il se peut que tel ou tel paraisse venir à ce Puits, mais, s'il n'y est pas convoqué par Moïse, il n'est pas agréable à Dieu. Marcion croit être venu à ce Puits, et Basilide, et Valentin, mais parce qu'ils ne sont pas venus par Moïse, parce qu'ils n'ont pas reçu la Loi et les Prophètes, ils ne peuvent louer le Seigneur Dieu pour les sources d'Israël.»<sup>141</sup>

Ici apparaît, et pour la seconde fois, le trait polémique. Inutile, pour Origène, de chercher à venir au Puits sans passer par Moïse, de venir au Christ et au N.T. sans passer par l'A.T.; les tenants de cette position sont nommés en toutes lettres: ce sont les mêmes que ceux qu'Origène attaquait déjà dans le Commentaire de Jn. Toute la vie d'Origène est unifiée par un même et seul combat. Remarquons qu'ici encore et surtout le puits n'a aucune note dépréciative puisqu'il est même identifié au Christ lui-même.

Un peu plus loin Origène soulignera à nouveau l'unité des deux Testaments; pour ce faire, il recourra à l'image du puits, entendu à nouveau dans son sens restreint; ce sont les Ecritures<sup>142</sup>:

<sup>140</sup> NUM. HOM XII,1 (94,26–29). Tout à fait dans le même sens JER. HOM XVIII,4 (186,7 ss): «C'est une même chose qui pour l'un est source et pour l'autre puits. L'Evangile en témoigne dans le récit sur la Samaritaine, car la même chose est nommée 'source' et 'puits'.» Mais Origène poursuit: «pour l'homme superficiel une source et pour l'homme plus profond un puits.» Le puits reste positif, mais n'est pas dépassé par la source comme chez Jn ou comme dans notre homélie. Origène est loin d'être systématique dans ces applications, répétons-le.

<sup>141</sup> NUM. HOM XII,2 (98,12–16).

<sup>142</sup> Cf. Fragm. LV: «Il faut dire que, allégoriquement, le puits de Jacob, c'est l'Ecriture.» – IO. CAT (528,33).

«Ce livre que nous avons en mains, cette leçon qui nous a été lue, sont eux-mêmes un puits; en même temps qu'eux toute l'Écriture, la Loi et les Prophètes, les écrits évangéliques et apostoliques forment ensemble un seul puits.»<sup>143</sup>

Mais ceci toujours à une condition: c'est d'en déblayer la terre, «c'est-à-dire ôter la surface de la lettre, et de la 'Pierre intérieure' où est le Christ, faire jaillir les sens spirituels comme une eau vive»<sup>144</sup>.

### *Conclusion: l'impact d'une polémique*

Cette évocation des grands textes d'Origène sur notre thème met d'autant mieux en évidence l'originalité de sa lecture de Jn, lecture en situation puisque Origène tient si largement compte du commentaire d'Héracléon qu'il a sous les yeux pour commenter à son tour le texte johannique. Dans tous ces textes que nous venons de lire, le puits est profond et, sauf si on le bouche, il laisse jaillir l'eau vive. Par contre, dans son Commentaire de Jn, Origène précise bien qu'il n'est profond que dans la pensée de la Samaritaine<sup>145</sup>. De plus, il faut passer à la source de Jacob pour accéder à la source de Jésus, mais Origène évite ici soigneusement de l'appeler puits comme nous l'avons vu<sup>146</sup>. C'est, croyons-nous, le seul texte où cette dépréciation soit si forte, rendue possible par le texte johannique qui fait la différence entre le puits et la source, mais aussi et surtout imposée par le débat instauré avec Héracléon<sup>147</sup>, pour lequel le puits et son eau étant «de ce monde» ne pouvaient être que négatifs. Origène lui concède donc le puits mais récupère l'essentiel: la source de Jacob!<sup>148</sup>

<sup>143</sup> NUM. HOM XII,2 (100,17–20).

<sup>144</sup> NUM. HOM XII,2 (100,22–24).

<sup>145</sup> IO. COM XIII,7 (227,11); XIII,15 (228,16) selon la variante retenue par BLANC: [τοῦ νομιζομέν] ου, φησί, βάθους; et 228,20 τὸ νομιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ βάθος.

<sup>146</sup> IO. COM XIII,23 (229,22–23).

<sup>147</sup> Nous aurions donc ici un commentaire de circonstance, semblable du point de vue de ses objectifs, au Traité «Peri Pascha» découvert à Toura en 1941. Ce dernier n'est si différent de ce qu'écrivait Origène sur la Pâque au L. X de son Com. sur Jn qu'à cause de la parution d'un Traité d'Hippolyte «Sur la sainte Pâque» (dont il nous reste un écho dans une homélie sur la Pâque transmise sous le nom d'Hippolyte et qui est en fait un remaniement de son traité) (cf. NAUTIN, Origène II, Sur la Pâque, 111.117).

<sup>148</sup> Nous comprenons mal, par conséquent, la remarque de C. BLANC: «Ce n'est pas un puits, comme l'imagine à tort la Samaritaine, ce n'est qu'une source» (Com. Jean, III, 35). Ce commentaire et la très grande majorité des textes ont, au contraire, montré la supériorité de cette source!

Il n'y a rien d'étonnant au fait qu'Origène appuie ou non sur certains détails du texte, en fonction du but qu'il donne à sa lecture. Quand il commente Jn, nous avons vu qu'il poursuit un double objectif: proposer un commentaire précis et riche de sens aux intellectuels chrétiens les plus exigeants mais aussi réfuter un commentaire jugé aussi séduisant que pernicieux pour les croyants. Quand par contre Origène se fait prédicateur, même si ce front polémique demeure – nous avons vu qu'il s'en prend à tous les littéralistes – la polémique occupe malgré tout une place moindre et en tout cas elle ne prend pas appui sur la différence puits–source: Origène est là tout entier positif. Il propose une lecture à son auditoire plus qu'il ne s'oppose à un autre commentateur.

Terminons en précisant que cette «profondeur» qu'il souligne dans sa prédication mais qu'il attaque dans son commentaire de Jn est de fait un terme clé non seulement chez Héracléon, mais bien dans la gnose valentinienne. Selon Hippolyte βάθος forme avec Σιγή le premier couple du plérôme <sup>149</sup>. Le Père est ainsi désigné comme inconnaissable <sup>150</sup>. La profondeur (τὸ βάθος) de l'amour du Christ en Ep 3,19 est reportée sur le Père, devenant même sa définition, τὸ βάθος: ὁ πατήρ τῶν ὄλων <sup>151</sup>. L'ironie d'Irénée précède celle d'Origène à ce propos, lorsqu'il parle de cette nécessaire rédemption des gnostiques par la gnose parfaite, faute de quoi ils ne peuvent entrer au plérôme, c'est-à-dire descendre dans la profondeur de l'Abîme (εἰς τὸ βάθος τοῦ βυθοῦ) <sup>152</sup>.

## 2. *Les maris de la Samaritaine (Jn 4,16–18)* <sup>153</sup>

### 2.1. *vv. 16–17*

En Jn, il s'agit donc d'une femme de Samarie à qui Jésus demande d'aller chercher son mari. Puisqu'elle prétend ne pas en avoir, Jésus va lui faire reconnaître qu'elle en a eu cinq et que celui avec lequel elle vit n'est de fait pas le sien.

<sup>149</sup> Cf. SAGNARD, *La gnose*, 539.

<sup>150</sup> Cf. SAGNARD, *La gnose*, 325–333: «Note sur l'emploi du mot 'Père' dans les divers documents et portrait du 'Père'»; p. 332: τὸ μέγεθος τοῦ βάθους (IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I,2,2).

<sup>151</sup> Cf. SAGNARD, *La gnose*, 184.

<sup>152</sup> IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I,21,2.

<sup>153</sup> IO. COM XIII,43–56 (232,9 – 234,6).

Mis en présence de ces versets, Origène les comprend et les commente aussitôt à travers le chap. 7 de l'épître aux Romains. Précisons que les vv. 1–4 sont seuls cités pour fonder le rapprochement avec le texte johannique, mais l'opposition lettre–esprit que nous allons y rencontrer<sup>154</sup> est manifestement empruntée au v. 6 du même chapitre paulinien. Une fois encore c'est donc l'Apôtre qui va lui fournir sa clé de lecture<sup>155</sup>.

De fait, en Rm 7, Paul compare lui aussi la situation du chrétien vis-à-vis de la Loi de Moïse à la situation d'une femme qui se trouve placée sous la loi de son mari tant que ce dernier est vivant. A la mort de celui-ci, la voilà libre d'en épouser un autre. Et l'Apôtre de rappeler aux chrétiens que, par la mort du Christ, ils sont maintenant libres vis-à-vis de la Loi de Moïse mais en vue d'un nouveau service (v. 6), fondé sur l'appartenance au Ressuscité (v. 4) et la participation au régime nouveau de l'Esprit. C'est ici, à la fin de son raisonnement, qu'il oppose lettre et esprit (v. 6). Il convient de s'y arrêter un instant avant de prendre connaissance du commentaire d'Origène.

En Rm 7,6<sup>156</sup> lettre et esprit sont compléments de deux substantifs: nouveauté et vétusté, desquels il ne faut pas les isoler. Ces deux expressions doubles désignent deux situations de l'homme par rapport à Dieu et à l'Alliance. A l'homme sous la Loi, dont il est question au long du chap. 7, Paul va opposer, au chap. 8, la situation nouvelle de l'homme sous le régime de l'Esprit<sup>157</sup>. La mention du πνεῦμα en 7,6,

<sup>154</sup> IO. COM XIII,47 (232,23–24).

<sup>155</sup> Nous avons dit l'importance de l'épître aux Romains pour Origène. Précisons que chacun des 16 chap. de cette épître est cité dans le Com. sur Jn (d'après l'index de l'édition de PREUSCHEN, et sans tenir compte des Fragm. conservés dans les chaînes), de même que pratiquement toutes les épîtres de l'Apôtre (ou à lui attribuées). Il n'y manque que Phm. Là aussi la fréquence et la diversité des citations sont impressionnantes. Sont en effet cités les chap. 1–15 sur les 16 de 1 Co; 2 Co 2–13; les 6 chap. de Ga; les 6 chap. de Ep; les 4 de Ph; Col 1–3 sur les 4; les moins citées des grandes épîtres sont 1 Th: chap. 4–5 sur les 5; et 2 Th: seulement chap. 2; des Pastorales sont cités les 6 chap. de 1 Tm, les 4 chap. de 2 Tm; deux citations de Tt 2–3. Les 13 chap. de He sont cités.

<sup>156</sup> Cf. l'analyse détaillée du passage in SCHNEIDER, *The Letter and the Spirit*, 201–206; BLANK, *Gesetz und Geist*, 86 s.

<sup>157</sup> Cf. LYONNET, *Les étapes*, chap. 5–8. BLANK, *Paulus*, 86–126: *Gesetz und Geist. Zum Verhältnis von Kapitel 7 und 8 des Römerbriefes*. Καινότης et παλαιότης sont d'ailleurs des vocables théologiques forgés par Paul pour rendre compte de l'impact de l'avènement du Christ partageant l'histoire en deux. Sur ce vocabulaire, cf. KANNENGIESSER, *La nouveauté chrétienne*, 114.

déterminant la « nouveauté », joue donc le rôle d'annonce du développement qui suivra dès 8,1 s.<sup>158</sup>.

« Loi » et « lettre » ne sont qualifiés que par rapport à la nouveauté de l'Esprit<sup>159</sup>. Leur dépassement ne se perçoit en effet que depuis l'irruption de l'Esprit qui instaure dorénavant la forte tension Loi | Esprit, lettre | esprit. Quant à la « lettre » associée à la « vétusté », la structure du texte montre clairement son équivalence avec un agir, un service « dans la chair », les « passions pécheresses » et les « fruits de la mort »<sup>160</sup>. A nouveau c'est l'Esprit qui apporte cet éclairage<sup>161</sup>, cet Esprit dont parle Rm 8,9 et qui est opposé à la chair. Il n'est donc pas question ici d'interprétation de la Loi<sup>162</sup>, mais seulement de situation de l'homme par rapport au salut offert par Dieu avant et après la venue du Christ, sous la Loi (écrite) de Moïse ou dans l'Esprit<sup>163</sup>.

Qu'en est-il chez Origène ? Ce dernier n'a aucune peine à mettre en relation le texte johannique et le texte paulinien à partir de l'équivalence loi–mari :

« Or la loi de la lettre est morte et l'âme n'est pas adultère si elle se donne à un autre homme, la loi de l'Esprit. »<sup>164</sup>

C'est alors qu'Origène souligne le fondement de ce passage à la loi de l'Esprit, c'est-à-dire l'appartenance au Christ, en citant Rm 7,4. Il peut ensuite interpréter le texte johannique et la mise en demeure adressée par Jésus à la Samaritaine :

« Si donc le mari, c'est une loi, et si la Samaritaine a un mari, puisqu'en suivant l'interprétation erronée des paroles saines elle s'est soumise à la loi selon laquelle chacun des hérétiques veut vivre, la Parole divine désire en ce moment que l'âme hérétique, confondue par la comparaison avec la loi qui règne sur elle, la méprise, parce que ce n'est pas un mari légitime, et qu'elle recherche un autre mari, pour se donner à l'autre, la Parole qui doit

<sup>158</sup> Cf. LYONNET, *Les étapes*, 157, 166. SCHLIER, 217.

<sup>159</sup> Cf. BLANK, *Gesetz und Geist*, 88–89.

<sup>160</sup> Γράμμα n'est pas synonyme de νόμος, vis-à-vis de laquelle Paul sait être positif (cf. Rm 7,12.14), mais γράμμα n'en retient que l'aspect négatif. Lorsque Paul veut parler de la permanence de la signification de la Loi il recourt à γραφή ou γραφαί. Cf. ΚΑΜΛΑΗ, *Buchstabe und Geist*, 277. SCHRENK, *ThWNT I*, 742–773. ELLIS, *Paul's Use of the O.T.*, 25–28: Γραφή and Γράμμα in *Pauline Usage*.

<sup>161</sup> Cf. BLANK, *Gesetz und Geist*, 90.

<sup>162</sup> C'est aussi la conclusion de l'importante étude de SCHNEIDER, aussi bien pour Rm 7,6 que pour 2,9 et 2 Co 3,6 (*The Letter and the Spirit*, 207).

<sup>163</sup> Cf. SCHLIER, 219.

<sup>164</sup> IO. COM XIII,47 (232,22 s.).



ressusciter d'entre les morts, qui n'est pas réfutée et ne doit pas mourir, mais qui demeurera<sup>165</sup> éternellement, qui règne et se soumet tous ses ennemis<sup>166</sup>: 'Car le Christ ressuscité ne meurt plus, la mort n'a plus d'empire sur lui; ce qui est mort est mort au péché une fois pour toutes, ce qui vit, vit pour Dieu'<sup>167</sup>, siégeant à sa droite jusqu'à ce que ses ennemis soient placés comme un escabeau sous ses pieds<sup>168</sup>.»<sup>169</sup>

Cette lecture d'Origène nous suggère les remarques suivantes:

- le mari est devenu non seulement loi sous l'influence du texte paulinien, mais encore «loi des hérétiques»: une fois de plus la *polémique* a laissé sa trace dans le commentaire. Et lorsqu'en face Origène campe le Christ lui-même en tant que Parole, il le fait encore dans un climat de joute théologique. Face aux hérétiques, la Parole qu'est le Christ «n'est pas réfutée...»: cette non-réfutation précède et oriente les autres expressions évoquant la résurrection. L'évocation du Ps 8,7 reçoit par conséquent un éclairage très particulier de ce contexte où le Ressuscité renverse non seulement les forces de la mort, mais aussi, et même d'abord, les raisonnements égarés des hérétiques. Ajoutons encore le mépris demandé de la part de l'âme hérétique à l'égard de son mari illégitime, c'est-à-dire de l'interprétation erronée qui exerçait sur elle sa domination, et la recherche d'un autre mari... Tout ce scénario ne relève certainement pas du texte johannique pris en lui-même, ni non plus du seul passage paulinien, ni même de leur seule mise en relation; il faut encore y ajouter la perspective *polémique* typique de notre commentaire réfutant celui d'Héracléon. La Samaritaine est un «type» dans l'évangile de Jn; elle l'est également, en tant qu'image du pneumatique, chez Héracléon; chez Origène enfin, chacun de ses gestes et chaque parole sont aussi interprétés en fonction de ce qu'elle représente: la conversion d'une hérétique égarée dans son *interprétation des Ecritures*;
- à la polémique s'ajoute donc constamment une perspective *herméneutique*. La loi des hérétiques se précise en «interprétation erronée des paroles saines». Il faut cependant bien voir que la perspective d'Origène est étroitement solidaire de l'événement du salut manifesté en Jésus-Christ. Notre commentateur n'oppose pas le sens littéral d'un

<sup>165</sup> Cf. Is 40,8; 1 P 1,25.

<sup>166</sup> Ps 8,7; Ep 1,22.

<sup>167</sup> Rm 6,9-10.

<sup>168</sup> Cf. He 10,12-13; Ps 109 (110), 1.

<sup>169</sup> IO. COM XIII,48 (232,28 - 233,6).

texte à son sens figuré, mais bien une interprétation des Ecritures qui refuse le Christ<sup>170</sup> et une lecture de ces mêmes Ecritures à partir du Christ. C'est la venue de ce dernier qui départage ces deux lectures en lecture littéraliste ou «littéralisme exclusif»<sup>171</sup> et lecture dans l'Esprit. Malgré l'infléchissement du texte paulinien, dû à son combat, et malgré sa réutilisation au plan herméneutique<sup>172</sup>, Origène reste donc en profondeur plus fidèle à Paul qu'il n'y paraît à première vue: son herméneutique transcrit au plan de la connaissance ce que Paul thématise en Rm 7–8 au plan de l'histoire du salut. Nous aurons à y revenir lorsque Origène commentera plus longuement les deux autres textes où Paul recourt à la même opposition «lettre | esprit» (2 Co 3,6 et Rm 2,29). Il est d'ailleurs significatif que notre auteur ne manque pas de les exploiter tous les deux dans son commentaire de notre scène, comme d'ailleurs tout au début de son Commentaire de Jn, et déjà en lien avec Jn 4,24<sup>173</sup>.

Venons-en maintenant au dernier mot du v. 16: «ici». Au v. 15 il était interprété dans le sens de la source de Jacob où la Samaritaine, dorénavant spirituelle, était dispensée de revenir puiser. Maintenant, Origène l'interprète comme étant le lieu où le soi-disant mari de cette femme doit être confondu, et cela par Jésus lui-même, au cas où elle ne l'aurait pas renié d'elle-même. Il s'agit donc de nouveau de la source de Jacob<sup>174</sup>, point névralgique et étape obligée où l'hérétique se trouve confondue par Jésus. On voit combien Origène charge ici le texte johannique pour les besoins de sa cause! Mais on comprend d'autant mieux cette surcharge qu'on se souvient qu'Héracléon avait aussi accordé de l'importance à cet «ici» qu'il expliquait par une venue de la Samaritaine «auprès du Sauveur»<sup>175</sup>. Origène en retient quelque chose, puisque cet «ici» devient la source de Jacob où se tient Jésus! Les deux

<sup>170</sup> Sur ce sens littéral privé de ses virtualités spirituelles alors que «les temps sont venus», cf. les précisions capitales du P. DE LUBAC, *Hist. Esp.*, 389.

<sup>171</sup> Concernant cette heureuse formule, cf. DE LUBAC, *Sens spirituel*, 554 et CROUZEL, *Connaissance mystique*, 43.

<sup>172</sup> Origène est le Père de cette ligne d'interprétation: cf. SCHNEIDER, *The Letter and the Spirit*, 166. Sur les problèmes posés par cette réinterprétation et sa pertinence, cf. l'intéressante contribution de KREMER, *Ultimi sviluppi di metodologia* (2 Co 3,6b).

<sup>173</sup> IO. COM I,34–36 (11) pour 2 Co 3,15, Jn 4,24 et Rm 7,6; I,40 (12) pour Rm 2,28–29.

<sup>174</sup> Et non du puits comme l'écrit SIMONETTI, *Eracléone*, 29. Il nous semble que c'est à dessein qu'Origène évite ici une désignation au profit de l'autre.

<sup>175</sup> IO. COM XIII,67 (235,20–21).

éléments sont typiques de son exégèse confrontée à celle du gnostique: on y retrouve le nom de Jésus, prenant le pas sur celui de Sauveur, et surtout le lien établi sans cesse par Origène entre cette source de Jacob et Jésus qui en est l'accomplissement.

Mais parce qu'elle a reçu un peu de l'eau vive promise par Jésus à qui la lui demanderait (Jn 4,10), la Samaritaine répudie son mari illégitime et dit «Je n'ai pas de mari»<sup>176</sup>. On retrouve ici encore cette positivité totale de la Samaritaine à partir du moment où elle est sous l'effet de l'eau vive<sup>177</sup>. Ni excuse, ni partielle échappatoire comme en Jn, sa réponse à Jésus est au contraire un signe d'auto-accusation et de l'énergique répudiation qu'elle vient de décider en sa présence. Autant l'exégèse de l'«ici» que celle de l'effet de l'eau vive soulignent, par conséquent, la portée décisive que revêt pour Origène l'événement du Christ. De plus, l'exégèse de cette rencontre est en fait également une contre-exégèse par rapport à Héracléon. Si Origène consent à une certaine illumination, ce n'est qu'en vue d'une répudiation!

## *2.2. v. 18: les cinq maris et le sixième; du sensible à l'intelligible*

Ces versets sur les différents maris sont interprétés par Origène comme rendant compte de l'itinéraire habituel de «toute âme amenée à servir Dieu dans le Christ en passant par les Ecritures<sup>178</sup> et commençant par les réalités dites sensibles et corporelles»<sup>179</sup>. Il ne s'agit donc plus tant de ce qui est survenu à la Samaritaine que de ce qui arrive à toute âme. Remarquons cependant que la perspective n'est pas uniquement anthropologique mais reste théologique et épistémologique. Et si l'épistémologie est d'inspiration nettement platonicienne, la problématique profonde est chrétienne: il s'agit du service de Dieu dans le Christ et du rôle que vont jouer à ce propos les Ecritures. C'est l'horizon

<sup>176</sup> «Parce qu'elle avait déjà reçu un peu de cette eau qui rebondit jusque dans la vie du siècle à venir, pour avoir dit 'Donne-moi de cette eau' (Jn 4,15) et que jamais ne ment celui qui lui a déclaré auparavant: 'Tu lui aurais demandé et il t'aurait donné de l'eau vive' (Jn 4,10), la femme, dans sa réponse, s'accusa elle-même de ses rapports avec un homme de ce genre et dit: 'Je n'ai pas de mari'» (Jn 4,17). – IO.COM XIII,50 (233,10–14).

<sup>177</sup> IO.COM XIII,41 (231,28 – 232,2).

<sup>178</sup> Nous avons cru devoir corriger ici la traduct. de C. Blanc («selon les Ecritures») afin de mieux rendre le *διὰ τῶν γραφῶν*.

<sup>179</sup> IO.COM XIII,51 (233,18 s.).

d'interprétation d'Origène qui réapparaît ainsi. A ce niveau, en chaque âme, chaque mari correspond à un des sens<sup>180</sup>:

«mais si, voulant émerger et se tournant vers l'intelligible, après avoir vécu au milieu du sensible, l'une d'elles rencontre une doctrine qui, sous prétexte d'allégorie et de 'spirituel', est malsaine, cette âme se met alors à fréquenter, après ses cinq maris un sixième, en remettant pour ainsi dire, une lettre de divorce aux cinq premiers et en décidant de faire vie commune avec le sixième.»<sup>181</sup>

Aux cinq maris, c'est-à-dire aux cinq sens tournés vers les réalités sensibles, succède donc un sixième mari, pour Origène un autre logos, une autre doctrine dont l'appât est l'allégorie, ou plutôt une certaine façon de pratiquer l'allégorie<sup>182</sup>. On saisit ici sur le vif un des points capitaux de l'herméneutique d'Origène, qui a été mis en lumière par les études magistrales du Père de Lubac sur l'allégorie chrétienne inspirée par l'Apôtre<sup>183</sup>, à distinguer de l'allégorie mise en œuvre par les philosophes grecs<sup>184</sup>, comme aussi de l'allégorisme juif et en particulier de l'allégorisme moral et cosmologique d'un Philon auquel il doit pour tant beaucoup<sup>185</sup>. Il est en effet indéniable que ces diverses influences

<sup>180</sup> «Le nombre cinq désigne souvent, ou mieux presque toujours, nos cinq sens» [LEV. HOM III,7 (150,17–18)] et BORRET, Origène. Hom. sur le Lévitique, I (Excursus 16: Les cinq sens spirituels), 368–369.

<sup>181</sup> IO. COM XIII,51 (233,21–25). Cf. aussi Fragm. LVII [IO. CAT 530,3 – 531,10]); en résumé la Samaritaine n'adhérait pas totalement à tout l'A.T., mais seulement à l'aspect sensible de l'Écriture (5 sens) et aux 5 Livres du Pentateuque. Le 6<sup>e</sup> mari, ce sont les paroles de la femme sur le caractère prophétique du Christ, mais sans qu'elle y adhère totalement; une doctrine intelligible mais encore superficielle.

<sup>182</sup> Une allégorie qui n'est qu'un prétexte (περιτύχη λόγῳ προφάσει ἀλληγορίας) – IO. COM XIII,51 (233,23–24). Egalement IO. COM XX,166 (352,14–16) où Origène vise ceux qui se complaisent dans les allégories.

<sup>183</sup> Sur cette influence prédominante de l'Apôtre, cf. ci-dessus, n. 99. Sur la pratique chrétienne et paulinienne de l'allégorie, cf. DE LUBAC, Hist. Esp. 12; id., Typologie et Allégorisme, 213; id., Sens spirituel, 548–549; id., Exégèse Médiévale, Les quatre sens de l'Écriture, I<sup>re</sup> partie, I, Préf., 12; II, 373–383; II<sup>e</sup> partie, II, 125–148. PÉPIN, Mythe et Allégorie, 247–474: L'allégorisme grec et l'allégorisme chrétien. GÖGLER, Theologie des biblischen Wortes, 98–119.

<sup>184</sup> Cf. PÉPIN, Mythe et Allégorie, 85–214: L'interprétation allégorique des poèmes homériques chez les Grecs; sur l'histoire des termes ὑπόνοια – ἀλληγορία 85–92. GÖGLER, Theologie des biblischen Wortes, 60–75: Griechische Allegorese. Sur l'allégorie non chrétienne, puis chrétienne (N.T. et Pères), cf. JOOSEN – WASZINK, Allegorese, RAC I, 283–293, et surtout l'article de DÖRRIE, Methodik antiker Exegese.

<sup>185</sup> Cf. BUFFIÈRE, Mythes d'Homère, 45 ss; PÉPIN, Mythe et Allégorie, 215–246: L'allégorisme grec et l'allégorisme juif; GÖGLER, Theologie des biblischen Wortes, 75–97: Jüdische Allegorese; DANIÉLOU, Philon, 119–142: L'exégèse de Philon; HANSON, Allegory and Event, 9–129: The Sources of Christian Allegory. Vue d'ensemble sur l'exégèse ancienne in PFEIFFER, Geschichte der klassischen Philologie.

ont marqué l'exégèse d'Origène. Mais quand on a dit cela on n'a encore rien dit de précis et de spécifique: il reste à voir comment Origène a non seulement reçu cet héritage, mais comment il se l'est assimilé et l'a transformé en y introduisant le Christ.

Origène distingue donc lui-même explicitement différentes façons de recourir à l'allégorie<sup>186</sup>. S'élever, en bon Alexandrin qu'il est, du sensible à l'intelligible, oui; être attiré, pour ce faire, par l'allégorie et les réalités spirituelles, oui; mais encore faut-il que la doctrine (le logos) en question ne soit pas malsaine. Rappelons-nous que, plus haut, Origène parlait d'interprétation erronée de paroles saines, ici de doctrine malsaine. Le front est donc clairement défini une fois encore: ce qui est sain, c'est-à-dire les paroles de l'Écriture; ce qui est malsain, c'est-à-dire une certaine façon de les commenter; enfin, une allégorie sans rapport avec l'économie du salut, ni avec l'histoire à laquelle renvoie ce texte, ni avec la lettre du texte. Origène combat ces doctrines hérétiques tout en désirant répondre, comme les gnostiques, aux mêmes aspirations intellectuelles, religieuses et spirituelles qui sont celles de ses contemporains.

Il faut encore relever combien Origène insiste sur le renvoi des cinq premiers maris, par lettre de divorce, avant que l'âme puisse mener vie commune avec le sixième. Le texte biblique ne parle, lui, que de cinq maris, l'actuel (qui pourrait être un sixième) étant illégitime. De plus, la réponse de la Samaritaine à l'ordre de Jésus (vv. 16–17) paraît bien devoir être interprétée, en Jn, comme une échappatoire, et en tout cas rien ne permet d'y lire une décision résolue de congédier les premiers maris. Alors pourquoi ce scénario de renvoi et de divorce? Quelle préoccupation trahit-il chez notre commentateur?

Nous avons déjà souvent dû constater la présence et l'impact d'une polémique insistante au fil du commentaire. Ici, il faut ajouter à ce facteur le tour platonisant de sa pensée. Dans cette perspective, en effet, les réalités sensibles s'opposent strictement aux réalités intelligibles. Il faut donc tourner radicalement le dos aux premières pour accéder aux secondes, de même que la conversion exige de quitter un ancien attachement illégitime ou des théories intellectuellement mal-

<sup>186</sup> Mais sans toujours qualifier positivement ou négativement le mot «allégorie». Cf. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, II<sup>e</sup> partie, II, 134. Le P. DE LUBAC cite à juste titre les deux textes du Com. de Jn que nous avons retenus nous-même ci-dessus (n. 182); par contre la troisième citation ne peut être retenue [IO. COM XX, 329 (376, 11)], puisque Origène y prend à son compte, donc positivement, cette exégèse «allégorique».

saines. Ce sont ces différents regards qui guident celui d'Origène et expliquent ce scénario pratiquement imposé au texte de Jn.

Origène met ensuite en valeur l'intervention de Jésus:

«Jusqu'à ce que la venue de Jésus nous rende conscients de ce qu'est ce mari, c'est avec lui que nous demeurons; mais lorsque la Parole, au plein sens du terme <sup>187</sup>, vient s'entretenir avec nous, nous renions cet autre ami pour déclarer: 'Je n'ai pas de mari'. C'est alors que le Seigneur nous loue en disant: 'Tu as raison de dire: je n'ai pas de mari'.» <sup>188</sup>

Au logos des hérétiques, Origène oppose donc non seulement Jésus, mais Jésus en tant que «Parole», Logos, C'est d'ailleurs à son initiative que les yeux de la femme s'ouvrent. Nous obtenons ici encore trois instances:

- une lecture des Ecritures à partir des réalités sensibles (cinq sens);
- une lecture fourvoyée qui recourt à l'allégorie en dehors de la référence à Jésus pour parvenir aux réalités spirituelles ou intelligibles;
- une lecture à partir de la Parole par excellence, Jésus. L'allégorie est alors chrétienne parce que christologique <sup>189</sup>.

Enfin Origène conclut par l'exégèse de ces trois mots: «τοῦτο ἀληθὲς εἶρηκας», «en cela tu dis vrai» (v. 18). Raisonnant sur le texte, il y découvre logiquement «comme un reproche pour le manque de véricité de ce qu'elle avait dit auparavant» <sup>190</sup>. Mais au lieu de se tourner vers la prétention de la femme de ne pas avoir de mari du tout, alors qu'elle n'en a que trop, Origène voit quelque chose d'erroné dans trois autres assertions précédentes:

<sup>187</sup> τοῦ κυρίου λόγου: traduct. de BLANC qui refuse (Com. Jean, III, 60 n. 2) celles de GÖGLER: «le Seigneur, la Parole» et de CORSINI: «la parole du Seigneur» en invoquant ORIGÈNE, IO. COM II,38 (58,16 s.). Nous avouons ne pas comprendre la portée de cette réserve puisqu'il s'agit précisément, pour Origène, de l'intervention de la Parole de Dieu auprès de chacun d'entre nous.

<sup>188</sup> IO. COM XIII,52 (233,25–30).

<sup>189</sup> La prise en compte de l'A.T. ne suffit pas, encore faut-il que cette lecture soit correcte; elle ne l'est que dans le Christ. «Car nous qui sommes de l'Eglise catholique, nous ne méprisons pas la Loi de Moïse; nous l'adoptons, à condition pourtant que Jésus nous l'ait lue. Car nous ne comprendrons correctement la Loi que si Jésus nous la lit, et si pendant cette lecture nous recevons ses jugements et ses manières de voir» – JOS. HOM IX,8 (353,17–20).

<sup>190</sup> IO. COM XIII,53 (233,30–31).

- v. 9: les Juifs n’ont pas de rapport avec les Samaritains;
- v. 11: tu n’as rien pour puiser et le puits est profond;
- v. 12: Jacob a bu de ce puits ainsi que ses fils et ses bêtes <sup>191</sup>.

La première phrase qui, «peut-être» n’est pas vraie, lui apparaît donc comme une affirmation de la Samaritaine elle-même <sup>192</sup>, affirmation erronée puisque Jésus a des rapports avec les Samaritains. L’argument est faible, mais l’essentiel paraît bien de donner tort à cette femme, image des hérétiques.

La seconde phrase est niée absolument; on voit réapparaître là l’idée majeure d’Origène: le puits, parce qu’il est celui des hérétiques, n’est pas profond! <sup>193</sup>

La troisième phrase est peut-être fausse,

«car si Jacob, ses fils, ses bêtes n’ont pas bu de la même manière que la Samaritaine, et si la Samaritaine présume avoir bu de la même manière et tout à fait le même breuvage que Jacob, ses fils et ses bêtes, il est clair qu’elle se trompe» <sup>194</sup>.

Origène introduit ici deux éléments tout à fait étrangers au texte biblique. C’est, premièrement, la manière de puiser qui est différente, selon lui, pour Jacob, ses bêtes et la Samaritaine. Se profile son souci de distinguer différents accès au breuvage, et finalement, selon lui, au texte et au sens! N’oublions pas que le recours à de telles catégories était à la base de la pensée gnostique qui y voyait des catégories de nature. Origène revient souvent sur cette différenciation entre les lecteurs ou entre les chrétiens, mais précisément pour en faire des stades de progression dans l’accès aux biens spirituels <sup>195</sup>.

<sup>191</sup> IO. COM XIII,53–56 (233–234). Origène fait précéder prudemment la première et la troisième phrase d’un «peut-être».

<sup>192</sup> Et non de l’évangéliste, dirions-nous aujourd’hui. Cf. CORSINI, *Commento*, 468.

<sup>193</sup> Cf. ci-dessus p. 144. Alors qu’Origène sait bien, dans d’autres contextes, nous l’avons vu, insister sur cette profondeur et la valoriser.

<sup>194</sup> IO. COM XIII,56 (234,2–6).

<sup>195</sup> Cf. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire*, 5; et cf. HARL, *Fonction révélatrice*, 264–265; DE LUBAC, *Hist. Esp.* 151.

Cf. à propos des différentes niches dans l’arche de Noé: «Mais ni le mérite ni les progrès dans la foi ne sont les mêmes pour tous; c’est pourquoi cette arche ne renferme pas pour tous le même logement, mais le bas est à deux étages et on y a établi des niches. Cela montre que dans l’Eglise, bien que tous soient contenus à l’intérieur d’une même foi et baignés dans un seul baptême, tous ne progressent pas ensemble ni de la même façon, ‘mais chacun en son rang’ (1 Co 15,23)» – GEN. HOM II,3 (30,27 – 31,3). Cf. déjà PRINC II,9,3 (357,59 ss); II,9,5, (360,132 ss) et à la fin de son œuvre CELS III,38 (90,1 ss).

Le deuxième élément qu'il introduit est la prétention qu'il prête à cette femme de boire non seulement de la même manière mais encore tout à fait le même breuvage que Jacob. Cette revendication, dont le texte ne dit mot, paraît bien être celle des milieux auxquels Origène s'adresse!

### 2.3. Conclusions sur les vv. 16–18

Comme précédemment nous reviendrons ici en résumé non seulement sur le contenu de l'interprétation mais aussi et surtout sur les chemins qu'emprunte la pensée d'Origène pour rendre compte du texte à commenter, et sur les présupposés qu'il est possible de dégager du commentaire.

#### 2.3.1. La méthode d'Origène

Dans cette section des maris, le sens littéral n'est même pas mentionné. Nous n'irons pas jusqu'à en déduire que, de ce fait même, il est nié<sup>196</sup>. Il n'empêche qu'Origène se situe à un autre niveau. Pour lui, et d'emblée, le mari c'est la loi, et nous avons vu qu'il commente ce texte à l'aide des premiers versets de Rm 7. Dans le texte johannique, selon Origène, il ne saurait donc être question, en dernier ressort, d'une seule affaire d'adultère. Ce texte ne doit pas seulement dire quelque chose sur le salut de la Samaritaine; il doit surtout, à partir de l'avènement du Christ, éclairer l'aujourd'hui du lecteur croyant, sous peine de ne pas être pour lui Parole de Dieu. L'orientation à la fois polémique et herméneutique trouve ici son fondement. C'est, nous l'avons vu, sous la pression de l'actualité et des problèmes qu'elle posait, que la simple affirmation de n'avoir pas de mari est devenue renvoi des maris, et même renvoi des interprétations erronées.

Nous avons relevé aussi à quel point Origène valorise la démarche et les paroles de cette femme. Notre auteur lui prête une ferme détermination de se détourner des doctrines hérétiques pour se donner à la

<sup>196</sup> Cf. DE LUBAC, *Hist. Esp.*, chap. III, Le sens littéral (92 s.), où l'auteur lave Origène du reproche de n'être qu'un allégoriste méprisant le sens littéral. Cela est d'autant moins le cas ici qu'il n'y a rien qu'Origène eût pu trouver choquant ou indigne de Dieu dans le sens littéral. Mais ce serait simplement trop banal! D'où l'expression, à première vue dangereuse et pourtant éclairante, à laquelle Origène recourt parfois: «non pro historia narraverit» – NUM. HOM XXV,3 (235,29). Il veut trouver un sens «pleinement honorable, pleinement moral et *utile!*» – GEN. HOM VI,3 (70,1–2).



Parole, au Logos qu'est le Ressuscité, et cela sous l'impulsion de cette même Parole, c'est-à-dire, dans notre texte, l'impulsion de Jésus posant sa question. Ainsi la Samaritaine devient-elle à la fois l'image de l'Eglise appartenant au Ressuscité et de chaque âme se détournant des doctrines hérétiques. N'oublions pas que c'est à des chrétiens tentés ou même déjà happés par la gnose qu'Origène s'adresse, à travers Ambroise. Et souvenons-nous que, pour Héracléon, la Samaritaine était aussi un modèle, en tant que parvenue comme pneumatique, à l'illumination. Pour Origène, face à Jésus et près de la source de Jacob, la voilà rendue consciente de l'aberration de ses fréquentations intellectuelles! Le commentaire d'Origène est ainsi tout à la fois réfutation d'un adversaire toujours présent à son esprit, et nouvelle proposition de sens pour une lecture croyante du texte johannique. Finalement, le commentaire d'Héracléon a davantage conditionné Origène qu'il n'y paraîtrait au premier abord.

C'est la mise en œuvre de l'allégorie qui a permis à Origène d'interpréter le passage des cinq maris au sixième et enfin, en septième place – chiffre éloquent par son symbolisme de perfection – au Christ, comme étant la description de l'itinéraire de l'âme dans sa montée du sensible à l'intelligible. Itinéraire fourvoyé puisqu'il est celui d'un égaré dans des lectures faussement allégoriques et spirituelles. L'âme, le sensible et l'intelligible, l'allégorique et le spirituel: aucun de ces mots ne se trouve dans notre texte johannique! Ils balisent manifestement un autre texte. Ce n'est plus Jn, mais c'est bien Origène!

Nous avons relevé aussi comment ce dernier raisonne sur la fin du v. 18 afin de dégager «a contrario» trois assertions erronées attribuées à la Samaritaine et qui deviennent pour nous trois témoins révélateurs de la pensée de son commentateur!

Venons-en à l'usage de l'Ecriture attesté par la partie du commentaire que nous avons parcourue jusqu'ici. Citations et évocations se suivent, tout au long du commentaire. Il ne s'agit cependant pas, cette fois-ci, d'explications de vocabulaire grâce à des textes scripturaires, ni non plus de citations plutôt gratuites. En effet, en ce qui concerne les citations, elles sont toutes empruntées à Paul, quatre au chapitre 7 de Rm et une au chapitre 6 de la même épître<sup>197</sup>. Ces rapprochements ne sont pas fonction du seul vocabulaire, il y a ici l'influence de tout un contexte. Nous avons déjà dit l'importance de ce patronage paulinien

<sup>197</sup> Rm 7,1.2.3.4 et 6,9–10. Cf. IO.COM XIII,48 (232,28 ss).

pour Origène. Quant aux trois évocations de passages scripturaires, il peut être intéressant de relever qu'il s'agit par trois fois de textes vétéro-testamentaires que divers auteurs du N. T. ont lus, dans le sillage de Paul, de manière christologique, et qu'ils ont même cités<sup>198</sup>. Origène se fait donc ici le défenseur et le témoin de ce regard nouveau porté sur les Ecritures à partir de l'événement du Christ, et en les citant il montre qu'il s'inscrit dans une pratique scripturaire pouvant s'autoriser des auteurs du N. T. eux-mêmes.

En un mot, dans sa lecture de Jn, le regard d'Origène est ici nettement et prioritairement paulinien, mais il déborde aussi en direction des autres épîtres, tous ces textes attestant le passage, dans le Christ, d'une économie à une autre, qu'Origène voit suggéré dans la conversion de la Samaritaine et son attachement à un nouveau mari, seul légitime.

### 2.3.2. *Le rapport au texte johannique*

Le rapport qu'Origène entretient avec le texte johannique au long de ces versets 16–18 tient en quelques mots:

- non-prise en compte explicite du sens littéral;
- disparition de toute trace de malentendu dans cette exégèse du dialogue entre Jésus et la femme. Grâce à Jésus, la Samaritaine devient au contraire lucide sur son état;
- enfin, et c'est une conséquence des deux points précédents, l'arrière-fond de la scène n'est plus guère le puits de Sychar au bord duquel Jésus cherche à ouvrir progressivement la Samaritaine à sa révélation, mais bien plutôt Alexandrie et les querelles concernant l'interprétation des Ecritures et l'accès à la source de la vérité. Si importante que soit cette relecture, un élément reste cependant central chez Origène comme il l'est chez Jn: c'est l'importance accordée à l'avènement du Christ et à la révélation qu'il apporte.

### 3. *Origène face à Héracléon (vv. 13–18)*<sup>199</sup>

Etudiant le commentaire d'Héracléon sur ces mêmes versets 13–18, nous avons découvert à quel point ce dernier opposait les réalités de ce

<sup>198</sup> Cf. ci-dessus n. 165, 166, 168.

<sup>199</sup> IO.COM XIII,57–74 (234,6 – 236,15).

monde à celles de l'éon: l'eau du puits que buvaient les bêtes de Jacob signifiait – grâce à l'allégorie – une «vie languissante, éphémère, défaillante», une vie de ce monde. Nous avons aussi souligné combien Héracléon multipliait les assertions négatives pour dévaloriser ce puits et la vie qui en était issue.

### 3.1. *Sauver l'A. T.*

Origène peut, au moins en partie, accepter une hiérarchisation entre ce qui vient du puits et ce qui est offert directement par Jésus. Le texte de Jn le suggère et, de plus, cette idée d'une progression dans la révélation de Dieu et dans la connaissance qu'en prennent les hommes lui est très chère. C'est pourquoi il commence par concéder une partie du terrain à Héracléon, à condition de comprendre cette moindre qualité de l'eau du puits au plan de la connaissance que l'homme en a :

«Si ce qu'il considérait comme languissant, éphémère, défaillant, était la connaissance partielle, soit celle que l'on tire des Ecritures, par comparaison avec les paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de redire, soit toute la connaissance que l'on obtient actuellement dans un miroir et d'une manière obscure et qui est abolie lorsque vient ce qui est parfait, nous ne lui aurions pas fait de reproches. Mais si c'est pour calomnier l'ancien état de choses qu'il le fait, il faut le blâmer.»<sup>200</sup>

La dernière phrase est décisive et touche le point névralgique. Origène vient d'en appeler au mépris du mari illégitime, c'est-à-dire au rejet des interprétations erronées; il veut bien que l'on relativise ce qui est partiel et provisoire par rapport à ce qui est parfait et définitif dans le domaine de la connaissance de Dieu, mais en aucun cas il ne peut admettre que l'on en vienne à mépriser «l'ancien état de choses»<sup>201</sup>. Le texte johannique ne parle d'ailleurs ni de mépris ni de calomnie, et d'un exégète à l'autre, d'Héracléon à Origène, le mépris change d'objet, de l'eau du puits il passe à la loi des hérétiques! Et Origène n'en parle que

<sup>200</sup> IO. COM XIII,58 (234,12–18). L'argumentation s'inspire de 1 Co 13,9–12; 2 Co 12,4).

<sup>201</sup> Parmi beaucoup d'autres, retenons ce passage d'une homélie où s'exprime admirablement ce souci d'Origène: «il faut s'adonner à la science de la Loi, partir de cette idée que 'la Loi est spirituelle' (Rm 7,14) pour comprendre et expliquer toutes les leçons, de peur que par la faute des maîtres, par leur paresse et leur négligence, les inhabiles et les ignorants n'outragent Moïse. Au contraire, tournons-nous vers le Seigneur, qu'il nous ôte le voile (cf. 2 Co 3,16) de la lettre, que le visage de Moïse, au lieu d'apparaître laid, paraisse glorieux et beau, et que, loin de le dénigrer, nous lui rendions honneur et gloire pour la grandeur de ses pensées.» – NUM. HOM VII,2 (40,24 – 41,2).

parce qu'Héracléon en parlait. Nous allons y revenir à la fin de ce paragraphe.

Si Origène refuse aussi catégoriquement une dépréciation radicale de la révélation de l'A. T. en elle-même, c'est pour revenir à sa propre problématique telle que nous l'avons exposée jusqu'ici. Jn parlait de l'eau du puits de Jacob opposée à l'eau vive qu'allait offrir Jésus; Héracléon parlait, lui, de vie de ce monde et de vie de l'éon; Origène reste fidèle à son registre: la connaissance partielle acquise à partir des Ecritures se trouve ainsi opposée à des révélations indicibles, et la connaissance dans la foi et l'obscurité est opposée à celle du face à face.

C'est à Paul qu'Origène a emprunté la base scripturaire de son argumentation et les catégories de son raisonnement. En 1 Co 13,12.10, l'Apôtre oppose en effet notre connaissance et ses limites à la perfection en ce domaine, la connaissance dans la foi à la vision du face à face. Ce texte permet à notre auteur de renouer sans difficulté avec sa problématique personnelle. Plus haut déjà, avant même de contrer explicitement Héracléon, n'avait-il pas déjà opposé la fréquentation des Ecritures à celle de la vérité elle-même <sup>202</sup>, montrant ainsi les limites du recours au seul texte, ou plutôt les limites d'un commentaire qui s'arrêterait au seul texte, au mot à mot, à la grammaire, à la lettre <sup>203</sup>.

En un mot, tout ce qui va dans le sens d'une hiérarchisation dans la connaissance de Dieu par l'homme, Origène peut l'accepter. C'est pourquoi il reprend, tout en les resituant, les premiers qualificatifs d'Héracléon («languissant, éphémère, défaillant») <sup>204</sup>. Par contre il ne peut accepter non seulement la dépréciation de l'A.T., mais surtout la situation du débat au niveau ontologique, si bien qu'il ne reprend pas la dernière qualification de cette eau par Héracléon, c'est-à-dire le fait que «cette vie était du monde».

Quant à la méthode de lecture, il faut bien voir que ce n'est pas le recours à l'allégorie en tant que telle qui est en cause entre nos deux lecteurs. Origène y recourt aussi allègrement qu'Héracléon! C'est l'horizon de lecture qui se déplace: en Jn, Jésus montrait surtout la portée

<sup>202</sup> IO. COM XIII,26 (229,32 s.) Cf. SIMONETTI, Eracleone, 27 n. 150.

<sup>203</sup> La nécessité d'une interprétation spirituelle ne fait aucun doute: «A ce sujet, toute l'Eglise est unanime: toute la Loi est spirituelle, cependant ce que signifie spirituellement la Loi n'est pas connu de tous, mais de ceux-là qui ont reçu la grâce du St Esprit dans la parole de sagesse et de connaissance.» – PRINC, Pref. 8 (86,143–146).

<sup>204</sup> Ceci a été bien noté par SIMONETTI, Eracleone, 28.

du don de l'eau vive liée à sa personne, après avoir souligné les limites de l'eau du puits. Très réaliste, la scène symbolise en même temps – et c'est cela qui est typiquement johannique – des réalités qui sont de l'ordre de la révélation, d'une sotériologie enracinée dans une histoire du salut. Avec Héracléon, la sotériologie est entraînée du côté d'une ontologie dualiste. Avec Origène enfin, du fait du débat auquel il participe, la lecture est entraînée du côté de l'herméneutique, des questions relevant de l'interprétation des Ecritures, en relation étroite cependant avec la révélation du Christ dont parle Jn. On peut en déduire qu'ici et là le commentaire est commandé par des perspectives qui ne relèvent pas directement du texte johannique, et qui sont ou ne sont plus compatibles avec lui. De plus, de part et d'autre, l'allégorie est au service d'une pensée et d'une actualisation, d'inspiration gnostique chez Héracléon et d'inspiration foncièrement chrétienne et biblique chez Origène, même si ne relevant pas de ce que l'on attendrait aujourd'hui d'une exégèse du texte johannique au sens strict <sup>205</sup>. Nous avons d'ailleurs souligné à quel point c'est Paul qui est partout sous-jacent.

### 3.2. *La lettre et l'esprit*

Poursuivons maintenant notre lecture de la réfutation d'Héracléon par Origène. Le gnostique ayant écrit que «l'eau que donne le Sauveur provient de l'esprit et de sa puissance», Origène accrédite ce commentaire. L'entend-il dans le même sens? En fait, c'est la référence d'Héracléon à l'Esprit qui a entraîné l'acquiescement d'Origène, lequel va en effet reprendre le terme et développer lui aussi une problématique gravitant autour de ce thème mais dans de nouvelles coordonnées comme nous allons le voir. De même à propos du v. 14, alors qu'Héracléon parlait de la vie de l'éon qui ne se corrompt pas, contrairement

<sup>205</sup> «La doctrine origénienne du sens de l'Ecriture est une théologie plus qu'une exégèse au sens moderne»: DE LUBAC, *Hist. Esp.*, 245; 125–126. A propos de l'Ecriture, signe de la présence de la Parole comme Parole dans le monde, H. U. VON BALTHASAR précise: «Origène, parlant de ce signe, n'a pas avant tout en vue le livre matériel, mais ce monde de sens divins et mystérieux, cette seconde création qui, dans le cœur des fidèles, dans les travaux des docteurs et surtout dans la prédication de l'Eglise, ne cesse d'avoir une vie féconde et multiple» (*Mysterion d'Origène*, 545–546); dans le même sens DANIELOU, «son esprit se meut librement dans le monde merveilleux des correspondances et des analogies, qui constitue la cité spirituelle de l'Ecriture» (*Origène comme exégète*, 285–286). L'importance de cette «inspiration totale» vient d'être soulignée par H. KARPP, *Kirchliche und außerkirchliche Motive...*, 204 ss.

à la vie provenant du puits, Origène, là encore, va retenir le mot «vie» mais pour l'intégrer dans sa problématique en recourant une fois encore à Paul. Voici son commentaire :

«Si en enseignant que la première vie se corrompt, il avait parlé de la vie selon la lettre, cherché et trouvé celle qui est selon l'esprit et qui survient une fois le voile enlevé, il aurait parlé sainement ; si, au contraire, il accuse de corruption absolument tout ce qui est ancien, il est clair qu'il le fait parce qu'il ne voit pas que ces biens-là possèdent l'ombre des biens à venir.»<sup>206</sup>

Arrêtons-nous d'abord aux derniers mots, empruntés à l'épître aux Hébreux et desquels Origène prend argument. L'auteur de la lettre compare les deux Alliances du point de vue du culte qui leur est propre et en vient à les situer l'une par rapport à l'autre comme l'ombre comparée à la réalité. La perspective de l'épître n'est cependant pas tout à fait la même que chez notre commentateur. En effet tout le contexte de He 10 indique qu'il s'agit non seulement d'une opposition radicale entre l'ancien et le nouveau culte, mais surtout d'une mise en évidence de l'inefficacité du premier et de l'efficacité du second<sup>207</sup>. Les traductions françaises rendent habituellement cette nuance en introduisant un «seulement» ou «ne... que»<sup>208</sup>.

Or qu'en est-il chez Origène ? L'affirmation n'est plus restrictive, elle devient totalement positive, exprimant ce qu'Héracléon ne voit pas ! «Ces biens-là possèdent l'ombre des biens à venir». De plus on constate la disparition du culte et l'application de l'affirmation d'He 10,1 au domaine des Ecritures. Ce coup de pouce et cet infléchissement herméneutique ont d'ailleurs laissé leur trace jusque dans la façon de citer le texte ; l'auteur de l'épître parlait de σκιάν (indéterminé) : «une ombre» ; et il y opposait la forme même des réalités. Origène laisse tomber le second membre, supprimant ainsi la tension entre les deux éléments, et il détermine le terme d'ombre (τὴν σκιάν). Il peut ainsi d'autant mieux sauver l'état de chose rejeté par son adversaire, c'est-à-dire la portée de l'A.T.

<sup>206</sup> IO. COM XIII,61 (234,25–30) évoquant 2 Co 3,16 et He 10,1.

<sup>207</sup> Cf. ΣΠΙCQ, L'Épître aux Hébreux, 301–302. L'auteur note la position emphatique de σκιάν, la nuance péjorative du terme, l'emploi du pronom et de l'article pour αὐτὴν τὴν εἰκόνα.

<sup>208</sup> « Ayant [seulement], en effet, une ombre des biens à venir, – non la forme même des réalités... » (ΣΠΙCQ, L'Épître aux Hébreux, 301). « Ne possédant que l'esquisse... » (TOB) ; dans le même sens BJ, OSTRY.

Par ailleurs, Origène emprunte une nouvelle fois le binôme lettre–esprit à l’Apôtre. Il s’agit, cette fois-ci, de 2 Co 3,6 comme le laisse entendre l’évocation du «voile» dont parle Paul au v. 16 de ce même chapitre. Rappelons que c’est là le second des trois textes pauliniens sur la lettre et l’esprit, empruntés tous trois à la polémique de Paul face aux judaïsants <sup>209</sup>.

Avant d’en venir à la lecture de ce texte capital dans la théologie et l’herméneutique d’Origène, résumons les données essentielles du texte dans la perspective de Paul <sup>210</sup>. Une formule aussi ramassée et, prise isolément, aussi indéterminée au point d’être interprétée de manières très diverses, requiert une étude attentive du contexte, lequel ici est clairement polémique dès 2,14 <sup>211</sup>. C’est «de la part de Dieu, à la face de Dieu, dans le Christ» (v. 17) que Paul parle et se défend face à des chrétiens judaïsants de la communauté de Corinthe <sup>212</sup>. Il n’a pas besoin de lettre de recommandation. Sa communauté en tient lieu, elle qui est écrite non avec de l’encre mais avec l’Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre mais sur des tables de chair. On reconnaît à l’arrière-fond les tables de pierre évoquées par le récit de l’Exode (24,12; 31,18; 34,28–30), comme aussi les grandes promesses prophétiques de Jérémie (31,33) et d’Ezéchiel (11,19; 36,25–26) <sup>213</sup>. Dans ces perspectives, il est clair que le ministère que Paul dit avoir reçu de Dieu et qui fait de lui un ministre de la Nouvelle Alliance, suppose le don de l’Esprit, la lettre désignant alors ici l’A.T. «En effet <sup>214</sup> la lettre tue, mais l’Esprit vivifie»: là encore il ne peut s’agir que de la Loi de l’A.T. qui, en tant que réduite à la lettre et jugée maintenant dans une pers-

<sup>209</sup> Cf. ci-dessus p. 149. «Si quelqu’un veut boire la lettre de la Loi sans ‘l’arbre de vie’, c’est-à-dire en dehors du mystère de la croix, en dehors de la foi du Christ et de l’intelligence spirituelle, il périra sous l’excès de l’amertume. Paul le savait bien qui disait: ‘la lettre tue’ (2 Co 3,6), ce qui signifie clairement que l’eau de Mara tue, si on la boit telle quelle, avant qu’elle soit devenue douce.» – EX. HOM VII,1 (206,9–14).

<sup>210</sup> Cf. l’analyse de SCHNEIDER, *The Letter and the Spirit*, 193–195. Pour la bibliogr., cf. KREMER, *Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig*.

<sup>211</sup> Cf. COLLANGE, *Enigmes de 2 Co*, pp. 22.40.

<sup>212</sup> L’identité précise des adversaires de Paul est discutée. «Sur quelques points au moins l’unanimité règne entre les spécialistes: l’agitation à Corinthe a été suscitée par l’intrusion dans la communauté de prédicateurs itinérants (3,1), chrétiens (cf. en particulier 11,4 s. 23), d’origine juive (11,22 s.). Mais là s’arrête l’accord» (COLLANGE, *Enigmes 2 Co*, p. 15). L’auteur discute les principales solutions proposées jusqu’ici.

<sup>213</sup> Cf. SCHNEIDER, *The Letter and the Spirit*, 194 et KREMER, *Ultimi sviluppi di metodologia (2 Co 3,6b)*, 23.

<sup>214</sup> Le γάρ est explicatif et montre le lien qu’il y a entre les deux parties de la phrase.

pective chrétienne <sup>215</sup> et très spécifiquement paulinienne, ne peut plus donner que la mort alors que c'est l'Esprit de l'Alliance nouvelle qui, de l'intérieur, renouvelle l'homme et le vivifie <sup>216</sup>. C'est ainsi qu'au v. 8 encore Paul parlera d'un ministère de l'Esprit opposé à un ministère de la mort, puis du ministère de la condamnation opposé au ministère de la justice: autant de termes qui signalent le passage de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance. Si l'on tient compte de tout ce contexte, l'opposition lettre-esprit ne peut donc signifier le sens littéral d'un texte (la lettre) opposé à son sens spirituel (l'esprit), mais bien la Loi mosaïque en tant qu'écrite et comme condensée sur les tables de pierre du Décalogue, auxquels s'accrochent les Juifs alors que désormais l'Esprit Saint habite le cœur des croyants en Jésus Christ <sup>217</sup>.

Il faut cependant reconnaître que, au v. 14, cette perspective très réaliste relevant de l'histoire du salut prend une orientation herméneutique, en raison de la mention de l'intelligence obscurcie des fils d'Israël lors de leur lecture de l'A.T. <sup>218</sup>. L'avènement du Christ appelle, par conséquent, une ouverture de l'intelligence croyante et offre un accès nouveau, dans l'Esprit, au Testament devenu Ancien, pour que cependant il reste Parole.

Comment Origène comprend-il notre texte? On a dit qu'il était le père de l'interprétation de ce verset en tant que principe herméneutique (sens littéral – sens spirituel) <sup>219</sup>. Origène le ferait alors en discordance avec la pensée de l'Apôtre qui, lui, vise dans ce texte les deux Alliances. C'est sans doute vrai si l'on prend le seul verset 6b, mais il nous a paru intéressant et nécessaire de relever le mouvement de la pensée de Paul qui, partant de l'histoire du salut où l'Esprit prend la

<sup>215</sup> Cf. KREMER, *Ultimi sviluppi di metodologia* (2 Co 3,6b), 25.

<sup>216</sup> Noter les deux verbes qui indiquent une action, une puissance en vue de la vie ou de la mort (KREMER, *op. cit.* 26).

<sup>217</sup> Cf. SCHNEIDER, *The Letter and the Spirit*, 194–195. D'ailleurs le verbe ζωοποιεῖν indique, autant dans la LXX que dans le N.T., une action réservée à Dieu, et jamais, dans le N.T., πνεῦμα n'est interprété dans le sens anthropologique de νοῦς: cf. KREMER, *Ultimi sviluppi di metodologia* (2 Co 3,6b), 25 (bibliogr.).

<sup>218</sup> Cf. τὰ νοήματα, ἀνάγνωσις (v. 14), ἀναγνώσκονται (v. 15). A noter que l'adj. παλαιός est ici seulement, dans le N.T., accolé à διαθήκη, l'expression désignant aussi bien l'Ancienne Alliance que, ici, les livres de l'A.T.; l'expression καινή διαθήκη est au contraire très fréquente. Ce qu'il peut y avoir de dépréciatif dans l'expression παλαιά διαθήκη est bien mis en évidence: l'intelligence obscurcie des Israélites et le Christ qui enlève le voile (v. 14).

<sup>219</sup> Cf. SCHNEIDER, *The Letter and the Spirit*, 166. KREMER, *Ultimi sviluppi di metodologia* (2 Co 3,6b), 34.



relève de la Loi, en arrive à des considérations herméneutiques (v. 14). C'est cette dynamique qui a inspiré Origène au point de colorer pour lui l'ensemble de son exégèse du passage paulinien. Or ce point de vue est loin d'être étranger à Paul ou à l'épître aux Hébreux (8,13)<sup>220</sup>. C'est le mérite de l'étude de J. Kremer<sup>221</sup> d'avoir montré le fondement, l'impact et l'intérêt de la lecture origénienne. Mais venons-en maintenant à la réponse qu'Origène adresse ici<sup>222</sup> à Héracléon.

N'oublions pas qu'il réfute explicitement Héracléon à qui il reprend par conséquent une partie de son vocabulaire. Héracléon parlait-il de «vie de ce monde» et de «vie éternelle qui ne se corrompt jamais», Origène lui répond en parlant de vie, mais de vie «selon la lettre» pour désigner «ce qui est ancien» et de vie «selon l'Esprit» pour désigner «les biens à venir». Plus question donc d'ontologie, mais Origène ramène notre commentateur gnostique aux deux économies dont parle l'Apôtre, avec la conséquence herméneutique qui en découle aussi bien pour Paul (2 Co 3,14–16) que pour lui<sup>223</sup>. La mention du voile enlevé ou non de sur les yeux du lecteur est comme l'indice de ce déplacement opéré par Origène. A ce qui relève de ce monde ou de l'éternité dans l'interprétation du gnostique, Origène, comme Paul, oppose une même histoire selon qu'on la regarde avec ou sans voile, c'est-à-dire en dehors du Christ ou à partir de lui. On comprend la place qu'Origène a réservée à ce texte central de Paul dans ses commentaires et ses homélies<sup>224</sup>.

### 3.3. *Nature et attitudes de la Samaritaine*

Origène rapporte ensuite, mais sans aucun commentaire, l'exégèse d'Héracléon quant à «l'eau jaillissante»<sup>225</sup> et en vient à un point tout à fait central: la foi de la Samaritaine. Foi sans hésitation et conforme à la nature de cette femme, pour Héracléon. Le premier point ne fait pas de difficulté à Origène. Nous avons vu que lui aussi valorise fortement la demande de la Samaritaine au point d'y supprimer toute ambiguïté. Il le

<sup>220</sup> Cf. DE LUBAC, *Hist. Esp.*, 126.

<sup>221</sup> KREMER, *Ultimi sviluppi di metodologia* (2 Co 3,6b), surtout 35–39.

<sup>222</sup> IO. COM XIII,61 (234,25–30).

<sup>223</sup> Signalons ce passage d'une homélie qui est le parfait écho de notre commentaire: «il faut donc que meure la lettre de la Loi, pour que l'âme ainsi rendue libre, épouse désormais l'esprit et obtienne le mariage du N.T.» – GEN.HOM VI,3 (68,27–29).

<sup>224</sup> 2 Co 3,13–17 est cité plus de 120 fois.

<sup>225</sup> IO. COM XIII,62 (234,30–34).

concède donc sans peine à Héracléon. Mais le point inacceptable est évidemment l'ontologie du gnostique, fondant la mise à part d'une élite. Ici encore il la rejette donc catégoriquement <sup>226</sup>.

Le dernier reproche qu'Origène lui adresse consiste à avoir tiré du texte des choses qui n'y sont pas <sup>227</sup>. On se souvient qu'Héracléon déduisait de la demande de la femme à Jésus (v. 15) une haine subite pour le puits ainsi que le statut totalement déficient de cette eau. Origène ne pouvait admettre la haine pour le puits, puisqu'il avait fait de ce puits la source de Jacob. Pour les mêmes raisons il se devait de rejeter une qualification par trop négative de cette eau. Et nous avons vu que, dans son exégèse, il avait dirigé ce mépris à l'encontre de la loi des hérétiques. Il en appelle au texte pour fonder ce reproche: «Où trouve-t-il de quoi prouver que l'eau de Jacob était incapable de nourrir?» <sup>228</sup> Ce respect du texte et cette demande de preuve sont à souligner, ils manifestent le souci d'enracinement d'une interprétation dans le texte (même s'il faut bien convenir que le reproche pourrait s'appliquer plus d'une fois à Origène lui-même!). Cependant, s'il est vrai qu'Héracléon tirait tout le texte du côté des assertions négatives, il faut reconnaître qu'Origène se débarrasse un peu vite du problème. Héracléon n'a-t-il pas su profiter d'une réelle ambiguïté des mots suivant la demande de la femme à Jésus, au v. 15: «afin que je n'aie plus soif»? Le gnostique a profité d'en déduire l'incapacité foncière de cette eau à rassasier, alors qu'Origène, emporté par son souci de remise en valeur

<sup>226</sup> «S'il avait approuvé l'option de la femme, sans rien faire entendre au sujet d'une nature (φύσις) supérieure, nous lui aurions, nous aussi, donné notre assentiment; mais s'il attribue la cause de son assentiment à sa constitution naturelle (τῆ φυσικῆ κατασκευῆ), comme si tous n'avaient pas une telle constitution, son enseignement doit être réfuté.» – IO. COM XIII,64 (235,3–7).

<sup>227</sup> «Héracléon déduit du texte... ce qui n'est pas écrit.» – IO. COM XIII,65 (235,7–8). Nous ne dirions pas que chez Origène «jamais l'allégorie n'est sans rapport avec le sens littéral» (CADIOU, Jeunesse d'Origène, 46). Le P. DE MARGERIE est plus nuancé: «Origène regarde comme essentiel, aussi souvent que possible, le sens littéral de l'Écriture et commence par l'expliquer soigneusement» (Introd. à l'hist. de l'exégèse, 116). Il est vrai que notre exégète a d'abord été grammairien dans la lignée de la tradition alexandrine, puis un critique exceptionnel dans son travail sur le texte dont il nous reste les Fragments Hexaplaïres. Il ne peut, par conséquent, méconnaître l'importance d'une première étude de la lettre et du sens littéral (cf. DANIELOU, Origène comme exégète, 282). «Cette recherche du sens 'au-delà de la lettre' va de pair chez Origène avec un respect total de la lettre, puisque seul le corps du texte permet l'accès au sens» (HARL, Introd. à la Philocalie [1–20], 123. 81; et cf. SIMONETTI, Commento al Canto dei Cantici, 17. 24).

<sup>228</sup> IO. COM XIII,66 (235,12–15).

de la source de Jacob, ne peut même pas entrer en matière de peur d'être entraîné trop loin sur le terrain de son adversaire.

### 3.4. *Les maris*

Dans les versets suivants, la méthode d'Origène polémique avec Héracléon est encore plus claire. Il ne procède pas à une exégèse détaillée et exhaustive. Cela, il l'a fait plus haut. Ici il se contente de retenir les points qui lui paraissent le plus contestables dans l'exégèse de son prédécesseur et de les réfuter.

A propos du mari du plérôme, Origène s'insurge: «Héracléon fait ici ouvertement violence (au texte) en prétendant que le Sauveur lui dit 'appelle ton mari et reviens ici', en entendant par là son époux du plérôme: s'il en était ainsi il aurait dû lui désigner son mari et la manière de l'appeler, avant de venir avec lui auprès du Sauveur»<sup>229</sup>. En d'autres termes, si le sens de la demande de Jésus était aussi particulier, il y faudrait des indications explicites dans le texte, sans quoi personne ne penserait jamais au plérôme! même pas la Samaritaine qui ignorait son propre mari, selon Héracléon<sup>230</sup>; elle aurait donc été bien en peine de l'appeler, selon Origène<sup>231</sup>. Il faut remarquer que c'est à nouveau le recours au texte qui est l'instance décisive pour Origène ici comme plus haut à propos de l'eau de Jacob.

Et c'est encore le cas pour un second reproche: en effet, à propos des maris, Origène reproche à Héracléon d'avoir lu 6 maris<sup>232</sup>. Nous avons fait remarquer pour notre part qu'on peut très bien parvenir au nombre 6 sans modifier le texte. C'est cependant moins le nombre en lui-même qui est en cause, semble-t-il, que l'exégèse qu'elle permet, c'est-à-dire l'explication de ces 6 maris par le mal matériel auquel la Samaritaine était unie. C'est cela qu'Origène ne peut accepter. Et peut-être est-ce pour déraciner plus sûrement cette interprétation qu'il conteste même le nombre 6 sur lequel Héracléon s'appuyait.

<sup>229</sup> IO. COM XIII,68 (235,25–30). La polémique n'empêche pas Origène d'être une fois encore ironique.

<sup>230</sup> IO. COM XIII,69 (235,31).

<sup>231</sup> «S'il en était ainsi, il aurait dû lui désigner son mari et la manière de l'appeler» – IO. COM XIII,68 (235,27–29).

<sup>232</sup> «Pour nous, nous avons certainement lu: 'Tu as eu cinq maris', tandis que nous trouvons chez Héracléon: 'Tu as eu six maris'.» – IO. COM XIII,71 (236,2–4). Cf. notre chap. II, 000.

« Il faut lui dire que si la spirituelle s'est prostituée, la spirituelle a péché, et si la spirituelle a péché, la spirituelle n'était pas un bon arbre, car, d'après l'Évangile, 'un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits' <sup>233</sup>. Il est clair alors que disparaissent les produits de leur imagination. Car s'il est impossible à un bon arbre de porter de mauvais fruits et si la Samaritaine, étant spirituelle, est un bon arbre, il s'ensuit qu'il doit dire ou bien que sa prostitution n'était pas un péché ou bien qu'elle ne s'est pas prostituée. » <sup>234</sup>

Origène eût été malvenu de reprocher à son prédécesseur d'avoir recouru à l'allégorie pour lire les versets sur les maris. Lui-même y a recouru largement, faisant des maris illégitimes des doctrines malsaines. Il ne discute pas non plus pas à pas avec lui, puisqu'il a déjà proposé une exégèse dans le détail. Ici il ne fait que contester directement le fondement même de l'interprétation d'Héracléon : si la Samaritaine s'est prostituée, cela prouve qu'elle n'est pas si pneumatique que cela ; ou alors cette prostitution n'en est pas une. C'est donc de nouveau l'ontologie et la sotériologie d'Héracléon qui se trouvent ainsi contestées, non sans un appui sur le texte de l'Écriture emprunté cette fois à un des évangiles (Mt 7,18) et surtout au répertoire valentinien.

Cette exégèse des versets sur les maris s'avère donc très révélatrice. Le texte johannique parle explicitement de 5 maris en insistant sur l'illégitimité de l'actuel compagnon de la Samaritaine. A partir de là nos deux lecteurs interprètent et se dévoilent. Héracléon tient au nombre 6 vu son symbolisme négatif ; Origène (qui pourtant disait avoir lu « 5 maris ») passe des 5 maris du texte à un sixième illégitime et surtout à un septième, le Christ, vu le symbolisme positif de ce chiffre. A l'arrière-fond, on perçoit le mépris de la matière chez l'un, et chez l'autre l'attrait exercé par le Christ sur toute âme appelée à se détacher des doctrines malsaines pour s'attacher à lui.

<sup>233</sup> Mt 7,18. Ce texte cité ici seulement dans le Com. de Jn, revient souvent dans l'œuvre d'Origène (25 fois si l'on prend les vv. 17.19 sur le bon et le mauvais arbre), en particulier dans son exposé de PRINC I,8,2 (224,56) ; II,5,4 (302,180) ; III,1,18 (114,571) ; et cf. I,2,13 (142,464) à propos de l'arbre bon : « il y a là bonté accidentelle, non substantielle. » Ce texte biblique était une maxime favorite des Valentiniens. En I,8,2 Origène invoque les faiblesses de Paul et de Pierre (personnages pneumatiques pour les Valentiniens comme pour Héracléon) comme il invoque ici la prostitution de la Samaritaine pour démanteler leur position. Cf. réf. et notes in CROUZEL-SIMONETTI, Origène – Traité des Principes, II, Commentaire, 115 n. 9 et 169 n. 16.

<sup>234</sup> IO. COM XIII,73–74 (236,7–15).

#### 4. *Quelle adoration? (vv. 19–25)*

##### 4.1. *vv. 19–20*

##### 4.1.1. *Origène*<sup>235</sup>

Dans l'étude que nous faisons du commentaire d'Héracléon<sup>236</sup>, nous remarquons qu'il liait étroitement, non seulement dans la présentation mais dans l'interprétation, les vv. 19–20. Et déjà nous relevons qu'il en allait de même chez Origène qui analyse ensemble toute cette réponse de la Samaritaine à Jésus.

Une fois encore il commence par une description attentive du texte avant d'en venir à son interprétation. Il relève que «c'est déjà la troisième fois que la Samaritaine appelle notre Sauveur «Seigneur» (κύριον), c'est aussi la dernière où il est écrit qu'elle dit cela»<sup>237</sup>. La remarque est exacte, puisque d'autres titres seront ensuite donnés à Jésus (vv. 19.25–26.42). C'est précisément cette prise en compte de l'ensemble du texte qui empêche Origène de donner ici un sens plénier à ce titre de «Seigneur»<sup>238</sup>:

«Cependant elle ne croit pas encore qu'il est ou plus grand que les prophètes ou celui qu'ils ont prophétisé, mais elle croit qu'il est un prophète.»<sup>239</sup>

Même si Origène a interprété de manière totalement positive et dépourvue d'ambiguïté la demande de la femme à Jésus (v. 15), il ne fait pas d'elle pour autant une croyante parfaite, contrairement à Héracléon. Respectant ici la progression du texte johannique il ne lui accorde qu'une perception encore limitée de l'identité de Jésus: c'est un prophète<sup>240</sup>.

Ces précisions une fois données, notre exégète en vient à l'interprétation et insiste de nouveau sur l'imperfection de cette reconnaissance de la part de «la pensée hétérodoxe des gens adonnés à l'étude des

<sup>235</sup> IO. COM XIII,75–90 (236,20 – 238,34).

<sup>236</sup> Cf. chap. II, p. 36.

<sup>237</sup> IO. COM XIII,75 (236,20–21).

<sup>238</sup> Kurios peut avoir aussi bien le sens faible de «Monsieur» que le sens fort de «Seigneur». Il semble bien qu'Origène ait lu une progression dans la répétition de ce titre (cf. ci-dessus chap. III, p. 128). Cf. aujourd'hui dans le même sens BROWN, I, 170.

<sup>239</sup> IO. COM XIII,75 (236,21–23).

<sup>240</sup> Cf. ci-dessus chap. III, pp. 128–129.

Écritures»<sup>241</sup>. La femme – et elle assume en elle tous ceux qu'elle représente pour Origène – peut bien dire «Je vois» (θεωρῶ), avec toute la résonance que devait avoir cette expression pour un auditoire alexandrin frotté de platonisme et inquiet de recherche spirituelle; en fait il n'en est rien! Elle se croit seulement parvenue à la vision. La pointe polémique est à relever, et le trait se fait ironique: «elle dit, comme en levant les yeux et en se croyant parvenue à la vision...» Cette confession quasi-extatique ainsi présentée révèle surtout, pour Origène, une profonde illusion, l'incapacité de son auteur – et donc des hétérodoxes – «à voir immédiatement la Parole» et à découvrir sa véritable identité: c'est bien là le centre du débat.

Abordant un nouveau verset (v. 20), Origène commence par l'étude de l'arrière-fond historique qu'il suppose. Derrière le «nous» et le «vous» se profile le différend qui existe entre les «Samaritains et les Juifs au sujet du lieu considéré chez eux comme saint»<sup>242</sup>: le Garizim pour les Samaritains<sup>243</sup> et le Mont Sion pour les Juifs<sup>244</sup>.

Lors de l'interprétation, Origène récolte les fruits de ce rappel historique. Son symbolisme évite en effet l'arbitraire absolu et se greffe sur le sens littéral<sup>245</sup>: «les Juifs sont l'image de ceux qui ont dans le cœur des pensées saines – en effet le salut vient d'eux – et les Samaritains l'image des hétérodoxes.»<sup>246</sup> Certes, il ne s'agit pas là d'une stricte exégèse du texte, le procédé allégorique ayant permis une transposition: des Juifs dont parle l'évangile on passe à ceux qui ont des pensées saines, et des Samaritains aux hétérodoxes contre lesquels Origène mène son combat, les uns étant l'image des autres. Il reste cependant qu'Origène respecte la hiérarchie établie plus loin par le texte johan-

<sup>241</sup> «Une fois confondus ses cinq premiers maris, confondu aussi celui qui, après leur répudiation, a passé pour son mari, la pensée hétérodoxe des gens adonnés à l'étude des Écritures, n'étant pas capable de voir immédiatement la Parole qui les a confondus et ce qu'elle est, affirme que c'était un prophète, comme qui dirait un être divin et possédant quelque chose de surhumain, mais non un être aussi grand qu'il l'était. C'est pourquoi elle dit, comme en levant les yeux et en se croyant parvenue à la vision: 'Je vois que tu es un prophète'.» – IO. COM XIII,76 (236,23–30).

<sup>242</sup> IO. COM XIII,77 (236,30–32).

<sup>243</sup> Et Origène invoque et cite le Dt 27,11–13.

<sup>244</sup> Cf. Ps 131 (132), 13 évoquant «le lieu choisi par le Dieu de l'univers».

<sup>245</sup> Cf. l'expression révélatrice de la 2<sup>e</sup> hom. sur la Gn à propos de l'arche de Noé: «voyons tout d'abord ce qu'il en est dit selon la lettre (...); de la sorte, une fois posés de tels fondements, nous pourrions nous élever du texte de l'histoire au sens mystique et allégorique de l'intelligence spirituelle.» – GEN. HOM II,1 (22,15–21).

<sup>246</sup> IO. COM XIII,81 (237,18–20).

nique qui ne renvoie pas dos à dos Juifs et Samaritains, mais précise bien que «le salut vient des Juifs» (v. 22). Notre auteur souligne la portée de ce privilège, mais il déplace la question – c'est une constante de ce commentaire – au plan herméneutique.

Suit une digression sur l'étymologie du nom «Garizim» et du nom «Sion», aux fins de trouver une raison à la localisation des bénédictions de Moïse sur le Garizim. Origène cède ici au goût de l'époque pour les recherches étymologiques<sup>247</sup>, mais n'en tire rien de substantiel au plan du commentaire lui-même.

Il peut alors passer à la question de «l'heure» et du culte qui y est lié, même s'il n'a pas encore cité les versets johanniques correspondants (vv. 21.23). Cette anticipation a l'avantage de désigner par elle-même son centre d'intérêt. Notons de plus qu'ici c'est par le raisonnement et non par un inventaire attentif du texte qu'Origène aborde ce passage capital sur le nouveau culte en dépendance de l'heure dont parle Jésus. Le type même de ce raisonnement est également un indice des préoccupations de notre commentateur :

«Tant que n'est pas encore venue l'heure dont parle le Seigneur, où l'on n'adorera plus le Père ni sur cette montagne ni à Jérusalem, il faut fuir la montagne des Samaritains et adorer Dieu à Sion, où se dresse Jérusalem, car le Christ dit de Jérusalem qu'elle est la cité du grand roi.»<sup>248</sup>

«L'heure vient» dit le texte évangélique, pointant vers une réalité future et positive. Que faut-il faire tant qu'elle n'est pas venue? se demande pourtant Origène, manifestant une fois de plus son souci de préciser l'importance de l'étape précédant celle de l'accomplissement. On se souvient que, dès le début du commentaire de notre scène, il avait insisté sur la nécessité d'avoir soif avant d'être rassasié, et sur la nécessité de demander avant de recevoir<sup>249</sup>. On a ici une sorte de projection, à l'intérieur même du tissu narratif, du privilège accordé aux Juifs par Jésus, puisque c'est d'eux que vient le salut. Mais le texte johannique, s'il hiérarchise les deux peuples, privilégiant les Juifs, tient néanmoins les deux montagnes saintes pour dépassées, au v. 21, dès que surviendrait cette heure que l'auteur du quatrième évangile voit déjà

<sup>247</sup> Cf. BUFFIÈRE, *Mythes d'Homère*, 60 s. : «L'étymologie, moyen d'exégèse.» «Cette maladie étymologique, à l'état aigu chez les Stoïciens, se retrouve à l'état endémique dans toute l'antiquité.» (ibid., 60).

<sup>248</sup> IO. COM XIII,83 (238,2–7).

<sup>249</sup> Cf. ci-dessus, chap. III, pp. 117–118; 121.

anticipée dans l'existence même de Jésus (v. 23). La négation est en effet double et stricte ; οὐτε... οὐτε (v. 21). Pourquoi Origène insère-t-il un moyen terme, c'est-à-dire une autre incidence temporelle assortie d'une urgence : en attendant l'arrivée de l'heure il faut fuir la montagne de Samarie pour adorer Dieu à Sion ? Il nous semble que c'est une fois encore la polémique qui sous-tend et oriente son interprétation. L'hétérodoxie des Samaritains en tant que donnée historique ajoutée à celle des hérétiques dont ils sont, pour Origène, la figure, invitaient à cette dévalorisation accentuée : il faut donc fuir cette montagne et ce qu'elle représente <sup>250</sup>. Par contre le souci constant d'Origène d'accréditer l'Ancienne Alliance face aux gnosticismes et aux littéralistes de tout crin, s'est exprimé dans le statut positif, même si ce n'est que provisoire, accordé à Jérusalem, « cité du grand roi » (Mt 5,35). Elle sera dépassée, mais encore faut-il y avoir passé ! Nous retrouvons ici notre problématique à trois termes, le second désignant un lieu de passage obligé vers le troisième ; qu'il s'agisse de l'eau de Jacob, du recours aux Ecritures, ou du rôle de Sion. Origène va d'ailleurs souligner que c'est à Sion que se dresse Jérusalem, la « cité du grand roi », c'est-à-dire, pour lui, la cité du Ressuscité, en un mot l'Eglise.

Avant de poursuivre, il faut remarquer l'importance accordée par Origène au thème de l'heure, et aux lieux d'enracinement du culte ancien ou nouveau. Héracléon ignorait le premier point et transformait le rejet des lieux d'adoration dépassés, en rejet des objets d'adoration correspondants : la montagne du mal, la création ou même le créateur <sup>251</sup>. Le redressement opéré par Origène est considérable. L'adoration des temps eschatologiques sera l'adoration des chrétiens en Eglise, grâce au Christ. Son commentaire déborde le seul texte johannique, et est en consonance profonde avec la révélation centrale du N.T. : la personne de Jésus et l'impact de sa résurrection. Partant du texte à commenter, Origène tient donc encore compte de ses adversaires et en particulier du commentaire d'Héracléon, ce dernier l'obligeant pour ainsi dire à souligner l'importance de l'Ancienne Alliance, et surtout l'importance de la personne de Jésus qui l'accomplit.

<sup>250</sup> Comme, dans un autre contexte, il faut fuir la Judée, c'est-à-dire la vétusté de la lettre et, la fin des temps étant venue, « se réfugier sur les monts des nouveautés spirituelles », cf. DE LUBAC, *Hist. Esp.*, 130-131.

<sup>251</sup> Cf. ci-dessus, chap. II, p. 43.



La comparaison avec une homélie sur Josué est instructive sur ce point. Origène s’y attache à décrire le nouveau culte :

« Mais lorsqu’à l’avènement du Sauveur notre Dieu la vérité, descendant du ciel, ‘a levé de la terre et que la justice a regardé du haut du ciel’, l’ombre et les imitations sont tombées. Car elle est tombée Jérusalem ; il est tombé le temple ; l’autel a été aboli si bien qu’il n’est plus ni sur le mont Garizim ni à Jérusalem de lieu où il faille adorer, mais que ‘les vrais adorateurs qui adorent le Père, adorent en esprit et en vérité’. C’est ainsi que la présence de la vérité a fait cesser ‘le type et l’ombre’. Dès lors qu’était présent le temple formé dans le sein d’une vierge par l’Esprit de Dieu et par ‘la vertu du Très-Haut’, fut renversé le temple formé de pierres. »<sup>252</sup>

Ici – sur deux points tout au moins – Origène épouse parfaitement la pensée johannique : le terme mis aux deux lieux d’adoration, et la portée christologique du nouveau culte en Jésus, Vérité et nouveau temple<sup>253</sup>. Mais précisément, dans ce texte, Origène peut d’autant mieux respecter l’équilibre des éléments du texte johannique qu’il ne réfute pas en même temps le commentaire d’Héracléon !

Venons-en maintenant à l’exégèse du lieu où se célèbre le nouveau culte promis par Jésus :

« Quelle peut être la cité du grand roi, la Jérusalem véritable, si ce n’est l’Eglise, édifiée à l’aide de pierres vivantes, où un sacerdoce saint, des sacrifices spirituels sont offerts à Dieu par des êtres spirituels connaissant la loi spirituelle ; lorsqu’arrive la plénitude des temps, alors il ne faut plus croire que la véritable adoration et le culte parfait soient encore célébrés à Jérusalem, car alors on n’est plus du tout dans la chair, mais dans l’Esprit, plus du tout dans la figure, mais tout entier dans la vérité, car on a été rendu tel que l’on a acquis une parfaite ressemblance avec les adorateurs que Dieu recherche. »<sup>254</sup>

En Jn, c’est l’enracinement dans l’esprit et la vérité qui supplante les lieux de Samarie et de Jérusalem. Origène, fidèle à sa perspective, laisse de côté Samarie dont il a fallu fuir, mais il s’attarde à Jérusalem. Et c’est de Jérusalem que l’on passe à l’Eglise, Jérusalem véritable. Ce faisant, il inscrit quant à Jérusalem une continuité là où le texte johannique était plus radical et inscrivait une rupture. Nous avons indiqué les raisons de

<sup>252</sup> JOS. HOM XVII,1 (400,22–401,7) citant Ps 84 (85), 12 ; Jn 4,21–23 ; Lc 1,35.

<sup>253</sup> Cependant Jésus est ici qualifié de temple à partir de son Incarnation, alors que chez Jn c’est en lien avec sa passion et son exaltation.

<sup>254</sup> IO. COM XIII,84–85 (238,7–16).

cette orientation: ce commentaire se révèle être en fait un méta-commentaire, commentaire de Jn mais aussi réaction à un autre commentaire, celui d'Héracléon <sup>255</sup>.

Pour évoquer l'Église, Origène s'inspire de 1 P 2,5 à qui il emprunte les expressions de «pierres vivantes», «sacerdoce saint» et «sacrifices spirituels». Mais remarquons la double expression, propre à Origène, désignant ceux qui les offrent: «des êtres spirituels, connaissant la loi spirituelle.» Ce n'est certainement pas par hasard que notre commentateur parle d'emblée de ces «pneumatiques» <sup>256</sup> de la Nouvelle Alliance, et qu'il prend soin de les définir non par des traits relevant de leur nature, comme c'est le cas, chez Héracléon, mais bien par leur appartenance à la «plénitude du temps» <sup>257</sup>. Origène n'oublie jamais pour qui et contre qui il écrit. C'est encore vrai à propos de la notion de «ressemblance» des adorateurs parfaits; il lui accorde droit de cité dans son commentaire mais en la redressant: plus aucune allusion à l'ontologie et, au contraire, une référence claire à l'initiative du Père et à l'événement du salut survenu en Jésus («plénitude du temps»). En Jn le thème de l'heure faisait dépendre la nouvelle adoration de la mort du Christ et de sa résurrection. Origène l'a pris en compte plus haut, mais ici il est redevenu très paulinien en évoquant Ga 4,4. La citation est à nouveau judicieuse puisqu'il s'agit d'un texte central sur le passage du régime de la Loi au régime de l'Esprit, de l'enfance à la plénitude, du statut d'esclave à celui de fils de par la venue du Fils et le don de l'Esprit. Contrairement à ce qu'on pourrait penser du fait de son recours à l'allégorie (surtout si on l'entend d'un point de vue grec comme étant une simple technique de lecture alors qu'il s'agit d'une «méthode littéraire jointe à une méditation chrétienne» <sup>258</sup>), Origène ne nie pas l'histoire et le temps <sup>259</sup>; au contraire, l'avènement du Christ

<sup>255</sup> Commentant notre passage dans le de Princ., Origène met au contraire les deux cultes dépassés sur le même plan. Cf. PRINC I, 1,4 (96,109–112) et la note de CROUZEL–SIMONETTI, Origène, Traité des Principes, II, 24 n. 14.

<sup>256</sup> Il faut se souvenir qu'Ambroise, à qui ce commentaire est dédié, est défini par les qualificatifs d'«homme de Dieu, homme dans le Christ» et par son effort pour être un «pneumatique», un spirituel – IO. COM I,9 (5,10–11).

<sup>257</sup> Même si chez Origène, cette expression désigne plus souvent la maturité de l'âme que le moment de l'incarnation ou la parousie. Cf. HARL, Fonction révélatrice, 215. Ici la formule reste ouverte comme le note avec raison C. BLANC, Com. Jean, II, 413.

<sup>258</sup> CADIOU, Jeunesse d'Origène, 52. Cf. également DE LUBAC, Hist. Esp. 159 s.

<sup>259</sup> Cf. les remarques capitales du P. DE LUBAC, Hist. Esp. 126.

est à la base de son interprétation et de sa typologie, quelles que soient les exagérations souvent signalées.

C'est précisément ce contexte de la plénitude des temps, et de la Loi devenue spirituelle de par l'Esprit, qui éclaire et commande, chez Origène, les expressions de chair et d'esprit, de figure et de vérité. S'il décompose, comme Héracléon, la double expression johannique pour la commenter terme à terme, le sens qu'il lui donne est tout différent. Le terme de « chair » n'est plus parallèle à celui d'« erreur » mais devient « figure ». Or la figure, dans sa typologie, prépare la vérité, elle n'en est plus la négation comme l'erreur <sup>260</sup>.

Partant d'abord de considérations historiques servant à l'intelligence du texte, Origène a ensuite situé le passage tout entier dans la mouvance de l'annonce johannique d'un nouveau culte supplantant ceux de Samarie et de Jérusalem, et à la lumière de grands textes du N.T. traitant eux aussi de cet accomplissement. Il poursuit maintenant l'exégèse à partir des éléments majeurs du texte. Remarquons que, pour l'instant, il n'a cité, comme en-tête de son commentaire, que les vv. 19–20 <sup>261</sup>. Il aborde pourtant déjà maintenant la double mention de « l'heure » (vv. 21–23). Il serait difficile de contester qu'il porte à ce point un intérêt tout particulier, au point de souvent dépasser par la pensée le texte qu'il commente pourtant pas à pas.

Il étudie d'abord avec attention les éléments du texte et remarque que la deuxième fois seulement il est ajouté « et elle est déjà là » <sup>262</sup>. Derrière cette notation différenciée il lit une double adoration : l'une « en dehors des corps, dans sa perfection », et l'autre dès cette vie, « celle de ceux qui sont devenus parfaits en cette vie, autant qu'il est possible de progresser selon la nature humaine » <sup>263</sup>.

« Par conséquent, le Père peut être adoré même 'en esprit et en vérité' non seulement quand l'heure vient, mais aussi quand elle est déjà là, même si l'on pense que nous demeurons à Jérusalem à cause de ceux qui ne parviennent que jusque-là. » <sup>264</sup>

<sup>260</sup> Cf. la belle formule de GEN. HOM X,5 (100,7–8) : « Tu vois, partout les mystères se répondent ; tu vois, il y a accord des figures entre le Nouveau et l'Ancien Testament » (*vides novi et veteris testamenti consonas formas*).

<sup>261</sup> IO. COM XIII,74 (236,16–19).

<sup>262</sup> IO. COM XIII,86 (238,17–19).

<sup>263</sup> IO. COM XIII,87 (238,19–22).

<sup>264</sup> IO. COM XIII,88 (238,22–25).

Origène rend compte ici d'une dimension fondamentale de la théologie johannique : l'anticipation de l'eschatologie en Jésus. Ce commentaire de notre auteur appelle les remarques suivantes :

- l'accomplissement du culte en esprit et en vérité implique pour lui la sortie du corps. Il s'agit alors de l'« heure qui vient », de l'eschatologie. Cette perfection est incompatible avec le corps : on reconnaît là l'influence du platonisme ambiant <sup>265</sup>. Notons aussi que cette « heure » est davantage qu'en Jn <sup>266</sup> vue du côté de l'homme, de ses implications quant à l'adorateur ;
- et pourtant il existe une anticipation de cette perfection dès cette vie : c'est l'heure qui est là. Origène mentionne la perfection de ceux qui sont devenus parfaits en cette vie. L'histoire reçoit donc une densité qu'elle ne pouvait avoir chez Héracléon ; de plus, l'idée de progrès, et de progrès possible à l'intérieur de la nature humaine lui était tout aussi étrangère. A relever à nouveau ici l'approche anthropologique de ce thème de l'heure, et les termes à résonance valentinienne. Ne songe-t-il pas, pour les contrer, aux pneumatiques revendiquant une nature autre qu'humaine ?
- quant à la dernière précision d'Origène <sup>267</sup>, elle renvoie à sa distinction constante entre la perfection des « parfaits » qui habitent Jérusalem (Ἱερουσαλήμ) et celle, moindre, des πολλοί, de la foule, qu'il appelle habitants de Jérusalem (Ἱεροσόλυμα) <sup>268</sup>. Cette distinction ne doit rien à l'idée de nature, contrairement à Héracléon, mais elle repose sur une plus ou moins grande avancée sur le chemin de la perfection.

Origène a tenu à justifier de plus près et par rapport au texte cette distinction et cette lecture. Il y est parvenu en faisant parler un silence de l'auteur – démarche périlleuse et, en général, davantage révélatrice

<sup>265</sup> Cf. parmi beaucoup d'autres, une formule très révélatrice du début du commentaire : οὐκ ἄληθινόν τὸ αἰσθητόν, ψεῦδος τὸ αἰσθητόν – IO.COM I,167 (31,31).

<sup>266</sup> Du moins selon l'interprétation de Jn que nous avons cru devoir proposer ; cf. ci-dessus chap. II, pp. 51.

<sup>267</sup> Cf. dans le même sens IO.COM I,42 (12,24 – 13,2) et XIII,99 (240,20–22) et 111 (242,24–29).

<sup>268</sup> Origène, à la suite d'Héracléon [IO.COM X,210 (206,26–27) – Cf. JANSSENS (Héracléon, 130)] repère les deux écritures du nom de la cité sainte : Ἱεροσόλυμα et Ἱερουσαλήμ. Cf. IO.COM X,131 (194,30) et X,132 (195,2), ainsi que les notes de CORSINI, Commento, 412, 428 et 476.

du regard du lecteur ! S'appuyant sur une double et inégale mention par Jésus de la venue de l'heure, Origène s'exprime en ces termes :

« En tout cas quand il est écrit 'l'heure vient et elle est déjà là', il n'est plus dit : 'vous n'adorez le Père ni sur cette montagne ni à Jérusalem', comme cela avait été dit lorsqu'il était écrit : 'l'heure vient sans ajouter 'elle est déjà là'. » <sup>269</sup>

Le simple fait que Jésus n'ait pas réitéré son exclusion des deux montagnes comme lieu du culte nouveau a donc permis à Origène de sauver une fois encore l'étape « Jérusalem ». N'étant pas ici explicitement nié, ce lieu devient apte à être transposé comme précédemment <sup>270</sup>.

Pour terminer, notre commentateur se doit de fustiger l'erreur de la Samaritaine quand elle dit : « Je vois que tu es un prophète. Nos pères ont adoré... » <sup>271</sup>. Qu'elle parle du puits, de l'identité de Jésus ou du culte sur la montagne de Samarie, elle se trompe encore et toujours !

#### 4.1.2. *Face à Héracléon* <sup>272</sup>

Comme précédemment Origène va maintenant, après avoir donné son commentaire, contrer Héracléon, phrase après phrase, mais en choisissant et en ne retenant que les points les plus contestables et en même temps les plus importants. Pour le reste il faut se reporter à son propre commentaire et lire entre les lignes une constante réfutation.

Pour Héracléon, la Samaritaine avait reconnu Jésus comme prophète, « car il n'appartient qu'à un prophète de tout savoir ». C'est précisément à cet argument qu'Origène s'attaque :

« il se trompe absolument : les anges, en effet, peuvent savoir ce genre de choses : d'autre part, le prophète ne sait pas tout, 'car nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie' quand bien même nous prophétisons et nous connaissons. » <sup>273</sup>

<sup>269</sup> IO. COM XIII,89 (238,26–29).

<sup>270</sup> IO. COM XIII,83 (238,2–7); cf. ci-dessus pp. 170–171.

<sup>271</sup> « Cependant, quand elle dit cela ('Je vois que tu es un prophète ; nos pères ont adoré sur cette montagne'), la Samaritaine a encore une opinion erronée, analogue à celle qu'elle avait exprimée au sujet de ce qu'elle prenait pour un puits. Elle disait alors : 'Es-tu plus grand que notre Père Jacob qui nous a donné ce puits, et il en a bu lui-même, ainsi que ses fils et ses bêtes ?' et maintenant elle dit : 'Nos pères ont adoré sur cette montagne'. » – IO. COM XIII,90 (238,29–34).

<sup>272</sup> IO. COM XIII,91–94 (239,1–25).

<sup>273</sup> IO. COM XIII,91 (239,4–7) citant 1 Co 13,9.

L'argumentation paraît cette fois encore gratuite ! Les anges, d'une part, et Paul, d'autre part, bien qu'appelés à la rescousse pour confondre d'erreur Héracléon, ne parviennent à le réfuter quant au fond !<sup>274</sup> En effet la Samaritaine n'a pas un ange en face d'elle et, par ailleurs, les règles de notre connaissance limitée et de notre manière de prophétiser ne sont pas applicables automatiquement et sans précaution au prophète qu'est Jésus. Il semble donc bien qu'Origène ne se soit ici attaché qu'aux mots « prophète » et « tout savoir » pour les réfuter par d'autres mots de l'Écriture et prouver ainsi que cette femme, avant sa conversion, évolue constamment dans l'erreur, contrairement à Héracléon qui en faisait, en ce même moment, une croyante modèle.

Dans un deuxième temps c'est à l'ignorance, cause, pour Héracléon, de la prostitution de la Samaritaine, qu'Origène s'attaque. Héracléon prétendait-il qu'elle avait manifesté par ses questions la cause de sa prostitution<sup>275</sup>, et Origène de se demander comment le gnostique en est venu à penser que cette cause était « manifeste », ou que « l'ignorance a été la cause de ses fautes, même à l'égard du culte dû à Dieu »<sup>276</sup>. Le verdict est sans appel : « il semble avoir inventé ces choses au hasard sans aucune vraisemblance. »<sup>277</sup> Ces reproches (invention, hasard) en préparent un autre, le dernier, à propos du lien établi par Héracléon entre ignorance et prostitution, le questionnement devenant le premier pas pour en sortir (« à qui plaire ? quel Dieu adorer ? ») : « mais ces paroles sont extrêmement faciles à réfuter : où prend-il, en effet, qu'elle veut apprendre à qui elle doit plaire pour être délivrée de sa prostitution ? »<sup>278</sup> On voit ici apparaître une fois de plus un souci majeur d'Origène : faire justice au texte. En cas d'interprétation spirituelle il faut s'en expliquer par rapport à lui, le sens allégorique devant rester greffé sur le sens littéral. Le texte johannique parle certes de la vie désordonnée de la Samaritaine, puis de son questionnement quant au culte. Mais établir un lien de cause à effet entre les deux attitudes, entre l'ignorance et la prostitution ne peut, pour Origène, se réclamer du texte de Jn. On sait cependant que c'est un thème cher à la gnose.

<sup>274</sup> Cette superficialité est aussi notée par SIMONETTI, *Eracleone*, 34.

<sup>275</sup> Cf. IO. COM XIII,92 (239,7–16).

<sup>276</sup> Cf. IO. COM XIII,93 (239,16–19).

<sup>277</sup> IO. COM XIII,93 (239,19–20).

<sup>278</sup> IO. COM XIII,94 (239,20–25).

Il y a par contre un point du commentaire d'Héracléon auquel Origène ne s'arrête pas: c'est l'affirmation selon laquelle la Samaritaine a agi conformément à sa nature et donc n'a pas reconnu son indignité. C'est pourtant un point essentiel sur lequel le désaccord entre nos commentateurs est total. Peut-être Origène considère-t-il que la question a été réglée plus haut <sup>279</sup>, lorsqu'il s'est moqué de cette spirituelle pourtant pécheresse. Nous avons vu en tout cas que ces passages de réfutation explicite d'Héracléon ne doivent pas être séparés du commentaire qu'Origène donne lui-même du texte évangélique et où déjà, tout en commentant, il réfute.

#### 4.2. v. 21

##### 4.2.1. Face à Héracléon <sup>280</sup>

Emporté peut-être par sa réfutation, Origène continue à discuter avec Héracléon et aborde le v. 21 alors même qu'il n'en a pas encore donné de commentaire personnel. C'est le seul passage du commentaire de notre scène où l'on puisse observer cette inversion.

Il commence par approuver la remarque pertinente d'Héracléon quant à l'apparition du «crois-moi» dans le texte johannique <sup>281</sup>. Curieusement, Origène ne développe pas la lecture, mais peut-être est-il possible de déceler derrière cette approbation l'intérêt qu'il porte lui-même à cet appel à la foi pour entrer dans la révélation, indice précieux du texte dans la progressive mise en lumière de la personne du révélateur <sup>282</sup>. Mais nous avons vu qu'Héracléon en tirait de tout autres conséquences! <sup>283</sup> Notre commentateur cite donc aussitôt, pour ensuite la réfuter, la triple interprétation que le gnostique donnait de la montagne, de Jérusalem et du monde des pneumatiques <sup>284</sup>.

<sup>279</sup> IO. COM XIII,73–74 (236,7–15).

<sup>280</sup> IO. COM XIII,95–97 (239,29 – 240,8).

<sup>281</sup> «... remarque tout à fait convaincante»... «remarque qui n'était pas invraisemblable.» – IO. COM XIII,95 (239,29–32).

<sup>282</sup> Il faut prendre en compte le pronom personnel: *πίστευέ μοι* (v. 21), auquel correspondra le *Ἐγώ εἶμι* (v. 26).

<sup>283</sup> Cf. chap. II, pp. 41–42.

<sup>284</sup> IO. COM XIII,95–97 (239,32 –240,8).

#### 4.2.2. *Origène* <sup>285</sup>

Selon lui, le «non pas sur cette montagne» désigne la piété des hétérodoxes et leur ostentation de discours savants (γνωστικῶν λογῶν) et soi-disant sublimes (νομιζομένων ὑψηλῶν) <sup>286</sup>. L'ironie et la polémique sont à nouveau au rendez-vous! Cette manière d'adorer sera cependant dépassée par la foule (οἱ πολλοί) de ceux qui sont dans l'Eglise et qu'Origène trouve dans «vous n'adorez pas le Père à Jérusalem»: il sous-entend, par conséquent, que cette adoration du Père, impossible à Jérusalem, se fera dans l'Eglise <sup>287</sup>. Tous ceux-là seront cependant dépassés par le parfait, le saint adorant Dieu de manière «plus contemplative, plus sûre et plus divine» <sup>288</sup>.

On retrouve donc trois catégories bien connues: les hétérodoxes qui sont clairement repoussés, et l'Eglise avec sa hiérarchie de chrétiens <sup>289</sup>. Si l'on revient au tableau par lequel nous résumions la pensée d'Héracléon sur ces versets <sup>290</sup>, nous apercevons le changement profond opéré par Origène au niveau de la structure interne des éléments du texte. Pour Héracléon, qui s'appuyait en cela sur la double négation du texte johannique, suivie par une affirmation (οὔτε ἐν...οὔτε ἐν...ἀλλά...ἐν, v. 21), la montagne de Samarie et celle de Jérusalem se trouvaient opposées au plérôme et à ses pneumatiques. Ensuite son interprétation se fourvoyait en y décelant l'indication de divers objets d'adoration; nous retiendrons donc ici uniquement le rapport des éléments entre eux: aux deux premiers termes se trouve opposé un troisième, positif. Qu'en est-il chez Origène? Seul le premier terme est tout à fait négatif, les Samaritains représentant les hétérodoxes. Par contre

<sup>285</sup> IO. COM XIII,98–100 (240,9–27).

<sup>286</sup> Cf. déjà la «soi-disant» profondeur du puits: IO. COM XIII,7 (227,11); XIII,15 (228,20). Et quant à la «hauteur» des propos gnosticismes, ces derniers sont niés par la négation apposée à la «montagne»: «ni sur cette montagne...» (v. 20).

<sup>287</sup> Cf. IO. COM XIII,84 (238,7 s.); XIII,99 (240,22–23).

<sup>288</sup> IO. COM XIII,98 (240,13–14). Le recours aux comparatifs révèle le fonds de la pensée d'Origène. Chrétien de la foule et «parfait» adorent tous deux déjà de manière contemplative, sûre et divine, mais selon des degrés différents. De même, au paragraphe suivant, le «parfait» et le «saint» comparés aux anges seront dits adorer «mieux» que ceux de Jérusalem [IO. COM XIII,99 (240,17)], même s'ils se font «Juifs pour les Juifs afin de gagner les Juifs» (cf. 1 Co 9,20) [thème déjà rencontré plus haut – IO. COM XIII,88 (238,24–25)].

<sup>289</sup> Le singulier pour le «parfait», le «saint» par rapport aux πολλοί, c'est-à-dire à la foule des chrétiens, accentue le côté élitaire de ces quelques privilégiés.

<sup>290</sup> Chap. II, p. 43.



Jérusalem se trouve à la fois niée (comme dans le texte de Jn, v. 21) et réassumée positivement dans l'Eglise <sup>291</sup>. Le rapport des éléments est donc ici complexe; il n'est plus tout à fait 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> contre 3<sup>e</sup>, ni purement et simplement 1<sup>er</sup> opposé aux deux autres, encore que cette dernière figure ait quelque chose d'exact. Disons que le 2<sup>e</sup> élément, Jérusalem, joue un double rôle. Cela correspond bien à la position charnière qu'Origène reconnaît à l'Ancienne Alliance et à l'A.T., considérés à partir du Christ. Que de fois avons-nous rencontré ce souci de respecter, face aux gnostiques, l'étape «Jérusalem». Le texte de Jn s'avère donc ici plus abrupt que le commentaire d'Origène qui, on ne le répétera jamais assez, est un texte de combat, à situer en fonction des attaques de ceux qui n'avaient déjà que trop tendance à dénier à «Jérusalem» son importance et sa portée.

Il suffit, pour s'en convaincre, de lire d'autres passages d'Origène où, comme dans le texte de Jn, le Garizim et Jérusalem sont tenus tous les deux pour dépassés:

- un texte du De Princ. dont nous citons la dernière phrase seulement: «Ceux qui adoraient à Jérusalem adoraient Dieu en se consacrant à l'ombre et à l'image des réalités célestes, mais non à la vérité et à l'esprit, pareillement ceux qui adoraient sur le mont Garizim» <sup>292</sup>;
- JOS. HOM XVII,1 <sup>293</sup>: «il n'est plus ni sur le Mt Garizim ni à Jérusalem de lieu où il faille adorer...», Jésus étant ensuite présenté comme vérité et nouveau temple;
- enfin, dans le Contre Celse où, après avoir opposé adoration en esprit et adoration grâce à des victimes charnelles, Origène poursuit:

«(Dieu) lui-même sera compris comme Esprit dans la mesure où on lui rendra une adoration intelligible et 'en esprit'. En outre, ce n'est plus en figures qu'il faut adorer le Père, mais dans *la vérité* qui est venue par le *Christ Jésus*, après que la Loi eût été donnée par Moïse. C'est 'quand on se convertit au Seigneur, et le Seigneur est *Esprit*, que le voile est enlevé qui était posé sur le cœur lors de la lecture de Moïse'.» <sup>294</sup>

On aura relevé au passage le double dépassement de Samarie (qui est de l'ordre du «charnel») et de Jérusalem (de l'ordre de la «figure»); et

<sup>291</sup> «Mais Jérusalem, d'après moi, doit être compris au sens que nous avons expliqué plus haut, et de même aussi les Juifs.» – IO. COM XIII,99 (240, 22,23). Cf. IO. COM XIII,84 (238,7–11).

<sup>292</sup> PRINC I,1,4 (109–112).

<sup>293</sup> Cité ci-dessus p. 172 (n. 252).

<sup>294</sup> CELS VI,70 (356,36–43).

surtout il faut souligner l'exégèse à la fois christologique et pneumatologique de ce verset: le Christ vérité succède à la Loi, et l'Esprit rend possible cette nouvelle relation à Dieu; relation d'adoration, dans le cas de Jn, adoration qui passe par une lecture christologique des Ecritures chez Origène.

Pas question non plus de trouver ici opposés des objets d'adoration tels que création ou démiurge. Tout se décide par rapport au Père et à lui seul. Origène a parfaitement saisi l'importance que revêt ce mot de «Père» dans le texte johannique (vv. 21.23). C'est en fonction de ce Dieu Père que s'articule et se définit l'adoration du croyant de la Nouvelle Alliance. Cette adoration-là ne peut se faire à Jérusalem, elle aura donc lieu dans l'Eglise. Le commentaire d'Origène est ici ramassé et d'une splendide justesse.

« Lorsque quelqu'un n'adore ni sur cette montagne ni à Jérusalem, il adore le Père, l'heure étant venue, en toute liberté, car il est devenu son fils. C'est pourquoi il n'est pas dit 'vous n'adorez pas Dieu à Jérusalem', mais 'vous n'adorez pas le Père à Jérusalem'. »<sup>295</sup>

Dans ce texte, chaque mot porte et exprime la pensée d'Origène. Les deux lieux de culte et ce qu'ils représentent sont niés comme en Jn, mais nullement l'adoration de Dieu à Jérusalem, comme la dernière phrase d'Origène le relève explicitement. La positivité de Jérusalem est de nouveau sauvée en tant qu'étape de l'Ancienne Alliance, elle ne devient inférieure que par rapport à l'avènement de la Nouvelle qui l'accomplit. Or cela va précisément se réaliser d'une part au plan de l'histoire du salut, par la passion et la glorification du Christ, sous-jacents au thème de l'«heure» qu'Origène met bien en évidence; et d'autre part, au plan du croyant lui-même, par l'accès à la filiation dans le Fils: «il est devenu son fils»<sup>296</sup>. Et Origène de qualifier encore cette

<sup>295</sup> IO. COM XIII,100 (240,23–27).

<sup>296</sup> Cf. IO. COM XX,140 (348,33 – 349,3), où Origène précise quand Dieu devient le père d'un homme: lorsque ce dernier garde les commandements et «lorsque le Père, conduisant à la nouvelle naissance celui qui devient son fils, s'intitule le père d'un tel homme». Cf. encore IO. COM XX,292 (371,4–10). Origène rend aussi parfaitement compte de la dimension fortement christologique de notre passage au début de son Com. de Jn: «Car tout homme que le *Christ visite* n'adore plus Dieu à Jérusalem ni sur la montagne des Samaritains, mais, parce qu'il a appris que Dieu est esprit, il le sert spirituellement, en esprit et en vérité, et ce n'est plus en figure qu'il adore le Père et créateur de toutes choses» – IO. COM I,35 (11,14–18). De même en JOS. HOM XVII,1 (cf. supra p. 172) et CELS VI,70 (cf. supra p. 180).

relation de Père et de fils: c'est une adoration dans la liberté d'une confiance filiale (μετὰ παρρησίας)<sup>297</sup>.

#### 4.3. v. 22 «vous» et «nous»

##### 4.3.1. Origène<sup>298</sup>

Origène fait état de deux niveaux de lecture à propos des deux pronoms. Evitant la répétition, il varie ses expressions, ce qui nous donne deux termes parallèles pour chaque lecture:

«vous»	«selon la lettre»	Samaritains
	«selon le sens anagogique»	hétérodoxes qui interprètent les Ecritures
«nous»	«selon le sens littéral»	Juifs
	«selon le sens allégorique»	Logos ceux qu'il a formés le salut par les paroles judaïques MAINTENANT le mystère manifesté par les écrits prophétiques l'apparition de Jésus-Christ <sup>299</sup>

Ce petit tableau vaut la peine qu'on s'y attarde. Il est révélateur de la pensée d'Origène sur plus d'un point:

- le sens littéral est premier et circonscrit avec exactitude: Samaritains, Juifs. Pour Jn, le lien Samaritains–hétérodoxes est incontestable. Quant au «nous» du texte, il rassemble en effet les Juifs, Jésus qui est l'un d'eux, et de plus, pour l'évangéliste, le Christ et les croyants;

<sup>297</sup> Le terme παρρησία pris dans cette acception est surtout paulinien et johannique, sans oublier l'Ep. aux Hébreux. Cf. Ep 3,12; 1 Tm 3,13; 1 Jn 2,28; 3,21; 4,17; 5,14; He 3,6; 4,16; 10,19; 10,35.

<sup>298</sup> IO.COM XIII,101 (240,30 – 241,3).

<sup>299</sup> «C'est moi le Logos et ceux qui, formés selon moi, possèdent le salut dû aux paroles judaïques: en effet, le mystère manifesté (cf. Rm 16,25–26) maintenant a été manifesté par les écrits des prophètes et par l'apparition de notre Seigneur Jésus-Christ» (cf. 2 Tm 1,10). – IO.COM XIII,101 (240,32 – 241,3).

- le sens anagogique se trouve être ici en parallèle avec le sens allégorique. Dans le Commentaire de Jn, la prédominance de ἀνάγειν et ἀναγωγή sur ἀλληγορεῖν et ἀλληγορία est d'ailleurs frappante <sup>300</sup>. L'allégorie se trouve donc être mise ici au service d'une lecture spirituelle et typologique, le même Origène se montrant réservé sur l'usage de l'allégorie pratiquée à la manière des païens et telle qu'il la voit mise en œuvre par les milieux qu'il combat <sup>301</sup>. C'est vrai au point que notre commentateur a estimé bon de choisir un autre terme que celui d'allégorie, et cela dès ses premières œuvres majeures (De Princ. et Comm. de Jn), pour qualifier cette lecture. D'où également le recours à τύπος qui n'est pas un terme technique de l'allégorie grecque païenne <sup>302</sup>, mais auquel Paul recourt volontiers. A la base de cette typologie, il y a l'histoire, il y a des faits <sup>303</sup>;
- l'allégorie en tant que procédé de lecture permet certes la transposition des Samaritains en hétérodoxes et surtout des Juifs en «le Verbe» et ceux qui lui appartiennent. La perspective herméneutique partout présente explique le point d'application de la transposition: il s'agit de «l'interprétation des Ecritures» ainsi que des «paroles judaïques» et des «écrits des prophètes». Mais la clé de cette lecture et le principe qui y préside sont très clairement d'ordre christologique. C'est le Verbe qui se trouve opposé aux hétérodoxes et à leurs vains raisonnements. Et pour les chrétiens, tout change dans leur accès à l'Écriture du fait de la manifestation du mystère, de «l'apparition de notre Seigneur Jésus-Christ». Encore une fois, c'est l'avènement historique du Christ, c'est un «maintenant» qui fondent le nouvel accès des chrétiens aux «écrits prophétiques». Ces deux termes et leur relation, Origène les a une fois encore empruntés à son maître en allégorie chrétienne! L'allégorie n'a ici rien de fantaisiste. Origène a en effet gardé du texte de Jn la position centrale du Révélateur, ainsi que le dépassement qu'il annonce, en sa personne, de l'économie représentée par les Samaritains hétérodoxes et même

<sup>300</sup> De même dans le De Princ., le terme technique préféré par Origène pour qualifier sa lecture est νόησις, parfois en lien avec ἀνάγνωσις [cf. par ex. PRINC 4,2,1 (291,3)]. Cf. DE LUBAC, Hist. Esp., 124 et note importante de CORSINI, Commento, 117.

<sup>301</sup> Cf. IO. COM XIII,51 (233,22–23) et XX,166 (352,14–15).

<sup>302</sup> Cf. PÉPIN, Mythe et allégorie, 252; et l'ouvrage de GOPPELT, Typos (la typologie dans le judaïsme palestinien, hellénisé et dans le N.T.).

<sup>303</sup> GOPPELT, Typos, 8. «God writes His parables in the sands of time», pour reprendre l'excellente formulation d'ELLIS, Paul's Use of the O.T., 128.

par les Juifs. Le glissement est par contre net sur un point: Jn parlait du *culte* pratiqué par les uns et les autres et annoncé par Jésus, Origène déplace ici la problématique du côté de *l'interprétation* des Ecritures, comme partout dans ce commentaire.

#### 4.3.2. Face à Héracléon<sup>304</sup>

Origène va maintenant attaquer l'exégèse d'Héracléon pour qui le «vous» du v. 22 désignait les Juifs et les païens confondus. Il est intéressant de noter le point d'appui de la critique d'Origène. Il est double:

- c'est «une interprétation personnelle en opposition avec le contexte» (ιδίως καὶ παρὰ τὴν ἀκολουθίαν τῶν ῥητῶν)<sup>305</sup>;
- de plus une telle interprétation est aussi en opposition avec la vraisemblance historique: «Peut-on dire à la Samaritaine: 'vous, les Juifs' ou à une Samaritaine: 'vous, les païens?'"<sup>306</sup>

Le contexte et l'histoire: beaucoup ne s'attendraient guère à trouver ces deux instances chez Origène... Et pourtant elles y sont! L'appel au texte est renforcé ici par la contextualité; il est essentiel et manifeste une fois de plus le souci d'Origène d'une rigueur à ce premier niveau. Plus haut, c'est aussi par le sens littéral qu'il commençait sa lecture. L'appel à la vraisemblance historique – non pas tant celle des événements historiques proprement dits et pris en eux-mêmes, que celle de la cohérence du texte et de ce dont il parle – nous semble intéressant dans la mesure où il manifeste un respect pour le réel, qu'il soit texte, langage, ou histoire. Origène refuse donc une lecture qui pulvériserait le récit en mille et une unités signifiantes détachées du texte et de leur contexte. Notre auteur est loin de s'y tenir toujours – reconnaissons-le! – du moins sait-il revenir à ses principes quand l'enjeu est d'importance. Or c'est le cas ici, Origène voulant empêcher toute évocation du plérôme à partir du texte de Jn<sup>307</sup>.

<sup>304</sup> IO. COM XIII,102–108 (241,4 – 242,7).

<sup>305</sup> IO. COM XIII,102 (241,4).

<sup>306</sup> IO. COM XIII,103 (241,6–8).

<sup>307</sup> C. BLANC (Com. Jean, III, 84–85), tout en reconnaissant la pertinence de la critique d'Origène, en appelle à la logique d'Héracléon: *si* le pronom «nous» (v. 22) désigne celui qui est dans l'éon et ceux qui l'accompagnent, le «vous» ne peut que désigner tous les autres. Au niveau de la logique c'est vrai. Mais Origène veut lire et commenter un texte, et il refuse déjà, par conséquent, le point de départ du gnostique. (Corriger la réf. donnée par C. BLANC à l'art. de SIMONETTI, n. 177 et non 77.)

On comprend aussi mieux maintenant pourquoi Origène, dans sa lecture personnelle de ce verset, n'en commentait d'abord que le «vous» et le «nous»: c'était déjà en fonction de la pensée d'Héracléon, laquelle se trouve réfutée ici et maintenant, mais très rapidement. Une fois de plus, ici comme souvent auparavant, le commentaire prépare la réfutation et la réfutation suppose le commentaire.

Dans un deuxième moment, Origène rend compte de la totalité des éléments du v. 22 («vous adorez ce que vous ne connaissez pas, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs»):

«Mais les hétérodoxes ne connaissent pas ce qu'ils adorent, car c'est fiction et non vérité (πλάσμα ἐστὶν καὶ οὐκ ἀλήθεια), mythe et non mystère (μῦθος καὶ «οὐ» μυστήρια); quant à celui qui adore le Créateur (τὸν δημιουργόν), surtout s'il l'adore selon celui qui est juif au secret de lui-même<sup>308</sup> et selon les paroles judaïques spirituelles, celui-là adore ce qu'il connaît.»<sup>309</sup>

Ces lignes tiennent à nouveau du commentaire de texte et de la réfutation d'un autre commentaire. De plus les termes utilisés ici sont révélateurs de la problématique herméneutique d'Origène, ils s'ordonnent, s'opposent et se répondent de manière très précise:

«VOUS»

hétérodoxes

*ne connaissent pas ce qu'ils adorent*

FICTION

NON-VÉRITÉ

MYTHE

NON-MYSTÈRE

«NOUS»

celui qui adore le Créateur, surtout...

selon celui qui est Juif au secret de lui-même

selon les paroles judaïques spirituelles

*adore ce qu'il connaît*

L'ignorance est du côté des hétérodoxes. C'est clair dans le propos de Jésus visant les Samaritains: «vous adorez ce que vous ne connaissez pas» (v. 22). Mais, pour Héracléon, l'ignorance était précisément du

<sup>308</sup> Cf. Rm 2,29. Plutôt que «Juif dans le secret» (BLANC), nous préférons la traduction d'Osty, moins ambiguë. Cf. BJ «le vrai Juif l'est au-dedans» et la TOB «c'est ce qui est caché qui fait le juif».

<sup>309</sup> IO. COM XIII,103 (241,8–12).

côté des Juifs: les adorateurs précédents adorant la création, le Créateur ou le demiurge<sup>310</sup>, ils étaient tous dans l'erreur<sup>311</sup>. Origène rétablit donc la situation en faisant basculer l'erreur du côté de l'hétérodoxie, offrant ainsi une fois de plus une positivité aux Juifs et à l'Ancienne Alliance dans le prolongement desquels se situent les chrétiens.

En effet, parallèlement, la connaissance est non seulement du côté du chrétien, mais encore du chrétien comme étant celui qui adore le Créateur, selon une manière qu'Origène va encore préciser. Ce qui est en cause, entre les deux catégories d'adorateurs dont parle le texte johannique au v. 22, est donc précisé par notre auteur en fonction du combat qu'il mène contre les gnostiques de son temps. Il y va de leur ignorance autant et même plus que de celle des Samaritains! Il y va également du statut réservé au Dieu créateur. Lorsqu'il écrit: «celui qui adore le Créateur... celui-là adore ce qu'il connaît», Origène ne fait pas qu'évoquer de façon générale le rejet du Dieu de l'A.T. par Marcion et ses disciples, ou le mépris dans lequel le tenaient Basilide et Valentin. Plus précisément, il réfute déjà, à propos des Juifs, les propos du Kérygme de Pierre repris par Héracléon et qu'Origène va citer aussitôt après notre passage: «eux qui croient être seuls à connaître Dieu l'ignorent...»<sup>312</sup>. Et le culte des Juifs qui paraissait trop matériel et grossier à ses détracteurs, Origène précisera qu'il s'adressait bien en fait au Créateur de l'univers<sup>313</sup>.

Venons-en maintenant aux termes par lesquels Origène définit l'ignorance et le système de pensée des hérétiques: fiction et mythe s'opposent à vérité et mystère. Le terme de *πλάσμα* désigne habituellement, dans le Com. de Jn, le modelage de l'œuvre de création<sup>314</sup>, et ceci selon une acception positive. Chez Héracléon, ce même terme se trouve également appliqué à la matière façonnée, mais il est évidemment pris en mauvaise part<sup>315</sup>. Or voici que dans notre texte, unique

<sup>310</sup> IO. COM XIII,95–96 (239,32 – 240,4).

<sup>311</sup> IO. COM XIII,117 (243,27–28) et ci-après XIII,104 (241,21). Cf. supra chap. II, pp. 54–56.

<sup>312</sup> IO. COM XIII,104 (241,20–21).

<sup>313</sup> «Cependant il s'agit de rechercher à qui les Juifs rendaient en réalité le culte corporel: en effet, leur intention était d'offrir leurs sacrifices au Créateur de l'univers, c'est évident.» – IO. COM XIII,105 (241,22–25). Il semble pourtant noter ensuite que cela n'a pas abouti (cf. Ac 7,42).

<sup>314</sup> Positivement, au sens de création du Seigneur (*πλάσματος κυρίου*). – IO. COM I,98 (21,18); XX,182 (355,11).

<sup>315</sup> Fragn. 16 – IO. COM X,261 (214,33). Cf. les textes de l'Ev. de Vérité p. 17,

dans le Com. de Jn dans cette acception et par son opposition à ἀλήθεια, mais décisif pour la compréhension de ce qu'est le «mystère» opposé aux «mythes»<sup>316</sup>, Origène l'applique aux gnostiques et à leurs productions intellectuelles: ils fabriquent des mythes<sup>317</sup>. Il a autant de mépris pour la «fabrication» des gnostiques qu'ils en ont pour celle du démiurge!

En face, Origène situe la vérité et les mystères. Chez lui, le terme de «vérité» s'oppose souvent à «image» et désigne alors la même réalité que le «mystère». A un autre plan, plus littéral, «vérité» s'oppose alors à «erreur» et «mensonge»<sup>318</sup>. Ici il semble bien qu'il participe des deux: parallèle à «mystère», il désigne la même réalité et s'oppose sinon directement au mensonge, du moins à ce qui relève de l'invention tout humaine<sup>319</sup>.

Quant au terme de «mystère», il est employé surtout dans le contexte de l'exégèse spirituelle et s'applique «à la réalité cachée sous les symboles scripturaires, objet dernier de la connaissance religieuse»<sup>320</sup>. Alors que dans l'apocalyptique juive et surtout chez Paul<sup>321</sup>, ce mystère désigne le dessein de Dieu dévoilé *maintenant* aux hommes, il s'agit plutôt, pour Origène, de la «réalité divine que le chrétien doit s'efforcer de connaître à partir des figures de l'Écriture»<sup>322</sup>, *maintenant* que l'Esprit du Christ lui en donne la possibilité.

15.18.24; p. 21,35 (cités par JANSSENS, Héracléon, 132 n. 35) selon lesquels le produit de l'Erreur, du Mensonge et de l'Oubli est aussi un πλάσμα en lien avec la matière.

<sup>316</sup> Cf. CROUZEL, *Connaissance mystique*, 28.

<sup>317</sup> Cf. encore IO.COM II, 171 (84,31–32): «les hérétiques, adoptant des opinions extrêmement injurieuses à l'égard du Créateur, se sont détournés de lui et se sont livrés à la composition de fables (ἀναπλάσασιν μύθων ἑαυτοῦς ἐπιδεδωκότες). Notre texte est le seul du Com. de Jn où μῦθος soit au singulier; au pluriel, II,171 cité ci-dessus; II,204 (92,10); XIII,162 (251,17). Cf. encore μυθοποιεῖν: XIII,122 (244,11) et μυθοποιῆας: XIII,74 (236,12); XX,287 (370,6). L'acception est toujours négative. Pourtant Origène est parfois un peu plus positif pour les mythes des Grecs (cf. CROUZEL, *Connaissance mystique*, 29). Emplois particulièrement abondants des termes tournant autour de «mythe» dans le Contre Celse (cf. Index).

<sup>318</sup> Cf. CROUZEL, *Connaissance mystique*, 31. Sur la vérité opposée à l'image, dans le Com. de Jn, cf. note capitale de CROUZEL, *Image de Dieu*, 78–79.

<sup>319</sup> Cf. CROUZEL, *Connaissance mystique*, 33.

<sup>320</sup> Cf. CROUZEL, *op. cit.* 26.

<sup>321</sup> Sur le μυστήριον, cf. BORNKAMM, ThWNT IV, 809–834 (surtout 821–831). Bibliogr. in LOHSE, Kol., 119; et cf. CARAGOUNIS, *The Ephesian Mysterion*; PENNA, *Il «Mysterion» paolino*.

<sup>322</sup> CROUZEL, *Connaissance mystique*, 29. Il faut reconnaître ici une influence platonicienne sur la pensée d'Origène, ce qui explique un certain recul de l'histoire par rapport au mysterion paulinien.



Cette réalité visée par les termes de «vérité» et de «mystère» est accessible à celui dont l'attitude est décrite dans la deuxième partie de notre tableau: «celui qui adore le Créateur... surtout selon celui qui est Juif au secret de lui-même et selon les paroles judaïques spirituelles, celui-là adore ce qu'il connaît.» Nous avons déjà relevé le fait qu'Origène sauve ici à la fois le statut du Créateur et de son adorateur dans l'Ancienne Alliance. Il fait cependant davantage dans la mesure où il articule l'adoration des chrétiens sur celle des Juifs. En les subordonnant l'une à l'autre il assure cependant à chacune sa place et sa valeur. L'adverbe μάλιστα qui introduit le mode d'adoration des chrétiens et lui assure une place éminente, préserve en même temps l'adoration du Créateur par le Juif. Ce qui est «surtout» vrai pour le chrétien est en effet déjà vrai pour le Juif!

«*Celui qui est Juif au secret de lui-même*» (Rm 2,29): Origène s'inspire une fois encore de Paul, et à nouveau d'un texte majeur de l'Apôtre qui, à travers le réquisitoire contre les prétentions des Juifs et la valeur de la circoncision, laisse entrevoir le statut du Juif véritable, c'est-à-dire de celui qui accomplit la Loi <sup>323</sup>.

Il convient de prendre en compte le contexte de cette citation. Au v. 27 Paul rapproche la circoncision de la lettre, c'est-à-dire de la Loi; ensuite il oppose à propos de ce qui fait le Juif, l'au-dehors à l'au-dedans, la circoncision dans la chair à celle du cœur, et enfin celle qui relève de la lettre à celle qui relève de l'esprit. Voici donc notre troisième texte paulinien sur l'opposition lettre-esprit. Ici encore on voit combien c'est tout le mouvement de la pensée paulinienne qui est intéressant, et Origène s'en est inspiré, liant comme l'Apôtre histoire et herméneutique. En Jésus et par son Esprit s'est effectué le passage de l'Ancienne à la Nouvelle Economie. La Loi inscrite dans la chair l'est maintenant dans le cœur. A ce rythme des événements du salut correspond donc le rythme de l'interprétation appelée à passer de la lettre à l'esprit. C'est pourquoi Origène ajoute à cette première qualification de l'adoration des chrétiens une seconde: il s'agit d'adorer Dieu selon les paroles judaïques spirituelles, c'est-à-dire selon l'interprétation spirituelle des Ecritures; on a là comme un écho du dernier élément du v. 22 qu'il restait à commenter: «Le salut vient des Juifs», et qu'Origène

<sup>323</sup> Sur ce texte dans l'œuvre d'Origène, cf. CROUZEL, *Connaissance mystique*, 40.

situé, dans sa retombée pour le chrétien, au plan de l'interprétation des Écritures <sup>324</sup>.

Par ces deux notations, Origène définit le statut du chrétien et de sa lecture des Écritures par rapport au statut des Juifs et de leurs Écritures. Cette positivité qu'il leur reconnaît et cette articulation sont toujours au centre de sa problématique.

D'ailleurs l'Alexandrin y revient encore explicitement en parachevant son commentaire de ce v. 22 :

« Je ne sais comment, alors que le Sauveur déclare ouvertement que le salut vient des Juifs, les hétérodoxes renient le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, les pères des Juifs. » <sup>325</sup>

On ne saurait être plus clair ! Est-il besoin de rappeler, en outre, que cette incise johannique connaît ici un tout autre sort que chez Héracléon où son rôle était réduit à une provenance géographique, et limité au passé <sup>326</sup>.

Origène insiste et revient encore explicitement en finale sur les deux points essentiels qui résument les griefs qu'il a à l'encontre d'Héracléon, et il le réfute sur le fond même de sa pensée : le N.T. est l'accomplissement de l'A.T. et il n'y a qu'un seul Dieu pour les Juifs comme pour les païens <sup>327</sup>. C'est encore une fois sur Paul qu'Origène fondera ce dernier point : « En effet, loin d'abolir la Loi par la foi, nous affermissons la Loi par elle » (Rm 3,31). Entre la citation précédente de l'épître aux Romains (2,28–29) et celle-ci, Paul a évoqué la manifestation de la justice de Dieu attestée par la Loi et les prophètes et maintenant par la foi en Jésus-Christ <sup>328</sup>. C'est donc de ce très large contexte que s'est inspiré Origène pour répondre à son adversaire, sa

<sup>324</sup> Cf. supra pp. 169–170.

<sup>325</sup> IO. COM XIII,106 (241,27–30).

<sup>326</sup> Chap. II, p. 50.

<sup>327</sup> « En outre, si le Sauveur accomplit la Loi, et si c'est pour que s'accomplisse ce qui est écrit chez les prophètes que survient tel ou tel événement durant le séjour du Seigneur ici-bas, comment le sens selon lequel 'le salut vient des Juifs' ne serait-il pas évident ? Car le même Dieu est le Dieu des Juifs et des païens 'puisque'il n'y a qu'un seul Dieu, qui justifiera les circoncis à la suite de leur foi et les incirconcis par le moyen de la foi' (Rm 3,30). En effet, loin d'abolir la Loi par la foi, nous affermissons la Loi par elle (cf. Rm 3,31). » – IO. COM XIII, 107–108 (242,1–7).

<sup>328</sup> Dans un fragm. Origène est très explicite sur le sens christologique du v. 22 : « Lorsque tu entends que 'le salut vient des Juifs', entends ces paroles comme s'appliquant à celui qui les dit. C'est lui en effet qui était l'attente des nations (Gn 49,10), né selon la chair de la descendance de David (Rm 1,3). » – IO. CAT LVIII (531,13–15).

pensée épousant le mouvement de la pensée paulinienne, partant de la contemplation de l'histoire du salut pour envisager ses conséquences pour la situation du chrétien par rapport à la Loi et aux Écritures de l'Ancienne Alliance.

#### 4.4. v. 23a: les véritables adorateurs

##### 4.4.1. Origène <sup>329</sup>

Ce verset et le suivant sont d'une importance capitale dans le récit johannique puisque c'est là que Jésus dévoile à la Samaritaine ce que sera le nouveau culte. Origène nous livre également le fond de sa pensée sur ce même point, et ce d'autant plus qu'au verset suivant il ne s'arrêtera qu'à l'expression «Dieu est esprit».

«Ceux qui ne font pas du tout profession d'adorer le Père, il ne faut pas non plus les appeler adorateurs de Dieu; mais si, parmi tous ceux qui font profession d'adorer le Créateur, les uns ne sont plus dans la chair, mais dans l'Esprit, parce qu'ils marchent (selon) l'Esprit et qu'ils n'accomplissent pas le désir de la chair, et si les autres ne sont pas dans l'Esprit, mais dans la chair et s'ils combattent selon la chair, alors il faut appeler 'véritables adorateurs' ceux qui adorent le Père en esprit et non dans la chair, en vérité et non en figure, et ceux qui ne sont pas ainsi, il faut les appeler 'adorateurs non véritables'. L'homme assujéti à la lettre qui tue, qui ne participe pas à l'Esprit vivifiant et qui ne se conforme pas au sens spirituel de la Loi (τοῖς πνευματικοῖς), c'est lui qui serait l'adorateur non véritable, n'adorant pas le Père en esprit; ce même homme, appartenant tout entier aux figures et aux objets corporels, même lorsqu'il paraît atteindre parfaitement son but, adore Dieu en figure et non en vérité et ne peut, pour ce motif, être appelé un adorateur véritable.» <sup>330</sup>

Si l'on veut comprendre le point de départ de la pensée d'Origène et ses développements dans ce commentaire, il faut une fois de plus se reporter au commentaire d'Héracléon sur ce même verset, passage qu'Origène citera d'ailleurs, mais après sa propre exégèse <sup>331</sup>. On en aura même une confirmation dans le fait qu'Origène, lors de la réfutation explicite dont nous venons de parler, ne fera que citer l'affirmation d'Héracléon selon laquelle les adorateurs précédents, adorateurs du Créateur, c'est-à-dire du démiurge, «adoraient dans la chair et

<sup>329</sup> IO. COM XIII,109–113 (242,10 – 243,11).

<sup>330</sup> IO. COM XIII,109–110 (242,10–24) évoquant Rm 8,9; Ga 5,16; 2 Co 10,3; 3,6.

<sup>331</sup> IO. COM XIII,114–118 (243,12–32).

dans l'erreur celui qui n'était pas le Père»<sup>332</sup>. On ne trouvera pas un mot de réfutation sur ce point, alors que pourtant l'enjeu est d'importance. La raison en est pourtant simple: Origène lui a répondu par avance dans son propre exposé. Comme toujours, commentaire et réfutation s'entremêlent.

La première phrase du passage que nous avons cité «in extenso» ci-dessus, pourrait, au premier abord, apparaître comme une concession à Héracléon pour lequel cette adoration du «Père de la Vérité» est essentielle. Refuser absolument d'adorer le Père serait refuser d'adorer Dieu. Dans ce cas, le statut de l'adoration des croyants de l'Ancienne Alliance serait bien compromis. Mais précisément – et c'est là qu'Origène se sépare clairement de son prédécesseur –, ce refus de l'adoration du Père ne peut s'appliquer à ceux qui adorent le Créateur, que ce soit dans l'Ancienne ou la Nouvelle Alliance. On ne peut en effet opposer sans nuances le Dieu Créateur et le Dieu Père. Origène va s'en expliquer.

A la suite de Jn, il commence par les «véritables adorateurs», les définissant par rapport à l'esprit, puis par rapport à la vérité. Il décompose donc la formule double johannique et l'explique terme à terme en s'inspirant à nouveau de Paul qui oppose esprit et chair (Rm 8,9; Ga 5,16; 2 Co 10,3). Il est intéressant de noter qu'à l'évocation de Rm 8,9 Origène ajoute un μηκέτι<sup>333</sup>: «ceux qui ne sont *plus* dans la chair mais dans l'esprit.» Il souligne par là l'impact de l'avènement du Christ et du don de l'Esprit – déjà évoqués par Paul<sup>334</sup> – qui divisent l'histoire en un avant et un après. Origène ne travaille donc pas sur les mots seulement (chair et esprit), mais il s'inspire de la pensée paulinienne où ces termes ne sont pas qu'anthropologiques, mais où ils évoquent l'impact qu'ont sur l'homme l'histoire du salut, l'Incarnation et le don de l'Esprit. Il en va de même en Ga 5,16 s. Au v. 18 Paul oppose en effet la condition de l'homme sous l'Esprit à celle de ce même homme sous la Loi. Quant à la troisième évocation, elle est un peu différente. Paul y parle de sa conduite parce que certains l'accusent d'agir selon la chair, c'est-à-dire de se laisser guider par des motifs trop humains.

<sup>332</sup> IO. COM XIII,117 (243,27–28).

<sup>333</sup> IO. COM XIII,109 (242,12).

<sup>334</sup> Cf. v. 9 et v. 2.

Il répond et précise que la puissance de son combat vient de Dieu et aussitôt il applique cela à sa lutte pour détruire les sophismes et faire toute pensée captive pour l'amener à obéir au Christ. Une lutte bien semblable à celle d'Origène! On comprend que le passage l'ait inspiré. Cet ensemble de citations visant à étayer et éclairer l'opposition chair-esprit nous paraît très éclairant pour l'orientation du commentaire que nous étudions. A partir de là Origène peut en effet développer sa problématique, et cela en deux directions: l'histoire du salut, plus présente dans la première partie que nous venons de commenter, et la lecture des Ecritures, prédominante dans une seconde partie à laquelle il vient maintenant.

Le second terme à expliquer est, en effet, celui de «vérité» qu'Origène oppose à celui de «figure» et non à l'erreur comme Héracléon. Si ce terme de «vérité» désigne le «mystère» comme nous l'avions précisé plus haut<sup>335</sup>, celui de «figure», d'origine paulinienne dans son acception herméneutique<sup>336</sup>, vise ici le culte de l'A. T. en tant qu'il entretient «un rapport d'exemplarité avec les réalités mystérieuses»<sup>337</sup> du N. T.

Origène va développer ce point. Le texte johannique définissait les adorateurs véritables, mais lui tient à en tirer un enseignement au sujet des adorateurs non véritables. S'il le fait, ce n'est cependant pas pour s'appesantir sur les assertions négatives comme nous l'avons vu chez Héracléon. C'est au contraire pour sauver une fois encore les réalités de l'Ancienne Alliance, ici son culte, en tant précisément que «figure» des réalités de la Nouvelle Economie.

Or ce passage de la figure à la vérité demande une intelligence capable du même mouvement<sup>338</sup>, quittant la lettre pour une lecture spirituelle de la Loi. Là encore histoire du salut et herméneutique sont en lien étroit puisque c'est l'évocation de l'«Esprit vivifiant» de 2 Co 3,6 qui introduit celle du «sens spirituel de la Loi».

Pour terminer, Origène en vient une fois encore<sup>339</sup> à l'attitude de celui qui, bien qu'adorant en esprit et en vérité, agit parfois «en figure», c'est-à-dire adopte des usages juifs, pour peu à peu amener ceux qui s'y

<sup>335</sup> Cf. *supra* p. 187.

<sup>336</sup> Cf. GOPPELT, *ThWNT* VIII,246–260 (251) (bibliogr.) et CROUZEL, *Connaissance mystique*, 221 s.

<sup>337</sup> CROUZEL, *op. cit.* 223.

<sup>338</sup> τοῖς πνευματικοῖς ἀκολουθῶν τοῦ νόμου. — *IO. COM* XIII,110 (242,19).

<sup>339</sup> Cf. déjà en *IO. COM* XIII,88 (238,24–25).

trouvent à la vérité, comme Paul obligé d'accepter des compromis dans sa mission <sup>340</sup>.

Le rôle de l'Esprit, dans l'adoration véritable du Père promise par Jésus, est si important pour Origène qu'il y revient encore en lien avec le thème de l'heure, attentif de nouveau à sa double énonciation dans le texte johannique :

« Il faut observer que c'est non seulement à l'heure qui vient, mais aussi à l'heure présente que les véritables adorateurs adorent le Père en esprit et en vérité. Mais les adorateurs en esprit, adorant selon le don qu'ils ont reçu, adorent pour le moment dans les arrhes de l'Esprit: ils adoreront le Père dans la plénitude de l'Esprit lorsqu'ils auront accueilli en eux cette plénitude de l'Esprit. Si celui qui voit dans un miroir ne voit pas ce qui est vrai, comme les spécialistes le démontrent par les lois de l'optique, si Paul et ses pareils voient maintenant dans un miroir, il est clair qu'on adore Dieu comme on voit et qu'on adore Dieu dans un miroir; mais lorsque sera venue l'heure qui doit succéder à l'heure présente, alors viendra l'adoration dans la vérité contemplée face à face et non plus dans un miroir. » <sup>341</sup>

On aura noté ici l'attention portée par Origène à l'eschatologie (plénitude de l'Esprit, face à face), à son anticipation, réelle mais limitée, dans l'aujourd'hui du croyant (arrhes de l'Esprit, miroir), enfin au caractère très pneumatologique de cette adoration véritable. De plus, l'Esprit ne crée pas seulement des conditions extérieures nouvelles mais est appelé à transformer le chrétien lui-même (accueillir en soi cette plénitude). Ces trois traits ne sont-ils pas très proches de la théologie johannique? Et pourtant le vocabulaire en est paulinien!

Dans la définition de cette même adoration par rapport à la vérité, Origène se montre, semble-t-il, plus dépendant de la philosophie de son temps. Si dans le miroir, selon l'expérience antique <sup>342</sup>, on ne voit pas le vrai, cela est réservé au face à face dans les cieux. Là ce sera une adoration dans la vérité contemplée face à face. L'adoration actuelle, de ce point de vue, paraît non pas fausse, mais bien pâle comparée au face à face. Il était difficile à un Alexandrin de rapatrier sur terre la notion

<sup>340</sup> IO. COM XIII, 111 (242, 24–29) – Cf. Ac 16, 3; 18, 18; 21, 23–26. Même raisonnement par ex. en JER. HOM XX, 5 (272, 1 ss).

<sup>341</sup> IO. COM XIII, 112–113 (242, 29 – 243, 11) évoquant 2 Co 5, 5 et 1 Co 13, 12.

<sup>342</sup> Cf. Excursus in BLANC, Com. Jean, III, 290. Réf. sur ce texte dans l'œuvre d'Origène in CROUZEL, Image de Dieu, 60–61; 231–236: la contemplation transformante. Id., Connaissance mystique, 282–283; 419–420. Cf. aussi résumé et réf. in BORRET, Origène. Homélie sur Lév., I, 363.

de vérité!, le réel d'ici-bas ne pouvant être que l'ombre de l'être véritable.

Les données recueillies jusqu'ici sur ces versets s'ordonnent de façon précise et cohérente de la façon suivante:

*Adoration du créateur*

dans la chair	dans l'esprit	
en figure	en vérité	
homme assujetti à la lettre	homme participant à l'Esprit vivifiant	
ADORATEUR	ADORATEUR VÉRITABLE	
NON-VÉRITABLE		
	heure présente	heure qui vient
	arrhes de l'Esprit	plénitude de l'Esprit
	dans un miroir	face à face
	«pas le vrai»	en vérité

L'Ancienne Alliance se trouve comme résumée dans les termes de «chair» et de «figure», et la «lettre» évoque la lecture qui lui correspond, avec tout l'impact qu'elle suppose sur une vie. Ce pan de la problématique, le non-véritable, ne figure pas dans le texte johannique. On se souvient qu'il était par contre très présent et central chez Héracléon. Origène ne l'introduit que pour lui garantir une place, certes inférieure mais néanmoins positive (la figure n'est pas l'erreur), par rapport au pan de la Nouvelle Alliance.

Quant à la partie droite de ce tableau, elle synthétise les données relatives à l'adoration véritable, dans l'esprit et en vérité. Par rapport à Jn, ce qui est nouveau c'est, outre la décomposition de la formule en deux termes séparés, la répartition du temps telle qu'Origène la lit derrière les deux mentions différenciées de l'«heure». Chez Jn, «l'heure vient» renvoie à la consommation du mystère pascal de Jésus, cependant que «l'heure vient et nous y sommes» fait intervenir le moment présent, l'instant où Jésus s'entretient avec la Samaritaine et commence de se révéler à elle. Chez Origène, la répartition du temps est différente. Le temps ne se compte plus directement en fonction de Jésus et de son ministère de révélation mais en fonction de son Esprit. La problématique est bien celle de la vie de l'Eglise tendue entre le «déjà» et le «pas encore». On mesure ici l'impact décisif de la pensée paulinienne, mais aussi l'influence d'une mentalité platonicienne.

#### 4.4.2. *Face à Héracléon* <sup>343</sup>

Origène cite longuement le gnostique, par contre la réfutation tient en deux mots: δεικνύναι πῶς, et porte sur un seul point: Héracléon aurait dû «montrer comment chaque détail du culte est en quelque sorte l'image des réalités du plérôme» <sup>344</sup>. En effet il invoquait le plérôme et ses habitants comme étant seuls susceptibles de connaître l'objet de leur adoration, d'adorer en vérité. Même les Juifs étaient devenus l'image du plérôme. Origène ne discute pas le détail de cette exégèse, nous avons vu que son commentaire à lui était souvent en fait une réfutation. Par contre le fait de demander des preuves laisse entendre non seulement que ce commentaire lui apparaît insuffisamment fondé dans le texte, mais encore que ce type d'exemplarité terrestre-céleste, au sens où le drame du salut dont parle la Bible ne serait qu'un reflet de drames célestes et antécédents, lui apparaît dangereux et non fondé <sup>345</sup>. Il renverse le schéma et monte, comme nous l'avons vu, de l'histoire et de l'aujourd'hui vers le ciel et l'accomplissement futur du salut.

#### 4.5. *La recherche par le Père (v. 23b)*

##### 4.5.1. *Origène*

Ce verset johannique culmine sur l'initiative du Père en vue d'une nouvelle adoration. On se souvient qu'Héracléon tournait davantage son attention vers la Samaritaine qui était cherchée plutôt que vers le Père. Origène, lui, a parfaitement conscience de la portée de cette initiative et de cette recherche.

«Si le Père les cherche, il les cherche par son Fils, qui est venu chercher et sauver ce qui était perdu: les purifiant et les éduquant par la parole (τῷ λόγῳ) <sup>346</sup> et par des doctrines saines, il en fait de vrais adorateurs.» <sup>347</sup>

D'emblée Origène souligne donc l'initiative du Père et aussitôt après il introduit la figure du Fils. De plus, par l'évocation du rôle de Dieu

<sup>343</sup> IO.COM XIII,114–118 (243,12–32).

<sup>344</sup> IO.COM XIII,116 (243,23–24).

<sup>345</sup> Cf. les remarques éclairantes du P. DE LUBAC, sur le sens de l'exemplarisme d'Origène par rapport à celui de Platon ou de la gnose (Hist. Esp., 288–291).

<sup>346</sup> Il semble bien qu'il s'agisse de la parole du Père: «sa parole» comme traduisent BLANC et CORSINI, mais cette traduction est ambiguë ici en français.

<sup>347</sup> IO.COM XIII,119 (244,3–6), évoquant Lc 19,10 et Ez 34,16.



comme pasteur de son peuple (Ez) et du ministère de Jésus (Lc), Origène dit bien de quelle recherche il s'agit : c'est l'histoire du salut qui est en cause, avec son point culminant en Jésus. Cette mise en évidence du Fils contraste avec le commentaire d'Héracléon où sont seuls en présence le Père et les apparentés égarés dans la matière de l'erreur. Enfin l'association « la parole et des doctrines saines » ajoute deux précisions importantes : cette recherche se fait par la parole qui continue d'être proclamée <sup>348</sup> et qui demande une saine interprétation. Ce dernier point révèle à nouveau l'horizon polémique et herméneutique du commentaire. Enfin l'évocation d'un processus de purification et d'éducation grâce à cette parole prend d'avance le contre-pied des affirmations d'Héracléon quant à un apparentement fondé sur la nature. A l'ontologie Origène répond d'avance par l'histoire, et l'histoire du salut ; à la « nature » il oppose d'avance la parole !

Jusqu'à-là Origène avait défini l'adoration véritable par rapport à l'esprit d'abord, puis par rapport à la vérité mais sans qu'apparaisse alors la référence christologique que nous croyions pouvoir lire chez Jn <sup>349</sup>. Ici il introduit cette dimension. Le verbe ζητεῖν lui a permis d'évoquer le ministère de Jésus. Mais, ce faisant, son commentaire est ici beaucoup plus christologique que Jn, puisque Origène explicite la recherche du Père par celle du Fils. Il l'a fait probablement pour introduire de manière décisive l'histoire et Jésus là où Héracléon ne voyait que le Père et les natures à lui apparentées. De plus, le commentaire d'Origène perd de nouveau de vue ce qui était au centre de la question chez Jn : c'est-à-dire le *culte* des adorateurs véritables. La quête l'intéresse ici davantage, manifestement à cause du commentaire d'Héracléon centré lui aussi sur ce verbe ζητεῖν. C'est ce commentaire qu'Origène ne cesse d'avoir présent à l'esprit et qu'il cite maintenant après l'avoir réfuté déjà en grande partie et par avance.

#### 4.5.2. Face à Héracléon <sup>350</sup>

Nous venons de souligner cette orientation décisive du commentaire d'Origène vers l'histoire du salut, contrairement à celui d'Héracléon. Nous allons en trouver maintenant une confirmation supplémentaire.

<sup>348</sup> Noter les verbes au présent : cette recherche est actuelle, en Jn comme chez Origène.

<sup>349</sup> Cf. chap. II, n. 162.

<sup>350</sup> IO. COM XIII,121-122 (244,8-16).

En effet, aussitôt après avoir cité les propos du gnostique sur la recherche de ceux qui sont apparentés au Père, Origène reprend le fil de sa pensée et insiste à nouveau sur le ministère de Jésus en qui Dieu recherche les hommes :

«S'il avait eu en vue le récit de la perte des brebis ou celle du fils qui avait déserté le foyer de son Père, nous aurions sans doute accepté son explication.»<sup>351</sup>

La rectification est de taille ! Non plus perte de ce qui était apparenté au Père<sup>352</sup> – ce sont des «affabulations» poursuivra Origène – mais perte des brebis ou du fils prodigue, c'est-à-dire des pécheurs, et leur recherche par Jésus. Pour Origène cette recherche est donc ancrée dans une histoire, une vie, une personne, à l'opposé d'Héracléon chez qui la personne de Jésus et son ministère avaient pratiquement disparu du commentaire, n'ayant plus guère d'importance.

En un mot, ici comme partout ailleurs jusque-là, on ne peut parler d'exégèse stricte à propos du commentaire de Jn d'Origène, puisqu'il doit sans cesse tenir compte d'une deuxième donnée : le commentaire d'Héracléon. De plus, partant du texte de Jn, Origène n'hésite pas à élargir son regard en direction du N.T. (ici des synoptiques) pour rétablir les axes de la révélation chrétienne.

#### 4.6. *Dieu est esprit (v. 24)*<sup>353</sup>

##### 4.6.1. *Origène*

«Dieu est esprit» : cette expression va retenir longtemps<sup>354</sup> l'attention d'Origène. Il va pratiquement lui consacrer un excursus dans le commentaire. Nous allons ici résumer seulement son raisonnement et décrire sa démarche.

Ces mots πνεῦμα ὁ θεός, abruptement apposés l'un à l'autre, Origène se demande comment les comprendre et où les situer dans le concert de ceux – et ils sont nombreux – qui ont tenté de dire quelque chose sur Dieu et son essence. Est-il d'une «nature corporelle», «d'une nature

<sup>351</sup> IO.COM XIII,121 (244,8–11).

<sup>352</sup> Cf. IO.COM XIII,120 (244,6–7).

<sup>353</sup> IO.COM XIII,123–146 (244,19 – 248,27).

<sup>354</sup> 4 pages et demie dans l'édit. de Preuschen !

incorporelle» ou «au-delà de l'essence»<sup>355</sup>? Confronté au débat philosophique de son temps, Origène se tourne vers les Écritures:

«Il vaut la peine que nous regardions si nous trouvons dans les divines Écritures des points de départ (ἀφορμάς)<sup>356</sup> pour dire quelque chose de l'essence de Dieu.»<sup>357</sup>

A première vue la réponse paraît<sup>358</sup> positive. Et Origène de citer des expressions tout aussi abruptes que «Dieu est esprit» et qui semblent également définir la nature de Dieu, par exemple: «notre Dieu, un feu consumant» (He 12,29 – cf. Dt 4,24), ou «Dieu est lumière et en lui il n'y a pas de ténèbres» (1 Jn 1,5).

Une première voie d'interprétation consiste à prendre ces affirmation tout simplement, sans aller en rien au-delà de la lettre (ἀπλούστερον ... μηδὲν πέρα τῆς λέξεως)<sup>359</sup>: mais alors il faut affirmer que Dieu est un corps, ce qui est absurde, même si la foule ne voit pas cette absurdité ni la conséquence d'un tel discours; dire qu'il y a une cinquième espèce de corps ne change rien à l'affaire<sup>360</sup>. Parler ainsi est le fait d'insensés. S'en tenir à la lettre amène en effet à parler de Dieu de manière injurieuse<sup>361</sup>. Origène explore alors à nouveau les Écritures et se trouve bien forcé d'interpréter allégoriquement la mention des yeux de Dieu, de ses paupières, de ses oreilles, de ses mains, de ses bras, de ses pieds ou de ses ailes<sup>362</sup>. Il en déduit que la même méthode s'impose pour les termes de lumière, de feu et d'esprit appliqués à Dieu<sup>363</sup>. Et tout d'abord «examinons donc comment il faut entendre le plus intel-

<sup>355</sup> Cf. l'excellente note de BLANC, Com. Jean III, 96–97, et la note importante de HARL, Philocalie (1–20), 252: à noter que ce mot d'ἀφορμαί se trouve dans ce passage capital de la Philocalie où Origène compare les Écritures à cette demeure aux multiples chambres dont les clés sont dispersées à l'intérieur de cette même demeure (cf. supra chap. III, n. 23). Ces différents points de départ de la compréhension, glanés dans les Écritures, sont autant de clés pour trouver le principe d'interprétation (τὸ ἐξηγητικόν) [PHIL 2,3 (244,13)].

<sup>356</sup> Plutôt que «un motif» (BLANC).

<sup>357</sup> IO. COM XIII,123 (244,22–24).

<sup>358</sup> οἷονεῖ, «comme si»: Origène est prudent.

<sup>359</sup> IO. COM XIII,125 (244,28); cf. 129.130.

<sup>360</sup> IO. COM XIII,126–128 (245,4–12).

<sup>361</sup> Ici parfaitement en place, ce raisonnement est parfois invoqué un peu rapidement pour pouvoir passer de la lettre à l'esprit! Cf. DE LUBAC, Hist. Esp., 99 s.

<sup>362</sup> C'est dans de tels passages qu'Origène dénote son peu de sens poétique; cf. WILES, Origen as Biblical Scholar, 470. Il lui tarde d'en venir à l'allégorie!

<sup>363</sup> IO. COM XIII,131 (245,24 – 246,1).

ligement <sup>364</sup> possible, qu'il est lumière» <sup>365</sup>. Comme on pouvait s'y attendre, il distingue «un point de vue corporel et un point de vue spirituel, c'est-à-dire intelligible, que les Ecritures appelleraient invisible et que les Grecs nommeraient incorporel» <sup>366</sup>. Pour chacun de ces deux sens il apporte le témoignage de l'Écriture (Ex 10,23; Os 10,12 LXX) et de même pour les ténèbres (Gn 1,5; Mt 4,16; cf. Is 9,1) dont parlait aussi le texte de 1 Jn 3,5 cité et qu'il s'agit maintenant d'interpréter: Dieu étant lumière, illumine-t-il les yeux corporels ou les yeux spirituels dont semble parler le Ps 12 (13),4? S'appuyant sur le fait que le Seigneur ne fait pas le travail réservé au soleil, Origène quitte le domaine de la création matérielle et opte pour le domaine de la révélation: Dieu est donc lumière dans la mesure où il illumine l'intelligence des hommes [cf. Ps 26(27),1].

Dire de Dieu qu'il est un feu consumant (Dt 4,24), n'est-ce pas là encore par analogie avec le feu corporel? Voici sa conclusion:

«Partant donc de la lumière corporelle pour aboutir à la lumière invisible et incorporelle, on donne à Dieu le nom de lumière de par son pouvoir d'illuminer les yeux intelligibles: il est appelé 'feu consumant' parce qu'on le conçoit d'après le feu corporel, capable de consumer une matière également corporelle.» <sup>367</sup>

Dans ces deux cas il s'agit donc non d'une définition de l'être de Dieu, de son essence, mais d'une évocation symbolique. Et qu'en est-il de notre verset johannique où Dieu est dit être esprit?

Sans répéter leurs dénominations, Origène distingue à nouveau clairement deux niveaux de signification: tout d'abord ce qu'il appelait plus haut le sens corporel et selon lequel Dieu est ici dit esprit dans la mesure où il engendre en nous la vie que nous appellerions aujourd'hui physique ou naturelle, et qu'Origène, sous l'influence d'une terminologie stoïcienne appliquée à la mort, appelle «vie moyenne» <sup>368</sup>; ensuite ce qu'il appelait le sens spirituel et selon lequel Dieu engendre en nous la vie véritable, c'est-à-dire la vie divine. Si, dans le premier cas, Origène en appelle au récit de la création (Gn 2,7), dans le second il en

<sup>364</sup> κατὰ τὸ δυνατόν ἡμῖν συνετώτερον. Nous avons modifié ici la traduct. de C. BLANC: «d'une manière assez intelligente».

<sup>365</sup> IO. COM XIII,132 (246,2-3).

<sup>366</sup> IO. COM XIII,132 (246,3-5).

<sup>367</sup> IO. COM XIII,139 (247,7-11). Le début du paragraphe est retraduit, de manière à éviter le mot de «métaphore» impropre ici.

<sup>368</sup> Cf. réf. et indic. de CORSINI, Commento, 489.

vient tout naturellement au texte d'or qu'il lui plaît de citer (2 Co 3,6): «l'Esprit vivifie». En effet, il ne s'agit pas ici de vie naturelle mais bien de vie divine. L'Apôtre cependant ne dit pas seulement dans ce texte que l'Esprit vivifie; il commence même par préciser que la lettre tue. Origène va, par conséquent, appliquer sa lecture spirituelle à cette lettre qui tue et en tirer des conséquences pour l'interprétation de l'Esprit qui vivifie:

«Car la lettre tue et procure la mort, non celle qui se produit lors de la séparation de l'âme et du corps, mais celle qui a lieu lors de la séparation de l'âme d'avec Dieu, d'avec son Seigneur et d'avec le Saint-Esprit.»<sup>369</sup>

Nous voyons donc que, pour Origène, en rester à la lettre et à la Loi, une fois le salut manifesté en Jésus, c'est se séparer de l'Esprit de Dieu et, spirituellement, c'est aller à la mort. En rester à la lettre revêt par conséquent un aspect dramatique<sup>370</sup>.

Avant de poursuivre, il convient de souligner la profondeur et la sûreté de cette interprétation de la pensée de l'Apôtre. Origène ne joue pas avec des concepts mais fait bénéficier les termes étudiés de la lumière de tout le contexte des versets auxquels il se réfère: ici la crise judaïsante à laquelle Paul est affronté. Répétons-le, s'il arrive à notre exégète d'être pointilliste et même gratuit dans son recours à l'Écriture, il sait, sur les points névralgiques de la théologie chrétienne, être précis et rigoureux en s'accordant à la pensée de l'Apôtre. Ce qui pourrait faire problème aujourd'hui ne devrait pas être, par conséquent, l'exégèse qu'Origène donne de 2 Co 3 mais le recours à Paul pour commenter Jn. Et pourtant la parenté thématique quant à l'Esprit est évidente. Ceci dit, un glissement s'est opéré: en effet Jn parlait positivement des conditions nouvelles d'adoration dans l'esprit et la vérité. Origène, par Paul interposé, introduit un facteur de résistance: «la lettre qui tue», ce qui correspond tout à fait au but polémique et à l'orientation herméneutique de son commentaire. En un mot, grâce à l'Apôtre, l'Alexandrin a introduit un facteur herméneutique dans la réflexion johannique située au niveau de l'histoire, la révélation de Jésus succédant à celles

<sup>369</sup> IO. COM XIII,140 (247,18–21).

<sup>370</sup> Sur cette dramatisation, cf. les remarques pertinentes du P. DANIELOU: «Nous sommes ici au point où le problème historique de l'Évangile succédant à la Loi rejoint celui de l'interprétation spirituelle de l'A.T. (...). Le refus du sens spirituel équivaut à un refus de l'histoire, à un anachronisme.» (Origène, 156).

des Samaritains et des Juifs. Et l'acte de lire a pris le relais de celui d'adorer, ou plutôt il s'est greffé sur lui comme une conséquence.

Origène peut maintenant appliquer sa lecture au Ps 103 (104),29–30: l'homme privé du πνεῦμα redevient terrestre alors qu'en l'accueillant il est recréé et sauvé. Il est donc préférable, selon lui, de lire ce Psaume spirituellement que corporellement, tout comme le récit de la création auquel il revient, attentif cette fois non seulement au souffle de vie mais à la seconde partie du verset: «et l'homme est devenu une âme vivante» (Gn 2,7). Dieu vient habiter l'âme du saint et s'y reposer comme en un temple (cf. Lv 26,12 et 2 Co 6,16).

Quant à savoir comment Dieu est esprit, lumière, feu, il faut avoir progressé dans le discernement du bien et du mal, être devenu un «parfait» pour comprendre les réalités intelligibles (cf. He 5,14) «d'une manière plus convenable et plus digne de Dieu» puisque l'Écriture dit explicitement que Dieu n'était pas dans le vent (πνεῦμα) violent, dans le tremblement de terre ni dans le feu (I R 19,11–12).

Tout ce long cheminement conduit notre interprète à une certitude: l'énoncé du texte johannique «Dieu est esprit» ne vise pas la définition de l'essence de Dieu. Πνεῦμα n'y est pas entendu au sens corporel mais au sens spirituel. C'est donc à la révélation que veut nous renvoyer Jn quand il dit que Dieu est esprit.

«A qui convenait-il de nous dire qui est Dieu si ce n'est à son Fils? 'En effet nul n'a connu le Père, si ce n'est le Fils': de la sorte nous connaissons nous aussi grâce à la révélation que nous en fait le Fils, comment Dieu est esprit et nous nous efforcerons d'adorer Dieu dans l'Esprit qui vivifie et non dans la lettre qui tue, de le révéler en vérité et non plus<sup>371</sup> à l'aide de figures, d'ombres, de symboles, de même que les anges ne rendent pas leur culte à Dieu à l'aide de symboles et d'ombres, comme des hommes, mais à l'aide des réalités intelligibles et célestes, car ils ont le Grand-Prêtre selon l'ordre de Melchisédech comme guide de leur culte et de leur contemplation mystique et indicible pour intercéder en faveur de ceux qui ont besoin de salut.»<sup>372</sup>

Origène nous livre ici trois clés pour comprendre le lien existant entre l'affirmation que Dieu est esprit et le culte en esprit et vérité:

<sup>371</sup> Noter le μηκέτι qui marque bien l'impact du Christ séparant l'histoire en un avant et un après.

<sup>372</sup> IO.COM XIII,146 (248,18–27), citant ou évoquant Mt 11,27; 2 Co 3,6; He 8,5; He 5,6 et Ps 109 (110),4.

- la place centrale du *Fils* dans la révélation; lui seul nous révèle le *Père* et nous explique comment Dieu est esprit;
- le don de l'*Esprit*: il faut adorer Dieu dans l'Esprit qui vivifie;
- l'adoration en *vérité*: ce terme, parallèle à celui d'esprit et opposé aux figures, ombres et symboles (et non à l'erreur comme chez Héracléon) indique à son tour le passage à l'accomplissement du salut maintenant inscrit par Dieu dans l'histoire, en Jésus.

On aura noté ici comme en Jn l'aspect trinitaire de cette adoration. L'appel aux anges qui adorent Dieu en se laissant guider par le Grand-Prêtre selon l'ordre du roi Melchisédech souligne de son côté l'aspect eschatologique du culte auquel les hommes participent dès aujourd'hui. L'orientation platonisante de notre auteur a cependant aussi laissé des traces: la vérité est en effet non seulement située par rapport à ses préfigurations mais entraînée dans les cieux, là où sont les réalités intelligibles. Le Fils qui se révèle à la Samaritaine et ouvre aux croyants un nouvel accès à Dieu devient, pour Origène, le Christ céleste, le Grand-Prêtre selon l'ordre de Melchisédech, guide de la *θεωρία* des anges et des croyants.

En un mot, disons que pour l'adoration du Père, le Fils et l'Esprit reçoivent une place aussi centrale dans la réflexion d'Origène que dans le texte johannique. Plus question ici d'une simple modalité anthropologique<sup>373</sup>. L'incarnation et l'histoire ne sont nullement négligées. L'Esprit n'est pas situé par rapport à la chair et l'erreur comme chez Héracléon. Cependant Origène lisant à nouveau Jn à l'aide de Paul et de l'épître aux Hébreux, le terme de vérité en particulier reçoit des harmoniques nouveaux. Nous remarquons plus haut que la réflexion sur l'adoration avait cédé la place à une réflexion sur l'herméneutique. Ici par contre Origène réintroduit cette donnée dans son commentaire mais en termes de «culte» et ce, grâce à l'épître aux Hébreux. Ce faisant, la vérité se trouve une fois encore définie à partir des cieux, ce qui n'est pas le cas chez Jn.

#### 4.6.2. *Face à Héracléon*<sup>374</sup>

On comprend d'autant mieux le long développement d'Origène sur «Dieu est esprit», lorsqu'on en vient au commentaire d'Héracléon sur

<sup>373</sup> Cf. ci-dessus chap. II p. 60.

<sup>374</sup> IO. COM XIII,147–150 (248,28 – 250,3).

le même verset, qu'Origène cite maintenant. Le gnostique, nous l'avons vu, lit en effet les deux mentions de l'esprit au v. 24 en termes de nature: la nature de Dieu et des véritables adorateurs serait ici définie. Origène qui a déjà donné positivement son exégèse ci-dessus peut se permettre maintenant d'être très bref. Il ironise et exprime des doutes quant à cette lecture ontologique<sup>375</sup>. Il manifeste surtout son indignation devant l'affirmation d'une consubstantialité entre les hommes et Dieu, du fait qu'il s'agit d'êtres pneumatiques dont on vient de dire qu'ils sont tombés – puisque la Samaritaine en est le «type»<sup>376</sup>.

«Or si la nature spirituelle, bien que consubstantielle (à Dieu) était capable de se prostituer, (quelles conséquences) sacrilèges, impies, blasphématoires, découlent de leur enseignement sur Dieu, il n'est pas sans danger même de l'imaginer.»<sup>377</sup>

La réfutation de détail était donc à nouveau dans le commentaire: ici Origène s'est borné à refuser le fond même et le principe de la lecture d'Héracléon. Pour terminer il revient à l'Écriture pour affirmer au contraire la transcendance du Sauveur et de l'Esprit Saint par rapport aux créatures, davantage encore la transcendance du Père par rapport au Fils<sup>378</sup>: si même le Fils qui transcende pourtant déjà les créatures par son essence, sa dignité, sa puissance, sa divinité et sa sagesse, n'est en rien comparable au Père, à combien plus forte raison les hommes n'ont-ils aucune parenté à revendiquer avec lui!

#### 4.7. *Jésus se révèle à la Samaritaine (v. 25)*

##### 4.7.1. *Origène*<sup>379</sup>

La Samaritaine qui se dit en attente du Christ et de sa révélation intéresse tout particulièrement Origène qui peut se lancer à la recherche des textes révélateurs de la venue du Christ dans l'A.T. ou plutôt dans le Pentateuque seul: en effet – et il le précise d'entrée – ce sont les seuls textes acceptés par les Samaritains.

<sup>375</sup> «Je ne sais pas si, par ces mots, il nous a enseigné comment Dieu est esprit. Et, pensant rendre claire la phrase... il dit...» – IO.COM XIII,148 (248,30–33).

<sup>376</sup> Cf. la même argumentation en IO.COM XIII,73–74 (236,7–15).

<sup>377</sup> IO.COM XIII,150 (249,10–13).

<sup>378</sup> A partir de Jn 14,28 et Mc 10,18. Sur le subordinationisme d'Origène, cf. BLANC, Com. Jean, I, 220 n. 1; sur notre texte cf. CROUZEL, Image de Dieu, 116–117.

<sup>379</sup> IO.COM XIII,154–163 (250,6 – 251,24).



Rien d'étonnant à ce qu'il commence par les bénédictions de Jacob, puisque la Samaritaine a invoqué son patronage. Il mentionne parmi elles les versets concernant Juda (Gn 49,8.10); de même pour les prophéties de Balaam (Nb 24,7-9, et surtout les vv. 17-19 LXX sur l'astre issu de Jacob). Origène en vient ensuite à un texte parallèle, c'est-à-dire aux bénédictions de Moïse, retenant là encore ce qui concerne Juda (Dt 33,7). Enfin il se demande si, parmi les Samaritains qui invoquent le patronage de Joseph, il y en aura quelques-uns pour admettre « que c'est en vue de la venue du Christ » que ces bénédictions ont été prononcées.

Origène ne mène pas là, à strictement parler, une enquête historique sur les fondements de l'espérance samaritaine, encore qu'il sache qu'ils n'admettaient que le Pentateuque et qu'il en tienne compte. Mais, pensant à tous ceux qui, au nom du N.T., rejettent l'A.T., il s'interroge pour savoir quels textes sont susceptibles de fonder une attente du Messie. Il introduit les citations à deux reprises par « il est probable », ou de manière hypothétique: « tu examineras si les Samaritains seraient d'accord de rapporter au Christ la bénédiction de Moïse à Juda... »; et enfin par une interrogation: « je me demande si certains d'entre eux admettraient que c'est en vue de la venue du Christ que sont prononcées la bénédiction de Jacob à Joseph et la bénédiction de Moïse ». Ce pourrait être l'indice qu'il s'agit de sa lecture à lui, pouvant servir à une lecture chrétienne plus que d'une enquête rigoureuse sur l'espérance des Samaritains. Peut-être cela explique-t-il également son silence sur la bénédiction de Moïse à Lévi <sup>380</sup>, pourtant capitale dans un milieu samaritain. Ceci nous est confirmé par la suite:

« Le Sauveur lui-même, sachant que Moïse a relevé de nombreux traits de la prophétie qui concerne le Christ, dit aux Juifs: 'Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez, car c'est de moi qu'il a écrit'. Parmi les textes de la Loi, on peut en trouver un très grand nombre qui se rapportent au Christ en figure et d'une manière obscure; je ne vois pas, pour le moment, d'autres exemples qui soient plus nets et plus clairs que ceux-ci. » <sup>381</sup>

Par cette parole de Jésus, Origène nous donne le véritable fondement de sa lecture; il confirme qu'il s'agit de sa recherche à lui, et menée dans le seul texte de la Loi pour respecter ce qu'il sait des Samaritains. Enfin ce paragraphe met bien en lumière la perspective positive dans

<sup>380</sup> Silence signalé par BLANC, Com. Jean, III, 121.

<sup>381</sup> IO.COM XIII,160-161 (251,3-9), citant Jn 5,46.

laquelle il faut entendre le terme de figure chez lui. Il ne s'agit pas d'une contre-partie négative à la vérité, mais d'une préfiguration que seule la lumière de l'accomplissement révélera en tant que telle.

Origène termine par trois remarques :

- l'une – et c'est l'auteur des hexaples qui parle – concerne le mot de « Christ ». Messias dans le T.M., Χριστός dans la LXX et Ἑλιμμένος (qui a reçu l'onction) chez Aquila ;
- « quand il viendra, il nous dévoilera tout » : Origène se demande si cette conviction de la femme s'origine à la Loi ou à la tradition, mais il ne répond pas ;
- une précision historique enfin : Jésus s'est dit Christ parmi les Juifs, Dosithée a revendiqué le même titre parmi les Samaritains, sa secte existe encore.

Mais de tout cela Origène ne tire rien d'immédiat pour le commentaire. Il précise seulement que tout cela concerne « le sens littéral » (καὶ ταῦτα μὲν ὡς πρὸς λέξις)<sup>382</sup>. La « lettre » est par conséquent très large. Elle part du texte mais englobe une recherche sur le contexte plus ample de l'A.T. et sur l'histoire.

Le commentaire passe alors, sans le dire, au sens spirituel ; la Samaritaine est à nouveau représentante de la pensée des hétérodoxes :

« Près de la source de Jacob qu'elle prend pour un puits, la pensée hétérodoxe, qui appelle Christ la doctrine (logos) qu'elle suppose plus parfaite dit : 'Quand il viendra, il nous annoncera tout'. Celui qu'elle attend et qu'elle espère, étant présent auprès d'elle, déclare. 'Je le suis, moi qui te parle'. »<sup>383</sup>

La Samaritaine attend par conséquent du puits, de son système et de la doctrine qu'elle suppose plus parfaite ce que, pour Origène, seul le Christ et la source peuvent lui donner. Celui qu'elle attend et qu'elle espère, il est auprès d'elle, en la personne de Jésus. Origène, comme Héracléon et à cause de lui, souligne cette attente et même cette espérance qu'il sait être celle des hétérodoxes, mais pour la montrer comblée en Jésus seul. On notera la mise en évidence de la personne de Jésus qui contraste une fois encore avec son effacement chez Héracléon.

<sup>382</sup> IO.COM XIII,162 (251,19).

<sup>383</sup> IO.COM XIII,163 (251,20–24).

#### 4.7.2. *Face à Héracléon*<sup>384</sup>

Origène cite seulement, sans aucun commentaire, l'assertion du gnostique selon laquelle la Samaritaine accueillit le Christ et était persuadée de son omniscience. Nous savons maintenant que la réfutation est à chercher dans le commentaire.

#### 4.8. *Conclusions*

Au terme de cette étude du commentaire d'Origène sur les versets du texte johannique concernant l'adoration nouvelle promise et ouverte par Jésus, nous pouvons en rappeler les points essentiels ; nous le ferons tant du point de vue de la méthode exégétique mise en œuvre par l'Alexandrin qu'à propos du rapport que ce commentaire entretient vis-à-vis du texte johannique et vis-à-vis du commentaire d'Héracléon.

##### 4.8.1. *La méthode exégétique d'Origène*

La première observation qui s'impose est l'attention portée au texte par notre commentateur. Origène commence la plupart du temps par là et y revient souvent. Il analyse les mots, observe leur place et leur récurrence dans le texte ; il mentionne l'importance du contexte et sait tenir compte du mouvement d'une scène et de la progression du texte. Ce respect du texte et ce souci du sens littéral précèdent tout recours à l'allégorie et au sens spirituel. De plus ils entraînent un respect pour la dimension historique de ce dont parle le texte : des expressions telles que « les Samaritains » ou « les Juifs » par exemple, ne supportent pas une totale distorsion. Dans la polémique qui l'oppose à Héracléon et où affleure plus d'une fois l'ironie, c'est encore cet appel au texte qui est souvent déterminant.

Quant au recours à l'Écriture, ici comme auparavant, nous devons constater qu'il est non seulement très fréquent mais surtout qu'il est essentiel dans la réflexion d'Origène. La Bible tout entière lui fournit des « points de départ » pour sa réflexion et son interprétation : c'était le cas lorsqu'il s'est interrogé sur le sens à donner à l'expression « Dieu est esprit » ou lors de sa recherche sur l'attente du Messie. Parfois des expressions valentiniennes telles « un spirituel », « un parfait », lui suggèrent de citer l'Écriture, en particulier les écrits du N.T. (synoptiques

<sup>384</sup> IO. COM XIII,164 (251,25–27).

ou lettres) où reviennent les mêmes termes, mais dans une acception toute différente. A la pression d'un système, d'une philosophie et d'une culture, Origène oppose donc celle de la Bible envisagée comme un tout et où s'exprime aussi, pour un chrétien, une conception de l'homme et du monde. Mais ce recours à l'Écriture, parfois très large, parfois mieux centré, tantôt aussi gratuit, se distingue du recours aux textes pauliniens. Nous avons en effet pu constater à quel point l'Apôtre (sans oublier l'épître aux Hébreux) est le maître à penser de notre commentateur en matière d'herméneutique chrétienne, tant à propos de l'adoration que pour l'explicitation des termes d'esprit, de chair, de vérité, d'ombre ou de figure. Les brèves citations de Paul ne doivent pas faire illusion. Elles ne sont que la partie apparente, pourrait-on dire, de très larges contextes auxquels elles sont empruntées, lesquels inspirent en profondeur la pensée origénienne.

Par ailleurs, l'impact du commentaire d'Héracléon nous a paru important au point que le commentaire d'Origène, une fois passée la description du texte, est souvent structuré en fonction des exposés du maître gnostique. C'est aussi ce qui explique que, parfois, Origène soit amené non seulement à commenter le texte existant, mais surtout à raisonner à partir de lui de manière à en déduire des affirmations contraires à celles d'Héracléon. Notre commentateur s'avance alors sur le terrain de son adversaire, mais pour mieux pouvoir le contrer. Rappelons ses réflexions sur ce qu'il faut faire avant l'arrivée de l'heure dont parle Jésus, sur les adorateurs non véritables, ou encore sa redistribution des éléments Samarie–Jérusalem, avec le statut charnière accordé à cette dernière. Enfin, et nous l'avons souvent rappelé, le commentaire est régulièrement, et parfois même d'abord, une réfutation des propos du gnostique.

#### *4.8.2. Par rapport au texte johannique*

Origène accorde la plus grande attention au thème de l'heure, à l'enracinement du culte ancien à Samarie ou à Jérusalem. L'histoire du salut et l'impact du Christ se trouvent également soulignés par lui, de même que la place du Père, du Fils et de l'Esprit dans cette adoration nouvelle. La personne de Jésus, sa vie, son ministère reçoivent une place centrale dans ce commentaire comme dans le texte johannique. Sur tous ces points, Origène corrige du même coup l'effacement de Jésus, de l'histoire et de l'heure dans le commentaire d'Héracléon.

La polémique avec le gnostique a cependant amené Origène à être très personnel sur quelques points et à s'éloigner du texte johannique : rappelons son accord avec le rejet de Samarie mais ses précautions vis-à-vis du rejet de Jérusalem comme lieu de l'adoration nouvelle. Jn est ici certainement plus abrupt qu'Origène qui se devait de préserver la portée de l'Ancienne Alliance.

Paul a aussi profondément influencé Origène, notamment dans sa conception de l'eschatologie. C'est ainsi que nous avons vu se glisser sur le thème de l'heure liée à l'Esprit, une théologie des arrhes et de la plénitude de l'Esprit. Et régulièrement Origène, grâce aux textes de l'Apôtre, a articulé une réflexion herméneutique sur celle de l'histoire du salut : pensons aux citations des textes sur la lettre qui tue et l'Esprit qui vivifie, ou encore au traitement accordé à l'affirmation : « le salut vient des Juifs », devenue chez lui « l'interprétation spirituelle des paroles judaïques ». Cette dimension a d'ailleurs pris le pas sur la problématique d'adoration thématifiée par Jn. Et même si cette dernière s'est trouvée réintroduite grâce au recours à l'épître aux Hébreux, ce n'est pas sans conséquence, puisqu'il s'agit alors du culte céleste et, sous l'influence du platonisme ambiant, des réalités intelligibles.

Il s'agit donc bien d'une lecture de Jn, mais d'une part polémique, et d'autre part ouverte sur l'ensemble de l'Écriture et en particulier sur tout le N.T. Origène veut rendre compte des mêmes réalités que celles dont parle Jn, il le fait parfois par Paul interposé et sous la pression des débats auxquels il ne pouvait échapper. Nous aurons encore à nous interroger sur cette façon de lire et sa portée.

#### *4.8.3. Par rapport à Héracléon*

Le renversement est complet sur, pour ainsi dire, tous les points d'importance de la pensée du commentateur gnostique. Ironie et rigueur de lecture se conjuguent pour contester à la Samaritaine une contemplation parfaite. Cette femme est au contraire dans l'erreur, et l'image de ceux qui s'y trouvent encore. Par ailleurs, son ignorance, chère à Héracléon, ne peut être cause de sa prostitution. Cette ignorance bascule par contre de manière durable du côté des hétérodoxes et envahit leur relation à Dieu. Origène prend soin de contester son prédécesseur quant au statut de Jérusalem, du Dieu créateur, du culte dans l'A.T., des Juifs et des adorateurs non véritables : sur tous ces domaines il jette un regard positif, de même que sur l'histoire et la possibilité d'une certaine

perfection dès cette vie, puisque «l'heure est là». De même la chair devient synonyme de figure et non d'erreur. Et c'est finalement le fondement même de la pensée du gnostique qu'Origène anéantit dans la mesure où il ne cesse d'attaquer le recours à l'ontologie, à un quelconque apparemment de l'homme au divin et, finalement, au plérôme.

## 5. *L'arrivée des disciples (vv. 26–30)*

### 5.1. *vv. 26–27*

#### 5.1.1. *Origène*<sup>385</sup>

La première chose à noter est la répartition des versets, curieuse si l'on regarde le texte johannique. Origène lie en effet le v. 26 où Jésus se révèle, et qui met un point d'orgue à l'interrogation posée par la femme, au v. 27 traitant de l'arrivée des disciples. Nous avons vu que c'était aussi la répartition adoptée par Héracléon et surtout justifiée par lui<sup>386</sup>. Origène dépend peut-être de son prédécesseur jusque dans cette présentation du texte. «Il faut chercher si le Christ a quelque part proclamé la Bonne Nouvelle du salut concernant sa propre personne<sup>387</sup>, et comparer entre eux ces passages»<sup>388</sup>, propose Origène, comme s'il donnait un plan de travail à son ami Ambroise auquel est dédié le commentaire, ou tout simplement au lecteur. Contrairement à Héracléon, notre auteur est donc conscient de la portée de cette révélation solennelle de Jésus. Il l'a déjà mentionnée plus haut<sup>389</sup>, nous l'avons vu, comme aboutissement de la scène. Ici il élargit sa recherche et déborde ce texte pour prendre en compte tout d'abord l'évangile de Jn – il cite Jn 8,18 et à nouveau Jn 5,46 – mais invite ensuite à chercher «si l'on trouve une déclaration analogue à celles-là dans un des évangiles»<sup>390</sup>. Le texte ouvre donc sur une réalité qui le dépasse et dont

<sup>385</sup> IO. COM XIII,165–171 (251,28 – 252,32).

<sup>386</sup> Cf. chap. II, p. 66.

<sup>387</sup> εἰ που χριστός ἑαυτὸν εὐηγγελίσατο : nous avons tenu à exprimer dans la traduction la nuance du verbe εὐαγγελίζω ; c'est le cœur de l'évangile qui est en cause. Cf. également CORSINI, *Commento*, 496.

<sup>388</sup> IO. COM XIII,165 (251,32–33).

<sup>389</sup> IO. COM XIII,163 (251,24).

<sup>390</sup> IO. COM XIII,165 (252,3–4).

témoignent aussi les autres évangiles. Il faut souligner ici la rigueur de la démarche !

Revenant au texte, Origène introduit alors une exégèse ἐπι τῷ ῥητῷ, c'est-à-dire « quant à l'expression littérale » : il va en effet attacher son attention au fil du récit et à l'étonnement des disciples devant le fait que leur Maître parle avec une femme.

« Au reste, pour nous en tenir à l'expression littérale <sup>391</sup>, apprenons de lui également qu'il est doux et humble de cœur, car il ne dédaigne pas de s'entretenir de si grands sujets avec une porteuse d'eau obligée par sa pauvreté à sortir de la ville et à se fatiguer à puiser. » <sup>392</sup>

Il nous paraît intéressant de noter que l'expression littérale ne s'arrête pas pour lui à l'analyse grammaticale ou aux seuls mots du texte, mais elle requiert un effort pour saisir le sens profond du texte, ici dans ce qu'il nous révèle de la personne de Jésus. C'est pourquoi Origène s'estime autorisé à citer un passage d'un autre évangile, qui met en lumière la même attitude de Jésus.

Une porteuse d'eau digne des mystères du Royaume ! La différence d'avec Héracléon saute aux yeux, lui pour qui la Samaritaine devait à son état de pneumatique d'avoir pu être rendue à elle-même par le Sauveur. Origène, lui, ne surévalue pas d'avance cette femme, elle reste une pauvre, mais le Christ la rejoint et se révèle à elle. Notons aussi que le commentaire est centré sur Jésus et sa révélation ; c'est lui qui est au premier plan et sujet des verbes.

Poursuivant dans le même sens Origène valorise l'étonnement des disciples devant cet entretien du Maître avec une femme.

« Ils ont déjà contemplé la grandeur de la divinité <sup>393</sup> qui réside en lui, ils sont surpris, (se demandant) comment il se fait que lui, qui est si grand, s'entretienne avec une femme ; nous, poussés par la vantardise et le dédain, nous méprisons les simples, oubliant que c'est pour tout être humain qu'il est dit : 'Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance'. » <sup>394</sup>

<sup>391</sup> Id. CORSINI ; plutôt que « au mot à mot » comme traduit C. BLANC. Il nous semble précisément qu'Origène ici s'intéresse à ce dont parle le texte, à ce qu'il révèle (notamment l'attitude de Jésus) mais sans en rester à un seul commentaire de chaque mot.

<sup>392</sup> IO. COM XIII,166 (252,4–7), évoquant Mt 11,29.

<sup>393</sup> Τὸ μέγεθος τῆς ἐν αὐτῷ θεότητος. – Μέγεθος désignant le plérôme dans le gnosticisme, Origène le montrerait réalisé en Jésus. Cf. CORSINI, Commento, 496.

<sup>394</sup> IO. COM XIII,167 (252,8–13) citant, à la fin, Gn 1,26.

Il enchaîne sur une autre évocation du Dieu créateur (laquelle, face à Héracléon, ne peut être que polémique). Rappelant Jr 1,5 et le Ps 32 (33), 15 il souligne le fait que Dieu façonne un à un le cœur de tous les hommes. Et il termine en ces termes :

« Nous ne comprenons pas qu'il est le Dieu des humbles, le secours des petits, le défenseur de ceux dont on désespère, le Sauveur de ceux que l'on repousse. »<sup>395</sup>

Non seulement, par conséquent, la lecture ne s'épuise pas dans le mot à mot<sup>396</sup>, mais elle va jusqu'à une appropriation, toute dépendante du sens littéral – puisqu'il s'agit de l'étonnement des disciples devant cette discussion entre Jésus et une femme – et dégageant la permanente actualité de la Parole<sup>397</sup>. Cette appropriation est signalée dans le texte par le changement de sujet : les disciples d'abord, « nous » ensuite.

Origène dépasse ensuite les versets cités en en-tête et évoque le retour de la femme à la ville (vv. 28–30). L'ensemble du texte mérite d'être cité :

« Il se sert de cette femme comme d'un apôtre auprès des habitants de la ville, l'ayant, par ses paroles, embrasée d'une ardeur telle qu'elle laisse là sa cruche et s'en va à la ville pour dire aux gens 'Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait ; n'est-ce pas le Christ ?' alors 'ils sortirent de la ville et vinrent à lui' : ce n'est pas plus tard, mais bien à ce moment-là, que le Verbe se révèle très clairement à cette femme, telle qu'elle est, si bien qu'à leur arrivée les disciples sont surpris de ce que même elle, un être féminin facile à tromper, soit jugée digne d'un entretien du Verbe avec elle. Cependant, persuadés que le Verbe fait bien tout ce qu'il fait, les disciples ne font ni reproches ni remarques au sujet des questions qu'ils se posent sur la Samaritaine et sur la conversation du Christ avec elle. Peut-être sont-ils frappés de la grande bonté du Verbe qui s'abaisse jusqu'à une âme qui ne fait aucun cas de Sion et qui a mis sa confiance dans la

<sup>395</sup> IO.COM XIII,168 (252,15–18) évoquant Jdt 9,11.

<sup>396</sup> « En fait, la cohérence de la pensée ne vient pas du seul vocabulaire, mais de la visée interne qui le sous-tend : visée de la foi vers l'action divine qui traverse toute l'Écriture, lui conférant son caractère spécifique » (BORRET, *Introd. à ORIGÈNE, Homélie sur le Lévi.*, I, 18).

<sup>397</sup> Il faut lire sur ce point l'article de M. HARL, *Qu'est-ce que « la Bible » pour l'Église ancienne* : « Pour chaque texte, l'exégète n'a pas à se demander quel était vraiment, aux origines, le sens inspiré : Dieu seul le sait, dit Origène plus d'une fois. L'exégète doit comprendre le sens du texte pour son Église, aujourd'hui » (89). La formule est quelque peu abrupte dans sa première partie, mais comment ne pas acquiescer à cette pressante requête de sens de la part de celui qui veut vraiment lire l'Écriture et permettre à l'Esprit d'en faire une Parole vivante ?



montagne des Samaritains: c'est pourquoi il est écrit 'Ils furent surpris de ce qu'il s'entretint avec une femme'. »<sup>398</sup>

Le Christ a fait de cette femme l'équivalent d'un apôtre: à noter que c'est encore une fois le Christ qui reçoit la première place et non elle. Son ardeur lui vient des paroles du Christ. Et une fois encore Origène souligne l'importance de cette révélation claire du Christ. Cette femme n'a cependant rien d'exceptionnel: Origène souligne d'abord que le Christ se révèle à elle «telle qu'elle est», et il laisse transparaître ensuite le peu d'estime de son temps pour les femmes<sup>399</sup>. Pour lui elle est donc pauvre, femme et hérétique de par sa foi samaritaine: trois raisons qui ne font guère d'elle un être exceptionnel! On doit par conséquent s'étonner à la fois de l'exégèse d'Héracléon qui en avait fait une pneumatique, mais aussi de la splendide exégèse d'Origène, guère porté d'habitude à être très positif à l'endroit des femmes, mais qui s'est trouvé forcé par le texte d'en faire la partenaire d'un entretien avec le Verbe et même pour ainsi dire un apôtre<sup>400</sup>. L'étonnement des disciples, s'il s'explique au début par l'entretien de Jésus avec une femme, souligne aussi, par le silence qui l'accompagne, la persuasion que le Verbe (noter le titre!) fait bien ce qu'il fait, ainsi que sa bonté.

<sup>398</sup> IO. COM XIII,169–171 (252,18–32), citant Jn 4,28–30 et évoquant Jn 1,3.

<sup>399</sup> Sur la misogynie d'Origène – malgré quelques exceptions notables en l'honneur de quelques femmes dans les deux Testaments, dont Rébecca que nous allons voir évoquée bientôt, et surtout Marie, cf. CROUZEL, Virginité et mariage, 135–139.

<sup>400</sup> Puisque Jésus «ne méprise pas ceux dont l'âme est pauvre» [IO. COM I,66 (16,14)], Origène se sent redevable à leur égard: «Je suis débiteur envers les savants et les ignorants» [GEN. HOM X,2 (95,21)]. «Qu'il vienne l'homme qui a de la culture, de la sagesse, du jugement! Et qu'il vienne de même, celui qui est ignorant, insensé, inculte, petit enfant! Car le Logos, s'ils viennent, leur promet la guérison, et rend tous les hommes dignes de Dieu» [CELS III,48 (116,24–28)]. Il défend la foi des petits face aux dangers de l'allégorie païenne: «Combien plus, en effet, les histoires des Grecs sont-elles des fables de l'espèce non seulement la plus sottise, mais encore la plus impie! Car les nôtres ont en vue aussi la foule des simples, ce qu'ont négligé de faire les auteurs des fictions grecques» [CELS IV,50 (314,30–35)]; il défend les petits face aux discours subtiles de Marcion et de Valentin contre le Dieu créateur: «Qu'ils n'aillent pas séduire par l'éclat extérieur des mots ceux de nos frères qui sont les plus simples» [EX. HOM III,2 (164,21–22)]. Cf. aussi sur ce thème DE LUBAC, Hist. Esp., 84–86. On est là à l'opposé de la conception élitaire des gnostiques! Lire aussi CELS VI,1–2 repris dans la PHIL 15 où Origène défend la «pauvreté» de style des Ecritures par un souci de s'adresser à la foule, aux plus simples.

### 5.1.2. *Face à Héracléon* <sup>401</sup>

Une fois de plus Origène ne fait que citer le commentaire d'Héracléon sur cet entretien, sans commentaire. Ce n'était même plus nécessaire, après sa propre exégèse ! La différence entre les deux lectures est frappante : alors qu'Héracléon se centrait sur la Samaritaine et les disciples présents au moment des paroles de Jésus, Origène, au contraire, est très christologique, attentif même à l'humanité et à la bonté – nous dirions de Jésus – mais lui parle de la bonté du Verbe.

Et pourtant, sur un point, Origène va réagir explicitement ; c'est sur le lien mis par Héracléon entre la venue de Jésus en Samarie et les disciples :

« Mais comment est-il venu en Samarie pour ses disciples, alors qu'ils demeuraient déjà auparavant auprès de lui ? » <sup>402</sup>

Autrement dit, ce n'est pas parce qu'Origène semble avoir accepté ici le découpage du texte de son prédécesseur qu'il se laisse entraîner pour autant à en tirer les mêmes conséquences !

### 5.2. *vv. 28–29* <sup>403</sup>

#### 5.2.1. *Origène* <sup>404</sup>

Origène s'arrête aux deux éléments de ces versets : la cruche et le rôle de cette femme partie appeler les habitants de la cité.

De la cruche abandonnée par la femme il propose deux lectures : la première, « selon la lettre » (*κατὰ τὴν λέξιν*) ; Origène note bien que la femme abandonna sa cruche et partit en ville ; c'était plus haut le signe de son ardeur, c'est ici encore le signe du

« grand zèle de la Samaritaine qui laisse là sa cruche et ne se soucie pas tant du devoir matériel et bas que de l'avantage procuré au plus grand nombre. Elle est animée de sentiments très charitables dans sa volonté d'annoncer le Christ à ses concitoyens et dans le témoignage qu'elle rend à celui qui lui a dit tout ce qu'elle a fait » <sup>405</sup>.

<sup>401</sup> IO.COM XIII,172 (252,33 – 253,6).

<sup>402</sup> IO.COM XIII,172 (253,5–6).

<sup>403</sup> Étonnamment le v. 30 n'est pas cité en en-tête. Origène en fera pourtant l'exégèse.

<sup>404</sup> IO.COM XIII,173–186 (253,10 – 255,11).

<sup>405</sup> IO.COM XIII,173 (253,12–17).

Du geste extérieur décrit par le texte, Origène passe donc aux sentiments de cette femme : zèle et charité d'un apôtre. Et toujours sous le titre d'exégèse « selon la lettre » notre commentateur en vient à l'appropriation, aux conséquences d'un tel texte pour des croyants. Remarquons que le texte est non seulement à la première personne du pluriel, mais encore au style exhortatif : le commentateur n'est pas que grammairien ; pour Origène il est encore un croyant et un apôtre, ne cachant pas l'enthousiasme que fait naître en lui la Parole <sup>406</sup>.

« Il nous faut donc oublier les réalités corporelles et les laisser là pour nous hâter de faire part à d'autres des avantages que nous avons reçus : c'est à cela que (nous) invite l'évangéliste, en écrivant, pour ceux qui savent lire, la louange de la femme. » <sup>407</sup>

Le sens « anagogique », Origène l'applique à un seul élément : la cruche <sup>408</sup>. Elle a retenu son attention comme elle avait tout de suite retenu celle d'Héracléon. Cette cruche,

« c'est peut-être le récipient de l'eau qu'elle avait révéree pour sa profondeur, c'est-à-dire de l'enseignement auquel elle adhérerait auparavant, qu'elle dépose avec mépris, après que, dans un vase plus précieux que la cruche, elle a obtenu de l'eau, qui est déjà devenue en elle le principe d'une eau rebondissant jusque dans la vie du siècle à venir » <sup>409</sup>.

Ici la polémique réapparaît, et il nous semble difficile de saisir la portée de ce petit commentaire sans se souvenir que, pour Héracléon, la cruche était la disposition à recevoir les dons du Sauveur ; c'est pourquoi la femme l'avait déposée soigneusement auprès de lui ! Ici le retournement est total : loin de bénéficier de l'aura de la Samaritaine pneumatique, ce récipient est affecté d'un signe négatif en tant que lié à

<sup>406</sup> Cet enthousiasme né de l'étude de la Parole et qui est communicatif est même pour Origène un signe de l'Inspiration : « Celui qui étudie avec soin et attention les écrits prophétiques ressentira à leur lecture une trace d'enthousiasme et ce sentiment le persuadera que ce que nous croyons être les paroles de Dieu ne sont pas des écrits d'hommes. Et la lumière que contient la Loi de Moïse, cachée auparavant sous le voile, a brillé avec la venue de Jésus qui a écarté le voile (2 Co 3,12–18) et a fait connaître peu à peu les biens dont la lettre possédait l'ombre. » – PRINC IV,1,6 (282,168–176).

<sup>407</sup> IO. COM XIII,174 (253,19–22).

<sup>408</sup> A noter qu'Origène garde toujours la terminologie de la scène évangélique (ὕδρια) et évite la terminologie paulinienne prisée par Héracléon (σκευός). Cf. notre chap. II, 72 et n. 217 sur le thème du vase à usage noble ou vil. Cf. aussi le développement d'Origène attaquant une interprétation déterministe des textes pauliniens sur le vase, in PRINC III,1,21 s. (128,663 s.) et notes 114.115.116 dans l'édit. de CROUZEL-SIMONETTI (S.C.).

<sup>409</sup> IO. COM XIII,175 (253,24–28).

l'eau que la femme était venue chercher (sous-entendu, au puits qu'elle avait pensé profond). La cruche elle-même reçoit donc un éclairage de l'orientation herméneutique du commentaire puisqu'elle est liée à l'enseignement auquel cette femme adhérait précédemment. Elle ne peut donc que l'abandonner, Origène surenchérit : la déposer avec mépris, du fait que, maintenant, c'est *en elle*, vase plus précieux, qu'elle a reçu du Christ lui-même l'eau vive. Il prend à la lettre la promesse faite par Jésus au v. 14 : « l'eau que je lui donnerai deviendra *en lui* source d'eau jaillissant pour la vie éternelle. » Souvenons-nous que c'était aussi la raison pour laquelle elle avait pu reconnaître son sixième mari comme illégitime et le congédier<sup>410</sup>. Ici Origène va préciser que sinon elle n'aurait pu aller proclamer le Christ à ses concitoyens<sup>411</sup>. Ce faisant, il y a un élément du texte johannique dont notre auteur ne pourra rendre compte : c'est le futur du don de Jésus en tant que cette eau se trouve liée à sa mort et à sa glorification.

Avant de poursuivre, Origène s'attarde encore en évoquant une autre page biblique (Gn 24) se déroulant auprès d'un puits (v. 11) et d'une source (v. 13), et mettant en scène une femme et sa cruche : rapprochement intéressant que l'exégèse actuelle retient, y voyant même un parallèle littéraire de notre texte<sup>412</sup> :

« Cependant, avant de rencontrer le serviteur d'Abraham qui parlait en son cœur, Rébecca avait, elle aussi, une cruche sur l'épaule, quand elle était sortie, jeune fille belle à voir ; sans puiser de la même manière que la Samaritaine, elle descend à la source et remplit sa cruche : tandis qu'elle remonte, le serviteur d'Abraham court au-devant d'elle et lui dit : 'Donne-moi à boire un peu d'eau de ta cruche'. En effet, parce qu'il était le serviteur d'Abraham, il lui suffisait de recevoir ne fût-ce qu'un peu d'eau de la cruche de Rébecca. 'En toute hâte, Rébecca abaissa sa cruche sur son bras et le fit boire jusqu'à ce qu'il eût fini de boire.' C'est sans doute parce que la cruche de Rébecca mérite de recevoir des éloges qu'elle ne l'abandonne pas, tandis que celle de la Samaritaine, qui ne le mérite pas, est laissée là à la sixième heure. »<sup>413</sup>

Origène mentionne d'entrée le parallélisme à partir de la cruche. Un second point est plus étonnant : pourquoi préciser que Rébecca ne puisa

<sup>410</sup> IO. COM XIII, 52 (233, 25 ss).

<sup>411</sup> IO. COM XIII, 176 (253, 28–31).

<sup>412</sup> Cf. le commentaire et le tableau établi par BOISMARD-LAMOUILLE, 136.

<sup>413</sup> IO. COM XIII, 177–178 (253, 31 – 254, 8) citant Gn 24, 15–18.

pas de la même manière que la Samaritaine<sup>414</sup> sinon parce que la Samaritaine est à l'image de la pensée des hétérodoxes? L'accès à la source devient accès à l'Écriture. Par contre, «un peu d'eau» de la cruche de Rébecca suffit à désaltérer le serviteur, «parce qu'il était le serviteur d'Abraham», père des croyants: Origène ne cesse de souligner la valeur de cette appartenance et donc ici de cette approche des Écritures. Enfin, la cruche, – toujours elle – quand elle est cruche de Rébecca mérite des éloges pour la même raison. Si celle de la Samaritaine, en tant que récipient d'un enseignement hérétique, doit être abandonnée, on comprend que celle de Rébecca (sous-entendu: réceptacle de la saine tradition de l'A.T.) mérite des éloges et n'ait pas à être abandonnée! Origène va jusqu'à mettre en relation cette cruche dépréciée et la sixième heure de Jn 4,6<sup>415</sup>, vu le sens symbolique négatif de ce chiffre inférieur à sept, le chiffre parfait, comme nous allons le voir<sup>416</sup>. A noter que l'interprétation anagogique suppose l'événement du Christ et est marquée par l'orientation herméneutique du commentaire.

Le second point retenu par notre commentateur est donc le rôle joué par cette femme de Samarie, qu'il compare à Marie de Magdala partie elle aussi annoncer la Bonne Nouvelle. Origène ici encore va souligner cependant l'insuffisance de ces femmes-témoins, s'appuyant d'une part sur la réaction des Samaritains au v. 42 qui donne à penser que cette femme ne leur avait pas annoncé la foi dans sa perfection; d'autre part sur le «Noli me tangere» (Jn 20,17) de Jésus à Marie montrant qu'elle n'est pas digne des «prémices du contact avec le Christ», alors que

<sup>414</sup> Cf. déjà la même remarque plus haut – IO.COM XIII,38 (231,9–10) et XIII,56 (234,2–6).

<sup>415</sup> Les commentateurs voient en général dans cette 6<sup>e</sup> heure le plein midi et la chaleur qui le caractérise (LAGRANGE, BULTMANN, SCHNACKENBURG, BROWN, SANDERS, LINDARS, SCHULZ, HAENCHEN). Le lien avec la Passion a été souligné par LIGHTFOOT et dernièrement par BOISMARD. Ce dernier souligne à juste titre le lien existant entre la fatigue de Jésus et le plein midi de la 6<sup>e</sup> heure, mais il voit en plus, dans le chiffre 6 chez Jn, une symbolique de l'imperfection et du manque (BOISMARD–LAMOUILLE, 140–141 et 61, 7 n). Dans un sens opposé, GOURGUES suggère qu'il s'agit «peut-être» de l'heure de la révélation, heure du jour où la lumière a atteint son maximum d'intensité. Mais il reconnaît lui-même qu'ici la lumière n'est pas explicitement mentionnée! (Pour que vous croyiez, 140). Sur ce symbolisme négatif chez Origène, cf. note de BLANC, Com. de Jean, III, 131–132.

<sup>416</sup> On peut supposer, par rapport à l'interprétation proposée par DAUBE (cf. notre chap. II, n. 206) qu'Origène ne connaît probablement pas cette tradition de l'impureté transmise par la cruche. Elle aurait tellement servi son propos! Il doit donc dévaloriser la cruche par un autre biais.

Thomas le sera (Jn 20,27). Heureusement qu'Origène ne s'aventure pas plus avant dans ce genre de parallélisme davantage dicté par sa misogynie ici réapparue que par les textes eux-mêmes. Pour terminer, il insiste encore sur la conduite de la Samaritaine; tout y est: les cinq maris, le sixième, son reniement, l'abandon de la cruche; avec un élément nouveau cependant: le repos auprès du septième qu'est Jésus; et enfin la cité de Samarie, image des doctrines hétérodoxes qu'il s'agit de quitter pour aller vers Jésus <sup>417</sup>.

Origène va commenter de suite ce dernier point, et donc la fin du texte, en particulier le v. 40 <sup>418</sup>. Pour Héracléon qu'Origène va citer après son propre commentaire, Jésus resta chez les Samaritains et pas en eux. Origène se situe à l'opposé de cette lecture et reste plus proche du texte biblique. Ce n'est pas un hasard si c'est par ce même point qu'il commence: il prend en compte la demande des Samaritains <sup>419</sup> à Jésus de demeurer «non dans leur cité, mais auprès d'eux, c'est-à-dire de venir dans leurs cœurs» <sup>420</sup>. Pour Origène ces hétérodoxes aspirent à la venue du Christ en eux, alors que pour Héracléon une telle venue n'était pas possible du fait de leur statut de psychiques! Et Origène de préciser que le séjour de Jésus dans leur cité n'aurait guère été possible puisqu'il avait justement fallu en sortir pour venir auprès de lui. Le ἐκεῖ du v. 40 est interprété comme strictement parallèle à παρ' αὐτοῖς. On voit combien le jeu sur ces particules permet à nos commentateurs deux exégèses bien différentes en fonction de leur horizon de lecture et des théories qu'ils prétendent l'un et l'autre prouver à partir des détails du texte.

Sur ce même point, Origène donne encore une interprétation spirituelle à partir – dit-il – «des principes de base» donnés par l'évangéliste.

<sup>417</sup> «Mais voici ce qu'avait été toute la conduite de la femme: elle avait eu commerce avec ses cinq maris et, après eux, elle avait cédé au sixième qui n'était pas son mari légitime: après l'avoir renié et laissé là sa cruche, elle trouve un saint repos auprès du septième, faisant profiter aussi du même avantage les habitants d'une cité fondée sur ses anciennes croyances et édifiée sur des doctrines erronées, cité même de la femme: à eux aussi elle procure l'occasion de sortir de la cité et de venir auprès de Jésus.» – IO. COM XIII,181 (254,19–25). Pour Origène, 7 est le nombre du repos (cf. note et réf. in BLANC, Com. Jean, III, 133).

<sup>418</sup> Il y reviendra cependant à la fin du commentaire de la scène: IO. COM XIII,342 ss (280,8 ss).

<sup>419</sup> Alors qu'ils avaient disparu chez Héracléon. Cf. notre chap. II, 104.

<sup>420</sup> IO. COM XIII,182 (254,25–27). Pour la justification de la traduction de ἡγεμονικόν par «cœur», cf. BLANC, Com. Jean, III, 133 et renvoi au vol. I, 360 (et non II comme indiqué).

Origène observe qu'au v. 30 les Samaritains sortirent de leur cité pour venir à Jésus, qu'au v. 39 un grand nombre «de cette cité» crut en Jésus, enfin au v. 40 ce sont encore eux qui viennent demander à Jésus de rester auprès d'eux. Or Jésus «se trouvait encore près de la source de Jacob – en effet il ne semble pas en avoir bougé». Et comme le texte ne dit pas explicitement que Jésus est entré dans la cité mais qu'il demeura «là» (ἔμεινεν ἐκεῖ – v. 40), pas plus qu'il ne dit que Jésus en est parti mais qu'il sortit de là (ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν – v. 43), Origène peut donc conclure et prouver ce qu'il voulait prouver: «Pour ce qui est du sens spirituel (ἐπὶ τῷ νοητῷ), toute la dispensation de bienfaits aux Samaritains eut lieu auprès de la source de Jacob.»<sup>421</sup> Il est certain qu'Origène joue ici sur les mots, et si le cœur des Samaritains a remplacé leur cité, c'est pour mieux contrer Héracléon et à nouveau mettre en évidence l'importance des Ecritures comprises à partir du Christ<sup>422</sup>.

### 5.2.2. Face à Héracléon<sup>423</sup>

On pourra une fois encore vérifier ici à quel point Origène tient déjà compte de la pensée d'Héracléon dans son propre commentaire. En effet, au moment où il le cite pour le réfuter il revient sur les mêmes points que nous venons de mettre en lumière ci-dessus, c'est-à-dire la cruche, et le fait que Jésus ne demeura pas dans la cité des Samaritains:

- «Réfléchis s'il est possible de dire du bien de cette cruche complètement laissée de côté (πάντη ἀφιεμένη): 'la femme laissa là sa cruche' dit en effet (l'évangéliste), car il n'est pas ajouté qu'elle la laissa auprès du Sauveur.»<sup>424</sup> L'appel au texte est à nouveau dirimant pour réfuter Héracléon, et Origène de se moquer ensuite – en reprenant les termes du gnostique – de cette femme qui, ayant reçu une aptitude à recevoir la vie (ce vase prestigieux), l'ait laissée là au moment d'aller annoncer la Bonne Nouvelle;
- ironie encore pour cette pneumatique qui n'a pas une conviction nette au sujet du Christ mais se demande: «n'est-ce pas lui le Christ?» (v. 29). Origène s'appuie ici aussi sur le texte et montre qu'il est

<sup>421</sup> Cf. IO.COM XIII,185–186 (255,5–6.10.11).

<sup>422</sup> Cf. SIMONETTI, Eracleone, 41.

<sup>423</sup> IO.COM XIII, 187–192 (255,12–35).

<sup>424</sup> IO.COM XIII,188 (255,19–22).

incompatible avec l'exégèse d'Héracléon. En fait nous avons vu que, pour ce dernier, la Samaritaine ne faisait pas part de son questionnement à ses compatriotes, mais bien de sa certitude <sup>425</sup>. Malheureusement, cela n'est pas dans le texte!

- sur la sortie de la cité, c'est-à-dire d'une ancienne manière de vivre qui était du monde, Origène ne fait que citer Héracléon. Probablement que cela lui paraissait encore acceptable <sup>426</sup>. Par contre sur le séjour de Jésus, accrédité deux fois par Héracléon, Origène attaque celui qui a osé écrire qu'«ils sortirent de la cité». Notre commentateur s'appuie une fois de plus sur le texte qui, comme nous l'avons vu plus haut, ne mentionne pas explicitement un séjour de Jésus dans la cité, et Origène renvoie au commentaire qu'il vient de donner: «il n'a rien remarqué de ce que nous avons exposé tout à l'heure: d'après ce qui est écrit, ce n'est pas dans leur cité que le Sauveur demeure ces deux jours-là.» <sup>427</sup> Ce dernier point confirme ce que souvent nous avons relevé: commentaire et réfutation se chevauchent et sont imbriqués malgré la répartition du texte en commentaire et réfutation explicite.

### 5.3. *Conclusions*

Quant à la méthode de lecture d'Origène dans ces versets de transition, on retiendra de nouveau l'attention portée au texte, en particulier à la révélation solennelle de Jésus. On pourrait aussi parler d'une plus grande attention au contexte proprement johannique. En effet Origène recourt d'abord à Jn avant d'élargir sa recherche aux synoptiques. Et dans la deuxième partie, à part l'arrière-fond de Gn 24, seul Jn est cité (Jn 4 et 20). Enfin nous avons souligné la rigueur de la méthode ici mise en œuvre puisque Origène part de Jn, passe éventuellement aux évangiles, et en vient à une proposition de sens pour le lecteur, ce que nous avons appelé «l'appropriation».

Par rapport au texte de Jn nous avons surtout noté la mise en valeur du Christ et de sa révélation, conformément au texte et à la différence d'Héracléon où la femme est au premier plan.

<sup>425</sup> Cf. notre chap. II, 73.

<sup>426</sup> C'est proche de ce qu'il a dit lui-même un peu plus haut: IO.COM XIII, 182 (254,29–30).

<sup>427</sup> IO.COM XIII,192 (255,33–35).



Enfin, si Origène dépend du gnostique dans sa présentation du texte, son commentaire ne cesse d'être une contre-*exégèse* d'Héracléon: et quant au statut de cette femme, pauvre et hérétique et à qui le Christ se révèle, «telle qu'elle est»; et de manière encore plus claire, quant à la cruche redevenue l'ustensile abandonné sous l'effet de la hâte et non le prestigieux vase des gnostiques!

## 6. *Les disciples et la nourriture de Jésus (vv. 31–34)*

### 6.1. *v. 31*

#### 6.1.1. *Origène*<sup>428</sup>

Origène prend d'abord acte de la composition d'ensemble de cette nouvelle petite scène: Jn avait abordé le mystère de Jésus par le biais de la nourriture<sup>429</sup>. L'observation est parfaitement exacte. L'attention portée au texte amène Origène à une seconde remarque tout aussi pertinente: la Samaritaine se trouve désaltérée par celui qui lui demandait à boire<sup>430</sup>. L'inversion des demandes est en effet un élément clé de la composition des vv. 7–15. Nous avons souvent relevé, au cours de notre étude, ce respect du texte de la part d'Origène; la prise en compte de l'ensemble de la scène et de ses rapports internes est cependant particulièrement claire ici.

On notera également le statut de la Samaritaine pour notre commentateur. Non seulement il n'y a aucune surévaluation du personnage, mais elle éprouve des doutes à cause de l'indignité de son eau, non prise en elle-même, mais par rapport à Jésus. N'oublions pas

<sup>428</sup> IO. COM XIII,193–199 (256,3 – 257,8).

<sup>429</sup> «Après le mystère (οἰκονομία) de la boisson et l'enseignement sur la différence des eaux, il était logique de noter également ce qui se passa pour la nourriture.» – IO. COM XIII,193 (256,3–5).

<sup>430</sup> «Priée donc de donner à boire, la Samaritaine [désirait], pour ainsi dire, [lui donner à boire] mais elle était dans l'incertitude à cause de celui qui l'en avait priée; en effet elle n'avait pas de quoi offrir à Jésus une boisson digne de lui, alors que lui-même voulait faire par là du bien à celle qui lui donnait à boire, au moment même où elle le lui offrait après en avoir été priée.» – IO. COM XIII,194 (256,5–9). Le texte est ici très lacunaire. Nous avons choisi la restitution de CORSINI (plutôt que celle de C. BLANC), car elle est en parfaite concordance avec le contexte. Il serait par contre difficile d'expliquer pourquoi et comment la Samaritaine a été désaltérée «à cause de ses doutes» (BLANC). On trouvera une justification de cette restitution in CORSINI, *In margine a una traduzione*, 165.

qu'elle représente les hétérodoxes. Le texte biblique montrait la Samaritaine étonnée par la demande de Jésus s'adressant à une femme. Origène nous fait part, semble-t-il, des hésitations de cette femme, et du fait qu'elle n'a pas de boisson à offrir à Jésus, alors que lui en a pour elle : c'est ce que représente la Samaritaine pour Origène qui a permis ce coup de pouce.

Le commentaire porte ensuite étrangement sur le moment de ce repas. Origène pense devoir justifier le fait que les disciples proposent de la nourriture à Jésus entre le moment du départ de la femme pour la cité et l'arrivée des Samaritains. Son questionnement part une fois encore d'une observation précise de la composition du texte puisque, au v. 8, les disciples s'en sont allés acheter de la nourriture en ville; revenus, ils interrogent Jésus après le départ de la femme (v. 28 et v. 31 : ἐν τῷ μεταξύ). Il explique ce fait de la manière suivante <sup>431</sup> : il convenait que la Samaritaine fût absente car elle eût été choquée de voir les disciples présenter à Jésus de la nourriture provenant de sa cité. En effet, de même que cette femme ne pouvait tirer de son puits une eau digne de Jésus, de même les disciples ne peuvent rien apporter de valable de la cité, c'est-à-dire – Origène est ici explicite – de «chez les hétérodoxes». La nourriture qu'ils rapportent, ce sont «des doctrines harmonisées» (λόγους τινὰς ἀρμόζοντας), une nourriture ou du moins ce qu'on pense être une nourriture (τρόφιμα ἧτοι ὄντα ἢ νομιζόμενα). On reconnaît bien là Origène et son jugement porté sur les doctrines réajustées qui, pour être plus acceptables à l'intelligence humaine, ont atténué, voire supprimé, les arêtes de l'évangile.

A plus forte raison eût-il été indécent de présenter à Jésus cette nourriture provenant de Samarie en présence des Samaritains qui avaient dû quitter leur ville pour venir à Jésus! On voit une fois de plus combien l'épisode des relations entre Jésus et les Samaritains est chargé par Origène en fonction de ce qu'eux-mêmes et la Samaritaine représentent pour lui, mais aussi en fonction d'Héracléon qui, lui aussi, a souligné ce désir avorté des disciples d'entrer en communion avec le Maître à partir de la nourriture rapportée de Samarie <sup>432</sup>.

Il termine en s'attachant au verbe ἐρωτᾶν (v. 31), cherchant une fois encore non seulement à lire mais aussi à justifier le texte jusque dans ses

<sup>431</sup> IO.COM XIII,195–196 (256,9–21).

<sup>432</sup> Cf. notre chap. II, p. 77.

moindres détails <sup>433</sup>: «il aurait été plus simple d'écrire 'entre-temps, ses disciples lui *dirent*: Rabbi, mange'.» <sup>434</sup> Les disciples craignent que

«le Verbe, [déjà nourri] <sup>435</sup> par la nourriture qui lui est propre, refuse; alors ils le prient de manger [ce qu'ils ont rapporté]. Car toujours les disciples veulent nourrir le Verbe de ce qu'ils trouvent, afin que, rendu plus fort, plus vigoureux, plus énergique, il demeure davantage auprès de ceux qui le nourrissent, nourrissant à son tour ceux qui lui présentent des aliments» <sup>436</sup>.

Et de renvoyer à Ap 3,20 où Origène a repéré la même inversion des dons:

«C'est pourquoi, comme il dit, (le Verbe) se tient à la porte et il frappe, afin que si quelqu'un lui ouvre la porte, il entre auprès de lui et dîne avec lui, de sorte que l'homme qui l'a reçu à dîner puisse, à son tour, être reçu plus tard à dîner par le Verbe qui a dîné chez lui.» <sup>437</sup>

Cette rencontre des disciples et de Jésus en Samarie devient donc manifestation de ce qui se passe habituellement <sup>438</sup> entre les croyants et le Verbe. Les premiers sont toujours en quête de ce qui convient au Verbe: ne pourrait-on voir ici l'investissement herméneutique plus ou moins sain dont ne cesse de parler Origène? Quant au Verbe, il nourrit à son tour ses disciples, ceux qu'il forme comme a dit plus haut Origène. L'homme qui accueille aujourd'hui le Verbe sera ensuite accueilli par lui. Origène commente donc ce texte de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine et les disciples, mais ce qui l'intéresse avant tout c'est le prolongement de cette rencontre dans les rencontres actuelles du Verbe avec ses disciples.

### 6.1.2. *Face à Héracléon* <sup>439</sup>

Origène cite d'abord l'exégèse d'Héracléon concernant les disciples et leur désir de communion avec Jésus à partir de la nourriture rapportée de Samarie. Il ne revient pas sur ces différents termes: l'exégèse qu'il a

<sup>433</sup> Origène est ici très proche de l'exégèse rabbinique.

<sup>434</sup> IO. COM XIII,197 (256,22–23).

<sup>435</sup> Texte lacunaire. Nous optons aussi pour la restitution de CORSINI qui nous paraît plus cohérente avec la question posée par Origène: pourquoi doivent-ils insister et pas seulement lui dire simplement de manger?

<sup>436</sup> IO. COM XIII,197–198 (256,25 – 257,4).

<sup>437</sup> IO. COM XIII,199 (257,4–8).

<sup>438</sup> Cf. ci-dessus: «Car toujours les disciples...».

<sup>439</sup> IO. COM XIII,200–202 (257,9–19).

donnée lui-même de ce verset était à la fois commentaire et mise au point. En effet, s'il a déprécié la nourriture de Samarie, il n'a pas attaqué les disciples et leur essai de nourrir le Verbe, au contraire!

Il attaque par contre la comparaison établie par Héracléon entre les disciples et les vierges folles dont parle l'évangile. Le texte est corrompu mais, dans la partie qui nous reste, on peut lire un «πῶς» par lequel Origène interroge une fois de plus Héracléon sur le rapport de son exégèse au texte: comment prouver que les disciples sont dans les mêmes dispositions que les vierges folles? Et, deuxièmement, Origène fait remarquer que cette interprétation est à écarter vu «l'absence de toute ressemblance entre la lumière et la nourriture, l'huile et les aliments solides»<sup>440</sup>.

Ce faisant, Origène se montre exigeant dans le rapprochement des textes: il faudrait, d'une part, pouvoir prouver une attitude commune aux personnages concernés (ici les disciples et les vierges folles), et, d'autre part, avoir une certaine homogénéité entre les images ou les réalités que l'on désire mettre en corrélation. La pratique allégorique, pour qu'elle puisse être tolérée, trouve donc des limites lui venant et du texte et de ce dont parle le texte. Origène n'est donc pas toujours le fol allégoriste que l'on pense! Finalement, il résume ses griefs et ses souhaits en une phrase: l'enseignement d'Héracléon aurait dû être plus clair et son interprétation davantage justifiée.

## 6.2. v. 32: *Origène*<sup>441</sup>

Origène s'attaque ici à un verset qu'Héracléon n'a pas commenté mais qui est un verset important pour tout ce paragraphe sur la nourriture puisque s'y exprime à nouveau un appel, lancé aux disciples cette fois, à une compréhension plus profonde des propos de Jésus. La pensée de ce dernier sera précisée et complétée ensuite au v. 34, après la question des disciples.

Origène ici n'entre pas de suite dans le texte mais s'adonne à un long développement<sup>442</sup> et constitue une sorte de dossier sur la manière de se nourrir, des corps, d'une part, et des êtres supérieurs aux corps d'autre part, lesquels se nourrissent non d'aliments mais de paroles, de pensées, d'actions. Appelant largement le N.T. et l'A.T. à la rescousse, il dis-

<sup>440</sup> IO. COM XIII,202 (257,15–17).

<sup>441</sup> IO. COM XIII,203–225 (257,22 – 260,13).

<sup>442</sup> IO. COM XIII,203–214 (257,22 – 259,5).

tingue non seulement différentes nourritures mais encore différentes nourritures spirituelles; sans oublier les anges, comme toujours chez lui, car eux aussi ont besoin de nourriture <sup>443</sup>.

Reconnaissant que la digression a assez duré <sup>444</sup>, Origène en vient à notre texte sur cette nourriture du Christ. Les considérations anthropologiques précédentes sur la nourriture des êtres ne sont donc pas pour lui un commentaire à proprement parler. Le commentaire, le voici: Origène commence par compléter le v. 32 en s'inspirant du v. 34 qui explicite la pensée de Jésus:

« En effet, ce que Jésus faisait en exécutant (ποιῶν) la volonté de celui qui l'avait envoyé et en accomplissant (τελειῶν) son œuvre, les disciples ne le savaient pas. » <sup>445</sup>

Après cette prise en compte du texte, on pourrait même dire ce commentaire du texte par le texte, Origène en vient à l'interprétation proprement dite, et là il se risque davantage et se montre beaucoup plus personnel. Pour comprendre cette parole sur la nourriture de Jésus et la méconnaissance des disciples, Origène la met dans la bouche de Paul et l'applique ainsi aux Corinthiens <sup>446</sup>, après avoir évoqué aussi l'épître aux Hébreux. Et comme en He 3 l'opposition lait–nourriture solide concerne un enseignement qui se révèle être trop difficile pour l'auditoire, Origène peut appliquer cette expression aux réalités visées par la contemplation:

« Toujours le meilleur dira aux inférieurs, qui sont incapables de contempler les mêmes réalités que les plus avancés: 'Moi j'ai à manger une nourriture que vous, vous ne connaissez pas'. » <sup>447</sup>

<sup>443</sup> Il cite ou évoque 1 P 2,2; 1 Co 3,2; Rm 14,2; Pr 15,17; He 5,14; 4 R 4,40; Ps 22 (23), 1–3; Ps 103 (104), 15; Ps 77 (78), 25; Gn 18,6.

<sup>444</sup> « Mais il est temps de nous acheminer vers le sujet proposé et qui concerne la nourriture du Christ que ses disciples ne connaissent pas... » – IO.COM XIII,215 (259, 6–7).

<sup>445</sup> IO.COM XIII,216 (259,9–10).

<sup>446</sup> « Pour que soit comprise de manière plus claire l'affirmation de Jésus: 'Moi, j'ai à manger une nourriture que vous, vous ne connaissez pas', il faut que Paul dise aussi: 'Moi, j'ai à manger une nourriture que vous, vous ne connaissez pas' aux Corinthiens, qui ont besoin de lait et non d'aliment solide (cf. He 5,12) et qui reçoivent du lait et non une nourriture substantielle (cf. 1 Co 3,2), parce qu'ils ne sont pas encore capables de participer à une nourriture substantielle. » – IO.COM XIII,217 (259,11–15). C'est le terme de βρώμα (Jn 4,34 et 1 Co 3,2) qui a suggéré le rapprochement à Origène.

<sup>447</sup> IO.COM XIII,218 (259,15–17).

Le propos s'est généralisé: de Jésus on est passé à Paul (mais un Paul réinterprété et intellectualisé)<sup>448</sup> et au «toujours» des relations entre le meilleur (noter le singulier) et les inférieurs. Il faut remarquer que ce n'est pas l'agir de Jésus (ποιῶν – τελειῶν) qui intéresse Origène en premier lieu ici. Il y reviendra, mais pour l'instant son commentaire est comme polarisé par le non-savoir, la non-connaissance de certaines nourritures, c'est-à-dire de certains mystères divins. Ce glissement d'une nourriture terrestre vers des nourritures intelligibles et les mystères offerts à la contemplation est certainement dû à l'orientation platonisante de notre auteur, comme aussi cette importance accordée à la connaissance plus qu'à l'agir.

Origène termine sur des considérations qui ont peu de choses à voir avec le texte et qui relèvent de sa théologie et du moyen-platonisme<sup>449</sup>: les hommes, les anges et même le Christ ont besoin de nourritures intelligibles, seul le Père est en ce domaine autosuffisant. «Il n'est pas absurde de dire que le St Esprit se nourrit, lui aussi, mais il faut chercher un texte de l'Écriture qui nous le suggère»<sup>450</sup>. Cette dernière remarque témoigne de ce que nous relevions plus haut, on n'est plus dans le commentaire proprement dit, mais dans une recherche proposée par Origène et qu'il faudrait pouvoir baser sur l'Écriture<sup>451</sup>.

Notre texte sur la nourriture suggère ensuite à notre commentateur une autre enquête, concernant cette fois les paraboles des banquets dans les évangiles. «Les aliments du grand dîner représentent tout le mystère de *l'appel* et de *l'élection* (ὄλον τὸ μυστήριον τῆς κλήσεως καὶ ἐκλογῆς)»<sup>452</sup>. On sait le poids qu'avaient ces deux termes chez Héracléon et dans la gnose valentinienne<sup>453</sup>. Origène ouvre de nouveau un dossier, parcourant les Écritures, à la recherche de textes proches du nôtre, parlant de manger et de boire<sup>454</sup>. Il en ressort que «manger et

<sup>448</sup> En 1 Co 3,1 ss Paul ne reproche pas aux Corinthiens de ne pas savoir contempler, mais d'être trop charnels et de ne pouvoir par conséquent accueillir l'évangile. En He 5,11–13 le contexte est nettement plus intellectuel; il s'agit d'explications, de gens lents à comprendre, qui devraient pourtant être des maîtres, de raisonnements difficiles enfin.

<sup>449</sup> Cf. réf. in BLANC, Com. Jean, III, 148.

<sup>450</sup> IO. COM XIII,221 (259,25–27).

<sup>451</sup> Cf. la note de CORSINI et la suggestion de Preuschen sur la manière de travailler d'Origène (Commento, 507).

<sup>452</sup> IO. COM XIII,221 (259,27–28).

<sup>453</sup> Cf. index SAGNARD, La gnose, 639 et 645.

<sup>454</sup> Cf. Is 65,13; Gn 2,8.16.17; Ps 21 (22), 30; Pr 10,3 LXX; Am 8,11.

boire», «faim et soif» sont des expressions qui dépassent largement le domaine physiologique et qui peuvent s'appliquer à la Parole de Dieu (cf. Am 8,11). Cette spiritualisation est précieuse pour notre Alexandrin qui peut appliquer ces résultats à la démarche de toute âme croyante, dans une phrase en «nous»:

«Plus nous avançons, plus nous mangeons des mets supérieurs et abondants, jusqu'à ce que nous parvenions peut-être à manger la même nourriture que le Fils de Dieu (cette nourriture) que, pour le moment, les disciples ne connaissent pas.»<sup>455</sup>

Cette nourriture que Jésus mettait en relation étroite avec l'accomplissement de la volonté du Père, voilà que, Paul aidant ainsi que le milieu alexandrin, elle s'est singulièrement intellectualisée jusqu'à devenir ce met «supérieur», inaccessible pour l'instant, mais qui un jour cessera de l'être. Origène est ici passé complètement à côté du malentendu johannique, comme il est sorti du dialogue entre Jésus et les disciples. Il avait beau avoir pris le texte en compte, son attirance pour une problématique intellectuelle et pour la contemplation a été la plus forte. Et voilà que l'incompréhension momentanée des disciples face à la destinée de Jésus est projetée sur l'expérience humaine en tant que l'aujourd'hui, marqué par la non-connaissance, sera levé le jour où la contemplation totale sera possible.

### 6.3. v. 33: *Origène et Héracléon*<sup>456</sup>

Alors que, pour une fois, Héracléon reconnaissait, dans l'interrogation des disciples (v. 33), l'expression de ce que nous appelons le malentendu johannique, Origène se plaint de son exégèse et la trouve trop terre à terre!<sup>457</sup>: «Il vaut la peine de se demander si ce n'est en considérant quelque chose de plus divin que les disciples se disent entre eux: 'Quelqu'un lui aurait-il apporté à manger?'.» Pour lui, ce sont peut-être des puissances angéliques qui sont venues le nourrir, ce qui expliquerait la réplique de Jésus sur la supériorité de cette nourriture. Origène est irrémédiablement entraîné vers la sphère angélique, vers les cieux, dès qu'il s'agit d'excellence: contemplation, nourriture etc. Et son souci d'explicitier les moindres virtualités du texte l'entraîne parfois

<sup>455</sup> IO. COM XIII,225 (260,10–13).

<sup>456</sup> IO. COM XIII,226–227 (260,16–26).

<sup>457</sup> Cf. SIMONETTI, Eracleone, 45.

à explorer l'arrière du texte à force de raisonnements. Par contre, dans un Fragment, Origène, à propos du même v. 33, sait très bien prendre en compte le malentendu johannique: «cependant, même si les disciples avaient à l'esprit une nourriture sensible, lui révèle quelle nourriture il leur avait annoncée.»<sup>458</sup>

#### 6.4. v. 34

##### 6.4.1. Origène<sup>459</sup>

Commentant ce verset, Origène va se montrer par contre très précis et fidèle à Jn dans son exégèse tout entière centrée sur la communion de volonté entre le Père et le Fils. Ayant probablement perçu la portée de ce thème dans la théologie johannique, Origène cite ici, à l'appui de son interprétation, deux textes de Jn, et qui plus est, deux textes majeurs sur cette communion du Père et du Fils:

«C'est une manière de se nourrir qui convient au Fils de Dieu, d'être celui qui fait la volonté paternelle, en faisant en lui le vouloir même qui était dans le Père (τοῦτο τὸ θέλειν ἐν ἑαυτῷ ποιῶν ὅπερ ἦν καὶ ἐν τῷ πατρὶ), de telle sorte que la volonté de Dieu soit dans la volonté du Fils et que la volonté du Fils soit absolument semblable à la volonté du Père et qu'il n'y ait plus deux volontés mais une seule volonté; cette unique volonté est la raison pour laquelle le Fils dit: 'Moi et le Père, nous sommes un'; c'est encore à cause de cette volonté que quiconque, en jetant les yeux sur lui (Jésus), a vu le Fils, a aussi vu celui qui l'a envoyé.»<sup>460</sup>

On ne peut qu'admirer ici la densité de ce splendide commentaire, et souligner aussi la prise en compte d'un élément important du texte que nous avons souligné lors de notre présentation du verset<sup>461</sup>, c'est-à-dire l'identité entre ce qui est volonté du Père et l'œuvre que Jésus accomplit «en lui». Une fois encore Origène met donc en lumière la personne de Jésus qui, s'il fait connaître le Père, le fait à travers sa destinée. S'il est révélateur, il l'est par sa vie. Chez Héracléon, souvenons-nous que ce sont précisément ces nuances qui avaient disparu.

Origène insiste encore sur cette parfaite communion des deux volontés, qui donne la perfection à l'œuvre extérieure. A elle seule cette dernière ne suffit pas:

<sup>458</sup> IO. CAT. Fragm. LIX (532,3).

<sup>459</sup> IO. COM XIII,228–246 (260,29–263,13).

<sup>460</sup> IO. COM XIII,228 (260,29–261,2), citant Jn 10,30 et cf. Jn 12,45.

<sup>461</sup> Cf. notre chap. II, p. 80.



«Car cela, à savoir ce qui est produit en dehors du voulant sans la dite volonté, ce n'est pas l'entière volonté du Père; tandis que toute la volonté du Père est produite par le Fils, lorsque le vouloir du Père, passant dans le Fils (ἐν τῷ υἱῷ) fait ce que désire la volonté de Dieu.»<sup>462</sup>

Nous disions, à propos du commentaire d'Héracléon sur ce même verset<sup>463</sup>, que les deux actions, celle du Père et celle du Fils, nous paraissaient beaucoup moins coordonnées que chez Jn. Origène a donc d'avance empêché cette défaillance. Et il termine encore sur cette communion profonde: «Mais seul le Fils fait toute la volonté du Père, parce qu'il l'a accueillie (tout entière)<sup>464</sup>: c'est pourquoi il est aussi son image.»<sup>465</sup>

Le Fils n'est donc pas un pur et simple exécutant, mais il entre totalement dans les vues du Père, il les accueille pour ensuite leur donner forme dans sa vie. Remarquons qu'Origène ne prend pas seulement très au sérieux la communion de volonté entre le Père et le Fils dont parle Jn, mais il radicalise encore ces affirmations: à plusieurs reprises il parle soit de l'entière volonté du Père (ὅλον τὸ θέλημα), soit de toute cette volonté (πᾶν τὸ θέλημα). Il y reviendra encore aussitôt après. Cette radicalisation est probablement due à l'influence, une fois de plus, de la pensée paulinienne. En effet Origène termine son commentaire de ce verset par l'évocation du Christ image de Dieu<sup>466</sup>. L'étude récente de J.-N. Aletti sur l'hymne de Col a montré comment les termes de «Père» et de «Fils» ont permis les développements des vv. 12–13, 14 et 15–20 en Col 1<sup>467</sup>, l'accent étant cependant mis en 1,15–20 sur la personne de l'unique médiateur<sup>468</sup>. «Εἰκὼν n'y exprime pas d'abord une relation de type gnoséologique, mais la fonction du Fils: il est manifestation du Père»; il l'est dès l'origine et il le reste, car

<sup>462</sup> IO. COM XIII,230 (261,7–11).

<sup>463</sup> Cf. notre chap. II, pp. 82–83.

<sup>464</sup> Μόνος δὲ ὁ υἱὸς πᾶν τὸ θέλημα ποιῆι χωρήσας τοῦ πατρὸς. Le contexte invite à garder à χωρεῖν son sens premier: faire place, donner un espace à. En français, le verbe «comprendre» choisi par C. BLANC n'atteste plus guère ce sens local et nous paraît trop intellectuel ici. Notre traduction correspond à celle de CORSINI.

<sup>465</sup> IO. COM XIII,231 (261,11–12); cf. 2 Co 4,4 et Col 1,15.

<sup>466</sup> Indic. bibliogr. dans l'excellente étude d'ALETTI, Colossiens 1,15–20, p. 82. Le terme d'image n'appartient pas ici à la série des textes pauliniens évoquant la typologie Adam–Christ, mais à l'autre série (2 Co 4,4 et Col 1,15) où le Christ est présenté comme image de Dieu (op. cit., 86).

<sup>467</sup> ALETTI, op. cit., 17.

<sup>468</sup> ALETTI, op. cit., 45.

«sa médiation de manifestation est en même temps celle qui nous constitue comme créatures»<sup>469</sup>. Origène est donc passé d'un langage très johannique et proche du texte (le Fils accomplissant la volonté du Père; l'unité du Père et du Fils) à l'expression paulinienne du Christ «image de Dieu». Ce faisant il éclaire et féconde les deux théologies l'une par l'autre, ayant repéré en profondeur et au-delà des mots, des points de rencontre. Par son commentaire, Origène introduit en effet dans le syntagme paulinien («l'image de Dieu») l'agir et la destinée de Jésus, et il éclaire la révélation johannique du Père en son Fils grâce à la notion paulinienne d'image. La médiation révélatrice du Christ entrevue par l'Apôtre dès la création est considérée ici de manière tout aussi radicale, mais à partir de la destinée salvifique de Jésus.

Origène prend ensuite l'exemple des saints qui, certes, ne font rien contre la volonté de Dieu mais ne peuvent cependant être dits totalement configurés à sa volonté. Ils mettront en œuvre tel ou tel aspect de cette volonté, cependant «la volonté de Dieu tout entière, quelle qu'elle soit, sera faite par celui qui a dit: 'Ma nourriture, c'est de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé'.»<sup>470</sup>

On aura noté à nouveau l'insistance sur la totalité de la volonté de Dieu qui trouve un «espace» privilégié en la personne de Jésus. Finalement, Origène cite Jn 5,19–20<sup>471</sup> où Jésus, pour légitimer ce qu'il vient de faire, évoque sa communion avec le Père jusque dans ses œuvres, communion enracinée dans l'amour du Père pour le Fils. A partir de l'évocation de ce «faire» de Jésus, enraciné dans une communion d'amour avec le Père, Origène revient au thème de l'image, citant Col 1,15. En Jésus, volonté, divinité et bonté sont l'image de la volonté, de la divinité et de la bonté de Dieu<sup>472</sup>. Cette insistance mise par notre commentateur à souligner la communion du Père et du Fils et la forme qu'elle reçoit dans la destinée et même dans l'être de Jésus trouve une dernière expression dans une phrase magistrale d'Origène: «cette volonté *est* la nourriture propre au Fils, nourriture grâce à laquelle *il est ce qu'il est.*»<sup>473</sup>

<sup>469</sup> ALETTI, op. cit., 87.

<sup>470</sup> IO. COM XIII,232 (261,18–20).

<sup>471</sup> Le verbe ποιῆν y revient 5 fois: Origène y a vu non sans raison un commentaire de notre texte, Jn 4,34.

<sup>472</sup> Cf. Sg 7,26 et Mc 10,18; Lc 18,19.

<sup>473</sup> IO. COM XIII,234 (261,24–28; citation = 28–29).

Origène va commenter maintenant les derniers mots du v. 34 et aborder, par conséquent, le thème de l'accomplissement de l'œuvre de Dieu dont on se souvient qu'Héracléon ne disait mot. A nouveau c'est moins un commentaire strict qu'une réflexion sur cette expression. S'agit-il pour Jésus, se demande Origène, d'accomplir une œuvre commandée par un autre? Ou – autre question – «si l'œuvre de Dieu est rendue parfaite par le Christ, il est clair qu'avant d'être parfaite, elle était imparfaite»<sup>474</sup>. Comme nous l'avons déjà souvent constaté chez Héracléon et chez lui, Origène raisonne ici à partir du texte, et c'est ce raisonnement qui est le point de départ de l'exégèse, plus que le texte. La question posée paraît scandaleuse à notre auteur: comment l'œuvre de Dieu peut-elle être imparfaite? Et comment Jésus pourrait-il la rendre parfaite, lui qui reconnaît que le Père est plus grand que lui (Jn 14,23)? Origène poursuit en interprétant cette «œuvre» comme étant l'homme; mais le problème surgit à nouveau: l'œuvre de Dieu aurait-elle été créée imparfaite? Origène se dit alors persuadé qu'un mystère plus profond est à découvrir dans ce texte. «Celui qui pouvait cultiver l'arbre de vie et tout ce que Dieu avait planté et qu'ensuite il fit croître ne saurait raisonnablement être qualifié d'imparfait.»<sup>475</sup> Par conséquent l'homme qui était parfait est devenu imparfait par désobéissance, et c'est de cette imperfection-là que le Sauveur vient le délivrer; cela répond à la première objection: Jésus ne vient pas au secours d'une imperfection dont le Créateur serait responsable, mais c'est le péché qui est en cause. Jésus vient alors parfaire l'œuvre de Dieu (c'était la deuxième question),

«pour que chacun, une fois devenu parfait (τετελειωμένος)<sup>476</sup> soit familiarisé avec la nourriture solide et demeure avec la Sagesse: 'La nourriture solide est celle des parfaits qui ont, par l'expérience, les sens exercés à distinguer le bien et le mal'<sup>477</sup>. Et celui qui proclame la Sagesse dit: 'Nous proclamons la Sagesse parmi les parfaits'. Et, lorsque chacun de nous, étant une œuvre de Dieu, aura été rendu parfait par Jésus, il dira: 'J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé la course, j'ai gardé la foi: maintenant donc m'est réservée la couronne de justice'<sup>478</sup>.

<sup>474</sup> IO. COM XIII,236 (262,5–7).

<sup>475</sup> IO. COM XIII,240 (262,17–19).

<sup>476</sup> Noter le parfait qui indique le résultat, actuel et durable, d'une action passée: ici l'œuvre du Sauveur qui a rendu l'homme à sa perfection.

<sup>477</sup> He 5,14. Le même chapitre venait d'être cité plus haut. Cf. IO. COM XIII,217, cité ci-dessus n. 446.

<sup>478</sup> IO. COM XIII,241–242 (262,24–31), citant 1 Co 2,6 et 2 Tm 4,7–8.

Face aux conceptions des gnostiques, Origène défend donc d'une part l'œuvre de la création et, d'autre part, montre le chemin par lequel, grâce au Christ, l'homme peut devenir un parfait, ce qu'il n'est pas automatiquement. C'est donc toute l'histoire du salut et sa portée qu'Origène introduit ici. Il termine sur l'évocation de la désobéissance des « fils de Dieu » (Gn 6,2) et de tous ceux « qui ont abandonné leur propre demeure (τὸ ἴδιον οἰκητήριον) et n'ont pas été fidèles à leur principe (ἀρχή) »<sup>479</sup>. Jésus vient donc parfaire la création raisonnable, soit par sa parole, soit par châtement. « Ce sont ces deux choses, cependant, l'accomplissement de la volonté de celui qui l'a envoyé et le perfectionnement de son œuvre, qui constituent l'unique nourriture propre à Jésus. »<sup>480</sup>

L'ensemble du commentaire de ce v. 34 appelle quelques observations :

- Origène a remarquablement compris l'étroite communion de volonté entre le Père et le Fils, et l'impact que cela a sur la destinée même, voire sur la personne de Jésus. Jésus est ce qu'il est de par l'accomplissement de cette volonté, c'est sa nourriture. L'image johannique est à prendre dans tout son réalisme, et c'est ce qu'a fait Origène ;
- notre commentateur a aussi su repérer ce qui est propre à la pensée johannique, et rester d'abord dans le quatrième évangile, cherchant à éclairer Jn par Jn ;
- le réalisme de l'image johannique de la nourriture de Jésus en lien avec son agir et sa destinée, ont permis à Origène de se tourner vers Paul et d'introduire le thème du Christ image de Dieu, rapprochement inattendu peut-être pour l'exégèse actuelle et pourtant beaucoup plus pertinent qu'il n'y paraît au premier abord, le thème de révélation étant sous-jacent aux deux contextes ;
- pourquoi s'est-il davantage écarté du texte dans son commentaire de l'« accomplissement », le distinguant nettement du « faire la volonté du Père », alors qu'en Jn nous avons un parallélisme synthétique ?<sup>481</sup> Il est permis de penser que c'est à cause de l'impact qu'avait un terme comme τελειοῦν à Alexandrie. Ce n'est pas un hasard si Origène cite des textes de l'Apôtre où revient sans cesse le mot τέλειος. Il cherche

<sup>479</sup> IO. COM XIII,243 (262,34–35).

<sup>480</sup> IO. COM XIII,246 (263,11–13).

<sup>481</sup> Cf. notre schéma chap. II, p. 80.

visiblement à accréditer, face aux gnostiques, une autre vision du monde et de l'homme, où la bonté de la création, mais aussi la blessure du péché et l'œuvre de la rédemption, trouvent leur vraie place.

Ce n'est pas un hasard non plus si d'emblée, à partir de l'expression positive («mener à sa perfection»), Origène s'est demandé d'où venait cette imperfection, s'il a évoqué le récit de la Gn et l'homme qui a quitté «sa propre demeure». L'homme n'est donc pas devenu imparfait en tombant dans la matière mais en désobéissant à la Sagesse. Et son retour dépendra de l'écoute du Logos qu'est Jésus;

- cette distinction entre «faire la volonté» et «mener l'œuvre à sa perfection» a entraîné une différence importante entre le commentateur et le texte johannique quant à l'œuvre de Jésus. En Jn cette œuvre est définie par la volonté du Père et par la destinée de Jésus allant jusqu'à sa mort et sa glorification. Jésus est vraiment au centre de l'énoncé<sup>482</sup>. Chez Origène Jésus reste sujet de l'action mais c'est la créature raisonnable qui est introduite dans «l'œuvre», comme objet de «τελειοῦν». Jésus vient en faire un «parfait» en le ramenant à la Sagesse comme le suggèrent les citations de l'Écriture. L'orientation vers la Passion de Jésus n'est par conséquent pas mise en relief ici par notre commentateur;
- nous pouvons repérer enfin une tension chez Origène entre sa fidélité voulue au texte johannique et en même temps la nécessité de lire ce texte en situation, en tenant compte du retentissement que les termes de «parfait» et de «perfection» ne devaient pas manquer d'avoir dans un milieu marqué par la gnose. N'oublions pas qu'Origène, s'il combat son prédécesseur, cherche aussi à accréditer une lecture chrétienne du quatrième évangile, de manière à ramener des intelligences égarées ou séduites par cette gnose.

#### 6.4.2. Face à Héracléon<sup>483</sup>

Origène commence par refuser comme étant «basse et forcée» l'interprétation d'Héracléon selon laquelle «la nourriture de Jésus c'est aussi sa discussion avec la Samaritaine». On a vu le soin pris par notre

<sup>482</sup> Cf. notre chap. II, n. 236.

<sup>483</sup> IO. COM XIII,247–249 (263,14–31).

commentateur à souligner la communion du Père et du Fils, de laquelle se nourrit Jésus. Il ne peut donc accepter que cette nourriture et l'œuvre du Père en Jésus se définissent aussi par rapport à cette femme. Et il avait trop insisté sur le *faire* de Jésus dans cette perspective pour admettre qu'une « discussion » (συζήτησις) puisse ici entrer en ligne de compte. Il est probable que si les gnostiques n'avaient pas fait de l'éveil à la connaissance de la Samaritaine leur idéal, Origène eût plus facilement pu accepter un tel lien.

Le deuxième grief adressé à Héracléon est une fois de plus éclairant quant à la manière de travailler d'Origène: « comment la volonté du Père est-elle la nourriture du Sauveur, il ne l'a pas montré clairement. »<sup>484</sup> Origène n'en dit pas plus ici mais nous avons vu avec quel soin il a étudié cette expression auparavant. Ici encore la réfutation d'Héracléon se trouve dans le commentaire qui précède.

Selon son habitude, notre commentateur ne va retenir dans sa réfutation que des points de détail; ici les termes de repos et de force:

« Et comment la volonté du Père est-elle un repos? Ailleurs, en effet, le Seigneur dit, parce que la volonté paternelle n'était absolument pas un repos pour lui: 'Père, si c'est possible, que cette coupe s'éloigne de moi; cependant, non ce que je veux, mais ce que tu veux'. Et où a-t-il pris que la volonté de Dieu était la force (δύναμις) du Sauveur? »<sup>485</sup>

Nous avons vu dans notre étude des fragments d'Héracléon que ces termes de repos et de force relevaient du plérôme. Origène introduit au contraire la perspective de la Passion sur laquelle il n'avait pas insisté lors de l'analyse de l'expression « mener à sa perfection ». Ainsi il oppose une fois de plus l'histoire au plérôme, et ici la Passion de Jésus au repos de l'éternité.

Dans son commentaire Origène part donc du texte johannique mais en ayant déjà dans la tête les assertions d'Héracléon. Il réserve par contre pour la réfutation explicite mais succincte les quelques points qu'il n'était pas possible d'aborder à partir du texte: ici la réfutation des termes de repos et de puissance. On voit combien il serait insuffisant de s'en tenir à la seule réfutation explicite pour saisir le débat opposant les deux hommes.

Enfin, du point de vue de la méthode, notons de nouveau que l'appel au texte est déterminant pour Origène. C'est par un texte d'Écriture

<sup>484</sup> IO. COM XIII,249 (263,25–26).

<sup>485</sup> IO. COM XIII,249 (263,26–31) citant Mt 26,39; Mc 14,36.

qu'il réfute l'invocation du «repos», et il demande des comptes à Héracléon à propos du terme de «puissance»: «Où a-t-il pris cela?» – sous-entendez: le texte n'en parle pas!

### 6.5. *Conclusions*

Dans le commentaire de ces versets rapportant l'arrivée des disciples, nous avons surtout dû souligner l'attention portée par Origène au texte, à sa composition, au contexte aussi bien immédiat (par ex. les vv. 32 et 34) que plus large (l'inversion des demandes aux vv. 7 et 15; ou, dans un premier temps, l'appel à Jn pour éclairer Jn).

Ce texte, Origène va parfois jusqu'à vouloir en justifier les moindres détails. Mais ce même texte peut ailleurs lui servir de tremplin pour une réflexion qui dépendra alors moins du texte que des problèmes auxquels il faut répondre ou d'une exégèse à contester: le raisonnement prend alors le relais de la simple lecture. Parfois encore notre commentateur sait construire de longs excursus, sortes de dossiers exégétiques et théologiques sur la nourriture ou les paraboles des banquets.

Mais ce qui est surtout apparu dans ces quelques pages, c'est l'art avec lequel Origène sait mettre les textes en parallèle, souvent avec un sens théologique avisé et une rare perspicacité. Nous ne nous étonnerons guère du rapprochement de Jn et de Paul lorsqu'un mot y invite (c'était le cas pour βρῶμα), mais parfois c'est bien d'au-delà des mots, du plus profond des réalités théologiques évoquées par les textes, que vient le rapprochement: ainsi l'appel à Ap 3 à partir de l'inversion des demandes en Jn 4, ou la mise en parallèle du révélateur configuré à la volonté du Père en Jn avec le Christ image de Dieu chez Paul. C'est le problème de la théologie biblique qui est ici en cause, ses conditions de possibilité, sa légitimité, sa fécondité aussi. Nous y reviendrons au terme de cette étude.

Commentaire ou réfutation? Notre texte est tout à la fois l'un et l'autre, non seulement successivement (commentaire d'abord, réfutation ensuite), mais les deux perspectives se croisent souvent dans la lecture faite par Origène. C'est d'ailleurs ce qui explique très largement la distance parfois repérable entre le texte et le commentaire. Outre une perspective platonisante parfois évidente, ce sont les problèmes du moment qui ont poussé Origène à s'expliquer par exemple par rapport à ce qu'un chrétien peut entendre par «perfection», dans l'exégèse qu'il a donnée de la deuxième partie du v. 34.

Face à Héracléon, dans ce passage, Origène, ici comme précédemment, ne cesse de lui demander des comptes par rapport au texte qui demeure la première instance d'appel. Fondamentalement il réussit à réintroduire l'histoire du salut, le drame du péché et de la grâce, et surtout la personne de Jésus et sa destinée qui n'avaient plus leur place dans la réflexion et l'exégèse du gnostique.

## 7. Moisson et mission: vv. 35–38

### 7.1. v. 35 a-b

#### 7.1.1. Origène <sup>486</sup>

Nous commençons par une remarque concernant la répartition du texte aux vv. 35–36. En tête de son commentaire Origène cite en effet toujours le lemme biblique qu'il va interpréter; ici le v. 35 qu'il termine sur ἦδη, tout comme Héracléon, à l'encontre de la pratique habituelle des exégètes actuels <sup>487</sup>.

D'emblée Origène cerne avec précision la difficulté de ce v. 35: faut-il entendre ces «quatre mois» au sens littéral ou figuré? Comme toujours il commence par un temps d'observation et d'analyse. Puisqu'il en est qui lisent cette indication des quatre mois en un sens chronologique – dans les termes d'Origène, «en un sens plutôt simple et matériel» (ou «corporel») (ἀπλούστερον καὶ σωματικώτερον), voici donc «les questions qu'il faut poser pour les convaincre que souvent le Sauveur a prononcé des paroles purement 'intelligibles', dépourvues de signification sensible et matérielle» <sup>488</sup>. Ces derniers mots nous livrent donc le principe qu'Origène veut appliquer: le texte n'a parfois qu'un sens figuré et c'est le cas ici. (C'est ce principe qui lui a valu tant de reproches et d'incompréhension, surtout de la part de ceux qui en faisaient le principe quasi unique de son exégèse.) Il lui reste à fonder son interprétation.

Il va le faire par une longue étude historique du ministère de Jésus. Il faut relever cette attention portée non seulement au texte mais à ce dont parle le texte, c'est-à-dire à l'histoire. Et comme c'était le cas dans

<sup>486</sup> IO.COM XIII,250–270 (263,35–267,4).

<sup>487</sup> Cf. notre chap. II, p. 86 et n. 269.

<sup>488</sup> IO.COM XIII,250 (263,35 – 264,2).



son enquête sur les Samaritains, Origène témoigne d'une information précise tant sur le calendrier en usage alors que sur la vie agricole d'Israël. Il ne s'agit cependant pas d'une étude du ministère de Jésus conduite à partir de l'ensemble des documents évangéliques à disposition, comme on le ferait aujourd'hui. En effet Origène se limite à l'évangile de Jn qu'il est en train de commenter; il va y étudier la chronologie du ministère de Jésus afin de prouver que, «quatre mois avant la moisson», entendu au sens chronologique et historique – que cette moisson ait eu lieu au mois de Nisan ou au mois suivant, le mois de Iar<sup>489</sup> – ce ne pouvait être en tout cas qu'en hiver. Or il va démontrer également que, lorsque Jésus parlait, c'était déjà le temps de la moisson. D'où l'impossibilité de cette interprétation.

En effet, Origène lisant Jn, observe que, de Cana, Jésus s'était rendu à Capharnaüm où il n'était resté que quelques jours, vu l'approche de la Pâque (Jn 2,1–11.12–13). Puis Jésus monta à Jérusalem où eut lieu la purification du Temple (Jn 2,13–22). Après l'entretien avec Nicodème (Jn 3,1–21), Jésus se rendit en Judée avec ses disciples, et il baptisait (Jn 3,22). Et nous voilà rendus à notre chapitre 4 qui, au premier verset, nous montre Jésus quittant la Judée pour retourner en Galilée. Lors de son passage par la Samarie, il rencontre la femme «à la source de Jacob» et prête alors aux disciples l'affirmation en question sur les quatre mois précédant la moisson.

Ce qui donc paraît déterminant, c'est la longueur du séjour de Jésus en Judée. Si l'on tient à donner un sens strictement chronologique aux propos des disciples, il faut aussi en déduire que Jésus serait resté jusqu'en hiver en Judée. Or, remarque Origène, l'accueil réservé à Jésus par la Galilée, en 4,45, est motivé par ce qu'il avait fait à Jérusalem durant la Pâque. Il semble que cette fête venait d'avoir lieu. On serait donc au printemps, c'est-à-dire à la moisson et non en hiver. Même si, en soi – Origène le reconnaît – ces œuvres de Jésus pourraient remonter à 8 mois auparavant. Cependant, après le retour de Jésus en Galilée et après la guérison du fils du centurion, Jn nous dit que Jésus remonta à Jérusalem pour une fête, sans préciser. Y voir la Pâque rend la suite du texte difficile à cause de la mention de la fête des Tabernacles en 7,2<sup>490</sup>. Telle est, en résumé, l'argumentation d'Origène<sup>491</sup>.

<sup>489</sup> Cf. notes 1–3 in BLANC, Com. Jean, III, 166–167.

<sup>490</sup> Pour l'avis des commentateurs anciens et modernes, cf. note in BLANC, Com. Jean, III, 170–171.

<sup>491</sup> IO. COM XIII,250–259 (263,35 – 265,19).

Par conséquent, il faut chercher un sens «plus profond» à la parole de Jésus à ses disciples: «Ne dites-vous pas: encore 4 mois...» (v. 35). Origène commence par la seconde partie de la phrase: cet ordre de lever les yeux est pour lui – et cela lui paraît être une évidence – de nouveau une parole «spirituelle», et d'un spirituel là encore «dénué de signification sensible»<sup>492</sup>. Origène en tire alors une conséquence: l'affirmation des disciples rapportée par Jésus dans la première partie du verset doit être interprétée dans le même sens<sup>493</sup>. Il n'en donne aucune preuve. Mais retenons déjà que son interprétation est ici à l'opposé du littéralisme d'Héracléon<sup>494</sup>.

Origène donne alors différentes interprétations possibles de ce «il reste 4 mois et la moisson vient». Situait, par exemple, la vérité au-delà des éléments et des sphères, elles sont inacceptables pour nous aujourd'hui. Il vaut pourtant la peine de s'y arrêter pour y repérer le traitement réservé au texte et l'attention souvent remarquable pour ce même texte.

Venons-en à la première des interprétations proposées:

«Comprenant à la suite de discussions sur une vie différente de la vie actuelle, qu'il est difficile à la nature humaine d'atteindre la vérité, la plupart des disciples ont renoncé à parvenir pour le moment au but de leurs recherches, dans la pensée qu'ils saisiront la vérité lorsque, après avoir été de la même espèce que les quatre éléments, ils les dépasseront.»<sup>495</sup>

Par conséquent, c'est après la tétrade actuelle (les 4 éléments composant ce monde<sup>496</sup>) qu'aura lieu la moisson, c'est-à-dire la «consommation des œuvres de la vérité réunies toutes ensemble»<sup>497</sup>. Origène interprète donc isolément les éléments du verset: ici le chiffre 4, qui est symbolique de la totalité des éléments cosmiques; puis<sup>498</sup> ce sera le terme de «mois» qui n'aurait été accolé à celui de «moisson» que pour des motifs de vraisemblance (4 jours ou 4 ans eussent été choquants).

<sup>492</sup> Cf. IO. COM XIII,260–261 (265,20–32).

<sup>493</sup> Origène revient souvent sur ce principe [cf. PHIL 1,29 (212–214)]; remarques et réf. de M. HARL, *Philocalie* (1–20), 221–223: si l'on interprète un texte de façon littérale ou spirituelle, il faut garder le même registre pour tout le texte.

<sup>494</sup> Cf. notre chap. II, p. 85.

<sup>495</sup> IO. COM XIII,262 (265,33 – 266,4).

<sup>496</sup> Cf. note BLANC, *Com. Jean*, III, 173 et CORSINI, *Commento*, 515–516 (le nombre 4 et l'harmonie de l'univers chez les Pythagoriciens).

<sup>497</sup> IO. COM XIII,263 (266,5–6).

<sup>498</sup> IO. COM XIII,264–265 (266,6–13).

Dans des paroles en apparence toutes simples et claires, le Verbe cache par conséquent son mystère pour qu'il échappe aux gens trop charnels.

Cette première interprétation se signale d'abord par la transposition du propos au plan herméneutique («comprendre, vérité, recherches, dans la pensée que...»): pour la plupart des disciples, la perception de la vérité, ce n'est pas pour aujourd'hui! C'est non seulement l'horizon du commentaire d'Origène qui apparaît ici, mais encore une influence nettement platonicienne sur la conception de ce qu'est la vérité, laquelle ne peut se situer qu'au-delà du monde matériel. Au compte du contexte culturel, philosophique et théologique, il faut aussi mettre le symbolisme du chiffre 4 ainsi que les représentations cosmologiques qui y sont attachées. Par contre Origène centre toute son attention sur la question du temps: les disciples (et Origène généralise le propos: la plupart des disciples, hier comme aujourd'hui) pensent que la moisson, c'est-à-dire, pour lui, la saisie de la vérité, ce n'est pas pour le moment.

La seconde interprétation est assez semblable: ce sont les 4 sphères qui remplacent les 4 éléments. Et les disciples prétendraient ne pouvoir atteindre la vérité qu'au-delà de la 4<sup>e</sup> sphère, celle du feu, à condition d'échapper au feu du péché <sup>499</sup>.

La suite du commentaire où Origène réfute ces lectures offre par contre trois observations intéressantes sur ce verset difficile:

«Il nous semble inconcevable que, dans tout ce texte, il ne parle pas d'une seule moisson, puisque, d'après ceux qui l'interprètent le plus simplement, il reproche aux disciples de dire une chose vraie, parce qu'ils admettent, selon eux, que c'est 4 mois plus tard que viendra la moisson, qui, comme nous l'avons prouvé dans ce qui précède, ne peut guère avoir lieu 4 mois plus tard, et d'autant moins qu'il dit, comme pour rectifier l'hypothèse des disciples: 'Ne dites-vous pas ceci? Moi, je dis cela'. En outre, comment ne serait-il pas absurde d'expliquer entièrement et avec certitude par l'allégorie ces mots-ci: 'Levez les yeux' et ceux-là 'Regardez les champs, car déjà ils sont blancs pour la moisson' et de ne pas interpréter allégoriquement ce qui précède, à savoir: 'Ne dites-vous pas: Encore 4 mois et la moisson vient?'» <sup>500</sup>

– Premièrement, Origène se refuse à donner deux sens différents au terme de «moisson» dans les deux parties du verset. Par conséquent,

<sup>499</sup> Cf. IO. COM XIII,266–267 (266–13–23). Sur le sort des âmes chez Origène et la succession des «mondes», cf. note in CORSINI, *Commento*, 516.

<sup>500</sup> IO. COM XIII,269–270 (266,28 – 267,4).

il n'y a aucune place possible, chez lui, pour une progression dans les propos rapportés par Jn, partant du domaine sensible (fût-ce sous forme de proverbe, par ex.) pour arriver à des propos plus symboliques. Du fait que son étude historique a exclu le sens chronologique strict des 4 mois il ne lui reste qu'un sens allégorisé: la portée et la fonction du symbole sont ici méconnus. Étonnante intransigeance si on compare ce commentaire avec d'autres passages d'Origène où, au contraire, Jn 4,35 est un verset de prédilection pour fonder la double signification possible d'un même mot <sup>501</sup>.

- Deuxièmement, et la remarque est judicieuse, Origène prend en compte l'opposition, attestée par le texte, entre le dire des disciples et celui de Jésus, le second corrigeant le premier. Il est par conséquent difficile que les deux affirmations se situent à deux niveaux tout à fait différents. En effet, le langage symbolique de Jésus dans la deuxième partie du verset demande déjà une certaine ouverture en ce sens dans les propos des disciples.
- Troisièmement – cela découle du point précédent – si l'allégorie s'applique à la deuxième phrase, pourquoi ne s'appliquerait-elle pas à la première?

Tout cela est très logique, mais probablement que ce l'est un peu trop pour Jn... On peut se poser la question: Origène n'est-il pas poussé à soutenir si fermement une lecture spirituelle de ce verset par l'exégèse d'Héracléon qui, au contraire, est littérale dans la première mention et allégorique dans l'évocation qu'en fait Jésus? L'abondance des textes où Origène propose une autre lecture nous pousse à le penser.

### 7.1.2. *Face à Héracléon* <sup>502</sup>

On se souvient qu'Héracléon interprétait de manière littérale la première phrase sur le délai «de la moisson des produits du sol», opposée à l'actualité de la moisson dont Jésus voulait parler. Ceci donne l'occa-

<sup>501</sup> C'est le cas dans son comment. de Rm 3,21 d'où il veut tirer un double sens du mot Loi; il cite à l'appui Jn 4,35: «Nonne et hoc loco messis secundo nominata, primo ad corporalem messem refertur, secundo ad spiritalem?» – ROM. COM A 3,7 (943 B 6); id. en ROM. COM (150,10–16); ROM. COM C (56,19) et ROM. CAT A 30 (364,10–14) où il cite à la fois Jn 4,7 et 4,35; enfin PHIL 9,2 (354,35–37) de nouveau à propos du double sens du mot «loi» de l'épître aux Romains; il invoque Jn 4,35: «le nom moisson est employé deux fois: la première fois il renvoie à la moisson corporelle, la seconde fois à la moisson spirituelle.»

<sup>502</sup> IO. COM XIII,272–273 (267,5–27).

sion à Origène de lui reprocher d'être un littéraliste! Il ne prouve rien de plus, ne réfute pas davantage, il s'est expliqué sur ce point dans le commentaire qui précède. D'où probablement son intransigeance. Ceci nous est une invitation de plus à répondre affirmativement à la question que nous posions à la fin du paragraphe précédent, concernant l'influence du commentaire d'Héracléon sur le commentaire et la manière de procéder d'Origène.

La deuxième objection d'Origène porte sur le sens de cette moisson. Il introduit en effet l'exégèse d'Héracléon par ces mots: «Héracléon rapporte, je ne sais comment, la moisson à l'âme des croyants, en disant...»<sup>503</sup> Origène refuse cette perspective anthropologique d'âmes plus ou moins mûres, prêtes pour la moisson, même si l'argument qu'il oppose à Héracléon paraît fragile et trahit à nouveau un maigre sens poétique! «Mais, comment les disciples peuvent-ils, en levant les yeux, voir les âmes qui, à ce qu'il pense, sont déjà aptes à être recueillies dans un grenier? Je ne sais s'il peut le montrer.»<sup>504</sup> Et Origène se demande comment ce qui est ensuite affirmé aux vv. 36–38, tant au plan de la moisson que de la mission, comment cela pourrait-il être vrai pour les âmes?

De suite il évoque alors le v. 36 et propose son interprétation:

«Pour nous, nous interprétons la moisson du grain recueilli pour la vie éternelle dans le sens de la perfection du Verbe déposé en germe dans notre intelligence et rendu parfait par des soins abondants. Comment il est semé par l'un et moissonné par l'autre, nous l'expliquerons dans la suite.»<sup>505</sup>

Cette séquence est étonnante à plus d'un titre! Origène reproche à Héracléon d'être un littéraliste mais ne se gêne pas, quelques lignes plus loin, de l'être à son tour dans sa lecture du commentaire d'Héracléon en lui demandant comment on pourrait voir des âmes! Il suffit donc qu'Héracléon soit littéraliste pour qu'Origène ne le soit plus; si par contre le gnostique est symbolique dans son exégèse, voilà qu'Origène se sent une vocation de littéraliste! quitte à de nouveau changer de méthode un peu plus loin et à proposer, derrière cette moisson, la fructification du Verbe dans les intelligences. Le reproche fait à Héracléon (on ne voit pas des âmes!) ne vaudrait-il pas ici? Il est légitime de

<sup>503</sup> IO. COM XIII,271 (267,9–10).

<sup>504</sup> IO. COM XIII,272 (267,16–19).

<sup>505</sup> IO. COM XIII,273 (267,23–27), évoquant Jn 4,36.

penser qu'il s'agit là en grande partie de polémique plus que d'exégèse. Et ce n'est pas du meilleur Origène! On notera cependant qu'il a bien vu la portée de la deuxième partie du verset et le registre sur lequel il faut l'interpréter: il s'agit d'une moisson pour la vie éternelle comme l'indiquera le v. 36 qu'Origène évoque déjà ici.

De plus il a également pris en compte la situation de communication de ce passage: c'est le Christ qui parle et invite à percevoir cette moisson prête à être engrangée. Origène explicite une fois de plus cet impact de la présence du Christ. Mais il le fait dans des termes au premier abord surprenants: le Verbe déposé dans notre intelligence. Par là c'est à nouveau son horizon et sa problématique très intellectuelle qui apparaissent. Mais la polémique n'est pas absente; ce qu'Origène veut à tout prix éliminer, c'est la perspective très anthropologique et ontologique d'Héracléon. A ces âmes qu'une nature plus ou moins gratifiante destine ou non au salut dans une perspective statique, il oppose le germe, la semence du Verbe et sa progressive croissance dans les âmes. Un peu plus loin, il va revenir sur le même thème mais en précisant les conséquences herméneutiques.

### 7.2. Origène – reprise du v. 35b

Cet appel du Christ à percevoir la portée du moment présent, la moisson étant déjà mûre pour la vie éternelle, paraît important pour Origène. On en a une confirmation dans le fait qu'il revient encore une fois sur le sujet, ouvrant de nouveau un petit dossier scripturaire. Il se propose d'étudier différents passages de l'Écriture où «l'on trouve l'injonction 'Levez les yeux', par laquelle le Verbe divin nous invite à faire monter nos pensées et à les élever, à porter en haut notre regard (διορατικόν)<sup>506</sup> fixé en bas, baissé et tout à fait incapable de se relever»<sup>507</sup>. Notre exégète pressent donc qu'il y a là une formule biblique dont le sens est à découvrir<sup>508</sup>. Il cite alors Is 40,26 (passage cité aujourd'hui encore pour expliquer la formule); les autres textes sont plus inattendus: les Béatitudes (Lc 6,20) que Jésus ne prononce pas avant d'avoir levé les yeux sur ses disciples, «car nul authentique dis-

<sup>506</sup> Sur ce terme qui désigne, chez Origène, «le cœur, l'âme et la faculté de voir la vérité», cf. Excursus IX, in BLANC, Com. Jean, III, 299–300.

<sup>507</sup> IO.COM XIII,274 (267,30–33), évoquant Lc 13,11.

<sup>508</sup> Cf. le long développement sur la même formule in IO.COM XXVIII,23–38 (392,22 – 395,5).

ciple de Jésus n'est en bas; et pas non plus celui qui repose dans le sein d'Abraham» et qu'aperçoit le riche en levant les yeux (Lc 16,23)<sup>509</sup>. A cela il ajoute deux textes où pourtant ne se rencontre pas l'expression étudiée: «lorsque la femme courbée et tout à fait incapable de se relever a été redressée par Jésus, elle dépose cette attitude courbée et cette incapacité à se relever, de sorte qu'elle lève les yeux (cf. Lc 13,11).»<sup>510</sup> Origène songerait-il ici à la Samaritaine? L'autre évocation, opposant les œuvres de la chair dont parle l'Apôtre au fait de «lever les yeux» est vraiment digne d'un Alexandrin platonisant:

«En vérité, aucun homme demeurant parmi les passions, fondu dans la chair ou empêtré dans la matière, n'a observé le commandement qui dit: 'levez les yeux', et c'est pourquoi un tel personnage ne verra pas les champs, même s'ils sont déjà blancs pour la moisson. De plus, aucun homme qui accomplit les œuvres de la chair ne lève les yeux.»<sup>511</sup>

On aura remarqué que non seulement le sens du verset est spirituel comme Origène l'avait annoncé au départ, mais il est encore à comprendre, selon lui, dans une perspective herméneutique et sur un arrière-fond à la fois biblique et platonisant. L'appel à découvrir ce que Dieu veut faire voir devient: ce sont les pensées autant que le regard qu'il faut élever! Le «véritable» ne peut qu'être étranger à la matière, et dans les citations d'Is et de Lc Origène a trouvé une confirmation de son sentiment. L'allusion à une vie de passions lui a sans doute été suggérée par les nombreux maris avec lesquels la Samaritaine avait vécu. C'est probablement aussi ce qui a incité Origène à évoquer Ga 5 où Paul décrit les œuvres de la chair en opposition aux fruits de l'Esprit. L'appel à lever les yeux et la perception du sens anagogique supposent donc une vie convertie<sup>512</sup>. Mais son paulinisme est précédé par un préambule fortement platonisant: la chair, comprise du point de vue éthique, devient alors le fait d'être empêtré dans la matière! Elle constitue un obstacle sur le chemin qui devrait nous conduire «en haut»<sup>513</sup>.

<sup>509</sup> IO. COM XIII,276 (268,5–6).

<sup>510</sup> IO. COM XIII,277 (268,6–9).

<sup>511</sup> IO. COM XIII,278 (268,9–14), évoquant Ga 5,19.

<sup>512</sup> Cf. CROUZEL, *Connaissance*, 415 s.: le péché empêche la connaissance. Le sens spirituel est émoussé par le vice: IO. COM XX,284 (369,8–14).

<sup>513</sup> Cf. CROUZEL, *Connaissance*, 409 s.: l'attachement au corps, obstacle à la connaissance.

Finalement, les citations invoquées conduisent Origène à cette interprétation :

« Déjà les champs sont blancs pour la moisson, lorsque le Verbe de Dieu présent éclaire et illumine tous les champs de l'Écriture que comble sa venue. »<sup>514</sup>

On retrouve ici la note christologique, très soulignée : le « déjà » reçoit sa portée de la présence de Jésus, appelé Verbe, ici comme plus haut. Ce dernier détail et l'appel aux Écritures illuminées par ce Verbe, révèlent de nouveau l'horizon de lecture du commentateur. La venue du Christ est à prendre en compte. Elle est capitale par conséquent pour l'interprétation des Écritures. A nouveau l'histoire du salut dont parle le texte de Jn se trouve étroitement associée à la conséquence qu'elle entraîne au plan herméneutique.

Pourtant Origène n'en reste pas à ce plan herméneutique et propose une autre possibilité de lecture. Étonnamment, ce sont les réalités sensibles qui sont, pour qui lève les yeux, ces champs prêts pour la moisson, dans la mesure où le Verbe présent en chaque chose est perçu par celui qui reçoit des yeux semblables à ceux du Créateur quand il vit et dit de chaque créature que cela était beau. Non que chaque chose soit belle en soi (et Origène de citer, en objection, les bêtes sauvages et les reptiles), mais belle en son principe (logos). Origène peut alors en conclure que le Verbe invite ses disciples à lever les yeux non seulement sur les champs de l'Écriture mais encore sur les champs du Verbe présent en chacun des êtres « afin de contempler la blancheur et l'éclat de la lumière de la vérité présente en tout lieu, car, d'après Salomon, tout est à découvert pour ceux qui comprennent et droit pour ceux qui veulent obtenir leur part de l'intelligence »<sup>515</sup>.

Comprendre, être intelligent, la lumière de la vérité : les gerbes de cette moisson sont décidément très intellectualisées ! Il est probable qu'Origène a été amené à envisager ici les réalités sensibles habitées par le Logos sous une double pression : celle de la culture d'alors et de la philosophie stoïcienne établissant la rationalité de toute créature<sup>516</sup>, et celle d'une lecture à rejeter, le commentaire d'Héracléon. Origène se serait-il autant attardé à souligner la bonté de la création à partir de Gn 1 si Héracléon ne décriait tant cette même création ? Aurait-il

<sup>514</sup> IO. COM XIII,279 (268,15–17).

<sup>515</sup> IO. COM XIII,284 (269,5–8), évoquant Pr 8,9.

<sup>516</sup> Cf. réf. in CORSINI, *Commento*, 520 ; et BLANC, *Com. Jean*, III, 182–183.



autant mis en parallèle les deux significations de ces champs: l'Écriture et la création, et autant souligné leur lien avec le Christ ainsi que leur bonté intrinsèque si cela même n'était précisément occulté par son adversaire?

7.3. v. 36: *moissonneur et semeur...*

7.3.1. *Origène*<sup>517</sup>

Origène passe à un nouveau verset tout en s'interrogeant encore sur le sens à donner à cette moisson, et donc au moissonneur. C'est comme si, après avoir donné une exégèse en fonction de son adversaire et selon une perspective herméneutique, Origène reprenait son étude à nouveaux frais. A propos du terme «moisson» il ouvre une nouvelle enquête scripturaire, en vue «de voir selon lequel de ses multiples usages il est mis ici»<sup>518</sup>. Pourquoi n'a-t-il pas procédé plus tôt à cette investigation? C'eût été possible lors du commentaire du v. 35. C'est probablement que, jusqu'ici, Origène était particulièrement dépendant de son prédécesseur gnostique.

Ici l'Alexandrin recense cinq emplois différents du terme dont l'un d'ailleurs servait d'appui à Héracléon:

- 1) Mt 13,36–39: dans l'explication de la parabole de l'ivraie, donnée par Jésus, moisson signifie consommation du siècle, les anges étant les moissonneurs.
- 2) Mt 9,37–38: «la moisson est abondante et les ouvriers peu nombreux», parole de Jésus qu'Origène interprète comme stigmatisant chez les croyants «le manque d'un enseignement qui les éclaire sur ce qu'ils croient»<sup>519</sup>. Il est vrai qu'au v. 35 Mt parlait d'un enseignement de Jésus, lié à son ministère de prédication et de guérison (cf. 4,23), l'activité de Jésus étant à la fois parole et acte. Mais le logion sur les ouvriers et la moisson concerne directement la dispersion du peuple et non son manque de doctrine. Cet infléchissement est une fois encore typique de notre commentateur. Notons encore qu'en Mt aussi la moisson est présentée ici comme actuelle<sup>520</sup>.

<sup>517</sup> IO. COM XIII,285–293 (269,11 – 270,26).

<sup>518</sup> IO. COM XIII,285 (269,11–12).

<sup>519</sup> IO. COM XIII,287 (269,17–23).

<sup>520</sup> Cf. BONNARD, *Évangile selon Mt*, 143.

- 3) Ga 6,7–8: «ce que l'homme sème, il le moissonnera également.» Il s'agit donc là de la bonne ou de la mauvaise conduite des hommes et de la récolte qui y correspondra dans la vie éternelle.
- 4) Dans le même sens, Origène lit le Ps 125 (126),5–6: «Ceux qui sèment dans les larmes, moissonneront dans l'allégresse.»
- 5) Enfin, en dernier! le sens habituel: il cite Rt 1,22 où il est tout simplement question de la moisson de l'orge.

Il va s'attacher à réfuter ces cinq significations en soi applicables à notre texte:

- tout d'abord la cinquième et la première <sup>521</sup>: Origène qui n'avait cité qu'en dernier le sens obvie commence quand même par là sa réfutation. La cinquième explication ne peut être retenue parce que «rassembler du grain pour la vie éternelle» ne semble guère convenir à une moisson au sens habituel du terme. Origène opte donc avec raison pour le sens symbolique du passage. Et la première explication ne convient pas non plus parce que notre texte ne peut s'appliquer aux anges moissonneurs;
- la troisième ensuite <sup>522</sup>, car le texte paulinien s'applique au même homme qui sème et moissonne pour la chair ou pour l'Esprit, pour la corruption ou pour la vie éternelle. Or, observe Origène, dans notre texte «autre est le semeur, autre le moissonneur» (v. 37). Il reste donc fidèle à son principe: le même mot ne peut avoir divers sens dans la même péricope; il est question de la même réalité du v. 35 au v. 38;
- le quatrième texte est réfuté pour la même raison <sup>523</sup>: ce sont les mêmes, dans le Psaume, qui sèment dans les larmes et moissonnent en chantant, contrairement à notre texte johannique. Origène y ajoute cependant une lecture de ce Ps qui s'inspire très largement de la philosophie stoïcienne (logoi spermatikoi). Il voit en effet dans ce verset la descente des âmes nobles venues en cette vie avec des semences salutaires, descendues en quelque sorte malgré elles et avec des gémissements, et repartant dans l'allégresse, parce qu'elles ont bien cultivé, fait croître et multiplier les semences avec lesquelles elles étaient venues <sup>524</sup>;

<sup>521</sup> IO. COM XIII,290 (270,3–9).

<sup>522</sup> IO. COM XIII,291–292 (270,9–16).

<sup>523</sup> IO. COM XIII,293 (270,16,26).

<sup>524</sup> Cf. également IO. COM XX,2 s. (327,14 s.) et l'Excursus de BLANC, Le Logos et les

- reste le second texte: c'est l'opinion d'Héracléon et, ajoute Origène, peut-être aussi d'un membre de l'Eglise. La moisson serait à comprendre dans le même sens qu'en Mt 9,37: «la moisson est abondante et les ouvriers peu nombreux», «car il y a des gens qui, par leur foi, sont préparés pour la moisson et aptes à être recueillis dans le grenier <sup>525</sup>, pour le repos, aptes à être sauvés et à recevoir le Verbe; selon Héracléon, grâce à leur constitution et à leur nature, mais, selon le membre de l'Eglise, grâce à une préparation de leur cœur (ἡγεμονικόν) prêt pour la consommation finale, de sorte qu'il peut aussi être moissonné» <sup>526</sup>.

Nous avons étudié ce texte dans l'optique gnostique <sup>527</sup>, mais il est vrai qu'un chrétien pourrait le lire et lui donner une interprétation orthodoxe: le fait d'être préparé (surtout si c'est par la foi) pour la moisson, pour entrer dans la vie éternelle; le fait d'être apte à être sauvé et à recevoir le Verbe (si cela est dit de manière générale et sans exclure personne): tout cela peut s'entendre dans un sens recevable. En somme, tout va dépendre non de la seule exégèse des mots mais encore de la conception globale du salut dans laquelle ils s'inscrivent <sup>528</sup>. D'où l'ajout d'Origène: si pour Héracléon ces hommes ainsi préparés sont sauvés à cause de leur nature, pour l'Eglise ils le sont à cause de la préparation de leur cœur.

On a là un exemple du danger que représentait – et représente toujours – une pensée d'inspiration gnostique pour le christianisme. L'interprétation des textes, pour nous comme pour les Anciens, se colore toujours en fonction d'un certain horizon d'interprétation, de présupposés d'ordre philosophique, théologique et culturel. La question reste de préciser jusqu'à quel point ces coordonnées sont compatibles avec le texte et l'événement dont il rend compte, et à partir de quel moment elles ne permettent plus une traduction du texte, à la fois fidèle et compréhensible, mais lui imposent une transposition réductrice. Origène s'est montré ici conscient des enjeux. Le texte évangé-

logoi, germes divins, in *Com. Jean*, IV, 8–12. Note importante de CORSINI, *Commento*, 602–603.

<sup>525</sup> Cf. Mt 13,30.

<sup>526</sup> IO. COM XIII,294 (270,29–36).

<sup>527</sup> Notre chap. II, pp. 89–91.

<sup>528</sup> Même remarque in SIMONETTI, *Eracleone*, 45.

lique – en particulier à cause de son langage symbolique: «les champs sont blancs pour la moisson» – est ouvert. Dans la bouche de Jésus, ces propos visent le rapport des hommes et du salut en fonction du temps présent où Jésus parle. La question du salut, omniprésente et particulièrement pressante à l'époque d'Origène a donné à ce texte une actualité particulière. La terminologie dans laquelle il est glosé reflète le milieu alexandrin, tout en restant, sur certains points, encore ouverte à diverses interprétations. La philosophie d'Héracléon et sa conception du salut inscrivent alors en dernier ressort ces propos sur un registre ontologique que refuse vigoureusement Origène au nom d'une autre conception du salut, de la création, de la nature humaine et de la liberté <sup>529</sup>, ainsi que des Ecritures, comme nous allons le voir encore.

Mais finalement Origène rejette ce parallélisme entre notre verset et Mt 9,37, de peur de voir dévaloriser l'Ancienne Alliance. En effet, si la moisson n'est abondante qu'à partir du moment où Jésus dit: «Levez les yeux et regardez les champs, car déjà ils sont blancs pour la moisson», on pourrait en déduire qu'auparavant il n'y a pas eu de moisson semblable ou que

«nul n'a cru ni n'a été un artisan de croyants avant la venue de notre Sauveur dans un corps? – affirmation des plus absurdes selon laquelle ni Abraham, ni Moïse, ni les prophètes n'auraient eu le rôle des ouvriers ou celui des grains moissonnés – ou, au contraire, puisqu'il y a déjà eu auparavant des ouvriers et une moisson, est-ce que le Sauveur paraîtra ne rien annoncer d'extraordinaire à ceux qui lèvent les yeux pour regarder les champs, 'car déjà ils sont blancs pour la moisson'?» <sup>530</sup>

Le type d'exégèse proposé ici et la manière de lire le texte laissent clairement entrevoir les préoccupations d'Origène. L'Evangile dit quelque chose de positif, parlant de l'abondance de la moisson ou de la maturité présente des blés. Origène, lui, s'interroge sur la contre-partie logique et négative de cette affirmation. Quand le texte valorise l'aujourd'hui, il a peur qu'on en tire, comme conséquence, une dévalorisation de l'hier; de même que, quand Jésus parlait de l'heure qui vient, il se demandait ce qu'il en était de la période antécédante, avant que l'heure vienne! Il est clair qu'Origène ne s'y prend ainsi qu'instruit par la pratique de son prédécesseur dont nous avons vu la propension à multiplier les assertions négatives concernant l'Alliance Ancienne, sur

<sup>529</sup> Cf. réf. in note de C. BLANC, *Com. Jean*, III, 191.

<sup>530</sup> IO. COM XIII,295 (271,8–16).

la base de raisonnements de ce type. Origène ne les adopte que pour en prendre le contre-pied. Une fois encore on serait dans l'impossibilité de comprendre les questions qu'il se pose devant le texte sans un minimum d'information sur la polémique qu'il mène, notamment contre Héracléon.

Ayant exclu chacun de ces parallélismes invoqués pour fonder l'interprétation de notre texte, Origène en mentionne encore un sixième pour l'exclure cependant aussitôt, sans explication aucune:

«Mais ici ne conviendra pas non plus le sens que l'Apôtre avait dans l'esprit en un autre passage où il dit: 'Qui sème avec parcimonie moissonnera aussi avec parcimonie; qui sème libéralement, moissonnera aussi libéralement'.»<sup>531</sup>

L'essentiel était manifestement, pour notre commentateur, de parvenir à six réfutations pour accueillir positivement la septième signification<sup>532</sup> – chiffre combien symbolique! – de ce v. 35:

«Le terme de 'moisson' signifie donc pour nous ou le Logos qui est clair parce qu'il rend clair les Ecritures, ou ce Logos qui nous fait voir comment tout ce que Dieu a créé est 'très beau'; le moissonneur retire double profit de cette moisson –, l'un parce qu'il reçoit son salaire, l'autre, parce qu'il recueille du blé pour la vie éternelle.»<sup>533</sup>

Origène résume donc ici ce qu'il avait développé plus haut: ces champs blancs pour la moisson désignent, d'une part, la clarté de manifestation venant des Ecritures et, d'autre part, la même clarté, la même transparence, de la part du réel, de la création, le Logos étant présent dans l'un et l'autre domaine<sup>534</sup>: cette théologie de l'unité vise manifestement la dissociation des gnostiques.

Quant au salaire et au fruit engrangé pour la vie éternelle, Origène les interprète, semble-t-il, de manière purement eschatologique. N'oublions pas que le ἤδη avait été joint par lui au v. 35.

«C'est, je pense, à cause des promesses qui se réaliseront plus tard, (μετὰ ταῦτα), selon le texte 'Voici le Seigneur et son salaire est dans sa main pour

<sup>531</sup> IO.COM XIII,295 (271,16–19), citant 2 Co 9,6.

<sup>532</sup> Il le dit explicitement: IO.COM XIII,296 (271,20).

<sup>533</sup> IO.COM XIII,297 (271,24–28). Nous avons surtout suivi ici la traduct. de CORSINI.

<sup>534</sup> Cf. ci-dessus IO.COM XIII,279–284 (268,15 – 269,8), notamment l'expression «champs de l'Ecriture, champs du Verbe», XIII,284 (269,4–5). Cf. également PHIL 1,7 (cf. PRINC IV,1,7) et PHIL 2,4–5, et les remarques de M. HARL: Le parallélisme entre l'action de la Providence et l'inspiration divine des Ecritures (Philocalie (1–20), 60–63).

rendre à chacun selon ses œuvres', qu'il est dit: 'Il reçoit son salaire' et c'est à cause du bienfait retiré de la contemplation elle-même – bienfait qui est en soi conforme à la nature de l'intelligence, et réservé à la créature raisonnable – qu'il est aussi écrit, sans autre promesse que celle-là, 'il recueille du blé pour la vie éternelle', ce qui manifeste une jouissance du cœur, comme nous l'avons aussi montré au troisième Livre des «Stromates» en expliquant la phrase: 'Ton Père qui voit dans le secret te le rendra'.»<sup>535</sup>

Origène a donc saisi la dimension eschatologique du verset en s'appuyant sur la notion de salaire et son emploi dans le texte de l'Apocalypse. L'engrangement du grain relève cependant pour lui d'un autre ordre: celui de la contemplation. Et ceci sans aucune base scripturaire; cela semble même aller de soi pour lui. On remarquera le côté très intellectuel de cette exégèse: contemplation par l'intelligence et joie pour la partie supérieure de l'âme<sup>536</sup>. Pour comprendre la raison de cette distinction forcée entre les deux réalités du salaire et de l'engrangement de la récolte, il nous faut passer à l'exégèse donnée par Héracléon sur ce même verset.

### 7.3.2. *Face à Héracléon*<sup>537</sup>

C'est en effet précisément sur cette distinction qu'Origène corrige Héracléon. Une fois encore l'exégèse du prédécesseur semble bien donner la clé de l'exégèse d'Origène et même parfois, comme ici, de son côté arbitraire. Souvenons-nous qu'Héracléon avait reconnu dans le moissonneur la personne du Sauveur, et dans le salaire le salut de ceux qu'il moissonne, même si ensuite ces termes s'enrichissaient d'harmoniques fort différentes de celle du texte biblique. Pour Jn, salaire et engrangement de la récolte se fondent en une réalité à la fois eschatologique et présente; cela est en grande partie retenu par Héracléon, puis déformé. Origène va pourtant se montrer de nouveau moins littéral!:

«Mais c'est en cela que son explication me paraît forcée, car, en déclarant que le Sauveur reçoit un salaire, il confond le salaire et la récolte du fruit en une seule réalité, alors que l'Écriture en montre nettement deux, comme nous venons de l'expliquer.»<sup>538</sup>

<sup>535</sup> IO.COM XIII,298 (271,28 – 272,3), citant Ap 22,12 et Mt 6,4.

<sup>536</sup> Sur cette note affective dans la connaissance, cf. note in BLANC, Com. Jean, III, 194.

<sup>537</sup> IO.COM XIII,299–300 (272,4–15).

<sup>538</sup> IO.COM XIII,300 (272,11–15).

La double entité d'Origène (salaire du jugement et joie de la contemplation) semblent bien être une contre-exégèse, la seconde étant d'ailleurs totalement arbitraire. Le lien avec le texte biblique commenté et son contexte est moins étroit ici que chez Héracléon, pour ne pas dire en grande partie absent. La polémique a ses entêtements!

### 7.3.3. Origène

Origène en vient alors à la dernière partie du v. 36: le semeur et le moissonneur réunis dans une même joie. La pression de l'aujourd'hui du lecteur se fait ici plus insistante. D'emblée, Origène s'applique à lui-même et à ses lecteurs, l'injonction faite par Jésus à ses disciples; le commentaire est, pour ce faire, à la première personne du pluriel:

«Si donc nous arrivons à lever des yeux d'apôtres et à contempler les champs déjà blancs pour la moisson, il nous faut dès lors examiner, en conformité avec ce qui précède, ce que veut dire la parole 'si bien que le semeur et le moissonneur se réjouissent ensemble'.»<sup>539</sup>

Ce sont donc moins les apôtres qui ont à lever les yeux que nous-mêmes qui avons à lever des yeux d'apôtres. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que l'argumentation ne parte pas, dès lors, de la situation précise évoquée ici par le texte, mais d'une réflexion beaucoup plus générale sur les arts et les sciences, et en particulier sur la philosophie: l'expérience prouve que les uns découvrent des principes, les développent; d'autres ensuite mettent à profit et prolongent ces premières découvertes. Les premiers sont des semeurs qui permettent aux seconds de «récolter comme en une moisson, le fruit mûr de ces arts et de ces sciences portés à leur perfection»<sup>540</sup>. C'est particulièrement vrai pour la philosophie, «l'art des arts et la science des sciences»:

«En effet, après avoir développé les découvertes des tout premiers, leurs successeurs ont transmis à ceux qui s'approchent après eux de ces découvertes, pour en faire un examen attentif, les moyens de rassembler avec sagesse l'unique corps de la vérité.»<sup>541</sup>

L'appropriation de ce qu'Origène prend pour une remarque générale<sup>542</sup>, le conduit logiquement à rendre compte de l'expérience humaine en ce domaine des semailles et des moissons, non sans les

<sup>539</sup> IO.COM XIII,301 (272,16–19).

<sup>540</sup> IO.COM XIII,302 (272,25–26).

<sup>541</sup> IO.COM XIII,303 (272,29–31).

<sup>542</sup> Il le dira explicitement plus loin – IO.COM XIII,311 (274,1–5).

avoir préalablement transposées au plan de l'heuristique et dans une perspective anthropologique, alors qu'en Jn elle est beaucoup plus théologique (l'œuvre du Père et de Jésus) <sup>543</sup>, et la transposition exigée par le texte nous fait passer de la moisson à celui de l'œuvre du salut et, plus loin, à la mission apostolique. De Jésus et de son Père rassemblant les hommes, à commencer par la Samarie, on est donc passé dans ce commentaire aux chercheurs et aux penseurs rassemblant «l'unique corps de la vérité», avant d'être ensemble rétribués par Dieu. Origène ne fait en somme que prolonger la dynamique johannique: Jn avait intégré à sa méditation le temps de l'Eglise et de la mission en Samarie. Origène fait de même, regardant la mission de l'Eglise de son temps, en particulier dans le domaine de la réflexion théologique.

On notera aussi combien Origène insiste sur les développements qui, partant des principes, portent «à leur perfection les arts et les sciences» <sup>544</sup>, comme aussi sur le développement continu qui va «porter à la perfection tout le travail de l'art des arts» <sup>545</sup>. Ce point est à relever car il est à l'opposé de l'orientation du texte biblique qui visait précisément à supprimer tout délai entre les semailles et la moisson pour envisager la simultanéité des deux actions. Origène ici comme partout dans le commentaire de cette scène évangélique s'intéresse au contraire au développement historique, à l'évolution qui a mené les semences à leur perfection. L'histoire a du poids à ses yeux et demande à être respectée. Le thème de la perfection des semences lui vient manifestement d'Héracléon <sup>546</sup>. Mais si le thème est repris, il l'est dans un sens fort différent, précisément grâce à l'introduction d'un développement à l'intérieur de l'histoire et de la destinée des semences. Le commentaire est ici très nettement méta-commentaire avant d'être exégèse du texte seul. Dans la même perspective, relevons encore la dernière phrase de ce paragraphe, significative quand on la compare au texte évangélique qui insistait sur la maturité présente des blés et la réunion présente du semeur et du moissonneur, entrevue par Jésus (vv. 35–36):

«Une fois porté à la perfection tout le travail de l'art des arts, le semeur et le moissonneur se réjouissent ensemble, car le Dieu qui rétribue les rassemble tous pour une fin unique.» <sup>547</sup>

<sup>543</sup> Cf. notre chap. II, p. 96.

<sup>544</sup> Cf. IO. COM XIII,302 (272,19–26).

<sup>545</sup> IO. COM XIII,304 (272,32–34).

<sup>546</sup> IO. COM XIII,323 (276,28–29) et notre chap. II, p. 96.

<sup>547</sup> IO. COM XIII,304 (272,32–34).



L'accent n'est plus sur un «déjà» (cf. v. 35) mais sur l'aboutissement d'un long développement. Si l'exégèse d'Héracléon sur ces champs prêts à être moissonnés n'avait autant souligné le déterminisme, la perfection des semences, il est probable qu'Origène n'eût pas été obligé de n'accepter cette perspective anthropologique que pour la redresser.

Tous les éléments de la problématique sont en place pour permettre maintenant à Origène de poser le problème des rapports entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, entre ceux qui ont œuvré avant et après la venue du Christ. Cette page mérite d'être citée en entier et étudiée de plus près:

«Vois si les semeurs sont Moïse et les prophètes, qui ont composé leurs écrits pour notre instruction – à nous pour qui la fin des siècles est arrivée – et qui ont aussi proclamé la venue du Christ; (vois également) si les apôtres ne sont pas des moissonneurs, eux qui ont accueilli le Christ et contemplé sa gloire en accord avec les germes (σπέρμασιν) spirituels des prophéties qui le concernaient et qu'ils ont moissonnés, grâce au développement de l'intelligence du mystère caché depuis des siècles et révélé à la fin des temps, ce mystère 'qui, dans les autres générations, n'avait pas été manifesté aux fils des hommes comme il a été dévoilé maintenant à ses saints apôtres et prophètes'. Le germe (σπέρμα), c'était la Parole dans sa plénitude, 'selon la révélation du mystère passé sous silence pendant des temps infinis et manifesté maintenant par les écrits des prophètes', et par l'apparition de Notre Seigneur Jésus-Christ, lorsque la lumière véritable, brillant sur les champs, les rendit désormais blancs pour la moisson.»<sup>548</sup>

Il est clair qu'Origène, lorsqu'il commente le v. 36 a en tête d'une part sa problématique marquée par son combat avec Héracléon, et d'autre part le v. 37 et même déjà le v. 38. C'est en effet dans ces versets suivants que Jésus distinguera explicitement semeur et moissonneur et qu'il opposera le labeur des disciples à celui de leurs devanciers, quelle que soit l'identité exacte de ces derniers. D'emblée, en effet, Origène interprète ces deux catégories d'hommes: les semeurs et les moissonneurs. Il s'agirait de Moïse et des prophètes, d'une part, et des apôtres, d'autre part. On aura noté le pluriel: il ne s'agit plus, comme dans le texte de Jn, d'un semeur et d'un moissonneur, mais de catégories plus larges, puisqu'il s'agit, pour notre auteur, d'une sentence générale.

<sup>548</sup> IO.COM XIII,305–306 (272,34 – 273,11); sont cités ou évoqués 1 Co 10,11; Jn 1,14; Ep 3,9; 1 P 1,20; Ep 3,5; Rm 16,25–26; 2 Tm 1,10; Jn 1,9.

Mais Origène se montre encore plus précis et plus personnel dans son interprétation, parlant non seulement des prophètes et des apôtres mais encore de leurs écrits. Nous revoici donc dans une perspective herméneutique. Quant aux apôtres, ils n'ont pas seulement proclamé le Christ, mais s'ils l'ont fait, c'est parce qu'ils ont su lire et découvrir les germes spirituels des prophéties et acquis l'intelligence du mystère, telle que seule la venue du Christ pouvait la donner. A deux reprises Origène insiste sur la portée de l'Incarnation, reprenant à Paul et à la lettre aux Ephésiens le « maintenant » de cette révélation du mystère. Le point focal de l'histoire du salut engage des conséquences herméneutiques : ce thème est cher à Origène, nous l'avons déjà souvent souligné. Il y insiste encore à la fin du texte cité où il conjugue les récits des prophètes et l'apparition du Christ dont la lumière rend les champs blancs pour la moisson. N'oublions pas qu'il avait défini plus haut ces champs comme étant ceux de l'Écriture<sup>549</sup>. Il y revient encore et ces versets sur la moisson, le semeur et le moissonneur deviennent une véritable allégorie : Origène va préciser<sup>550</sup> que ces champs sont la Loi et les prophètes ; ils ne sont blancs que pour ceux qui sont habités par la présence du Verbe. En un mot, ces champs ne se révèlent mûrs et prêts à être moissonnés que pour ceux qui savent lire les Écritures à partir du Christ.

Pour terminer, Origène y revient encore, mais sur le mode exhortatif et en commentant les notions de « salaire » et de « fruit » :

« Levons donc, nous aussi, les yeux, comme d'authentiques disciples de Jésus, et regardons les champs ensemencés par Moïse et les prophètes, pour voir leur blancheur et de quelle manière il est déjà possible de les moissonner et d'en récolter le fruit pour la vie éternelle, avec l'espoir de recevoir également un salaire du maître des champs et distributeur des semences. »<sup>551</sup>

Pour un disciple formé et habité par le Verbe, il est donc possible de lever les yeux sur les champs de l'Écriture, de percevoir leur maturité, de les moissonner et d'en récolter du fruit pour la vie éternelle. Il semble bien qu'Origène reprenne ici son binôme contemplation-salaire final<sup>552</sup>. Dès maintenant et sous la lumière du Verbe, il est

<sup>549</sup> Cf. IO. COM XIII,279 et ci-dessus pp. 241–244.

<sup>550</sup> IO. COM XIII,307 (273,12 s.).

<sup>551</sup> IO. COM XIII,308 (273,17–22) évoquant 2 Co 9,10.

<sup>552</sup> Cf. IO. COM XIII,298 et ci-dessus pp. 248–249.

possible de percevoir une plénitude dans laquelle un jour le Maître nous introduira. Le thème de la semence a été ainsi soustrait aux gnostiques et complètement réinterprété<sup>553</sup> : il s'agit maintenant des prophéties, puis de la Parole dans sa plénitude. Et s'il y a distribution des semences, c'est encore dans le sens d'une progressive illumination de l'humanité par Dieu et non de natures plus ou moins bien dotées. Origène, partant du maître des champs et des semences, souligne encore l'unité du dessein de Dieu, qui pointe dans les prophéties et trouve son accomplissement dans la venue du Christ; les Ecritures, quant à elles, permettent à qui sait les lire en croyant, d'établir un lien entre l'aujourd'hui d'ici-bas et la consommation des temps dans le siècle à venir.

Cette joie commune est donc bien future pour Origène, contrairement au texte de Jn qui anticipe cet événement. Nous avons souligné plus haut ce glissement<sup>554</sup>, c'est encore le cas ici : «sèmeur et moissonneur se réjouissent ensemble dans le siècle à venir.»<sup>555</sup> Et d'invoquer l'Evangile qui montre à la même table, mais dans le Royaume, Abraham, Isaac et Jacob avec beaucoup d'autres venus d'orient et d'occident (cf. Mt 8,11). La perspective reste la même; les ouvriers de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance seront un jour réunis.

Puis le commentaire s'élargit, visant tout sèmeur et tout moissonneur réunis dans une même contemplation. Origène cite à l'appui la scène de la Transfiguration qui fut une moisson non seulement pour les moissonneurs, Pierre, Jacques et Jean, mais encore pour Moïse et Elie, les sèmeurs, mis alors en présence de la gloire du Père qu'ils peuvent maintenant contempler<sup>556</sup>. Et Origène conclut en justifiant cette interprétation : la fin du v. 36 «équivalait à une sentence générale puisque, dans la suite, il s'agit de plusieurs moissonneurs et de plusieurs hommes qui ont travaillé, évidemment pour semer»<sup>557</sup>. Nous trouvons ici la confirmation de ce que nous relevions au début du commentaire de ce verset : Origène l'interprète à partir des versets qui suivent (et où la forme proverbiale et générale est manifeste), et sans chercher à comprendre ces mots sur l'œuvre et la joie du sèmeur et du moissonneur en lien avec la situation actuelle évoquée par Jésus, dans son entretien

<sup>553</sup> Cf. déjà IO.COM XIII,273 et ci-dessus pp. 240–241.

<sup>554</sup> Cf. IO.COM XIII,298 (271,28 – 272,3) cité ci-dessus pp. 248–249.

<sup>555</sup> IO.COM XIII,309 (273,22–27).

<sup>556</sup> Cf. IO.COM XIII,310 (273,27–274,1).

<sup>557</sup> IO.COM XIII,311 (274,1–5).

avec les disciples en Samarie. Il s'est trouvé par là plus libre pour évoquer l'Alliance ancienne et nouvelle derrière la double intervention du semeur et du moissonneur, pour centrer tout son propos une fois encore au niveau herméneutique et en fonction du Christ. Ces versets se trouvent, par conséquent, très unifiés par une seule et même problématique, plus unifiés même qu'en Jn!

Origène fait ensuite une pause dans le commentaire du passage johannique et ouvre un nouveau dossier exégétique. Il envisage une série de textes bibliques susceptibles d'être cités, soit pour confirmer l'excellence du rôle des apôtres pour lesquels la venue du Christ a illuminé toute l'Écriture; soit pour infirmer cette vue, trouvant inacceptable que Moïse qui fut si grand, ainsi que les prophètes, ne soient pas parvenus, tandis qu'ils étaient encore en cette vie humaine, aux réalités que les apôtres ont comprises, et ceci, bien que ces réalités soient disséminées dans les divines Écritures dont ils ont été les ministres<sup>558</sup>. Remarquons que la problématique est toujours la même: la portée de l'Écriture, la relation entre l'A.T. et le N.T. Notons aussi qu'Origène définit le ministère de Moïse, des prophètes et des apôtres par rapport aux Écritures (ils en furent les ministres) et non par rapport à la Parole. Cette expression est tout à fait typique de son questionnement et de sa problématique herméneutique. Notre auteur se pose une série de questions: l'Écriture étant une et parlant du Christ, comment ne l'auraient-ils pas comprise? Ou l'auraient-ils comprise mais sans pouvoir transmettre à d'autres cette connaissance? Prophètes et justes de l'Ancienne Alliance désiraient en effet ardemment les révélations faites par le Sauveur à ses disciples.

Les différents éléments et orientations rencontrés jusque-là dans le commentaire vont se trouver évoqués une fois encore en finale. Tout d'abord le thème du salaire: Origène déduit de la fin du v. 36 que, peut-être, le semeur se réjouira avec le moissonneur en ayant part à son salaire et à la récolte du fruit<sup>559</sup>. Ensuite l'évocation de Moïse, des prophètes, des apôtres et de l'Écriture: Origène fait à nouveau du contenu de la Loi et des prophètes, des semences, dans la mesure où

<sup>558</sup> IO.COM XIII,314 (274,12–20) (citation = l. 16–20). Textes rassemblés en XIII, 315–316 (274,20 – 275,12). Sur ce thème comme sur d'autres, Origène est loin d'être systématique, souvent à cause des nécessités de la polémique; cf. CROUZEL, *Connaissance*, 300–311: patriarches et prophètes ont eu connaissance des mystères.

<sup>559</sup> IO.COM XIII,317–318 (275,13–20).

Moïse et les prophètes en ont connu le sens spirituel même si c'est un sens encore voilé, enveloppé; les apôtres, eux, «utilisant les germes de doctrines secrètes et profondes, (déjà) comprises par Moïse et les prophètes, sont allés au-delà, pour parvenir à une contemplation beaucoup plus étendue de la vérité, car Jésus élevait leurs yeux et illuminait leurs pensées, et cette contemplation plus étendue, c'était la moisson des vastes champs» <sup>560</sup>.

Deux remarques à ce propos:

- on se souvient qu'Origène interprétait le v. 36 dans une perspective purement eschatologique. Conséquent avec lui-même, il fait de même ici, mais pour y parvenir il est obligé de troquer le présent du texte biblique («le semeur se réjouit avec le moissonneur») contre un futur («le semeur se réjouira avec le moissonneur au moment du salaire et de la récolte») <sup>561</sup>;
- dans la précision apportée avec insistance au rôle du ou des semeurs apparaît à nouveau clairement le centre d'intérêt d'Origène. Ce qui fait problème, ce qui est à définir, au moment où il commente l'Évangile de Jn, c'est la place, le statut de la révélation de l'A.T. par rapport au Nouveau. Comment ne pas souligner ensuite l'abondance des expressions évoquant la recherche intellectuelle et spirituelle, en un mot cet horizon de lecture des Écritures dont Origène ne se départit pas tout au long du commentaire de cette scène: connaître, sens spirituel, doctrine, contemplation, vérité, pensées?

En conclusion du commentaire de ce verset, Origène précise encore le statut de Moïse et des prophètes. Sa pensée s'exprime ici très clairement:

«Ce n'est pas parce qu'ils leur étaient inférieurs que les prophètes et Moïse n'ont pas vu dès le début ce que les apôtres virent au moment de la venue de Jésus, mais parce qu'ils attendaient la plénitude du temps, où, avec l'inouï de la venue de Jésus-Christ, des révélations plus inouïes, différentes de tout ce qui fut jamais dit ou écrit dans le monde, devaient être faits par celui qui n'a pas considéré son égalité avec Dieu comme une proie, mais s'est anéanti lui-même et a pris la forme d'un esclave.» <sup>562</sup>

A nouveau l'herméneutique s'articule sur l'histoire du salut. Et c'est l'événement historique de Jésus qui entraîne un rapport nouveau à la

<sup>560</sup> IO. COM XIII,319 (275,24–29).

<sup>561</sup> IO. COM XIII,318 (275,18–20).

<sup>562</sup> IO. COM XIII,319 (275,29 – 276,2), évoquant Ph 2,6–7.

révélation et aux écrits qui ont précédé sa venue, et permet ainsi d'ordonner la continuité historique en un avant et un après. Relevons ici encore la place centrale qu'Origène fait à la personne de Jésus, à son incarnation, à la révélation qu'il apporte et même à sa kénose qui demeure au cœur de l'histoire.

#### 7.4. v. 37

##### 7.4.1. *Origène*<sup>563</sup>

Ce verset, Origène le rattache par son interprétation au v. 36 tout comme Héracléon, et non à la suite. Et comme il n'a cessé d'être présent à son esprit, il ne lui reste plus ici qu'à rappeler son interprétation, soit en ce qui concerne les arts et les sciences, soit quant à l'action successive de Moïse et des prophètes préparant celle des moissonneurs, c'est-à-dire de ceux qui ont répondu à l'invitation de Jésus à lever les yeux «pour voir de quelle manière les champs étaient blancs pour la moisson»<sup>564</sup>. Le texte biblique parle d'un fait: les champs sont blancs, dit Jésus. Origène interprète et introduit une modalité: il faut être capable de percevoir comment ils le sont. Il renvoie ainsi à la découverte du Christ dans les Ecritures, c'est-à-dire à toute sa problématique herméneutique. L'altérité du semeur et du moissonneur ne trouve pas une explicitation dans les propos de Jésus qui vont suivre, mais dans ces semences lancées au long de l'Ancienne Alliance et qui sont maintenant perçues dans leur maturité par les moissonneurs de la Nouvelle Alliance.

Mais il enrichit encore son interprétation par une troisième piste: «autre... autre» pourrait désigner deux genres de vie relevant, soit de l'Ancienne, soit de la Nouvelle Alliance:

«Examine s'il est possible de comprendre les mots 'autre' et 'autre' du fait que les uns ont été justifiés dans tel genre de vie, les autres dans tel autre, différent du leur; de sorte que l'on peut dire que l'un est 'légaliste' (νομικόν), l'autre 'évangélique' (εὐαγγελικόν). Cependant, ils se réjouissent ensemble, car un seul but a été réservé à l'un et à l'autre de la part d'un seul Dieu, par l'intermédiaire d'un seul Christ et dans un seul Esprit.»<sup>565</sup>

<sup>563</sup> IO. COM XIII,320–321 (276,5–17).

<sup>564</sup> IO. COM XIII,320 (276,10–11).

<sup>565</sup> IO. COM XIII,321 (276,12–17).

Cette nouvelle proposition de sens et la manière avec laquelle elle est introduite («examine si...») nous montre à quel point pour Origène le texte est ouvert et appelle une recherche du sens. Ici il ne fait pas que souligner l'altérité du semeur et du moissonneur, mais il répartit cette altérité comme toujours entre Ancienne et Nouvelle Alliance, entre l'homme vivant sous la Loi et l'homme vivant de l'Évangile. Le proverbe tout à fait général se trouve donc mis au service de la problématique de notre auteur. Il va encore plus loin en ajoutant la notion de justification dans l'un et l'autre régime: il était difficile de davantage valoriser l'Ancienne Alliance qu'en la haussant au niveau de la Nouvelle, puisque ainsi toutes les deux justifient, et puisque la joie est commune comme le but est commun en fonction de l'unité même de Dieu. Origène prend ici résolument le contrepied des idées gnostiques sur le rapport entre les deux Testaments, voire même entre les deux dieux que l'on avait fini par envisager pour présider aux destinées de l'un et de l'autre. Le texte johannique se trouve donc, dans ce commentaire, constamment lu et unifié à partir de cette problématique sur l'unité des deux Testaments.

#### 7.4.2. *Face à Héracléon* <sup>566</sup>

Rappelons-nous qu'Héracléon s'appliquait à distinguer action du semeur et du moissonneur dans le temps, s'inspirant déjà de l'opposition du v. 37. Il notait certes la joie mais l'attribuait à la perfection des semences. Il hiérarchisait enfin et réduisait à l'unité semeur et moissonneur en en faisant deux Fils de l'homme œuvrant au niveau du plérôme. Qu'en est-il de la prise de position d'Origène à son égard?

Première observation: il cite Héracléon et ne fait qu'une seule remarque en finale: «Il n'a pas exposé bien clairement quels sont ces deux Fils de l'homme, dont l'un sème et l'autre moissonne.» <sup>567</sup> Ceci nous invite à conclure que la réfutation d'Héracléon est à nouveau à rechercher dans le commentaire qu'Origène a donné lui-même du texte johannique.

Une seconde observation confirme cette conclusion: Origène souligne la faiblesse d'Héracléon qui n'a pas suffisamment précisé quels sont ces deux Fils de l'homme, c'est-à-dire le semeur et le moissonneur. Or nous avons vu que c'était à préciser le rôle et l'identité de ces deux

<sup>566</sup> IO.COM XIII,322-324 (276,18 – 277,2).

<sup>567</sup> IO.COM XIII,324 (277,1-2).

personnages que s'était attaché Origène, et même très longuement. Ce n'est sûrement pas un hasard.

Ayant lu maintenant ces deux commentaires des vv. 36–37, une comparaison s'avère possible et intéressante en plusieurs points :

- Origène, comme Héracléon, ne voit aucune coupure entre les vv. 36–37;
- la perfection des semences mise en exergue par Héracléon réapparaît comme thème chez Origène, mais totalement transposée. Il ne s'agit plus d'hommes parvenus à la perfection, mais de la Parole manifestée d'abord par les prophètes, puis, dans sa plénitude, par l'apparition du Christ <sup>568</sup>;
- l'interprétation d'Héracléon, chez lequel l'action de Jésus disparaît, contraste avec la position qu'elle occupe chez Origène. Avec par rapport au texte johannique une différence cependant : ni Jésus ni le Père ne se profilent derrière le semeur et le moissonneur ; ce sont Moïse et les prophètes, d'une part, et les apôtres, d'autre part, qui tiennent ce rôle, mais l'avènement du Christ est cependant l'événement lumineux qui fait voir et rend les champs blancs, c'est-à-dire mûrs pour la moisson, alors que le Père est le garant de l'unité de l'histoire habitée et animée par la Parole : c'est lui qui rassemblera un jour semeurs et moissonneurs. Le regard n'est donc en rien historicisant, mais tout entier du côté de l'appropriation ;
- enfin, la double altérité du semeur et du moissonneur, précisée au v. 37, était transposée par Héracléon au plan du plérôme et quittait l'histoire ; et elle s'appliquait au double Fils de l'homme. Elle reste générique chez Origène, pour désigner l'altérité de tout semeur et de tout moissonneur, mais ceux-ci demeurent au niveau de l'histoire, c'est-à-dire de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance.

## 7.5. v. 38

### 7.5.1. *Origène* <sup>569</sup>

Origène en arrive maintenant au dernier verset de la petite section consacrée à la moisson et en finale à la mission. Les disciples envoyés par Jésus bénéficient, nous rappelle Jésus, du travail de leurs prédéces-

<sup>568</sup> Cf. IO.COM XIII,306 (273,7–11).

<sup>569</sup> IO.COM XIII,325–335 (277,6 – 278,32).



seurs. Pour Origène et l'exégèse des Anciens, ces devanciers ne peuvent être que Moïse et les prophètes; une perspective aujourd'hui encore retenue par certains exégètes <sup>570</sup>. Et d'emblée il applique la fatigue de ces ouvriers à l'interprétation des Ecritures!

«Car, après que Moïse et les prophètes se furent fatigués afin de pouvoir être capables de comprendre les mystères dont ils nous ont laissé des traces dans leurs écrits, les apôtres, initiés aux mystères par Jésus, sont entrés dans le travail de Moïse et des prophètes pour moissonner la pensée qui y est enfermée et l'amasser dans les greniers de leurs âmes. Toujours le Verbe rend plus clairs, pour les vrais disciples, les fruits des fatigues de leurs prédécesseurs et sans qu'ils aient le même travail que les semeurs.» <sup>571</sup>

On constate combien Origène est rigoureux dans sa problématique, il ne s'en écarte pas d'un pouce. Le labeur apostolique dont parle Jn devient labeur herméneutique. L'accumulation des termes de ce registre est frappante: être capable de comprendre les mystères, les écrits, moissonner la pensée, les greniers de l'âme, le Verbe rendant plus clairs les fruits des fatigues. Remarquons aussi qu'Origène, contrairement à Héracléon <sup>572</sup>, n'a pas laissé passer la mise en valeur de la personne de Jésus: «moi, je vous ai envoyés moissonner...», mais cette mise en exergue n'est plus «mission»; elle devient chez lui action éclairante du Verbe sur les esprits, et non seulement pour ceux que Jésus dit avoir envoyés, car cette action se poursuit «toujours» en faveur des vrais disciples. L'événement dont parle l'évangile de Jn est devenu illustration de l'expérience chrétienne, en particulier dans le domaine de l'étude des Ecritures.

Toujours à propos du semeur et du moissonneur, Origène introduit un nouvel élément. Une fois de plus, il va faire appel aux anges en tant que «établis pour les semailles des hommes», les apôtres devenant «leurs collaborateurs pour mener les semences à leur fin»: «n'entrent-ils pas dans le labeur d'autrui en moissonnant et en trouvant des fruits chez ceux qu'ils assistent et que la venue de Jésus a rendus prêts pour la moisson avant même le délai prévu de quatre mois?» <sup>573</sup> Le thème des semailles des âmes dans des corps, consistant de la part des anges, à réduire à l'unité «en un composé unique deux objets de nature con-

<sup>570</sup> Cf. notre chap. II, p. 100 et n. 330.

<sup>571</sup> IO. COM XIII,325-326 (277,8-15).

<sup>572</sup> Cf. notre chap. II, p. 100.

<sup>573</sup> IO. COM XIII,326 (277,18-21).

traire»<sup>574</sup> est évidemment platonicien<sup>575</sup>. Par ailleurs, cette lecture très anthropologique des semailles et des moissons (des êtres ensemencés menés à maturité) nous ramène tout près d'Héracléon et de la gnose valentinienne; nous allons en avoir confirmation dans l'exégèse proposée par le Valentinien lui-même et où les anges interviennent. A une différence près cependant: il n'est pas question ici de différentes natures de semences, et surtout les anges fonctionnent en tant qu'intermédiaires de Dieu et non du Démiurge distingué de Dieu lui-même. C'est ce qu'Origène précise explicitement en renvoyant au Ps 118 (119),73 et à Jr 1,5 où c'est Dieu qui crée et qui façonne l'être humain; mais il veut bien le faire par l'intermédiaire des anges comme il a édicté la Loi également par leur intermédiaire<sup>576</sup>. Ces anges, Origène les voit dans le pluriel de Gn 1,26 «Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance»<sup>577</sup>. Il avance donc sur le terrain d'Héracléon aussi loin que possible, faisant la part la plus large possible aux anges, tout en corrigeant ce qu'il pouvait y avoir d'inacceptable pour un chrétien. De plus, notre commentateur a la loyauté de reconnaître qu'il s'agit là d'une lecture assez libre, et d'hypothèse: «Mais nous ne prétendons pas prouver ce que nous avançons là, car de telles théories demandent une vérification approfondie, pour découvrir si elles sont ou ne sont pas conformes à la réalité.»<sup>578</sup> Nous l'avons dit, l'épisode évangélique est devenu «illustration» pour Origène, clé de lecture de l'histoire du salut et de l'origine du monde et des hommes.

Finalement, l'Alexandrin ajoute une dernière lecture commentant cette attribution des peuples et des hommes à partir de Dt 32,8-9. Chaque ange peine ainsi pour sa part<sup>579</sup>, précédant les apôtres, les docteurs qui, à la venue du Christ, vont être renvoyés aux nations pour qu'elles deviennent l'héritage du Christ<sup>580</sup>. Origène retrouve par des chemins sinueux la dimension de l'histoire du salut présente dans le texte johannique, ainsi que la place capitale accordée au Christ mais qui n'apparaît plus chez Héracléon.

<sup>574</sup> IO. COM XIII,327 (277,23-24).

<sup>575</sup> Cf. PLATON, Tim e 42 d (semaille des  mes).

<sup>576</sup> Cf. IO. COM XIII,328-329 (277,26-33).

<sup>577</sup> Sur l'origine platonicienne de cette doctrine, cf. note in BLANC, Com. Jean, III, 217.

<sup>578</sup> IO. COM XIII,332 (278,13-15).

<sup>579</sup> Cf. IO. COM XIII,332-333 (278,15-26).

<sup>580</sup> Cf. 2 Co 10,5; Ep 4,11 et Mt 28,29.

### 7.5.2. *Face à Héracléon*<sup>581</sup>

On se souvient qu'Héracléon faisait aussi intervenir les anges à propos de ces versets: les anges de l'économie chargés et des semailles et de la culture de ces semences, c'est-à-dire des germes pneumatiques. Le commentaire d'Origène à ce propos est particulièrement laconique: «Il sera possible au lecteur de comparer nos dire à ceux d'Héracléon, pour voir laquelle des interprétations peut être la bonne.»<sup>582</sup>

Une fois de plus ce commentaire nous est ici révélé comme étant non seulement commentaire de Jn mais encore, et parfois surtout, un commentaire du commentaire d'Héracléon. D'où cette double perspective que nous avons signalée: d'abord une lecture du texte, dans une perspective herméneutique – point de vue cher à Origène et également conditionné par sa lutte sur le front du gnosticisme dévalorisant les Écritures et l'histoire de l'Ancienne Alliance –; et ensuite de nouvelles lectures faites pratiquement à partir des coordonnées d'Héracléon avec quelques redressements.

Si Origène peut avoir une telle confiance dans son lecteur, c'est qu'il estime avoir été déjà assez explicite auparavant sur les points traités ici: rôle des anges, rôle de Dieu, place de l'histoire du salut et du Christ.

## 7.6. *Conclusions*

### 7.6.1. *Méthode exégétique*

Il nous faut rappeler que, dans ces versets comme plus haut, Origène commence par accorder une grande attention au texte: dire des disciples, dire de Jésus (v. 35), étude du sens de «4 mois» dans son contexte johannique; sens aussi à accorder au terme de «moisson» ou à l'expression «levez les yeux»; sans oublier les sortes de dossiers scripturaires ouverts par notre exégète. Ayant dû rejeter le sens chronologique de ces «4 mois», Origène s'est trouvé orienté vers une lecture spirituelle non seulement de cette expression mais de l'ensemble des vv. 35–38. Et cela non pas seulement parce que telle était sa pente naturelle, mais surtout du fait qu'Héracléon se montrait plus littéral. L'ombre de ce dernier est constamment à l'arrière-fond de cette section; plus contraignante encore – nous a-t-il semblé – que dans la première partie de la

<sup>581</sup> IO. COM XIII,336–337 (278,33 – 279,10).

<sup>582</sup> IO. COM XIII,337 (279,8–10).

scène. C'est tellement vrai que l'Écriture, pourtant si importante pour Origène, n'est pas le seul critère qu'il retient dans sa recherche du sens. Le dossier exégétique ouvert à propos du sens de la moisson le conduisait vers le thème des ouvriers de la mission apostolique, en consonance avec Mt 9,37; mais, de peur qu'on puisse en déduire qu'avant Jésus la moisson n'était pas abondante, Origène fait un autre choix de lecture, en fonction de son horizon herméneutique. Il applique ces expressions («levez les yeux», «la moisson») d'une part à la recherche de la vérité – et en particulier au domaine des Écritures éclairées par le Verbe et sur lesquelles il faut savoir lever les yeux (c'est-à-dire qu'il faut savoir lire) –; d'autre part aux réalités sensibles, elles aussi habitées par le Verbe. La contre-exégèse nous a paru constante, tant au point de vue de la méthode (symbolisme contre littéralisme) qu'au point de vue du contenu.

Le v. 36 étant pour Origène une sentence d'ordre général, il a facilement pu la lire sur le fond de l'expérience humaine dans le domaine des sciences et des arts, avant de l'appliquer à un autre domaine d'expérience, mais chrétienne cette fois-ci: la lecture des Écritures. Origène évoque, en effet, la tâche laborieuse de Moïse, des prophètes et des apôtres, partageant un jour la même joie de la contemplation, après avoir discerné avec plus ou moins d'acuité, suivant leur insertion dans l'histoire du salut, la présence du Verbe dans les Écritures. Là encore Origène n'a si longuement précisé l'identité de ces semeurs et de ces moissonneurs qu'en opposition aux spéculations d'un Héracléon sur les deux Fils de l'homme, afin de mettre au centre de son commentaire l'histoire du salut, envisagée dans ses conséquences herméneutiques pour l'interprétation des Écritures. Et nous avons vu que notre auteur est resté cohérent jusqu'au bout avec ses perspectives: même le labeur des prédécesseurs des disciples a été compris par lui comme étant un labeur d'interprétation.

### *7.6.2. Rapport au texte johannique*

Du texte, Origène a perçu au v. 35 l'impact de la question du «temps» et l'opposition entre la pensée des disciples et celle de Jésus à ce sujet, même si ensuite il a interprété ce passage en l'appliquant à la contemplation jugée n'être que pour plus tard. La blancheur des champs n'est devenue clarté des Écritures que par peur de la lecture trop anthropologique donnée par Héracléon à ce verset. Au v. 36 nous avons noté

une différence importante entre le commentaire et le texte : chaque fois qu'il évoque ce passage, Origène réserve à l'eschatologie la joie du semeur et du moissonneur réunis, ne laissant pour l'aujourd'hui que la récolte du fruit de la moisson par la contemplation à partir des Ecritures. La concentration johannique sur le présent disparaît ainsi chez Origène, peut-être là encore du fait de l'exégèse d'Héracléon qui justifiait la joie du semeur et du moissonneur par la perfection des semences. Or, pour Origène cette perfection sera l'aboutissement d'un long développement, elle n'est pas au départ. Il a donc retourné le texte johannique pour lui faire dire la continuité nécessaire d'un développement quand il disait au contraire l'instant effaçant l'avant et l'après. Le v. 37 et le v. 38 enfin sont interprétés dans la même ligne herméneutique : le travail exégétique semblant avoir pris la relève du travail apostolique.

### *7.6.3. Rapport à Héracléon*

A de nombreuses reprises nous avons dû souligner l'impact qu'a eu le commentaire d'Héracléon sur celui d'Origène. Dans nos versets, Origène dépend de son prédécesseur – ou au moins est en accord avec lui – dans la présentation du texte aux vv. 35–36, comme aussi dans la forte unité de thématique (même si elle est différente) proposée pour les vv. 35–38. Par contre il le combat jusqu'à l'arbitraire dans son littéralisme : il attaque sa perspective anthropologique et ontologique dans l'exégèse des semences, lui substituant une réflexion sur les germes du Verbe déposés dans les champs de l'écriture ; il va s'opposer encore à son exégèse du salaire et du jugement, et réinsérer dans l'histoire semeur et moissonneur sous la figure de Moïse, des prophètes et des ouvriers apostoliques ; et même s'il fait un bout de chemin avec son adversaire, à propos des « anges des semailles », dans l'exégèse du v. 38, c'est quand même finalement pour redresser cette lecture. C'est dire à quel point, dans le commentaire autant et même davantage que dans la réfutation, Origène tient compte de la lecture de son prédécesseur. En un mot, avec Origène, on redescend du plérôme dans l'histoire du salut au centre de laquelle se tient Jésus, ou plutôt le Verbe éclairant tout à la fois le réel dans son ensemble et les Ecritures, en particulier celles de l'A.T., grosses d'une révélation manifestée en Jésus. Ce sont toujours les mêmes points qu'Origène met en exergue, en opposition à la lecture du gnostique, et positivement dans une préoccupation essentiellement herméneutique : une saine interprétation des Ecritures.

## 8. Conclusion :

### *La conversion des Samaritains (vv. 39–42)*

#### 8.1. v. 39

##### 8.1.1. Origène<sup>583</sup>

Avant de proposer son interprétation de ce verset, Origène commence, selon son habitude, par décrire avec précision la situation des personnages du texte : Jésus prononçait les paroles des versets précédents d'une part pendant l'absence de la Samaritaine, et d'autre part pendant que s'avançaient les Samaritains pour le rencontrer<sup>584</sup>. Ce faisant, Origène prête attention à la composition de la scène qui s'achève et il se réfère explicitement aux vv. 28–30 :

«Après ces paroles adressées aux disciples et que nous avons examinées selon nos capacités, l'Écriture reprend l'histoire des gens qui étaient sortis de la ville pour aller vers lui et qui avaient cru à cause du témoignage de la femme disant : 'Il m'a dit tout ce que j'ai fait'.»<sup>585</sup>

Après ces observations exactes et essentielles, il renvoie à son exégèse au sujet de la Samarie, la Samaritaine et la source de Jacob. Et c'est à partir de ces coordonnées qu'il va rédiger son commentaire, insistant, comme on pouvait s'y attendre, sur la perspective herméneutique :

«Il n'est pas difficile de voir comment, après avoir rencontré une doctrine saine, ceux qui s'étaient auparavant laissés prendre à des enseignements erronés, abandonnent en quelque sorte la ville de leurs théories et en sortent, pour adopter des croyances saines : car une certaine femme a d'abord reçu l'enseignement salutaire près de la source de Jacob et a laissé là la cruche dont on a parlé pour aller aussi inviter d'autres à recevoir les mêmes bienfaits.»<sup>586</sup>

Tout y est : une doctrine saine et un enseignement salutaire, opposés à des enseignements erronés, la ville devenue «théorie» ou «dogme», la source de Jacob qu'Origène prend garde de ne pas appeler puits, la démarche de cette femme de Samarie qui a *d'abord* reçu l'enseignement du salut près de cette source, avant de devenir apôtre pour d'autres. Tout est parfaitement précis et cohérent avec ce que nous avons lu jusqu'ici.

<sup>583</sup> IO. COM XIII,338–340 (279,14–30).

<sup>584</sup> IO. COM XIII,338 (279,14–19).

<sup>585</sup> IO. COM XIII,339 (279,19–22).

<sup>586</sup> IO. COM XIII,340 (279,24–30).

### 8.1.2. *Face à Héracléon* <sup>587</sup>

Dans le commentaire de son adversaire nous avons vu qu'Origène n'avait retenu que trois expressions avec leur interprétation: «de la ville», «à cause de la parole de la femme» et «beaucoup». Ici comme précédemment, mais de manière encore plus explicite, Origène renvoie tout simplement à son commentaire:

«Dans ce qui précède, nous avons déjà, autant que possible, pris position à cet égard.» <sup>588</sup>

Et de fait, en comparant le paragraphe précédent aux propos laconiques d'Héracléon, on s'aperçoit que, pour Origène, la «ville» ne représente plus le monde dont il faut sortir, mais bien des théories malsaines. La Samaritaine n'est plus «l'Eglise pneumatique» des élus mais reste une femme du commun d'abord fourvoyée dans des doctrines hétérodoxes, puis convertie et devenue ambassadrice de doctrines plus saines. Quant au troisième terme, Origène ne s'y est même pas arrêté, la distinction psychique–pneumatique ou élu n'ayant aucun cours chez lui. On ne peut donc que souligner la constance d'Origène dans son horizon d'interprétation autant que dans sa manière de réfuter Héracléon, parfois directement sur tel ou tel point, mais très souvent indirectement et à l'avance dans son commentaire, comme c'est le cas ici. Constance aussi dans le rejet de la lecture ontologisante de son prédécesseur.

## 8.2. *vv. 40–41*

### 8.2.1. *Origène* <sup>589</sup>

Origène avait déjà donné plus haut un premier commentaire de ces versets <sup>590</sup>. Il y insistait sur le fait que Jésus était demeuré auprès d'eux mais pas dans la ville même. Il va développer ici la même interprétation.

Tout d'abord il soulève une objection selon laquelle, à première vue, il paraît difficile de concilier nos deux versets avec l'ordre de Jésus: «Ne prenez pas le chemin des païens, n'entrez pas dans une ville de Sama-

<sup>587</sup> IO. COM XIII,341 (279,31 – 280,4).

<sup>588</sup> IO. COM XIII,341 (280,3–4).

<sup>589</sup> IO. COM XIII,342–348 (280,8 – 281,7).

<sup>590</sup> IO. COM XIII,182 s. (254,25 s.) – cf. notre chap. III, pp. 217–218.

ritains» (Mt 10,5). Mais précisément, Jésus n'est pas entré dans la ville, comme Origène va encore le souligner plus loin. Pour l'instant, il recourt à l'allégorie et développe ses vues habituelles quant à l'interprétation des Ecritures :

«Prendre le chemin des païens', c'est admettre une doctrine païenne, étrangère à l'Israël de Dieu et la suivre, et 'entrer dans une ville de Samaritains', c'est s'engager dans quelque pseudo-science (ψευδώνυμος γνώσις) <sup>591</sup> des gens qui font profession de s'attacher aux paroles de la Loi, des prophètes, des évangiles ou des apôtres.» <sup>592</sup>

Il ne s'agit donc plus seulement de païens ou de Samaritains, mais de *doctrine* païenne et de *pseudo-science*. Origène s'en prend ici très clairement à une certaine gnose teintée de christianisme et qui prétend fonder sa lecture sur les Ecritures. Or, si Jésus est finalement resté auprès des Samaritains, c'est – peut-être – parce que ces hérétiques étaient sortis de leur ville, donc de leurs erreurs, et venus trouver Jésus auprès de la source de Jacob. Il sait reconnaître leurs bonnes dispositions <sup>593</sup>. C'est donc consciemment que Jn n'a pas fait rentrer Jésus dans leur ville <sup>594</sup>,

«car Jésus reste auprès de ceux qui l'en ont prié, surtout quand ceux qui l'en prient sortent de leur ville et vont auprès de Jésus, imitant en quelque sorte Abraham dans son obéissance à Dieu, quand il lui dit : 'Va-t-en de ton pays, de ta parenté et de la maison de ton père'.» <sup>595</sup>

Ce qui frappe dans le choix de cette dernière citation, c'est à nouveau le lien établi par Origène entre l'histoire du salut, commencée en Abraham qui devait quitter son enracinement païen <sup>596</sup>, et une intelligence chrétienne qui s'est libérée de ses attaches avec des doctrines malsaines.

Quant aux deux jours de ce séjour, Origène les explique en fonction du troisième jour :

<sup>591</sup> Corsini fait remarquer (Commento, 536) que cette expression paulinienne (1 Tm 6,20) avait été reprise par Irénée pour en faire le titre de son ouvrage «Contre les hérésies»: Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως.

<sup>592</sup> IO. COM XIII,343 (280,13–17).

<sup>593</sup> Cf. IO. COM XIII,344 (280,17–20).

<sup>594</sup> Cf. IO. COM XIII,345 (280,21–27).

<sup>595</sup> IO. COM XIII,346 (280,27–31), citant Gn 12,1.

<sup>596</sup> Face à la gnose il était particulièrement pertinent de montrer l'unité de l'histoire du salut s'originant, dans l'Ancienne Alliance, à la vocation d'Abraham et culminant en Jésus.



«Il reste deux jours auprès des gens qui l'en ont prié, car eux ne comprenaient pas encore son troisième jour, n'étant pas en état de comprendre un événement prodigieux, à la manière de ceux qui, le troisième jour, dînèrent avec Jésus aux noces de Cana en Galilée.»<sup>597</sup>

Ne pas comprendre le troisième jour, qu'est-ce à dire? Ne pas être capable de comprendre la véritable identité de Jésus et sa résurrection? Peut-être aurons-nous une réponse à partir de la réfutation d'Héracléon, concernant l'importance de ce point pour Origène. Enfin notre commentateur valorise la hiérarchie mise par le texte entre les nombreuses personnes qui ont cru à cause de la parole de la femme et ceux, «beaucoup plus nombreux» qui crurent à cause de la parole de Jésus lui-même (v. 41).

«Donc, l'origine du grand nombre de croyants de Samarie, ce fut la parole de la femme qui attestait: 'Il m'a dit tout ce que j'ai fait': mais le développement et la multiplication de ces croyants, devenus beaucoup plus nombreux, ne vint plus par l'intermédiaire de la parole de la femme, mais par la Parole elle-même. En effet, la Parole n'est pas considérée de la même manière en elle-même, lorsqu'elle illumine celui qui est capable de la recevoir, et lorsqu'elle est attestée par les dires d'un autre.»<sup>598</sup>

L'occasion était rêvée pour Origène de souligner le réalisme de cette Parole, c'est-à-dire du Logos et son rôle illuminateur.

### 8.2.2. *Face à Héracléon*<sup>599</sup>

Après avoir cité Héracléon, Origène reprend son prédécesseur sur quelques points. Il le conteste d'abord sur l'expression «auprès d'eux» dont Héracléon déduisait que ce n'était pas «en eux», excluant par là les psychiques de l'inhabitation divine pour ne leur concéder qu'une proximité extérieure et limitée. Origène rapproche au contraire ce «auprès d'eux» (v. 40) de Mt 28,20: «et voici que je suis tous les jours avec vous»: «en effet, il n'a pas dit 'en vous'.»<sup>600</sup> Dans un autre passage de son commentaire de Jn<sup>601</sup>, il s'explique sur cette différence à partir de la même citation. Le Seigneur est «avec» ou «en» ses disciples suivant le degré de maturité de leur âme, suivant leur préparation (et

<sup>597</sup> IO.COM XIII,347 (280,31 – 281,2), évoquant Jn 2,1–11: Notre traduction (3<sup>e</sup> ligne) corrige ici celle de C. BLANC et rejoint celle de CORSINI.

<sup>598</sup> IO.COM XIII,348 (281,2–7).

<sup>599</sup> IO.COM XIII,349–351 (281,8–26).

<sup>600</sup> Cf. IO.COM XIII,350 (281,14–17).

<sup>601</sup> IO.COM X,44–45 (179,28 – 180,3).

non en dépendance d'un quelconque critère de nature). Matériellement Origène concède donc la différence entre les deux expressions, mais pour en tirer de tout autres conclusions: non pas l'exclusion de certains, mais une présence progressive jusqu'à être une totale inhabitation<sup>602</sup>. Ce qui relevait de la nature va maintenant relever de l'histoire et de l'avancée des croyants au chemin de la foi.

Quant aux deux jours et à la lecture plérômatique qu'en donnait Héracléon, Origène se fait très critique:

«En outre, en affirmant que les deux jours, ce sont ou ce siècle et le siècle à venir, ou bien celui qui précède la passion et celui qui suit la passion, il n'a pas songé aux siècles qui suivront le siècle à venir et dont l'Apôtre dit: 'afin de montrer dans les siècles suivants'; il ne voit pas non plus qu'il n'est pas vrai que Jésus n'est avec ceux qui viennent à lui qu'avant et après sa passion et qu'ensuite il s'en sépare: en effet, il est toujours avec ses disciples sans jamais les abandonner, de sorte qu'ils disent: 'Je vis, non plus moi, mais le Christ qui vit en moi'.»<sup>603</sup>

La première réfutation peut sembler gratuite. Ne s'agissait-il pas surtout de trouver un texte pour mettre Héracléon en accusation? Le second point pourrait aussi s'entendre correctement: Jésus s'est séparé de ses disciples à l'Ascension. Pourtant Origène se doit de prendre le contre-pied, d'autant qu'il avait généralisé le propos: Jésus reste toujours avec ceux qui viennent à lui! Rappelons-nous enfin que, par avance, il avait proposé une autre interprétation de ces deux jours, poussé par son adversaire à rechercher un sens plus acceptable.

### 8.3. v. 42

#### 8.3.1. *Origène*<sup>604</sup>

Ce dernier verset de la scène, sur la différence existant entre un contact immédiat avec le Christ et la connaissance par oui-dire, a longuement retenu l'attention d'Origène. Il faut dire que ce thème lui est cher. A juste titre C. Blanc renvoie au début du commentaire de cette scène<sup>605</sup> où il mettait déjà en exergue la connaissance de la Vérité par fréquentation directe, distinguée d'une connaissance acquise par les Ecritures,

<sup>602</sup> Cf. note BLANC en X,44–45 (Com. Jean II, 413).

<sup>603</sup> IO.COM XIII,351 (281,17–26).

<sup>604</sup> IO.COM XIII,352–362 (281,30 – 283,21).

<sup>605</sup> IO.COM XIII,26 (229,32 s.).

même correctement interprétées. Nous avons aussi vu que c'était le Verbe lui-même qui permettait de lire convenablement et les Ecritures et le réel <sup>606</sup>. Avec ce dernier verset du texte johannique, la rencontre a enfin abouti non seulement pour la Samaritaine mais encore pour tous ceux qui, quittant leur ville et leurs doctrines erronées, sont venus jusqu'à lui. Mais venons-en à son texte :

- premièrement, Origène reste très proche du texte qu'il glose, décrivant, comme très souvent, avec exactitude la situation des personnages :

«Ils renient la foi due aux paroles de la femme, car ils ont trouvé mieux qu'elle: c'est d'entendre le Sauveur lui-même de telle façon qu'ils savent aussi que c'est vraiment lui le Sauveur du monde» <sup>607</sup>;

- ensuite il en vient à l'interprétation ; partant de cette scène, il généralise, et à partir de cette rencontre des Samaritains avec Jésus, il décrit l'illumination du Verbe :

«être témoin oculaire du Verbe et, sans intermédiaire, l'entendre quand il instruit et quand, sans passer par des maîtres, il fait naître des intuitions dans le cœur, qui trouve alors avec une grande clarté les empreintes de la vérité, cela vaut mieux que d'entendre parler de lui par des serviteurs qui l'ont vu, alors que, soi-même, on ne le voit pas et qu'on n'est pas illuminé par sa puissance.» <sup>608</sup>

L'accumulation des termes ayant trait à la connaissance et à l'exégèse spirituelle est frappante : le titre de Verbe, instruire, faire naître des intuitions dans le cœur, la clarté, la vérité, être illuminé. Pour Origène, par conséquent, la rencontre de la Samaritaine et de Jésus, telle qu'elle nous est rapportée par Jn, illustre en fait la rencontre entre toute intelligence croyante et le Verbe illuminateur ;

- cette généralisation se poursuit puisque Origène invoque deux types d'expérience : celle d'un homme qui a vu le Verbe, et celle d'un homme qui est instruit par un autre qui, lui, l'a vu. Et notre auteur de préciser que «mieux vaut marcher par la vue que par la foi» <sup>609</sup> : une sentence bien peu johannique (cf. Jn 20,29!), mais qui rejoint la pensée de Paul auquel le commentaire va abondamment se référer,

<sup>606</sup> Cf. ci-dessus chap. III, p. 243.

<sup>607</sup> IO. COM XIII,352 (281,30–32).

<sup>608</sup> IO. COM XIII,352 (281,32 – 282,3).

<sup>609</sup> IO. COM XIII,353 (282,6).

retrouvant ainsi explicitement en finale celui qui, en profondeur, a si souvent inspiré et dirigé l'exégèse d'Origène. Ce dernier s'en est d'ailleurs expliqué plus longuement ailleurs, dans le même commentaire de Jn <sup>610</sup> et a tenu à réfuter une mauvaise interprétation de Jn 20,29, selon laquelle ceux qui auraient cru sans voir seraient plus heureux que ceux qui ont cru en voyant. Les successeurs des apôtres seraient donc plus heureux qu'eux!, ce qui pour lui est inacceptable. Voici la réponse d'Origène:

«Il faut voir avec l'intelligence ce que l'on croit pour être heureux comme les apôtres et capables de s'entendre dire: 'Bienheureux vos yeux parce qu'ils voient et vos oreilles parce qu'elles entendent' et 'Beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu'. Mais on doit aussi s'estimer heureux de recevoir la béatitude moindre qui dit: 'Heureux ceux qui ont cru sans voir'. Mais comment les yeux déclarés bienheureux par Jésus à cause de ce qu'ils ont contemplé ne seraient-ils pas plus heureux que ceux qui ne sont pas parvenus à la vue de telles réalités? Siméon est heureux de prendre dans ses bras le salut de Dieu et il dit en le regardant: 'Maintenant, Maître, tu peux laisser ton serviteur s'en aller en paix selon ta parole, car mes yeux ont vu ton salut'. C'est pourquoi, d'après Salomon, il faut nous efforcer d'ouvrir les yeux pour nous rassasier de pains. Il dit en effet: 'Ouvre les yeux et rassasie-toi de pains'.» <sup>611</sup>

En somme, il y a «voir» et «voir». Seul le voir chrétien, un regard habité par l'Esprit mérite d'être loué et non la seule vision matérielle <sup>612</sup>. La béatitude de Jn 20 reste vraie, elle est seulement moindre, comme le dit Origène, comparée à la foi totale s'achevant en vision dans le face à face et donc en connaissance parfaite <sup>613</sup>.

Avant d'en venir aux détails, remarquons que le texte johannique que nous étions en train d'étudier opposait deux types d'audition: directe et indirecte. Or Origène introduit une donnée supplémentaire, en passant de l'audition à l'expression de «témoin oculaire» <sup>614</sup>.

<sup>610</sup> IO. COM X,301–306 (221,28 – 222,23).

<sup>611</sup> IO. COM X,302–304 (221,35 – 222,14).

<sup>612</sup> Cf. juste avant notre passage: «Car comment peut-on dire de quelqu'un qu'il croit vraiment en l'Écriture sans voir en elle le sens du St Esprit que Dieu veut que l'on croie plutôt que l'intention de la lettre?» – IO. COM X,300 (221,23–26).

<sup>613</sup> Manifestement Origène n'est pas guidé que par l'évangile dans cette problématique. La béatitude platonicienne du connaître l'a au moins autant inspiré, Paul aidant, à interpréter et même à renverser la formule johannique qu'il trouvait trop abrupte. Sur ce texte, cf. CROUZEL, *Connaissance mystique*, 192–193.

<sup>614</sup> Cf. encore IO. COM XIII,362 (283,20–21).

Il peut alors opposer de nouveau, à la suite de Paul, la connaissance par la vue à celle par la foi.

«C'est pourquoi, pourrait-on dire, ceux qui marchent en quelque sorte par la vue sont au niveau des dons supérieurs, c'est-à-dire de la 'parole de Sagesse par l'Esprit de Dieu' et de la 'parole de connaissance selon le même Esprit': quant à ceux qui marchent par la foi, même si la foi est un don, selon le texte 'à un autre la foi dans le même Esprit', ils ont un rang inférieur aux premiers.»<sup>615</sup>

Cette dernière précision est purement et simplement introduite par Origène dans sa lecture de Paul, lequel visait à exprimer une diversité de dons mais sans les hiérarchiser ici, pas plus qu'il ne parlait en ces versets de dons supérieurs ou de rang inférieur.

Mais l'opposition elle-même vue-foi, Origène a cru devoir l'emprunter à Paul en fonction de la situation évoquée par Jn. L'Apôtre, en 2 Co 5,7, évoque la condition corporelle de l'homme dont le régime est la foi et pas encore la vision. Et pourtant le même apôtre ne prétend-il pas avoir vu le Seigneur, en 1 Co 9,1? Notre commentateur va tenter de résoudre la contradiction en revenant au premier texte invoqué, en le prenant plus haut (2 Co 5,5-8): Paul y parle de la tension qu'il éprouve entre le fait de vivre dans un corps, c'est-à-dire loin du Seigneur, et l'intense désir de quitter ce corps pour vivre auprès du Seigneur. Cette tension est cependant posée comme une alternative par Origène: Paul vivait-il l'une *ou* l'autre situation?<sup>616</sup>

- Avant d'y répondre, notre commentateur recourt encore à une expression en apparence toute proche de «être dans le corps»: «être dans la chair» (Rm 8,8-9). Il ne peut qu'en déduire, fidèle à l'Apôtre lui-même, que ce dernier n'était ni dans la chair (au sens éthique de l'expression), puisqu'il est habité par l'Esprit, ni dans le corps, puisqu'il dit avoir vu le Seigneur. Il a donc dépassé, pour Origène, le régime de la foi<sup>617</sup>.

Origène va maintenant généraliser à partir de l'expérience de l'Apôtre et envisager à cette lumière le rapport des croyants au Seigneur, partant des termes de chair, corps et esprit, non sans avoir, à son

<sup>615</sup> IO.COM XIII,354 (282,7-11), évoquant et citant 1 Co 12,8; 12,9.

<sup>616</sup> Nous résumons ici IO.COM XIII,355-358 (282,11-29).

<sup>617</sup> Cf. IO.COM XIII,359-360 (282,29 - 283,5).

habitude, transposé l'ensemble du raisonnement au niveau herméneutique :

«Et je pense que sont dans la chair ceux qui combattent selon la chair et que vivent dans le corps et vivent loin du Seigneur ceux qui, sans saisir les réalités spirituelles de l'Écriture, lui sont totalement dévoués, à elle et à son corps (sa lettre); en effet, comment ne vit-il pas loin du Seigneur, si 'le Seigneur est l'esprit', celui qui n'est pas encore capable de recevoir l'esprit vivifiant et spirituel de l'Écriture? Cependant un tel homme marche par la foi. Mais celui qui vit hors du corps et vit près du Seigneur, c'est celui qui, interprétant ce qui est spirituel par ce qui est spirituel, devenu lui-même spirituel, juge de tout mais n'est lui-même jugé par personne.»<sup>618</sup>

Comme Paul, il situe donc le combat et la vie selon la chair au niveau éthique; par contre le fait de vivre dans un corps ou hors du corps et donc, d'après ce qui précède, dans la foi ou dans la vision, qualifie maintenant l'interprétation des Écritures. Origène termine donc son exégèse en invoquant Paul qui l'a tant inspiré. Les citations se bousculent sous sa plume mais s'unifient autour du thème de l'Esprit dont nous avons vu que c'était le pôle inspirateur de sa théologie et de son herméneutique. La digression peut nous paraître sinieuse et son ancrage en Jn difficile à assurer. Pour lui elle était «absolument nécessaire»<sup>619</sup> afin d'expliquer la différence entre ces Samaritains qui d'abord avaient cru sur la parole de la femme et qui, maintenant, croient après avoir entendu Jésus lui-même.

Remarquons que la confession de foi elle-même (Jésus–Sauveur du monde) l'a moins intéressé que la manière dont y parviennent les Samaritains venus à Jésus, et donc les chrétiens orthodoxes, penchés sur les Écritures qui peuvent aujourd'hui donner lieu à une semblable rencontre.

### 8.3.2. *Face à Héracléon*<sup>620</sup>

Origène a trop opposé la foi à partir du témoignage d'un autre à la foi à partir de la rencontre avec le Seigneur, et même à partir de la vision, pour pouvoir accepter la hiérarchisation d'Héracléon sous-entendant le mot «seuls» («sur tes dires seuls») et surajoutant au témoignage essen-

<sup>618</sup> IO.COM XIII,361 (283,5–14), évoquant 2 Co 10,3; 3,17; 3,6; 1 Co 2,13; 2,15.

<sup>619</sup> IO.COM XIII,362 (283,16).

<sup>620</sup> IO.COM XIII,363 (283,22).

tiel de la Samaritaine pneumatique celui du Sauveur. Cette exégèse est donc pour lui «ἀπλούστερον», plus simple que la sienne, voire simpliste et restée à la surface du texte<sup>621</sup>. Il rapporte le reste de l'exégèse d'Héracléon, sans faire de remarque.

<sup>621</sup> Cf. IO.COM XIII,250 (263,35) appliqué au sens littéral.

## CONCLUSION

Au terme de cette triple confrontation entre l'évangile de Jn et les commentaires d'Héracléon et d'Origène, il nous reste à souligner une fois encore les données marquantes de ce rapprochement et surtout à dégager leur importance, à nos yeux, pour une réflexion sur ce qu'implique le fait de commenter un texte, et en particulier un texte des Ecritures.

Nous avons suffisamment souligné combien Héracléon sait à la fois être littéraliste et allégorisant, et surtout combien chez lui l'intervention nécessaire du Sauveur se paie d'un effacement de la personne de Jésus et de sa destinée ainsi que d'une survalorisation de la Samaritaine et de sa psychologie. Nous avons aussi dû constamment constater l'omniprésence du mythe gnostique, même si ce n'est pas dans tout son déploiement; et cela à partir du vocabulaire johannique, mais sans s'y tenir rigoureusement, loin de là! Cette présence du plérôme et l'horizon ontologique sont tels, chez Héracléon, qu'on en arrive parfois à se demander si l'objet réel du commentaire est bien le texte johannique ou si ce n'est pas plutôt le plérôme et les avatars de ceux qui, un instant égarés ici-bas, y retournent après leur illumination. Nous ne dirions pas, comme G. Lohfink <sup>1</sup>, qu'Héracléon ne commente pas un texte de manière suivie et continue: nous avons vu que, en tout cas pour notre scène, très rares sont les éléments laissés de côté par le gnostique. Mais il reste vrai que chez lui le texte johannique n'est pas pris dans sa dynamique. Les éléments du texte intéressent Héracléon plus que le texte comme récit, et nous rejoignons alors G. Lohfink pour dire que certains thèmes polarisent son attention: ces thèmes sont précisément ceux du mythe gnostique ici commenté et actualisé à partir du texte

<sup>1</sup> Kommentar als Gattung, 7.



johannique, cette scène se prêtant particulièrement bien à l'opération. C'est aussi d'ailleurs ce qui explique que cette exégèse, pourtant faite à partir du texte, se retourne parfois contre le texte! (rappelons par exemple ce qu'Héracléon dit de l'ignorance des Juifs dans leur adoration), pour ne pas parler des silences qui n'ont rien de laissé au hasard. Héracléon, par conséquent, commente le texte, le complète ou l'ampute à partir de ce qui constitue sa problématique, son horizon d'interprétation. Ce qui est en cause ici n'est donc pas le recours à l'allégorie (encore qu'il y soit incontrôlé) puisque nous avons vu qu'Héracléon est parfois plus littéral qu'Origène. La question est plus fondamentale qu'une question de technique exégétique, elle est celle du lieu à partir duquel le texte est lu et interprété. Jn, pourtant très symbolique, a beau enraciner son récit dans l'histoire, Héracléon n'en a cure et retrouve régulièrement les données fondamentales d'une conception gnostique du monde, de l'homme et du salut: mépris pour le corps et la matière, pour l'histoire, celle de Jésus en particulier mais aussi pour l'histoire en général et donc pour l'Ancienne Alliance et les Ecritures qui en témoignent.

En faisant cette constatation, nous avons conscience de notre propre point de vue, lequel accepte de considérer l'Evangile de Jn comme un écrit néotestamentaire inspiré, apportant sa note propre, authentique et normative au témoignage rendu à Jésus, le Fils de Dieu. Nous ne pouvons en conséquence que constater une dérive importante entre ce texte et le commentaire d'Héracléon, et en aucun cas le considérer comme «une alternative», et encore moins comme «une alternative vigoureuse»<sup>2</sup> à l'interprétation orthodoxe de l'événement du Christ, pour la raison simple et suffisante que l'événement du Christ n'y joue plus un rôle de premier plan et est comme défiguré et absorbé dans une tout autre problématique. A moins de penser que cette place accordée au Christ et à son vrai visage n'a guère d'importance, et qu'une controverse à ce sujet n'a, pour reprendre les mots d'Origène, «pas plus de valeur que la proverbiale querelle sur l'ombre d'un âne»<sup>3</sup>!

Venons-en précisément à Origène qui serait le premier à mériter le titre de commentateur des Ecritures, au sens strict et plein de l'expression<sup>4</sup>. Il nous est impossible, et ce serait fastidieux, de reprendre ici

<sup>2</sup> PAGELS; *Evangiles secrets*, 206.

<sup>3</sup> CELS III,1 (14,13-15).

<sup>4</sup> LOHFINK, *Kommentar als Gattung*, 1.

tous les aspects de la méthode de lecture de ce génie. L'essentiel nous paraît résider dans les lignes de fond de son exégèse, dans ce qui préside à son abord du texte. Nous avons découvert en effet, chez le Maître d'Alexandrie, beaucoup plus et bien autre chose que le seul recours à l'allégorie par lequel on le caractérise souvent. Dès le départ il nous a fallu souligner le respect d'Origène pour le texte d'abord, qu'il décrit avec précision; pour le contexte ensuite, proche et lointain, pour la dynamique et la progression du récit également. Nous avons vu que ce texte ne s'arrêtait pas pour lui, contrairement à Héracléon, aux frontières de Jn 4, mais comprenait l'évangile de Jn tout entier aussi bien que les synoptiques et les autres écrits du N.T., ainsi que tout l'A.T. : en un mot, la Bible entière. Ne peut-on pas dire que le texte cesse d'être un texte quasi technique dont les différents termes renvoient chacun, mais de manière isolée, au mythe, pour être un texte littéraire biblique qui postule des règles propres d'interprétation? Le texte biblique est en effet, pour Origène, un tout articulé et cohérent, chaque élément et chaque partie renvoyant à l'ensemble du texte puis au corpus des Ecritures, comme aussi et de manière essentielle à Jésus et à son ministère, à sa Passion et à sa résurrection <sup>5</sup>, comme aussi au Verbe qui aujourd'hui encore interpelle le lecteur chrétien. L'homme qui avait autrefois fermé son école de grammaire à Alexandrie pour «se vouer tout entier à la Parole de Dieu» <sup>6</sup> sait d'expérience qu'il ne peut en rester à la lettre, encore moins à la grammaire d'un texte. Partant de la lettre (λέξις) qu'il veut large (grammaire, composition, histoire), il tient à en venir à la Parole (λόγος).

L'apôtre Paul a particulièrement servi le dessein d'Origène. Nous n'avons cessé de souligner la place éminente qu'il tient dans son exégèse. Si Paul n'a pas cru bon de se rendre à Alexandrie de son vivant, reconnaissons qu'il y est ensuite particulièrement présent grâce à Origène. C'est Paul, le rabbin de Tarse devenu disciple du Nazaréen, qui a permis à Origène de mettre le Christ au centre de l'histoire du salut et au centre de son herméneutique. C'est le même apôtre qui lui a prêté les armes de sa polémique contre les judaïsants pour qu'il s'en serve contre les gnostiques et les littéralistes de toute espèce. Mais il est évident que sa cible privilégiée reste Héracléon et son exégèse: nous avons vu qu'il

<sup>5</sup> «... les Evangiles qui sont vermeils du sang du Christ et font resplendir par le monde entier le sang de sa Passion» – EX. HOM II,2 (157,3–4).

<sup>6</sup> Cf. IO. COM I,10 (5,20).

le combat par avance dans sa propre exégèse du texte de Jn, qu'il ne cesse par conséquent d'en tenir compte, le commentaire d'Origène étant vraiment un méta-commentaire. Dans la réfutation explicite de son adversaire, Origène se réserve l'un ou l'autre point seulement, ou même renvoie à son propre exposé, là où il a redressé les perspectives fondamentales de son prédécesseur. Cette «disputatio», au sens médiéval du terme, va d'ailleurs entraîner parfois Origène à combattre Héracléon jusqu'à l'arbitraire. Nous n'avons d'ailleurs pas caché d'autres limites de cette lecture: en particulier son tour souvent platonisant ou la subtilité de quelques discussions, de certains dossiers exégétiques. C'était le prix à payer pour être présent aux questions de son temps. L'important n'est cependant pas dans cette part contestable et dépassée mais réside bien dans la sorte d'«herméneutique totale»<sup>7</sup> à laquelle Origène s'adonne, intégrant l'attention au texte en tant que tel, une information historique et linguistique, une connaissance de l'ensemble des Ecritures, une lecture de foi à partir du Christ et enfin, même si c'est de manière plus discrète dans son commentaire que dans ses homélies, comme il se doit, une appropriation de la Parole et une exhortation du croyant.

Il est intéressant de noter à la fin de cette étude à quel point Origène est à la fois strictement fidèle à ce qu'implique la notion même d'Évangile, et à la fois un précurseur, en pratique sinon en théorie dans notre commentaire, de certaines interrogations modernes.

La notion d'Évangile tout d'abord, entendu ici non pas au sens d'un genre limité mais bien comme le cœur de la foi chrétienne sous-jacent à tous les genres littéraires du N.T.<sup>8</sup> Partant d'une des confessions de foi les plus archaïques du N.T. (1 Co 15,3–5), P. Grelot, dans une réflexion sur la pratique de la méthode historique en exégèse biblique, faisait les remarques suivantes: «On constate donc que l'Évangile comporte trois références essentielles: à l'histoire préparatoire, qui fut porteuse de promesses; à l'existence humaine de Jésus, où se noua le drame qui déboucha sur la Passion; à l'actualité chrétienne, où la présence du Christ ressuscité communique la grâce du salut et tend les cœurs dans une nouvelle espérance. Ce sont là trois dimensions que l'Évangile implique toujours.»<sup>9</sup> On aura reconnu sans peine les composantes qui

<sup>7</sup> Cf. GRELOT, *Exégèse biblique au carrefour*, 420.

<sup>8</sup> GRELOT, *Pratique de la méthode historique*, 22.

<sup>9</sup> GRELOT, *op. cit.*, 23.

sont celles de l'herméneutique d'Origène que nous n'avons cessé de mettre en lumière tout au long de nos analyses: le souci des Ecritures, en particulier de l'A.T., et de leur portée permanente pour le chrétien est peut-être ce qui préoccupe le plus notre exégète; nous avons vu aussi quelle place il sait donner à Jésus et à son ministère, contrairement à Héracléon; nous avons souligné enfin l'impact, sur sa réflexion, du Christ ressuscité s'adressant à tout croyant et, très spécialement, à toute intelligence croyante.

Dans sa pratique exégétique Origène ne se révèle cependant pas seulement lecteur et témoin de l'Évangile «comme l'Évangile veut être compris et prêché»<sup>10</sup>, mais il est encore, pour l'exégèse actuelle en état de questionnement sur sa pratique, étonnamment contemporain de nos interrogations, en particulier en ce qui concerne la difficile et délicate élaboration d'une théologie biblique dépassant le commentaire strict et précis d'un seul texte et visant à découvrir le rapport que plusieurs textes entretiennent entre eux.

Lorsqu'il établit ce que nous avons appelé ses «dossiers exégétiques», Origène reconnaît un premier niveau d'intertextualité: celui auquel les concordances nous ont habitué et nous donnent accès. Il s'agit ici d'attester divers emplois d'un même mot. C'est ainsi qu'Origène mène son enquête sur le sens à donner, dans la Bible, à «manger, boire, faim, soif»<sup>11</sup>. Nous savons cependant aujourd'hui combien la concordance est à utiliser avec discernement, chaque mot recevant une grande partie de son sens du contexte dans lequel il est inséré. Origène semble au courant de nos préoccupations lorsque, par exemple, il ne fait pas que citer différents textes sur la moisson mais les analyse dans leur contexte<sup>12</sup> afin d'être en mesure de ne retenir que ce qui est réellement éclairant pour l'évocation de la moisson en Jn 4.

Il y aurait une autre intertextualité dépassant le niveau du vocabulaire. Ce serait celle du genre littéraire qui autorise l'exégète à comparer un passage kérygmatisé à un autre, une hymne à une autre, à mettre en rapport deux récits ou même des expressions analogues. Rappelons-nous l'enquête d'Origène à propos du sens à donner à l'expression «Dieu est esprit» (Jn 4,24) et la comparant à d'autres formules du

<sup>10</sup> CT.HOM II,24 (48,14).

<sup>11</sup> Cf. ci-dessus, pp. 225–226.

<sup>12</sup> Cf. ci-dessus pp. 244–245.

même genre: «notre Dieu est un feu consumant» (He 12,29) ou «Dieu est lumière et en lui il n'y a pas de ténèbres» (1 Jn 1,5)<sup>13</sup>.

Un autre type d'intertextualité est plus difficile à percevoir mais néanmoins bien réel: celle qui relève d'un parallélisme de situation ou de structure. Parfois le vocabulaire aide à sa découverte. C'était le cas pour Gn 24 qu'Origène propose, parmi ses textes sur les puits, comme arrière-fond à notre scène de Jn 4<sup>14</sup>. On y retrouve en effet une femme, un puits et une cruche, mais c'est la scène comme telle où la thématique du mariage est présente, qui est apparentée à la nôtre – l'exégèse actuelle le reconnaît – et pas seulement tel ou tel mot. On a cependant un autre exemple plus frappant dans l'exégèse origénienne de notre chapitre. C'est lorsque notre exégète repère l'inversion des rôles ou des demandes dans la scène johannique<sup>15</sup>. Les disciples veulent apporter de la nourriture à Jésus et, en fait, c'est lui qui va leur révéler quelle est la nourriture qui le fait vivre. Et Origène de citer Ap 3,20 où le Verbe frappe à la porte et, si on lui ouvre, entre et dîne avec celui qui l'a reçu: «je dînerai avec lui et lui avec moi.» Le Christ est ici demandeur comme au début de notre scène en Jn 4, et pourtant c'est à lui que la femme devra demander de l'eau, comme c'est aussi le Christ qui frappe pour être reçu à table, alors que c'est lui qui, plus tard, recevra son hôte à sa table.

Ce qui nous est cependant apparu le plus inhabituel, mais aussi le plus riche d'enseignement, c'est le commentaire quasi constant de Jn par Paul. On touche ici à un autre type d'intertextualité qui se situe au-delà des parentés de vocabulaire, de genre littéraire ou de situation. Délicat à manier, ce type de mise en rapport peut se révéler fécond à la condition que chacun des textes soit compris dans toute sa profondeur et sa richesse. Origène lit en Jn 4,34 que la nourriture de Jésus est d'accomplir la volonté du Père et de porter son œuvre à son achèvement. Prenant cette affirmation dans tout son réalisme, Origène<sup>16</sup> souligne avec force l'union des deux volontés, il insiste (grâce à Jn 10,30) sur la communion et l'unité existant entre le Père et le Fils, au point qu'en voyant le Fils c'est le Père qu'on voit (Jn 12,45). De là Origène passe à Paul et propose le thème du Christ image de Dieu en

<sup>13</sup> Cf. ci-dessus p. 199.

<sup>14</sup> Cf. surtout le cycle des homélies sur les puits, ci-dessus pp. 136 ss.

<sup>15</sup> Cf. ci-dessus, p. 222.

<sup>16</sup> Cf. ci-dessus pp. 227 ss.

Col 1. Ce type de rapprochement, s'il veut éviter l'arbitraire, demande une sûreté de lecture à chacun des niveaux, à chacune des étapes, et suppose une espèce de pari que d'ailleurs la foi seule engage et gagne: au-delà des langages particuliers il y a des points de rencontre explicables par la visée commune de chacun de ces textes lorsqu'ils rendent compte du Christ ou, comme ici par exemple, des relations de Jésus avec son Père. Cette unité que l'interprète parvient parfois à entrevoir, suppose de sa part une secrète affinité avec Celui qu'annoncent et que visent ces différents textes ou même ces différents langages, pour ne pas dire ces différents auteurs. Est-ce un hasard si Origène a d'ailleurs si peu d'intérêt pour les auteurs des livres saints, qu'il voit s'effacer derrière un seul auteur, l'Esprit Saint? Une vie durant le Maître d'Alexandrie s'est exercé à cette écoute, sans négliger aucune des médiations qu'un exégète apprend à respecter (une langue, un texte, une histoire), mais sans permettre non plus aux arbres de cacher la forêt. Grégoire le Thaumaturge ne dit-il pas de son Maître Origène que ses oreilles sont visitées par le Verbe divin lui-même qui «y entre sans se couvrir les pieds, ce qu'il fait pour la plupart des hommes, de mots énigmatiques et obscurs, comme de cuirs épais, mais les pieds nus, entrant en elles clair et évident»<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Remerciement à Origène, II, 18.



# INDEX

- I. CITATIONS BIBLIQUES
- II. JUDAÏSME POST-BIBLIQUE
- III. HÉRACLÉON
- IV. ORIGÈNE
- V. AUTRES AUTEURS, OUVRAGES ET NOMS ANCIENS
- VI. AUTEURS MODERNES

Les noms d'*Héracléon* et d'*Origène* revenant à chaque page, on n'a retenu ici que les mentions accompagnées d'une référence explicite à un passage.

On trouvera les références à *Héracléon* soit sous leur numérotation par Fragments, soit dans l'Index d'Origène, à la place qu'ils occupent dans le Commentaire de Jean.

Je tiens à remercier ici mes confrères Charles Morerod et Gilles Emery de l'aide généreuse qu'ils m'ont apportée pour établir cet Index.

## I. CITATIONS BIBLIQUES

GENÈSE			
		<b>21</b>	137
		<b>24</b>	31, 139, 219, 280
1, 5	199	11	215
9	21	13	215
14	21	15-18	215
26	210, 261	<b>25</b>	139
<b>2, 7</b>	199, 201	<b>26</b>	139
8.16.17	225	12	139
<b>4</b>	140	15	140
<b>6, 2</b>	231	15 <sup>ss</sup>	139
<b>12, 1</b>	267	19	140, 141
<b>13, 14</b>	84	<b>49, 8.10</b>	204
<b>18, 6</b>	224	10	62, 189
<b>20, 2-10</b>	24		



EXODE	10, 23	199	PSAUMES	1	119, 125
	15, 24-25	119		1-25	119, 125
	16, 1-4	119		2, 78	117, 133
	17, 1-3	119		8, 7	148
	2	30		12 (13), 4	199
	24, 12	162		21 (22), 30	225
	31, 18	162		22 (23), 1-3	224
	34, 28-30	162		26 (27), 1	199
LEVITIQUE	26, 5	85		32 (33), 15	211
	12	201		41, 2-3	121, 133
	77 (78), 25	224		77 (78), 25	224
	84 (85), 12	172		84 (85), 12	172
	103 (104), 15	224		103 (104), 15	224
	29-30	201		29-30	201
	109 (110), 1	148		109 (110), 1	148
	4	201		4	201
	118 (119), 73	261		118 (119), 73	261
	125 (126), 5-6	245		125 (126), 5-6	245
	131 (132), 13	169		131 (132), 13	169
PROVERBES	5	140		5	140
	15	140, 142		15	140, 142
	15-16	137, 138, 142,		15-16	137, 138, 142,
	143	143		143	143
	15-18	140		15-18	140
	8, 9	243		8, 9	243
	10, 3	225		10, 3	225
	15, 17	224		15, 17	224
CANTIQUE DES CANTIQUES	2, 8	121, 131, 137		2, 8	121, 131, 137
	7, 26	229		7, 26	229
	15, 7 <sup>ss</sup>	72		15, 7 <sup>ss</sup>	72
ECCLÉSIASTIQUE	3, 21	125, 133		3, 21	125, 133
ISAÏE	5, 1-7	53		5, 1-7	53
	9, 1	199		9, 1	199
	11, 3-4	40		11, 3-4	40
JUDITH	9, 11	211		9, 11	211
II ROIS (= IV ROIS LXX)	4, 40	224		4, 40	224
	17	32		17	32
	24 <sup>ss</sup>	31, 32		24 <sup>ss</sup>	31, 32
I ROIS	19, 11-12	201		19, 11-12	201
RUTH	1, 22	245		1, 22	245
	4, 24	198, 199		4, 24	198, 199
	18, 18	62		18, 18	62
	27, 11-13	169		27, 11-13	169
	32, 8-9	261		32, 8-9	261
	33, 7	204		33, 7	204
DEUTÉRONOME	21, 6	30, 143		21, 6	30, 143
	16 <sup>ss</sup>	142		16 <sup>ss</sup>	142
	16-18	21		16-18	21
	18	62		18	62
	24, 7-9	204		24, 7-9	204
	17-19	204		17-19	204
NOMBRES	21, 6	30, 143		21, 6	30, 143
	26, 5	85		26, 5	85
	12	201		12	201

Isaïe		
29, 16	72	
33, 24	100	
40, 8	148	
26	84, 241	
31	100	
45, 9	72	
19	65	
53, 1, 13	21	
64, 7	72	
65, 13	225	
JÉRÉMIE		
1, 5	211	
18, 11	72	
31, 33	162	
EZÉCHIEL		
11, 19	162	
34, 16	195	
36, 25-26	162	
DANIEL		
2, 2	65	
4	65	
7	65	
9	65	
11	65	
16	65	
24	65	
25	65	
26	65	
27	65	
5, 12	65	
15	65	
9, 23	65	
10, 21	65	
11, 2	65	
OSÉE		
2, 18-19	31	
10, 12	199	
AMOS		
8, 11	225, 226	
9, 13	85	

MATTHIEU		
3, 11	4	
4, 16	199	
5, 6	121, 133	
35	171	
6, 4	249	
28	99	
7, 7.8	117	
7-8	133	
17	167	
18	167	
19	167	
8, 11	254	
9, 35	244	
37	85, 89, 246, 247,	
	263	
37-38	244	
10, 5	267	
11, 27	201	
28	99	
28-29	100	
29	210	
13, 30	87, 246	
32	141	
36-39	244	
18, 12	56	
25, 1 <sup>ss</sup>	77	
26, 39	233	
72-74	74	
28, 20	268	
29	261	
MARC		
10, 18	203, 229	
14, 36	233	
15, 39	74	
LUC		
1, 35	172	
3, 16	4	
5, 5	99	
6, 20	241	
11, 9-10	117	
12, 8-11	4	
27	99	
48	56	

Luc	
13, 6s.	56
11	241, 242
15, 8	56
16, 23	242
18, 19	229
19, 10	56, 195
JEAN	
1	19, 30
1-5	55
3	11, 55, 212
4	110
5	261
6-14	55
9	53
14	252
15-18	55
17	4
18	6
19	252
21	18, 37
38	69
47	32, 75
49	75
2	19
1-11	236, 268
12-13	236
13	18
13-22	51, 236
14	73
3, 1-21	236
2	75
15	93
16	93
17	24
18	93
19	58
22	236
22ss	100
22-36	56
36	93
4	5, 8, 9, 10, 14, 17, 21, 45, 46, 114, 137, 219, 234, 277, 279, 280

4, 1	236
1-42	1, 2, 20
1-45	20
2	76
5	20
5-42	63
6	99, 121, 122, 138, 142, 216
6-26	15
10	21
14	160
7	30, 71, 138, 234, 239
7-15	30, 220
8	64, 68, 70, 76, 77, 221
9	30, 36, 46, 69, 154
10	26, 30, 36, 61, 117, 128, 138, 141, 150
10-14	52
11	19, 30, 71, 79, 118, 121, 154
11-12	117
12	20, 23, 30, 36, 40, 61, 121, 122, 126, 131, 154
12-13	23
13	22, 23, 24, 79, 119, 122, 138
13ss	30
13-14	20, 116, 117, 118, 134, 136, 137, 138
13-15	20, 116, 130, 136
13-18	157
14	22, 26, 27, 85, 89, 110, 121, 131, 135, 140, 215
15	27, 29, 30, 32, 108, 117, 127, 128, 135, 149, 150, 165, 168, 234
15-16	139
16	30, 32, 149

Jean			
4, 16ss	30, 108	4, 26	9, 27, 30, 36, 41, 61, 62, 109, 178, 209
16-17	37, 145, 152	26-27	66, 209
16-18	30, 69, 145, 155, 157	26-30	209
16-19	30, 36	27	56, 61, 62, 64, 68, 69, 76, 209
17	30, 33, 34, 109, 150	27-30	61, 76
18	10, 30, 32, 34, 150, 153, 156	27-38	70
19	30, 36, 37, 39, 62, 108, 110, 168	27-42	76
19-20	36, 38, 109, 168, 174	28	71, 110, 221
19-25	168	28-29	213
20	32, 36, 37, 38, 41, 53, 55, 60, 61, 108, 169, 179	28-30	69, 109, 211, 212, 265
20-24	41, 62	29	32, 36, 63, 69, 74, 104, 110, 218
21	14, 19, 41, 44, 45, 46, 51, 52, 55, 56, 60, 63, 69, 109, 110, 170, 171, 178, 179, 180, 181	30	68, 70, 75, 85, 94, 213, 218
21-23	51, 172, 174	31	76, 83, 109, 220, 221
21-24	36	31-32	76
22	12, 20, 24, 27, 46, 47, 92, 112, 170, 182, 184, 185, 186, 188, 189	31-34	76, 81, 220
22-23	46	31-38	76, 100
23	32, 36, 42, 45, 46, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 69, 109, 110, 170, 171, 181, 190, 195, 244	32	76, 78, 110, 224, 234
23-24	1, 45, 56	32-34	83
24	10, 51, 52, 58, 60, 149, 197, 203, 279	33	6, 9, 19, 28, 76, 78, 226, 227
25	36, 52, 61, 62, 63, 69, 110, 129, 203	33-34	76
25-26	42, 61, 64, 66, 168	34	69, 76, 79, 80, 85, 223, 224, 227, 229, 230, 231, 234, 280
25-27	61	35	11, 51, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 235, 237, 239, 241, 244, 245, 248, 252, 262, 263
		35-36	85, 88, 235, 251, 264
		35-38	76, 83, 111, 235, 262, 264
		36	80, 83, 84, 85, 88, 89, 91, 93, 94, 96, 97, 98, 240, 241, 244, 250, 252,

Jean				
4, 36	254, 255, 256, 257, 263	<b>6, 45</b>	75	
36-37	88, 259	64	75	
36-38	240	65	75	
37	53, 54, 83, 91, 96, 97, 99, 245, 252, 257, 258, 259, 264	<b>7</b>	21, 62	
38	83, 97, 98, 99, 252, 259, 264	2	236	
39	30, 40, 43, 75, 87, 102, 105, 218, 265	28	53	
39-42	70, 76, 102, 105, 265	37	75	
40	68, 74, 75, 85, 94, 104, 112, 217, 218, 268	37-38	26	
40-41	104, 266	38	142	
41	75, 105	46	74	
41-42	87	50	75	
42	19, 23, 24, 27, 30, 36, 40, 46, 87, 92, 102, 104, 106, 107, 168, 216, 269	<b>8</b>	62	
43	218	2	75	
45	236	12	58	
46ss	19	16	53	
46-54	19	18	209	
50	9, 106	40	74	
<b>5</b>	19	40	74	
12	74	51s.	93	
19-20	229	<b>9, 5</b>	58	
24	93	11	74	
36	80, 83	16	74	
38	93	24	74	
40	75, 93	<b>10, 2-5</b>	127	
46	204, 209	26	93	
<b>6, 5</b>	75	27	93	
32	53	28	93	
34-35	27	30	227, 280	
35	75, 93	33	74	
37	75	41	75	
40	93	42	75	
44	75	<b>11, 24</b>	51	
		29	75	
		47	74	
		48	36	
		50	74	
		<b>12, 20</b>	36	
		24	93	
		25	93	
		45	227, 280	
		46	93	
		46s.	93	
		47	24	
		48	93	
		48-50	62	
		<b>13, 1</b>	80	
		37	98	

Jean	
<b>14-17</b>	62
<b>14, 6</b>	51, 58, 121
23	230
28	121
<b>15</b>	93
1	53
13	93
26	58
<b>16, 7</b>	58
13	52
13-15	65
25	65
<b>17, 1</b>	82
3	53, 82
4	76, 80, 82, 83
<b>18, 14</b>	74
17	74
29	74
<b>19, 6</b>	74
28	76, 80
30	76, 80
35	53, 54
39	75
<b>20</b>	219, 271
17	216
21	100
27	217
29	270, 271
<b>21, 25</b>	124, 125

#### ACTES DES APÔTRES

<b>7, 42</b>	186
<b>8</b>	100
<b>16, 3</b>	193
<b>18, 18</b>	193
<b>20, 20</b>	65
35	99
<b>21, 23-26</b>	193

#### ROMAINS

<b>1-16</b>	146
<b>1, 3</b>	189
16	114

<b>2, 9</b>	147
27	188
28-29	149, 189
29	149, 185, 188
<b>3, 21</b>	239
30	189
31	189
<b>6</b>	156
9-10	148, 156
<b>7</b>	146, 155, 156
<b>7-8</b>	146, 149
<b>7, 1.2.3.4</b>	156
1-4	146
4	146, 147
6	146, 147, 149
12.14	147
14	158
<b>8</b>	146
1s.	147
2	191
8-9	272
9	147, 190, 191
<b>9</b>	72
18	72
20-24	72
<b>11, 33</b>	137
<b>12, 1</b>	60
<b>14, 2</b>	224
<b>16, 6</b>	99
7	V
12	99
25-26	182, 252

#### I CORINTHIENS

<b>1-15</b>	146
<b>2, 6</b>	230
9	125
10	137
12-13	125
13	273
15	273
16	125
<b>3, 1ss</b>	225
<b>3, 2</b>	224

## I Corinthiens

<b>4, 11</b>	119
12	99
<b>6, 12</b>	124, 131
<b>9, 1</b>	272
20	179
<b>10, 5</b>	49
11	252
<b>11, 3</b>	135
<b>12, 8</b>	272
9	272
<b>13, 9</b>	176
9-12	158
12	193
12.10	159
<b>15, 3-5</b>	278
10	99
23	154
<b>16, 16</b>	99

## II CORINTHIENS

<b>2-13</b>	146
<b>2, 14</b>	162
16	141
17	162
<b>3</b>	200
1	162
6	147, 149, 162, 163, 164, 190, 192, 200, 201, 273
8	163
12-18	214
13-17	164
14	139, 163, 164
14-16	164
15	138, 149, 163
15-16	132
16	158, 161, 162
17	273
18	139
<b>4, 4</b>	228
<b>5, 5</b>	193
5-8	272
7	272

<b>6, 16</b>	201
<b>9, 6</b>	248
10	253
<b>10, 3</b>	190, 191, 273
5	261
<b>11, 4s.</b>	162
22	162
23	162
<b>12, 4</b>	124, 131, 158

## GALATES

<b>1-6</b>	146
<b>4, 4</b>	173
11	99
48	138
<b>5</b>	242
16	190, 191
16s.	191
18	191
19	242
<b>6, 7-8</b>	245
10	57

## EPHÉSIENS

<b>1-6</b>	146
<b>1, 22</b>	148
<b>2, 19</b>	57
<b>3, 5</b>	252
9	252
12	182
19	145
<b>4, 11</b>	261
48	99
<b>5, 32</b>	64

## PHILIPPIENS

<b>1-4</b>	146
<b>2, 6-7</b>	256
16	99

## COLOSSIENS

<b>1</b>	281
<b>1-3</b>	146

Colossiens		
<b>1, 12-13</b>		228
14		228
15		228, 229
15-20		228
29		99

#### I THESSALONICIENS

<b>4-5</b>		146
5, 12		99

#### II THESSALONICIENS

<b>2</b>		146
----------	--	-----

#### I TIMOTHÉE

<b>1-6</b>		146
3, 13		182
4, 10		99
5, 8		57
17		99
6, 20		267

#### II TIMOTHÉE

<b>1-4</b>		146
1, 10		182, 252
2, 20-21		72
4, 7-8		230

#### TITE

<b>2-3</b>		146
------------	--	-----

#### PHILÉMON

		146
--	--	-----

#### HÉBREUX

<b>1-13</b>		146
<b>3</b>		224
6		182
4, 16		182

<b>5, 6</b>		201
11-13		225
12		224
14		201, 224, 230
<b>8, 5</b>		201
13		164
<b>10</b>		161
1		161
12-13		148
19		182
35		182
<b>12, 29</b>		198, 280

#### I PIERRE

<b>1, 20</b>		252
25		148
<b>2, 2</b>		224
5		173

#### II PIERRE

<b>1, 4</b>		26
10		26
11		26

#### I JEAN

<b>1, 5</b>		58, 198, 280
<b>2, 28</b>		182
<b>3, 5</b>		199
21		182
<b>4, 8</b>		58
14		25
16		58
17		182
<b>5, 14</b>		182

#### APOCALYPSE

<b>3</b>		234
7		119
20		222, 280
<b>10, 4</b>		124
<b>22, 12</b>		249



## II. JUDAÏSME POST-BIBLIQUE

QUMRÂN		MIDRASH	
CD VI, 7	62	Gn Rabbah 70,8-9	24
VI, 3-6	62		
4Q mess ar	40		
4Q patr 1-4	62		

## III. HÉRACLÉON

Fr. 2	91, 96	Fr. 26	65, 66
Fr. 3	6	Fr. 27	38, 69, 87, 110
Fr. 4	18	Fr. 28	76, 99
Fr. 5	37, 68	Fr. 29	78
Fr. 8	50	Fr. 30	6, 19, 28, 78, 99
Fr. 10	11	Fr. 31	79
Fr. 12	18, 31	Fr. 32	83, 102
Fr. 13	73, 103	Fr. 32-36	95
Fr. 16	35, 186	Fr. 33	87, 89, 90
Fr. 17	17, 20, 22, 35, 37, 53, 73	Fr. 33-34-35	88
Fr. 17-39	11, 17	Fr. 33-35	97
Fr. 18	12, 30, 32, 81	Fr. 34	81, 88, 91, 102
Fr. 19	36, 37, 66	Fr. 35	95, 97, 99
Fr. 20	19, 39, 40, 41, 48, 63, 73	Fr. 36	99
Fr. 21	18, 47	Fr. 37	43, 73, 102
Fr. 21-22	46	Fr. 37-38	74
Fr. 22	12, 45, 46, 48, 99	Fr. 38	92, 104
Fr. 23	28, 56	Fr. 39	19, 106
Fr. 24	58, 73, 91	Fr. 40	11, 13, 19, 48, 106
Fr. 25	37, 62, 66	Fr. 42	6
Fr. 25-26	61	Fr. 49	4
		Fr. 50	4
		Fr. 51	4

## IV. ORIGÈNE

CELS		IV,49-50	134
II,1	116	50	212
III,1	276	99	116
38	154	VI,1-2	212
48	212	20	135
IV,44	140	70	180, 181

CT. COM			LVIII	189
Pref.	137		LIX	227
II-III	137		LXXIV	138
III,2, 8	132			
CT. HOM			IO. COM	183
II,24	279		I,9	173
EX. HOM			10	277
I,3	134		29	129
II,2	277		33	132
III,2	212		34	132
V,1	134		35	181
VII,1	162		40	149
EZ. HOM			42	175
I,7	131		66	212
XIV,2	132		85-86	132
GEN. HOM			98	186
II,1	169		167	175
3	154		II	136
VI,3	155, 164		4-5	137
VII,1	138		6	137
2	138		38	153
5	137, 138, 140		137	91, 96
6	138		171	187
X,2	122, 137, 139,		204	187
	212		V,vi-viii	132
5	174		V,8	119
XI,3	137, 139		VI ss	140
XII	141		45-46	37
4	140		88-92	37
5	137, 139, 140,		92	3, 18
	141		111	68
XIII,1	141		115	37
1-4	140		194ss	50
2	137, 140, 141		X	144
3	141		44-45	268
4	142		117	31
HERACL.			118	18
20, 22-23	135		131	175
IO. CAT			132	175
Fr. LV	143		210	175
LVI	123		211	73, 103
LVII	128, 151		261	35, 186
			300	271
			XI	116
			XII	116
			XIII	113, 116, 117
			1-39	116

IO.COM	
XIII,3	117
3-4	130
4	117
5	117, 133
6	123, 127
6-7	118
7	144, 179
8-12	119, 131
14	135
15	120, 144, 179
16	120
17	131
17-19	121
19	135
20-25	121
21-22	133
23	121, 122, 144
24	142
24-25	122
26	122, 123, 126, 159, 269
26-39	135
27-31	124
28	131
30	123, 126
31	123, 129
32	125, 133
33-35	125
34-36	149
35	125, 134
36	126
37	124, 126
38	216
38-39	127
39	122, 131
40	117, 127, 128, 130
41	127, 128, 129, 150
42	129
43-56	145
47	146, 147
48	148, 156
50	150
51	150, 151, 183
52	153, 215

XIII,53	153
53-56	154
56	127, 154, 216
57	17, 20, 22
57-66	53
57-74	157
58	158
59	20, 22
60	20, 22
61	132, 161, 164
62	20, 26, 73, 103, 164
63	20, 28, 37
64	165
65	20, 28, 29, 35, 165
66	20, 28, 29, 165
67	32, 81, 149
67-68	30, 31
67-72	30
68	166
69	12, 33, 166
70	34
71	34, 166
72	34, 35
73-74	167, 178, 203
74	36, 174, 187
75	37, 129, 168
75-90	168
76	169
77	169
81	169
83	170, 176
84	179, 180
84-85	172
86	174
87	174
88	174, 179, 192
89	175
90	176
91	36, 37, 66, 176
91-94	176
92	36, 37, 38, 177
93	177
94	36, 39, 177
95	19, 41, 178
95-96	186

IO. COM

XIII,95-97	39, 41, 42, 178
97	40, 42, 44, 45, 48, 63
98	179
98-100	179
99	175, 179, 180
100	181
101	182
102	47, 184
102-104	46
102-108	184
103	184, 185
104	18, 47, 48, 186
105	186
106	189
107-108	189
109	191
109-110	190
109-113	190
110	192
111	175, 193
112-113	193
114	49
114-118	46, 190, 195
115	50
116	195
117	45, 53, 54, 186, 191
118	54
119	195
120	28, 56, 197
121	197
121-122	196
122	187
123	121, 198
123-146	197
125	198
126-128	198
131	198
132	199
139	199
140	181, 200
146	201
147	59
147-148	58
147-150	202

XIII,148

59, 91, 203	
150	203
151-153	121
154-163	203
160-161	204
162	187, 205
163	205, 209
163-164	67
164	37, 61, 62, 206
165	209
165-171	209
166	210
167	210
168	211
169-171	212
172	61, 65, 66, 67, 68
173	213
173-186	213
174	214
175	214
176	215
177-178	215
181	217
182	217, 219
182s.	266
185-186	218
187	69, 70, 73, 103
187-192	218
188	218
191	38, 69, 74, 87, 103
192	219
193	220
193-199	220
194	220
195-196	221
197	222
197-198	222
199	222
200	76, 77
200-202	222
202	223
203-214	223
203-225	223
215	224
216	224
217	224, 230

IO. COM	
XIII,218	224
221	225
225	78, 226
226	6, 19, 78
226–227	226
228	227
228–246	227
230	228
231	228
232	229
234	229
236	230
240	230
241–242	230
243	231
246	231
247	80
247–248	79
247–249	232
249	233
250	274
226	28
250	235
250–259	236
250–270	235
260–261	237
262	237
263	237
264–265	237
266–267	238
269–270	238
271	83, 86, 102, 240
272	240
272–273	239
273	240, 254
274	241
276	242
277	242
278	242
279	243, 253
279–284	248
284	243, 248
285	244
285–293	244
287	187, 244
290	245

XIII,291–292	245
293	245
294	87, 88, 89, 90, 246
295	247, 248
296	248
297	248
298	249, 253, 254
299	81, 88, 91, 92, 102
299–300	249
300	249
301	250
301–306	271
302	250, 251
302–304	271
303	250
304	251
305–306	252
306	259
307	253
308	253
309	254
310	254
311	250, 254
314	255
315–316	255
317–318	255
318	256
319	256
320	257
320–321	257
321	257
322–323	95
322–324	88, 258
323	251
324	97, 258
325–326	260
325–335	259
326	260
327	260
328–329	261
332	261
332–333	261
336	99, 101
336–337	262
337	262

IO. COM	
XIII,338	265
338-340	265
339	265
340	265
341	43, 73, 74, 102, 103, 266
342 <sup>ss</sup>	217
342-348	266
343	267
344	267
345	267
346	267
347	268
348	268
349	74, 92, 104
349-351	268
350	268
351	269
352	270
352-362	269
353	270
354	272
355-358	272
359-360	272
361	273
362	271, 273
363	19, 40, 106, 107, 273
416	19, 48
419-422	106
XIX,124	6
XX,2s.	245
166	151, 183
168	18
XX,182	186
284	242
292	181
329	152
386	128
XXVIII,23-38	241
JER. HOM	
XVIII,4	137, 142, 143
XX,5	193

JOS. HOM	
IX,8	153
XVII,1	172, 180, 181
LEV. HOM	
III,7	151
MAT. COM	
XII,8	138
XVII,7	126
NUM. HOM	
III,3	134
VII,2	158
XII	137, 142
1	140, 142, 143
2	143, 144
XXV,3	155
PHIL	
1,7	248
29	237
2	119
3	119, 198
4-5	248
6,1	135
2	133
9	131
2	239
11,2	141
15	212
PRINC	
Pref. 8	159
I,1, 4	173, 180
2, 13	167
3, 8	126
8, 2	167
II,5, 4	167
9, 3	154
9, 5	154
III,1	116
1, 18	167
1, 21s.	214
1, 21-24	72

Princ			ROM. CAT. A	
IV,1, 6	132, 214		30	239
1,7	248			
2, 1	183		ROM. COM	
2, 6	134		150, 10–16	239
PR. CAT				
IV	131		ROM. COM A	138
?			3, 7	239
PR. CAT			30	239
173 C	142			
PS. COM			ROM. COM C	
1	125		56, 19	239

#### V. AUTRES AUTEURS, OUVRAGES ET NOMS ANCIENS

AFRICANUS	115	DIOG. LAËRCE	
AMBROISE	113, 116, 156, 173, 209	Vit. Phil. 4, 4s.	3
		5, 48	3
APELLES	118	ÉPIPHANE	
AUGUSTIN	1	Haer. XXXVI,3	72
In Joh. XV, 4, 11	69	EUSÈBE	
BASILIDE	143, 186	Hist. Eccl. VI, XXV,	133
		11–14	
CLÉM. ALEX.	47	ÉVANGILE SELON PHILIPPE	
Ecl. Proph. 25, 1	4	Sent. 120	98
Strom. IV, 71, 1	3	ÉVANGILE SELON THOMAS	
71–72	4	n. 97	73
Extr. Theod.	118	ÉVANGILE DE VÉRITÉ	
3, 1–2	29	p. 16, 33	45
6	9	37–39	82
21	92	17, 15.18.24	186–187
26, 3	87	18.24	35
34, 2	87	18, 16	25
42, 2	87	20, 11–14	25
43	9	21, 11–22	33
49, 1	87	35	35, 187
53	101	22, 13–19	33
56, 1–2	103	24, 8	25
58, 1	73	25–26	72
61, 4	98	26, 28–27,1	108
64	31, 98	30, 13–16	26
79	92	32, 35–33, 9	26
86, 3	77	32, 38	60

GALIEN		I, 7, 5	102
Opera omnia 6, 460	3	9, 2	95
19, 10	3	21, 2	145
GRÉG. THAUMATURGE		21, 5	72, 92
Remerciement		II, 30, 5	31
à Origène II, 18	V	MARCION	118, 143,
XV, 181	281		186, 212
HERMÈS TRISMÉGISTE	120	PHOTIUS	
Corp. Herm. I, 121	33	Ep. 134	4
XIII, 17	33	PIERRE (Kérygme de)	47, 48,
HIPPOLYTE	145		186
Ref. omn. Haer. 8–15	34	PHILON	8, 151
Sur la Ste Pâque	144	PLATON	195
HOMÈRE	119	Timée 42d	261
IRÉNÉE	10, 11, 35	PORPHYRE	119
Adv. Haer. I, préf. 2	3, 95, 118	PTOLÉMÉE	3, 8, 11,
I, 2, 1	72		50
2, 2	145	A Flora 3, 1–5	24
2, 6	49, 103	7, 3–4	24
3, 6	34	5–7	103
4, 1	32	7	103
4, 3	118	9	95
4, 5	49	THÉODOTE	11
5, 4	102	VALENTIN	3, 6, 43,
5, 6	90		118, 143,
7, 1	49, 98		186, 212

## VI. AUTEURS MODERNES

ALAND, B. 23, 28, 42, 57, 58, 67, 72	BERTHOUSOZ, R. 5, 25, 43, 45, 57, 58,
ALAND, K. 73	98, 102
ALETTI, J.-N. 228, 229	BETZ, O. 30, 40
ALTANER, B. 4	BIANCHI, U. 4
ARGYLE, A. W. 84	BIETENHARD, H. 119, 132
BALTHASAR, von H. U. 160	BLANC, C. 4, 7, 14, 18, 22, 23, 24, 26,
BARDY, G. 132	33, 37, 38, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49,
BARRETT, C. K. 32, 84	56, 57, 65, 67, 68, 72, 77, 78, 79, 81,
BARTH, C. 8, 9, 31, 38, 77, 79	85, 87, 90, 91, 92, 98, 101, 103, 105,
BARTHÉLEMY, D. 4	106, 116, 120, 121, 124, 125, 131,
BEDOUELLE, G. 113	144, 150, 153, 173, 184, 185, 193,
BEHLER, G. M. 20, 69	195, 198, 199, 203, 204, 210, 216,
BERNARD, J. H. 32	220, 225, 228, 236, 237, 241, 243,
BERNER, U. 116	244, 245, 247, 249, 261, 268, 269
	BLANK, J. 146, 147



- BLIGH, J. 20  
 BÖMER, F. 4  
 BOISMARD, M.-E. 63  
 BOISMARD, M.-E.—LAMOUILLE, A. 31,  
 51, 60, 69, 71, 215, 216  
 BORNKAMM, G. 187  
 BORRET, M. 115, 116, 151, 193, 211  
 BOVER, J. M. 84, 85  
 BRAUN, F.-M. 40, 60, 100  
 BROOKE, A. E. 3, 4, 6, 7, 73, 98, 113,  
 120  
 BROWN, R. E. 20, 32, 51, 52, 85, 117,  
 168, 216  
 BUFFIÈRE, F. 35, 151, 170  
 BULTMANN, R. 20, 28, 32, 47, 53, 89,  
 117, 216  
  
 CADIOU, R. 114, 119, 120, 165, 173  
 CALVIN, J. 1  
 CARAGOUNIS, C. 187  
 CERFAUX, L. 37, 57, 118  
 CHADWICK, H. 4  
 COLLANGE, J.-F. 162  
 COLLANTES, J. 11, 68, 87  
 CORSINI, E. 4, 7, 23, 24, 33, 34, 35, 37,  
 44, 47, 49, 73, 74, 81, 87, 90, 98,  
 103, 105, 106, 120, 121, 123, 124,  
 126, 129, 154, 175, 183, 195, 199,  
 209, 210, 220, 222, 225, 228, 237,  
 243, 246, 248, 267, 268  
 CRAMPON, A. 65  
 CROUZEL, H. 57, 113, 114, 115, 116,  
 121, 123, 128, 131, 132, 137, 149,  
 173, 187, 188, 192, 193, 203, 212,  
 238, 242, 255, 271  
 CROUZEL, H. — SIMONETTI, M. 167,  
 214  
 CULLMANN, O. 28, 63, 100  
  
 DANIÉLOU, J. 21, 151, 160, 165, 200  
 DAUBE, D. 69, 216  
 DEHN, G. 20  
 DELARUE 113  
 DES PLACES, E. 57  
 DODD, C. H. 82, 84, 125  
 DÖRRIE, H. 42, 151  
 DORIVAL, G. 115  
  
 DOUTRELEAU, L. 136  
 DUPONT, J. 62  
  
 ELLIS, E. 147, 183  
 ERASME 113  
  
 FAYE, DE E. 6, 18, 110, 111  
 FERRARI, A. 113  
 FERRARO, G. 45  
 FESTUGIÈRE, A.-J. 120  
 FOERSTER, W. 4, 9, 11, 23, 35, 37, 38,  
 43, 48, 49, 50, 67, 73, 77, 87, 88, 91,  
 92, 98, 101, 105, 106  
 FRIEDRICH, G. 20  
 FROBEN, J. 113  
  
 GÄRTNER, B. E. 125  
 GÉNÉBRARD, 113  
 GODIN, A. 113  
 GÖGLER, R. 4, 7, 114, 132, 151, 153  
 GOPPELT, L. 183, 192  
 GOURGUES, M. 20, 28, 32, 64, 70, 89,  
 216  
 GRAF, J. 20  
 GREEVEN, H. 56  
 GRELOT, P. 278  
 GRUNDMANN, W. 47  
  
 HAENCHEN, E. 84, 89, 117, 216  
 HAMMAN, A. 120  
 HANSON, R. P. C. 114, 151  
 HARL, M. 114, 115, 119, 124, 125, 129,  
 130, 131, 132, 141, 154, 165, 173,  
 198, 211, 237, 248  
 HAUCK, F. 100  
 HEINRICI, G. 6  
 HILGENFELD, A. 4, 6  
 HOLZMEISTER, U. 20  
 HUDRY-CLERGEON, Ch. 20, 21  
 HUET 13  
  
 JANSSENS, Y. 12, 13, 23, 33, 34, 35, 37,  
 38, 60, 65, 68, 72, 74, 81, 90, 91,  
 101, 103, 105, 175, 187  
 JAUBERT, A. 21, 63  
 JONAS, H. 5

- JOOSEN-WASZINK 151  
 JUNOD, E. 115
- KAMLAH, E. 147  
 KANNENGISSER, Ch. 146  
 KARPP, H. 160  
 KIERKEGAARD, S. 28, 69  
 KIPPENBERG, H.G. 39  
 KREMER, J. 149, 162, 163, 164  
 KUNTZMANN, R. 63
- LACAN, M.-F. 41, 55  
 LAGRANGE, M.-J. 32, 84, 89, 100, 117, 216  
 LANGE, DE N. R. M. 132  
 LA POTTERIE, DE I. 20, 21, 40, 41, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 60, 62, 63, 65, 74, 82, 84, 89, 105  
 LAYTON, B. 5  
 LE BOULLUEC, A. 115  
 LEBRETON, L. 154  
 LE DÉAUT, R. 21, 132  
 LEIDIG, E. 20, 21, 27, 28, 30, 32, 46, 47, 50, 51, 52, 56, 62, 64, 66, 70, 71, 85  
 LEROY, H. 28  
 LIDDEL – SCOTT – JONES 33  
 LIGHTFOOT, R. 216  
 LINDARS, B. 20, 34, 216  
 LOEWENICH, VON W. 3, 9, 10, 24, 28, 31, 34, 44, 49, 72, 79, 91, 92, 99  
 LOHFINK, G. 275, 276  
 LOHSE, E. 187  
 LUBAC, DE H. 114, 115, 116, 119, 133, 134, 140, 149, 151, 152, 154, 155, 160, 164, 171, 173, 183, 195, 198, 212  
 LUTHER, M. 1  
 LYONNET, S. 146, 147
- MACDONALD, J. 39, 69  
 MAGGIONI, B. 56, 69  
 MARGERIE, DE B. 165  
 MARROU, H.-I. 95  
 MARZOTTO, D. 70, 75, 76, 84, 89  
 MAURER, C. 72  
 MEEKS, W. A. 69
- MEES, M. 15  
 MÉHAT, A. 142  
 MÉNARD, J.-E. 25, 33, 34, 45, 91  
 MICHEL, O. 57  
 MOLLA, C. F. 117  
 MOLLAT D. 52, 64, 65, 74  
 MOULTON-MILLIGAN 65  
 MOUSON, J. 11, 12, 35, 37, 74, 77, 79, 99, 106  
 MUSSNER, F. 25, 40, 50, 57, 75, 82, 93, 110
- NAUTIN, P. 113, 114, 115, 116, 125, 134, 136, 140, 144
- ODEBERG, H. 21  
 OLSSON, B. 20, 21, 27, 30, 32, 36, 51, 56, 65, 71, 76, 84, 97, 100, 105  
 ORBE, A. 12, 68, 72, 79, 119  
 OSTY, E. 84, 161
- PAGELS, E.H. 5, 34, 45, 57, 58, 107, 276  
 PANCARO, S. 21  
 PANIMOLLE, S. A. 30, 55  
 PENNA, R. 187  
 PÉPIN, J. 31, 119, 151, 183  
 PERION, J. 113  
 PFEIFFER, R. 151  
 POLLARD, T.-E. 69  
 PREISIGKE, F. 65  
 PRETE, B. 56  
 PREUSCHEN, E. 3, 4, 7, 22, 113, 120, 146, 197, 225
- QUISPTEL, G. 57
- REYMOND, Ph. 21  
 RICHARD, M. 131  
 ROBINSON, J. A. T. 100  
 ROBINSON, J. M. 4  
 ROUILLER, G. 2  
 ROUSTANG, F. 20  
 RUDOLPH, K. 5
- SAGNARD, F. 6, 10, 11, 23, 26, 29, 31, 32, 35, 37, 42, 44, 55, 60, 64, 65, 70,

- 72, 73, 74, 77, 81, 87, 90, 92, 95, 97,  
98, 99, 101, 102, 103, 145, 225
- SANDERS, J.N. – MASTIN, B.A. 32,  
117, 216
- SCHÄUBLIN, C. 63
- SCHLIER, H. 35, 147
- SCHMID, L. 20
- SCHNACKENBURG, R. 20, 32, 36, 41,  
54, 66, 76, 80, 84, 89, 100, 117,  
216
- SCHNEEMELCHER, W. 114
- SCHNEIDER, B. 146, 147, 149, 162,  
163
- SCHNEIDER, J. 117
- SCHNEIDERS, S.M. 32
- SCHNIEWIND, J. 65
- SCHÖNBORN, Ch. 2
- SCHOLER, D.M. 4
- SCHOTTROFF, L. 5
- SCHRENK, G. 147
- SCHÜRER, E. 39
- SCHULZ, S. 117, 216
- SEGOND, 65
- SIEBEN, H.J. 114
- SIMONETTI, M. 4, 12, 13, 15, 18, 23, 24,  
25, 29, 42, 43, 44, 47, 49, 50, 67, 68,  
72, 81, 86, 91, 98, 105, 114, 115,  
119, 149, 159, 165, 173, 177, 184,  
218, 226, 246
- SPICQ, C. 161
- STEMBERGER, G. 21, 25, 71
- STRACK, H.L. – BILLERBECK, P. 21
- TESTA, E. 21
- THOMAS D'AQUIN 1
- THÜSING, W. 52, 80, 85, 89, 93, 100
- TRAETS, C. 45
- TRÉMEL, B. V, 2
- TRENCH, R.C. 53
- TURBESSI, G. 56
- VAN DAMME, D. 2
- VANHOYE, A. 80, 82, 83
- VÖLKER, W. 4, 7, 26, 34, 91
- VOUGA, F. 28
- WERMELINGER, O. 2
- WILES, M.F. 130, 131, 198
- ZIMMERMANN, H. 66

ONT PARU DANS LA MÊME COLLECTION

- I. LEONHARD WEBER: Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. xii-288 S. (1947). vergriffen
- II. ANDREAS SCHMID O.S.B.: Die Christologie Isidors von Pelusium. xx-114 S. (1948) Fr. 9.—
- III. JOSEPH K. STIRNIMANN: Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie, xii-180 S. (1949). vergriffen
- IV. KARL FEDERER: Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. viii-144 S. (1950). vergriffen
- V. ALOIS MÜLLER: Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. xviii-242 S. (1955). Fr. 20.—
- VI. HENRI DE RIEDMATTEN O.P.: Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle. 172 p. (1952). épuisé
- VII. HUBERT MERKI O.S.B.: 'Ὁμοίωσις θεῶ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. xx-188 S. (1952). vergriffen
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER: Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. ix-196 S. (1953). vergriffen
- IX. MARK DORENKEMPER C.P.P.S.: The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. ix-234 p. (1953). out of print
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O.E.S.A.: Recherches sur la Christologie de saint Augustin. xiii-189 p. (1954). épuisé
- XI. LUIGI I. SCIPIONI O.P.: Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico. x-186 p. (1956). Fr. 14.—
- XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap.: Les Missions divines. De saint Justin à Origène. xiii-194 p. (1958). épuisé
- XIII. FRANZ FAESSLER O.S.B.: Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem. xviii-242 S. (1958). vergriffen
- XIV. IVO AUF DER MAUR O.S.B.: Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. xvi-205 S. (1959). Fr. 15.—
- XV. OTHMAR PERLER: Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII). 96 S. (1960). Fr. 8.50
- XVI. JEAN-LOUIS MAIER: Les Missions Divines selon saint Augustin. x-226 p. (1960). Fr. 18.—

- XVII. CHARLES WILLIAM NEUMANN S.M.: *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose*. xvi-280 p. (1962). Fr. 22.—
- XVIII. RANIERO CANTALAMESSA OFMCap.: *La Cristologia di Tertulliano*. xiv-213 p. (1962). Fr. 20.—
- XIX. JEAN-LOUIS MAIER: *Le Baptistère de Naples et ses mosaïques. Etude historique et iconographique*. xii-175 p. Avec 12 planches (1964). Fr. 23.—
- XX. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. I, Introduction*. xvi-222 p. (1967). Fr. 25.—
- XXI. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. II, The First Critical Edition of the Text*. x-249 p. (1980). Fr. 52.—
- XXII. DIRK VAN DAMME O.P.: *Pseudo-Cyprian, Aduersus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt*. xix-200 S. (1969). Fr. 25.—
- XXIII. Sr. DOMINIQUE CUSS, F.C.J.: *Imperial Cult and Honorary terms in the New Testament*. 168 p. (1974). Fr. 25.—
- XXIV. CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, O.P.: *L' Icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> Concile de Nicée (325-787)*. 245 p. (1976). (2<sup>e</sup> édition 1978). épuisé
- XXV. JOHN KEVIN COYLE: *Augustine' «De moribus ecclesiae catholicae». A Study of the Work, Its Composition and Its Sources*. xxxvi-466 p. (1978). Fr. 70.—
- XXVI. FELIX HEINZER: *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*. 214 S. (1980). Fr. 44.—
- XXVII. *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Friburourg, 2-5 septembre 1980*. Edités par FELIX HEINZER et CHRISTOPH SCHÖNBORN, 438 p. (1982). Fr. 70.—
- XXVIII. JEAN-MICHEL POFFET O.P.: *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*. xxx-302 p. (1985). Fr. 58.—

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE









**Printed in Switzerland**

**ISBN 2-8271-0296-x**