

JÉSUS UN NOUVEAU SOCRATE ? UNE LECTURE DE JEAN 4,5-42¹

Pourquoi ce titre étrange ? Pourquoi associer Jésus et Socrate, le philosophe qui vécut à Athènes au IV^e siècle avant notre ère ? Qu'y a-t-il de commun entre ces deux personnages et qu'est-ce qui les différencie ?

Ce qui est commun : on sait finalement peu de choses d'eux, ils n'ont jamais rien écrit et nous ne les connaissons que par la parole des autres (Platon pour Socrate, les évangélistes pour Jésus). Ils sont morts condamnés par les sages de Jérusalem et d'Athènes à cause de leur enseignement et de leur parole considérée par les autorités religieuses ou politiques du moment comme subversive. Ils étaient des « maîtres » qui enseignaient d'une manière particulière.

Ainsi, Socrate pratiquait-il l'art du dialogue sous la double forme de l'ironie et de la « maïeutique ». Le terme « maïeutique » vient du grec *maieutikè* : art de faire accoucher. Socrate, fils de Phénarète sage-femme, disait que, comme sa mère faisait accoucher les femmes, lui faisait accoucher les esprits des hommes des pensées qu'ils contenaient déjà, sans le savoir ou sans en être conscients. En outre, par la pratique de l'ironie, Socrate provoquait de la surprise chez ses interlocuteurs. Celle-ci tenait essentiellement au fait qu'ils étaient mis face à leurs propres contradictions. Ces contradictions qui naissent d'un regard soudainement tourné sur soi-même et permettant une libération intérieure.

J'aimerais vous montrer à travers la lecture du chapitre 4 de l'évangile de Jean que Jésus, lui aussi, pratiquait l'art du dialogue, de l'ironie et d'une forme particulière de maïeutique qui à la fois le rapproche et le distingue de Socrate. Pour cela je m'intéresserai au double dialogue que Jésus entame d'une part avec la femme samaritaine et, d'autre part, avec les disciples au chapitre 4 de l'évangile de Jean.

1. La femme samaritaine

1.1. Le dialogue entre Jésus et la femme (v. 5-26) : une Parole d'altérité

Comme souvent dans l'évangile de Jean, Jésus prend l'initiative de s'adresser à la personne qui croise sa route sans que celle-ci n'ait exprimé la moindre demande. En termes johanniques, on pourrait traduire : la Parole qui vient dans le monde est souveraine. Elle ne s'autorise que d'elle-même, plus exactement, que du Père dont elle est engendrée (1,18).

Jésus interpelle la femme à travers ce qui peut apparaître comme une demande banale : « Donne-moi à boire ». La réponse de la femme traduit pourtant la force contestatrice que contient en substance cette parole : « Comment toi qui es juif t'adresses-tu à moi, une femme samaritaine ! ? (v. 9) ». La parole de Jésus produit en effet, chez cette femme, un questionnement en profondeur sur ses représentations sociales et culturelles : jamais un homme juif n'aurait dû s'adresser à une femme, de surcroît Samaritaine. Commence alors un processus de malentendu qui constitue la ligne directrice d'un dialogue pour le moins particulier. Car, et ce point est essentiel pour comprendre la suite de la narration, alors que Jésus ne répondra à aucune des questions de cette femme, le dialogue ne va pourtant cesser de

¹ Pour une analyse plus approfondie de ce passage, cf. Elian CUVILLIER, « La figure des disciples en Jn 4 », *New Testament Studies* 42 (1996), p. 245-259 ; également, « La femme Samaritaine et les disciples de Jésus. Histoires de rencontres et de malentendus. Une lecture de Jn 4,1-43 », *Hokhma* 88 (2005), p. 62-76.

progresser en intensité.

Tout de suite en effet, la discussion se déplace sur un autre plan qui vise à inverser le rapport de l'offre et de la demande : « Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : "donne-moi à boire" tu lui aurais toi-même demandé à boire et il t'aurait donné de l'eau vive (v. 10) ». Cette seconde prise de parole ressortit à la même liberté provocatrice de Jésus. Après avoir décontenancé la femme en lui demandant à boire, il la surprend cette fois en inversant les rôles : c'est elle qui devrait lui demander de l'eau vive.

Le malentendu s'aggrave alors : « Comment pourrais-tu me donner de l'eau tu n'as même pas un seau et le puits est profond... » (v.11a). Derrière l'incompréhension non dénuée d'ironie que traduit la répartie de la femme, se cache une interrogation plus fondamentale : « ...serais-tu plus grand que notre père Jacob qui a creusé ce puits ? » (v. 11b). Seconde étape de ce dialogue singulier qui conduit la femme à en appeler à son histoire, à ses racines, pour résister à la remise en question de la Parole qui vient à sa rencontre.

Une nouvelle fois, Jésus refuse de répondre à la question directe de la femme : « Quiconque boit de cette eau aura encore soif, mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif (v.13) ». Il refuse de répondre et, de plus, il nie l'efficacité thérapeutique du recours à l'histoire, à la tradition : "celui qui boira de l'eau de ce puits de Jacob — dit-il en substance — l'ancêtre de ton clan et le porteur de la tradition à laquelle tu te rattaches, celui-là aura encore soif". La position défensive de la femme à laquelle se mêlait une interrogation laisse alors place à une demande : elle réclame désormais l'eau que Jésus propose. Elle la réclame d'une manière qui manifeste à la fois son incompréhension, puisqu'elle n'a pas saisi la dimension symbolique du propos de son interlocuteur, mais qui traduit en même temps une insatisfaction profonde : « Seigneur donne-moi cette eau afin que je n'aie plus soif et que je ne vienne plus puiser ici » (v.15). La situation de départ est maintenant inversée : ce n'est plus Jésus qui est en situation de demande (v. 7 : « donne-moi à boire ») c'est la femme (v. 15 : « donne-moi cette eau »).

Cette nouvelle posture ne reçoit pourtant pas l'écho auquel on aurait pu s'attendre. Refusant que sa parole ne fige la femme dans une situation de dépendance, Jésus pose une question incongrue : « Va appelle ton mari et reviens ici » (v. 16). La réponse de la Samaritaine (v. 17 : « Je n'ai pas de mari ») conduit Jésus à révéler l'instabilité de son existence : « tu en a eu cinq et l'homme que tu as maintenant n'est pas ton mari » (v. 18)². On est ici en dehors de tout jugement moral. La parole met simplement en évidence que cette femme ne peut trouver de certitudes et de sécurité dans sa vie conjugale. Elle comprend alors qu'elle a affaire à une parole qui fait altérité par rapport à son quotidien : « Je vois que tu es prophète ! » (v. 19). D'où une ultime tentative de se raccrocher à une certitude religieuse : « Nos Pères ont adoré sur cette montagne et vous, vous affirmez qu'à Jérusalem se trouve le lieu où il faut adorer » (v. 20).

Jésus dé-sécurise alors une dernière fois son interlocutrice : « Crois-moi femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père (v. 21) ». La Samaritaine est ainsi dépossédée de toute certitude fut-elle religieuse. Et, désormais dans le

² Derrière les « cinq maris », on a pu voir une référence à l'idolâtrie des Samaritains (on parle en effet parfois des cinq divinités samaritaines) ou au Pentateuque samaritain. Il est difficile de se prononcer et sans doute ne faut-il pas trop forcer les textes. Quoi qu'il en soit, l'existence, dans ce qu'elle a de plus physique ou concret, ne renvoie-t-elle pas à des réalités plus profondes ?

doute complet sur tout ce qui pourrait fonder une existence, ce qui reste encore de son espérance religieuse se transforme alors en un cri où se dit toute son attente : « Je sais que le Messie doit venir, celui qu'on appelle Christ. Quand il viendra, lui, il nous annoncera tout » (v. 25). Alors, unique fois dans ce chapitre, Jésus répond. Il répond à ce qui n'est pas une question explicite mais l'expression d'une quête. Face à ce qui ne relève pas d'un discours idéologique ou religieux, mais qui exprime une attente profonde, il fait entendre une parole qui rejoint le cri de la femme : « Je le suis moi qui te parle » (v. 26) ; littéralement : « Moi, je suis (*egô eimi*) ».

1.2. Une Parole qui fait vérité

De manière significative, la déconstruction de l'univers de la femme est parallèle chez elle à une découverte progressive de l'identité de son interlocuteur. Au fur et à mesure que ses certitudes et ses sécurités sont contestées, l'identité de Jésus devient en effet plus précise dans sa bouche : « Juif » (v.9), « Seigneur » — ici sans doute au sens de « monsieur » (v. 11), « Plus grand que notre père Jacob » (v. 12), « Prophète » (v. 19), « Messie » (v. 26). C'est d'un dialogue, construit sur le malentendu, qui surgit la possibilité de la foi.

La possibilité de la foi est effectivement le fil directeur du passage. Mais elle n'apparaît possible ici que par une remise en question de l'individu, de son univers et de ses représentations. C'est pourquoi le texte est construit selon ce processus de malentendu. Un processus de remise en question qui ne cherche pas à provoquer chez l'interlocuteur un nihilisme destructeur, mais le conduire à ne plus se confier en ses représentations culturelles, sociales ou même religieuses. Au final, il s'agit de lui faire découvrir en Jésus le porteur d'une parole de révélation : « Il m'a dit tout ce que j'ai fait » (v. 29). Celui qui se nomme « *Je suis* » a dit ce que *je* suis en vérité. Il a prononcé sur ma vie une parole qui me permet de me tenir debout devant lui-même et devant les autres dans la vérité de mon existence. Le Jésus johannique conduit l'individu à poser une nouvelle compréhension de lui-même, des autres du monde et de l'existence dont le sens ne se trouve plus dans les réalités terrestres, mais dans la rencontre avec une parole radicalement extérieure à ce monde, le « Verbe fait chair ».

Une dernière remarque qui introduit le point suivant : la parole que cette femme entend et reçoit, ne la met pas en position de subordination mais au contraire la fait grandir. Elle la révèle dans la vérité de son désir : « laissant sa cruche » (v. 28) elle s'en va désormais vers la ville pour attester de ce qui lui est arrivé. Cette parole « autorise » la femme à vivre et fait d'elle un témoin auprès de ses proches. Elle la met en capacité de devenir sujet de sa propre parole en même temps que le témoignage rendu à cette parole semble relever de la nécessité : la femme ne peut plus se taire désormais elle *doit* attester de ce qu'elle a entendu.

1.3. Le témoignage de la femme ou la communication indirecte de la Parole

Le départ de la femme vers la ville (v. 28) provoque alors la venue des samaritains interpellés par sa parole : « Venez voir quelqu'un qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-il pas le Christ ? » (v. 29). Il est à remarquer ici que le témoignage de la femme se fait sous forme interrogative : le témoin atteste de ce qui a fait vérité pour lui, il n'assène pas la vérité aux autres. C'est d'ailleurs la venue des Samaritains (v. 30) vers Jésus et leur propre écoute de sa parole qui fait naître la foi chez un grand nombre. Le texte met alors dans leur bouche cette remarque qui semble relativiser le rôle de la femme : « Ce n'est plus seulement sur tes dires que nous croyons ; nous l'avons entendu nous-mêmes et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde » (v. 42). Ce que veut signifier ici le narrateur, c'est que si la parole du

témoin est fondamentale en ce qu'elle provoque l'occasion de la rencontre, elle ne remplace en aucune manière l'écoute et la réception personnelle de la Parole.

La relation qui s'établit entre la Samaritaine et ses co-religionnaires rappelle le propos de Kierkegaard au sujet du témoignage du contemporain pour l'homme des générations postérieures : « Il peut lui dire qu'il a lui-même cru ce fait, ce qui n'est pas du tout à proprement parler une communication [...] mais ne fait que donner une occasion »³. De manière similaire, le témoignage de la Samaritaine consiste à inviter les gens de la ville à « venir voir » Jésus qui, dit-elle, « m'a dit tout ce que j'ai fait » (v. 29). En outre, toujours pour Kierkegaard : « le croyant [...] donne justement l'information de telle façon que personne ne peut l'accepter immédiatement »⁴. Ainsi, les Samaritains ne croient pas en Jésus uniquement à cause des paroles de la femme mais pour l'avoir eux-mêmes entendu. L'évangéliste réfléchit ici à la question de la transmission : c'est le témoignage d'une expérience de la rencontre avec la Parole qui fait office de médiation. Cependant, elle relève non pas de la communication directe d'une vérité objective que l'on transmet comme un contenu de savoir. Elle relève de la communication indirecte, du témoignage rendu à quelque chose qui a été reçu comme vérité « pour soi ». La transmission ne peut donc être validée comme vérité par l'autre que dans une réception personnelle qui produit nécessairement une mise à distance avec celui ou celle qui en a d'abord été le véhicule.

2. Les disciples ou la fermeture à la Parole et l'impossibilité de la transmission

Le contre modèle de la Samaritaine, ce sont les disciples qui l'incarnent dans ce chapitre. Absent pendant le dialogue entre la femme et Jésus (cf. v. 8) ils reviennent sur le devant de la scène au v. 27 : « Sur quoi ses disciples arrivèrent. Ils étaient stupéfaits que Jésus parlât avec une femme ; cependant personne ne lui dit "Que cherches-tu ?" ou "Pourquoi lui parles-tu ?" La formulation fait écho au début du récit : les disciples sont en effet placés dans une situation similaire à celle de la femme. Le narrateur met ainsi en place un processus analogue à celui du v. 7 : le fait que Jésus adresse la parole à une femme surprend les disciples, tout comme cela avait surpris la Samaritaine elle-même (v. 9). L'ironie de l'évangéliste consiste alors à indiquer, non seulement l'étonnement des disciples, mais surtout les questions qu'ils ne formulent pas : « Pas un ne dit : "Que cherches-tu ?" ou : "De quoi lui parles-tu ?" ». Le message est clair : les disciples refusent d'entamer le dialogue avec Jésus, ils évitent le questionnement de la Parole. Le récit suggère qu'au v. 27 un discours de révélation a avorté par le refus des disciples de risquer une parole face à l'attitude dérangeante de Jésus. Les disciples sont ici disqualifiés par rapport à la Samaritaine.

Le narrateur insiste pourtant : « Entre temps, les disciples le pressaient : "Rabbi, mange donc." Mais il leur dit : "J'ai à manger une nourriture que vous ne connaissez pas." Sur quoi les disciples se dirent entre eux : "Quelqu'un lui aurait-il donné à manger ?" Jésus leur dit : "Ma nourriture, c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre." (v. 31-34). Les disciples invitent Jésus à consommer de la nourriture, conformément à leur projet de départ : acheter à manger (cf. v. 8). Ils sont donc caractérisés par leur incapacité à comprendre la portée symbolique des paroles de Jésus et leur « mission » s'avère ainsi stérile : la nourriture dont ils se préoccupent est périssable et leur passage à la ville (v. 8), à la différence de celui de la femme, n'a pas été l'occasion d'une venue des Samaritains auprès de

³ Søren KIERKEGAARD, *Les Miettes Philosophiques*, Paris, Seuil, 1964, p. 164. Le rapprochement entre Jean 4 et Kierkegaard est suggéré par Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford, Basil Blackwell, 1971, p. 200ss.k

⁴ KIERKEGAARD, *op.cit.*, p.166-167.

qui ils n'ont donc pas témoigné. À la différence du v. 27 cependant, les disciples posent cette fois une question. L'ironie du narrateur consiste ici à souligner qu'ils se la posent entre eux et non à Jésus : « Les disciples se disaient entre eux : "Quelqu'un lui aurait-il apporté à manger ?" (v ; 33). Ils s'enferment sur eux-mêmes évitant que la Parole ne les questionne et ne les emmènent où ils ne voudraient pas aller.

Le Jésus johannique, palliant la déficience de ses disciples, continue pourtant le dialogue avec eux malgré leur refus de s'adresser à lui. Il développe un thème majeur du quatrième évangile, celui de sa mission : faire la volonté du Père (cf. 5,30 ; 5,36 ; 6,38 ; 17,4 ; 19,28 et 30), voilà sa nourriture. Ce qui s'est passé en l'absence des disciples relève donc directement de la mission spécifique de Jésus. Par un parallélisme assez frappant avec le dialogue précédent (étonnement sur l'acte de discuter avec une femme dans les deux cas, cf. v. 9 et 27 ; malentendu sur le thème de l'eau d'un côté, cf. v.11, et sur celui de la nourriture de l'autre, cf. v. 33), le narrateur suggère qu'un dialogue similaire peut commencer : la première étape a échoué à cause du silence des disciples, une deuxième chance leur est donnée. Ici pourtant, plus encore que la femme, les disciples sont malmenés : leur incompréhension porte sur ce qui est le cœur de la mission du Révéléateur johannique à laquelle ils n'ont pas participé. En fait, les disciples sont privés de tout savoir objectif sur la révélation : non seulement ils n'ont pas été spectateurs du dialogue entre Jésus et la femme mais de plus, leur connaissance du sens profond de la mission est niée par Jésus lui-même (v. 32). En outre, ils n'évitent pas mieux que la femme le malentendu. Plus grave encore, en s'enfermant sur eux-mêmes et en refusant d'adresser directement leurs questions à Jésus ils courent le risque de passer à côté de la révélation.

Jésus poursuit alors : « Ne dites-vous pas vous-mêmes : "Encore quatre mois et viendra la moisson ?" Mais moi je vous dis : levez les yeux et regardez ; déjà les champs sont blancs pour la moisson ! Déjà le moissonneur reçoit son salaire et amasse du fruit pour la vie éternelle, si bien que celui qui sème et celui qui moissonne se réjouissent ensemble. Car en ceci le proverbe est vrai, qui dit : "l'un sème, l'autre moissonne." Je vous ai envoyés moissonner ce qui ne vous a coûté aucune peine ; d'autres ont peiné et vous avez pénétré dans ce qui leur a coûté tant de peine » (v. 35-38).

Après avoir indiqué que ce qui se passe en Samarie relève directement de la mission que le Père lui a confiée (v. 34), Jésus déploie les modalités selon lesquelles les disciples doivent, malgré tout, participer à cette mission (v. 36-37). Une distinction sans équivoque est alors établie entre semeur et moissonneur : il ne saurait être question de les confondre. Il ressort de cette distinction que les disciples ne font que ramasser ce que Jésus a semé (v. 38). Leur moisson est le résultat, non de leur peine (*ouk umeis kekopiakate*) mais de la peine d'autres (*alloi kekopiakasin*), au premier rang desquels Jésus, assis fatigué (*kekopiakos*) au bord du puits (v. 6), mais aussi peut-être la Samaritaine qui, avant eux, à accompli la tâche missionnaire.

Cette réflexion du narrateur sur la mission est enracinée dans la théologie johannique qui structure en profondeur l'entretien avec la Samaritaine. Alors que la femme est dépossédée de tout ce qui fait son existence en ce monde et ne rencontre le Révéléateur que dans la reconnaissance de son incapacité de justifier elle-même de sa vie, d'une manière analogue, les disciples, après avoir été dépossédés d'un savoir objectif sur la révélation sont maintenant prévenus de la tentation d'un pouvoir missionnaire. Comment en irait-il autrement : si l'Évangile ne se trouve pas dans les réalités de ce monde, les ouvriers de la moisson ne peuvent, par eux-mêmes, être à l'origine du succès de la moisson. Le v. 42 l'avait

déjà suggéré en précisant le statut du témoignage de la Samaritaine elle-même : occasion et non source de la foi.

4. Conclusion

Alors que Jn 4,5-26 met en scène le malentendu qui s'instaure entre Jésus et la Samaritaine, malentendu productif qui, au final, sera l'occasion de la foi des Samaritains (v. 28-30), le v. 27, puis les v. 31-34 mettent en scène le malentendu et l'ironie qui concernent non plus la femme mais les disciples. La raison de ce déplacement est la suivante : l'auditeur croyant de l'évangile court le risque de se sentir supérieur à cette femme. Il est en effet au courant du malentendu qui s'instaure entre Jésus et elle, il en est même le complice. Pour éviter qu'il statue sur le cas de cette femme, le narrateur, par la présentation qu'il propose des disciples, l'invite à constater que ceux auxquels il a tendance à s'identifier le plus facilement ne sont pas dans une situation plus favorable que la Samaritaine, bien au contraire. La supériorité de cette femme par rapport aux disciples réside justement en ce que, confrontée à une Parole d'altérité, elle prend le risque de sa propre parole, aussi imparfaite soit-elle. L'attitude juste face à Jésus n'est donc pas celle des disciples mais bien celle de la Samaritaine. Cette mise en scène souligne avec force l'une des convictions centrales du narrateur : il n'y a pas de savoir objectif sur la révélation. Le seul savoir authentique naît de l'écoute de la Parole.

Le second aspect du questionnement consiste en une réflexion sur la transmission (v. 35-38) : outre que la communauté des disciples ne peut prétendre à une quelconque mainmise sur ce qui relève de la rencontre et de la naissance de ce que l'on peut appeler la foi (de manière significative les disciples sont absents pendant tout le dialogue entre Jésus et la femme, cf. v.8), le disciple récolte une moisson qui n'est de pas le fruit de son travail mais de celui de la Parole dans la vie de l'autre. Dans ce récit, l'authentique figure du disciple c'est la femme : rencontrée par la parole du Christ elle est témoin auprès des siens, mais s'efface, pour laisser l'œuvre de la Parole faire son travail auprès de ceux à qui elle a témoigné (v. 28-30).

Pour Jean, la foi est rencontre avec une Parole qui fait altérité radicale et qui vient au devant de l'être humain pour questionner son existence ici-bas. Le véritable témoin est celui qui rend compte de l'effet de cette Parole dans sa propre existence sous la forme d'une interrogation : « il m'a dit tout ce que j'ai fait, ne serait-il pas le Christ ? ». Le témoin authentique ne peut ainsi que favoriser l'« occasion » de la rencontre. Il est indispensable sans la mesure où, sans lui, la Parole ne serait pas transmise. Dans le même temps, il est appelé à s'effacer pour laisser l'œuvre de cette Parole agir librement en celui qui a reçu son témoignage. Le témoin se situe au seuil de la foi chez celui auprès duquel il atteste de la Parole qu'il a entendue et reçue. Il ne décrète pas la foi chez l'autre, ni n'en est l'origine ou la cause. Il peut seulement, parfois, en saluer la naissance. Dans ce processus mystérieux et insaisissable de la transmission, le témoin véritable reste toujours à l'écoute de cette Parole singulière : car la transmettre, ou plus exactement en témoigner, c'est d'abord, toujours et encore, être disponible à sa venue dans son existence.

Revenons pour terminer à notre question de départ ; Jésus est-il ou non un « nouveau Socrate » ? On aura compris que la réponse est forcément nuancée.

Le point commun essentiel entre le Christ et Socrate est leur statut d'événement : ils sont tous deux porteurs d'une vérité qui ne peut jaillir d'elle-même au cœur de l'homme. Ils

sont tous les deux porteurs du surgissement de quelque chose d'imprévu.

Sur le fond cependant, il existe une différence fondamentale entre Jésus et Socrate. Pour Socrate, la vérité est en quelque sorte en l'homme mais il ne le sait pas. Il est prisonnier de ses opinions ou de ses idées. Il s'aveugle sur lui-même. L'ignorance ou l'aveuglement de soi-même fait l'homme dépendant et esclave de ses opinions ou de celles des autres. En revanche, la connaissance ou l'observation de notre nature, de ce que nous sommes, nous rend libres et capables de nous suffire à nous-mêmes.

C'est aussi une forme de révélation que la parole de Jésus opère en l'homme. Mais non pas pour le situer dans une glorieuse autonomie, puisque la parole de Jésus révèle la « non-vérité » qui demeure en lui. La vérité vient de l'extérieur, elle est la personne même du Révélateur qui permet à l'homme d'exister comme sujet aimé et accepté tel qu'il est dans sa misère native. La révélation institue l'homme en régime de dépendance vis-à-vis de Dieu — du Dieu de JC — et cette dépendance seule est source de liberté... Autrement l'homme redevient esclave de lui-même et des idoles qu'il ne cesse de reconstruire une fois les premières détruites.

Elian Cuvillier
Faculté de Théologie protestante, Montpellier
elian.cuvillier@univ-montp3.fr