

La Samaritaine

Cette traduction du texte grec a été établie à partir de deux outils :

- Eberhard **NESTLE**, Erwin **NESTLE** et Kurt **ALAND**, *Novum Testamentum Græce et Latine*, (27ème éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1999 [or. 1993].
- Maurice **CARREZ**, *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, Alliance Biblique Universelle, 1993.

Le commentaire est d'abord le fruit de lecture et d'échanges avec divers groupes de fidèles. La richesse toujours surprenante de ces échanges transcende souvent les commentaires les plus érudits.

Les noms de lieux sont écrits en majuscule, les noms de personnes en gras et en majuscule.
Les indications de lieux sont en bleu, de temps en vert, de personnes en rouge.

Voir aussi *Hysope* n° 34 A-B-C.
Gilles **BECQUET**, *Lecture d'évangiles*, p. 161-180.

Didascalie : lieu, temps, personnages.

[3] Il [JÉSUS] quitta la JUDÉE et se rendit de nouveau en[1] GALILÉE.

JÉSUS est monté une première fois à JÉRUSALEM pour la fête de Pâque (Cf. *Jn* **2**, 13.23). Il se déplace ensuite en JUDÉE (Cf. *Jn* **3**, 22), avec, semble-t-il, une intense activité baptismale (Cf. *Jn* **3**, 22.26 ; **4**, 2). Son départ reste donc en partie mystérieux. Il parait causé par ce trop grand succès (voir déjà *Jn* **2**, 23.26) qui aurait provoqué la jalousie des Pharisiens (Cf. *Jn* **7**, 1.13.19-20.25 ; **8**, 37.40 ; **11**, 53 ; voir déjà *Jn* **2**, 24-25, où il est simplement fait mention d' « *un Juif* ») et peut-être de certains disciples de **JEAN**. Quoiqu'il en soit, **JÉSUS** quitte le lieu « naturel » de sa mission, JÉRUSALEM, ville du Temple, de la maison du **PÈRE** (Cf. *Jn* **2**, 16). Il rejoint donc le point de départ de sa mission (Cf. *Jn* **1**, 43), d'où la précision « *de nouveau* » (gr. *palin*, avec un sens rétrograde assez marqué).

[4] Il fallait[2] traverser lui-même à travers[3] la SAMARIE.

Géographiquement, il est possible de rejoindre la GALILÉE en passant par la PÉRÉE (voir ci-dessous, *La Palestine aux temps de Jésus*), ce que faisaient d'ailleurs les Juifs pieux pour ne pas avoir à traverser la Samarie. Ce « il faut » (gr. *dei*) est donc théologique, et non géographique, mais dans un sens surprenant, car en partie insolent et subversif.

Pour les Juifs, la SAMARIE est un terre suspecte, voire hostile, depuis la séparation politique du Xème siècle (Cf. *1 R* **12**), puis les évolutions conséquentes à la chute du royaume de SAMARIE, en 722, *i.e.* la déportation d'une partie de la population et son remplacement par des colons étrangers (Cf. *2 R* **17**, 24 *sq*. = énumération de cinq peuplades babyloniennes établies en SAMARIE).

[5] Il vient donc dans[4] une ville de SAMARIE, nommée SYCHAR, près du terrain[5] que JACOB donna à son fils JOSEPH.

Les précisions topographiques sont rares dans l'évangile de **JEAN**. Elles sont donc à considérer avec attention.

La ville est définie par sa proximité avec le terrain. Elle ne s'y confond pas.

---

[1] *eis* + Acc.
[2] *edei*.
[3] *dierchesthai* (*dia-erchomai*) *dia*.
[4] *Eis* + Acc.
[5] *Plêsion tou chôriou*.

La référence géographique, brute (le nom de la ville), est insuffisante. Elle est complétée par une référence historique et biblique. Le texte ne se satisfait donc pas de lui-même. Il se révèle bien plus comme la surface apparente d'un hypertexte, où se dévoile une nouvelle dimension, celle de la profondeur. Il y aurait ainsi simultanéité entre la figure centrale du texte, celle de la source/puits, et le travail de lecture qu'impose le texte (surface/ profondeur). La mise en récit se révèle pragmatique. L'acte de lecture, s'il est complet, implique une action qui est celle que le récit développe. Le texte, loin de saturer le sens, de s'auto-satisfaire ou de dicter une obéissance, se donne comme hospitalier, ouvert, frontalier (Cf. le thème poético-spirituel de la margelle), humble et « partageux », comme une auberge où les mendiants du sens trouvent leur satisfaction, ou plutôt leur insatisfaction, et se rencontrent. Il convoque à d'autres lectures, il provoque une sorte de contagion textuelle, il invite à méditer un héritage.

JOSEPH est un Patriarche de la 4ème génération, le premier-né de **RACHEL**, femme aimée de **JACOB**. Ce fils est le préféré de son père (cf. *Gn* **48**, 22), et l'objet d'une prophétie particulière (Cf. *Gn* **49**, 22-26). Par jalousie, il sera vendu par ses frères. Si **JÉSUS** est aussi le nouveau **JOSEPH**, le Fils, vendu par ses frères, il s'ensuit que **JÉSUS** est presque chez lui sur le lieu de la rencontre. Autrement dit, d'un point de vue spirituel, la source ne peut être située symboliquement que sur un terrain déjà sanctifié par l'histoire sainte.

SYCHAR est peut-être l'ancienne SICHEM (Cf. *Gn* **33**, 18 *sq*. ; voir aussi *Gn* **12**, 6 ; *Jos* **24** et *Jg* **9**), lieu où **JACOB** acheta un champ, pour cent pièces d'argent, aux fils d'**HAMOR**. Il légua ensuite ce terrain à **JOSEPH**, où ce dernier sera enseveli (Cf. *Jos* **24**, 32).

La ville est essentiellement définie par sa proximité au terrain, et non l'inverse, ce qui semblerait plus naturelle (un terrain à côté d'une ville). Ainsi, la ville se révèle prestigieuse, *i.e.* dotée d'un fort patrimoine spirituel, mais d'un prestige en quelque sorte dérivé et non encore accompli.

[6] Était là[6] la source[7] de JACOB. Donc, JÉSUS, fatigué par la marche[8], s'était assis ainsi[9], près de la source[10]. L'heure était environ la sixième.

L' « *être-là* » (Cf. le *Dasein* heideggérien !) est une figure johannique (Cf. *Jn* **2**, 1 ; **5**, 5 [paralytique], etc.), parfois l'affirmation d'une condition initiale avant un miracle.

D'un strict point de vue matériel, bien que vitales, les sources sont éloignées des villes pour des raisons d'hygiène, afin de limiter les souillures. Il n'est donc pas aberrant que le puits soit distant de la ville. Au contraire, l'éloignement est une condition de la pureté de l'eau.

Dans la Bible, la source, lieu de rencontre à l'extérieur de la ville, *i.e.* abrogation provisoire du contrôle social sur les jeunes femmes, est aussi un lieu érotique et nuptial. C'est là, par exemple, que **MOÏSE** rencontre **SÉPHORA** (Cf. *Ex* **2**, 16-21), que le vieux serviteur d'**ABRAHAM** rencontre **RÉBECCA**, la future femme d'**ISAAC**, mère de **JACOB** (Cf. *Gn* **24**, 11-27), ou encore que **DINA**, fille de **LÉA** et de **JACOB**, rencontre son amant tragique, appelé justement **SICHEM**, fils de **HAMOR** le Hivvite (Cf. *Gn* **34**).

JÉSUS est ici décrit selon trois indications :

- d'abord comme « *fatigué* », condition commune de l' « *encharnement* » (néologisme forgé à la suite de Charles **PÉGUY** ; Cf. *Jn* **1**, 14). Le texte n'indique pas explicitement qu'il ait soif.
- Il est ensuite décrit comme « *assis* », *i.e.* dans une position statique, qui est aussi celle de l'enseignant (Cf. *Mt* **5**, 1-2 ; etc.).
- Il est assis « *près de la source* », comme la ville de SYCHAR est située près du terrain de **JACOB**. Le texte ne semble pas préciser que « *la source de **JACOB*** » soit située sur le terrain de **JACOB**.

La « *sixième heure* », ou le « *partage de midi* », temps de la pleine lumière, de la pleine chaleur (de la sieste…) et donc de la solitude sur les routes. Cet horaire est donc inhabituelle pour aller puiser (Cf. *Gn* **24**, 11).

---

[6] *Ekei*.
[7] *Pêgê*.
[8] *Ek tês odioporias*…
[9] *Houtôs*.
[10] *Epi têi pêgêi*.

[7] Vient une femme de la[11] SAMARIE, pour puiser de l'eau.
La venue (même verbe : *erchomai*) de la femme suit dans le récit la venue en quelque sorte inaugurale de **JÉSUS**.

La femme est et restera anonyme. Elle est d'abord définie par son appartenance géographique et son projet immédiat : « *puiser de l'eau* ». Ce projet la situe comme les serviteurs de la noce, lors du premier signe de CANA (même verbe grec *antleô* ; Cf. *Jn* **2**, 8). Cet anonymat ouvre son histoire particulière à la dimension universelle d'une figure (de la SAMARIE, de l'Humanité laborieuse et sauvée, etc.).

Scène 1 : autour du puits - JÉSUS – La femme de SAMARIE.

JÉSUS lui dit :
« *Donne-moi à boire.* »

JÉSUS prend l'initiative du dialogue (Cf. *Gn* **24**, 14-20, intertexte possible qui, analogiquement, place **JÉSUS** en serviteur et la femme comme **RÉBECCA** ; sur le rapport élogieux de **JÉSUS** avec les Samaritains, voir aussi *Lc* **10**, 29-37 ; **17**, 11-19 ; **9**, 52.55). Sa demande n'est pas sans rappeler celle d'**ÉLIE** à la veuve de SAREPTA (Cf. *1 R* **17**, 10, puis **17**, 19, sur un arrière-fond narratif qui est celui de la grande sécheresse, donc du manque d'eau). Elle est néanmoins plus directe et n'indique pas de « *cruche* ». Celle-ci apparaîtra bientôt (verset 11, en fait le « *seau* »), pour finalement disparaître (verset 28). La femme a donc ce que Jésus n'a pas. **JÉSUS** la considère ainsi immédiatement, sans circonvolutions oratoires (impératif), comme susceptible d'un don, un don pour lui vital en cette circonstance. Cette demande est provocatrice, car elle transcende des interdits religieux, politiques et culturels. Cette situation d'infériorité relative est typique de la kénose. **JÉSUS** s'abaisse pour élever son interlocuteur, quand le diable et ses séides de tous poils, nous parfois, abaissent le frère pour s'élever. Cette attitude révèle une liberté foncière, la liberté de renoncer à la puissance, propre à **JÉSUS**, disponible à l'œuvre de l'Esprit qui « […] *souffle où il veut* » (*Jn* **3**, 8).

[8] Car ses disciples étaient allés[12] à la ville[13] pour qu'ils achètent de la nourriture[14].

Dans ce verset, le narrateur reprend la main et brise le cours du dialogue. Il explique ainsi au lecteur la solitude de **JÉSUS** (personne pour puiser pour lui). Les disciples apparaissent donc, présents d'abord par leur absence. Cette absence est ici une chance. Elle garantit le secret et l'intimité de la rencontre. Mais elle pose la question historique des témoins du dialogue, question pleinement assumée par le rédacteur (superposition des plans historiques et relecture postpascale ; voir *supra*).

La notion d'achat et de nourriture met en place un dispositif figuratif très-puissant, qui va traverser le texte :
Disciples / ville / achat / nourriture // Jésus-femme / puits / don / eau.
Les deux éléments nourriture/boisson ont aussi une forte densité eucharistique.

De plus, l'indication du projet des disciples (comparez avec *1 R* **17**, 11) indiquent qu'en cas d'urgence (la faim), les disciples, bien que Juifs, ont bien des relations commerciales avec les Samaritains ! Mais celles-ci restent fondées sur le commerce, voire le « *trafic* » (Cf. *Jn* **2**, 16, traduisant le grec *emporion*), non pas sur le don.

[9] La femme de SAMARIE lui dit donc :
« *Comment ! Toi, étant Juif, tu me[15] demandes à boire, une femme étant Samaritaine ?* »
Car les Juifs n'ont pas de relations[16] avec des Samaritains.

Le lecteur entend pour la première fois la voix de la femme. Elle s'étonne de la demande de l'homme près du puits. Sa réponse s'appuie sur une double opposition : sexuelle (homme/femme) et religieuse (Juif/Samaritaine). Reste le fait qu'elle voit qu'il est Juif, ce qui suppose des marqueurs extérieurs (l'habit, la langue ?)

---

[11] *Ek tês Samareias*.
[12] *Apelêlutheisan* = *apo* + *erchomai* (3P, pqp, ind.)
[13] *Eis tên polin*.
[14] *Trophas*.
[15] Litt. : « tu demandes à boire de moi » = *par' emou*.
[16] *Ou sunchrôntai*.

À nouveau, le narrateur reprend la main. Il explique au lecteur la réponse de la Samaritaine, ce qu'il estime nécessaire. Il rappelle ainsi le vieux schisme politico-religieux entre Juifs et Samaritains en termes de rupture de relations (Cf. *Si* **50**, 25-26). Ceci contredit donc à la fois l'initiative de **JÉSUS** et l'attitude des disciples qui viennent d'être décrits comme en relations (commerciales) avec les habitants de SYCHAR.

[10] JÉSUS répondit et lui dit :
« *Si tu savais le don de DIEU, et qui est le te disant*:
'Donne-moi à boire',
***Toi, tu lui aurais demandé et il t'aurait donné de l'eau vivante*[17]. »**

La réponse de **JÉSUS** est riche et complexe. Elle mériterait de longs développements. Son étrangeté voulue introduit un trouble qui déplace le rapport entre **JÉSUS** et la femme. Celui-ci ne se situe plus au simple niveau matériel (satisfaire un besoin naturel), mais s'ouvre soudain à une dimension spirituelle, ce qui invalide en passant la dynamique érotique (un moyen de drague).

En fait, **JÉSUS** bouleverse la femme en faisant appel à un double savoir potentiel (**A** & **B**), mais non présent :

1. **A** est fondé sur le vocabulaire du don, qualifié immédiatement du côté de Dieu (non pas du **PÈRE**, qui viendra ensuite, au verset 21). Ici, le don est divin car il vient de **DIEU**, ce qui renvoie de suite l'achat du côté du non-divin (l'existence humaine sans le Christ). Ceci place les disciples en situation encore plus ambiguë. Cependant, si le don de **DIEU** est aussi l'Esprit (Cf. *Jn* **7**, 37-39), *i.e.* n'est pas l'œuvre seule de **JÉSUS** (comparer avec *Jn* **6**, 51 [le pain de vie] et **8**, 12 [la lumière de vie] ; voir aussi **7**, 37.39 ; **19**, 34 ; *Ap* **7**, 17 ; **21**, 6 ; **22**, 17), il est aussi, dans la Bible, le signe eschatologique de la fin du monde (Cf. *Jl* **3**, 1 *sq*.). Or cette plénitude, dans l'économie johannique, ne sera pleinement signifiée (non pas advenue) qu'après la mort de **JÉSUS** et sa résurrection. Ceci place le texte comme une sorte de prolepse pré-pascale. D'ailleurs, la même association eau-Esprit a déjà été exposée, lors de la rencontre nocturne (Cf. *Jn* **3**, 2) avec **NICODÈME** (Cf. *Jn* **3**, 5-10). Mais, ici, elle sera reçue avec une autre intensité et une autre fécondité (d'où une relecture très polémique et provocatrice de *Jn* **3**, 10-23, surtout si l'on retient **4**, 22), *i.e.* dans une pleine lumière postpascale !
2. **B** invite la femme à questionner l'identité du parlant, qui est donc mise en lien avec celle de **DIEU** et doit faire en elle l'objet d'un savoir. **JÉSUS** reprend alors sa question, la citant à l'identique, sans en rien modifier, la resituant dans un contexte soudain infiniment élargi, tout en maintenant la centralité de la dimension relationnelle et dialogique.

Il convient donc de remarquer que **A** et **B** sont étroitement reliés, voire corrélés. D'une certaine manière, il est possible d'indiquer que **A** n'a de sens ici que si **B** (Le **FILS** révèle le **PÈRE**) et **B** que si **A** (l'identité de **JÉSUS** n'est accessible que par une révélation divine).

La suite de la phrase tire les conclusions. Si tu savais **A** & **B**, alors :

1. Reprise du « *Toi* » du verset précédent, qui deviendra comme un leitmotiv partagé.
2. Inversion paradoxale du couple demande/don : **JÉSUS** a demandé à la femme un don, pour qu'elle comprenne qu'elle doit lui demander un don !
3. Sauf que l'eau s'est maintenant transformée, mais pas en vin, comme à CANA (Cf. *Jn* **2**, 7-10). Elle est devenue vivante (*Dzoê* ≠ *bios*), *i.e.* divine (Cf. *Is* **12**, 3 ; *Jr* **2**, 13 ; **17**, 13 ; *Ba* **3**, 12, *i.e.* chez les prophètes que les Samaritains rejettent ; Voir aussi *Si* **15**, 3 et **24**, 23-31). Là encore, cette proposition avait été faite à **NICODÈME**, mais pas reçue (Cf. *Jn* **3**, 10).

Au total, cette interpellation reste provoquante, spirituelle (non pragmatique ou sexuelle), tout en demeurant en partie énigmatique.

[11] Elle lui dit :
« *Seigneur, tu n'as pas de seau*[18]*, et le puits*[19] *est profond ; d'où*[20] *as-tu donc l'eau vivante ?*

[17] *Hudôr dzôn*.
[18] *Antlêma*.
[19] *To phrean*.
[20] *Pothen*.

La femme appelle **JÉSUS** « *Seigneur* ». Ce mot polysémique (homme, maître, Messie) est intéressant par cette polysémie les jeux, ambiguïtés ou saut catégorique que cette dernière permet. Il tranche avec le simple « *Rabbi* » à venir des disciples, plat et univoque (verset 31).

La femme indique de suite deux objections :

1. Elle a ce que Jésus n'a pas (un seau).
2. La profondeur du puits est un obstacle aux prétentions étranges de l'homme, car elle nécessite l'emploi d'un instrument-relai, un seau (La Loi ; **MOÏSE** ?), et un effort physique.

Dans la bouche de la femme, *i.e.* dans son monde et dans sa situation, la « *source* » du narrateur est devenue un simple « *puits* », construction historique (**JACOB**), comme creusé à main humaine.

La femme en reste donc au niveau matériel, mais elle retient en partie ce que **JÉSUS** dit, et le prend au sérieux (« *eau vivante* », non plus « *eau* »), ou du moins joue-t-elle à le prendre au sérieux (ce que ne ferons finalement pas les disciples dans le circuit connexe et parallèle de la nourriture).

12 ***Es-tu, toi, plus grand que notre père JACOB qui nous donna ce puits, et en a bu lui-même, et ses fils et ses troupeaux[21] ?* »**

La question de la femme interroge de suite l'identité de **JÉSUS**, soit **B**.

Le « *Toi* » qui revient sert de gimmick au dialogue, qui se situe donc bien au niveau relationnel, comme la rencontre de deux identités, deux « *Toi* » complexes, appelés l'un vers l'autre, l'un se révélant l'autre et l'aidant à se révéler en vérité.

La forme comparative, bien qu'interrogative, et peut-être ironique, place de fait **JÉSUS** comme possiblement au niveau de **JACOB** (Cf. même logique en **6**, 30-31 [**MOÏSE**] et **8**, 53 [**ABRAHAM**]).

Si la femme dit que **JACOB** est « *notre père* », c'est possiblement que Juifs et Samaritains ont le même ancêtre. Ils sont donc frères, ou cousins. Cette affirmation est soit une provocation, soit une fulgurance. Il est également possible que ce « *nous* » désigne les Samaritains, considérés comme groupe.

La relation entre **JACOB** et les Samaritains reprend le vocabulaire du don, associé au puits, *i.e.* le déplacement opéré par JESUS au verset 10. Cependant, il y a une triple régression :

1. don de **JACOB** et non de Dieu (Cf. **A**).
2. « *puits* » et non plus « *source* ».
3. le « *il en a bu lui-même* » introduit un doute sur la nature pleine du don, puisque **JACOB** en est à la fois le donataire, mais aussi son bénéficiaire.

13 JÉSUS répondit et il lui dit :
« *Tout buvant de[22] cette eau aura soif encore* ;

Pour la première fois, la réponse de **JÉSUS** introduit le thème explicite de la soif, mais pas pour lui, au contraire, pour tous les humains. Cependant, cette figure si mystique, et si poétique (Cf., par exemple, *Larmes* de **RIMBAUD**, à lire dans sa version modifiée d'*Une Saison en enfer*, *Délires II - Alchimie du Verbe*), sera aussi la pénultième parole du **CHRIST** : « *J'ai soif* » (*Jn* **19**, 28), là encore associée au don de l'Esprit (Cf. *Jn* **19**, 30). Le **CHRIST** a une soif inextinguible du Père, une soif inextinguible du salut des hommes. Cependant, la réponse humaine sera seulement une éponge imbibée de vinaigre (boisson amère ; vin vieilli, trop vieux, tourné) et l'apparent silence du **PÉRE**.

La même logique sera reprise avec la figure de la faim, figure alimentaire, *i.e.* la manne, en *Jn* **6**, 49-50. Ce qui confirme la forme symbolique de cette péricope, à forte densité eucharistique.

14 ***Par contre, celui qui boit de l'eau que moi je lui donnerai n'aura pas soif pour l'éternité, mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui[23] une source d'eau jaillissante dans la vie éternelle[24]. »***

---

[21] *Ta thremmata*.
[22] *Ek* + Gén.

« *L'eau que moi je lui donnerai* ». Contrairement à **JACOB**, qui a donné le puits, **JÉSUS** donne l'eau (mais il n'en boit pas). De fait, après la mort du **CHRIST**, le coup de lance au côté (Cf. le corps comme figure du Temple [Voir *Ez* **47**, 1] ou du nouvel Adam [Voir *Gn* **2**, 21-22]) laissera jaillir du sang et de l'eau (Cf. *Jn* **19**, 34 = la chair et l'Esprit). Ce lien est préparé par **JÉSUS** en *Jn* **7**, 38, citant lui-même un passage de l'Écriture non identifié, sans doute synthétique (Voir aussi *1 Jn* **5**, 6-8).

La réponse de **JÉSUS** est une première explication du paradoxe : le bénéficiaire du don devient source (**JÉSUS** refuse le terme « *puits* »). Ici s'opère donc le passage fondamental qui va de l'extériorité à l'intériorité (« *en lui* »). Ce point central réactive et approfondit le débat initial sur les deux baptêmes, celui de **JEAN**, extérieur, et celui de **JÉSUS**, intérieur (dans l'eau/dans l'Esprit ; Cf. *Jn* **1**, 33-24).

De plus, l'éternité est devenue vie éternelle, par passage de l'acte de boire (au présente et centré sur le bénéficiaire) à l'acte de donation (au futur [après Pâques ?] et centré sur le donataire). Il y a donc comme une contamination vitale d'un déterminant temporel, une sorte de cercle vertueux où vie et temps se confondent, et, pour le bénéficiaire, un « *devenir en lui* » qui s'ouvre, une proposition de divinisation. Reprenant le terme de « *source* » (gr. *pêgê*), **JÉSUS** confirme l'interprétation analogique du narrateur (verset 6).

[15] La femme lui dit :
« *Seigneur, donne-moi, cette eau, afin que je n'aie plus soif, et que je ne vienne plus ici*[25] *pour puiser.* »

Fin du premier itinéraire : la femme, reprenant le titre de « *Seigneur* », peut-être déjà dans un autre sens, demande à **JÉSUS** de lui donner de l'eau. Cette demande l'oriente vers un espace intérieur. Elle est fondée sur un désir qui se révèle, celui de ne plus répéter l'acte de puiser. Il n'est précédé d'aucun signe et aucun témoignage autre que la parole de **JÉSUS**.

La femme exprime là une immense fatigue existentielle, qui est peut-être aussi, analogiquement, celle de l'Ancienne Alliance (répétition du culte, des sacrifices, etc.). La rencontre de Jésus et de la femme Samaritaine est donc aussi la rencontre de deux fatigues (ou de deux fatigués), celle de la marche, après le premier refus judéen (la fatigue de Dieu en quête de l'homme), celle de la répétition et de l'aliénation (la fatigue de l'humain sans Dieu). La vie éternelle se révèle ainsi, pour l'humain, comme la fin de cette répétition usante et insipide[26].

[16] JÉSUS lui dit :
« *Va, appelle ton homme, et viens ici*.[27] »

JÉSUS semble accepter le principe de ce don, puisqu'il passe à une nouvelle étape. Sauf à dire que le don de l'eau est aussi ce travail de conversion et de confrontation à la vérité existentielle de sa vie, que la femme va maintenant accomplir. Cette demande rompt le duo et fait appel à un tiers, un nouveau personnage, l'homme de la femme, rôle que **JÉSUS** n'entend donc pas assumer.

L'ordre de **JÉSUS** comporte trois points successifs, correspondant à trois lieux :

1. Un envoi vocationnel = « *Va* » (d'ici à la ville).
2. Un envoi missionnaire = « *appelle* » (dans la ville).
3. Une convocation = « *viens ici* » (de la ville à ici).

Cet ordre est paradoxal, puisque la femme désire justement ne plus venir « *ici* ». Ou encore, faut-il être trois pour recevoir l'eau ?

[17] La femme répondit et lui dit :
« *Je n'ai pas d'homme.* »
JÉSUS lui dit :

---

[23] *En autôi*.
[24] *Pêgê hudatos hallomenou eis dzôên aiônion*.
[25] *Enthade*.
[26] Cf. le concept abrutissant et tautologique d' « *éternel retour* » chez **NIETZSCHE**, pour qui cette hypothèse de répétition serait un, voire le critère d'évaluation (en fait de dévaluation) de la valeur de la vie humaine.
[27] *Hupage, phônêson ton andra sou kai elthe enthade*.

« *Tu as bien*[28] *dit :*
Je n'ai pas d'homme,

Rappelons que Baal, symbole biblique des dieux païens et des idoles, signifie « maître » ou « possesseur », et donc parfois aussi « mari », dans une ligne très verticale (Cf. *Gn* **20**, 3 ; *Ex* **21**, 3 ; *Dt* **24**, 4 ; etc. ; voir surtout *Os* **2**, 18).

La réponse de la femme est sans ambages. Devant **JÉSUS**, *i.e.* devant cet homme qui, bien qu'inconnu parle comme cela, la vérité peut être dite. Ce faisant, la vérité de la femme semble marquer en elle la présence de l'Esprit (l'eau ?). En tous cas, la réponse négative invalide les points deux et trois de l'ordre de **JÉSUS**. Du coup, la femme reste et le dialogue se poursuit.

JÉSUS ne la condamne pas. Il honore d'abord la bonté (gr. *kalos*) de sa réponse. Il la situe ainsi dans l'univers du bien de l'énonciation, et non plus dans celui du mal de l'énoncé et, *a fortiori*, de toute notion de « mal objectif ». À nouveau, il cite littéralement, non plus sa propre phrase, mais la phrase de la femme, n'ayant pas peur de l'assumer. L'essentiel est donc bien cette expérience de vérité, dite devant, puis, ensuite, par le Christ lui-même.

[18] ***car tu as eu cinq hommes, et celui que tu as maintenant n'est pas ton mari : là, tu as dit vrai*[29] *en ceci.*»**

La suite de la réponse est énigmatique, puisqu'elle dépasse le discours immédiat de la femme. Elle pose donc la question suivante : comment le sait-il ? En tous cas, **JÉSUS** fait pudiquement le récit d'une vie passée et présente peut-être pitoyable, ou instable. Quelle est la cause de cette situation étrange ? On peut rêver : une femme, jouet des hommes, passant de main en main, appétit débridé, veuvage, etc. En tous cas, la mauvaise réputation possiblement induite explique peut-être leur rencontre en cette sixième heure… Pas seulement deux lassitudes donc, mais aussi deux mauvaises réputations, deux solitudes sociales, deux existences en marge de leurs sociétés respectives. La marge serait-elle un lieu où le miracle devient possible ?

Reste encore cette interrogation. Si **JÉSUS** connaît la situation familiale de cette femme (Cf. *Jn* **1**, 42 [**SIMON**] ; **1**, 48 [**NATHANAËL**] ; **2**, 24-25 [les habitants de JÉRUSALEM] ; *Lc* **19**, 5 [**ZACHÉE**] ; *Ps* **139**, 1-8 ; etc.), pourquoi lui aurait-t'il demandé d'aller chercher un homme qui n'existe pas, ou qui n'existe désormais plus ? Est-ce une question pédagogique, ou bien **JÉSUS** assume-t-il quand même ce rôle, mais à un niveau spirituel, dans la dynamique arithmético-rhétorique du 5 (allusion possible à *2 R* **17**, 29-41) + 1 + 1 (7, chiffre de la perfection). En effet, on retrouve cette dynamique ailleurs dans les évangiles, par exemple, dans la parabole des cinq frères du juif anonyme et de **LAZARE**, le frère caché, lieu du salut par sortie de l'illusion religieuse (Cf. *Lc* **16**, 19-31) ?

La fin de la réponse de **JÉSUS** replace la confession de la femme sous le registre implicite de la vérité, faisant comme crochet avec les développements sur le culte qui viennent (versets 23 et suivants) .

[19] **La femme lui dit :**
« *Seigneur, je vois*[30] *que toi, tu es un prophète.*

Pour la troisième fois, la femme appelle **JÉSUS** « *Seigneur* » (voir *supra*).

Un prophète s'intéresse à elle, elle est objet de prophétie. Ce faisant, elle pose une première réponse positive à la question de l'identité de son interlocuteur, dépassant en cela, *i.e.* en l'autre divin, les ambiguïtés passées de sa vie personnelle. Cette « vision » lui redonne confiance, voire la contamine car elle voit, mais en esprit, *i.e.* dans la profondeur, par-delà les apparences (« théorie »).

JÉSUS, comme prophète, est envoyé par-delà ISRAËL, comme autrefois **ÉLIE**, autre interlocuteur d'une femme sans mari, puisque veuve, bientôt dispensatrice de don alimentaire (Cf. *1 R* **17**, 8) et d'une identification similaire à l'exercice prophétique (Cf. *1 R* **17**, 24 ; Voir la reprise de cet épisode par **JÉSUS** en *Lc* **4**, 25-26).

La reconnaissance prophétique implique l'écoute : Cf. *Dt* **18**, 15.18.

---

[28] *Kalôs*.
[29] *Alêthes*.
[30] *Theôrô*.

20 ***Nos pères ont adoré DIEU sur cette montagne[31], et vous, vous dites que le lieu[32] où il faut adorer est à JÉRUSALEM[33]. »***

L'affirmation identitaire de **JÉSUS** comme prophète permet la question qui suit, celle que se pose cette femme, finalement bien plus « religieuse » que prévue !

Là encore, la dynamique rhétorique s'harmonise avec celle du récit d'**ÉLIE**, puisque la rencontre avec la veuve de SAREPTA (Cf. *1 R* **18**) est immédiatement suivie par l'épisode du sacrifice au mont CARMEL (Cf. *1 R* **19**), soit le règlement violent (analogiquement, au détriment des Samaritains ; Cf. *Lc* **9**, 54, citant explicitement *2 R* **1**, 10-12) et meurtrier de la question du lieu de culte.

Ici, la question existentielle a précédé et permis la question proprement religieuse, à savoir celle du *lieu* de l'adoration.

La question de la femme pose une forte opposition géographique :

- « *cette montagne* » (*i.e.* le mont GARIZIM, détruit par Jean **HYRKAN**, en 129 av. [suivant ainsi *Dt* **11**, 29 et **27**, 12]), présente donc sous la forme anonyme de l'affirmation déictique (un démonstratif : « *cette* »). Ceci implique une forte proximité physique.
- JÉRUSALEM, porté par la parole des Juifs.

De fait, ces deux modes d'affirmation semblent insatisfaisantes, et potentiellement en rivalité (une monstration contre un énoncé).

21 **JÉSUS lui dit :**

« *Femme, crois-moi, que l'heure vient où ni sur cette montagne ni à Jérusalem vous adorerez le PÈRE.*

JÉSUS commence sa réponse par un nom nouveau : « *femme* ». Ce terme n'est pas provocateur, mais conforme à l'usage hellénistique (Cf. *Jn* **2**, 4 ; **8**, 10 ; **19**, 26 ; **20**, 13.15 ; Voir aussi *Mt* **15**, 28 ; *Lc* **13**, 12 ; **22**, 57 [**PIERRE**] ; *Ep* **5**, 22 ; *Col* **3**, 18).

JÉSUS refuse de répondre directement à cette question, puisqu'elle est fermée, A ou B. Il ouvre à une autre réponse en convoquant un avenir, *i.e.* la riche notion théologico-temporelle d'« *heure* », qu'il maîtrise parfaitement (Cf. *Jn* **2**, 4 ; **7**, 6.30 ; **8**, 20 ; **12**, 23.27 ; **13**, 1 ; **17**, 1). En effet, l'épisode pascal ouvre une tierce-réponse, un passage à la fois vers la vie et l'unité.

Ensuite, il en appelle à sa foi. Il faut donc entrer dans la foi du/en Christ pour pénétrer dans cet avenir radicalement nouveau (Cf. *Lc* **17**, 18, où **JÉSUS** parle d'un samaritain). Mais, pour cela, il faut aussi connaître les promesses messianiques d'un nouveau culte (Cf. *Jr* **31**, 31 ; *Is* **66**, 1-18 ; *Ml* **1**, 11). De plus, dans la réponse de **JÉSUS** :

- Il honore, sans la modifier, la présentation de la femme : « *cette montagne* » ; *Jérusalem*.
- « *Dieu* » est devenu « *le Père* ». Ce déplacement met en crise la qualification polémique, et possiblement violente, de **JACOB** comme « *Notre Père* » (verset 12).
- Il refuse une réduction topographique de la question de l'adoration (où adorer ?), forcément externe, mais introduit une adoration relationnelle, et donc universelle : adorer le **PÈRE**. La question du lieu est devenue celle de la personne, non sans une extrême et dangereuse provocation (Cf. *Jn* **2**, 18-19 ; etc.)

22 ***Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut est venant des Juifs[34].***

La suite de la réponse, toujours au futur, introduit un nouveau (double) couple = connaître / pas connaître // nous / vous (Cf. *Jn* **3**, 11). Le « *nous* » semble signifier ici « moi et le peuple d'ISRAËL », ce qui expliquerait *Jn* **7**, 28-29 (ISRAËL sans **JÉSUS**).

---

[31] *En tôi orei toutôi*
[32] *Topos*.
[33] *En Hierosolumois*.
[34] *Ek tôn Ioudaiôn estin*.

23 ***Mais une heure vient, et elle est maintenant, où les vrais adorateurs adoreront le PÈRE en esprit et vérité[35]. Car le PÈRE cherche ces adorant-là.***

Après la double évocation de la venue de l'heure, la précision suivante implique un présent (« *maintenant* »), à la fois celui du récit et celui du lecteur. Ce présent n'est plus une montagne.

Les « *vrais adorateurs* » redéfinissent les adorateurs précédents, *i.e.* le couple connaissants (Juifs) / non-connaissants (Samaritains), comme « non-vrais adorateurs ». En effet, le dialogue même entre **JÉSUS** et la femme samaritaine implique et réalise, de fait, la disparition de ce couple d'opposition, foyer d'une séparation qui détruit la fraternité et l'universalité. La qualification du divin comme **PÈRE** ouvre à une autre nature de « *Dieu* », loin de la représentation humaine d'un Dieu particulier qui divise (diabolique).

Le couple « *Esprit et vérité* » synthétise tout le début du texte : eau/prophétie. Il indique que le fait d'adorer en esprit est aussi d'adorer d'une certaine manière, *i.e.* en **JÉSUS**-**CHRIST**, celui-là même qui parle, et par l'ESPRIT, principe du don. D'un point de vue strictement rhétorique, le couple a pris, *i.e.* a aplani, la montagne physique.

Le « *car* » final introduit une causale surprenante. C'est d'abord le **PÉRE** qui est à la recherche de cette relation (Cf. *Gn* **3**, 9). À l'inverse, l'autre relation, celle des « non-vrais adorateurs », est requalifiée implicitement comme une recherche de Dieu encore imparfaite, à la fois illusoire si elle demeure en l'état et inefficace.

Au total, la Révélation et le culte ici proposés sont trinitaires.

24 ***DIEU est ESPRIT, et ses adorants doivent l'adorer en esprit et en vérité. »***

La fin du développement réintroduit la notion de « Dieu », mais comme purifiée et spiritualisée, *i.e.* dénationalisée (les Juifs *vs* les Samaritains) et « dé-patriarchalisée » (les hommes *vs* les femmes). Dans cette ligne, autrement dit quand Dieu est adoré comme Esprit, il n'y a plus de vrais ou de faux adorateurs.

La reprise finale du couple « *esprit et vérité* » signe son importance, comme le ton impératif (« *doivent* »).

25 **La femme lui dit :**
« *Je sais que le MESSIE vient, l'appelé CHRIST. Quand il viendra, c'est lui qui nous annoncera toutes choses.* »

La femme affirme désormais un savoir, ce qui répond à la proposition initiale de **JÉSUS** (verset 10).

Ce savoir précédent explique sa nouvelle question. Après la question du temple, celle du Messie (en Hébreu)-Christ (en grec), l'Oint.

Le verbe « *annoncer* » est celui de l'évangile, terme qui reviendra quatre fois dans le discours sacerdotal.

26 **JÉSUS lui dit :**
« Moi, je suis, *le parlant à toi* »[36]

Second *« je suis* ». Mais ce « *Moi je suis* » (gr. : *ego eimi*) est très-épiphanique (Cf. *Ex* **3**, 14 ; *Os* **1**, 9 ; voir *Jn* **6**, 35 ; **8**, 24.58 ; etc.). Il est fondamental qu'il soit ici lié à une rencontre, des paroles échangées, un dialogue engagé depuis un certain temps déjà. Mais il reste de la seule initiative de **JÉSUS**.

L'affirmation identitaire, encore secrète et particulière, confirme la parole de **JEAN** le Baptiste (Cf. *Jn* **1**, 20). Elle signifie donc l'inauguration des temps messianiques, ce que le dialogue en lui-même entre un Juif et une Samaritaine laissait entendre.

Désormais la femme peut savoir qui est **JÉSUS** : un prophète, le dispensateur de l'Esprit (Paraclet), le Messie.

---

[35] *En pneumati kai alêtheiai.*
[36] *Egô eimi, ho lalôn soi.*

Scène 2 (transition) : JÉSUS – La femme de SAMARIE – Les disciples.

[27] Et là-dessus[37], ses disciples arrivèrent et ils étaient étonnés[38] qu'il parle avec une femme. Pourtant, personne ne dit :

« *Que cherches-tu ?* »

ou :

« *Pourquoi parles-tu avec elle* ? »

Au moment sommital de la révélation, les disciples arrivent. Mais l'ambiance retombe vite, tant les disciples demeurent dans leur catégories exclusives, ici homme/femme et Juifs/Samaritains. Leur étonnement est profondément non-missionnaire, tant s'en faut ! Car un rabbi ne parle pas à une femme, et un Juif à un Samaritain…

La construction de la seconde phrase est étonnante : le rédacteur nous donne à entendre ce que personne ne dit, semblant indiquer par là ce que tout le monde pense... Le « *Que cherches-tu* » est très prometteur, quand on le compare avec l'indication de la recherche du **PÈRE** au verset 23 (même verbe grec : *dzêtei*). La réponse semblerait naturelle : Le Fils cherche ce que cherche le **PÈRE**, *i.e.* des vrais adorateurs en esprit et vérité. Cependant la condition des disciples va s'avérer encore beaucoup trop étroite pour entrer dans cette démarche.

Scène 3 : Entre le point d'eau et la ville. La femme de Samarie – les habitants de la ville.

[28] La femme laissa donc sa cruche[39] et s'en alla à la ville[40] et dit aux humains :

Après que la source soit devenue puits, puis redevenue source, le « *seau* » (verset 11 ; gr. *antlêma*) est désormais une « *cruche* » (gr. *hudrian*, comme en *Jn* **2**, 6.7).

Laisser la cruche, peut signifier, au sens spirituel, laisser l'occasion temporelle ou matérielle. La femme est désormais entrée dans une autre réalité existentielle. Elle retourne vers son objectif, sans ce qu'elle était venue chercher, mais avec bien plus, et sans avoir eu à puiser. Car l'eau désaltérante qu'elle porte aux habitants de la ville est bien en elle. Il s'agit de la rencontre avec ce **JÉSUS**, événement qu'elle ne peut garder pour elle, et dont elle fait immédiatement le récit aux autres. Car cette eau-là n'est pas un étang d'eau stagnante, mais une fontaine jaillissante d'eau vive (Cf. verset 14).

Au total, **JÉSUS** n'a pas pu boire !

La femme parle à la ville, la ville écrasée de chaleur, peut-être en sieste !

[29] « *Venez, voyez un humain qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Peut-être celui-ci est-il le Christ* ? »

Le « *viens* » du seul mari est devenu un « *venez* » collectif. Ici s'opère le passage d'un accueil par un individu à celui d'un accueil par un peuple.

La forme « venez/voyez » situe la proposition de la femme dans la dynamique missionnaire que **JÉSUS** a proposé aux premiers disciples (Cf. *Jn* **1**, 39, situé à la dixième heure).

Devant eux, la femme qualifie **JÉSUS** d'humain. Elle s'inscrit donc dans une logique sapientielle et très horizontale. Cependant, elle rappelle implicitement sa dimension prophétique. On s'interroge, cependant, sur le sens exact de l'expression « *ce que j'ai fait* ». La proposition finale reste médiane (« *peut-être* »), exprimée ici seulement en grec (comparer avec le verset 25).

[30] Ils sortirent de la ville[41] et allaient vers lui.

---

[37] *Epi toutôi.*
[38] *Meta gunaikos.*
[39] *Tên hudrian.*
[40] *Apêlthen eis tên polin.*
[41] *Ek tês poleôs.*

Nous n'entendons pas de réponse à la question posée, mais simplement un acte immédiat, collectif et à double détente :

1. une « sortie ».
2. un « aller vers ».

Scène 4 : autour du point d'eau. Jésus - les disciples.

31 **Pendant ce temps[42], les disciples l'interrogeaient[43], disant :**
« *Rabbi, mange.* »

C'est donc dans cette venue des Samaritains, déjà sortis mais pas encore-là, que se place l'échange suivant.

La nomination des disciples est très-inférieure à celle de la femme : « *Seigneur* »/ « *Rabbi* ».

Les disciples poursuivent leur ligne, toujours obsédés par la nourriture. D'ailleurs la formulation du verset est curieuse, puisque le verbe du dialogue n'est pas à la forme interrogative, mais, au contraire, à l'impératif (gr. *phage*, 2S aor.2 imp. act du verbe *esthiô*).

32 **Celui-ci leur dit :**
« *Moi, j'ai à manger une nourriture[44] que vous ne connaissez pas.* »

La réponse de **JÉSUS** fait référence à *Dt* **8**, 3 (Cf. *Mt* **4**, 4 ; *Lc* **4**, 4).

Comme pour la femme de SAMARIE, la réponse du Christ porte un avenir énigmatique.

La phrase « *que vous ne connaissez pas* » place les disciples, bien que Juifs, au même niveau que les Samaritains (Cf. verset 22).

33 **Les disciples se disaient les uns aux autres[45] :**
« *Est-ce que quelqu'un lui apporta[46] à manger ?* »

Les échanges entre disciples sont maintenant exprimés, mais sous la forme de questions partagées.

Là encore, il y a continuité de l'obsession alimentaire, dans un contexte concurrentiel (un « *quelqu'un* » énigmatique). La forme du « *port* » qui n'est pas celui du don.

34 **JÉSUS leur dit :**
« *Ma nourriture[47] est que je fasse la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre.*

JÉSUS introduit ici une nouvelle chaine figurative : nourriture – volonté du **PÈRE** – accomplissement de l'œuvre [– moisson]. De fait, ce qui se passe en ce moment, *i.e.* la rencontre avec la femme et la sortie des habitants de la ville, est le début de l'accomplissement de l'œuvre. Mais celle-ci trouve son accomplissement plein et définitif sur la Croix (Cf. *Jn* **19**, 30 ; voir aussi **5**, 36 ; **6**, 27-29 ; **10**, 32.37-38 ; **17**, 4).

Le lien que **JÉSUS** pose entre lui et le **PÈRE** est d'abord un lien d'envoyé à envoyeur (Cf. *Jn* **5**, 23.30.36.37 ; **6**, 28.44 ; **7**, 16 ; **14**, 24 ; **15**, 21 ; etc.).

35 ***Vous, ne dites-vous pas* :**
'Il est encore quatre mois et la moisson vient' ?
Voici[48], je vous dis : Levez vos yeux et regardez les campagnes[49] car elles sont blanches pour la moisson. Déjà

---

[42] *En tôi metadzu*.
[43] *Erôtôn*.
[44] *Brôsin*.
[45] *Pros allêlous*.
[46] *Enegken* = 3S aor.2 ind. act. de *pherô*.
[47] *Brôma*.

Pour expliquer plus avant cette relation particulière, **JÉSUS** utilise une image et renvoie ses interlocuteurs à leur propre expérience, *i.e.* à une capacité reconnue.

La moisson symbolise aussi, dans la Bible, le jugement eschatologique (Cf. *Is* **27**, 12 ; *Mt* **9**, 37 ; **13**, 28 ; etc.).

Le « voici » introduit souvent une épiphanie divine, ou un moment important de l'histoire sainte. Il est ici suivi d'un double commandement :

1. Levez les yeux = entrer dans un regard spirituel.
2. Regardez le monde (non pas le ciel ; Cf. *Ac* **1**, 10-11).

36 ***le moissonneur reçoit un salaire et il rassemble du fruit dans la vie éternelle[50], afin que le semeur se réjouisse ensemble avec le moissonneur.***

JÉSUS introduit un nouveau couple, à la fois lié et différent, ne serait-ce que chronologiquement (Cf. *Mt* **21**, 33-46) : le semeur (**DIEU** [Cf. *Is* **55**, 10-11] ou ses prophètes, donc **JÉSUS** [Cf. *Mc* **4**, 3-9b]) / le moissonneur (les apôtres ; Cf. *Jn* **4**, 38 ; **20**, 21).

Le moissonneur est qualifié par deux traits :

1. Il reçoit un salaire (de l'argent, d'où, peut-être, la tentation commerciale du verset 8).
2. Il rassemble du fruit. La localisation du lieu du rassemblement, *i.e.* « *la vie éternelle* » (gr. « *eis dzôên aiônion* »), reprend exactement le syntagme du verset 14. La dimension eucharistique, comme fusion des éléments liquide (la samaritaine) et solide (les disciples), est donc très forte.

La pointe finale marque une crise de la distance chronologique (« *quatre mois* »), puisqu'il y a simultanéité de la joie. Outre l'évocation d'un trait connu de l'ère messianique (Cf. *Am* **9**, 31), la joie divine (Cf. *Jn* **17**, 13) de la mission est devenue un lieu central, à la fois vitale et gage d'éternité. D'un strict point de vue historico-narratif, la moisson du texte johannique rend aussi compte des semailles missionnaires en SAMARIE, racontées en *Ac* **8**, 5 *sq*. (par le diacre **PHILIPPE**).

37 ***Car, en ceci est bien vraie la parole :***
'L'un sème, l'autre moissonne.'

JÉSUS en appelle ici à un dicton, dans une logique sapientielle. Elle est qualifiée de « *vraie* », comme au verset 18.

38 ***Moi, je vous ai envoyés[51] moissonner ce que vous n'avez pas peiné, d'autres ont peiné, et vous, vous êtes entrés dans leur labeur[52]. »***

Ce « *moi je vous ai envoyés* » fait inclusion avec « *celui qui m'a envoyé* ». Il y a donc un double envoi analogique. L'envoi des disciples n'a de sens que comme l'envoi par l'envoyé : **PÈRE – JÉSUS - DISCIPLES**.

Le thème de la peine introduit une troisième fatigue, qui entre en résonnance avec celle de **JÉSUS** et celle de la femme.

Épilogue : Jésus, les disciples, la femme de Samarie, les habitants de la ville.

39 **Beaucoup[53] de Samaritains de cette ville crurent en lui[54], à cause[55] de la parole de la femme, témoignant :**
« *Il m'a dit tout ce que j'ai fait.* »

---

[48] *Idou*.
[49] *Tas chôras*.
[50] *Eis dzôên aiônion*.
[51] *Apesteila* = 1S aor. ind act d'*apostellô*.
[52] *Eis ton kopon*.
[53] *Polloi*.
[54] **Eis auton**.
[55] *Dia*.

Disparition finale des disciples.

L'épilogue recueille tout l'itinéraire, et le centre sur la question de la foi. Ici, la foi reste fondée sur le témoignage d'un tiers.

Troisième reprise explicite d'une phrase.

[40] Comme donc les Samaritains allèrent vers lui[56], ils lui demandèrent de demeurer chez eux. Et il demeura là[57] deux jours.

Le début du verset semble reprendre l'action laissée au verset 30.

Le thème de la demeure est central chez **JEAN** (Cf. *Jn* **15**, 4-7 ; etc.). Il permet d'introduire un double mouvement, à la fois centrifuge (aller vers) et centripète (inviter chez soi). L'invitation des Samaritains inverse cependant la dynamique proposée aux disciples, puisque ceux-ci doivent demeurer auprès de **JÉSUS** (Cf. *Jn* **1**, 39).

[41] Et beaucoup plus crurent à cause de sa parole,

La demeure agrandit numériquement le nombre de conversion.

Désormais, la foi est fondée sur la parole immédiate de **JÉSUS**.

[42] et ils disaient à la femme :

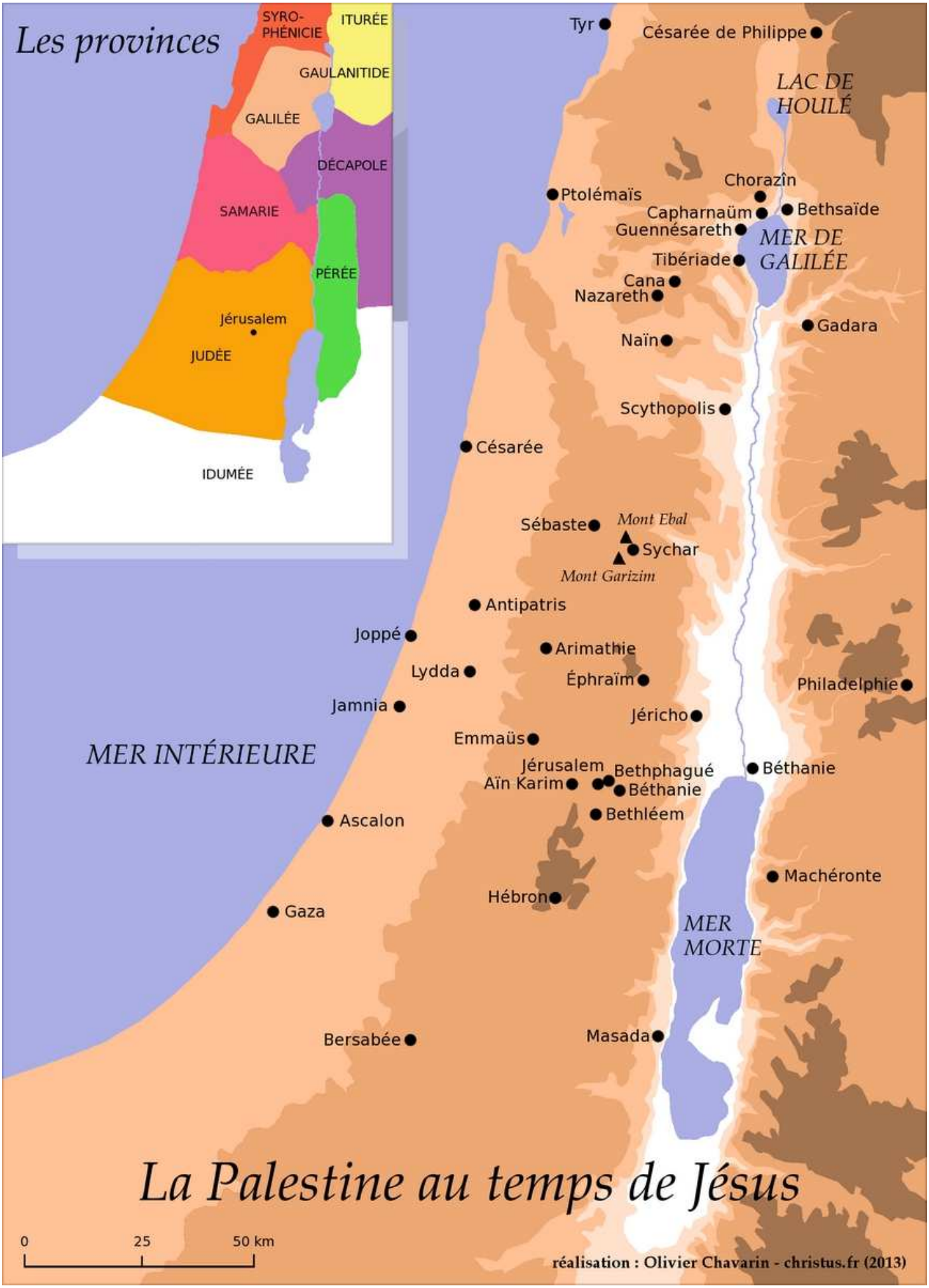
> **« *Ce n'est plus à cause de ton récit[58] que nous croyons ; car nous avons entendu nous-mêmes, et nous savons que celui-ci est vraiment le Sauveur du monde.* »**

Le verset final introduit quatre nouveaux dépassements :

1. Le témoignage de la femme est requalifié de « récit ». Il est opposé à la « parole » de **JÉSUS**.
2. Cette parole est entendue directement.
3. Le titre final qui qualifie l'identité de **JÉSUS** est désormais celui de « *Sauveur du Monde* ». Il s'agit d'un titre proprement johannique (Cf. *1 Jn* **4**, 14). Il est à comparer avec le verset 22 : « […] *le salut vient des Juifs* ».
4. Cette identité est l'objet d'un savoir, preuve que désormais ils adorent celui qu'ils connaissent (Cf. versets 22-24), et chez eux, non pas sur une quelconque montagne, donc « *en esprit et en vérité* ».

---

[56] *Êlthon pros auton*.
[57] *Ekei*.
[58] *Tên sên lalian*.


Les provinces
SYRO-PHÉNICIE
ITURÉE
GAULANITIDE
GALILÉE
DÉCAPOLE
SAMARIE
PÉRÉE
Jérusalem
JUDÉE
IDUMÉE
Tyr
Césarée de Philippe
LAC DE HOULÉ
Chorazîn
Ptolémaïs
Capharnaüm
Bethsaïde
Guennésareth
MER DE GALILÉE
Tibériade
Cana
Nazareth
Gadara
Naïn
Scythopolis
Césarée
Sébaste
Mont Ebal
Sychar
Mont Garizim
Antipatris
Joppé
Arimathie
Lydda
Éphraïm
Philadelphie
Jamnia
Jéricho
Emmaüs
MER INTÉRIEURE
Jérusalem
Bethphagué
Béthanie
Aïn Karim
Béthanie
Ascalon
Bethléem
Machéronte
Hébron
Gaza
MER MORTE
Bersabée
Masada
La Palestine au temps de Jésus
0
25
50 km
réalisation : Olivier Chavarin - christus.fr (2013)