

par **Elian
CUVILLIER,**

Professeur de N.T.,
Faculté de

Théologie Protestante
de Montpellier (France)

La femme samaritaine et les disciples de Jésus

Histoires de rencontres et de malentendus Une lecture de l'évangile de Jean 4,1-43¹

L'hypothèse que j'aimerais défendre est la suivante : le récit de Jn 4,1-43² met en tension deux figures possibles de l'existence. A travers l'étude du personnage central de la femme Samaritaine et du personnage secondaire des disciples dont on repère la trace tout au long du chapitre, je tenterai de montrer que l'évangéliste réfléchit à la condition humaine sous un double registre, celui de la rencontre et celui du témoignage rendu à cette rencontre. C'est aussi pour lui l'occasion de développer, au moyen d'un récit construit selon les procédés du malentendu et de l'ironie³, ce qu'il convient d'appeler

¹ Cet article reprend le texte d'une conférence donnée à la Faculté de théologie protestante de Montpellier, dans le cadre des « Journées de l'Aumônerie Protestante des Hôpitaux et Cliniques de Montpellier », autour du thème des « récits de vie ». On a gardé au propos le style oral. Pour une autre approche narrative du récit de la Samaritaine, voir Micaël Razzano, « Du lieu de passage au lieu de séjour. Les catégories spatio-temporelles dans le récit de la Samaritaine », *Hokhma*, n° 74 (2000), pp. 61-79.

² Sur Jn 4,1-43, la littérature est abondante. Pour nous en tenir à quelques références en langue française, on mentionnera les contributions de F. Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris : Beauchesne, 1978, p. 24-36 ; J.-M. Chappuis, *Jésus et la Samaritaine. La géométrie variable de la communication*, Genève : Labor et Fides, 1982 ; A. Lenglet, « Jésus de passage parmi les Samaritains. Jn 4/4-42 », *Biblica* 66 (1985) p. 493-503 ; E. Cuvillier, « La figure des disciples en Jn 4 », *NTS* 42 (1996), p. 245-259.

³ Sur l'ironie et le malentendu johanniques, voir tout particulièrement le travail de F. Vouga, *op. cit.*, chapitre premier : « L'argumentation par le malentendu et l'ironie », p. 15-36. Egalement, D. Marguerat, « L'évangile de Jean et son lecteur » dans *Le temps de la lecture*.

une anthropologie biblique (à tout le moins « johannique »), anthropologie dont je me propose d'identifier quelques éléments centraux. Pour mener à bien ce projet, je vous propose successivement deux « parcours narratifs »⁴, celui de la femme et celui des disciples. Deux parcours qui, on va le voir, s'articulent autour de la figure de Jésus compris comme « révélateur ».

1. La femme samaritaine

1.1. Le dialogue de Jésus avec la femme

La première information à relever c'est que Jésus pénètre dans un pays qui lui est étranger, un pays qui a déjà une histoire, un passé, une tradition. Cela est suggéré au début du passage (vv. 4-6) lorsque le narrateur précise que Jésus doit traverser la Samarie, terre inhospitalière pour un juif. Une terre cependant chargée d'histoire comme le suggère l'allusion très marquée au puits de Jacob (v. 5), site dont l'évocation est saturée de souvenirs bibliques : Gn 12,6 ; 33,18-20 ; Dt 11,29 ; 27,4-28,69 ; Jos 24. La précision « près de la terre que Jacob avait donnée à son fils Joseph » (v. 5b) transporte l'auditeur au temps de Jacob-Israël, au moment du don de la Samarie à Joseph par Jacob. Dans ce pays qui n'est pas le sien, et dans cette histoire et ce passé dont, du point de vue samaritain, il est exclu, Jésus pénètre sans hésiter et sans aucune gêne apparente : *il était assis au bord du puits* (v. 6). Le « puits de Jacob » n'a pas d'emplacement déterminé dans la Bible. Dans la symbolique de l'époque, il figure la Loi, « ses eaux représentaient l'effusion de la sagesse de Dieu, qui donnait la connaissance et illuminait les cœurs [...] Le puits de Jacob, père des Douze tribus, pouvait donc représenter la tradition juive avec tout ce qu'elle véhiculait de richesse, de connaissance et de lumière de vie »⁵.

Comme c'est régulièrement le cas dans l'évangile de Jean, Jésus est donc maître des opérations, il n'est pas pris en défaut par les événements puisque c'est lui qui les provoque et les dirige, même ici dans une terre

Exégèse biblique et sémiotique. Mélanges offerts à Jean Delorme, Paris : Cerf, 1993, p. 305-324, spécialement p. 316 et notes 11 et 15.

⁴ L'expression utilisée désigne clairement l'analyse narrative comme étant, ici, notre outil principal de lecture. Sur cette méthode, on consultera D. Marguerat-Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, Paris : Cerf, 2004³.

⁵ A. Jaubert, *Approches de l'évangile de Jean*, Paris : Seuil, 1976, p. 58-60.

étrangère. C'est lui qui interpelle la femme et assume, de cette rencontre, toute la dimension « désirante » qu'elle contient. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que « dans la littérature universelle comme dans la Bible, la rencontre au puits entre homme et femme est un *topos* des fiançailles et des noces. Quelques références du Pentateuque : les fiançailles et le mariage de Rebecca et Isaac (Gn 24,10ss) ; la rencontre entre Rachel et Jacob (Gn 29,1ss) ; la rencontre entre Moïse et les filles de Réuel [...] selon Ex 3,1 ; 4,18 »⁶. Le « désir » humain est donc bien présent, convoqué même par l'attitude de Jésus qui « prend sur lui de suivre son désir et de susciter celui de la Samaritaine. L'eau est le premier moyen de calmer le besoin élémentaire de la soif. Mais la soif exprime aussi le désir du corps, et l'eau, son rassasiement. Le désir est rejoint pour que la conversion ait lieu et soit durable. Aucune relation vraie ne peut en fait l'économie »⁷.

C'est donc Jésus qui prend l'initiative du dialogue, à travers ce qui ne peut apparaître au lecteur averti comme une demande banale. Cette demande provoque chez son interlocutrice le premier malentendu d'une longue série : *Comment toi qui es juif t'adresses-tu à moi, une femme samaritaine ! ?* (v. 9). Le juif Jésus a en effet deux raisons essentielles de ne pas adresser la parole à cette femme : elle est femme et elle est samaritaine, obstacle majeur pour un juif, les uns et les autres se vouant le mépris le plus total. Or Jésus, par son attitude insolite, provoque chez la femme l'insécurité ; dans la mesure où elle n'est absolument pas préparée à cette situation dont toute son histoire lui a appris qu'elle était inimaginable. La rencontre entre Jésus et cette femme produit chez cette dernière un déplacement qui la met à distance de ses représentations. Et cette mise à distance de la femme par rapport au monde au sein duquel elle vit va, tout au long du dialogue, s'accroître presque jusqu'à la rupture. Jésus en effet enclenche un processus de malentendu qui constitue la ligne directrice de tout le dialogue et qui vise, dans un premier temps du moins, à séparer cette femme du milieu où elle vit, de son histoire, de sa culture, de son identité sociale ou religieuse.

⁶ Y. Simoens, *Selon Jean, Une interprétation vols. II*, Bruxelles : Institut d'Etudes Théologiques, 1997, p. 212-213

⁷ Y. Simoens, *op. cit.*, p. 213.

Cette insécurité provoquée par la distance d'avec une certitude longuement intériorisée, la femme la manifeste par une réponse qui la met sur la défensive : *Comment, toi qui es juif, t'adresses-tu à moi, une femme samaritaine ! ?* Mais Jésus, et ce point est très important pour la suite du dialogue, Jésus qui a volontairement engagé un dialogue *a priori* impossible, refuse de donner les raisons de son attitude. Il ne répondra pas à la question de la femme (il ne répondra d'ailleurs à aucune de ses questions). Il choisit de porter la discussion ailleurs, sur un tout autre niveau, 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). « Ce n'est pas moi qui suis demandeur : c'est toi et tu ne le sais même pas ! » : voilà en substance ce que signifient les paroles de Jésus. Cette seconde intervention 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 encore : *Comment pourrais-tu me donner de l'eau, tu n'as même pas un seau...* (v. 11a). La femme ne comprend pas où Jésus veut en venir mais derrière l'ironie de sa répartie se cache pourtant une interrogation plus fondamentale : ... *Serais-tu plus grand que notre père Jacob qui a creusé ce puits ?* (v. 11b). On passe alors à une seconde étape du dialogue. La femme se raccroche à son histoire, à son identité historique, susceptible de lui fournir une certitude assez solide pour résister à la remise en question que provoquent les paroles de Jésus. Il faut que Jésus s'explique et justifie ses prétentions. Or cette certitude derrière laquelle la femme se réfugie, Jésus en quelque sorte la fragilise par sa non-réponse à la question précise qui le somme de décliner son identité, c'est-à-dire de justifier valablement un tel aplomb : *Quiconque boit de cette eau du puits de Jacob aura encore soif, mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif* (v. 13). Jésus refuse de répondre à la question de son identité ; et de plus il nie l'efficacité thérapeutique du recours à l'histoire, au passé, à la tradition : celui qui boira de l'eau de ce puits de Jacob ton Père, ton ancêtre, aura encore soif !

La femme abandonne alors sa position défensive, qui s'était déjà quelque peu transformée en attitude interrogative : elle réclame maintenant cette eau, d'une manière qui manifeste à la fois son incompréhension puisqu'elle n'a pas compris la dimension symbolique de la parole de Jésus, mais aussi sa quête existentielle, fruit d'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). En ne reconnaissant pas que sa tradition, sa culture, son histoire, soient à même de la désaltérer, Jésus révèle à la femme son insatisfaction. Derrière son incompréhension (*Donne-moi de l'eau afin que je ne vienne plus puiser ici !*), surgit alors la quête profonde de son existence, la quête de quelque chose qui donne réellement sens à sa vie et à son activité quotidienne. La femme n'a donc toujours pas compris de quoi il s'agissait, cependant elle pressent qu'elle a affaire à quelqu'un de peu commun et modifie son attitude vis-à-vis de Jésus en acceptant de se placer cette fois ouvertement en situation de dépendance à son égard.

Cette nouvelle attitude de la femme, provoquée par la démarche de Jésus, ne reçoit pourtant pas, du moins en apparence, l'écho auquel on aurait pu s'attendre. Jésus ne fournit pas alors l'explication attendue, il ne dissipe pas le malentendu (il ne lui fait pas signer un « bulletin d'adhésion » !). En fait Jésus, évitant que le dialogue ne s'enlise dans une discussion de type explicatif (« que signifie l'eau vive ? », par exemple), conduit la Samaritaine, par une question incongrue (*Va chercher ton mari*) à s'interroger maintenant sur sa vie privée⁸. La scène est en effet l'occasion d'un petit « signe » : Jésus dévoile qu'il connaît la vie de la femme et cette dernière comprend alors que l'homme qu'elle a en face de lui est certainement plus grand que Jacob, qu'il est même prophète (v. 19). Par cette demande anodine et apparemment sans aucun lien logique avec ce qui précède, Jésus révèle l'instabilité, donc l'insatisfaction de la vie conjugale de cette femme. Il ne la juge pas, il ne lui dit pas : c'est bien ou c'est mal. Nous

⁸ Derrière les « cinq maris », on voit parfois 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 « matériel », ne renvoie-t-elle pas à des réalités plus profondes ? Ainsi de la sexualité qui n'est que la face visible de l'iceberg que constitue notre inconscient.

sommes en dehors de tout jugement moral. Il met simplement en évidence que sur ce point non plus elle ne peut avoir de certitudes, de sécurité : pas plus dans son histoire, sa tradition, les habitudes sociales de son temps que dans sa vie conjugale. Et la femme qui ne sait toujours pas qui est Jésus ni où il veut en venir, sinon qu'il produit en elle une rupture toujours plus grande, cette femme saisit pourtant peu à peu qu'elle a affaire à quelqu'un qui sort de l'ordinaire (un homme différent, puisqu'il connaît ma vie mais ne me juge pas !) : *Je vois que tu es prophète !*

Aussi, puisqu'il est prophète, va-t-elle porter l'entretien sur l'unique sujet où elle croit avoir encore quelque certitude. Elle aborde le domaine religieux : *Nos Pères ont adoré sur cette montagne et vous, vous affirmez qu'à Jérusalem se trouve le lieu où il faut adorer* (v. 20). Mais Jésus désécure une nouvelle fois son interlocutrice : la Samaritaine est dépossédée de toute possibilité de faire son salut puisque la certitude religieuse elle-même s'effondre : *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 rupture est alors totale, puisque l'univers entier de la Femme est disqualifié, jusque dans les convictions religieuses. La réaction de la femme (v. 25) est alors significative de l'insécurité complète où Jésus l'a placée. En proie au doute total sur ce qui fait l'essentiel de sa vie, elle ne peut plus que s'en remettre à celui qu'elle attend, le Messie ; et ce qui est puisé aux sources de sa tradition religieuse se transforme en cri d'espérance : *Je sais que le Messie doit venir*. Et après avoir mené son interlocutrice d'incertitude en incertitude sans qu'elle ait pu comprendre où il voulait en venir, Jésus donne une réponse à la demande implicite qui transparait dans son attente du Messie : *Je le suis, moi qui te parle* (v. 26). Jésus a donc amené cette femme à confesser son attente du Messie promis, attente qui rejoint ce que Jésus annonce de lui-même. Jésus ne s'est pas posé d'emblée comme la réponse mais a conduit son interlocutrice à évacuer toutes les fausses solutions et à formuler elle-même l'attente fondamentale de sa vie.

1.2. Pourquoi Jésus dialogue-t-il ?

C'est au v. 10, à travers les mots mêmes de Jésus : *Si tu savais qui est celui qui te parle*, que nous est fourni le thème conducteur de tout le

passage : Jésus veut amener la Samaritaine à croire qu'il est le Christ (v. 26). La réponse à cette question du v. 10 est donnée au v. 26 : *Je le suis, moi qui te parle*.

De manière significative, la déconstruction de l'univers de la femme s'accompagne chez elle d'une découverte progressive de la personnalité de son interlocuteur ; elle l'appelle successivement *Juif* (v. 9), *Seigneur* (v. 11), *Plus grand que notre père Jacob* (v. 12), *Prophète* (v. 19), et peut-être *Messie* (v. 26). C'est ce dialogue, construit sur un profond malentendu et où l'un des deux interlocuteurs refuse de se placer au premier niveau de la demande de l'autre, qui fait surgir la foi.

La possibilité d'une ouverture à la foi est effectivement le fil directeur du passage. Mais elle n'apparaît possible ici que par une remise en question profonde de l'individu (pourrait-on dire : du « moi imaginaire » et de son univers, de ses représentations ?). C'est pourquoi le texte est construit sur cette suite de malentendus. Suite qui constitue un processus de mise en question, non pas pour mener l'interlocuteur à la négation destructrice, mais pour l'amener à se poser les vraies questions, à ne plus se confier en ses représentations « mondaines » et finalement l'inviter à découvrir en Jésus le révélateur du sens de sa vie : *Il m'a dit tout ce que j'ai fait* (v. 29), c'est-à-dire : il a dit ce que « je » suis en vérité, ce qui me structure en profondeur, il a dit la parole qui me permet de me tenir debout devant lui. Jésus, dans la perspective du quatrième évangile, amène l'individu à poser une nouvelle compréhension de soi, des autres, du monde et de l'existence, dont le sens ne se trouve plus dans les réalités terrestres, mais dans la rencontre avec un révélateur qui leur est extérieur.

Une dernière remarque : d'une certaine manière, cette femme est à la merci de Jésus. Dans le même temps, elle est « à l'abri de toute volonté de puissance. Ni par la parole qu'elle entend, ni dans le corps qui lui exprime à la fois son besoin et son don, elle n'éprouve la moindre domination. Jésus c'est l'amour qui fait grandir. Il remet cette femme dans la vérité de son désir »⁹.

1.3. Conclusion

Dans ce récit, rien ne nous sera dit sur le devenir de la Samaritaine (nul ne sait, au bout du compte, si elle a vraiment cru). C'est que l'évangéliste veut inviter ses auditeurs à ne pas s'attarder sur le cas historique de cette femme ; il préfère inviter chacun de ses auditeurs à devenir contemporain de Jésus, à entrer dans ce dialogue interpellant avec le révélateur paradoxal. Jésus apparaît donc comme celui qui révèle l'homme à lui-même : devant Jésus l'auditeur de l'évangile se découvre dépourvu de sens à sa vie et privé de liberté. Lui qui se croyait maître de lui-même et de son destin se trouve mis à nu. Toutes les certitudes sur lesquelles il s'appuie ne sont qu'illusions. A cet égard, l'attitude des disciples telle qu'elle nous est présentée dans la suite du texte est significative.

2. La figure des disciples en Jean 4

Pour découvrir la façon dont le narrateur « construit » le personnage des disciples, suivons, pas à pas, leurs mentions tout au long du chapitre.

– v. 2 : A vrai dire, Jésus lui-même ne baptisait pas, mais ses disciples

Ce verset 2 est une prise de parole du narrateur qui propose une hiérarchisation de l'information par une répartition des rôles :

- une information est validée : Jésus fait plus de disciples que Jean.
- une information est invalidée : Jésus baptise (malgré 3,22) ; cette activité est mise sur le compte des disciples.

Quelle lecture le narrateur fait-il de cette information... et quelle lecture le lecteur est-il invité à en faire ?

– Ce verset installe-t-il les disciples dans une fonction de pouvoir (ecclésial) ?

– Au contraire, cette information rabaisse-t-elle le geste du baptême en l'attribuant aux disciples plutôt qu'à Jésus ?

– Y a-t-il une autre raison à toutes ces précisions ?

La question qui reste en suspens est donc celle de la lecture que fait le narrateur de cette fonction « baptismale ».

– v. 8 : Ses disciples étaient allés à la ville pour acheter de quoi manger

Habituellement, ce verset n'attire pas l'attention des exégètes qui y voient un artifice littéraire permettant l'entretien entre Jésus et la Samaritaine (le thème de la nourriture sera repris plus loin : le verset « prépare bien la suite » selon l'expression d'un exégète). Cette lecture nous paraît exacte mais un peu courte. Selon moi, l'absence des disciples consécutive à leur départ manifeste l'idée que l'entretien entre Jésus et la Samaritaine ne peut-être que personnel, sans aucun intermédiaire possible : la rencontre de foi qui semble en découler n'appelle, en aucune manière, la médiation d'une instance ecclésiale (les disciples « baptiseurs »). Si notre interprétation du v. 2 est exacte (les disciples sont une figure de l'Eglise), cette absence peut être relue comme le refus d'accorder à la communauté chrétienne non pas une fonction médiatrice, mais un pouvoir quelconque sur ce qui fait l'intimité de la rencontre avec le Révélateur.

– 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 ? »

Le retour des disciples se situe après la déclaration de Jésus en « Je suis » (*egô eimi*, v. 26) et avant le départ de la femme pour la ville (v. 28). Du point de vue du scénario mis en place par l'évangéliste depuis le v. 8, on assiste ainsi à un véritable chassé-croisé entre la femme et les disciples : ils sont partis à la ville (v. 8 : *apeleluthيسان eis ten polin*) quand vient (v. 9 *erketai*) la femme vers Jésus ; elle part à la ville (v. 28 : *apelthen eis ten polin*) dès lors que viennent (v. 27 : *elthan*) les disciples vers Jésus. A aucun moment il n'y a dialogue entre eux et la Samaritaine. Si l'on ajoute que la venue des Samaritains près de Jésus n'est pas causée par la présence des disciples en ville mais par l'activité missionnaire de la femme, il est juste de conclure que la présence des disciples en Samarie est marquée par la stérilité : elle ne sert pas la tâche missionnaire.

femme. Le narrateur met en effet 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 il a surpris la Samaritaine elle-même (v. 9). L'ironie de l'évangéliste consiste alors à nous 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. En insérant la mention du retour des disciples entre les v. 26 et 28, l'évangéliste 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.

– v. 31-34 : 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 : A ce premier échec de la communication, fait suite le départ de la femme vers la ville (v. 28-30) et vers une *mission* couronnée de succès (cf. v. 30 : *Ils sortirent de la ville et allèrent vers lui*), alors que le narrateur revient maintenant aux disciples. Ils interviennent à nouveau en invitant Jésus à consommer de la nourriture, conformément à leur *mission* du début : acheter à manger (cf. v. 8) !

– v. 32 : Jésus affirme cependant que les disciples ne *connaissent* ou ne *savent* pas (*ouk oïdate*) quelle est sa nourriture (par opposition, cf. 4,25 : la femme *sait* – *oïda* – que le Messie doit venir ; de même en 4,42, les Samaritains *savent* – *oïdamen* – que Jésus est le sauveur du monde). Les disciples sont donc caractérisés par un non-savoir confirmé par leur incapacité à comprendre la portée symbolique des paroles de Jésus.

– v. 33 : A la différence du v. 27 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 ?* »). Ils s'enferment sur eux-mêmes évitant

que le Révélateur ne les questionne et ne les emmènent où ils ne voudraient pas aller.

— v. 34 : Jésus, palliant une nouvelle fois la déficience de ses disciples, poursuit le dialogue 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 ; 19,28,30), 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 de l'autre sur celui de la nourriture, 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 Révélateur 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.

— v. 35-38 : **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. »**

Après avoir indiqué que ce qui se passe en Samarie relève directement de la mission confiée à lui par le Père (v. 34), Jésus développe les modalités

selon lesquelles les disciples doivent, malgré tout, participer à cette mission (v. 35-38) :

– v. 35 : L'urgence de la tâche missionnaire est d'abord soulignée au moyen de l'image traditionnelle de la proximité de la moisson.

– v. 36 : Après l'urgence de la mission, c'est la nécessité qui en est affirmée. Avec elle, la participation des disciples à cette tâche (le *fruit* désigne chez Jean la participation du disciple, cf. Jn 15,1ss) et à la joie commune au moissonneur et au semeur.

– v. 37 : Si joie commune il y a, une distinction sans équivoque est établie entre semeur et moissonneur : il ne saurait être question de les confondre.

– v. 38 : Il ressort de cette distinction que les disciples ne font que ramasser ce que Jésus a semé. Cette 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, a accompli la tâche missionnaire.

Cette réflexion du narrateur sur la mission est marquée par la christologie et l'anthropologie qui ont été développées dans l'entretien avec la Samaritaine. En effet, la femme a été dépossédée de tout ce qui faisait son existence et n'a rencontré le Révélateur que dans la reconnaissance de son incapacité à justifier elle-même cette existence. 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'Evangile 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 le confirme en relativisant l'importance du travail missionnaire de la Samaritaine elle-même : *Ce n'est plus sur tes dires que nous croyons ; nous l'avons entendu et nous savons que c'est vraiment lui le sauveur du monde*¹⁰.

¹⁰ Le jeu de relation qui s'établit entre la Samaritaine et ses co-religionnaires n'est pas sans évoquer les mots 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,

3. Conclusion

– Alors que Jn 4,4-26 met en scène le malentendu et l'ironie qui s'instaure entre Jésus et la femme, malentendu qui aboutit à la foi des Samaritains (cf. 28-30 et 39-42), le v. 27, puis les v. 31-34 mettent en place le malentendu et l'ironie qui s'adressent non plus cette fois à la femme mais aux disciples. La raison de ce déplacement est la suivante : l'auditeur chrétien 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 la femme, 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 sur les disciples réside justement en ce qu'elle prend le risque d'une parole, aussi imparfaite soit-elle. La seule attitude possible face à Jésus n'est pas celle des disciples mais celle de la femme. Cette mise en scène souligne avec force l'une des convictions centrales du narrateur : le seul savoir authentique naît d'une rencontre avec le Révéléateur (cf. la déclaration de la femme au terme de l'entretien avec Jésus, au v. 25 : *Je sais qu'un Messie doit venir*) d'où peut surgir la foi (cf. v. 42 : *Bien plus nombreux encore furent ceux qui crurent à cause de sa parole à lui*).

– Le second aspect du questionnement consiste en une réflexion sur la mission (v. 35-38) : outre que la communauté chrétienne ne peut prétendre à une quelconque mainmise sur ce qui relève de la rencontre et

ce qui n'est pas du tout à proprement parler une communication [...] mais ne fait que donner une occasion » (S. Kierkegaard, *Les Miettes Philosophiques*, Paris : Seuil, 1967, p. 164) ; 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* ! En outre, toujours pour Kierkegaard, « le croyant... donne justement l'information de telle façon que personne ne peut l'accepter immédiatement » (*op. cit.*, p. 166-167) ; là encore, dans notre texte, les Samaritains ne croient pas uniquement à cause des paroles de la femme mais pour l'avoir eux-mêmes entendu. Le rapprochement entre Jn 4 et Kierkegaard est proposé par R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, Oxford : Basil Blackwell, 1971, p. 200ss.

de la naissance de ce que l'on peut appeler la foi (cf. notre lecture du v. 8), le disciple récolte une moisson qui n'est de toute manière pas le fruit de son travail mais celui du Christ. Dans ce récit, la vraie figure du missionnaire c'est la femme : rencontrée par le Christ elle devient témoin¹¹ auprès des siens, mais s'efface, jusqu'à disparaître totalement, pour laisser le Christ rencontrer ceux à qui elle l'a annoncé.

Pour Jean la foi est rencontre avec le Révélateur non-mondain qui vient au-devant de l'homme pour questionner l'intégralité de son existence. Jésus entre en dialogue avec l'individu et, par un processus de parole, il évacue les fausses solutions et les prétentions humaines pour faire surgir l'attente du Révélateur non-mondain, extérieur à ce monde et à ses réalités. Le témoin est celui qui rend compte de cette parole : « Il m'a dit tout ce que j'ai fait ». Cette rencontre initie, en outre, un processus de perception, de plus en plus précis, de l'identité du Révélateur. La mission du disciple consiste à favoriser l'« occasion » de la rencontre. Le disciple s'efface derrière le Révélateur et sa seule place est encore et toujours du côté de celui qui est au bénéfice de la parole de révélation. Ce bénéfice n'est jamais possession d'un savoir mais, toujours et encore, mise en mouvement vers le Christ¹².



¹¹ Pour le dire avec Kierkegaard, *op. cit.*, p. 164, elle est l'« occasion » qui permet la rencontre avec Jésus.

¹² Une citation de Françoise Dolto à ce sujet : « Jésus en parlant éveille cette femme à une communication, à un échange désaltérant qui ne sont pas fondés uniquement sur le besoin du corps, comme la soif mais sur le désir qui s'aventure au-delà du corps [...] Même des exercices spirituels, des études théologiques, des critiques d'exégèse ne peuvent donner l'eau vive. Seule l'expérience d'un manque dans une rencontre peut nous ouvrir à Dieu et nous mettre en recherche continue de lui ». F. Dolto, *L'Evangile au risque de la psychanalyse*, tome 2, Paris, Seuil 1977, p. 56.