



Le signe de Cana dans son contexte johannique (I)

Jean-Paul Michaud

Volume 18, Number 2, 1962

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020028ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020028ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Michaud, J.-P. (1962). Le signe de Cana dans son contexte johannique (I). *Laval théologique et philosophique*, 18(2), 239–285. <https://doi.org/10.7202/1020028ar>

Le signe de Cana dans son contexte johannique

Le récit des Noces de Cana, Jn 2 1-11. Il y a, dans tout l'Évangile, peu de scènes mieux connues. Mais il y a aussi peu de récits plus difficiles et plus diversement interprétés. Quel est celui qui n'a pas éprouvé, en lisant ce récit de saint Jean, un certain malaise, pressenti là quelque mystère ?

C'est depuis les premiers Pères de l'Église déjà que le récit de Cana tient l'actualité. Ces dernières années, pourtant, il a connu un extraordinaire regain de faveur. Le zèle pour les études johanniques, en jetant une lumière plus vive sur les grands thèmes de saint Jean — sur les *σημεῖα*, la *δοξα*, l'heure —, a remis en cause le « premier des signes ». La mariologie, à son tour, cherchant à repenser ses fondements, à retrouver ses bases scripturaires, n'a pas manqué de s'attarder à saint Jean. Et pourtant, avouons-le, le malaise persiste.

Le problème serait-il sans issue ? Saint Jean nous aurait-il transmis un récit incompréhensible ? Nous préférons penser que l'évangéliste a parlé pour se faire comprendre, et qu'il a voulu nous dire quelque chose. Ce que Jean a voulu nous dire, voilà justement l'essentiel, et voilà ce qui doit orienter notre recherche. En intitulant ce travail *Le signe de Cana dans son contexte johannique*, nous avons voulu indiquer à la fois le but que nous poursuivions, et la méthode employée pour l'atteindre. Le but, c'est la pensée de Jean. La méthode, il n'y en a pas d'autre à nos yeux, pour retrouver cette pensée, que de remettre le récit dans l'ensemble de tout l'évangile, dans ce que nous appelons le *contexte johannique*.

Préciser notre but, c'est dire en même temps le terrain bien défini, sur lequel nous entendons nous cantonner. Nous resterons sur le terrain biblique, celui de la pensée de Jean. D'autres considérations, relevant de la théologie spéculative et des « sens conséquents », peuvent être assurément légitimes. On ne les trouvera pas dans cette étude, la matière étant déjà plus qu'abondante.

L'exégèse de Cana a une longue histoire. Il ne nous est pas permis de la refaire ici. Disons simplement qu'il n'y a pas, en ce qui concerne le problème de Cana, d'interprétation patristique traditionnelle. Et cette unanimité d'interprétation qu'on ne rencontre pas chez les Pères, ne se fera pas davantage dans les siècles qui suivront, de la période post-patristique jusqu'à Maldonat, le plus illustre des fondateurs de l'exégèse moderne.

Nous aborderons donc immédiatement le point délicat de la péricope, le dialogue entre Marie et Jésus, en suivant, aussi fidèlement

que possible, la seule méthode capable de nous donner une solution valable : l'intention de Jean.

À la lumière de ce principe, la première partie de ce travail analysera les divers éléments du problème de Cana. La synthèse et l'organisation des résultats obtenus, feront l'objet de la seconde partie.

Notre étude se divisera donc comme suit :

A — *Les éléments du problème de Cana ;*

B — *Le signe de Cana dans l'intention de Jean.*

* * *

LES ÉLÉMENTS DU PROBLÈME DE CANA

Parmi tous les éléments du récit de Jean, aucun n'est plus mystérieux que le fameux dialogue des versets 3 à 5 entre Marie et Jésus :

Et ils n'avaient pas de vin parce que le vin de la noce était épuisé ; alors la mère de Jésus lui dit : « Ils n'ont pas de vin ». Et Jésus lui dit : « Quoi à moi et à toi, femme ? Mon heure n'est pas encore venue. » Sa mère dit aux serviteurs : « Quoi qu'il vous dise, faites-le ».¹

Ces quelques versets ont été interprétés dans tous les sens et on leur en a fait dire de toutes sortes. Nous tâcherons néanmoins de dégager de la masse des opinions ce qu'on peut regarder aujourd'hui comme acquis.

Il nous faudra donc analyser chaque partie de ce dialogue : les paroles de Marie, celles de Jésus, la réaction de Marie devant ces dernières. La conclusion de cette partie analytique devra laisser voir déjà les grandes lignes de solution.

I. *Les premiers mots de Marie*

Le fameux dialogue de Cana s'ouvre par quelques mots de la mère de Jésus. Durant la célébration des noces, le vin manqua. Et Jean de nous dire en un style un peu maladroit : *Et ils n'avaient pas de vin parce que le vin de la noce était épuisé ; alors la mère de Jésus lui*

1. Jn 2 3-5. Nous emploierons, pour désigner les différents livres de la Sainte Écriture, les sigles de la *Bible de Jérusalem*. Chaque fois que la chose était claire, nous n'avons pas cru nécessaire de répéter celui de l'évangile de Jean (Jn). Quant aux différentes revues utilisées, nous donnerons, la première fois que nous les citerons, leur titre au complet avec, entre parenthèses, le sigle qui les désignera par la suite.

dit : « *Ils n'ont pas de vin* » (v. 3).¹ Que signifient ces plus que brèves paroles de la Vierge ? Est-ce une simple constatation, une remarque platonique sur un fait désagréable ? Contiennent-elles une demande et quelle sorte de demande ? Quelle était l'intention de la Vierge quand elle prononça ces paroles au moment historique de l'événement ? En les insérant dans son évangile spirituel, Jean leur a-t-il donné une profondeur plus grande ? Procédons par ordre.

Quand, devant l'embarras des hôtes, Marie dit à Jésus : *Ils n'ont pas de vin*, ces simples mots étaient d'abord une constatation. À les considérer en eux-mêmes, ils ne contiendraient même, semble-t-il, rien de plus. Ainsi plutôt qu'une prière, Van den Bussche n'y voit qu'une plainte devant un fait auquel on ne saurait remédier.² Marie n'aurait donc rien demandé. Elle se serait contentée d'exposer une situation triste, sans solliciter d'aucune manière l'intervention de Jésus. Nous aurions même ici, selon Van den Bussche, le schéma proprement johannique d'un récit miraculeux. Chaque fois qu'il raconte un miracle, Jean veut d'abord montrer qu'on se trouve dans une situation humainement sans issue. Après seulement, il nous parle de miracle. Ce serait le cas du paralytique de la piscine (5 6-7), de la foule dans le désert (6 5-9), de l'aveugle-né (9 1^{ss}), de Lazare (11) ; ce serait le cas de Cana où les paroles de Marie n'auraient pas d'autre but que d'exposer une situation désespérée.

Sur le point spécial de la « demande », les parallèles invoqués ne nous semblent pas convaincants. Certes l'infirmes de Béthatha n'a rien demandé à Jésus, mais savait-il que Jésus pouvait le guérir ? L'aveugle-né n'a rien demandé non plus, il ne parle même pas et c'est Jésus qui prend l'initiative. Marie, au contraire, parle à Cana, et c'est elle qui déclenche les événements. Le cas de la foule au désert serait plus *ad rem*, puisque les apôtres, qui avaient vu, déjà, les « signes » de Jésus, auraient pu supposer qu'Il était à même de remédier à la situation. Mais le cas des sœurs de Lazare qui envoient dire à Jésus : *Seigneur, celui que tu aimes est malade* (11 3), fournit plutôt un argument à ceux qui voient dans les paroles de Marie une demande implicite. Ni Marthe, ni Marie, nous dit Van den Bussche, ne pensent à la possibilité d'une résurrection. Soit. Mais la preuve qu'elles espéraient une intervention quelconque de Jésus en lui faisant connaître la maladie de Lazare, c'est le reproche ou le quasi-reproche que les

1. C'est la leçon longue garantie par le *Sinaiticus* (*prima manus*) et plusieurs témoins de la *Vetus Latina*. Elle est adoptée entre autres par Lagrange, Ceuppens, Braun dans la Bible de Pirot-Clamer, Boismard dans *Du Baptême à Cana*, et par la Bible de Jérusalem.

La leçon courte porte : *Et le vin ayant manqué, la mère de Jésus lui dit : « Ils n'ont pas de vin »*.

2. VAN DEN BUSSCHE, *Collationes Gandavenses* (Col G) 2 (1952), pp.203-5 ; et *L'Évangile du Verbe* (Jn 1-4), 1959, pp.38-39. Cette opinion de ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, 1921, p.154, a été reprise également par A. M. BRUNET, *Les Noces de Cana dans Études et Recherches*, Ottawa, 1952, p.12, ainsi que par BOISMARD, *Du Baptême à Cana*, 1956, p.157.

deux sœurs lui font à son arrivée : *Si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort* (11 21 ; 11 32). Elles sont donc convaincues que Jésus aurait pu faire quelque chose et c'est pourquoi elles l'avaient fait avertir, même si, maintenant que la mort a fait son œuvre, elles n'osent pas penser à la résurrection.

Les paroles de Marie à Cana sont, elles aussi, plus que le simple exposé d'une situation désespérée. Elles contiennent une *demande implicite*. C'est une invitation discrète à arranger les choses. Marthe et Marie avaient averti Jésus de la maladie de Lazare dans le secret espoir qu'il arriverait à temps pour guérir son ami malade. La réflexion de la mère de Jésus signifie de même : ne pourrais-tu pas leur venir en aide dans cet embarras ? C'est d'ailleurs ce qui ressort de la place même de Marie dans la présentation de Jean. Son rôle n'est pas celui d'une simple figurante. Quand, au verset 5, elle parlera aux serviteurs, ce sera pour préparer la suppléance du vin, l'intervention de son fils. Quand elle parle à Jésus au verset 3, c'est déjà en vue de cette intervention.

Les paroles de Marie sont donc une prière, mais sous sa forme la plus discrète. On y voit toute la délicatesse et la réserve de Marie, sa sollicitude et sa charité. Il nous semble tout à fait excessif de dire avec Braun : « Marie lui avait fait la remarque : *Ils n'ont plus de vin*, sur le ton d'une mère qui demanderait d'autorité un service à son fils. »¹ Rien n'est plus éloigné d'une demande autoritaire que cette remarque presque timide de la Vierge, telle que nous l'a laissée saint Jean. Quelle différence, par exemple, entre cette indication modeste et compatissante et l'exigence déplacée des frères de Jésus, le sommant de se produire à Jérusalem aux yeux de tous (7 1-5).

Faut-il aller plus loin et dire que *Marie demandait même un miracle à Jésus* ? Les opinions sont, à ce sujet, très divisées. Beaucoup d'auteurs récents s'y montrent fortement opposés.² Certains vont même plus loin et s'efforcent de montrer qu'il était impossible pour Marie de penser à un miracle. Selon Gaechter, par exemple, Marie ne possédait pas les connaissances nécessaires pour demander un miracle. Elle n'en avait jamais vu faire par le Christ et n'avait aucun moyen de savoir que les œuvres miraculeuses seraient une partie de son œuvre messianique. D'ailleurs, appartenant à la catégorie des Juifs pieux qui attendaient un salut messianique d'ordre spirituel, Marie ne pouvait s'attendre à voir son fils opérer des prodiges physiques.³

1. F. M. BRAUN, *La Mère des fidèles*, 1954, p.179.

2. Entre autres Gaechter, Braun, Van den Bussche, Brunet, Boismard et J.-P. Charlier.

3. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, pp.160-171.

Ces difficultés nous paraissent exagérées. Ceroke l'a bien montré d'ailleurs.¹ Nous ne dirions pas, comme Loisy, que la mère de Jésus « parle conformément à la théologie de l'Incarnation ». ² Néanmoins la Mère de Dieu n'était pas ignorante du mystère de son Fils. Quelle qu'elle ait été, au moment de l'Incarnation, sa connaissance de la divinité de son Fils — et il ne nous appartient pas de discuter ce point ici — on doit admettre qu'au seuil de la vie publique Marie en savait plus à ce sujet que les concitoyens du charpentier de Nazareth. En plus de l'expérience personnelle qu'elle avait eu de nombreuses interventions miraculeuses et dont elle gardait le souvenir dans son cœur (Lc 2 19 ; 2 51), Marie avait certainement entendu parler des miracles de nature décrits dans les livres saints de l'Ancien Testament. Sans même faire appel à des connaissances extraordinaires qu'on serait en droit d'attribuer à la Mère de Dieu, sans surtout chercher un appui dans les récits apocryphes comme le fait Seemann,³ nous pouvons affirmer que Marie en savait suffisamment pour croire à la possibilité d'un miracle de la part de son fils, le Messie.

Il est bien vrai que Marie attendait un salut messianique d'ordre spirituel. Mais est-ce que cela doit exclure tout bienfait matériel? Quand Jean-Baptiste enverra ses disciples demander à Jésus s'il est le Messie, Jésus ne leur donnera comme signe de sa mission que les paroles d'Isaïe : *Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont guéris et les sourds entendent, les morts ressuscitent...* (Mt 11 4-5 ; Is 26 19 ; 29 18^{ss} ; 35 5^{ss}). Si Jésus fait appel à ces bienfaits matériels, à ces miracles d'ordre physique pour justifier sa qualité de Messie, c'est qu'ils étaient regardés, même par les Juifs pieux comme Jean-Baptiste ou Marie, comme caractéristiques des temps messianiques.

Aucune raison vraiment ne nous empêche de croire à la *possibilité* d'une demande de miracle de la part de Marie. Est-ce à dire cependant que Marie a, de fait, demandé un miracle à Cana? On ne peut, pour établir un fait, arguer de sa seule possibilité.

Pour rejeter une demande de miracle, on a parfois fait état des paroles de Marie aux serviteurs : si Marie s'adresse aux serviteurs, c'est qu'elle pense à un secours d'ordre naturel.⁴ La réponse de Galot (empruntée à Knabenbauer et à Tolet) nous paraît satisfaisante : si Marie s'adresse aux serviteurs c'est parce qu'il appartient aux serviteurs de servir le vin, quelle que soit la manière dont ce vin est fourni.⁵

1. C. P. CEROKE, *Theological Studies (TS)* 17 (1956), pp.23-24.

2. LOISY, *Le Quatrième Évangile*, 1903, p.273.

3. « Maria bittet Jesus um ein Wunder (was allerdings voraussetzen scheint, dass sie Jesus früher schon Wunder wirken sah, wie auch die Apokryphen es nahe legen) » *Benediktinische Monatschrift* 28 (1952), 231.

4. Cf. GAECHTER, *op. cit.*, pp.168-9.

5. GALOT, *Marie dans l'Évangile*, 1958, p.105. Cf. KNABENBAUER, *Evangelium secundum Joannem*, 1906, p.133 où on trouvera également le texte de Tolet.

On ne peut non plus faire appel à l'épisode de la multiplication des pains pour montrer que la Vierge n'attendait pas un miracle.¹ Même si les situations sont analogues, l'intervention des apôtres est tout à fait à l'opposé de celle de Marie : ils veulent renvoyer la foule. Marie veut au contraire obtenir du vin pour qu'on n'ait pas à terminer honteusement cette fête des noces. La comparaison mettrait plutôt en relief l'attitude confiante de Marie qui lui fait recourir à Jésus.

Si on trouve enfin déplacé que Marie recoure au pouvoir divin de Jésus pour régler un embarras domestique,² il faut remarquer que le miracle était en fin de compte ordonné à la manifestation de la gloire de Jésus et à la foi des disciples, ce que Marie pouvait certainement prévoir, si vaguement que ce soit.

L'ensemble du récit lui-même ferait donc plutôt penser à une demande de miracle. Comme l'a bien noté Ceroke,³ la crise au sujet du manque de vin occupait l'esprit de Marie et des serviteurs. Ceux-ci étaient au courant de la situation, puisque Marie ne prend pas la peine de les informer. Une fois la désagréable découverte faite, on a dû discuter sur les moyens naturels de résoudre le problème. Pour diverses raisons, au sujet desquelles on est réduit à des conjectures, on n'avait trouvé aucun moyen de renouveler la provision de vin. On se trouvait donc devant une réelle nécessité, sans moyen d'en sortir. C'est dans une telle situation qu'il faut interpréter les paroles de Marie. Leur charge, leur portée psychologique en dépendent intimement. Marie n'exprime pas simplement la nécessité, mais, en même temps, qu'on n'avait trouvé jusque-là aucune solution. En lui présentant ainsi le problème, elle fait appel à son aide. Dans un tel contexte, une demande de miracle ne serait nullement déplacée.

La solennité même et la profondeur de la réponse de Jésus pourrait être un indice que Marie a demandé une intervention surnaturelle. Il ne faut pourtant pas trop insister, car Jésus a fait, en bien des occasions, des réponses mystérieuses sans que la question qui en était à l'origine ait été elle-même si élevée. Qu'on pense à Nicodème ou à la Samaritaine.

Par contre, on écrit souvent que Marie a demandé un miracle puisque Jésus lui répond que l'heure des miracles n'est pas venue.⁴ Il faudrait avoir examiné déjà les paroles de Jésus pour juger de la valeur de cet argument. Notons seulement ici le danger d'un certain cercle vicieux : Marie demande un miracle *parce que* Jésus lui répond que l'heure des miracles n'est pas venue ; plus loin on prouvera que

1. Cf. BRUNET, *op. cit.*, p.12 ; Van den BUSSCHE, *l'Évangile du Verbe*, pp.38-39.

2. BRAUN, *La Mère des fidèles*, p.195.

3. CEROKE, *TS* 17 (1956), pp.22-23.

4. Cf. l'argument de Maldonat : « Ex responso enim Christi constat matrem ab eo miraculum postulasse » (*In Joh. Lut. Par.*, 1668, col.1310).

« l'heure » est celle des miracles *parce que* Marie en a demandé un. Il faut se garder de prouver le même par le même.

Plus fort serait l'argument qui s'appuie sur le ὅτι. *Le Quelle que soit la chose qu'il vous dise . . .*, en effet, laisserait entendre que Marie s'attend à de l'extraordinaire.

Néanmoins on ne peut dire que la requête de Marie excluait toute aide naturelle. Gaechter estime que Marie pouvoit songer aux relations de Jésus, notamment à Nathanaël qui était de Cana.¹ Et nous croyons que Galot va trop loin quand il nous dit que Jésus n'avait aucun moyen naturel de résoudre le problème.² La vérité est plutôt que nous n'en savons rien.

Il nous paraît donc plus juste de conclure que la requête de Marie n'excluait ni une aide naturelle, ni une intervention miraculeuse. Marie a demandé à Jésus de remédier à la situation, voilà ce qui ressort du texte de Jean. De quelle manière ? Ceci était l'affaire de Jésus, non de sa mère. Indirectement, si la situation était sans issue — mais rien ne le dit dans le texte — Marie a pu espérer ou souhaiter un miracle. Le texte lui-même ne nous en dit pas plus.³ Qui nous dira d'ailleurs si le miracle de Jésus n'a pas dépassé les espérances mêmes de Marie ?

Marie a demandé à Jésus de remédier à la situation pénible où se trouvaient les nouveaux époux. Nous croyons ce point acquis. Mais, *en plus* de cette demande,⁴ les paroles de Marie avaient-elles *un objectif plus vaste* ? Marie veut-elle à Cana avancer l'heure des manifestations messianiques ? Faire éclater la gloire du Messie d'Israël ? Bien plus, ce vin qu'elle demande ne serait-ce pas le vin messianique, symbole de la rédemption ? N'est-ce pas le salut du monde, des *aires pleines de froment, des cuves regorgeant de vin nouveau* selon la typologie des prophètes (Jl 2 24 ; Os 14 8 ; Is 25 6 ; 55 1) ? C'est le point de vue qui a été développé par le P. Robilliard et repris plus récemment par J.-P. Charlier.⁵

Mais à Cana de Galilée, quand Marie eut appris, aux chuchotements des serviteurs ou à quelque autre signe, que le vin était épuisé, réalisa-t-elle vraiment qu'en disant à Jésus : *Ils n'ont plus de vin*, elle mettait en œuvre les poèmes de Joël et réveillait les échos d'Osée

1. GAECHTER, *op. cit.*, p.170.

2. GALOT, *op. cit.*, p.101.

3. Cf. la conclusion de Ceuppens dans sa *Mariologia Biblica*, 1951, p.179 : « concludere possumus quod Maria interventum specialem, forsan miraculosum, expectare saltem potuit ».

4. C'est à dessein que nous soulignons *en plus*, car les auteurs qui voient dans la demande de Marie un sens plus profond, ne nous paraissent pas toujours tenir suffisamment compte de la demande concrète de vin matériel pour la noce matérielle.

5. Cf. J.-A. ROBILLIARD, *Le vin manqua* dans *La Vie spirituelle* (VS) 90 (1954), pp.28-45 ; J.-P. CHARLIER, *Le signe de Cana*, 1959, notamment p.62.

et d'Isaïe? Jésus qui embrasse toutes les dimensions de la fête, lui qui voyait dans les blés la moisson des âmes, dans le pain son propre corps, pouvait penser au vin messianique. Jean lui-même, écrivant après cinquante ans de méditation, peut y avoir vu une profondeur d'abord insoupçonnée. Mais Marie, dans la simplicité de sa remarque, pensait-elle vraiment au vin messianique? Qui pourrait l'affirmer? Qui, surtout, pourrait le démontrer? Dans le récit de l'évangéliste, les paroles du verset 3 se situent au même plan que celles du verset 5. Or celles-ci, historiquement, avaient pour but de préparer la suppléance du vin matériel; les premières doivent être dans la même ligne.

Il faut distinguer, croyons-nous, entre la demande historique de Marie, et la valeur que, peut-être, Jean lui a donnée dans son évangile spirituel. Historiquement — et c'est ce qui nous occupe présentement — l'ultime conclusion est que nous ignorons la portée exacte de la demande de Marie. Nous savons qu'elle a demandé quelque chose, nous ne savons peut-être pas tout ce qu'elle a demandé. Mais au stade de notre examen, rien dans le texte de Jean ne nous permet d'avancer dans cette direction.

Résumons donc les *conclusions* que cet examen des paroles de Marie nous a permis jusqu'ici de découvrir. 1° Les paroles de Marie sont d'abord la constatation d'une situation pénible. 2° Elles sont ensuite une demande discrète faite à Jésus de remédier à cette situation. 3° Marie a pu penser à un miracle. 4° Mais cette possibilité n'exclut pas une intervention naturelle. En somme, Marie a demandé à Jésus d'intervenir. À quel mode d'intervention pensait-elle? Aucune des deux possibilités, miracle ou aide naturelle, ne peut être vraiment démontrée. Partant aucune ne doit être rejetée, même si la demande de miracle semble jouir d'une plus grande probabilité. 5° Enfin, nous mettrions plus volontiers sur le compte de Jean les perspectives messianiques qu'on peut découvrir dans ces quelques mots de la mère de Jésus.

II. *Les paroles de Jésus*

Le dialogue entamé au verset 3 par les brèves paroles de Marie se poursuit immédiatement au verset 4, sans aucune séparation,¹ par quelques mots mystérieux de Jésus : *Quoi à moi et à toi, femme? Mon heure n'est pas encore venue.* Ces paroles, considérées comme une réponse à la demande de Marie, hantent depuis des siècles l'esprit des exégètes. Chacun de ces éléments, en effet, pose un point d'interrogation : quel est le sens de *Τί ἐμοὶ καὶ σοί*, pourquoi Jésus appelle-t-il sa mère *femme*, et quelle est cette *heure* à laquelle il fait allusion? C'est ce qu'il nous faut examiner en détail.

1. Les deux versets sont réunis par le *καὶ*.

1 — TI EMOI KAI ΣΟΙ

Cette expression grecque laisse transparentement visiblement son origine sémitique. C'est par ces mots, en effet, que les Septantes ont rendu le *mah-li wālāk* de l'Ancien Testament. Cette ascendance n'a rien d'étonnant. Bien qu'écrivant le grec correctement, Jean avait pour langue maternelle l'araméen ; il était familier avec l'hébreu de la Bible et ne pouvait pas ne pas laisser dans son œuvre des traces de ses origines linguistiques. Après Black,¹ Bonsirven a noté que les sémitismes de Jean se rencontrent pour la plupart dans les propos rapportés par l'évangéliste et beaucoup moins dans les passages où Jean prend lui-même la parole. Jean « a voulu reproduire fidèlement dans son grec peu sémitique la couleur sémitique des propos qu'il a entendus, retenus et enregistrés ici. »² Cette première partie de la réponse de Jésus à Marie serait donc un de ces sémitismes, le décalque grec de l'expression entendue jadis sur les lèvres du Maître et qui, après un demi-siècle, occupait toujours la mémoire de l'apôtre bien-aimé.

C'est donc surtout dans le monde sémitique qu'il nous faudra rechercher le sens de l'expression. Dans ce travail, les passages de l'Ancien Testament où elle se rencontre nous seront d'abord une aide précieuse. Nous verrons ensuite les parallèles grecs du Nouveau Testament. Après avoir tiré nos conclusions, nous ferons quelques remarques quant à leur application à la péripécie de Cana.

Le premier des textes qui contient le *mah-li wālāk* : *Quoi à moi et à toi*, se trouve au livre des *Juges*, en 11 12. Les Ammonites viennent d'attaquer les Israélites. Jephté, chef d'Israël, envoie dire à leur roi : *Quoi à moi et à toi (mah-li wālāk) pour que tu sois venu faire la guerre à mon pays ?* *Quoi à moi et à toi*, c'est-à-dire, quel sujet de discorde y a-t-il entre toi et moi ? Qu'est-ce qui nous oppose ? Que t'ai-je fait ? C'est une manifestation de surprise réelle ou jouée, devant une action injustifiée. L'interrogation est oratoire et on attend sans doute une réponse négative : il n'y a entre nous aucun sujet de discorde. Ce qui ne veut pas dire cependant que le *mah-li wālāk* exprime en soi l'unité de sentiment entre les deux personnages en cause.³

1. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 2^e éd. 1959, pp.59, 66, 71, 72, 74, 206, 208.

2. BONSIUVEN, *Les Aramaismes de saint Jean l'Évangéliste*, dans *Biblica (Bib)* 30 (1949), p.432.

3. Cf. BOLSINGER, *Bibel und Kirche (Biki)* 12 (1957), p.18, qui interprète l'idiome en ce sens positif : « Zwischen dir und mir ist keine Ursache eines Streites ; warum kommst du in mein Land, um Krieg zu führen ? » Le « warum » que Bolsinger doit tout de même ajouter marque bien la *désapprobation* de Jephté à l'égard de la conduite du roi des Ammonites. L'interprétation de Testa qui voit dans ce texte « una gentile cortesia diplomatica » nous paraît également très édulcorée. Cf. *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus (Fran-La)* 5 (1954-55), p.171.

Au contraire et justement parce qu'il n'y a ou ne devrait y avoir entre eux aucun motif de discorde, Jephté manifeste son désaccord et désapprouve la conduite du roi des Ammonites. Par contre, on ne peut traduire à l'opposé : Qu'y a-t-il de commun entre moi et toi ? i.e. quel *commun* motif de discorde avons-nous ? en insistant sur le *commun*.¹ Traduire ainsi serait vouloir mettre coûte que coûte l'accent sur la *communauté* en tant que telle, au prix d'un détour de pensée peu naturel.

En un mot, dans la bouche de Jephté, l'expression est une manifestation de surprise, incluant une divergence de sentiments devant une manière de faire qu'il croit ou dit injustifiée.

La situation est pratiquement la même en 2 Ch 35 21. Le pharaon Néko, en route pour aider le roi d'Assyrie, est attaqué par Josias, roi de Juda. Et Néko lui fait dire : *Quoi à moi et à toi (mah-li wālāk) roi de Juda ? Ce n'est pas toi que je viens attaquer aujourd'hui . . .* Néko proteste contre la conduite de Josias : Il n'y a aucun motif de guerre entre nous, pourquoi m'attaquer ? Et la fin du verset 21 se termine même par une menace : *Laisse donc faire Dieu qui est avec moi, de peur qu'il ne cause ta perte.* Ici surtout on ne peut parler d'unité de sentiment.² Et moins encore, nous semble-t-il, peut-on dire qu'il s'agit là d'un « ton amical de qui désire éviter une contrariété à une personne qui lui est liée par les liens de l'amitié ou de la sympathie ».³ Si le ton est calme et pas vraiment hostile, il ne marque pas moins une divergence de vues.

À quelques nuances près, le texte de 1 R 17 18 serait à rattacher aux deux précédents. Le prophète Élie a reçu l'hospitalité d'une veuve de Sarepta. Peu après, le fils de cette femme tombe malade et meurt. C'est alors que la mère s'écrie : *Quoi à moi et à toi (mah-li wālāk) homme de Dieu ? Tu es donc venu chez moi pour rappeler mes fautes et faire mourir mon fils !* C'est-à-dire, qu'y a-t-il entre moi et toi ? Que t'ai-je fait de mal pour que tu attires sur moi la colère de Dieu et son châtement ? C'est une protestation contre la présence d'Élie à laquelle est attribuée la mort de l'enfant. Il y a vraiment opposition entre les deux personnages, et le sens de *mah-li wālāk* est négatif. Il faudrait vraiment trop de bonne volonté pour y voir un accord de pensée et paraphraser comme le fait S. Grill : « Ne sommes-nous pas d'un même avis, que je dois avoir un enfant et que celui-ci doit vivre ? »⁴

1. Ce que fait Gaechter, *op. cit.*, p.172 : « Auch hier negiert die Formel die Gemeinsamkeit, nämlich gemeinsamen Anlass zum Krieg. »

2. Surtout si l'on tient compte de cette menace finale, il devient difficile de parler comme Testa de la « gentilezza cortese della diplomazia » ou de la « solita complimentosa frase, mah-li wālāk » (*loc. cit.*, p.175).

3. MAESO, *Cultura Biblica (CB)* 11 (1954), p.359 : « tono amizioso de quien desea ahorrar una contrariedad a persona con quien le ligan lazos de amistad y simpatía ».

4. S. GRILL, « Sind wir nicht einer Meinung, dass ich ein Kind haben und dieses leben soll ? » *Bibel und Liturgie (BiLi)* 20 (1952-3), p.334.

Le texte de 2 R 3 13 est différent de ceux qui précèdent. Les rois d'Israël, de Juda et d'Edom sont en marche pour aller combattre Moab. Mais voici que l'armée manque d'eau. Les rois vont consulter Élisée, prophète de Yahweh. Celui-ci, à la vue de Joram, fils d'Achab et de Jézabel, s'écrie : *Quoi à moi et à toi (mah-li wālāk)? Va trouver les prophètes de ton père et les prophètes de ta mère!* C'est-à-dire quel rapport peut-il y avoir entre nous, entre moi, prophète de Yahweh, et toi, adorateur des Baals? L'interrogation oratoire devient une véritable assertion : Il n'y a rien de commun entre nous. Dans ce contexte, le *mah-li wālāk* est très fort. La différence est grande entre ce passage et les trois précédents. L'expression est pourtant la même, seuls le contexte et les personnages en scène sont changés. C'est un refus total de communauté, une expression de mépris (cf. le v. 14 : *je ne ferais pas attention à toi, je ne te regarderais même pas*)¹ et si Élisée accède à la demande qui lui est faite,² ce n'est que par égard au roi de Juda, fervent yahviste.

Deux autres textes ont une formule à peine différente. Seul varie le pronom final.

En 2 S 16 5-13, on nous présente David fuyant son fils Absalom. Sur son chemin, un Benjamite, Shiméï, se met à l'injurier et à lui lancer des pierres. Furieux, Abishaï, neveu de David, dit au roi : *Faut-il que ce chien crevé maudisse Monseigneur le roi? Laisse-moi traverser et lui trancher la tête* (v. 9). Mais David répond : *Quoi à moi et à vous (mah-li wēlakem), fils de Ceruya? ... Laissez-le maudire si Yahweh le lui a commandé* (v. 10-11), peut-être cela me rendra-t-il sa miséricorde! David marque son désaccord. Il refuse la demande que lui a fait son neveu. Dans ce passage, il est cependant difficile de voir le sens exact de l'expression elliptique : *Quoi à moi et à vous*.

Heureusement, le texte parallèle de 2 S 19 23 nous éclaire sur sa signification. David rentre victorieux à Jérusalem. Shiméï repentant vient lui demander pardon des injures qu'il a proférées autrefois contre lui. Abishaï veut de nouveau mettre à mort le Benjamite, mais David lui répond comme jadis : *Quoi à moi et à vous (mah-li wēlakem) fils de Ceruya, pour que vous deveniez aujourd'hui mes adver-*

1. Testa atténue encore le texte quand il n'y voit qu'une « umile ritrosia ironica » : une humble répugnance ; ou que, selon lui, le prophète se récuse « si schermisce umiliato (o sarcasticamente si finge tale) » (op. cit., pp.174-175).

2. Cette demande n'est pas exprimée dans le texte, elle est sous-entendue dans la descente même des rois vers Élisée. Si le roi d'Israël était venu seul, les paroles du prophète auraient contenu un refus de cette demande implicite. Mais d'après le contexte, la demande implicite est faite par les trois rois, alors que le *mah-li wālāk* ne s'adresse qu'à l'un d'eux. Il nous semble donc que le *mah-li wālāk* ne vise pas la demande comme telle, mais la personne du roi d'Israël avec lequel elle marque un refus de communauté. Dans ce cas, il ne serait plus nécessaire de dire que le prophète a d'abord refusé d'intervenir, puis a changé d'idée à cause du roi de Juda.

saires ? (*lesātān*). Encore ici, il y a divergence d'opinions. David refuse la demande qui lui est faite. Mais cette fois, il ajoute *pour que vous deveniez mes ennemis*, autrement dit l'intervention des fils de Ceruya est nuisible à David. Nous retrouvons un contexte assez près de Jg 11 12 et 2 Ch 35 21. Et on pourrait gloser ainsi : Que vous ai-je fait ? Qu'y a-t-il entre moi et vous pour que vous vous montriez mes adversaires ?

Les deux textes de *Samuel* étant exactement parallèles, on est en droit de donner à 16 10 la valeur de l'expression en 19 23. C'est une interrogation oratoire dans le même sens que celle de Jephthé. David rejette la proposition de ses neveux et le *mah-li w^{el}takem* marque une opposition de vues.¹

On pourrait encore ajouter le texte de Jl 4 4. L'expression, cependant, est quelque peu différente : littéralement *Quoi à vous avec moi Tyr et Sidon . . . (mah-'attem li šor w^{eš}idon. LXX : Kai ti kai h^umeis emoi)*.² Mais comme dans les textes précédents, nous sommes dans un dialogue et l'opposition se place entre les deux interlocuteurs. On pourrait gloser ainsi : Qu'avons-nous à faire ensemble ? On ne veut rien avoir de commun avec les Phéniciens. Ce texte est donc assez près de 2 R 3 13.

Ce sont là les textes qui se rapprochent le plus de l'expression de Jn 2 4. Remarquons qu'ils se trouvent toujours dans un dialogue et que l'expression marque une certaine opposition entre les deux interlocuteurs. Appelons ceux-ci A et B. A a fait une action qui ne plaît pas, pour une raison ou pour une autre, à B. Ce dernier adresse alors à A notre expression pour protester.

Beaucoup d'auteurs citent encore plusieurs textes parallèlement à ceux que nous venons d'examiner. Leur forme grammaticale est assez semblable, mais l'expression ne se trouve plus dans un dialogue et il n'y a plus opposition entre deux interlocuteurs. Un des personnages

1. Pourtant Patsch (*Theologische Praktische Quartalschrift (TPQ)* 104 (1956), pp.290-1), mettant en relation ces deux textes avec 1 R 2 8, déclare que David était totalement d'accord avec ses neveux. Cette interprétation ne nous paraît pas exacte. Le seul fait que David traite ses neveux « d'adversaires » (2 S 19 23), serait suffisant pour indiquer une divergence plutôt qu'un accord d'opinions. Même si 1 R 2 8 indique que David n'a pas oublié la malédiction de Shiméi, il reste, qu'au moment de l'événement, David a formellement refusé à ses neveux d'intervenir et qu'à ce moment le *mah-li w^{el}takem* marquait son désaccord. E. ZOLLI (*Marianum (Mar)* 8 (1946), p.9), a voulu également voir ici un parfait accord de sentiments. C'est, encore une fois, confondre la réponse qu'on attend de cette interrogation oratoire : il n'y a entre nous aucun désaccord, avec l'interrogation elle-même, le *mah-li w^{el}takem* qui, lui, est une manifestation de surprise révélant une opposition de pensée. Nous ne croyons pas cependant qu'on puisse dire à l'extrême opposé : « Mit dem Versucher will David nichts gemeinsam haben » (GAECHTER, *op. cit.*, p.172). L'opposition n'est pas si générale.

2. C'est la leçon du *Codex Alexandrinus*. Le *Vaticanus* et le *Sinaiticus* ont : Kai ti h^umeis emoi.

est opposé à quelque chose d'autre. Ces exemples nous paraissent correspondre moins bien au cas de Cana.¹

Les équivalents grecs de la formule sémitique sont peu nombreux dans le Nouveau Testament. En dehors de Jn 2 4, nous retrouvons cinq fois le *Τί ἐμοὶ καὶ σοί*, toujours dans la bouche de démons chassés par Jésus. Les démons prient Jésus de les laisser en paix : *Τί ἡμῶν καὶ σοί* (Mt 8 29 ; Mc 1 24 ; Lc 4 34. Les deux autres textes : Mc 5 7 ; Lc 8 28 ont la formule de Jn 2 4 : *Τί ἐμοὶ καὶ σοί*). N'ayant aucune communauté avec Jésus, les démons n'ont évidemment pas à souligner ce point et l'accent de l'expression ne nous paraît pas porter sur un refus de communauté. Il n'est d'ailleurs pas permis à celui qui prie d'être grossier ou impertinent envers celui qu'il prie. Plutôt que : Qu'est-ce que j'ai à faire avec toi ? ou qu'ai-je de commun avec toi ?, le sens serait : Que t'ai-je fait pour que tu me chasses ? (« Avant le temps », cf. le *πρὸ καιροῦ* de Mt 8 29). C'est une « manifestation de la surprise, réelle ou jouée, de l'homme pacifique devant l'ennemi brusquant l'attaque ».²

De toute façon, l'expression indique certainement un désaccord entre les personnes en présence.³

Après l'examen de tous ces passages, il est possible de dégager certaines *conclusions*.

Les textes où se retrouvent exactement notre formule font partie d'un contexte particulier. Celui qui parle et emploie l'expression se trouve soit devant une manifestation d'hostilité (Jg 11 12 ; 2 Ch 35 21 et aussi Jl 4 4), soit devant un fait ou une situation peu plaisante pour lui (mort d'un fils, 1 R 17 18 ; faux prophètes, 2 R 3 13 ; intervention inopportune ou nuisible 2 S 16 10 et 19 23 et les textes du Nouveau Testament). Nous sommes donc toujours dans un contexte désagréable.

L'expression *mah-li wālāk* ou son équivalent grec se trouvent toujours dans la bouche de la personne lésée ou qui subit cette situation désagréable. C'est une interrogation oratoire provoquée par l'action injustifiée de l'autre personne en scène. Même si la réponse qu'appelle cette interrogation est qu'il n'y a entre eux aucun désaccord ou qu'il devrait plutôt n'y avoir entre eux aucun désaccord, l'interrogation

1. On cite Jos 22 24 ; 2 R 9 18-19 ; Jr 2 18 et, d'une manière plus lointaine encore, Os 14 9, où il n'y a même plus de dialogue. Il est curieux de remarquer que dans ces quatre textes où l'expression est employée d'une manière différente de celle de Cana, le sens est toujours : qu'y a-t-il de commun entre un tel et telle chose. Il y a toujours négation de communauté. Les autres textes invoqués parfois comme Jr 23 28 et Ne 2 19 (LXX : 2 Esd 12 19) sont de construction trop différente pour entrer vraiment en parallèles. Il en est de même de Gn 23 15 sur lequel Grill (*BiLi* 20 (1952-3), p.334) et Bolsinger (*BiKi* 12 (1957), p.18) se sont surtout appuyés pour voir dans le *mah-li wālāk* une formule d'accord.

2. J.-P. CHARLIER, *Le signe de Cana*, p.50.

3. PATSCH (*TPQ* 104 (1956), p.289) et PEINADOR (*Ephemerides Mariologicae (Eph-Mar)* 8 (1958), pp.73-74) ont rapproché de notre expression le texte de Mt 27 19. Mais une argumentation, si ingénieuse soit-elle, sur un texte qui ne comporte pas lui-même notre expression idiomatique, ne saurait être convaincante.

elle-même marque avec surprise une divergence de vues. La personne qui parle n'est pas du tout contente de l'action posée par l'autre interlocuteur. En somme, la charge de la formule est négative. On ne peut y voir l'expression d'un accord de pensée et le sens positif est à exclure.

Dans les passages où une demande est exprimée, la réponse *mah-li wālāk* correspond à un refus. C'est le cas de deux passages de *Samuel* où David refuse à ses neveux la permission de punir Shiméï. Le cas de 2 R 3 13 nous a paru plus compliqué. Nous croyons que le *mah-li wālāk* vise la personne même du roi d'Israël et non la demande implicite que font les trois rois. Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'exclamation si tranchante du prophète n'est pas justifiée par la demande elle-même, mais par la personne qui demande.

Par ailleurs, *mah-li wālāk* ne marque une négation de communauté que deux fois à peine (surtout en 2 R 3 13 auquel on pourrait ajouter le texte un peu différent de Jl 4 4). L'expression est pourtant absolument identique. Elle ne revêt ce sens qu'à cause des personnages en cause. D'où l'on voit l'influence du contexte sur le sens de l'expression. Toutes les autres fois, la formule marque une divergence de vue mêlée de surprise, une désapprobation, non une véritable négation de communauté. Nous croyons donc que Gaechter, qui a longuement étudié ces textes, force sa conclusion quand il dit que, dans ces textes, la communauté existant entre les personnes en question est toujours niée¹ ou que le *Ti émoi kai soi* signifie toujours : Qu'avons-nous de commun ?²

Il faut admettre, par contre, que la formule parente de quelques textes (Jos 22 24 ; 2 R 9 18 ; Jr 2 18 ; Os 14 9) signifie toujours : qu'est-ce qu'il y a de commun ? Mais cette fois, la formule ne se trouve plus dans un dialogue comme c'est le cas de Jn 2 4, et malgré la similitude grammaticale, il ne semble pas que nous ayons affaire à la phrase idiomatique des premiers textes.

En dernier lieu, ajoutons quelques mots sur la forme même de l'expression, identique en hébreu comme en grec. Burkitt y voit trois éléments : d'abord quelque chose (*τί*), puis la personne qui parle (*έμοι*), et la personne à qui l'on parle (*σοί*). Enfin une certaine divergence ou séparation se trouve exprimée. Le problème est de placer cette divergence. Selon Burkitt, comme la phrase ne nous dit pas où la placer, cette divergence pourrait se trouver aussi bien entre *έμοι* et *τί* qu'entre *έμοι* et *σοί*. C'est ainsi qu'il traduit : Qu'est-ce que j'ai et qu'est-ce que tu as affaire avec cela ? En quoi cela nous concerne-t-il ?³

1. « Immer wird die Gemeinschaft der in Frage stehenden Personen verneint » (*op. cit.*, p.173).

2. « Immer entspricht dem *ti emoi kai soi* ein ' Was haben wir gemeinsam . . . ' » (*op. cit.*, p.175).

3. « What have I and thee to do with that? », ou « What is that to us? ». F. C. BURKITT, *Journal of Theological Studies (JTS)* 13 (1912), p.595. Cette explication a été reprise sur d'autres bases dans une note de S. BARTINA, s.j., *Nos ad nostra, illi autem ad sua, mulier* (Jo 2 4) dans *Marianum* 21 (1959), pp.281-4).

À ceci, il faut remarquer d'abord que l'argumentation de Burkitt n'est pas contraignante, puisque selon lui on peut également bien placer l'idée d'opposition entre les deux personnes. Mais quoi qu'il en soit, encore une fois, de la possibilité grammaticale, dans tous les textes que nous avons examinés où l'expression est identique à celle de Jn 2 4, aussi bien dans l'hébreu de l'Ancien Testament que dans le grec du Nouveau, la divergence ou opposition est toujours entre les deux personnages en scène. Il n'y a pas de raison pour que la même expression ait une autre portée en Jn 2 4.¹

On ne peut donc retenir les traductions qui cherchent à supprimer l'espèce de divergence ou d'opposition que laisse entendre l'expression entre les deux personnages du dialogue.

Cependant, il ne s'agit pas d'appliquer à Cana, sans plus d'examen, les résultats obtenus dans l'enquête que nous terminons. Toute interprétation de l'épisode de Cana basée uniquement sur ces parallèles ne peut être que problématique. Néanmoins, quelques remarques, déjà, sont à faire.

Le premier de ces points concerne le contexte. L'expression se présente toujours dans un contexte désagréable : hostilité, intervention jugée injustifiée, etc. Or, on ne peut parler d'hostilité à propos de l'intervention de Marie. Il n'y a donc pas lieu de paraphraser le *Τί ἐμοὶ καὶ σοί* dans le sens de : que t'ai-je fait? Quel désaccord entre nous? ou qu'est-ce qui nous oppose? L'usage scripturaire nous permettrait tout au plus de penser à une demande inopportune.

En réponse à une demande, le *mah-li wālāk* équivalait à un refus (2 Samuel). Mais il ne faut pas oublier le poids du contexte sur la valeur de l'expression et bien remarquer qu'en 2 Samuel, par exemple, l'effet demandé par les fils de Ceruya ne se produit pas, alors qu'à Cana, au contraire, l'effet demandé est produit.

Il n'est nullement nécessaire de traduire par : « Qu'y a-t-il de commun entre moi et toi? » L'expression sémitique peut avoir ce sens, mais pas nécessairement et ce n'est même pas le plus fréquent dans les textes que nous avons examinés.

Nous croyons cependant que la formule ne peut être dévaluée au point de recevoir le sens positif d'un accord de pensée ou de point de vue.

Au stade où nous en sommes, il vaut mieux en rester à ces conclusions modestes. On ne peut tenter une explication avant d'avoir examiné à la loupe tous les éléments en cause.

1. Ce point nous paraît bien établi par GAECHTER, *op. cit.*, pp.174-5. Cf. également ABBOTT, *Johanine Grammar* (Diatessarica Part VI), 1906, p.188 (2230) et JOÛN, *Recherches de Science religieuse (RSR)* 18 (1928), pp. 356-7.

2 — ΓΥΝΑΙ

Le deuxième élément qui provoque l'étonnement dans ces paroles mystérieuses de Jésus est le terme de *Femme* qu'il adresse à sa mère. Pourquoi lui parler ainsi ? Quel sens pouvait avoir dans la bouche de Jésus une telle parole ?

Il n'est plus personne aujourd'hui, tant chez les exégètes protestants que chez les catholiques, qui y voit un *terme de mépris* ou un manque de respect.¹ Cette interprétation, commune autrefois chez les premiers protestants, avait surtout un but polémique contre la doctrine mariale des catholiques. Elle est aujourd'hui universellement rejetée. C'est un point acquis.² Le seul fait d'ailleurs que la même appellation soit employée par Jésus à un moment comme celui de la croix (Jn 19 26), suffirait déjà à discréditer une telle position.

La thèse opposée jouit de plus de faveur. « Femme » serait un *terme honorifique*. Il équivaldrait à « mère », mais avec plus de solennité.³ Plusieurs y voient même une nuance de tendresse plus profonde.⁴

Il est vrai que ce titre peut revêtir une certaine solennité. On peut le constater à l'usage qu'en fait le grec classique qui l'emploie pour s'adresser à des reines.⁵ Mais le point singulier dans le contexte de Cana est que Jésus s'adresse ainsi à sa *mère*. La nuance de tendresse qu'on veut bien y voir n'est pas du tout prouvée et nous n'avons aucun exemple de ce qu'un fils ait appelé sa mère du titre de « femme ». Dans la bouche d'un fils, en effet, on ne peut dire que ce soit une expression normale. Quand un juif s'adressait à sa mère en araméen, il lui disait *immâ*, mère, ma mère, et non *ittâ*, femme.⁶ Ce terme de « fem-

1. Cf. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, 1908, p.36 ; BAUER, *Das Johannevangelium*, 1933, p.44 ; MACGREGOR, *The Gospel of John*, 1929, p.51 ; HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, 1947, p.188 ; STRATHMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, 1954, p.58 ; HOWARD, dans *The Interpreter's Bible*, 1955, p.491 ; et BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 1955, p.159.

2. Il est d'autant plus curieux que le P. Leal ait vu dans cette expression de Jésus une intention de rabaisser Marie, en lui rappelant sa petitesse humaine en face de sa propre grandeur divine (*Estudios Eclesiásticos (EstEc)* 26 (1952), p.162. Ceroke a fait remarquer à ce propos que pour exprimer cette nuance dépréciative, le terme « femme » aurait dû être mis au datif : γυναικι, et non au vocatif γυναι (TS 17 (1956), p.29).

3. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, 1927, p.56 ; WEBER, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, 1951, p.84-85 ; MAESO, CB 11 (1954), p.361 et VAN DEN BUSSCHE, *L'Évangile du Verbe*, 1959, p.42.

4. Cf. DURAND, *Évangile selon saint Jean*, 1927, p.56 ; OVERNEY, *Évangile selon saint Jean*, 1947, p.17.

5. Cf. bon nombre de textes classiques dans Gaechter, *op. cit.*, p.178.

6. Cf. JOÛON, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1930, pp.468-9. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, 1948, p.62 ; GAECHTER, *op. cit.*, p.178 ; BRAUN, *La Mère des fidèles*, p.50 ; BOISMARD, *Du Baptême . . .*, p.149 ; GALOT, *Marie dans l'Évangile*, p.124 ; VAWTER, TS 17 (1956), p.161, note 23 ; J.-P. CHARLIER, *op. cit.*, p.51.

me » est celui que Jésus emploie pour s'adresser à n'importe quelle femme, qu'il ait avec elle quelques liens d'affection (Jn 20 15), ou qu'elle lui soit tout à fait étrangère (cf. Jn 4 21 ; 8 10 ; Mt 15 28 ; Lc 13 12). Ce n'est pas celui qu'on attendrait dans la bouche de Jésus pour parler à sa mère.

On s'est demandé si Jésus avait prononcé lui-même cette expression ou si c'était l'évangéliste qui l'avait mise sur les lèvres de Jésus. J. Michl a remarqué qu'il s'agit là d'un titre purement grec qu'on ne trouve ni dans l'Ancien Testament, ni dans la littérature rabbinique.¹ Vawter a parlé à ce propos de « symbolisme johannique ». ² Même s'il est curieux de trouver ainsi côte à côte une expression aussi sémite que le *mah-li wālāk* et un titre aussi grec que *γυναί*, rien ne nous autorise à nier que Jean a voulu rendre par là l'équivalent des paroles prononcées par Jésus.³ Nous croyons que ce terme insolite, malgré sa tenue grecque, s'est trouvé au moins équivalement sur les lèvres de Jésus.

Quoi qu'il en soit, que le mot « femme » ait été prononcé tel quel par Jésus ou qu'il soit le fait de Jean, cette parole n'est pas normale et le problème reste entier. Elle trahit une intention particulière. Quelle est cette intention ?

L'opinion qui a le plus prévalu est que Jésus entend par ce mot *rejeter la relation de mère à fils* qui existe entre Marie et lui-même. Jésus commence ses œuvres messianiques. Dans ce domaine l'autorité et l'influence maternelles n'ont plus de part. Les désirs de la « mère » n'ont pas plus de poids maintenant, pour le fils, que ceux d'une « femme » ordinaire. Jésus écarte donc l'idée d'une faveur accordée à Marie en vertu des liens familiaux. Ces liens du sang sont comme suspendus. Le terme de « femme » ne viendrait en somme que renforcer l'idée de négation et de séparation contenue dans le *Τί ἐμολ καὶ σοί*.⁴

Telle quelle, cette interprétation soulève trop de difficultés pour qu'on puisse la retenir. Tout d'abord, elle nous fait du rôle de Marie à Cana une présentation complètement négative. Or cela ne paraît pas répondre au but de l'évangéliste. Jean a écrit un évangile unique où les mots sont chargés d'une densité et d'une plénitude qu'on chercherait en vain à un tel degré chez les Synoptiques. S'il nous parle avant tant de solennité de la « mère de Jésus » (ce titre glorieux revient quatre fois dans ce court passage en comptant le v. 12) ; s'il la mentionne en tout premier lieu ; s'il nous la montre prenant l'initiative

1. Le seul exemple tiré de la littérature rabbinique que donne Strack-Billerbeck, II, 401, serait une mauvaise traduction selon Michl (*Bib* 36 (1955), p.499).

2. « Part of the Johannine symbolism » *TS* 17 (1956), p.161.

3. Cf. en ce sens B.-J. Le Frois, dans *Marian Studies (MS)* 9 (1958), p.81, note 6 : « Nevertheless, the Lord could well have used the word « woman » in reference to Gn 3 15 with a messianic import ».

4. Cf. BOISMARD, *op. cit.*, p.149 ; CEUPPENS, *op. cit.*, p.180 ; BLINZLER, *Gloria Dei (GLD)* 9 (1954), p.176.

dans la situation pénible et préparant ensuite les ministres à l'action de Jésus, ce n'est certainement pas pour nous dire simplement que Marie n'a plus rien à voir avec son fils, que les relations entre eux sont désormais coupées, qu'elle lui est devenue comme une étrangère. Il n'y a pas de proportion entre cette conclusion toute négative et l'accent que Jean a mis sur la « mère de Jésus ».

On ne peut nier non plus que Marie continue à s'occuper de l'affaire en question (v. 5). Ce point sera examiné en son temps. Mais on peut dire déjà que Marie ne s'est pas considérée comme rejetée par son fils.

Il faut donc dépasser ce point de vue purement négatif. On l'a bien vu et les auteurs les plus écoutés aujourd'hui dans le domaine de l'exégèse mariale se sont efforcés de mettre en lumière le rôle positif de Marie comme « Femme ». ¹ Mais la plupart ont pris comme point de départ cette *théorie de la séparation* dont nous venons de parler. Marie est rejetée comme mère. Jésus lui parle comme à la Femme, la compagne du Messie, mais en prenant bien soin d'éliminer toute relation naturelle entre elle et Lui. Cette communauté entre la mère et le Fils, rejetée à Cana, sera, nous dit-on, reprise sur le Calvaire. Pourtant, cette théorie d'une séparation, ne fût-elle que temporaire, ne nous paraît pas démontrée.

Les arguments sur lesquels elle s'appuie, que ce soit la valeur du *mah-li wālāk*, les parallèles synoptiques, ou le terme même de « femme », ne sont pas concluants.

Tout d'abord cette opinion se base sur le *mah-li wālāk* entendu au sens de : qu'y a-t-il de commun entre moi et toi ? Or, nous avons vu que l'usage linguistique n'imposait pas ce sens et qu'il n'était même pas le plus fréquent.

En second lieu, Jean n'aurait fait que reprendre une théorie déjà élaborée chez les Synoptiques. Pourtant l'usage que l'on fait des textes marials des synoptiques pour établir une exigence de séparation entre Marie et Jésus durant la vie publique, un renoncement de la part de Marie à ses droits maternels, nous paraît quelque peu contestable.

Sans doute, quand Jésus, au Temple de Jérusalem, dit à ses parents : *Ne saviez-vous pas que je me dois aux affaires de mon Père ?* (Lc 2 49),

« il semble se dégager de l'étreinte maternelle pour se livrer à sa vocation messianique. En même temps que son devoir d'obéissance à la volonté de son Père, il affirme son indépendance à l'égard de sa famille humaine ». ²

Encore qu'il s'agisse là d'un enseignement général, sans lien explicite avec la vie publique, nous accorderions volontiers que ce texte se

1. Cf. GAECHTER, BRAUN, GALOT, J.-P. CHARLIER, *la Bible de Jérusalem* et CEROKE dans son article du *Catholic Biblical Quarterly* (CBQ) 21 (1959), p.316-340.

2. BRAUN, *La Mère . . .*, p.60.

situé dans la ligne de cette « dialectique séparante et déchirante de l'Incarnation ».¹ Nous ne croyons pas qu'on puisse en dire autant des autres textes invoqués.

Quand Jésus dit : *Qui est ma mère ? et mes frères ? ... Qui-conque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère* (Mc 3 33-35 ; cf. Mt 12 46-50 ; Lc 8 19-21), son but est de nous donner un enseignement sur la parenté spirituelle du Seigneur, supérieure certes à la parenté simplement naturelle, mais non de rejeter cette dernière, sa mère et ses frères. Le passage de Lc 11 27-28 qui vise plus expressément Marie n'a pas non plus pour but d'écarter la mère de Jésus. À la femme qui s'était écriée : *Heureuses les entrailles qui t'ont porté et les seins que tu as sucés !* Jésus répond, non en rejetant la louange de cette femme, mais en la rectifiant : *Bien mieux,² heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique.* Ce n'était pas nier l'existence des liens charnels. Lagrange a noté qu'« il eût été bien dur de dire à une femme que les soins et la tendresse d'une mère ne comptent pas. Il fallait être Calvin pour attribuer ce sentiment à Jésus ».³ « Il n'y a dans ces passages, aucune répudiation de la mère par le Fils, aucune dureté à son égard. Il ne s'agit pas de personnes, mais de situations ».⁴ Ces derniers mots de M^{sr} Weber indiquent bien qu'il ne s'agit pas de comparer Marie à ceux qui « écoutent la parole de Dieu », en lui préférant ces derniers. Ce qui est comparé ce sont « deux situations, deux états : d'un côté la parenté charnelle avec Jésus (par consanguinité), et de l'autre la parenté spirituelle avec lui (par l'écoute de la parole) ».⁵ Ce qui est affirmé c'est la supériorité des liens spirituels contractés par la foi obéissante à la parole de Dieu. Il n'est nullement question de volonté séparante dans ces textes.

Quant au mot « femme » lui-même, il est évident qu'il se place sur un plan différent de celui de « mère ». Il a pour but d'offrir à Jésus dans le signe de Cana, une base d'action autre que celle offerte par la relation de mère à fils. On doit dire qu'il fait en lui-même abstraction de la qualité de mère. On n'est pas autorisé à dire qu'il exclut et rejette cette qualité. Il peut se placer sur un autre plan sans lui être contraire. C'est un point que Ceroke a bien relevé. *Γυνή* a une valeur particulière. Il ne nie pas les implications naturelles du terme *μήτηρ*, il se place tout simplement en dehors de ces implications. À Cana, l'action de Jésus n'est pas mesurée *totale*ment par les sentiments humains. Il y a une nouvelle mesure à laquelle l'évangéliste

1. JOURNET, *Les Sept paroles du Christ en Croix*, 1952, p.59.

2. C'est la traduction de Lagrange. Cf. à ce propos l'article des Pères Audusseau et Salaun dans *Cahiers marials*, n.19 (janvier-février 1960), pp.10-11.

3. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, 1921, p.336.

4. WEBER, *op cit.*, p.79. L'auteur parle ici de Lc 8 19-21 et de Lc 11 27-28.

5. AUDUSSEAU-SALAUN, *loc. cit.*, p.12.

fait allusion et qui appartient au thème mystérieux de la « femme » dans la littérature johannique.¹

D'ailleurs, la théorie de la séparation ne cadre pas avec la suite de Jean. Si l'évangéliste avait voulu proclamer à Cana que Marie était écartée de la vie publique, que son fils, entrant dans sa carrière de Messie, la regardait désormais comme une étrangère avec qui il n'avait plus rien de commun, il n'aurait pas écrit le verset 12 de ce chapitre : *Après quoi, il descendit à Capharnaüm avec sa mère et les frères.* Ce passage se présente comme la suite même de l'épisode de Cana. Jésus se dirige vers Jérusalem pour la Pâque et « sa mère » se trouve toujours en sa compagnie avec les disciples. Or il est inconcevable qu'après nous avoir présenté Marie comme rejetée en qualité de mère, Jean, qui est si précis dans ses termes, nous dise précisément que Jésus descend à Capharnaüm avec « sa mère ».²

Pourtant si, après nous avoir parlé plusieurs fois de suite de la « mère de Jésus », Jean nous présente soudain la « femme », ce ne peut être que dans un but particulier. Quelle était cette intention de l'évangéliste ?

C'est dans la ligne de la théologie johannique qu'il nous faut chercher. « Femme » est un *terme johannique*.³ Il se rencontre à deux reprises dans le quatrième évangile : au début, à Cana, et à la fin, au Calvaire. Tout indique que nous sommes en présence d'une *inclusio*. Ce procédé littéraire consiste à limiter un tout à ses deux extrémités par une similitude de termes ou d'idées.⁴ Jean nous présente la « femme » au début comme à la fin de la vie publique, au moment où le Messie commence ses œuvres et à l'heure de la mort où il consomme son Œuvre (Jn 17 4 ; 19 30). Le procédé littéraire nous autorise à perce-

1. CEROKE, *CBQ* 21 (1959), p.332.

2. Dans la dernière édition de son *Court Traité de Théologie mariale*, 4^e édit., 1959, p.31, R. Laurentin a tenu compte de cette objection : « Séparation sans rigidité : Marie accompagnera son Fils avec les disciples à Capharnaüm (Jn 2 12). » Mais ce ne nous semble pas suffisant. Un peu auparavant (p.29, note 12), l'auteur reprochait à bon droit à Braun de n'avoir pas tenu compte du verset 12.

Nous verrons plus loin que « femme » renvoie à Apoc.12 et à Gn 3 15. Or dans ces deux passages scripturaires, la « femme » en question est toujours considérée comme « mère » et, qui plus est, dans le travail même de l'enfantement. Le thème de la « femme » bien loin d'exclure la qualité de mère semblerait plutôt l'inclure. En reprenant ce thème à Cana, Jean peut-il avoir voulu insister sur le fait que Marie n'est plus « mère » mais « femme » ? C'est un point que nous ne pouvons développer ici, mais qui nous semble devoir retenir l'attention.

3. Quand Galot écrit à ce propos que les expressions « femme » et « heure » se trouvent dans la bouche de Jésus, « et sont plus propres au langage du Maître qu'à celui de l'évangéliste » (*op. cit.*, p.98, note 1), il paraît oublier que ce Jésus qui parle est le Jésus de Jean, ce qui suffit amplement pour parler d'expressions johanniques. Les disciples du quatrième évangile par exemple, même s'ils sont dans la bouche de Jésus, n'ont-ils pas une saveur toute johannique ?

4. Cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, 1927, p.XCIX. On peut voir Jn 1 1 et 18 ; 1 19 et 34 ; 6 27 et 58.

voir dans le terme de 24 la même résonance que dans celui de 19 26. Or, en 19 26, « femme » a une valeur messianique, il est à relier avec Ap 12, lequel renvoie à Gn 3 15.

Sans doute, on a considéré longtemps la fameuse scène du Calvaire où Jésus mourant confie à sa mère le disciple qu'il aimait : *Femme, voici ton fils* et au disciple, sa propre mère : *Voici ta mère*, comme un acte privé, un simple exemple de piété filiale. Cette interprétation qu'on rencontre chez Augustin, a traversé le moyen âge avec saint Thomas d'Aquin et est défendue aujourd'hui encore par nombre d'auteurs.¹

Mais, après Gaechter, Braun, Dubarle, Laurentin, Feuillet et beaucoup d'autres² cette interprétation peut être dite dépassée. Il ne peut s'agir là uniquement d'un geste de piété filiale du Christ à l'égard de sa mère. La scène a une portée théologique. Il nous faut passer rapidement, mais notons que c'est d'abord le disciple bien aimé qui est confié à Marie (et non Marie au disciple) et cela malgré la présence probable de la propre mère de Jean au pied de la Croix. Notons surtout que la péricope s'insère dans un contexte (Jn 19 17-42) où tout nous parle de la rédemption et de la réalisation du plan du salut annoncé par l'Écriture. Les événements qui encadrent cet épisode ont tous une portée messianique et accomplissent les Écritures.³ Les versets 25-27 seraient-ils les seuls de ce passage où Jean, perdant de vue les perspectives du salut, nous ferait part de ses affaires de famille ?

Non, Jn 19 25-27 accomplit lui aussi les Écritures et dépend d'une prophétie.⁴ Mais il n'est pas aisé de décider à quel oracle de l'Ancien Testament pensait l'évangéliste.

Braun, après Gaechter, défend la relation de Jean 19 à Gn 3 15.⁵ Il est certain que l'évangéliste connaissait le Protévangile et il rappelle

1. Cf. AUGUSTIN, *In Joan. Evang.*, tr. CXIX, PL 35, 1950. SAINT THOMAS D'AQUIN, *In Evangelium sancti Joannis commentaria*, in h. 1. C'est la position de Lagrange et de Durand dans leurs commentaires. En ce sens également : CEUPPENS, *Mariologia Biblica*, 1951, p.202 ; WIKENHAUSER, *Das Evangelium . . .*, in h.1. ; VAN DEN BUSSCHE, *ColG 2* (1952), pp.218-220.

2. Cf. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, pp.201-226 ; BRAUN, *La Mère . . .*, p.77-129 et les articles du même auteur : *Marie et l'Église, d'après l'Écriture* dans *Bulletin de la Société française d'Études mariales (BSFEM)* 1952, pp.7 ss et *Ève et Marie dans les deux Testaments*, dans *BSFEM*, 1954, pp.30-32 ; DUBARLE, *Les fondements bibliques du titre marial de nouvelle Ève* dans *Mélanges Lebreton I, RSR 39* (1951), pp.62-63 ; LAURENTIN, *Court Traité . . .*, 1959, p.32 ; FEUILLET, *Le Messie et sa mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*, dans *Revue Biblique (RB)* 66 (1959), pp.81 ss.

3. Cf. GAECHTER, *op. cit.*, pp.205-212 et Braun, *La Mère . . .*, pp.78-80 qui ont particulièrement développé ce point.

4. Cf. la formule du verset 28 : « Après cela (*Merà roûro*) sachant que désormais tout était consommé » qui, dans le style de l'évangéliste, s'entend de l'accomplissement d'un texte prophétique. Cf. GAECHTER, *op. cit.*, pp.207-209, ainsi que son argumentation au sujet de *merà roûro* se rapportant immédiatement à ce qui précède.

5. BRAUN, *op. cit.*, p.80 ss ; GAECHTER, pp.224-6. Aussi LAURENTIN, *op. cit.*, p.32.

explicitement la scène de la chute quand, en 8 44, il nous parle du diable qui *dès l'origine, fut homicide . . .* C'est même cette lutte entre Jésus et Satan qui fait le lien avec Gn 3 15. Jean qui, à l'encontre des Synoptiques, ne nous parle ni des tentations de Jésus, ni des possessions diaboliques, a manifestement voulu concentrer l'attention de ses lecteurs sur l'action de Satan dans le drame du Calvaire (8 44 ; 12 27-33 ; 13 27-31 ; 14 30).¹ La Passion est présentée comme un combat entre Jésus et Satan, un combat où le prince de ce monde est jeté bas (12 31) et où triomphe le Christ. Un combat qui nous ramène à la vieille inimitié entre l'ancien serpent et le descendant de la femme de Gn 3 15. Mais cette femme de Genèse 3, si étroitement liée à sa « descendance » dans cette lutte dont le Salut est l'enjeu, n'est-elle pas précisément celle qui se tient auprès de la Croix, à l'Heure du Calvaire, à l'Heure justement du triomphe, de la victoire sur Satan, l'ancien serpent.²

Feuillet a jugé peu probable cette référence de Jean 19 à Gn 3 15 faite sur la seule base de textes comme Jn 8 44 ; 13 2, 27 ou même 1 Jn 3 8.³ Ce lien, pour lui, est insuffisant et c'est dans une autre voie qu'il s'engage. Pour Feuillet, par l'intermédiaire de Jn 16 21 où il est question comme en 19 25-27 de femme, de maternité et d'heure, ce sont plutôt les oracles de Is 26 17 et 66 7-9

qui s'accomplissent quand Marie souffre au pied de la Croix des douleurs fécondes comme celles d'un enfantement et que le Christ lui donne pour fils tous ses disciples en la personne de saint Jean.

Ainsi le quatrième évangile attesterait

que Jean, déjà à Cana, et surtout au Calvaire, a contemplé en Marie la *Femme* dont les oracles prophétiques avait annoncé l'enfantement merveilleux, la Sion idéale des temps eschatologiques.⁴

1. Ce point a été fort bien vu par Feuillet (*RB* 66 (1959), p.59) qui n'admet pourtant pas la position de Braun en ce qui concerne cette relation à Gn 3 15. Cf. BARRETT, *The Gospel . . .*, p.392 : « The passion itself may be regarded as a conflict between Jesus and Satan ».

2. Nous n'avons pas à établir ici la portée mariologique de Gn 3 15. Si l'exégèse hésite encore sur certains points, elle reconnaît de plus en plus, au moins dans un sens plénier et à la lumière de la révélation postérieure, la figure de Marie dans cette Femme, mère de l'individu vainqueur du Serpent. Cf. RIGAUD, *La Femme et son lignage dans Gen III, 14-15*, dans *RB* 61 (1954), pp.321-348 ; BRAUN, *BSFEM*, 1954, pp.9-14 et H. CAZELLES, *Genèse III, 15. Exégèse contemporaine dans BSFEM*, 1956, pp.91-99.

3. FEUILLET, *RB* 66 (1959), pp.80, 81, 83. C'est le point qui avait été attaqué par Van den Bussche, *ColG* 2 (1952), pp.217-220 et J. Giblet dans *Collectanea Mechlinensia (ColMech)* 38 (1953), p.596. Malgré ces critiques, Braun a maintenu sa position, cf. *L'Évangile de saint Jean et les grandes traditions d'Israël*, dans *Revue Thomiste (RT)* 59 (1959), p.442.

4. FEUILLET, *op. cit.*, p.82.

Plusieurs indices encore seraient de nature à nous amener à cette interprétation ecclésiologique de Jn 19 25-27.¹

De toute manière, une conclusion s'impose : la scène du Calvaire ne peut pas être simplement la manifestation d'une piété filiale voulant soulager l'abandon d'une mère veuve. C'est un acte intéressant la rédemption du monde, rédemption où la Femme a son rôle à jouer.

D'ailleurs, et cette fois les conclusions de Feuillet rencontrent celles de Braun, bien que par d'autres chemins, la « Femme » de Jean 19 c'est aussi celle du chapitre 12 de l'*Apocalypse*.

Quoi qu'il en soit en effet de la question d'unité d'auteur entre le quatrième évangile et l'*Apocalypse*, ce dernier livre se rattache indubitablement à l'ensemble de la tradition johannique, il est de l'école de l'évangile et des épîtres de Jean, ce qui nous donne le droit d'éclairer tous ces écrits les uns par les autres. Feuillet a relevé les liens qui unissent le quatrième évangile et l'*Apocalypse*.² S'il n'y a pas lieu d'en refaire ici la démonstration, retenons néanmoins ce qui touche notre propos :

En Jo XIX 25-27 trois traits caractérisent la mère de Jésus qui ne se retrouvent pas dans les autres évangiles, y compris l'évangile de saint Luc, le plus abondant sur la sainte Vierge : 1° l'insistance avec laquelle la mère de Jésus est appelée « Femme ». La coïncidence à cet égard entre les deux scènes de Cana et du Calvaire trahit une intention qui doit être d'ordre doctrinal (. . .) ; 2° elle a donc d'autres enfants que Jésus : le Sauveur lui-même donne pour fils à Marie son disciple bien aimé ; 3° cette maternité spirituelle est liée au Golgotha.

Or il se trouve que ces traits caractérisent semblablement la Mère du Messie de l'*Apocalypse* : elle aussi est appelée Femme, fait d'autant plus remarquable, répétons-le, que l'auteur a sans doute songé à la *Vierge d'Isaïe* ; elle aussi a d'autres fils que le Messie ; enfin à elle aussi est attribué un enfantement métaphorique qui est lié à la Croix. Si l'on ajoute que la scène de *Apoc.*, XII 9-12, avec la défaite de Satan, sa chute sur la terre et la voix céleste qui se fait entendre pour célébrer le triomphe de Dieu et du Christ rappelle de très près *Jo* XII 28, 32 (voix céleste en liaison avec la défaite du Diable et la glorification de Jésus), il devient indubitable que nous sommes en présence, là encore, d'une *tradition proprement johannique*, commune à l'Évangile et à l'*Apocalypse*.³

1. « S'il est vrai . . . que le disciple bien aimé représente les chrétiens qui aiment Jésus et gardent ses commandements, n'est-il pas indiqué de faire de Marie également un personnage représentatif ? » (FEUILLET, *op. cit.*, p.82). Cf. à propos du disciple, BRAUN, *La Mère . . .*, pp.106 ss. S. Lyonnet a présenté également une interprétation ecclésiologique de Jean 19 25-27 dans *Bib* 38 (1957), p.207.

2. FEUILLET, *op. cit.*, pp.80ss. Un peu différemment, BRAUN, *op. cit.*, pp.136-138, et LYONNET, *op. cit.*, pp.206-207.

3. FEUILLET, *op. cit.*, p.81.

La Mère du Messie de l'*Apocalypse* c'est donc la Femme de Jean 19, celle aussi de Jn 2 4, Marie, la Mère de Jésus.¹

Bien plus, en Ap 12 le thème johannique rejoint incontestablement la Femme du Protévangile. Si, à s'en tenir au seul évangile, la référence à Gn 3 pouvait rester douteuse, cette fois le doute n'est plus possible. La relation du chapitre 12 de l'*Apocalypse* au chapitre trois de la *Genèse* est considérée par tous comme certaine.² Le point de départ de l'identification est sans contredit l'identité du dragon et de « l'ancien serpent » en Ap 12 9.³ Mais le parallèle est plus profond et il suffit de mettre en regard, comme le fait Laurentin,⁴ Gn 3 14-15 et Ap 12 9, 13, 17 pour s'en rendre compte. Dans l'un et dans l'autre texte le *serpent* est en guerre contre la *femme* et sa *descendance*. On pourrait ajouter encore les *douleurs de l'enfantement* de Gn 3 16 et celles d'Ap 12 2.

Mais ceci est plus que suffisant pour montrer que le thème johannique de la Femme est lié à l'histoire de la Rédemption. Les derniers traits de cette « Femme » mystérieuse ne sont sans doute pas encore parfaitement dessinés. Le fait que la Femme de l'*Apocalypse* qui est Marie soit d'abord la représentation du peuple de Dieu, de l'Église, de même que l'interprétation ecclésiologique possible de Jn 19 25-27 donneraient consistance à la conclusion de Feuillet « que la doctrine mariale johannique... se fait jour en un contexte essentiellement ecclésiologique : la réflexion théologique sur le rôle joué par Marie dans le plan divin paraît liée à la pensée du peuple de Dieu de l'Ancien Testament, et de l'Église, qui en est le prolongement ».⁵

En ce qui concerne la « femme » du signe de Cana, notre conclusion sera plus modeste. Au terme de ce bref exposé du thème johannique, la valeur messianique du mot « femme » en Jn 19 26 apparaît évidente. Or, nous l'avons dit, la même orientation s'impose pour Jn 2 4 et la « femme » de Cana est certainement à inscrire dans le thème johannique. Certes, à Cana il ne s'agit encore que d'une ébauche. N'oublions pas pourtant que l'*Apocalypse* avait été écrit

1. Nous n'entendons pas nier la perspective ecclésiologique de ce chapitre 12. La double interprétation ecclésiologique et mariologique semble bien devoir s'imposer (Cerfaux, Braun, Feuillet, Le Frois). Ici cependant, seule la figure de Marie intéresse proprement notre sujet.

2. Cf. CERFAUX, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses (ETL)* 31 (1955), pp.21-33 ; BRAUN, *La Mère...*, pp.143-144 ; LE FROIS dans *MS* 9 (1958), pp.95-96 ; LAURENTIN, *Court Traité...*, p.34. Feuillet lui-même a admis sur ce point la « démonstration » de Braun et de Cerfaux (*op. cit.*, p.73) sans utiliser pourtant le parallèle entre la Femme d'Ap 12 et celle de Gn 3 15.

3. Cette relation avait été faite déjà par Joñon dans *RSR* 17 (1927), pp.444-446 : *Le Grand Dragon l'Ancien Serpent*. *Apoc. 12, 9 et Gen. 3, 14*. Cf. également FOERSTER, art. *Δράκων* dans *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament (TWNT)* 2, 285 et la note 14.

4. LAURENTIN, *op. cit.*, p.34.

5. FEUILLET, *op. cit.*, p.83.

avant l'*Évangile*. N'oublions pas non plus que Jean a écrit son évangile à la lumière de la fin. Les événements du Calvaire lui étaient déjà connus et quand il racontait la scène de Cana il avait encore en tête ce titre si étrange de « femme » tombant des lèvres du Crucifié. Après tant d'années de méditation, il était à même de percevoir la résonance et la profondeur de la parole de Cana. Mais ce que Jean n'aura sans doute compris que plus tard avait déjà toute sa valeur sur les lèvres de Jésus.

Cette analyse du mot « femme » nous suffira. Nous retiendrons donc comme conclusions : que ce terme n'indique aucun mépris et n'est pas irrespectueux ; qu'il n'équivaut pas à mère et n'est pas normal dans la bouche d'un fils. C'est un terme intentionnel employé par Jésus pour souligner entre Marie et Lui une relation autre que celle de mère à fils, sans pour autant rejeter formellement celle-ci. Enfin, c'est une expression johannique. Elle fait partie d'un thème qui court de l'*Évangile* à l'*Apocalypse* et rejoint le premier livre inspiré en Gn 3 15. Ceci à Cana, au moment de l'événement historique, n'était encore qu'ébauché. Mais quand il écrit, cinquante ans plus tard, Jean en a saisi toute la densité et, dans l'organisation matérielle de son évangile, le place intentionnellement en tête de son œuvre comme un appel de la scène finale du Calvaire.

3— ΟΨΗΡ ΗΚΕΙ Η ΨΡΑ ΜΟΤ

Mon heure n'est pas encore venue. Quelle est cette *heure* dont parle Jésus ? C'est la troisième *cruz* de ce passage énigmatique.

La première question qui se pose en abordant ce membre de phrase est de savoir s'il faut l'entendre *comme une interrogation* ou comme une affirmation. Dans le premier cas, la phrase équivaudrait à une véritable déclaration de la venue de l'heure. Dans le second, au contraire, la phrase garderait sa valeur négative.

Déjà, saint Grégoire de Nysse, Théodore de Mopsueste et un texte de saint Éphrem, que la critique regarde cependant comme une interpolation, avaient lu cette phrase comme une interrogation.¹ Cette interprétation, remise en vogue par Knabenbauer, a gardé encore aujourd'hui la faveur de plusieurs modernes.²

1. GRÉGOIRE DE NYSSE, *In I Cor. XV, 28.* PG 44, 1307. Theodori Mopsuesteni commentarius in Evangelium Johannis Apostoli ; interpretatus est J. M. Vosté, o.p. (CSCO, Scriptorum Syri, IV, 3, versio). Louvain, 1940, pp.39-40. SAINT ÉPHEM, *Commentaire de l'évangile concordant.* Version arménienne traduite par Louis LELOIR, o.s.b. (CSCO, scriptores armeniaci), Louvain, 1954, t.II, pp.44-45, et la note 10.

2. Cf. KNABENBAUER, *Evangelium sec. Joannem* ; DURAND, *Évangile selon S. Jean* ; LESÊTRE, *Dict. Bible* IV-1, col.795-6. Nestle la donne comme possible dans son appareil critique. Ces dernières années, elle a été reprise entre autres par Grill, Michl et Boismard. Ceroke en a fait un usage très original dans son article du *CBQ* 1959 et Wikenhauser, qui la rejetait dans sa 1^{re} édition de 1948, dit maintenant qu'elle est digne d'une considération plus sérieuse que celle qu'on lui a accordée jusqu'ici : *Das Evangelium nach Johannes, 1957, p.75.*

Il ne semble pas, malgré certaines difficultés, qu'on puisse nier sa possibilité strictement grammaticale.¹ Outre cette possibilité, la théorie du point d'interrogation présente de réels avantages exégétiques, dont le principal est assurément de rendre compréhensible la conduite de Marie. Si Jésus répond par une affirmation de la venue de l'heure, rien d'étonnant à ce que Marie s'adresse ensuite aux serviteurs. Le *mah-li wālāk* semblerait adouci. Quant à l'heure de Jésus, elle serait celle des miracles, l'heure de manifester sa gloire par les miracles ou l'heure de la manifestation messianique, sans référence à la Passion.

Malgré ce qu'elle peut avoir de séduisant, malgré ou peut-être à cause de son ingéniosité, cette solution ne nous semble pas à retenir. Sa possibilité grammaticale n'empêche pas qu'elle ait l'air gratuite, inventée pour éluder la difficulté. Il est d'ailleurs significatif que la masse des auteurs, tant anciens que modernes, n'a pas cru y voir la fin de l'énigme de Cana. Si le *Τι ἐμοὶ καὶ σοί*, en effet, a un sens négatif, ce qui semble avéré, il devient difficile de lire la suite dans un sens positif et, en tout cas, on ne peut y voir la nuance de reproche que Boismard y a mis.² Le mot *femme* dans cette théorie, reste également sans explication. Enfin, il ne nous semble pas possible, nous y reviendrons, de réduire dans ce texte johannique l'heure à l'unique temps des miracles.

En conclusion, nous considérons donc cette deuxième partie de la réponse de Jésus comme une négation de la venue de l'heure, et donnons à *οὐπω* le sens négatif qu'il a partout ailleurs dans saint Jean. Jésus dit : *Mon heure n'est pas encore venue*. Mais alors de quelle heure peut-il bien s'agir ?

C'est ici surtout que pullulent les opinions. Deux grandes tendances se manifestent : d'un côté ceux qui s'attachent au contexte immédiat et pour qui l'heure est tout simplement celle d'intervenir ou plus souvent celle de faire un miracle ; de l'autre, ceux qui élargissent le débat et considèrent l'expression en relation avec tout l'évangile de Jean. Pour ces derniers, l'heure est orientée vers la Passion et la Glorification.

Parmi ceux qui s'en tiennent au contexte immédiat du récit, certains croient que les paroles de Jésus visent uniquement *le moment d'intervenir* dans la situation en question. L'heure n'aurait que le sens prosaïque et général d'instant. À Marie qui lui a demandé d'aider les époux, et non un miracle destiné à manifester sa gloire de Messie, Jésus répond tout bonnement que le moment d'agir n'est pas

1. Nous avons, dans le grec du Nouveau Testament, d'autres exemples où les négations *οὐ* et *οὐπω* en tête de phrase prennent une valeur indubitablement interrogative. Dans saint Jean, cependant, *οὐπω* garde toujours sa valeur négative et, notons-le, dans des membres de phrase exactement parallèles à Jn 2 4. Cf. 7 6 ; 7 8 ; 7 30 et 8 20.

2. BOISMARD, *op. cit.*, p.156ss.

venu, qu'il attend encore quelques instants, soit pour que le manque de vin devienne plus sensible (Patsch), soit pour une autre raison connue de Dieu seul (Blinzler).¹

Lagrange nous semble avoir fait justice de cette opinion quand il écrivit :

Cependant il y a trop de gravité solennelle dans ces mots pour qu'on puisse les entendre : Patience, ce n'est pas encore ; ce sera dans un instant.²

Cette édulcoration enlèverait toute force à l'affirmation de Jésus. Ce n'était vraiment pas la peine de déclarer sur ce ton que son heure n'était pas venue, si elle devait venir l'instant d'après.

Dans le vocabulaire johannique, le mot *heure* a une acception plus vaste et plus profonde. Il marque d'ordinaire un moment providentiel de particulière importance : l'heure de la suppression du culte juif et de l'instauration du nouveau culte (4 21, 23), l'heure de la résurrection des morts (5 25, 28), l'heure de la persécution (16 2, 4). Même en 16 21, 25, 32, l'heure paraît désigner un moment important dans le développement de l'œuvre du salut. En Jn 2 4, l'heure serait pour Jésus celle de se révéler au monde par ses œuvres miraculeuses, l'heure de commencer sa manifestation messianique.

Cette interprétation s'appuie sur le contexte immédiat. Quand on lit le récit, il semble qu'on soit naturellement porté à référer l'heure dont parle le Christ au miracle dont il est question dans ce même récit, et non, par exemple, à la Passion. Tout l'épisode semble ordonné par Jean à la manifestation de la *gloire* (la *δόξα*) de Jésus et au développement de la foi des disciples qui contemplent cette gloire. Or ceci est justement le but des miracles dans saint Jean comme on peut le voir encore dans le cas de la résurrection de Lazare dont la maladie et la mort sont une occasion de glorifier Dieu (11 4) et de fortifier la foi des disciples (11 15).

Cette interprétation se base encore sur les paroles mêmes de Marie. Les paroles de Jésus semblent présentées par Jean comme une réponse à celles de Marie au verset 3. Nous aurions donc un dialogue. La réponse de Jésus devrait correspondre normalement aux paroles de Marie. Certes, nous ne croyons pas qu'on puisse démontrer que Marie a demandé, de fait, un miracle. Il n'en reste pas moins qu'elle a demandé au moins de remédier au manque de vin. C'est à cela qu'est ordonnée également sa recommandation du verset 5. Il semblerait donc tout à fait légitime de conclure que la réponse de Jésus,

1. PATSCH, *TPQ* 104 (1956), p.294. BLINZLER, *GLD* 9 (1954), 181. C'était aussi l'interprétation de Bourlier dans *RB* 1897, p.409 et celle de Ceroke dans son premier article de *TS* 1956, mais modifiée depuis dans *CBQ* 1959.

2. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p.57.

encadrée par ces deux paroles, se rapporte elle aussi à ce manque de vin. L'heure n'est pas venue d'y remédier et comme le reste du récit nous apprend que Jésus y remédiera par un miracle, on en conclura aisément que l'heure du miracle, ou des miracles, n'est pas venue.

La conclusion de toute cette argumentation, c'est que quelque chose au moins dans la réponse de Jésus doit se rapporter au contexte immédiat. Le verset 5, qui est dans la même ligne que le verset 3, indique que Marie a compris dans la réponse de Jésus quelque chose en rapport avec le manque de vin. Ce quelque chose n'étant ni le *Τί ἐμοὶ καὶ σοί*, ni le titre de *femme*, il ne resterait qu'à se rabattre sur l'heure.

Néanmoins, les *difficultés* contre cette interprétation ne manquent pas. S'il faut bien se garder de les exagérer, on ne peut non plus les ignorer ou les minimiser. Il ne nous paraît pas exact cependant de dire, avec Braun et Leal, que si l'heure

« devait en 2 4 signifier le commencement des miracles, elle serait prise en un sens différent (de celui de la Passion) qui ne se retrouve nulle part ailleurs ».¹

L'heure, nous l'avons vu, peut signifier en saint Jean un moment providentiel quelconque, un événement d'importance religieuse sans appartenir au thème de l'heure-passion. Il est donc possible que *ώρα* puisse ne pas se référer à la Passion.

L'objection la plus considérable contre la théorie de l'heure-miracle reste tout de même que Jésus, de fait, a accompli le miracle. Comment peut-il affirmer que l'heure des miracles n'est pas venue, au moment même où il va faire son premier miracle ? C'est précisément cette considération qui a fait adopter à plusieurs l'expédient du point d'interrogation.² Si on refuse d'admettre la tournure interrogative trop conjecturale, la seule issue possible est d'affirmer que Jésus a avancé son heure à la prière de Marie. Cette heure n'était pas venue : selon les uns, Jésus ne devait entrer en scène qu'après la disparition de Jean-Baptiste ; selon d'autres, Jésus ne devait se manifester qu'au Temple de Jérusalem, lors de la première Pâque. Cette heure, Marie l'a fait venir. Jésus, en somme, a modifié le plan prévu, et changé d'idée.

Les tenants de cette opinion confirment leur position en recourant à d'autres parallèles scripturaires où Jésus semble avoir changé d'idée.

Le plus fort des exemples apportés est celui de la Syrophénicienne.³ Jésus refuse d'abord de guérir sa fille, puis il l'exauce. L'exemple est

1. BRAUN, *La Mère des fidèles*, p.56. Cf. LEAL, *EstEc* 26 (1952), p.158. À ce propos Michl a noté : « Die behauptung Braun's . . . geht zu weit » (*Bib* 36 (1955), p.501, note 5). Il faut admettre cependant que lorsqu'elle est déterminée par un possessif ou par un article, l'heure de Jésus se réfère toujours à la passion.

2. BOISMARD, *op. cit.*, p.156 ; PEINADOR, *EphMar* 8 (1958), p.63.

3. Mc 7 24-30, la Cananéenne de Mt 15 21-28.

encore plus frappant en Matthieu où Jésus refuse, à trois reprises, d'intervenir et finit par céder à la prière et à la foi de cette femme. Comme à Cana, Jésus a même invoqué un principe : *Je n'ai été envoyé que pour les brebis perdues de la maison d'Israël* (Mt 15 24). Ce principe, cependant, nous paraît moins absolu que celui posé à Cana.¹ En tout cas, il admit plusieurs exceptions au cours du ministère de Jésus : le centurion de Capharnaüm (Mt 8 5-13 ; Lc 7 1-10), le démoniaque du pays des Geraséniens (Mc 5 1-20), la Samaritaine de Jean. On ne peut en dire autant de l'heure contre laquelle toutes les interventions sont inutiles (Jn 7 30 ; 8 20). Nous concédons néanmoins une certaine similitude de situation.

Il en va autrement de l'épisode raconté en Jn 7 1-10. On nous dit : les « frères » de Jésus lui demandent de monter à Jérusalem. Jésus refuse, puis changeant d'idée, y va, tout comme à Cana il refusa d'abord la demande de Marie, puis l'exauça.² Or les deux cas sont très différents. Jésus monte à la fête, soit, mais il y monte en cachette, refusant de s'y manifester, ce que justement ses « frères » lui avaient demandé. On veut qu'il y aille comme Messie, avec éclat ; il y va incognito. Il y a donc refus et refus *définitif* à la demande des « frères ». Pas à Cana. S'il y a refus, Jésus, dans l'hypothèse qui nous occupe, est revenu sur son refus. Les deux récits sont opposés dans leurs conclusions.

En somme, les parallèles invoqués,³ sauf peut-être celui de la Cananéenne, passent assez loin de la situation de Cana et ne sont pas concluants.

La difficulté, par contre, ne se situe pas au plan théologique. Théologiquement, nous croyons que cette théorie de l'avancement de l'heure pourrait se défendre. Cette heure, il est vrai, met en jeu les décrets divins.⁴ L'heure de Jésus déterminée par le Père ce n'est pas seulement l'heure par excellence, celle de la Passion, l'heure du plus grand acte libre du Christ, c'est aussi celle de tous les actes libres du Christ, même celui du premier miracle qui inaugure le ministère public, fait éclater la gloire de Jésus, et, de ce fait, n'est pas sans importance. Ces décrets ne sont pas susceptibles de changement, ils sont fixés de toute éternité. Mais alors, dira-t-on, comment la prière de Marie

1. Cf. en Marc surtout : « Laisse d'abord les enfants se rassasier . . . » les autres ne sont pas exclus nécessairement.

2. Ce parallèle a été soutenu par HOSKYNs, *op. cit.*, p.311 ; BRAUN, p.65 ; BLINZLER, p.178 ; BOUYER, *Le Quatrième Évangile*, 1955, p.134 et surtout CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 1951, p.36ss. Il a été bien rejeté par GALOT, *op. cit.*, p.129 et par SCHNACKENBURG, *Das erste Wunder Jesu*, pp.43-45.

3. Les textes auxquels H. Clavier fait appel dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 35 (1955), p.186, sont trop lointains pour avoir valeur d'arguments.

4. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, art. *Prémotion physique*, dans le *DTC* 13-1, col.61. L'auteur ne cite que 7 30 : 13 1 et 17 1. Mais ce qu'il dit vaut aussi pour 8 20 et on ne saurait exclure l'expression identique de 2 4.

a-t-elle pu y changer quelque chose ? On pourrait répondre que Jésus a parlé à la manière humaine et qu'après avoir décidé, humainement, d'entrer en scène plus tard, il change ses sentiments à cause de la foi et de la prière de sa mère, par révérence et par amour pour elle. Théologiquement, la prière de Marie n'aurait pas vraiment changé le plan de Dieu, comme l'enseigne d'ailleurs saint Thomas d'Aquin de la prière en général : celle-ci n'ayant pas pour but de changer l'ordre établi par Dieu, mais de nous obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir par le moyen de la prière.¹ Autrement dit, il suffirait de dire que Marie, de fait, n'a rien changé et que Dieu avait décrété (de volonté conséquente) d'accorder à sa prière le miracle qu'autrement il n'aurait pas accordé (de volonté antécédente). C'est à cette volonté antécédente qu'il faudrait référer les paroles de Jésus : *Mon heure n'est pas encore venue.*

Sur le plan purement spéculatif, on pourrait donc se satisfaire de cette explication, encore qu'elle puisse paraître trop subtile à certains. Mais il y a autre chose.

Cette succession quasi instantanée de moments dans lesquels une chose inopportune devient opportune semble déjà peu naturelle.² Mais surtout, et c'est pour nous *la véritable difficulté*, cet avancement de l'heure fixée par le Père ne nous paraît pas répondre à l'image que nous donne le quatrième évangile des relations de Jésus avec son Père.

L'une des conceptions fondamentales de Jean (où se rencontrent d'ailleurs tous les grands thèmes johanniques), c'est que Jésus est venu pour accomplir la volonté du Père (6 38). C'est là sa nourriture (4 34), ce qu'il recherche constamment (5 30). Sa vie entière est gouvernée par l'amour du Père et l'obéissance à sa volonté (cf. 8 29 ; 9 4 ; 10 37-38 ; 14 31 ; 18 11 : la coupe donnée par le Père, et 19 30 où Jésus résume sa vie dans un mot sublime : *Tout est accompli*). Il y a entre eux unité de volonté, unité d'action, unité de parole même (cf. tous ces textes où Jésus déclare ne pas parler de lui-même : 5 30 ; 7 17 ; 8 26 ; 12 49 ; 14 10). Bien plus, le Jésus de Jean déclare expressément : *je ne fais rien de moi-même* (8 28 : *οὐδέν* ; aussi 5 19 et 5 30). C'est le Père lui-même qui agit dans et par le Fils ; ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement (5 19) ; le Père qui demeure en moi accomplit les œuvres (14 10-11. Cf. 5 36 ; 10 32 et 10 38). Comment Jean, qui est pénétré de cette idée et cherche à l'exprimer de toutes manières,³ pourrait-il

1. *I Ia I Iae*, q.83, a.2 : « Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus : sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum. »

2. On pourrait bien dire, il est vrai, que le récit est ainsi présenté pour mettre en évidence le pouvoir intercesseur de Marie : « Et il faut bien dire que, après un refus, la puissance de son intercession paraît davantage » (LAGRANGE, *op. cit.*, p.57).

3. Cf. encore les textes qui insistent sur l'unité du Père et du Fils comme 10 30 : « Le Père et moi, nous sommes un » et 17 21 : « Que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi... »

nous parler d'un changement d'idée, d'une modification du plan prévu pour l'accomplissement des signes ?

Car, et c'est un autre point à remarquer, tous les *signes* en saint Jean sont inséparables de cette volonté du Père dont Jésus se nourrit, de son œuvre qu'il vient accomplir. Quelle est cette volonté ? Quelle est cette œuvre ? Ce n'est rien d'autre que le salut du monde. Dieu a envoyé son Fils dans le monde *pour que le monde soit sauvé par lui* (3 17) ; *c'est la volonté de mon Père que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle* (6 40) ; *Je suis venu pour que les brebis aient la vie et l'aient en abondance* (10 10). Or les signes sont justement les moyens que Jésus a pris pour mener à bonne fin cet ouvrage. Jean l'affirme en toutes lettres dans sa conclusion : *Jésus a accompli en présence des disciples bien d'autres signes, qui ne sont pas relatés dans ce livre. Ceux-là l'ont été pour que vous croyiez . . . et qu'en croyant vous ayez la vie . . .* (20 30-31). C'est dans les signes et par les signes que se réalise la volonté salvificatrice du Père, et le premier de tous, le signe de Cana, ferait exception, échapperait à cette volonté ? ¹

Les signes comme tels dépendent donc de la volonté du Père. Bien plus, *l'heure*, dans son concept même et quel que soit le sens qu'on lui donne, est quelque chose de fixé par le Père. En effet, même indépendamment du thème johannique de l'heure-passion où il est évident que l'événement qui va se produire a été spécialement réglé et disposé dans le plan divin (cf. surtout 7 30 et 8 20), on ne peut regarder l'heure de Cana comme un simple événement provoqué par les circonstances. Jésus dit : *Mon heure n'est pas venue*. L'insistance même est intentionnelle, il ne peut s'agir d'une heure quelconque. À supposer qu'il s'agisse de l'heure du miracle qui inaugure la manifestation messianique, qui déclenche le drame de la vie de Jésus, drame qui aboutira, par la victoire au moins apparente de l'incrédulité sur la foi, à la mort du Calvaire, cette heure même ne peut pas ne pas faire partie du plan divin. Or ce plan dépend du Père : les textes que nous avons cités plus haut le démontrent abondamment. Comment y modifierait-on quelque chose ?

Galot a d'ailleurs bien montré que dans la bouche de Jésus « mon heure » ne signifie pas l'heure déterminée par le Christ, ni l'heure sur laquelle il a tout pouvoir :

Elle est l'heure de Jésus parce qu'elle est le moment de sa manifestation glorieuse ; mais elle est *réglée par le Père*, comme d'ailleurs tout le déroulement de la mission terrestre de Jésus. Si l'on en cherche le dernier fondement, il faut dire que ce moment a été fixé par le Père, parce que c'est le

1. Cf. encore le signe de Lazare où, cette fois, Jésus déclare lui-même dans son action de grâces qu'il n'agit qu'en union avec le Père (« Je sais bien que tu m'exauces toujours », 11 42) afin que les hommes croient à sa mission.

Père lui-même qui agit à travers Jésus, accomplit ses miracles et le glorifie. Maître de l'œuvre à réaliser, le Père est maître de l'horaire.¹

Si Jésus ne fait rien de lui-même, si les signes sont déterminés par le Père, si l'heure quelle qu'elle soit est fixée par le Père, c'est en somme tout l'évangile de Jean qui semble opposé à la théorie de l'avancement de l'heure. Qu'on puisse après cela citer quelques textes *synoptiques* où Jésus paraît changer d'idée, ou que, théologiquement, on puisse expliquer un tel changement, cela ne suffit pas à renverser l'enseignement johannique.

Si on ne peut retenir le point d'interrogation, si on ne peut dire que l'heure de Jésus a été avancée, la conclusion semble s'imposer : Jésus ne parlait pas du temps des miracles. Malgré tout, nous avons dit que le présupposé, le fondement de cette opinion était exact : *il y a eu quelque chose dans la réponse de Jésus qui se rapportait au contexte immédiat*. Marie n'aurait pas continué à s'occuper du manque de vin, si la réponse de Jésus n'avait eu quelque relation avec sa demande. Mais quel est cet élément ? Ce n'est certainement pas le *Τί ἐμοὶ καὶ σοί*, ni le mot *femme*. Il ne nous semble pas non plus, dans la perspective johannique, que ce soit le mot *heure*. Nous reviendrons sur cette exigence du contexte historique en examinant la réaction de Marie au verset 5. Il nous faut auparavant examiner l'heure de Jn 2 4 dans ses relations avec le reste de l'évangile.

L'heure est un mot spécial du vocabulaire de Jean qui revient tout au long de l'évangile. On ne peut espérer en connaître le sens en s'en tenant à la seule péricope de Cana. Après avoir fait un relevé plutôt statistique de l'expression, nous examinerons le thème proprement dit de l'heure et terminerons en étudiant l'heure de Jn 2 4 en relation avec les thèmes johanniques de ce même récit de Cana : la femme, la gloire, les signes, la foi.

Le mot *heure* revient dans saint Jean plus souvent qu'en aucun des autres évangélistes (26 fois dans Jean, 21 fois dans Matthieu, 17 fois dans Luc et 12 fois dans Marc). Mais plus que cet indice élevé, l'heure, dans saint Jean, a une signification, une valeur que le mot ne possède dans aucun des Synoptiques. Il y a vraiment un thème johannique de l'heure. Même après avoir laissé de côté huit textes employés dans un sens non théologique, mais dans un sens temporel commun (1 39 ; 4 6 ; 4 52 (2 fois) ; 4 53 ; 5 35 ; 11 9 ; 19 14) ; même en ne tenant pas compte de textes comme 16 2 ; 16 4 ; 16 21 et 16 32 où le sens est nettement supérieur à celui des Synoptiques et dont

1. GALOT, *op. cit.*, p.115. Il est d'autant plus incompréhensible qu'à la p.135 Galot puisse écrire que Marie « reconnaissait à son fils le pouvoir de disposer souverainement de la marche de sa vie publique », et, à la p.136 : « elle reconnaît à Jésus le pouvoir de modifier l'heure ». C'est, à tout le moins, sortir du contexte johannique.

plusieurs sont reliés par des auteurs réputés au thème de l'heure-passion ;¹ même en négligeant les textes où l'heure est liée à la venue des temps messianiques ou à quelque manifestation spéciale à l'intérieur de ces temps messianiques (comme 4 21 ; 4 23 ; 5 25 ; 5 28 et 16 25) ; il nous reste un ensemble de textes homogènes où le mot *ώρα* se trouve déterminé soit par un possessif ; *mon* heure, *son* heure (c'est-à-dire l'heure de Jésus) (2 4 ; 7 30 ; 8 20 ; 13 1) ; soit par un démonstratif : *cette* heure (12 27 (2 fois) et aussi, semble-t-il, 19 27) ; soit par le seul article : *l'heure* (12 23 ; 17 1). Dans tous ces cas, il s'agit d'une heure spéciale, bien déterminée. L'expression prend une valeur technique. L'heure est le temps de la passion et de la glorification de Jésus, le moment vers lequel est tendu tout le drame de la vie de Jésus. Jn 2 4 serait-il la seule exception ?

La seule comparaison littéraire avec les deux autres textes où Jean déclare que l'heure de Jésus, le temps de sa passion et de sa mort, n'est pas venue, est déjà une invitation à y joindre 2 4.

Jn 2 4 : οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου.
 7 30 : ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ.
 8 20 : ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ.

Même insuffisant,² cet aspect pour ainsi dire matériel est déjà éloquent. Mais au-delà de ces préoccupations statistiques, il faut montrer que l'heure de 2 4 s'inscrit parfaitement dans le thème johannique de l'heure.

Nous avons vu que cette *heure* faisait partie, à un titre spécial, du programme tracé par le Père. Elle constitue même un centre autour duquel il est possible de résumer tout « l'évangile spirituel ».

L'heure en effet domine toute la vie de Jésus et lui donne vraiment sa signification. N'est-ce pas à cause de cette heure que Jésus est venu dans le monde ? (12 27). Tous les événements racontés par Jean, tous les signes (*σημεία*) et toutes les œuvres (*ἔργα*) de la vie publique tendent vers cette heure unique. La vie de Jésus telle que Jean l'a conçue prend ainsi une allure dramatique. À la révélation progressive que le Verbe fait de sa gloire (*δόξα*) de Fils unique (1 14), correspond également la progression des réactions : de la foi et surtout de l'incrédulité. Une menace de mort monte et devient de plus en plus imminente (7 30, 32, 44 ; 8 20, 59 ; 10 31, 39 ; 11 47, 53, 57 ; 12 10, 11, 19) et voici que « l'heure » est reliée à cette perspective de mort : *Ils voulurent*

1. Cf. 16 4 rapporté par Barrett (*op. cit.*, p.404) à l'heure de la victoire de Jésus sur ses ennemis. 16 21 : le symbole de la femme en travail référé au grand *σημείον* de la croix par DODD (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, p.438), Leal (*EstEc* 26 (1952), p.156, n.48) et Feuillet (*RB* 66 (1959), p.82). Il en va de même pour 16 32 chez Barrett (p.198) et Leal (p.156).

2. À l'encontre de J.-P. Charlier (*Le signe de Cana*, p.54), nous ne croyons pas que cette simple collection de textes soit suffisante pour emporter l'adhésion.

alors l'arrêter ; mais personne ne porta la main sur lui, parce que son heure n'était pas encore venue (7 30 ; 8 20). Elle viendra cependant, le *ὄπω* nous en est une garantie. En 12 23 et 12 27, elle devient imminente :¹ *La voici venue l'heure où le Fils de l'homme doit être glorifié. Père, sauve-moi de cette heure.* Le verset 24 nous confirme qu'il s'agit bien de la même heure : le grain de blé doit mourir pour porter du fruit.

Mais c'est le chapitre 13 qui marque le grand tournant dans l'existence de Jésus. Désormais, l'heure est venue : *Jésus sachant que son heure était venue de passer de ce monde au Père . . .* (13 1). C'est l'heure du grand passage, l'heure de la mort, mais aussi celle de la mission accomplie, l'heure du retour au Père, l'heure du triomphe. Le cri de victoire éclate en 17 1 : *Père, l'heure est venue : glorifie ton Fils.* La mort et la glorification sont intimement liées dans la même heure. L'heure de la mort où Jésus paraît sombrer (12 24 ; 13 1) est en réalité l'heure où il entre dans sa gloire (12 23, 28, 41 ; 13 31, 32 ; 17 1, 5, 24).

La signification de cette heure, on le voit, est surtout donnée dans la deuxième partie de l'évangile (13-17), mais elle apparaît déjà dans la première partie (2-12) qui est toute orientée vers elle. Toute l'existence de Jésus se trouve ainsi répartie en deux grandes périodes selon que l'heure de Jésus n'est pas encore venue ou est déjà venue. N'oublions pas que Jean écrit son évangile après la venue de l'Esprit, après avoir compris par conséquent le sens de l'activité de Jésus (12 16 ; 13 7 ; 14 26 ; 16 12-13 ; 20 9. Cf. 2 22 ; 7 39), le sens donc de cette heure si mystérieuse pour ceux qui en entendirent parler pour la première fois. Et c'est toute la vie publique qu'il saisit à travers ce « prisme de l'heure ».² C'est pourquoi dès la première partie de l'évangile, l'heure possède une plénitude de sens qu'on ne peut découvrir dans l'étude du seul contexte immédiat. Toutes les implications de cette heure fatale et triomphale tout ensemble, Jean les voit dans cette heure qui n'est pas venue en 7 30 et 8 20.

Et quand le Jésus de Jean dit en 2 4 : *Mon heure n'est pas encore venue*, il est invraisemblable, Barrett dit même « impensable »,³ que cette heure, au moins dans l'optique de l'évangile, ne soit pas, par anticipation, par allusion, celle de l'heure finale.

Ceci apparaît encore plus manifeste si on met l'heure du récit de Cana en relation avec les thèmes johanniques du même passage. C'est à Cana que Jean nous parle pour la première fois non seulement de l'heure, mais de *femme*, de *gloire*, de *signe* et de la *foi* qui en résulte. Or tous ces éléments pointent vers un seul et même but : la mort

1. Jean, par anticipation, la déclare venue.

2. VAN DEN BUSSCHE, *L'Attente de la grande révélation dans le quatrième évangile*, nouvelle Revue Théologique (NRT) 75 (1953), p.1010.

3. BARRETT, *The Gospel . . .*, p.159 : « *unthinkable* ».

glorieuse. On pourrait même dire, en langage scolastique, qu'ils ont tous une relation transcendente, essentielle à cette heure suprême où ils acquièrent finalement leur plénitude de sens.

Le mot *femme* est le premier de ces termes qui nous reportent à la scène du Calvaire. Le même mot si curieux dans la bouche de Jésus pour parler à sa mère bien-aimée revient en effet en 19 26. Dans un écrit aussi organique que celui de Jean, où tous les éléments sont soudés les uns aux autres,¹ ce parallèle ne saurait être l'effet du hasard, il est intentionnel et réfléchi. Nous y avons reconnu une inclusion sémitique, procédé littéraire particulièrement fréquent dans le quatrième évangile. La « Femme » de 2 4 évoque et prépare déjà, dans l'esprit de Jean, celle de 19 26.² À Cana, au tout début des signes, elle met en branle pour ainsi dire le mouvement des « œuvres » de Jésus ; à la Croix, à l'heure du Signe ultime, elle participe à la consommation même de l'Œuvre. Dès l'ouverture de la vie publique, la pensée de Jean se trouve ainsi tournée vers le Calvaire et cette orientation n'est pas sans rejaillir sur tout le récit des noces de Cana. Il est tout naturel que l'« heure » soit enveloppée elle aussi dans la même orientation.

Cette conclusion se trouve encore renforcée si on considère les théories de la gloire, des signes et de la foi.

L'origine de la notion de « gloire » chez Jean est à rechercher non dans le monde grec, mais dans le monde sémitique. C'est une notion biblique qui n'a rien à voir avec le sens de *δόξα* signifiant opinion, réputation ou honneur.³ C'est par ce mot *δόξα* que les LXX ont traduit cette gloire de Yahvé, la *Kabod Yahweh* qui est, dans la tradition « sacerdotale », la manifestation de la présence divine.⁴ La *Kabod Yahweh* désigne le rayonnement redoutable de l'être divin, c'est la divinité en tant qu'elle se manifeste aux hommes, la « sainteté découverte ».⁵

Malgré cette dépendance vétéro-testamentaire, la notion de gloire chez Jean est beaucoup plus complexe. Grossouw a bien noté ce point : « *Δοξα-δοξαζειν* appartient également à cette catégorie de mots privilégiés, lourds de sens mais habilement maniés, qui ne livrent pas aussitôt leur secret, mais se chargent graduellement d'une signification christologique toujours plus profonde ».⁶

1. On peut s'en rendre compte en relevant les passages où Jean fait lui-même la connexion entre les différentes parties de son livre : cf. 4 45 qui renvoie à 2 23 ; 4 46 à 2 1-11 ; 7 50 à 3 1ss ; 12 42 à 9 22 ; 13 33 à 7 33, 36 et 8 21 ; 15 20 à 13 16 ; 18 14 à 11 50.

2. De même que celle de 19 26, dans la pensée de Jean, qui a une vision unique de toute la vie de Jésus, éclaire déjà celle de 2 4.

3. Bien que ce sens grec ne soit pas totalement étranger à l'évangile de Jean, il est cependant plus ou moins en dehors de l'élaboration du thème biblique.

4. Cf. Ex 16 7 ; 24 16 ; 33 22 ; 40 34, 35.

5. « Die aufgedeckte Heiligkeit » selon l'expression de Bengel. Cf. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p.64.

6. GROSSOUW, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile*, dans *Évangile de Jean, Recherches Bibliques*, Desclée, 1958, p.133.

Dès son Prologue, Jean nous présente cette *δόξα* de Jésus : *Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique* (114). C'est toute la théorie de la *δόξα* johannique qui est ici en germe. C'est à partir de l'Incarnation que cette gloire du Christ est contemplée et son éclat rayonne à travers toute la vie de Jésus, même si elle reste voilée et n'est perceptible qu'à la foi seule (cf. *l'inclusio* 2 11 et 11 40). Chez les Synoptiques, cette gloire était rattachée à la parousie¹ et n'apparaît durant la vie de Jésus que chez Luc à la transfiguration (9 31-32). Mais chez Jean, il n'y a pas de place pour une telle transfiguration, au sens de métamorphose passagère, car tous les actes de la vie du Verbe Incarné sont pleins de cette gloire. Néanmoins, Dodd y a insisté, s'il y a dans saint Jean un moment de « transfiguration » c'est bien celui dans lequel Jésus se livre lui-même à la mort.²

En 12 23, Jésus s'écrie : *La voici venue l'heure où le Fils de l'homme doit être glorifié*. Quelle est cette imminente glorification ? Le verset suivant nous l'apprend : *Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit*. La glorification du Christ est donc considérée dans sa mort, en autant que celle-ci est féconde. Notons spécialement que le couple *gloire et heure* est ici explicitement relié à la mort. Plus manifeste encore le cri angoissé de 12 27 qui tient lieu dans saint Jean de toute l'agonie à Gethsémani des Synoptiques : *Père sauve-moi de cette heure ! Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure*. L'heure de la mort (12 27) s'identifie ainsi à celle de la glorification (12 23). On peut le voir encore en 13 1 : Judas vient de sortir pour trahir Jésus. La passion est commencée. Et Jésus célèbre son triomphe : *Maintenant, le Fils de l'homme a été glorifié...*³ Et ce thème est repris dans la prière sacerdotale (17 1-5), « la prière de l'heure, comme l'a écrit magnifiquement A. George, en plein mystère indivisible de souffrance et de gloire ».⁴ C'est en effet l'instant où Jésus achève sa mission terrestre (17 4, 6, 8), où il quitte les siens et va au Père (17 11-13) dans l'acte sacrificiel de sa mort (17 19) et où il demande sa gloire de Fils unique (17 1-5).⁵

Le caractère glorieux de cette mort vient aussi de ce qu'elle est acceptée librement, volontairement (10 17-18). Et pourtant c'est en même temps l'heure de l'obéissance totale (14 31. Cf. 6 38), la suprême expression de l'*ἀγάπη*, de l'amour de Jésus pour les siens (13 1 ; 13 34 ; 15 13 ; 17 19) comme de l'amour de Jésus pour le Père (14 31).

1. Mt 16 27 ; 19 28 ; 24 30 ; 25 31. Mc 8 38 ; 10 37 ; 13 26. Lc 9 26 ; 21 27.

2. DODD, *op. cit.*, p.207, note 2.

3. Cf. à ce sujet LIGHTFOOT, *St. John's Gospel*, pp.267 et 275.

4. A. GEORGE, « L'heure » de Jean XVII, dans *RB* 61 (1954), p.396.

5. GEORGE, *loc. cit.*, p.394.

Cette glorification de Jésus *dans et par* sa croix est particulièrement bien rendue chez Jean par le mot à double entente *ὑψωθῆναι* qui est une allusion à l'élévation du Christ sur la croix en même temps qu'à son élévation en gloire. C'est immédiatement après une allusion à l'Ascension, à la gloire donc, que Jean écrit : *Comme Moïse éleva le serpent au désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme...* (3 14). Le passage de 12 32,33 relie expressément l'expression à la croix : *Et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi. Il signifiait (σημαίνων) par là de quelle mort il allait mourir.* Nous avons ici un parallèle à 12 23 où la mort était considérée comme glorieuse en autant qu'elle était féconde. De même l'élévation est glorieuse en autant qu'elle attire tous les hommes. Mais peut-être le paradoxe le plus frappant entre la gloire et la croix se trouve-t-il en 8 28 quand Jésus s'écrie : *Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous saurez que Je suis.* Ἐγώ εἰμι, nom divin révélé à Moïse et qui affirme la présence divine dans l'Ancien testament ou une intervention éclatante de Yahvé.¹ Or c'est à la Croix qu'arrivera cette pleine révélation du Fils de l'homme, sa glorification. L'antithèse paulinienne de *l'humilitas passionis* et de la *gloria exaltationis*² est ainsi dépassée. Nous voyons Jésus « élevé » en même temps que « glorifié » ; son départ de ce monde est un retour au Père ; sa condamnation, un jugement du monde (12 31) ; sa mort, la vie des siens (17 2-3). La gloire éclate dans la mort.³

Sans doute tout ceci n'est pas développé en Jn 2 11. Mais cette gloire qui jaillit du premier signe est une concrétisation de la gloire de 1 14 où tout le thème johannique était contenu comme en germe. Nous pouvons affirmer qu'en parlant de cette gloire initiale, Jean pensait déjà à la gloire finale de la mort, et ce, répétons-le avec Bultmann,

parce que l'évangéliste ne nous a dépeint l'activité terrestre de Jésus que comme elle peut et doit être comprise, à la lumière de la fin.⁴

1. Ἐγώ εἰμι Ex 3 14 ; 10 2 ; Cf. Dt 32 39 ; Ez 6 7, 10, 13 ; Is 43 10.

2. Ph 2 7-11 ; Rm 8 17. Cf. Lc 9 22 et 24 26 dans le sens de Is 52 13, 53 12 où le Serviteur doit d'abord souffrir, puis être glorifié.

3. Nous ne pouvons discuter ici le point de vue émis par dom J. Dupont dans son *Essai sur la christologie de saint Jean*, 1951, p.260, 262, à propos de *ὑψωθῆναι*. Disons simplement qu'il ne s'agit pas de nier que la glorification du Christ s'opère conjointement par sa mort et sa résurrection, celle-ci incluant l'ascension, le retour au Père, et même le don de l'Esprit. Il n'en reste pas moins que la croix elle-même est considérée par Jean comme un triomphe et qu'elle opère par elle-même la glorification. C'est le point de vue sur lequel nous avons voulu insister et que partage aujourd'hui l'immense majorité des exégètes. Cf. en ce sens l'article de Vergote, *L'Exaltation du Christ en croix dans le quatrième évangile*, dans *ETL* 28 (1952), pp.5-23.

4. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 1953, p.377 : « Des Evglist hat das irdische Wirken Jesu so gezeichnet, wie es im Lichte des Endes erst verstanden werden kann und verstanden werden soll : als eschatologisches Geschehen. » Cf. aussi pp.328-9.

C'est par l'intermédiaire de cette notion de gloire que les signes johanniques se réfèrent eux-mêmes à la croix.

Comme pour la *δόξα*, c'est l'Ancien Testament qui a fourni à Jean le point de départ de sa notion de *σημείον*. Même si le mot n'est pas propre à la Bible, sa signification en saint Jean est spécifiquement biblique et n'est pas à rattacher à l'hellénisme ou à l'allégorisme philonien. Les signes de Jean rappelleraient plutôt les actions symboliques des prophètes, mais ils sont plus près encore des *σημεῖα* de la geste mosaïque qui manifestent la puissance et la gloire de Yahvé.¹

Néanmoins le *σημείον* johannique est, comme la *δόξα*, une notion complexe, un de ces termes « dotés d'une sorte d'élasticité, rendant possibles des glissements de pensée ».² Ce n'est pas le lieu d'étudier toute la gamme des nuances que peut emprunter ce signe johannique.³ Notons simplement que les signes ne sont pas nécessairement des événements miraculeux. Et on doit ranger parmi les *signes* des événements comme la Purification du Temple (2 13-22), l'onction de Béthanie (12 1^{ss}, surtout le v. 7), et le lavement des pieds (13 2^{ss}). En dévoilant la vie privée de la Samaritaine, Jésus fait l'équivalent d'un signe (4 16-18). On pourrait même conclure avec Dodd que tous les événements racontés par le quatrième évangile sont considérés comme des *σημεῖα*.⁴ Même quand ces faits sont des miracles, en les appelant systématiquement *σημεῖα* et non *δυνάμεις* ou *τέρατα* comme chez les Synoptiques, Jean a voulu mettre en relief non leur caractère extraordinaire, mais leur valeur de signification.

Ces signes sont essentiellement liés à la foi. C'est après le premier signe de Cana que les disciples « crurent » en Jésus (2 11). Après chacun des signes, l'évangéliste prend la peine de faire la relation à la foi des témoins (cf. 2 23 ; 4 53 ; 7 31 ; 10 42 ; 11 45 ; 12 42). Et le résumé de tout l'évangile en 20 31 nous dira expressément que les signes ont été racontés *pour que vous croyiez que Jésus est le Christ . . . , et qu'en croyant vous ayez la vie . . .* Nous avons là toute la théologie

1. Le signe johannique ne prend tout son sens que remis en sa forme sémitique le 'ot biblique (cf. BONSIRVEN, *Bib* 30 (1949), p.429. Cf. Ex 10 1 ; Dt 4 34 ; 6 22 ; 7 19 ; 11 3 ; 26 8 ; 29 2 ; 34 11 ; Nb 14 11 et 14 22.

2. GROSSOUW, *op. cit.*, p.133.

3. On en trouvera une étude récente par D. Mollat dans *Sacra Pagina* (Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholicus de Re Biblica), Paris, 1959, II, pp.209-218.

4. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p.142 et, surtout, pp.438-39. On ne peut en tout cas souscrire à l'opinion de Michl (*Theologie und Glaube (TGI)* 45 (1955), p.345), qui prétend que le signe johannique désigne un miracle et rien de plus. Michl ne lui reconnaît d'autre signification que celle attribuée à la notion de « miracle apologétique » : preuve de la messianité de Jésus et de sa filiation divine (pp.345-6). Il suffit de lire par exemple 9 5 où Jean nous donne par avance le sens du signe de l'aveugle-né, ou encore 11 25, pour voir que les signes ont, dans la pensée de Jean, une portée plus vaste.

des signes. Ils sont essentiellement ordonnés à la foi, à cette foi qui donne la vie éternelle (5 24 ; 11 25 ; 17 2,3). N'est-ce pas là le but même de l'Incarnation, n'est-ce pas cette œuvre (*ἔργον*) du Père (cf. 4 34 en relation avec 3 17) que Jésus vient accomplir et que Jean relie expressément à la foi en Jésus : *L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé* (6 29) ? Nous sommes au cœur même de la révélation johannique.

Introduire à la foi, tel était, du moins dans le plan, le rôle des signes. Historiquement, ce plan a failli et c'est tout le drame du quatrième évangile déjà ramassé dans un verset du Prologue : *Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu* (1 11). Jean déclare en toutes lettres l'échec des signes : *Bien qu'il eût opéré tant de signes en leur présence, ils ne croyaient pas en lui* (12 37). Ceux-là seuls ont cru qui, à travers les *σημεῖα*, ont vu la *δόξα* du Christ, sa gloire de Fils unique du Père (1 14).

Les *σημεῖα* sont en effet révélateurs de la *δόξα*. Jean l'affirme ici en 2 11, il le répète comme une inclusion en 11 40. Ce procédé du cadre insinue que tout ce qui se trouve entre le premier signe et le dernier est dominé par la même pensée. Autrement dit, tous les événements de la vie de Jésus sont des signes, ils sont tous orientés vers la même gloire.

Or, c'est à la croix que cette *δόξα* du Fils de Dieu se manifeste avec le plus d'éclat. Si le *σημεῖον* est, par nature, révélateur de la gloire, et si cette gloire suprême n'apparaît qu'à l'heure suprême de la mort, il faut conclure que les signes eux-mêmes, en tant que tels, sont orientés vers la croix. Chacun d'eux est une préparation de la glorification finale, c'est une marche vers le triomphe, mais c'est une marche également vers le Calvaire.

Bien plus ce sont les *σημεῖα* eux-mêmes qui entraînent la mort de Jésus. Au début de la vie publique, les Juifs demandent un signe à Jésus (2 18) ; à la fin, débordés par les signes, ils décrètent sa mort (11 48-53). Nous avons là, croyons-nous, toute l'orientation de ce que Dodd a appelé le « livre des Signes » (2-12).

Dans le livre de la Passion (13-20), Jean n'emploie plus expressément le mot *signe*. Ce n'est pas que les actes de Jésus cessent d'avoir une valeur de signification et de révélation, c'est qu'en fait, nous sommes arrivés au *σημεῖον* suprême, le signe du Fils de l'homme « élevé » annoncé dès le début de l'évangile (3 14). Jean fait lui-même la relation entre l'« élévation » et le « signe ». Après avoir rappelé la parole de Jésus prononcée à la veille du drame : *Quand j'aurai été élevé de terre...*, l'évangéliste précise : *Il signifiait* (exprimait par un signe : *σημαίνων*) *par là de quelle mort il allait mourir* (12 32-33). Et cette prophétie, Jean la reprend encore au cours de la Passion (18 32 : *signifiant de quelle mort il allait mourir*). C'est au moment où se dresse cet ultime *σημεῖον* que Jésus est glorifié parfaitement. Tous les signes révélateurs de gloire se trouvent ainsi ramassés

dans cet ultime signe de la Croix où le Fils de Dieu est révélé en plénitude.¹

Tous les signes avaient pour but de conduire à la *foi*. En ce sens, la croix est également le signe parfait, car c'est là que Jésus se révèle sans voile. C'est l'instant décisif. Aux Juifs qui lui demandent : *Qui es-tu ?* (8 25), Jésus répond : *Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme vous saurez que Je suis* (8 28). Ce sera la condamnation de leur incrédulité (cf. 3 18). Mais pour tous ceux qui ont cru déjà que Jésus a été envoyé par le Père (17 8), qui, devant les signes et les clairs témoignages de Jésus sur lui-même (cf. 2 19 ; 4 26 ; 5 17 ss ; 5 39 ; 6 32 ; 8 24, 28 ; 8 56 ; 9 37), n'ont pas refusé de « voir » le Fils, au sens johannique de ce mot (cf. 6 40 ; 12 45 ; 14 9), c'est-à-dire de discerner en lui le Fils mandaté par le Père, le grand *σημείον* de la croix sera aussi décisif. Dans le crucifié, ils verront le Sauveur du monde, le triomphe de leur foi, la source de leur vie.

Comme on le voit, tous les grands thèmes johanniques : l'heure, la gloire, les signes, la foi se recourent à travers tout l'évangile et s'entrelacent pour se rejoindre tous en un même sommet qui est à la fois l'*Heure suprême* de Jésus, l'instant de sa *Glorification suprême*, le *Signe suprême* qui décide en dernier ressort de la *Foi*. Et ce point qui commande tout l'évangile c'est la mort en croix.

Ce n'est pas un effet du hasard si tous ces thèmes : l'heure, la gloire, la foi se trouvent réunis dans le premier de tous les *signes* racontés par saint Jean, le signe de Cana.

On pourrait le croire si Jean s'était imposé de rapporter en histoire, selon un ordre chronologique, les événements de la vie de Jésus. Il n'en est rien. Le plan de l'évangile, on le reconnaît généralement aujourd'hui, est plus théologique et kérygmatic que géographique et historique.² Ce n'est pas à dire que Jean se désintéresse de la réalité des faits qu'il raconte. Tout au contraire, le séjour historique de Jésus sur terre a pour lui une extrême importance. Mais ces faits, Jean ne prétend pas les rapporter matériellement. Il veut faire beaucoup mieux : il nous les présente avec la liberté de l'évangéliste-théologien qui a médité longuement le sens de la vie de Jésus, de la venue en chair du Verbe de Dieu, et qui recherche selon l'expression de Dodd « dans

1. Cette orientation des signes vers la Croix a été bien exposée par J.-P. Charlier, o.p., dans son article « La notion de signe (*σημείον*) dans le 4^e Évangile, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 43 (1959), pp.434-448. Cf. aussi les belles pages de Dodd, pp.438-9 : *The Passion of the Lord is the final and all-inclusive σημείον* » (p.439). Cf. BARRETT, *op. cit.*, p.65.

2. Cf. BARRETT, *op. cit.*, p.14 ; FEUILLET : « Il a imposé à l'ensemble un ordre théologique supérieur correspondant au but qu'il poursuivait en écrivant et que le prologue exprime si éloquemment » dans *Mélanges Robert*, p.493. Cf. aussi LIGHTFOOT, pp.8-10, et DODD, pp.444-445.

chaque incident particulier la signification du tout ».¹ Sa manière de rapporter les faits, le choix qu'il en fait, l'ordre dans lequel ils sont placés, un certain schématisme des dialogues et les discours où Jésus parle jusqu'à un certain point le langage de Jean, les détails retenus dans tel ou tel récit, tout est en fonction de son interprétation de la vie de Jésus que Jean nous livre « avec la parfaite assurance d'un témoin privilégié et d'un interprète inspiré »².

Nous croyons donc que Jean a réuni intentionnellement tous ces grands thèmes dans la péricope des noces de Cana. Et c'est pourquoi il nous paraît inconcevable de réduire « l'heure » de Jn 2 4 à n'être plus qu'une notion astronomique, un point du temps choisi pour intervenir dans un besoin domestique, fût-ce même l'heure matérielle d'accomplir le premier miracle.

En plus des arguments proprement statistiques, en plus du thème johannique dans lequel l'heure de 2 4 s'inscrit parfaitement, il y a, dans cette péricope, trop d'éléments orientés vers la croix, les recoupements sont trop nombreux, pour que l'heure de Cana ne soit pas déjà dans la pensée de Jean le Théologien, l'heure de la « Grande Révélation ».

Nous ne nous sommes pas arrêtés aux *objections* que pourrait susciter cette interprétation. Elles se réduisent à deux principales. La première nous dit que la théorie de l'heure-passion rend difficilement compte de l'espérance de Marie telle qu'elle ressort du verset 5. Elle sera examinée ci-après. En second lieu, on nous dit que Jésus doit parler pour se faire comprendre de ses auditeurs. Il ne peut donc pas s'agir de la passion car Marie n'aurait pas pu comprendre une telle allusion.³

Mais est-il bien nécessaire que Marie ait saisi toutes les implications de la réponse de Jésus ? Le texte et le contexte de Jean n'exigent qu'une chose : la justification de l'attitude de Marie au verset 5. Nous retrouvons la première difficulté. Mais Marie pouvait-elle comprendre toute la portée de « l'heure » ? Devait-elle la comprendre ? Il n'est pas impossible que dans la solitude de Nazareth, surtout dans ces dernières années qui précédèrent l'ouverture de la vie publique, Marie ait eu quelques révélations sur la vie publique et l'économie du salut.⁴ Cela pourrait même paraître de haute convenance. Néanmoins sur le plan strictement scripturaire, où nous entendons nous cantonner ici, nous n'avons aucun moyen de l'établir.

Même si Marie n'avait pas compris cette allusion à la passion, il n'y aurait là aucune difficulté. Le principe selon lequel Jésus

1. « And seeks in each particular incident the meaning of the whole » (p.445).

2. FEUILLET, *Le Quatrième Évangile dans Introduction à la Bible*, II, p.671.

3. Cf. BLINZLER, *GD* 9 (1954), p.179 ; PATSCH à propos de Jn 7 6, *TPQ* 104 (1956), p.294.

4. Cf. par exemple TEMPLE, *Conversation Piece at Cana dans Dominican Studies* 7 (1954), p.111, qui appuie là-dessus, un peu trop peut-être.

devait parler pour se faire comprendre immédiatement de ses auditeurs n'est pas exact en saint Jean. On a relevé déjà combien les réponses à Nicodème et à la Samaritaine dépassaient le niveau de la demande faite par ces personnages. Mais il y a plus encore. Les paroles de Jésus en saint Jean sont douées de ce que Joüon appelait un « caractère séminal ».¹ Elles « ne sont destinées à germer dans l'esprit, autrement dit, à n'être pleinement comprises que plus tard ». C'est le principe johannique des « deux temps d'intelligence » que le P. Léon-Dufour a très bien mis en lumière.² C'est après l'effusion de l'Esprit seulement, que les disciples ont compris parfaitement les paroles et les œuvres de Jésus. C'est grâce à ce nouveau principe d'intelligence que Jean verra la vie de Jésus en profondeur. Avant, c'est le temps du mystère, le temps des « paroles énigmatiques » (16 25). Rien d'étonnant à ce qu'au premier temps, celui des auditeurs de Jésus, on n'ait pas saisi tout le sens qu'on saisira au second temps, celui de l'Esprit, qui est celui de Jean et de ses lecteurs.

Si Marie n'avait pas saisi toutes les connotations que prenait l'heure dans la bouche de Jésus, cela ne ferait aucune difficulté et s'expliquerait en pleine conformité avec l'évangile de Jean. Il n'y a là aucune objection à ce que, dans la présentation de Jean, l'heure de 2 4 désigne l'heure finale.

Au terme de ce long examen, reprenons brièvement nos résultats. Tout d'abord, la phrase n'est pas à entendre en un sens interrogatif. Il s'agit bien d'une affirmation : l'heure n'est pas venue. Cette heure encore à venir ne saurait désigner un simple délai de quelques instants, après lequel Jésus devait intervenir. En soi, l'heure pourrait désigner le moment de faire un miracle et d'inaugurer ainsi les manifestations messianiques. Mais en ce cas, il faudrait dire que Jésus a avancé, à la prière de sa mère, l'heure fixée par le Père. Ce qui ne nous paraît pas conforme à l'ensemble de l'évangile de Jean où Jésus nous est présenté comme ne faisant jamais rien de lui-même, mais seulement sur l'indication du Père. Néanmoins l'argument de base de la théorie de l'heure-miracle est exact. Au niveau historique, quelque chose dans la réponse de Jésus doit se rapporter au contexte immédiat de l'événement. Cet élément n'est ni le *Ti éμοι και σοι*, ni le mot *femme*. Il ne nous semble pas que ce soit l'heure. Car l'heure de Jean 2 4 appartient certainement au thème johannique de « l'heure », lequel est orienté vers la Passion.

Il semble donc que nous soyons en présence de deux lignes de pensée. D'un côté, une exigence du contexte historique demandant que les paroles de Jésus aient quelque rapport avec l'événement

1. P. JOÛON, *L'Agneau de Dieu (Jn, 1 29)* dans *NRT* 67 (1940), p.320, note 7.

2. LÉON-DUFOUR, *Le signe du Temple selon saint Jean*, *RSR* 39 (1951-52) (*Mélanges Jules-Lebreton*, t. 1), pp.156-7 et *passim*. Cf. aussi son article *Actualité du 4^e Évangile*, dans *NRT* 76 (1954), pp.454-56.

miraculeux de la péripécie. De l'autre, une orientation théologique et un sens profond que nous croyons indéniables.

Pour l'instant, laissons le problème ouvert, et passons au dernier élément de notre énigme : l'attitude de Marie après la réponse de Jésus.

III. La réaction de Marie

Immédiatement après les paroles de Jésus, Marie dit aux serviteurs : *Quoi qu'il vous dise, faites-le*. Ces mots reprennent quasi littéralement la recommandation du pharaon aux Égyptiens : *Allez à Joseph, et ce qu'il vous dira, faites-le* (Gn 41 55). Cette réminiscence souligne magnifiquement la confiance de Marie.¹ La mère de Jésus sait son Fils capable de remédier à la disette de vin, comme Joseph l'était de prévenir la famine. Elle s'en remet à lui entièrement. Ce n'est certes pas là la conduite de quelqu'un qui vient d'essuyer un refus. Tout au contraire, Marie persévère justement dans la ligne de sa demande du verset 3. Les paroles de Jésus, loin de l'avoir découragée, semblent plutôt l'avoir encouragée à aller de l'avant. En tout cas, Marie, qui ne pouvait pas s'obstiner contre une volonté manifeste de son Fils, n'a certainement pas compris ces paroles comme un refus.

Dira-t-on avec Gaechter que Marie n'a pas compris les paroles de Jésus, comme elle n'avait pas compris autrefois au Temple (Lc 2 50), ce qui expliquerait sa persévérance à demander la faveur ?² Cette supposition n'a aucun fondement dans le texte de Jean. Au Temple, Luc prend la peine de nous dire que les parents de Jésus ne comprirent pas sa réponse. Ici, Jean nous montre Marie qui agit sans hésitation, sans paraître le moins du monde décontenancée. Certes, il ne semble pas que Marie ait pu saisir encore toute les implications des paroles de Jésus. On ne peut tout de même pas affirmer qu'elle se soit grossièrement trompée en prenant un refus pour un consentement. Jésus aurait-il d'ailleurs confirmé une erreur pareille en faisant le miracle ? L'accomplissement du miracle constitue une véritable approbation de l'interprétation donnée par Marie aux paroles de son Fils.

1. La double hésitation portant à la fois sur l'intervention de Jésus et sur l'objet de cette intervention que Gaechter a cru reconnaître dans ces paroles de Marie : « Falls er euch etwas sagt — was immer es sei — das tut ! » (*Maria im Erdenleben*, p.192), n'est pas à retenir. Il y a bien dans ce verset un certain degré d'incertitude ou d'indétermination dû au pronom indéfini, mais cette incertitude porte sur le mode d'intervention de Jésus, non sur l'intervention elle-même. Cf. les textes semblables de Jn 14 13 ; 15 16 ; 16 23.

2. GAECHTER, *op. cit.*, pp.192-3. Feuillet a repris récemment quelque chose du genre, disant que Marie « ne comprend pas les paroles de son Fils, mais (qu') elle lui fait confiance » (*L'Heure de Jésus et le Signe de Cana*, dans *ETL* 36 (1960), p.18). Ce ne nous semble pas suffisant pour expliquer la conduite si confiante de Marie et l'autorité de son intervention auprès des serviteurs.

Marie a donc bien compris et elle n'a pas compris un refus. Pourtant, la réponse de Jésus, telle que Jean nous l'a transmise, est toute négative : le *Τί ἐμοὶ καὶ σοί* est plus ou moins adversatif, et l'heure, quelle qu'elle soit, n'est pas venue. Ce contraste entre l'attitude de Marie et les paroles de Jésus constitue l'une des principales énigmes de la péricope.

Outre l'opinion de Gaechter déjà rapportée, le problème a reçu diverses solutions.

La plus radicale a été de supprimer la difficulté. L'argumentation est claire : Marie n'a pas compris un refus. Or qui prétendrait pouvoir mieux interpréter qu'elle ne l'a fait les paroles de Jésus ? Si elle n'y a pas vu de refus, c'est que ces paroles n'en comportaient pas. Elles sont une formule d'accord. Nous avons vu que le *Τί ἐμοὶ καὶ σοί* ne supportait pas une telle signification.

Insuffisante encore l'interprétation qui accroche tout l'espoir de Marie au « pas encore » de 2 4. L'heure n'est *pas encore* venue. Ce *οὐπω* laisse entendre que l'heure viendra. Mais rien ne nous dit qu'elle est imminente. Dire avec Ceroke que dans le contexte *οὐπω* doit nécessairement signifier un bref délai, que cela est clair d'après les circonstances mêmes, car si on attendait trop longtemps l'embarras des hôtes deviendrait connu, etc., c'est supposer déjà que l'heure en question se rapporte au moment d'intervenir ou au miracle, ce qui n'est pas démontré.¹

D'autres ont cru que l'attitude de Marie procède de sa conviction que Jésus n'a formulé qu'une opposition apparente et qu'il va se laisser finalement toucher par le désir de sa mère. Connaissant d'ailleurs le cœur compatissant de Jésus, Marie pouvait croire que Jésus n'aurait pas la dureté de laisser les jeunes époux dans l'embarras et la dérision. Néanmoins, le motif de la réponse de Jésus paraît trop catégorique, en particulier dans le contexte johannique, pour que Jésus puisse revenir sur sa décision.

Plus nombreux sont les auteurs qui recourent à un dialogue muet entre le fils et sa mère. Marie, dit-on, aurait compris au ton de Jésus, à l'accent de ses paroles, à son regard, à son sourire même que sa demande était accordée. N'employons-nous pas le même procédé avec nos amis, indiquant par un regard que nos paroles ne sont pas à prendre à la lettre ? Les mères n'ont-elles pas d'ailleurs comme un sens spécial pour deviner leur fils ? Bref, il dut y avoir à Cana, quand Jésus prononça les paroles du verset 4, quelque chose dans sa manière de faire ou son attitude extérieure qui changea en *oui* le *non* de sa réponse. C'est à ces conjectures qu'ont recours la plupart de ceux qui maintiennent le caractère négatif de la réponse de Jésus, soit qu'ils réfèrent l'« heure » au miracle (Lagrange, Ceuppens), soit qu'ils y voient l'heure de la passion (Braun).

1. CEROKE, *TS* 17 (1956), p.34.

Il est possible qu'il en fut ainsi. Néanmoins, on n'est pas aisément convaincu par ce *non* et ce *oui* simultanés, ce *non* dans les paroles démenti par un *oui* qu'exprime le ton de la voix ou le regard. D'ailleurs cette espèce de discordance entre les paroles et l'intention de celui qui parle conviendrait-elle vraiment à la personne de Jésus? ¹

Il nous semble donc préférable d'admettre dans le récit de Jean une omission d'un autre genre : l'omission, non d'un geste approuvateur, mais d'un *consentement verbal*. Jésus a exaucé la demande de Marie, il le lui a dit, mais Jean ne l'a pas rapporté. On reprochera à cette théorie de ressembler à une échappatoire. Mais si le *Τί ἐμοὶ καὶ σοὶ* marque vraiment une opposition, si l'heure n'est pas venue, rien d'autre ne peut justifier l'attitude de Marie et l'action subséquente de Jésus.

Une omission de ce genre n'a rien d'extraordinaire dans l'évangile de Jean. On peut en relever aisément d'autres cas. C'est ainsi par exemple qu'en 7 8, Jésus déclare qu'il ne monte pas à la fête. Or, au verset 10, il y monte, quoique en secret. L'exégète expliquera fort bien qu'en 7 8 Jésus refusait de monter publiquement à Jérusalem, au milieu de la caravane, pour éviter une manifestation triomphale in-tempestive. Il reste que Jean lui-même a laissé à ses lecteurs le soin de le comprendre.

En 14 16, Jésus dit qu'il priera le Père pour ses disciples, et en 16 26 il semble affirmer le contraire. De même en 15 15, Jésus déclare que tout (*πάντα*) ce qu'il a appris du Père il l'a révélé aux siens. Et pourtant en 16 12, il leur dit : *J'ai encore beaucoup de choses à vous dire* (*ἔτι πολλὰ*). Il n'y a pas contradiction, mais Jean ne s'est pas préoccupé lui-même de supprimer la difficulté. Comment le lecteur ne comprendrait-il pas, par exemple, qu'entre 20 2 où Marie Madeleine court rejoindre les disciples et 20 11 où elle se trouve de nouveau au tombeau, il y a eu quelque chose d'omis : Jean n'a pas cru nécessaire de nous parler du retour de Madeleine. Le verset 11 n'indique-t-il pas assez clairement que Madeleine est revenue? Pourquoi alors ne pourrait-il en être ainsi à Cana? Le contexte, l'ordre de Marie aux serviteurs, le miracle lui-même n'indiquent-ils pas assez clairement que Marie a reçu de Jésus une réponse affirmative?

Dans le récit même de Cana, que de détails ont été évidemment omis par l'évangéliste! Quels étaient les mariés? Quelle relation les unissait à Jésus et à sa mère? Pourquoi le vin était-il épuisé? Quelle fut la réaction de l'assemblée devant le miracle? En eut-elle même connaissance? Les serviteurs qui « savaient », eux, l'origine du vin, ont-ils cru à Jésus? Tout se passa-t-il en quelques instants? Si l'évangéliste ne nous en dit rien, c'est que son intérêt était ailleurs. En écrivant son évangile, Jean a laissé de côté nombre d'épisodes de la vie de Jésus (20 30). Il n'a gardé qu'un petit nombre de récits

1. PEINADOR, *EphMar* 8 (1958), p.63. J. L. LILLY, *Jesus and His Mother during the Public Life*, CBQ 8 (1946), p.55. Repris par CEROKE, *TS* 17 (1956), p.21, note 61.

dramatiques habilement agencés entre eux et commentés par les discours, le tout en relation du but qu'il poursuivait. Le même principe a joué à l'intérieur de chaque récit. Jean a laissé tomber beaucoup de choses, ne conservant que les détails indispensables au support du récit, pour insister sur des points d'apparence peut-être secondaires, mais qui allaient plus directement à son but.

Pourquoi Jean ne nous a-t-il conservé des paroles de Jésus à Cana que la partie mystérieuse, laissant de côté l'expression d'un assentiment qu'appelle tout le reste du récit ? Pourquoi ? Sinon justement parce que cet assentiment était clairement postulé par le reste du récit, facile à suppléer par conséquent et que Jean pouvait ainsi attirer l'attention du lecteur sur ce qui pour lui était vraiment important : les paroles mystérieuses de Jésus, la femme, l'heure. En un mot, l'intérêt de Jean ne se situe pas sur le plan historique, mais sur le plan théologique. C'est à ce niveau que s'établit la continuité entre la péripécie de Cana et le reste de l'écrit et tout particulièrement au verset 4 et au verset 11, les deux versets que nous appellerions les plus johanniques de toute la péripécie, les deux versets, en somme, qui justifient la présence du récit des noces de Cana dans l'« évangile spirituel ».

Quand on a bien en tête que le récit de Cana s'insère dans la trame de tout l'évangile, qu'il est relié expressément aux grands thèmes qu'on peut suivre en filigrane tout au long de l'évangile ; quand on se souvient que l'attention de Jean se porte aux correspondances théologiques, qu'il cherche, répétons-le, à exprimer dans chaque récit « la signification du tout », on ne saurait être étonné de rencontrer quelques difficultés au niveau historique. Le contraire serait même surprenant. Pour Jean, l'important n'est pas le fait historique considéré comme tel, mais la signification et la portée théologique et kérygmatisée de ce « signe » (cf. 20 30 où tout est considéré comme « signe »).

Nous croyons donc que Jean a omis délibérément de parler d'un assentiment de la part de Jésus, résultant d'ailleurs assez clairement du récit lui-même, pour insister sur la valeur profonde de la réponse de Jésus, sur la portée théologique de l'événement orienté, comme tous les éléments mis en œuvre par Jean, vers l'événement capital de la Croix glorieuse. Quant à nous, si nous voulons savoir à tout prix, en deçà de l'intérêt proprement johannique, comment s'est passé en fait l'événement de Cana, il nous faut admettre cette omission, d'ailleurs tout à fait dans le style de Jean.

Conclusion

Nous avons examiné longuement les éléments les plus difficiles de la péripécie des noces de Cana. Notre but n'était pas encore de les harmoniser entre eux. Nous avons voulu simplement établir le sens et la portée des éléments mis en œuvre par Jean.

Il reste maintenant à les agencer. Mais là est justement la difficulté, car ils ne paraissent pas se rencontrer.

La demande de Marie appartient avant tout au contexte historique : la mère de Jésus demande à son Fils de remédier, d'une manière ou d'une autre, au manque de vin matériel. Les perspectives messianiques possibles ne sont pas discernables dans ces seuls mots. Au même contexte historique appartient certainement la recommandation de Marie aux serviteurs.

Il n'en va pas de même de la réponse de Jésus. Ses trois éléments s'accommodent mal à la situation historique de Cana. *Le mah-li wākāk*, d'allure négative et adversative, ne correspond guère au contexte positif qui l'encadre. Le terme insolite de « femme » marque une intention théologique bien au-delà du récit lui-même. L'« heure » elle-même, inséparable du grand thème johannique, nous entraîne loin de ce vin matériel demandé par Marie.

Nous nous trouvons face à deux lignes de pensée. La première se situe sur le plan de l'événement passé. La seconde emprunte, au-delà de ce niveau historique, une orientation nettement théologique. On ne peut supprimer l'une au profit de l'autre sans trahir ou au moins tronquer la pensée de saint Jean. On a souvent voulu tout réduire au plan historique, et donner une interprétation cohérente du récit considéré pour lui-même. C'était sacrifier la valeur proprement johannique du morceau et en faire un miracle synoptique. C'était oublier surtout qu'en saint Jean, les quelques récits conservés sont fonction du tout et que rien n'est rapporté pour lui-même. Aujourd'hui, on laisserait plutôt sans explication le côté historique, l'attitude de Marie, par exemple, après la réponse de Jésus, pour ne retenir que la « théologie » des noces de Cana. On comprend que ceci ne puisse satisfaire non plus. En conséquence, Cana continue de faire figure d'énigme, et le malaise persiste.

La solution se doit, croyons-nous, de tenir compte tant du plan historique que du plan théologique. Certes, ces deux plans n'ont pas dans l'esprit de Jean la même importance. Loin de là. Il convient de leur donner la valeur qui leur revient, sans les négliger. Ce sera l'objet d'un prochain article.

JEAN-PAUL MICHAUD, S.M.M.

(À suivre.)

