



Le signe de Cana dans son contexte johannique (II)

Jean-Paul Michaud

Volume 19, Number 2, 1963

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020043ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020043ar>

[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. (1963). Le signe de Cana dans son contexte johannique (II). *Laval théologique et philosophique*, 19(2), 257–283. <https://doi.org/10.7202/1020043ar>

Le signe de Cana dans son contexte johannique¹

LE SIGNE DE CANA DANS L'INTENTION DE JEAN

Nous avons, dans un article précédent, examiné les divers éléments du problème posé par la péricope des Noces de Cana. Nous nous proposons maintenant de faire le point, et d'agencer entre eux les matériaux fournis par cette longue analyse.

Cependant, il nous paraît d'abord nécessaire de reprendre, pour les compléter, les principes invoqués ici et là au cours de notre exposé, et qui nous ont guidé jusqu'ici. Ceci est pour nous fondamental, car ces principes seuls peuvent rendre compte de nos prises de position. Ce sera l'objet du premier paragraphe. À la lumière de ces principes, nous proposerons ensuite ce qui nous paraît être la solution du problème de Cana. La dernière section de ce travail détaillera enfin ce que la mariologie est en droit de tirer de ce récit de Jean.

I. *Principes d'exégèse johannique*

1° L'INTENTION DE SAINT JEAN

Retrouver sous les mots du récit johannique la pensée de son auteur, tel a été le but de notre travail. Ce principe qui vaut pour tous les autres livres, s'impose encore plus peut-être pour l'évangile johannique. Jean est théologien. Il « nous a laissé une œuvre théologique, au sens rigoureux du mot, qui comprend la connaissance par la foi des vérités révélées et leur élaboration intellectuelle ».² Certes, Jean est aussi un témoin, il rapporte ce qu'il a vu et entendu (Jn 19 35). « Il n'en a pas moins approfondi et ordonné sous la lumière de l'inspiration les données dont il se portait garant. »³ Et c'est pourquoi la question fondamentale nous semble toujours : qu'est-ce que Jean a voulu dire ? Quelle était son intention, en nous rapportant le fait historique de Cana ?

Mais comment retrouver cette pensée de Jean ? Qui nous dira que nous ne faisons pas fausse route, que nous ne lui prêtons pas des idées qu'il n'a jamais eues ? Le danger de projeter nos propres opi-

1. Cf. *Laval théologique et philosophique*, vol. XVIII, 1962, n° 2, pp. 239-285.

1. F.-M. BRAUN, *La Mère des fidèles*, 1954, p. 9.

2. *Ibid.*

nions dans son texte n'est pas imaginaire. Il n'y a, croyons-nous, qu'un seul moyen de l'éviter : remettre le récit qui nous occupe, dans l'ensemble du contexte johannique. Pour cela, il faut connaître la mentalité de Jean, sa manière de penser, savoir les grandes idées qui le hantent, ces thèmes qui forment la trame de toute son œuvre. C'est en somme appliquer le conseil donné par Pie XII dans *Divino afflante Spiritu* :

Cette signification littérale des mots, qu'ils apportent tous leurs soins à la trouver en s'aidant de la connaissance des langues, du contexte et de la comparaison avec les passages similaires, toutes choses dont pareillement on a coutume de tirer parti dans l'interprétation des écrivains profanes, pour faire apparaître clairement la pensée de l'auteur.¹

Si on accorde que autre chose est l'analyse d'un texte isolé, et autre chose l'intelligence de l'ensemble, que nous devons avant tout chercher le sens du tout dans lequel s'insèrent les parties, on souscrira sans peine à la conclusion du P. Braun qui a fort bien défendu cette *méthode comparative* :

Pour comprendre la théologie de Jean, comme elle mérite de l'être, sans la soumettre à un fâcheux morcellement, il me paraît donc indispensable de rapprocher dans notre pensée les éléments dont elle se compose, surtout lorsqu'ils présentent une plus grande affinité. Poser en fait cette exigence n'est pas autre chose qu'appliquer à un cas donné la règle si sage qui consiste à expliquer les passages d'un même auteur, en les comparant les uns aux autres. Il n'en faut souvent pas davantage pour voir apparaître des lumières inattendues. La vérité est en chaque phrase isolée. N'est-elle pas aussi, et sans doute plus encore, dans leurs connexions ? Et, du moment où nous tenons pour assuré que l'Esprit-Saint a inspiré les livres de la Bible en tout et en partie, ne faut-il pas conclure que là se trouve le meilleur de son enseignement ?²

Une telle méthode, cependant, ne nous ferait-elle pas sortir du terrain biblique et passer à celui de la pure spéculation ? Il en serait ainsi, si les éléments johanniques étaient mis en relation avec des vérités étrangères à l'évangéliste. Nous obtiendrions alors une construction personnelle qui ne saurait plus se réclamer de l'évangéliste. Mais l'accusation, croyons-nous, tombe à faux si on compare saint Jean avec lui-même. Braun l'a bien dit :

Si les rapports qui retiennent mon attention sont recommandés par les procédés de l'auteur, par l'identité des formules, par le parallélisme des

1. PIUS XII, Enc. *Divino afflante Spiritu* : « Hanc litteralem verborum significationem omni cum diligentia per linguarum cognitionem ildem eruant, ope adhibita contextus, comparationisque cum assimilibus locis ; quæ quidem omnia in profanorum quoque scriptorum interpretatione in auxilium vocari solent, ut auctoris mens luculenter pateat » (*Enchiridion biblicum*, Romæ, 1956, 550).

2. BRAUN, *La Mère des fidèles*, p.19.

idées, par la répétition de quelques mots rares, je devrais conclure que Jean les a perçus avant moi. Quelle que soit sa manière de les suggérer, c'est lui qui les propose.¹

Nous restons donc à l'intérieur de la pensée de l'auteur.

Il peut paraître naturel à l'exégète d'aujourd'hui, de rechercher avant tout la pensée de l'auteur. N'est-ce pas là, en fait, le sens littéral du texte et partant l'enseignement de l'Esprit-Saint ?² Il n'en a pourtant pas toujours été ainsi, et l'enquête historique qu'on pourrait mener à propos de Jean 2 1-11, nous montrerait que tout autre, bien souvent, était la préoccupation des interprètes.³ Tout en faisant la part d'inexactitude que comporte tout jugement général, on peut dire que l'exégèse patristique était dominée surtout par les besoins vitaux de l'Église et les controverses en cours. Le Moyen âge a continué la même tendance, ajoutant aux besoins pastoraux un souci de synthèse théologique. Autant d'éléments qui ne furent pas sans influence sur l'exégèse. Les mêmes préoccupations ont continué de se faire jour par la suite.

Dans le fouillis des opinions et des conjectures qui en est résulté, nous croyons qu'un seul principe peut nous faire retrouver la vraie pensée de Jean : *remettre le récit de Cana dans son contexte johannique*, le replacer dans la perspective du tout.⁴ C'est le fil d'Ariane qui peut nous faire sortir d'un labyrinthe jusqu'ici sans issue.

En d'autres mots, l'intention dominante de notre récit, son but, sera fonction de tout l'évangile, participera de l'intention et du but de tout l'évangile, et se révélera déjà par la place qu'il occupe dans le plan que Jean a choisi pour atteindre sa fin.

Il nous faut donc jeter un coup d'œil sur le but et le plan de cet évangile, et voir les conséquences qui en découlent pour la compréhension de chacun des récits rapportés par saint Jean.

1. BRAUN, *op. cit.*, p.20.

2. Vawter, parlant de l'intention de l'évangéliste, écrit : « If it is what the evangelist intended to put there, it is his literal sense and therefore the teaching of the Holy Spirit. It is, in David Stanley's words, « the induction into the *sensus plenior* of the kerygma » (David M. STANLEY, S.J., *Didachè as a Constitutive Element of the Gospel form*, in *Catholic Biblical Quarterly* (CBQ) 17 (1955), 345). B. VAWTER, *The Johannine Sacramentary*, dans *Theological Studies* (TS) 17 (1956), pp.154-155).

3. Il n'est évidemment pas question de reprendre ici un dépouillement de textes qui nous mènerait de saint Irénée à Maldonat. Retenons simplement, comme conclusion de l'enquête historique, qu'aucune interprétation n'a su rallier la majorité des suffrages, ni chez les Pères de l'Église, ni chez les exégètes qui ont suivi, tant scolastiques que modernes.

4. Notre travail était terminé quand nous avons eu connaissance de l'article de A. Feuillet, *L'Heure de Jésus et le signe de Cana. Contribution à l'étude de la structure du quatrième évangile*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 36 (1960), pp.5-22. Nous sommes heureux de lui voir défendre le principe qui nous a guidé tout au long de cette étude, à savoir « qu'on ne saurait expliquer convenablement un épisode quelconque de cet Évangile si on, [...] en faisant abstraction de sa structure d'ensemble et du dessein théologique très réfléchi de l'évangéliste » (p.22).

2° CONSÉQUENCE DES INTENTIONS DE L'ÉVANGÉLISTE :
LE DUALISME DES RÉCITS

Il suffit d'avoir fréquenté un peu l'évangile de saint Jean, pour s'apercevoir que Jean n'a pas voulu raconter une « Vie de Jésus » au sens moderne de cette expression. Il faut retenir à ce sujet la remarque de Van den Bussche :

Dès que le lecteur du quatrième évangile suppose, consciemment ou inconsciemment, que Jean s'est astreint à composer une biographie du Christ, dès que ce lecteur a en tête une problématique synoptique, ne fût-ce que refoulée, il fait fausse route.¹

Heureusement, ce but de l'évangéliste nous n'avons pas à le chercher en tâtonnant. Jean l'indique explicitement à la fin de son œuvre : *Jésus a accompli en présence des disciples encore bien d'autres signes qui ne sont pas relatés dans ce livre. Ceux-là l'ont été pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom* (20 30-31).

La foi de ses lecteurs et la vie qui par elle leur est donnée, voilà ce que Jean a en vue. C'est le cœur même de la pensée johannique. Le contenu de cette foi c'est Jésus, Christ et Fils de Dieu. Le quatrième évangile se présente donc comme une proclamation de la messianité et de la filiation divine de Jésus, destinée à provoquer la foi, génératrice de vie. Son but est théologique, kérygmaticque.

C'est cette idée fondamentale qui commande le choix de la matière, c'est elle qui en règle l'ordonnance et le plan. Parmi tous les événements de la vie terrestre de Jésus, Jean avait l'embarras du choix (20 30). Il n'en a retenu qu'un petit nombre et on a dit que « son œuvre fait penser à un montage de *close-ups* sélectionnés ». ² Mais le « principe du montage » est la foi des lecteurs. C'est ainsi que le plan lui-même se trouve, comme le but de l'évangile, plus théologique que géographique ou historique.

Ce plan peut-on le retrouver dans le texte même de saint Jean ? Bien que l'évangéliste nous ait fait connaître les principes qui l'ont guidé, la tâche n'est pas facile et les exégètes sont loin de s'entendre. Les plans les plus discutables restent les plans purement numériques. Les plans symboliques et les plans thématiques, supposant le développement successif de certains thèmes, n'échappent pas à l'arbitraire. Même le plan du P. Mollat dans la *Bible de Jérusalem*, qui répartit la matière autour des six fêtes liturgiques mentionnées par Jean, bien qu'appuyé par le texte, semble à Feuillet « trop extérieur pour un

1. VAN DEN BUSSCHE, *La Structure de Jean I-XII dans L'Évangile de Jean. Études et Problèmes*, 1958, p.63.

2. VAN DEN BUSSCHE, *op. cit.*, p.64.

écrit si chargé de doctrine ».¹ Celui qui semble bien s'imposer dans ses grandes lignes est le plan de Dodd qui divise tout l'évangile en deux grands livres : le *livre des Signes* (chap. 2-12) et le *livre de la Passion* (ch. 13-20 ou 21). Le moment crucial de l'*Heure* y sert de gond : dans la première partie, l'heure n'est pas venue ; dans la seconde, l'heure est venue.²

À l'intérieur de chaque partie néanmoins, l'unanimité ne règne pas. Nous nous en tiendrons au plan proposé par Feuillet qui nous paraît fortement garanti.³ Le *livre des Signes* : manifestation préparatoire du Christ Verbe incarné au cours de sa vie publique (répondant au *livre de la Passion*, manifestation suprême du Christ durant sa vie souffrante et glorieuse) peut se diviser en quatre sections. Dans la première (1 19 — 4 42), Jésus se révèle comme fondateur d'une économie nouvelle supérieure à l'ancienne, et nous assistons aux premières manifestations de la foi. La seconde (4 43 — 5) ⁴ met en cause plus directement la dignité proprement divine de Jésus et les premières manifestations de l'incrédulité juive devant les prétentions du Christ. Dans la troisième (ch. 6), Jésus s'affirme le Pain de vie, et c'est la crise de la foi au sein même des disciples. Dans la quatrième (7-12), la proclamation de Jésus se fait de plus en plus solennelle : il est la Lumière et la Vie du monde. Mais l'hostilité s'accroît en proportion et aboutit à la condamnation à mort de Jésus.

Cette vue à vol d'oiseau suffit à notre propos. On ne peut pas ne pas remarquer le caractère dramatique accusé de l'évangile de Jean.

Sa structure littéraire est déterminée par une double progression : progression du point de vue de la révélation que fait Jésus de sa gloire jusqu'à « son heure » qui en est la manifestation suprême ; progression également du point de vue des réactions : foi et incrédulité que provoque cette révélation.⁵

Jean poursuit son programme avec une incroyable logique, et chaque épisode concourt à cette progression du drame dont l'évangéliste connaît déjà les aboutissants. La vie publique se présente

1. A. FEUILLET, *Le Quatrième Évangile* dans *Introduction à la Bible* de A. Robert et A. Feuillet, II, 1959, p.623. Entre autres difficultés, « comment traiter 11 45—19 42 [il s'agit en fait de 11 55] comme une unité littéraire, « la Pâque de la crucifixion », alors que 12 37-43 constitue si clairement la conclusion de la vie publique et 13 1 l'introduction au drame de la Passion ? » (pp.623-624).

2. Le plan de Dodd est adopté par Feuillet, *op. cit.*, p.624. Mollat, tout en opérant quelques remaniements dans le *Livre des Signes* accepte également le plan de Dodd dans ses grandes lignes. Cf. son article *L'Interprétation du quatrième Évangile par C. H. Dodd* dans *RSR* 44 (1956), pp.436-439.

3. FEUILLET, *op. cit.*, pp.628 ss.

4. Sur les raisons qui font rattacher 4 43-54 à cette section plutôt qu'à la précédente, cf. FEUILLET, *op. cit.*, p.630.

5. FEUILLET, *op. cit.*, p.625.

ainsi comme l'acheminement vers la révélation totale, se manifestant dans les événements de l'Heure. Jean a toujours devant les yeux l'instant de la glorification suprême dont la lumière rejaillit sur la vie publique. En somme, redisons-le avec Van den Bussche :

Il revoit tout à travers le prisme de la révélation finale... Chaque épisode laisse pressentir les symptômes de la fin... Derrière les affirmations énigmatiques ou les réticences, le lecteur averti tâte la pleine intelligence de celui qui a vécu la glorification. Bien sûr, les disciples n'ont pas compris au moment même que le signe est donné ou que la parole est prononcée, mais l'évangéliste se permet un clin d'œil pour nous suggérer ce qu'ils auraient dû comprendre.¹

On voit dès lors de quel œil Jean a regardé les événements qu'il nous raconte ; on pressent avec quel soin il a dû choisir chaque épisode en fonction du drame qu'il décrit et, en dernier ressort, de l'événement final qui réalise parfaitement le but qu'il indiquait en épilogue (20-31), puisque c'est à l'Heure du grand Signe que Jésus apparaît vraiment comme Messie et Fils de Dieu. C'est le même regard qu'il faudra jeter sur le récit de Cana.

Mais de ces considérations, il faut d'abord souligner une conséquence capitale, c'est que les récits de Jean *ne sont pas racontés pour eux-mêmes*, pour leur valeur proprement historique.

Jean ne s'est pas laissé guider par la curiosité de l'historien moderne ; son évangile n'est pas le répertoire de tous les détails intéressants qui concernent son héros.²

Il est encore moins journaliste et ses récits ne sont pas des chroniques. Bref, Jean ne s'intéresse aux faits historiques qu'en autant qu'ils servent son but, et c'est ce but qui préside au choix des détails qu'il retient. Or ce but est théologique ; Jean est théologien. De là ce schématisme qui retranche tout détail superflu, tout élément qui ne va pas à la fin qu'il se propose.

Les exemples en sont nombreux. Prenons, entre autres, le témoignage de Jean-Baptiste (1-19-34). Si le Précurseur apparaît sur la scène, ce n'est pas pour lui-même, mais seulement en qualité de voix, de témoin du Christ. Voilà l'important, ce que le lecteur doit retenir et que manifestent d'ailleurs, en *inclusion*, la première parole de Jean-Baptiste : *Je ne suis pas le Christ* (v.20), et sa dernière : *Oui, j'ai vu et j'atteste que c'est lui, l'Élu de Dieu* (v.34).³ Ce qu'il advient de saint Jean-Baptiste n'intéresse pas l'évangéliste, non plus que le résultat

1. VAN DEN BUSSCHE, *La Structure de Jean I-XII*, op. cit., p.66.

2. W. GROSSOUW, *Pour mieux comprendre saint Jean*, 1946, p.12.

3. Une variante porte « le Fils de Dieu ».

de l'interrogatoire que lui font subir les autorités religieuses de Jérusalem, et le lecteur ne l'apprend pas. La pointe du récit est ailleurs. Le témoignage rendu au Christ suffit à Jean, le reste n'a pas d'importance.

On peut constater le même procédé dans l'épisode de Nicodème.

Avec le jugement que Jésus porte sur lui-même (3 11 sv.) saint Jean s'est élevé aux régions de son propre climat spirituel. Il s'arrête sur ces sommets (v.16-21) : on remarquera le fréquent retour des mots foi, vie, Fils de Dieu, Fils unique. Nicodème a complètement disparu de son horizon et l'on pourrait être tenté de le tenir pour un personnage symbolique, s'il ne reparaissait encore à deux reprises dans l'évangile.¹

N'en va-t-il pas de même dans l'histoire de la Samaritaine ? Jésus, fatigué, s'assoit près du puits et demande à boire. C'est un des endroits où le Jésus de Jean apparaît le plus parfaitement dans l'humilité de sa condition terrestre, soumis à nos infirmités. Jean semblait manifester tout à coup un souci particulier pour le détail historique. Mais il s'échappe soudain sur les hauteurs qui lui sont chères, il oublie la demande de Jésus à cette femme et le lecteur ne saura jamais si Jésus a bu l'eau du puits. Jean s'est laissé emporter par son centre d'intérêt, le reste importe peu. Nous croyons qu'il en est ainsi également pour le récit des noces de Cana.

Il ne s'agit pas de minimiser l'historicité de Jean. Celle-ci est inattaquable et la critique l'a reconnue. En ce qui concerne la chronologie de la vie de Jésus, l'évangile de Jean a apporté aux Synoptiques un complément indispensable. La topographie johannique, beaucoup plus riche que celle des Synoptiques, a été confirmée plusieurs fois par les fouilles archéologiques.² L'évangile abonde en détails concrets prouvant que son auteur était parfaitement au courant des coutumes juives et de la mentalité du pays. D'ailleurs, et c'est peut-être le principal, toute l'œuvre de Jean serait incompréhensible si l'on niait la réalité historique des faits qu'il raconte.³

Pourtant le symbolisme de Jean n'est guère contestable, et on doit admettre « qu'il conduit l'auteur à styliser jusqu'à un certain point ses récits ».⁴ C'est tout simplement, ainsi que le note Mollat,

1. GROSSOUW, *op. cit.*, p.15. L'exemple de Jean-Baptiste lui était aussi emprunté, cf. p.14.

2. Cf. 4 11, le puits de Jacob et 5 1, la piscine aux cinq portiques.

3. Cf. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p.444 : « We must therefore conclude that the narrative is for the author much more than a dramatic vehicle for ideas. His aim, as I have said, is to set forth the knowledge of God contained in the Christian revelation. But this revelation is distinctively, and nowhere more clearly than in the Fourth Gospel, an historical revelation. It follows that it is important for the evangelist that what he narrates happened. »

4. FEUILLET, *op. cit.*, p.676.

que la conception de l'histoire supposée par le quatrième évangile, diffère profondément de celle que s'en fait l'historien moderne :

Ce qui importe avant tout à l'évangéliste, c'est de mettre en lumière le sens d'une histoire, qui est divine autant qu'humaine, histoire mais aussi théologie, qui se déroule dans le temps mais plonge dans l'éternité ; (. . .) il voit les faits matériels, historiques, dans leur dimension spirituelle . . . À propos de Jean, il ne faut donc pas opposer symbolisme et histoire : le symbolisme est celui des faits eux-mêmes, il jaillit de l'histoire, il s'y enracine, il en exprime le sens et n'a de valeur, pour le témoin privilégié du Verbe fait chair, qu'à cette condition.¹

En somme, nous nous trouvons devant le dualisme johannique si souvent relevé. Selon les mots de Cerfaux :

ses récits possèdent une double signification : une signification matérielle, l'histoire arrivée réellement, et une signification spirituelle ou allégorique, ce que les événements (les miracles, surtout) symbolisaient, tout l'enseignement mystérieux qu'ils cachaient.²

L'exégète qui se penche sur un récit de Jean se trouve ainsi face à deux plans. Mais ces deux plans n'ont pas la même valeur. Ce que nous avons dit du but de Jean et de la disposition de son livre nous a montré où va l'intérêt de l'évangéliste, et que le plan théologique l'emporte infiniment sur le plan purement historique.³

1. MOLLAT, *Introduction à l'évangile et aux épîtres johanniques dans la Bible de Jérusalem*, édition en un volume, 1956, pp.1395-1396.

2. M^{re} Lucien CERFAUX, *La Voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*, 1956, p.89.

3. À propos de cette importance de l'intention de l'auteur, Vawter, parlant des évangiles en général et de Jean en particulier, écrivait : « They are, in their own manner, *Heilgeschichte*. This means that they are selective history, history with a purpose, that their omissions may be more important than what they include . . . To make an end of it, what the evangelists mean by the use of the pericopes they have chosen is often of greater importance than the original sense of the narrative or saying recorded » (*The Johannine Sacramentary*, TS 17 (1956), p.154.

Remarquons bien qu'il s'agit toujours ici d'une théologie et d'un symbolisme voulus par l'auteur. Nous ne sommes aucunement d'accord avec Galot quand il écrit : « Il n'est pas du tout nécessaire que l'évangéliste ait voulu nous suggérer cette signification, ni même qu'il l'ait aperçue. En effet, pareille signification s'appuie non pas seulement sur le texte, mais sur la cohérence de l'épisode avec d'autres événements : il faut simplement que cette cohérence soit tellement frappante qu'elle impose l'idée d'une intention divine.

« Tel sera le fondement des sens symboliques que l'on cherchera à établir pour le miracle. Aucun sens symbolique n'est nettement suggéré par l'évangéliste. Mais ce n'est pas une raison de les exclure comme arbitraires ou d'en faire abstraction. Même si saint Jean n'a pas voulu nous dire que dans le miracle il y avait un symbole de l'Eucharistie, nous y reconnaitrons à bon droit ce symbole si nous remarquons une convenance spéciale entre la nature du miracle et le sacrement institué à la Cène. Le sens symbolique s'appuiera sur l'unité du plan divin, qui a disposé tout l'épisode de Cana en fonction de l'œuvre plus ample du salut. » (*Marie dans l'Évangile*, pp.147-148.)

En conséquence, il sera sans doute légitime de chercher l'explication d'un récit au niveau historique. On ne pourra reprocher à personne de chercher à savoir comment s'est passé en fait, dans le concret, tel ou tel événement raconté par l'évangéliste. Il sera tout de même plus sage de se mettre au pas de l'évangéliste, de se placer dans son optique. Bien plus, s'en tenir à la seule signification matérielle, à l'histoire arrivée, serait ne rien comprendre à la véritable pensée de saint Jean, alors qu'on posséderait au fond toute la moelle johannique, tout ce qu'il importe vraiment de connaître, le message de Jean, si on s'en tenait à la signification spirituelle, sans s'inquiéter des incohérences que l'évangéliste a pu laisser subsister au plan de l'histoire.

En résumé, le but de l'évangile johannique est théologique, son plan est théologique, et c'est là ce qui commande le choix des récits mis en œuvre. Ceux-ci ne sont donc pas racontés pour eux-mêmes, mais en fonction du but poursuivi. Bien que faits historiques authentiques, leur signification spirituelle l'emporte incontestablement sur leur signification matérielle. Face à ces récits, sans négliger leur valeur d'histoire, l'exégète se doit avant tout de rechercher la sève johannique, la pointe théologique de l'épisode.

C'est d'après ces principes, croyons-nous, qu'il convient d'examiner le récit des noces de Cana. Comme dans tout autre récit johannique, nous avons affaire à deux plans. Jean nous raconte un fait historique qui s'est passé en des circonstances bien déterminées. C'est le moins important. Mais il nous raconte ce fait dans un but particulier, un but théologique. C'est pour lui le principal.

La longue analyse que nous avons faite de la péripécie nous a fait découvrir des éléments qui, sans aucun doute possible, font partie de la théologie de Jean. La *femme*, en effet, l'*heure*, le *signe*, la *gloire* ainsi que la *foi* sont autant de « clins d'œil » nous référant au grand événement final. D'autres éléments, par contre, ne paraissaient justifiés qu'au niveau du support historique. De ce double niveau, croyons-nous, résultait la tension, l'énigme de Cana. Pour y voir clair, il importe donc de considérer tour à tour la signification matérielle du récit de Cana, et sa signification spirituelle.

II. Exégèse de Jean 2 1-11

1° LE RÉCIT DE CANA AU NIVEAU HISTORIQUE : LE SIGNE MATÉRIEL

Comment s'est déroulée en fait, à Cana de Galilée, durant cette noce de village, la scène dont Jean nous a laissé un crayon rapide ?

Il n'est pas étonnant, après ces principes, de retrouver chez Galot à peu près tous les symbolismes qui ont été proposés pour le récit des noces de Cana. Élaborer le symbolisme de Cana sur de telles bases, c'est s'éloigner complètement de la pensée de Jean et sortir du domaine de l'exégèse.

Les traits rapportés par l'évangéliste nous permettent-ils de reconstituer les événements de Cana? Nous avons vu déjà combien de détails avaient été omis par saint Jean.¹ Ce schématisme nous rend impossible toute reconstitution minutieuse des faits, et les tentatives faites en ce sens resteront toujours du domaine conjectural.

Ce laconisme de Jean apparaît dans l'ensemble du récit. C'est un point admis par tous. Par contre, on ne s'est guère demandé, à notre connaissance, si ce laconisme et ce schématisme de Jean n'étaient pas à appliquer également au cœur même du récit, au dialogue entre Marie et Jésus. Qui nous dit qu'aux noces de Cana, au plan de « l'histoire arrivée », Jésus et Marie n'aient prononcé que les brèves paroles du verset 4? Certes Marie n'avait besoin de rien ajouter à son : *Ils n'ont pas de vin* pour que Jésus comprenne tout. Est-il défendu de penser néanmoins que, durant ces noces, Jésus et Marie se soient parlé plus longuement? Et pourquoi pas, à propos justement de ce manque de vin? Encore ici, il faut l'accorder, nous sommes sur le terrain des conjectures. Mais une telle schématisation, une telle stylisation serait parfaitement dans la manière de Jean. L'évangéliste n'a retenu que ce qui l'intéressait, et nous savons où le portaient ses intérêts.

Nous n'en sommes tout de même pas réduits aux seules conjectures. Il y a dans le récit quelques points solides sur lesquels nous pouvons faire fond. D'abord les paroles de Marie aux serviteurs, suivies de la préparation du miracle, font certainement partie du cadre historique. De même, la demande discrète de Marie : *Ils n'ont pas de vin*, correspond avant tout à la situation concrète de la noce. Et surtout, le miracle lui-même relève du contexte historique. Voici donc les faits. À la noce de Cana, le vin vient à manquer. La Mère de Jésus s'en aperçoit et demande à son fils de remédier à la situation. Immédiatement après la réponse de Jésus, Marie parle aux serviteurs et prépare l'action de son fils. Les serviteurs se mettent à la disposition de Jésus, lequel opère enfin le miracle. Ce sont là les grandes lignes de l'histoire. Dans ce contexte historique, une chose n'est pas dite expressément, une chose néanmoins si évidente qu'il ne serait pas nécessaire de s'y arrêter, si là ne résidait la difficulté : c'est la réponse affirmative de Jésus. L'instruction de Marie aux serviteurs, l'autorité de son intervention impliquent que Jésus a acquiescé à sa demande. Le fait même que Jésus fasse le miracle, et se serve des serviteurs en parfait accord avec la préparation de Marie, renforce l'évidence. La Mère de Jésus n'a pas essuyé un refus.

Or, ce que Jean nous a laissé comme réponse de Jésus, ce verset 4 que nous venons de passer entièrement sous silence, ne correspond guère aux exigences de ce contexte positif. Complétons ici ce que

1. Cf. *Laval théologique et philosophique*, vol. XVIII, 1962, n° 2, pp.283-4.

nous ébauchions en terminant notre article précédent.¹ Non seulement le *Quoi à moi et à toi, femme ? Mon heure n'est pas encore venue*, n'est pas une réponse affirmative, mais on peut difficilement regarder ces paroles comme une réponse à la demande de Marie.

C'est un point que Ceroke a souligné dans un article à plusieurs égards remarquable :

Il nous semble nécessaire, écrit-il, de rechercher l'importance du rôle que doit jouer, pour Jean, dans le développement de son histoire de Cana, le caractère favorable ou défavorable de la réponse de Jésus. L'intention de l'évangéliste est-elle d'accorder à l'acquiescement de Jésus, que toute interprétation doit concéder en dernière analyse, un rôle de première importance ? Ou bien l'évangéliste s'occupe-t-il d'aspects du miracle de Cana plus profonds que le simple fait de savoir si et comment la Mère de Jésus a obtenu son intervention miraculeuse en cette occasion.²

Ceroke continue en expliquant comment il est devenu habituel de croire que le principal but des paroles du Christ, est d'indiquer sa réaction d'assentiment ou de refus devant les paroles de Marie. Puis il ajoute :

Mais le fait est, cependant, que si on regarde comme principal objectif de la réponse de Jésus un refus ou un assentiment, l'exégèse qui en résulte ne peut satisfaire toutes les données de Jean 2 4.³

Nous ne croyons pas que les dilemmes établis ensuite par Ceroke pour prouver cette assertion soient sans issues.⁴ Mais l'assertion elle-même nous paraît tout à fait valable. Si on prend les paroles de Jésus comme une réponse, affirmative ou négative, à la demande de Marie, il n'y a pas moyen d'en sortir. La raison en est bien simple : ces paroles ne sont pas sur le même plan.

Ce qui est évident pour le *Τί ἐμοὶ καὶ σοί* et le mot *Femme*, vaut également, croyons-nous, pour *l'Heure*. Reprenons chaque élément.

Le *Τί ἐμοὶ καὶ σοί* en effet, étant donné ce contexte positif, ne se comprend guère comme réponse à la demande de Marie. Après une demande, il signifierait régulièrement un refus. Mais dans le contexte historique, il n'y a pas de refus. Jésus a exaucé la demande de Ma-

1. Cf. *Laval théologique et philosophique*, XVIII, 1962, p.285.

2. « It appears to us necessary to inquire how important a role the favorable or unfavorable character of the response of Jesus is intended to play in John's development of his Cana story. Is it the intention of the evangelist to accord the acquiescence of Jesus, which every interpretation must ultimately concede, a role of major significance? Or is the evangelist concerned with more profound aspects of the miracle of Cana than the simple issue of whether and how the mother of Jesus obtained his miraculous intervention on this occasion? » (CEROKE, *CBQ* 21 (1959), p.317.)

3. « The fact is, however, that if either refusal or acquiescence be taken as the primary objective of the reply of Jesus, the resulting exegesis simply cannot satisfy all the data of Jn 2 4. » (CEROKE, *CBQ* 21 (1959), p.318.)

4. Le premier nous paraît le plus fort. Il est aisé d'échapper aux suivants.

rie. Par ailleurs, nous avons déjà discuté et rejeté la théorie d'un refus de communauté ou d'une exigence de séparation fondée sur ce sémitisme. Notons encore à ce propos, que l'apparition de Marie au début de la vie publique et son retour à la fin, en *inclusion*, laisserait bien plutôt entendre, selon les lois du procédé, que Marie doit être compagne de Jésus durant toute la vie publique. Néanmoins, l'expression reste négative dans sa teneur générale. Elle fait choc et marque entre les interlocuteurs une divergence, à tout le moins une différence de points de vue. Ceci ne correspond pas au contexte historique de Cana.

De même le mot *Femme*, insolite et lourd de sens théologique, n'est pas au niveau du manque de vin matériel.

Enfin l'*Heure* ne peut être séparée d'un ordre d'idées théologique qui domine tout l'évangile de Jean.

Mais cette *heure* qui, replacée dans le cadre de l'évangile johannique, ne peut signifier uniquement l'instant du miracle, ne pourrait-elle pas signifier en même temps l'heure de la Passion et celle du miracle? N'y aurait-il pas ambivalence? Nous sauverions ainsi du coup, et la référence des paroles de Jésus au contexte immédiat, et la référence doctrinale à l'heure finale.

Cette solution, dont nous avons remis la discussion pour faire mieux ressortir les résonances johanniques de l'*heure*, est séduisante. Elle peut d'ailleurs se prévaloir de l'usage de saint Jean, puisque les mots à double sens, plus exactement à double entente, ne manquent pas chez l'évangéliste. C'est Feuillet, à notre connaissance, qui l'a exprimée le plus clairement :

Assurément, de même qu'auparavant Jésus révèle déjà sa gloire, notamment par ses miracles (cf. 2 11 ; 11 4, 40), de même le mot « heure » peut lui aussi se rapporter à ce commencement de glorification, et tel est peut-être le sens de 2 4, au moins dans la pensée de Jésus, car il semble assez clair que l'évangéliste a voulu mettre cette scène en rapport avec celle de 19 25-27. Néanmoins, beaucoup plus habituellement, l'*heure* de Jésus est celle de son triomphe final et définitif (mort, retour à la vie et exaltation céleste).¹

1. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, p.624. BOISMARD (*Du Baptême à Cana*, pp.149-154), donne l'impression de soutenir quelque chose de semblable. Mais pour lui, si l'*heure* possède une double valeur, c'est à l'intérieur de tout l'évangile et non en Jean 2 4. Pour Boismard en effet, l'heure du Christ est « l'heure de la manifestation dans la gloire » (p.153). Cette heure peut se dire en deux sens complémentaires. Il y a l'heure de la manifestation de la gloire par les miracles (elle est déjà venue) et il y a l'heure de la manifestation de la gloire par la résurrection (elle n'est pas encore là). L'heure de la glorification inchoative et l'heure de la glorification définitive. Mais en 2 4, ce n'est ni « l'heure de la mort, ni même l'heure de la glorification définitive par la résurrection, mais l'heure de commencer les miracles et de manifester ainsi sa gloire » (p.154). À l'intérieur du récit de Cana, Boismard ne reconnaît donc qu'un sens à l'heure en question : l'heure des miracles. Même si celle-ci est « inchoative » et porte en elle une relation vers autre chose, c'est un point que Boismard n'exploite pas.

L'expression est prudente et marque une certaine hésitation. L'heure se rapporterait au commencement de la glorification par les miracles, donc au contexte historique, mais dans la pensée de Jésus prononçant ces paroles. Car pour saint Jean, et sur ce point Feuillet est plus affirmatif, l'heure pointe vers le Calvaire.

Cette interprétation est possible. Elle sauve ce qui est à nos yeux le plus important : la relation de l'heure à l'événement final. La relation au miracle reste sur le plan historique. Cependant, pour donner une explication cohérente à la scène historique, cette interprétation devra, elle aussi, recourir à la théorie de l'avancement de l'heure et à toutes les hypothèses de l'exégèse « psychologisante » : ton de la voix, regard, moment de silence . . . Nous avons déjà manifesté à cet égard notre désaccord. Notons pourtant, en toute honnêteté, que si ce recours à l'avancement de l'heure se faisait en dehors de l'évangile de Jean, sur le pur plan historique, nos arguments contre l'avancement de cette heure, basés sur la doctrine johannique, perdraient de leur poids. Ce qui nous paraît clair, c'est que Jean n'a pas pu nous parler d'un avancement de l'heure fixée par le Père. En dehors de Jean, cette difficulté s'amenuise.

Il nous paraît malgré tout très significatif que Cullmann, l'auteur qui a le plus insisté sur ce dualisme johannique, cette ambivalence tant à l'échelle du mot et de la phrase qu'à celle de la péricope,¹ rejette formellement « l'heure du changement de l'eau matérielle en vin matériel, car cette heure-là est effectivement déjà venue » et ne garde comme sens de l'heure que celui du temps « où le Christ doit être glorifié par sa mort ».² Si éveillé qu'il fût à cette ambivalence johannique, Cullmann n'a pas cru pouvoir l'appliquer à l'heure de Jean 2 4.

Ajoutons que les autres emplois du mot *heure*, qui font partie du thème johannique, ne comportent pas de double sens. Il nous semble en aller de même pour Jean 2 4 qui, dans la présentation littéraire de Jean, est certainement lié au même thème.

D'ailleurs, les mots de Jésus au verset 4 forment un tout. Si le *Ti ἐμοὶ καὶ σοὶ* et surtout le mot *Femme* passent au delà de l'aspect matériel des faits, l'*Heure* ne fait pas exception. Si l'*Heure* se rapportait à la demande concrète de Marie, tout en se référant à la Passion, ce sont tous les mots de Jésus qui devraient être également ambivalents. Mais comment trouver au *Ti ἐμοὶ καὶ σοὶ* et principalement au mot *Femme* un double sens, satisfaisant à la fois le contexte immédiat de Cana et les perspectives théologiques certaines de Jean ?

Tout compte fait, ce rapport de l'*heure* au contexte du miracle qui, s'il était fait, serait à rattacher au seul niveau historique, sans relever vraiment des préoccupations johanniques, reste difficile à établir. Il est loisible de peser les probabilités. Mais malgré toute

1. Cf. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Évangile johannique*, 1951, p.24.

2. *Ibid.*, pp.36 et 37.

la bonne volonté, sur ce plan de la signification matérielle des faits, nous ne sortirons pas des conjectures. Et à cela rien d'étonnant, puisque nous ne sommes pas dans l'optique de l'évangéliste. Il se passa sans doute un événement à Cana de Galilée. Mais Jean n'emploie pas notre concept moderne « d'événement », il use de celui de « signe », *σημεῖον*, « indiquant par là un fait à saisir sur deux plans différents ». ¹ Or, dans tout signe, ce qui est principal n'est pas le premier plan, le signe matériel, c'est l'au-delà du signe, le signifié, à l'égard duquel le signe lui-même sera toujours secondaire et dépendant. Le fait historique est un support nécessaire certes, mais quand même de seconde zone. ²

Pourtant, conjecture pour conjecture, si nous voulons absolument reconstruire « l'événement » de Cana, nous préférons nous en tenir à l'omission d'un assentiment verbal. Tout le contexte appelle une réponse positive. Les paroles du verset 4, si elles sont une réponse, sont une réponse négative. La réponse affirmative est donc sous-entendue.

Pourquoi Jean a-t-il omis cet assentiment ? Nous croyons qu'il y a là un procédé de l'auteur pour attirer l'attention de ses lecteurs. Le lecteur chrétien, connaissant la bonté de Jésus, sa condescendance envers tous ceux qui lui demandaient son aide, sa compréhension profonde des besoins humains, ne pouvait certes pas s'attendre à ce que Jésus refusât de subvenir au besoin des époux, ni surtout qu'il rejetât une demande de sa propre mère. En omettant de rapporter l'acquiescement de Jésus, Jean piquait immédiatement la curiosité, mettait le doigt sur le mystère des paroles de Jésus au verset 4 et ouvrait à ses lecteurs un horizon plus vaste, s'étendant jusqu'à la scène du Calvaire, à l'heure solennelle où reparaît la *Femme*. ³ Le schématisme du dialogue serait donc lui-même ordonné au but de l'écrivain.

1. CULLMANN, *op. cit.*, p.15.

2. Sans oublier que le *σημεῖον* johannique est une notion biblique, il peut être intéressant d'examiner ces *signes* johanniques, à la lumière de la métaphysique du signe telle que l'expose par exemple A.-M. Roguet, o.p., dans *Les Sacrements (Somme théologique, édition de la Revue des Jeunes)*, 1951. Expliquant un texte de saint Augustin qui dit que « tout signe est une chose », Roguet écrit : « C'est-à-dire qu'il n'y a pas de signe qui ne repose sur une chose qui fonde sa réalité. C'est pourquoi, en présence d'un signe, et tout d'abord pour déceler qu'il y a signe, il faut distinguer dans cet être son existence en soi — ce qui le fait chose, — et sa signification » (p.272). Appliquée au *signe* de Jean, cette « existence en soi » regarderait le fait historique en lui-même. Il faut donc en tenir compte. Mais la « signification », le signifié, reste le principal dans un signe « dont toute la nature est de ne pas être soi-même, mais de se dépouiller, de se désintéresser de soi, pour n'être que référence, passage, transparence, en faveur de l'autre » (p.272).

3. Il n'y a pas à objecter que le lecteur de Jean ne pouvait pas, à la première lecture du signe de Cana, se référer aux événements du Calvaire. S'il y a, même au début de l'évangile de Jean, des éléments qui ne peuvent être compris que par ce qui suit, c'est tout simplement, comme le remarquait finement Hoskyns, que Jean « expects his readers to read his book to the end » (*The Fourth Gospel*, 1947, p.197). Ce lecteur sera alors à même de faire les recoupements.

En somme, nous n'aurions ici qu'un exemple nouveau du phénomène déjà constaté à propos de Jean-Baptiste, de Nicodème ou de la Samaritaine. Jean ne s'intéresse au fait matériel qu'en autant qu'il sert son but théologique. Son centre d'intérêt se situe à l'étage de la signification du signe.

2° LE RÉCIT DE CANA AU NIVEAU THÉOLOGIQUE :
LA SIGNIFICATION DU SIGNE

C'est ici surtout qu'il importe d'être fidèle à Jean et de ne pas se laisser aller à la fantaisie. Notre première démarche sera donc de remettre le récit dans son contexte.

En étudiant le plan de Jean, nous avons distingué dans la première partie de l'évangile (ch. 2-12), qui décrit la manifestation préparatoire du Christ au cours de sa vie publique, une première section (1 19 — 4 42) où Jésus se révèle comme fondateur d'une économie nouvelle, supérieure à l'ancienne. Or, c'est dans cette section que se trouve inséré le premier signe de Cana.

Les premières scènes de l'évangile, en effet, nous font passer du mouvement baptiste à Jésus. Le Précurseur présente Jésus comme le Messie prédit par les prophètes, et annonce le baptême en Esprit (1 33) qui doit remplacer son propre baptême d'eau. Le Signe du Temple (2 13-22) évoque le corps du Christ ressuscité, qui deviendra le centre d'un culte nouveau en esprit et en vérité (cf. 4 21), le temple spirituel devant remplacer l'ancien temple matériel. L'entretien avec Nicodème (3 1-21) parle de naissance nouvelle relevant de l'ordre de l'Esprit, tandis que le dernier témoignage du Baptiste (3 22-26) nous montre dans le Christ l'époux de la Nouvelle Alliance. Enfin, dans le dernier épisode de cette section, celui de la Samaritaine, l'opposition entre l'eau du puits de Jacob et celle donnée par Jésus, suggère l'opposition entre le régime de la Loi mosaïque déjà comparée à un puits d'eau vive dans les documents du Qûmran¹ et l'économie chrétienne, source d'un culte en esprit et en vérité.²

1. Cette comparaison se trouve dans le *Document sadoquite* ou *Écrit de Damas*, VI, 2-11 : « Mais Dieu s'est souvenu de l'Alliance (conclue avec) les anciens et Il a fait surgir d'Aaron des intelligents et d'Israël des sages, et Il les a invités à creuser les puits : *puits que des princes ont creusé, que les dignitaires du peuple ont foré avec le Chef.* »

Le puits, c'est la Loi ; ceux qui l'ont creusé, ce sont les pénitents d'Israël qui ont quitté le pays de Juda et se sont exilés au pays de Damas ; eux tous, Dieu les a appelés princes parce qu'ils L'ont recherché, mais leur renom n'a été rapporté par aucune bouche. Le Chef, c'est celui qui scrute la Loi . . . Les dignitaires du peuple, ce sont ceux qui sont venus creuser le puits d'après les ordres que le Chef leur a donnés, auxquels ils doivent se conformer pendant tout le temps de l'impiété ; sans cela ils n'arriveront pas jusqu'à l'avènement de celui qui enseignera la justice à la fin des jours » (Édition de Géza Vermès, *Les Manuscrits du désert de Juda*, Paris, 1954, 2^e éd., pp.165-166).

2. Tout ceci est inspiré de FEUILLET, *Introduction à la Bible*, II, pp.628-9.

Tout le contexte nous parle donc, sur un aspect ou sur un autre, du même sujet : le changement de l'économie ancienne en l'économie nouvelle. Nous y verrions volontiers une concrétisation de Jean 1 17, qui indiquait déjà la substitution qui devait s'accomplir : *Car la Loi fut donnée par l'intermédiaire de Moïse ; la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus Christ*.¹ Le récit des noces de Cana échapperait-il aux exigences de ce contexte ? Étant donnée l'importance de la présentation littéraire dans l'évangile de Jean, nous ne le croyons pas. La place que le récit de Cana occupe dans le plan de Jean, nous indique déjà dans quelle direction doit s'orienter la signification de notre signe.²

Cette indication du contexte en effet, soutenue d'ailleurs par un fort courant de tradition, nous semble en parfait accord avec les divers éléments et détails du signe même de Cana. Elle répond de plus à l'orientation vers le Calvaire, reconnue dans les mots de Jésus. C'est ce qu'il nous faut montrer.

Tout d'abord, ce symbolisme trouve dans la tradition patristique un appui très favorable. Sans doute, on ne peut parler, en ce qui concerne le récit de Cana, d'interprétation traditionnelle au sens strict. Il est néanmoins possible de relever chez les Pères quelques grands courants et, parmi eux, le plus fort et celui qui nous a paru le mieux fondé, voit précisément dans l'épisode de Cana le symbole du changement d'économie opéré par Jésus. À diverses époques, d'Origène à Augustin, en passant par Cyprien, Eusèbe de Césarée, Éphrem, Cyrille d'Alexandrie et Gaudence de Brescia, les Pères ont développé à propos de Cana ce symbolisme de l'instauration d'un monde nouveau par le Christ, le remplacement des Juifs par les Gentils, la substitution de l'eau de la Loi par le vin de la doctrine évangélique.³

1. Cf. également une suggestion de la *Bible de Jérusalem* à propos de 1 16 : *Oui, de sa plénitude nous avons tous reçu et grâce pour grâce*, i.e. « une grâce (celle de la nouvelle alliance) à la place d'une (autre) grâce (celle de l'ancienne alliance). »

2. Braun n'a pas craint d'écrire : « J'en croirais volontiers Alfred Loisy (*Le Quatrième Évangile*, 2^e éd., 1921, p.145) lorsqu'il écrit que « le miracle de Cana faisait partie d'une série d'instructions sur la substitution d'une économie nouvelle de salut à l'économie extérieure et inefficace de la Loi, qui sont groupées en quelque sorte sous le symbole de l'eau. » (Cf. BRAUN, *Le Baptême d'après le Quatrième Évangile*, dans *Revue Thomiste* (RT) 48 (1948), p.353). Il a repris ceci, sans référence à Loisy, dans *La Mère des fidèles*, p.70. Dodd a intitulé toute cette section : « *The new Beginning* » (*op. cit.*, p.297) et, dernièrement, M. de Goedts, parlant de ce Nouveau Commencement, disait : « Il est certain que l'on ne saurait dégager et préciser le symbolisme de Cana que par rapport à ce même thème » (*Bulletin de la Société française d'études mariales* (BSFEM) 16 (1959), p.39).

3. Cf. ORIGÈNE, PG 14, 518 (Ed. Preuschen, pp.294-5) et PG 13, 87-88 (Ed. Baehrens, *Griechische christliche Schriftsteller* (GCS), Leipzig, 1925, pp.94-95) ; SAINT CYPRIEN, édition par G. Hartel (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL), t.2, pp.710-711 et PL 4, 394-5 ; EUSÈBE DE CÉSARÉE, Ed. Heikel (GCS), Leipzig, 1913, p.424 et PG 22, 683 ; SAINT ÉPHEM, *Commentaire de l'évangile concordant*, cap.V, 7. Cf. Version armé-

Si les divergences abondent sur tel ou tel point, et notamment sur le symbolisme précis du vin, leur pensée se rencontre sur le point central. Sans être contraignant peut-être, cet accord n'est pas à négliger.

Mais plus importantes encore sont les indications du texte lui-même de saint Jean.

Le fait que Jean ait négligé dans son récit certains détails pour s'attarder longuement sur d'autres, nous a paru révélateur de son intention. Or c'est justement dans le sens de ce symbolisme du changement d'économie que nous orientent, croyons-nous, tous les détails retenus.

Peut-être y aurait-il lieu de s'arrêter déjà sur le cadre dans lequel s'opère le miracle, sur cette noce mentionnée par trois fois en trois phrases,¹ comme pour accrocher l'attention. On sait en effet quelle place l'image nuptiale occupait dans l'Ancien Testament. C'est par elle que les prophètes avaient décrit l'Alliance de Yahweh avec son peuple, employant avec audace tout le vocabulaire de l'amour pour décrire cette incroyable réalité (Cf. Os 2 16-25 ; Jr 2 2 ; Ez 16 8, 60). Le Messie à venir n'est-il pas dans Isaïe l'époux de ces noces désormais sans ombre : *Ne crains pas . . . car ton Époux ce sera ton Créateur* (Is 54 4-5 ; cf. 62 4-5). Jésus ne s'est-il pas donné lui-même le titre d'époux (Mc 2 19-20 ; Mt 9 15 ; Lc 5 34-35) ? Et dans cette même section inaugurale, saint Jean ne s'écrie-t-il pas, par la bouche du Précurseur : *Qui a l'épouse est l'époux ; mais l'ami de l'époux, qui se tient là et qui l'entend, est ravi de joie à la voix de l'époux* (3 29) ? C'est le même thème qui reviendrait à la surface au verset 9 du récit de Cana où l'époux est nommé explicitement. Jésus y apparaîtrait comme le véritable époux puisque c'est lui, en fait, qui remplit les attributions du jeune marié et donne aux invités le bon vin gardé jusqu'à la fin.² Ce symbolisme nuptial n'est pas sans fondement et le fait qu'il soit évoqué expressément en saint Jean (3 29 et l'explication qu'en donnent les versets suivants) autorise certes une recherche dans ce sens. Il convient néanmoins de ne pas trop insister. Si Jean a pressenti, comme nous le croyons, ce symbolisme des noces, s'il a même laissé entrevoir en Jésus, dans ce signe de Cana, l'Époux de la Nouvelle

nienne traduite par Louis Leloir, o.s.b., (*CSCO*, scriptores armeniaci), Louvain, 1954, t.2, p.46 et pp.115-116 ; SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE, *PG* 73, 230 ; SAINT GAUDENCE DE BRESCIA, Ed. Glueck (*CSEL*, t.68), Lipsiae, 1936, p.81 et *PL* 20, 903 ; SAINT AUGUSTIN, *PL* 35, 1459-1460.

1. En retenant la leçon longue du verset 3.

2. Dans *Le Signe de Cana*, J.-P. Charlier a développé longuement — un peu trop peut-être en regard des brèves indications du texte de Jean — ce symbolisme nuptial (pp. 17-26 et *passim*). Cf. également WEBER, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, 1951, p.89 ; CADOUX, *Vie spirituelle* (*VS*) 81 (1949), pp.138-139 ; SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, 1950, pp.8-9 ; GALOT, *Marie dans l'Évangile*, 1958, pp.150 ss.

Alliance, il s'est montré trop discret dans les indications de son récit, pour que nous ne suivions pas son exemple.¹

Ce symbolisme nuptial, au moins sous quelques aspects principaux : reprise de l'épouse infidèle, mais cette fois pour toujours (Os 2 21 ; Ez 16 60), rejoint fondamentalement le thème de l'Alliance Nouvelle et ne diffère pas tellement de celui du changement d'économie. Mais ce symbolisme foncier nous paraît exprimé ici, beaucoup plus par la description du signe même de Cana : le changement de l'eau en vin *dans les urnes du judaïsme*, que par le cadre des noces et l'image nuptiale de l'Alliance.

Dans la tradition rabbinique, le symbole de l'eau appliqué à la Torah était très fréquent.² Jean a tenu compte du langage courant et nous l'avons vu à propos de l'épisode de la Samaritaine utiliser la comparaison du puits, retrouvée dans les milieux du Qûmran. Mais s'il emploie l'image populaire, Jean lui donne un sens nouveau, retournant même le symbole jusqu'à lui faire déprécier ce qu'il avait mission d'exalter. Dans le monde judaïque, l'eau représentait la Loi, mais en tant que purifiant, satisfaisant la soif et donnant la vie au monde.³ En saint Jean, l'eau représente bien la Loi, mais la Loi qui ne peut satisfaire la soif, ni donner la vie (4 13-14) et dont les purifications ne sont qu'extérieures (1 31-33 ; 2 6). C'est un renversement de valeur appréciable.⁴ Il reste que, reliée expressément par Jean aux rites de purification des Juifs, l'eau évoque la Loi, les rites périmés du judaïsme, l'ancien régime.

Le vin, au contraire, symbolise l'ordre nouveau, le régime de l'Esprit. Dans l'Ancien Testament, le vin parlait d'espérances messianiques : *Les montagnes laisseront couler le vin nouveau, toutes les collines en seront ruisselantes* (Am 9 13 ; cf. Os 14 8 ; Jl 4 18, etc.). C'est le Messie qui apportera le véritable vin. Cette symbolique s'accomplit à Cana. L'abondance même du vin et sa qualité supérieure que saint Jean s'est plu à souligner, sont d'ordre symbolique. Une telle quantité de vin n'est pas pour la noce ; elle est un signe, et rappelle les oracles prophétiques nous parlant de la surabondance des temps messianiques. C'est ce vin messianique que Jésus apporte. Il remplace pour Jean l'eau de la première alliance ; l'économie nouvelle succède à l'ancienne. C'est ce même vin qu'il ne fallait pas mettre dans les outres vieilles du judaïsme (Mc 2 22 ; Mt 9 17 ; Lc 5 37-38).

1. Cf. aussi la discrétion de Braun à ce sujet dans *La Mère des fidèles*, pp.69 et 110.

2. Cf. STRACK-BILLERBECK, II, p.435.

3. « De même que l'eau est la vie du monde, ainsi également les paroles de la Torah sont la vie du monde » (Midrasch Spr 4, 22). « De même que l'eau tire l'impur de son impureté, de même les paroles de la Torah tirent l'homme de son mauvais chemin pour le mener sur le bon chemin » (Midrasch Ps 19, 8). Cf. STRACK-BILLERBECK, II, p.435.

4. Il revient à Dodd de l'avoir souligné : « It appears that the evangelist has taken up this symbol and turned it to depreciation of the ordinances of Judaism as commonly accepted in his time » (*op. cit.*, p.312).

Voilà, croyons-nous, la signification principale du signe de Cana.

Faut-il presser encore ce symbolisme général ? Boismard le pense et, ne se contentant pas de voir dans le vin l'économie nouvelle dans son ensemble, recherche sous l'image du vin une réalité plus précise dans cette économie. Pour lui, le vin symbolise plus spécialement la doctrine et l'enseignement nouveau apportés par le Christ-Sagesse.¹ Cette interprétation peut invoquer l'appui de plusieurs Pères (Origène, Cyrille d'Alexandrie, Gaudence, Éphrem). Par ailleurs, si l'eau représente la Loi, n'est-il pas normal que le vin symbolise lui aussi un enseignement, une Écriture, l'Évangile ? Malgré ces considérations, nous voyons un certain danger à trop préciser. Quand on dit que l'eau représente la Loi, on ne pense pas uniquement à la Loi écrite, mais à toute l'économie dépendant de cette Loi et spécialement, dans le texte de Cana, aux pratiques de purification légale. De même ce vin nouveau, qu'on peut bien appeler le vin de l'Évangile, représente tout un ensemble, un ordre nouveau, une économie nouvelle. Le rapport entre l'Évangile et la Loi considérés strictement comme doctrine et enseignement, est d'ailleurs inclus dans le symbolisme plus large. On ne gagne rien, à notre avis, à limiter le symbolisme à cette réalité très précise. On risquerait par ailleurs de s'éloigner de la pensée de Jean en voulant préciser plus qu'il ne l'a fait.²

Pour d'autres, ce serait plutôt l'Eucharistie qui serait figurée par le vin de Cana dans cette économie nouvelle. Cullmann surtout y a insisté et tout récemment J.-P. Charlier est revenu sur le sujet.³ Sans doute les indications sacramentaires ne manquent pas en saint Jean ; et il n'est pas impossible qu'en racontant le récit du changement de l'eau en vin à Cana, l'évangéliste ait pensé au changement du vin au sang du Christ dans l'Eucharistie. Néanmoins, il ne nous a rien laissé dans le récit même de Cana qui permette de nous y référer à coup sûr. On peut bien affirmer que « le miracle des pains, raconté au chapitre 6, est le pendant exact du miracle de Cana »⁴ et

1. BOISMARD, *Du Baptême à Cana*, pp.139-143.

2. Boismard cite à l'appui de sa position (*op. cit.*, p.140, note 8) Lightfoot qui écrit en effet dans *The Gospel Message of St. Mark*, 1950, p.73 : « The water of the Law becomes the wine of the Gospel. » Mais quand Lightfoot écrit dans son *St. John's Gospel*, 1956, p.100 : « The Jewish dispensation, here represented by water, is now through the word and work of the Lord to be superseded by and transformed into the wine of the Gospel, which alone can satisfy men's need », il est évident qu'il n'entend pas limiter le symbolisme au rapport de deux livres. Il en va de même pour MacGregor : « The theme is the transmuting of the water of the old Jewish ceremonial into the wine of the new Christian Gospel » (*The Gospel of John*, 1928, p.48). Et Dodd parlant des urnes de Cana écrit : « They stand for the entire system of Jewish ceremonial observance — and by implication for religion upon that level . . . » (*op. cit.*, p.299).

3. CULLMANN, *op. cit.*, pp.38-40 ; J.-P. CHARLIER, *op. cit.*, pp.69-75.

4. CULLMANN, *op. cit.*, p.38.

essayer de l'établir en étudiant la composition littéraire de Jean.¹ On n'aboutit pas, croyons-nous, à autre chose qu'à une possibilité.² Il est bien difficile d'y voir une référence intentionnelle. Et les quelques textes patristiques qu'on peut alléguer à cet effet manquent eux-mêmes de clarté.³ Somme toute, malgré la structure même du miracle qui fait assurément penser à l'Eucharistie, nous concluons avec Van den Bussche, qu'« on n'a aucune preuve positive que le récit de Cana s'y réfère ».⁴ En tout cas, ce n'est pas là l'idée principale du signe de Cana, comme on pourrait le croire à lire les présentations de Cullmann et de J.-P. Charlier.⁵

L'intention principale de Jean dans cette première section est de souligner le caractère messianique de Jésus et la supériorité de l'économie chrétienne sur le régime de l'ancienne Alliance. C'est ce qu'indiquent également les éléments du récit de Cana. Dans ce contexte, le vin représente pour Jean, croyons-nous, plutôt que telle ou telle réalité précise de la nouvelle économie, l'ensemble des biens messianiques apportés par le Christ, incluant non seulement sa doctrine,

1. J.-P. CHARLIER, *op. cit.*, pp.70-71.

2. Il est vrai que la proximité de la Pâque en 2 13 et 6 4, telle que remarquée par Gaechter, *Maria im Erdenleben*, p.158, contribuerait à rapprocher les deux récits. Mais en exégèse johannique, nous ne croyons pas pouvoir suivre Galot (*op. cit.*, p.155) quand il aligne dans une perspective eucharistique les trois fêtes de Pâque mentionnées au cours de la vie publique. Car si avant la première le vin est donné à Cana, et avant la deuxième le pain est multiplié, à la troisième et dernière, saint Jean n'a pas relevé l'institution de l'Eucharistie dont il ne parle d'ailleurs pas.

3. Cf. SAINT IRÉNÉE, *Adv. haereses*, III, 17, 7 : Ed. Harvey, 1857, II, p.88 (PG 7, 926). Cf. aussi l'édition critique de F. Sagnard, o.p. (Sources chrétiennes, 34), 1952, pp.292 et 294 ; *Adv. haer.* III, 11, 5 : Ed. Harvey, pp.43-44 (PG 7, 883). SAINT ÉPHREM, *op. cit.*, cap.XII, 1 et 2, p.115 ; SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse XXII*, II, PG 33, 1098-99 ; SAINT GAUDENCE DE BRESCIA, *CSEL*, t.68, p.26 (PL 20, 855B) ; SAINT PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermo CLX*, PL 52, 622.

4. VAN DEN BUSSCHE, *L'Évangile du Verbe*, p. 43. Cet auteur s'était auparavant montré plus favorable à une arrière-pensée de Jean sur le vin eucharistique dans son article des *Collationes Gandavenses (ColG)* 2 (1952), pp.214-216 ; de même dans la *Nouvelle Revue Théologique (NRT)* 75 (1953), p.1010, note 4 et dans *La Structure de Jean I-XII*. *op. cit.*, p.79, note 1 et p.95. Pour Dodd, « no explicit allusion is made » (*op. cit.*, p.298),

5. D'une façon générale, Cullmann paraît majorer l'importance sacramentaire dans Jean. Entre les deux extrêmes, celui de Bultmann qui considère toutes les allusions aux sacrements comme des additions postérieures du « rédacteur-réviseur », et celui de Cullmann qui accorde la première place dans Jean aux sacrements et aux questions d'ordre culturel, la position de Dodd nous paraît plus exacte. Il retient de la thèse de Cullmann l'importance de la théologie sacramentaire chez Jean, mais en insistant moins sur les allusions sacramentaires comme telles, que sur le caractère sacramentaire de toute l'Incarnation. À ce propos, Mollat, en précisant seulement que les sacrements confèrent une grâce spéciale, souscrit à ces lignes du protestant Th. Preiss : « Le point central pour Jean est l'ensemble de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. C'est cela le contenu du sacrement et cela explique pourquoi nous trouvons des allusions dans divers endroits et une pénétration dans tout l'évangile des motifs sacramentaires » (*Le Fils de l'Homme*, dans *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1953, pp.35 ss.) Cité par MOLLAT, dans *Recherches de Science religieuse (RSR)* 44 (1956), pp.441-442.

mais aussi les sacrements, toutes les richesses du salut messianique, en un mot toute la Rédemption.¹

Le miracle du changement de l'eau en vin n'est qu'un signe cependant. Certes, il manifeste déjà la gloire du Messie et produit la foi chez les disciples. Mais il n'est encore qu'un acheminement vers ce qui sera. L'économie de l'Esprit ne remplacera l'ordre de la Loi, la plénitude des biens messianiques ne sera répandue, la Rédemption ne s'accomplira vraiment, qu'à l'Heure finale. Le symbolisme de Cana est ainsi relié à l'Heure qui commande tout l'évangile de Jean. À cette Heure seulement, qui réalisera la signification de tous les signes, Jésus pourra s'écrier : « Tout est achevé » (19 30). Là seulement, dans la pleine manifestation de sa δόξα, son Œuvre, sa mission de Messie instaurateur d'un ordre nouveau sera enfin accomplie. Là seulement, la foi des disciples, cette foi qui fait entrer dans l'ordre nouveau, atteindra sa pleine stature. Voilà, en définitive, la portée des mots de Jésus à Cana : *Mon heure n'est pas encore venue*.

Les deux autres éléments de la réponse de Jésus cadrent aussi parfaitement avec la signification de ce commencement des signes.

En s'approchant de Jésus, Marie lui a dit : *Ils n'ont pas de vin*. Mais la pensée de Jésus, le Jésus du récit de Jean,² se porte bien au-delà du vin matériel qu'on lui demande, et c'est au niveau du vin messianique qu'on peut comprendre sa réponse. Il y a solution de continuité, transposition de niveau. Le *Τί ἐμοὶ καὶ σοί* se charge d'ailleurs d'opérer la transition. Élément de choc, marquant en soi une opposition, il a pour but d'attirer l'attention, d'aiguiller la pensée de Marie, celle à tout le moins du lecteur de Jean, sur la voie du mystère. Marie elle-même est embrassée dans les mêmes perspectives messianiques, et celle qui s'était approchée de son Fils comme Mère, la seule manière pour elle de se présenter à Jésus,³ est investie d'un titre nouveau, celui de Femme, qui l'élève au plan messianique et l'invite à prendre place dans l'économie nouvelle.

En résumé, ce n'est pas seulement le cadre littéraire de la péripécie, ce sont tous les éléments du récit de Jean, la description du signe lui-même (v. 6-10), aussi bien que la réponse mystérieuse de Jésus (v. 4), qui fondent la signification théologique et symbolique du

1. Sur ce point, Sahlin a été bien inspiré : « Der « Wein » steht hier, wie bisweilen auch sonst, als Symbol für das messianische Heil » (*op. cit.*, p.9).

2. L'insistance que nous mettons à rapporter à Jean la valeur profonde des paroles de Jésus, ne signifie pas que ces paroles ne soient pas historiques. Nous croyons seulement, comme on vient encore de l'écrire, « qu'elles sont présentées dans un cadre littéraire et interprétées dans une théologie » (M. de GOEDT, *BSFEM* 16 (1959), p.43). C'est toujours le même principe : Jean utilise des éléments historiques dans un but théologique.

3. « Mary has approached Jesus in the only way she could have approached Him — as His mother. Jesus chooses to view her in another light » (CEROKE, *CBQ* 21 (1959), pp.335-6).

changement de l'ancien par le nouveau, de l'économie juive par l'économie chrétienne, déjà perçue par les Pères. C'est là, en dehors de thèmes accessoires possibles comme celui des noces messianiques ou de l'Eucharistie, la leçon principale du signe de Cana.

III. *La portée mariologique du signe de Cana*

C'est depuis toujours, peut-on dire, que le récit des noces de Cana a intéressé ceux qu'attirait la figure de Marie. Il faut néanmoins remarquer que ce récit n'est pas avant tout mariologique, mais christologique. C'est la personne de Jésus, non celle de Marie, qui est au centre de tout le récit. C'est Jésus qui s'y manifeste comme fondateur d'une économie nouvelle. C'est là le premier signe de Jésus. C'est son *Heure* à lui qui n'est pas venue, c'est sa gloire qui s'y découvre et c'est en Lui que croient les disciples. La conclusion-réflexion de saint Jean au verset 11 ramène tout à la personne de Jésus.¹

Mais si, dans le récit de Cana, Jésus est à l'avant-scène, on ne saurait pour autant réduire le rôle de Marie à celui d'une simple figurante. La mention que Jean fait en tout premier lieu de la *Mère de Jésus*, dans un récit ordonné à la manifestation de la gloire du Messie, la répétition insistante de ce titre glorieux, le rôle positif que Marie joue dans la situation pénible et dans l'exécution même du signe, autant de traits qu'on ne saurait, sans mauvaise volonté, ravalier au rang de détails purement accessoires.² C'est une invitation à rechercher dans ce texte la pensée mariale de saint Jean.

Les touches de Jean sont discrètes, mais dans le tableau qu'il nous a peint, la personnalité de Marie apparaît en pleine lumière. On y voit la charité et la bonté de la Vierge attentive à la gêne des époux, sa sollicitude et sa diligence. La délicatesse de sa démarche et la discrétion de ses paroles laissent pressentir toute son humilité, cette humilité chantée par saint Bernard :

Elle ne s'approche pas la tête haute et n'adresse pas la parole à son Fils pour lui dire ouvertement devant tous : « Mon Fils, il n'y a plus de vin, les convives sont affligés, l'époux est tout confus ; de grâce montrez de quoi vous êtes capable. Non, son cœur enflammé, son amour ardent, lui inspirent à l'intérieur tous ces sentiments et plus encore, mais elle, la pieuse mère, prend à part son Fils, et, non pour tenter sa puissance, mais

1. Schnackenburg a eu le mérite de bien montrer ce point tout au long d'un petit livre magnifique : *Das erste Wunder Jesus*, Freiburg i. B., 1951. Mais il a malheureusement laissé dans l'ombre les claires indications de Jean sur la personne de Marie.

2. Parlant de Marie à Cana, Braun écrit : « La ramener au rang des détails accessoires de la narration serait un abus, que l'on ne tolérerait nulle part ailleurs » (*La Mère des fidèles*, p.71).

pour sonder sa volonté, dit : *Ils n'ont pas de vin*. Y eut-il jamais plus grande modestie, plus grande foi ? ¹

Car c'est aussi cette confiance et cette foi de Marie que Jean nous laisse entrevoir. Ce fait que Jean, si attentif à noter que les disciples crurent en Jésus, ne parle pas expressément de la foi de la Mère de Jésus, n'est-il pas significatif ? C'est nous faire entendre que Marie croyait déjà, que sa foi n'avait pas besoin d'une manifestation extérieure. Dans la présentation de Jean, les disciples vinrent chercher à Cana un accroissement de foi (et c'est pour cela qu'il est important pour Jean que les disciples soient *aussi invités*), et c'est pour eux que Jésus fait ce signe comme en témoigne la finale de l'évangéliste. Marie, elle, ne fait pas partie du groupe de ceux qui vinrent chercher la foi, elle ne vient pas à Cana, elle y était déjà, elle croyait déjà.

Mais l'enseignement marial le plus commun qu'on a tiré du récit de Jean touche le rôle de Médiatrice de la Vierge. Les noces de Cana ne fournissaient-elles pas un exemple magnifique de la puissance d'intercession de Marie ? C'est le courant qu'on trouve par exemple chez un auteur comme saint Louis-Marie de Montfort qui, pour appuyer sa doctrine de la médiation universelle de Marie : « Il a commencé et continué ses miracles par Marie, et il les continuera jusques à la fin des siècles par Marie », ² fait appel à l'épisode de Cana. Ceci est représentatif. C'est aussi la doctrine des Souverains Pontifes et particulièrement de Pie XII dans sa lettre *Per Christi Matrem* du 15 mai 1947, où il écrit :

L'exercice de sa médiation maternelle . . . s'est montré effectivement pour la première fois avec la première manifestation de la grâce du Christ, à Cana en Galilée. ³

Sans doute cet enseignement est le plus souvent lié à une interprétation du récit, que nous n'avons pas cru devoir retenir : l'avancement de l'heure de Jésus. Ceci, Lagrange l'a bien exprimé :

La seule explication est que l'humilité de Marie et son abandon ont obtenu ce qui d'abord lui avait été refusé. Et il faut bien dire que, après un refus, la puissance de son intercession paraît davantage. ⁴

1. « Non frontose accessit, non palam locuta est, ut audacter coram omnibus diceret : Obsecro, fili, deficit vinum, contristantur convivae, confunditur sponsus ; ostende quid possis. Sed licet haec aut multo plura pectus aestuans, fervens loqueretur affectus, privatim tamen potentem pia Filium mater adiit, non potentiam tentans, sed voluntatem explorans. Vinum, inquit, non habent. Quid modestius ? Quid fidelius ? » (*Tractatus de Gradibus humilitatis et superbiae*, c.XXII, PL 182, 970). Saint Thomas d'Aquin a relevé aussi à ce propos la révérence de Marie à l'égard de Jésus. Cf. *In Joan.*, c.II, v.5. Ed. Marietti (cura R. Cai, o.p.), Taurini, 1952, n.354.

2. *Traité de la Vraie Dévotion à la sainte Vierge*, n° 19. Cf. aussi n° 198.

3. « Maternae autem « mediationis » exercitium . . . primo vero manifestatum cum primo signo gratiae Christi, Canae in Galilaea ». (AAS 40 (1948), pp.536-537 ; *Les Enseignements pontificaux*, Notre-Dame, 1957, n° 428).

4. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, 1927, p.57.

Même en dehors de cette interprétation, cependant, le signe de Cana illustre bien le rôle médiateur de Marie. Car Marie, de toute manière, est à l'origine du miracle de Cana ; c'est à son intercession que Jésus commence ses œuvres, et c'est d'elle que saint Jean fait dépendre le signe de Cana. Et si l'on considère que Cana n'est pas un « signe » ordinaire, qu'il est « le commencement des signes », un signe-type dont la portée englobe celle de tous les autres signes, qu'il est pour ainsi dire un prélude à tout l'évangile considéré dans son ensemble comme un récit de signes,¹ c'est à toute la vie de Jésus qu'il faut étendre cet exercice de la médiation maternelle dont parlait Pie XII.²

Néanmoins, l'enseignement marial proprement johannique est plus profond. On pourrait dire que la puissance d'intercession de Marie apparaît surtout au niveau historique du récit. Mais la vraie portée mariologique du récit est à rechercher au plan des intérêts de Jean, au niveau théologique. Et c'est au titre de *Femme* qu'elle est reliée. Nous savons déjà quelles implications messianiques ce titre comporte dans l'esprit de Jean. Le rôle positif que la Vierge joue au plan historique dans la préparation du miracle (v. 5), possède en plus une valeur symbolique. La place qu'elle tient au plan du signe matériel, exige une place d'égale importance au plan du signifié. Jean annonce ainsi déjà le rôle tenu par Marie dans le changement de l'économie ancienne en l'économie nouvelle. Dans la nouvelle création qu'inaugure la venue du Verbe, elle est la *Femme* par excellence, l'associée du nouvel Adam. Cette coopération de Marie à l'œuvre du salut ne prendra sans doute toute sa valeur qu'au soir du Calvaire, quand l'*Heure* de cette création nouvelle, du changement, sera vraiment venue. Mais tout se trouve déjà dans le signe de ce changement, implicitement, en germe, en signe justement.

Mais pour Jean, Marie n'est pas seulement l'auxiliaire, la compagne du Nouvel Adam, elle est *Femme* parfaite et plus que la première Ève « mère des vivants » (Gn 3 20). Cette fois encore la proclamation solennelle de la maternité de Marie à l'égard des *croissants* représentés par le disciple bien-aimé, se fera sur le Calvaire (Jn 19 27).³ Mais tout est préparé encore et magnifiquement à Cana. Marie est vraiment mère et donne la vie. Mais, en saint Jean, c'est par la foi qu'on vit.⁴ Or ce signe de Cana obtenu par Marie, préparé par Marie, n'est-il pas justement, en tant que révélateur de la *δόξα*, ordonné à la foi des disciples ? Déjà, à Cana, Jean nous présente Marie comme

1. Cf. BARRETT, « ... not merely, the first sign but « a primary » sign, because representative of the creative and transforming work of Jesus as a whole ». (*Op. cit.*, p.161.) On trouvera un développement de ce point dans le rapport de M. de Goedts, *BSFEM* 16 (1959), pp.36-38.

2. Et ceci, notons-le en passant, nous semble mettre dans un faux jour, la prétendue exigence de séparation entre Marie et Jésus durant la vie publique.

3. Sur ce point, cf. BRAUN, *La Mère des fidèles*, pp.105-113.

4. Cf. 3 16, 36 ; 5 24, 39, 40 ; 6 40, 47 ; 11 25-26 ; 20 30-31.

mère des disciples, les engendrant dans la foi.¹ L'évangéliste pose vraiment ici les bases de ce que nous appelons aujourd'hui la maternité spirituelle.

Voilà sans aucun doute le plus clair enseignement de Jean sur la *Mère de Jésus*, son rôle de coopératrice et d'associée dans le changement de l'économie ancienne en l'économie nouvelle, sa fonction de mère à l'égard de tous les croyants.

Peut-être cependant n'a-t-on pas encore éclairé tous les traits de cette *Femme* mystérieuse de la littérature johannique, et faudrait-il tenir compte du caractère représentatif² de la Mère de Jésus, tel que conçu par les auteurs du Nouveau Testament. En Luc 1-2, Marie n'est-elle pas la Fille de Sion qui reçoit en elle, mais pour le bénéfice de tout Israël, la plénitude des biens messianiques?³ La *Femme* d'Apocalypse 12 n'est-elle pas d'abord la représentation du peuple de Dieu? Marie en effet résume l'ancien peuple de Dieu, c'est en elle que se consomme la maternité messianique d'Israël, c'est elle la personification idéale de l'Église d'avant le Christ. Mais elle est aussi le point de départ du peuple nouveau, la plus parfaite réalisation de l'Église d'après le Christ.⁴ C'est en elle que s'opère en somme ce passage de l'économie ancienne à l'économie nouvelle dont le miracle de Cana est le signe. La théologie du signe de Cana n'éclairerait-elle pas ainsi, d'un nouveau jour, la conclusion déjà citée de Feuillet sur la doctrine mariale johannique, à savoir que « la réflexion théologique du rôle joué par Marie dans le plan divin paraît liée à la pensée du peuple de Dieu dans l'Ancien Testament, et de l'Église, qui en est le prolongement? ».⁵ Ce n'est qu'une piste encore embroussaillée et sur laquelle on peut hésiter à s'engager. Elle indique néanmoins à quelle profondeur se situe l'enseignement mariologique de Jean.

Si le récit du premier signe de Cana est avant tout christologique et révélateur de la personne de Jésus, on voit aussi quelle lumière il

1. C'est d'ailleurs toujours en liaison avec les disciples que Jean présente Marie comme le note Laurentin, *Court Traité de théologie mariale*, 1959, p.29, note 12. On peut le voir, non seulement en Jn 19 25-27, mais aussi en Ap 12 17 : *Alors, furieux de dépit contre la Femme, il (le Dragon) s'en alla guerroyer contre le reste de ses enfants, ceux qui obéissent aux ordres de Dieu et possèdent le témoignage de Jésus*. Sur l'identité de ces derniers avec les vrais croyants, cf. BRAUN, *op. cit.*, pp.149-151.

2. Il s'agit de cette « corporate personality » qu'on rend difficilement en français par « personnalité corporative ». (J.-P. Audet, dans son compte rendu du livre de J. de Fraine, *Adam et son lignage. Études sur la notion de « personnalité corporative » dans la Bible*, 1959, proposerait plutôt le couple « personnalité incorporante ». Cf. RB 67 (1960), p.297). Dans son article du CBQ 21 (1959), pp.337-8, Ceroke s'était déjà avancé à propos de la *Femme* dans cette voie « communautaire ».

3. Cf. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II*, 1957, pp.150-161.

4. Cf. à ce sujet le volumineux rapport de DILLENSCHNEIDER, *Toute l'Église en Marie*, dans BSFEM 11 (1953), p.100.

5. FEUILLET, RB 66 (1959), p.83. Cf. Laval théologique et philosophique 18 (1962), p.262.

jette sur la figure de sa Mère, sa personnalité, son rôle de médiatrice et surtout sur la place de cette *Femme* dans l'économie de la Rédemption. La mariologie trouve là une de ces sources bibliques les plus fécondes.

CONCLUSION

Notre travail a été long. Dans une matière aussi embarrassée, nous n'avons pas cru pouvoir brûler les étapes. Nous n'avons voulu rien négliger de ce qui pouvait apporter au problème quelque lumière. Si nous ne pouvions retracer, dans le cadre de ces articles, toute l'histoire de l'exégèse du récit de Cana, nous avons pris la peine, cependant, de discuter, à propos de chaque élément du récit, les différentes théories élaborées.

Mais comment sortir d'un pareil fouillis ? Quel critère employer pour retrouver la vraie portée de tel ou tel élément ? La réponse à cette question, il nous a semblé qu'il fallait la demander à Jean lui-même. Autrement dit, pour comprendre le signe de Cana, il fallait le remettre dans la construction johannique. S'enfermer en effet à l'intérieur du récit de Cana pour en résoudre l'énigme, c'eût été faire un mauvais départ. Comme c'est aussi un mauvais principe, croyons-nous, de vouloir expliquer d'abord la scène historique de Cana, quitte à rechercher ensuite une signification supérieure possible. C'est de là que vient l'impasse. La première question à se poser est bien plutôt celle-ci : quelle a été l'intention de saint Jean en rapportant ce récit de Cana, tel qu'il l'a rapporté et à la place qu'il l'a rapporté ?

Or, nous savons que Jean est à la fois Témoin et Théologien. Si comme Témoin il rapporte des faits historiques, comme Théologien, il les interprète dans un ensemble doctrinal. Il en résulte pour ces réalités historiques une certaine stylisation, qui sans doute n'enlève rien à leur historicité. Ce peut être suffisant, cependant, pour qu'on ne puisse pas refaire le film détaillé de tel ou tel événement.

Il nous a paru que l'interprète de Cana se devait de reconnaître ces deux titres de saint Jean. Il devait déférence au Témoin qui raconte un fait historique. Et nous avons donné au plan de l'histoire la solution qui nous semblait la plus naturelle, celle qu'appelle tout le contexte. Mais il devait surtout déférence au Théologien pour qui l'histoire de Cana est *signe* d'une autre chose. Et nous avons mis l'accent sur ce symbolisme du changement d'économie qui s'accomplira à l'*Heure* finale, et où reparaitra la *Femme* mystérieuse de Cana.

Ce titre si peu ordinaire de *Femme* et la place que l'évangéliste accorde dans son récit à la *Mère de Jésus*, nous invitaient à rechercher la pensée mariale de saint Jean. Pour quelques-uns peut-être, nous avons pu paraître sacrifier un peu la valeur mariale du récit en ne retenant pas un « avancement de l'heure » à la prière de Marie.

La vision que Jean a de la Vierge se situe, croyons-nous, à une toute autre profondeur. Nous avons reconnu chez lui, nettement tracées, les grandes lignes de la mission salvifique de Marie : association à l'œuvre du Christ, maternité spirituelle à l'égard des *croyants*. C'est ici en effet l'une des données bibliques les plus riches pour la Mariologie. Si celle-ci comme toute science sacrée — car la Mariologie ne jouit pas d'un statut théologique spécial — doit se rajeunir sans cesse par l'étude des sources,¹ elle peut aller à Jean avec confiance. Elle y verra que le donné marial de l'Écriture est plus riche qu'on ne le pense communément.

Au terme de cette étude, nous ne prétendons pas que tout ce que nous avons proposé présente le même degré de certitude. On ne saurait s'en étonner si on pense par exemple à l'aveu de tel exégète réputé : « Je n'oublie pas qu'en exégèse, surtout johannique, il faut savoir se contenter de solutions probables ».² Néanmoins il y a des points qui nous paraissent désormais acquis, et parmi eux la valeur messianique du mot *Femme*, la relation de l'*Heure* à la Passion glorieuse, et le symbolisme général du changement d'économie. En tous les cas, en posant en principe qu'il fallait avant tout remettre *le Signe de Cana dans son contexte johannique*, nous ne croyons pas avoir engagé le problème dans une mauvaise voie.

Jean-Paul MICHAUD, S.M.M.

1. PIE XII, Enc. *Humani Generis*, AAS 42 (1950), pp.568-569 : « Quapropter sacrarum fontium studio sacrae disciplinae semper juvenescunt ; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem negligit, ut experiundo novimus, sterilis evadit. »

2. BRAUN, *La Mère des fidèles*, p.198.