

Sur quels éléments textuels l'histoire de la réception des Noces de Cana s'appuie-t-elle ?

Pour une étude de l'histoire de la réception, l'épisode johannique des Noces de Cana constitue en quelque sorte un cas d'école. L'épisode est bref, l'action est simple et donc facilement identifiable, et surtout ses réceptions sont extrêmement nombreuses. Depuis Irénée de Lyon, bien des Pères se sont emparés de cette péricope¹, on en connaît des représentations depuis les sarcophages paléochrétiens du IV^e siècle², et la masse des commentaires exégétiques est des plus impressionnantes : l'*Auslegungsgeschichte*, l'histoire des lectures, fait aussi partie de la *Wirkungsgeschichte*, l'histoire des réceptions. Pourquoi un tel succès ? Après avoir beaucoup pratiqué l'histoire

¹ Adolf Smitmans, *Das Weinwunder von Kana : die Auslegung von Jo 2, 1-11 bei den Vätern und heute* [Le miracle de Cana : la lecture de Jn 2, 1-11 chez les Pères et aujourd'hui], Tübingen, Mohr-Siebeck, « Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese » n° 6, 1966.

² On peut ainsi citer, du premier quart du IV^e siècle, deux sarcophages d'enfants conservés à Rome, un sarcophage présentant des portraits d'époux découverts en 1974 près d'Arles, ainsi qu'un sarcophage conservé dans l'église de la Daurade à Toulouse. Daniel Cazes, « Les sarcophages paléochrétiens sculptés en marbre de Toulouse et la nécropole de Saint-Sernin », *Stucs et décors de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (V^e-XII^e siècle)*, C. Sapin (éd.), Turnhout, Brepols, « Bibliothèque de l'Antiquité tardive » n° 10, 2006, p. 93-101 ; Jean-Maurice Rouquette, « Trois nouveaux sarcophages chrétiens de Trinquetaille (Arles) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 118, 1974, p. 254-277 ; Élisabeth Jastrzebowska, « Les sarcophages chrétiens d'enfants à Rome au IV^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, n° 101, 1989, p. 783-804.

de la réception, en particulier autour de figures ou de lieux bibliques³, nous allons tenter ici d'adopter une démarche inductive, partant de l'histoire des lectures exégétiques contemporaines, afin d'essayer de discerner ce qui, dans le fonctionnement du texte, autorise une telle pluralité des lectures. Pour ce faire, cette étude procédera en trois parties : partant du texte pour définir ce qui a permis cette pluralité de lecture, elle fera ensuite l'inventaire des interprétations possibles pour chaque élément textuel et se conclura par l'énumération des lectures que la combinaison de ses éléments textuels permet⁴. Deux buts seront poursuivis : une analyse du texte des Noces de Cana en ayant cette perspective d'histoire de la réception et une réflexion plus théorique sur la *Wirkungsgeschichte* elle-même.

I. Un récit des plus curieux

Malgré une facture rigoureuse et des plus soignées puisqu'elle adopte une forme de chiasme⁵ – introduction, action de la mère, action de Jésus, action des serveurs, conclusion –, la péricope des Noces de Cana comporte un certain nombre d'étrangetés qui semblent interdire une interprétation « au pied de la lettre » du texte.

A. Une série d'étrangetés narratives

Si l'on s'intéresse tout d'abord à la narration, un certain nombre de bizarreries sautent immédiatement aux yeux.

1. *la nature du miracle*. – La nature du miracle est tout à fait insolite. Pourquoi faire remplir des jarres et ne pas opérer le miracle directement dans les cruches à vin ? Le passage par ces vastes récipients de pierre, manifestement non destinés à contenir de l'eau potable, donne l'impression que c'est de l'eau sale qui a été transformée en vin. En outre, comme le remarquait déjà Friedrich David Strauß⁶, le miracle est pour le moins « inapproprié » parce qu'il semble parfaitement superflu : ils n'ont pas de vin, qu'ils boivent de l'eau ! Bien

³ Voir en particulier Régis Burnet, « Jude l'obscur ou comment écrire les actes d'un apôtre inconnu », *Apocrypha*, n° 20, 2009, p. 189-212 ; Régis Burnet, *Les Douze Apôtres*, Turnhout, Brepols, « Judaïsme antique et origines du christianisme » n° 1, 2014.

⁴ Un bon résumé de ces lectures dans le copieux article de Denis S. Kulandaisamy, « The First "Sign" of Jesus at the Wedding at Cana : An Exegetical Study on the Function and Meaning of John 2.1-12 », *Marianum*, n° 68, 2006, p. 17-116.

⁵ Jean-Bosco Matand Bulembat, « Head-Waiter and Bridegroom of the Wedding at Cana : Structure and Meaning of John 2.1-12 », *Journal for the Study of the New Testament*, n° 30, 2007, p. 55-73.

⁶ David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* [La vie de Jésus du point de vue critique], vol. 2, Tübingen, Osiander, 1835, p. 224. Strauß cite Paulus, Lücke, Ohlshausen.

pire, il paraît cautionner sinon l'ivresse, du moins les plaisirs de la boisson. Ce type de miracle « de luxe » rappelle les miracles superfétatoires du petit Jésus des apocryphes, comme celui de l'évangile du Pseudo-Thomas⁷. Il est d'ailleurs passionnant de constater que c'est au nom de cet argument hérité d'une morale un peu bourgeoise que le grand Bultmann, suivant en cela son maître Heitmüller et son confrère Dibelius, révoque en doute l'historicité de l'épisode⁸. Ces exégètes du début du xx^e siècle s'inscrivent dans une longue histoire, puisqu'Éphrem nous rappelle que les Marcionites se gaussaient déjà de l'épisode⁹.

2. *le sens du miracle*. – Non seulement le miracle semble immoral, mais il paraît complètement raté. En effet, alors que Jésus est censé ébaudir ses disciples et manifester sa gloire (Jn 2, 11), son exploit passe partiellement inaperçu. Même le maître du repas ignore d'où vient ce vin si gouleyant, au point qu'il se permet une plaisanterie à l'adresse du marié qui aurait gardé cette bonne cuvée en réserve pour la servir au moment où les convives ne sont plus en capacité de l'apprécier (Jn 2, 10). La narration est ici tellement surprenante qu'on a presque l'impression de quitter le récit de miracle pour entrer dans celui de la parabole¹⁰.

3. *le dialogue entre Jésus et sa mère*. – Enfin, le dialogue entre Jésus et sa mère pose une très grande difficulté. Tout d'abord, Jésus se montre fort peu aimable avec sa maman en employant l'expression *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ* que des générations d'exégètes ont tenté d'adoucir en nuançant la force de l'appellatif *γύναι*, ou en rabotant la vigueur du propos – qui traduit habituellement le fait que des obligations mutuelles ont été violées par la personne à qui on s'adresse¹¹. Ainsi a-t-on tenté d'y voir une simple divergence de point de vue¹²

⁷ Walter Bauer, *Evangelium des Johannes* [L'Évangile de Jean], Tübingen, Mohr, 3^e éd., « Handkommentar zum Neuen Testament » n° 6, 1933, p. 46.

⁸ Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [L'Évangile de Jean], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament » n° 2.18, 1964, p. 83 ; Wilhelm Heitmüller, *Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und die Offenbarung des Johannes* [L'Évangile de Jean, les épîtres de Jean et l'Apocalypse], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 3^e éd., « Die Schriften des Neuen Testaments » n° 4, 1918, p. 15 ; Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* [L'histoire des formes de l'Évangile], Tübingen, Mohr, 6^e éd., 1971, p. 98.

⁹ *Hymne 47.3*, éd. E. Beck (CSCO 170.77), Rome, 1957, p. 163. Adolf von Harnack, *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott* [Marcion : l'Évangile du Dieu étranger], Leipzig, Hinrich, 2^e éd., « Texte und Untersuchungen » n° 45, 1924, p. 249.

¹⁰ Barnabas Lindars, « Two Parables in John », *New Testament Studies*, n° 16, 1970, p. 318-329.

¹¹ Judith M. Lieu, « The Mother of the Son in the Fourth Gospel », *Journal of Biblical Literature*, n° 117, 1998, p. 61-77.

¹² Otto Bächli, « “Was habe ich mit dir zu schaffen ?” Eine formelhafte Frage im AT und NT », *Theologische Zeitung*, n° 33, 1977, p. 69-80.

pour éviter une redoutable conséquence théologique : en effet si Jésus reproche quelque chose à Marie, serait-ce qu'elle n'est pas parfaite et par conséquent pas immaculée¹³ ? Mais en outre, Jésus apparaît aussi parfaitement inconséquent. Il semble refuser un geste, qu'il va se hâter de faire. Ici encore, on se trouve confronté à une *crux interpretum*, qu'on chercha à expliquer en supposant que sa réponse n'est pas une affirmation, mais bien une question qui prépare l'action à venir : « n'est-elle pas venue, mon heure ? »¹⁴.

Le texte évangélique se révèle donc incohérent en première lecture. Or, de même que la nature a horreur du vide, l'interprétation a horreur des lacunes dans sa compréhension. Elle se fonde en effet sur une hypothèse – dégagée aussi bien par l'herméneutique que par les recherches des sciences du langage comme celles de Grice et son principe de pertinence¹⁵ – qu'il y a toujours à comprendre. Aussi, lorsqu'elle achoppe, elle ne se déclare pas vaincue et fait l'hypothèse exactement inverse de celle qu'on attendrait : s'il n'y a rien à comprendre, dit-elle, c'est qu'il y a plus à comprendre. Et elle déclare que le texte doit s'entendre à un autre niveau.

B. Une saturation de termes théologiques

Cette présomption qu'il faut lire le texte comme un texte à double niveau de lecture est confirmé par le fait que ce dernier est saturé de termes théologiques, dont l'usage semble bien disproportionné à ce petit miracle qui s'apparente à un tour d'illusionniste déjà connu dans l'Antiquité : Héron d'Alexandrie parlait en effet déjà dans ses *Pneumatika* d'amphores truquées qui permettaient de faire couler soit du vin soit de l'eau selon l'anse par laquelle on la saisissait. On a retrouvé quelques exemplaires de ces vases¹⁶.

1. *L'Heure*. – Le premier *theologoumenon* est déjà contenu dans la réponse que donne Jésus à la requête de Marie : « mon heure n'est pas encore venue ». Ce terme provient des milieux eschatologiques et désignait le moment de

¹³ Jean Chrysostome accuse Marie d'ambition à cette occasion : Jean Chrysostome, *Homelia in Matth.* 45 ; *Homelia in Joan.* 21.

¹⁴ Xavier Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean I*, Paris, Seuil, « Parole de Dieu » n° 26, 1988, p. 230-231 ; Albert Vanhoye, « Interrogation johannique et exégèse de Cana (2,4) », *Biblica*, n° 55, 1974, p. 155-177 ; Marie-Émile Boismard, *Du baptême à Cana*, Paris, Cerf, « Lectio divina » n° 18, 1956, p. 156.

¹⁵ Voir sur ce point Dan Sperber et Deirdre Wilson, *La Pertinence, communication et cognition*, Paris, Minuit, « Propositions », 1989.

¹⁶ Baruch Halpern, « The Miraculous Wine of Cana in Its Galilean Ceramic Context », *Confronting the Past. Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever* [Se confronter au passé, essais archéologiques et historiques sur l'Israël ancien en l'honneur de William G. Dever], Seymour Gittin, *et al.* (éd.), Winona Lake (Ind.), Eisenbrauns, 2006, p. 215-219 ; M. A. Wickers, « Another Dirty Trick Vase », *American Journal of Archaeology*, n° 84, 1980, p. 183-184.

l'accomplissement définitif du jugement de Dieu. Il fut repris par les chrétiens, qui y lurent les événements conduisant à la Résurrection de Jésus, qu'on appelle communément la Passion comprise paradoxalement chez Jean comme une glorification parce qu'elle s'inscrit dans la lignée des *mirabilia dei*¹⁷. Le miracule est donc d'emblée placé à l'ombre de ce moment redoutable, qui est à la fois révélation de la nature divine de Jésus et parousie, présence face à face de Dieu¹⁸.

2. *Le σημεῖον*. – À la fin, le récit est caractérisé par un commentaire direct du narrateur – ce que certains narratologues appellent une « intervention en régie » : « tel fut le premier des signes » (Jn 2, 11). Ici encore, le vocabulaire est codé. Certes, le σημεῖον dont il est ici question peut s'interpréter comme un simple miracle, ce qui laisserait penser que Cana est le premier des miracles accomplis par Jésus. Mais, chez Jean, le σημεῖον prend aussi une autre signification, en lien avec la réalité précédente : c'est avant tout un signe, c'est-à-dire un dispositif sémantique, quelque chose qui vise une autre réalité que lui-même¹⁹ et qui, toujours dans le IV^e évangile, a un rapport avec l'identité même de Jésus. Si la Passion est le dévoilement final, les σημεῖα en sont, sans jeu de mots, les signes avant-coureurs²⁰.

3. *la Gloire*. – Le verset se poursuit sur un troisième terme théologique, lui aussi des plus caractéristiques : « il manifesta sa gloire ». Bien entendu, le terme δόξα peut être pris dans son sens faible de renommée : le miracle de Cana aurait ainsi accru le respect que ses disciples avaient pour Jésus. Mais on peut aussi y retrouver la traduction, traditionnelle dans le judaïsme depuis la LXX, de la *kabod*, la manifestation tangible de Dieu telle qu'elle pouvait se faire dans le sanctuaire. La gloire, c'est donc Dieu manifesté, Dieu en son épiphanie.

¹⁷ Xavier Léon-Dufour, *Jean...*, *op. cit.*, p. 232. Joseph Hanimann, « L'Heure de Jésus et les Noces de Cana », *Revue thomiste*, n° 4, 1964, p. 569-583 ; André Feuillet, *Études johanniques*, Paris, Desclée De Brouwer, 1962, p. 12 ; François Marie Braun, *La Mère des fidèles, essai de théologie johannique*, Tournai, Casterman, 1953, p. 47.

¹⁸ Jean-Pierre Charlier, « La notion de *semeion* dans le Quatrième Évangile », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, n° 43, 1959, p. 434-448 (444-445).

¹⁹ Xavier Léon-Dufour, « Autour du *semeion* johannique », *Die Kirche des Anfangs : für Heinz Schürmann* [L'Église du début : pour H. Schürmann], Rudolf Schnackenburg (éd.), Freiburg, Herder, 1978, p. 363-378.

²⁰ La bibliographie sur le σημεῖον johannique est des plus impressionnantes. Stephen Kim et Raymond Brown en donnent un petit aperçu : Stephen S. Kim, « The Significance of Jesus' First-Sign Miracle in John », *Bibliotheca Sacra*, n° 167, 2010, p. 201-215 ; Raymond Edward Brown, *The Gospel according to John I-XII* [L'Évangile selon Jean], Garden City, N.Y., Doubleday, « The Anchor Bible » n° 29, 1966, p. 525-532.

Mis bout à bout, ces trois termes dessinent le second niveau de lecture que les incohérences mises en lumière toute à l'heure nous appelaient à découvrir²¹ : un niveau symbolique ou théologique. Dans le miracle de Cana, il en va de la nature divine de Jésus, que le prologue du chapitre précédent a déjà décrit comme le Logos-Christ²² : l'épisode en est la première manifestation et, pour donner tout son sens au terme ἀρχή, il en est aussi le prototype, l'inauguration²³. Pour autant, ce niveau de lecture n'abolit pas le précédent. Rien n'empêche de lire l'heure comme le moment, le signe comme le prodige, la gloire comme la renommée. C'est bien deux régimes de lecture que prévoit le texte : un régime littéral et un régime symbolique, qui coexistent sans s'exclure l'un l'autre. On comprend alors pourquoi l'histoire de la réception peut être aussi riche : chaque élément du texte peut être compris selon ces deux perspectives. Et d'ailleurs, les tout premiers exégètes que nous connaissons, les gnostiques valentiniens perçurent dès le II^e siècle les résonnances symboliques du texte²⁴.

II. Une lecture possible à deux niveaux

Passons donc en revue chacun des éléments du texte, pour voir les potentialités d'interprétation.

A. Cana

1. au sens littéral, Cana est un village de Galilée. Or, par un hasard étrange, le site actuel est lui-même double²⁵. Il semble qu'au début, les pèlerins aient identifié la ville néotestamentaire avec la bourgade de Kafr Kanna, à 5 km de Nazareth. C'est bien elle qu'a visitée l'Anonyme de Plaisance en 570 et il raconte comment il s'y est baigné. Il affirme avoir eu accès au lit qu'occupait

²¹ Martin Hengel, « The Interpretation of the Wine Miracle at Cana : John 2, 1-11 », *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird* [La gloire du Christ dans le Nouveau Testament, études en mémoire de G. B. Caird], L. D. Hurst et N. T. Wright (éd.), Oxford, Clarendon, 1987, p. 83-112 ; Raymond Edward Brown, *John...*, *op. cit.*, p. 101 ; Lise Choquette et Louise Boulianne, « Exégèse des Noces de Cana (Jn 2, 1-11) », *Scriptura*, n° 21, 1995, p. 63-83 ; Birger Olsson, *Structure and meaning in the fourth gospel. A text-linguistic analysis of John 2 :1-11 and 4 :1-42*. [Structure et signification du Quatrième évangile : une analyse de linguistique textuelle de Jean 2, 1-11 et 4, 1-42], Lund, C. W. K. Gleerup, 1974 ; Barnabas Lindars, *John* [Jean], JSOT Press, 1990.

²² Alfred Loisy, *Le Quatrième Évangile*, Paris, Émile Nourry, 1921 [1903], p. 141.

²³ Xavier Léon-Dufour, *Jean...*, *op. cit.*, p. 211-212 ; Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* [L'évangile de Jean], vol. 1, Freiburg im Breisgau, Herder, 5^e éd., « Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament » n° 4, 1981, p. 337.

²⁴ Martin Hengel, « Interpretation »..., *art. cit.*, p. 89-90.

²⁵ Baruch Halpern, « The Miraculous Wine of Cana in Its Galilean Ceramic Context »..., *art. cit.*

Jésus et aux jarres. *Horresco referens*, il y a même gravé le nom de ses parents comme un touriste vandale²⁶. En revanche, avec le temps l'affection des pèlerins se reporte sur Khirbet Qana, à 15 kilomètres de Nazareth : le premier site semble avoir été déserté et Saewulf, en 1102-1103, assure qu'il ne reste plus qu'un monastère, celui de l'*Architriclinus*²⁷.

2. mais, de manière étonnante, Cana joue aussi un *rôle symbolique*, dans l'évangile de Jean. Elle inaugure en effet le « cycle galiléen », allant de Cana à Cana qui dresse une opposition entre la Galilée dans lequel les signes produisent des miracles et Jérusalem, où, comme l'atteste l'entretien avec Nicodème, ils ne produisent rien²⁸. Cana est donc le lieu où la prédication de Jésus atteint son but, elle fonctionne un peu comme la Capharnaüm des synoptiques, la ville où Jésus connaît une première forme de reconnaissance²⁹.

B. Le « troisième jour »

1. littéralement, le troisième jour dont parle l'évangéliste est bien entendu celui qui suit le dernier épisode narré par le premier chapitre de Jean : la rencontre avec le Baptiste. Ainsi a-t-on proposé de voir dans ces trois jours le temps nécessaire pour parcourir à pied la distance qui mène des sources du Jourdain où le Baptiste officiait jusqu'à Cana³⁰.

2. mais bien entendu, une lecture symbolique est possible. Le 3^e jour intervient tout d'abord après quatre autres jours présentés : trois passés avec Jean Baptiste, une journée passée avec les disciples. Le 3^e jour est en fait un 7^e jour et nous met donc au sommet de la semaine, à la culmination de la

²⁶ *Deinde milia III uenimus in chana, ubi dominus fuit ad nuptias, et accubuimus in ipso accubitu. Vbi ego indignus parentum meorum nomina scripsi. Ex quibus hydriae duae ibi sunt, impleui aqua unam et protuli ex ea uinum et in humero plena leuauimus et obtuli ad altare, et in ipso fonte pro benedictione leuauimus.* Anonymus perperam Antoninus dictus Placentinum, *Itinerarium*, éd. P. Geyer (CCSL 175), 1965, p. 196.

²⁷ *A Nazareth distat Chana Galileæ, ubi dominus aquam in vinum convertit in nuptiis, quasi sex miliaribus ad aquilonem in monte sita : ibi nichil est remissum preter monasterium quod dicitur Architriclini.* Saewulf, *Peregrinatio*, l. 532, éd. R. B. C. Huygens (CCCM 139), 1994.

²⁸ Francis J. Moloney, « From Cana to Cana (John 2 : 1-4 : 54) and the Fourth Evangelist's Concept of Correct (and Incorrect) Faith », *Studia Biblica* 2, Elisabeth A Livingstone (éd.), vol. 2, Sheffield, Sheffield University, « Journal for the Study of the Old Testament », 1979, p. 185-213 ; Peter-Ben Smit, « Cana-to-Cana or Galilee-to-Galilee. A Note on the Structure of the Gospel of John », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, n° 98, 2007.

²⁹ Peter Richardson, « What has Cana to do with Capernaum ? », *New Testament Studies*, n° 48, 2002.

³⁰ Brooke Foss Westcott, *The Gospel According to St John* [L'Évangile selon Saint Jean], London, John Murray, 1896, p. 36.

création³¹ ou plutôt au début d'une nouvelle création. La semaine fait également référence aux sept jours de la théophanie du Sinaï telle que la tradition juive du targum du Pseudo-Jonathan la construit³² : Jean construit son évangile comme l'apparition au Sinaï, qui culmine au septième jour. Mais en même temps, on entend l'expression « le 3^e jour », qui est celui de l'intervention de Dieu, celui de la manifestation de Dieu aux yeux du peuple au Sinaï (« qu'ils soient prêts pour le troisième jour, car c'est au troisième jour que le Seigneur descendra sur le mont Sinaï aux yeux de tout le peuple », Ex 19, 11 TOB) et bien entendu celui qui annonce un autre troisième jour, celui de la résurrection, annoncé par Osée (« Au bout de deux jours, il nous aura rendu la vie, au troisième jour, il nous aura relevés et nous vivrons en sa présence », Os 6, 1 TOB) dont l'application au Christ est confirmée la première confession de foi conservée par Paul (« Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures », 1Co 15, 4 TOB).

C. Le mariage et le vin

1. le mariage peut être interprété comme un contexte social particulier, dans lequel on regroupe parentés et amis. Dans ce contexte, il est normal d'y boire du vin. Or, comme nous l'apprennent les études d'histoire sociale, tomber à court de vin peut se révéler dramatique pour l'honneur familial. Aussi comprend-on l'intervention de Marie, destinée avant tout à sauver la face de tout le monde³³ en poussant son fils à empêcher la catastrophe. L'allusion à la δόξα de Jésus est à ce titre assez ironique, puisque le mot désigne aussi l'honneur : en sauvant la réputation de la famille du marié, Jésus établit la sienne propre³⁴. Le geste de Marie, quant à lui, ne peut s'expliquer que par deux raisons. Ou bien parce qu'elle tient avant tout à sauver la réputation de son fils, qui, invité à la noce, s'impose avec ses nouveaux amis qui n'étaient pas comptés dans la ration de vin et qui ont vidé les amphores avec sans-

³¹ T. Bardosse, « The Seven Days of the New Creation in St John's Gospel », *Catholic Biblical Quarterly*, n° 21, 1958, p. 507-516 ; Paul Trudinger, « "On the Third Day there was a Wedding at Cana". Reflections on St John 2, 1-12 », *Downside Review*, n° 354, 1986, p. 41-43.

³² A. Serra, « Le tradizioni della teofania sinaitica nel Targum dello pseudo-Jonathan Es 19.24 e in Giov. 1.19-2.12 », *Marianum*, n° 33, 1971, p. 1-39 ; Joseph A. Grassi, « The Wedding at Cana (John II 1-11) : A Pentecostal Meditation ? », *Novum Testamentum*, n° 14, 1972, p. 131-136.

³³ R. H. Williams, « The Mother of Jesus at Cana : A Social-Science Interpretation of John 2 :1-12 », *Catholic Biblical Quarterly*, n° 59, 1997, p. 679-692.

³⁴ Matthew Collins, « The Question of *Doxa* : A Socioliterary Reading of the Wedding at Cana », *Biblical Theology Bulletin*, n° 25, 1995, p. 100-109.

gêne³⁵. Ou bien parce qu'elle fait elle-même partie de la famille, comme le sous-entend le fait qu'elle se trouvait là depuis un certain temps, ainsi que le montre l'imparfait ἦν (Jn 2, 1) et aussi le fait qu'elle dise « il n'y a pas de vin », comme un fait connu d'elle depuis longtemps, et non « il n'y a plus de vin »³⁶. Dans les premiers siècles, on proposera même que le marié fût ce Nathanaël dont Jean précise qu'il était de Cana et qu'il était un cousin de Jésus, ou bien qu'il s'agissait de Jean de Zébédée, dont la mère aurait été Salomé, une sœur de Marie³⁷.

2., mais le mariage peut être aussi interprété de manière symbolique. Depuis Osée au VII^e siècle av. J.-C., la métaphore du mariage a été utilisée pour décrire l'alliance entre Dieu et son peuple, tandis que les retrouvailles définitives avec Dieu ont été présentées comme les noces d'Israël avec son Seigneur. Dans ce banquet de noces eschatologique, le vin joue un grand rôle, puisqu'il exprime la joie que ressent le peuple à voir Dieu face à face et à connaître enfin le salut³⁸. Joint à la déclaration de Jésus sur « son heure », c'est-à-dire sur le moment de sa manifestation, l'épisode prend un sens eschatologique. Que la noce manque de vin traduit l'absence d'espérance du peuple avant la venue de Jésus : il n'a plus en effet la joie de la présence divine. Que Jésus puisse lui en fournir exprime au contraire son rôle dans l'économie du salut puisqu'il s'affirme comme celui qui rend possible le banquet eschatologique.

D. La mère de Jésus et les autres personnages

1. parmi les personnages, le plus important est certainement la mère de Jésus et l'attitude qu'elle joue dans l'épisode influencera de manière considérable la dévotion mariale. En effet, elle apparaît d'abord comme celle qui peut demander à Jésus son intervention : malgré la répartition de son fils, elle obtient gain de cause, ce qui justifiera aux yeux des siècles son rôle d'intercesseur auprès de Jésus. Même la riposte peu amène du Christ renforcera la mariologie : la mère de Jésus ne se laisse pas décourager et fait une belle déclaration de confiance « faites tout ce qu'il vous dira ». Elle s'affirme ainsi comme la figure d'humilité et de fidélité que la piété mariale promeut jusqu'à aujourd'hui.

2., mais la mère de Jésus n'est-elle que la mère de Jésus ? Dans l'interprétation symbolique qu'on vient de tracer, elle serait aussi la figure féminine idéale – ce

³⁵ Alfred Plummer, *The Gospel According to St. John* [L'Évangile selon Saint Jean], Cambridge, University Press, 1913 [1880], p. 90 ; Brooke Foss Westcott, *John...*, *op. cit.*, p. 36.

³⁶ Alfred Loisy, *Le Quatrième Évangile...*, *op. cit.*, p. 139 ; Bernhard Weiss, *Das Johannes-Evangelium* [L'Évangile de Jean], Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 9^e éd., « Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament » n° 2, 1902, p. 90-91.

³⁷ Raymond Edward Brown, *John...*, *op. cit.*, p. 98.

³⁸ Martin Hengel, « Interpretation »..., *art. cit.*, p. 100-101.

qu'explique le fameux vocatif γύναι, « femme » qui vient intercéder auprès de son Dieu. Cela est si vrai qu'elle peut transcender les frontières tracées entre hommes et les femmes³⁹ pour oser s'adresser à un homme, fût-il son fils, en public. Qui peut-elle être ? Dans la logique vétérotestamentaire, ce ne peut être que Sion⁴⁰, le nom d'une des montagnes de Jérusalem qui en est le double de la Ville sainte, celle qui est aimée de Dieu, la Sion eschatologique qui supplie son Dieu de donner le banquet des noces. Dans la logique des Pères, cette Sion se verra remplacer par celle qu'ils considèrent comme celle qui lui succède : l'Église. On voit bien que cette lecture symbolique n'annule pas la précédente : dans la tradition, Marie a été considérée comme la Fille de Sion⁴¹ et elle est également une figure de l'Église⁴². Cette lecture symbolique du personnage de Marie conditionne alors celui des autres personnages. Les serviteurs peuvent être des figures des disciples, diacres aux services de Jésus. Et qui serait le marié sinon Dieu lui-même ?

E. Le miracle

1. pour l'exégèse historico-critique des ^{xix}e et ^{xx}e siècles, qui refusa de considérer le sens symbolique du miracle, l'épisode fut conçu comme une riposte chrétienne contre les miracles de Dionysos⁴³. On sait en effet grâce au *Leucippe et Clitophon* d'Achille Tatius qu'une légende phénicienne faisait de Tyr le lieu où Dionysos apprit aux hommes à cultiver la vigne⁴⁴ et la permanence du culte du dieu du vin dans la région est bien attestée par des monnaies et des autels découverts par l'archéologie⁴⁵. Or, le culte est souvent associé à des miracles de changement d'eau en vin⁴⁶. Pausanias⁴⁷ raconte ainsi

³⁹ Ernestine Friedl, « The Position of Women. Appearance and Reality », *Gender and Power in Rural Greece* [Genre et pouvoir dans la Grèce rurale], Jill Dubisch (éd.), Princeton, N.J., Princeton University Press, 1986, p. 42-52.

⁴⁰ Xavier Léon-Dufour, *Jean...*, *op. cit.*, p. 223-225.

⁴¹ Lucien Deiss, *Marie, fille de Sion*, Paris, Desclée de Brouwer, « Thèmes bibliques », 1959.

⁴² Harald Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums* [La typologie de l'Évangile de Jean], Uppsala, Lundequist, « Uppsala Universitets Årsskrift » n° 1950.4, 1950.

⁴³ Walter Bauer, *Evangelium des Johannes...*, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁴ Wilfred L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* [Éléments hellénistiques du christianisme primitif], London, Humphrey Milford, 1944, p. 60 ; Morton Smith, *Jesus the magician* [Jésus le magicien], San Francisco, Harper & Row, 1978, p. 120, 163, 200.

⁴⁵ Wilfried Eisele, « Jesus und Dionysos. Göttliche Konkurrenz bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11) », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche*, n° 100, 2009, p. 1-28.

⁴⁶ Johannes Beutler, « Johannes-Evangelium (u. -briefe) », *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 18, Stuttgart, Hiersemann, 1998, p. 651-653.

⁴⁷ PAUSANIAS, *Description de la Grèce* VI, 26.

qu'à Élis, lors de la fête de la Thyia, les prêtres apportent trois grandes bassines d'eau dans le temple de Dionysos et scellent pour la nuit les portes ; le matin, ces trois bassines sont pleines de vin. Pline l'Ancien explique quant à lui, sur la foi du témoignage du consul suffect Mucien (v. 55-70), que dans l'île d'Andros le temple de Bacchus a une source qui, aux nones de janvier (le 6 janvier), ne manque jamais de couler avec le goût de vin⁴⁸.

Sans forcément adhérer à ce rapprochement, on peut faire une lecture théologique du récit de Cana qui appartient à la catégorie des miracles de don⁴⁹. Tous rapprochent Jésus du pouvoir créateur de Dieu. Comme Dieu, il ne crée pas à partir de rien, mais à partir de l'eau ; comme Dieu, il crée avec surabondance. Loisy remarquait ce fait en comptant que la capacité des jarres était assez considérable puisque chacune d'elle contenait 178. C'est donc 5 à 7 hectolitres que Jésus transforme ainsi en vin : « s'il y a beaucoup plus de vin qu'il n'en fallait pour terminer un modeste repas de noces, il n'en a pas trop pour signifier ce que le vin représente, la vie communiquée⁵⁰ ».

2. pour la lecture symbolique, le sens du miracle a déjà été anticipé par ce qu'on a dit des noces. Transformer l'eau en vin est une manière de construire un signe renvoyant au banquet des noces eschatologiques. Mais pourquoi le faire à partir de l'eau et surtout pourquoi cette complexe manipulation consistant à transporter de l'eau dans des jarres pour ensuite la porter à la table du marié ? C'est ici que leur caractérisation prend tout son sens : κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων, pour la purification des juifs. Les jarres sont vides : c'est que la purification n'a pas eu lieu : l'institution qu'elle représente s'est révélée incapable de produire la joie messianique. Mais en même temps, le texte dit la continuité de l'alliance : elle a été recueillie par Israël, et c'est à partir d'elle que Jésus opère son miracle. Dans ce détail des jarres de purification se construit la thématique de la Nouvelle Alliance, qui prend le relais de l'ancienne, en l'accomplissant.

III. La pluralité des lectures possibles

Dans une très courte troisième partie, il est possible de combiner tous ces éléments pour comprendre à quel point la construction du texte des Noces de Cana appelle des lectures multiples et variées.

A. Les lectures littérales

Si l'on en reste au sens littéral, on interprétera le miracle dans Noces de Cana en prenant la déclaration finale au pied de la lettre : (1) c'est un miracle de formation pour les disciples qui viennent d'être convertis, et c'est avec ce

⁴⁸ PLIN L'ANCIEN, *Histoire naturelle* II, 106, 11.

⁴⁹ Stephen S. Kim, « The Significance of Jesus' First-Sign Miracle in John »....

⁵⁰ Alfred Loisy, *Le Quatrième Évangile*..., op. cit., p. 143.

miracle que Jésus a assuré sa renommée parmi eux. Toujours en restant au ras du texte, (2) on dira que la présence de Jésus à un mariage constituait en quelque sorte une bénédiction de ce mariage, et son miracle en faveur des convives ratifierait l'usage des plaisirs de la table. On aurait tort de rire d'une exégèse aussi simplette : encore aujourd'hui, dans toutes les Églises catholiques, orthodoxes et protestantes, les Noces de Cana sont le texte le plus choisi par les futurs mariés comme lecture à leur mariage. Et c'est au nom de cette lecture qu'un Paul Véronèse peut se permettre de donner en spectacle aux moines qui commandent les *Noces de Cana* le spectacle de l'opulence de Venise, ainsi que son raffinement dans l'art de la table⁵¹. En allant un peu plus loin, on peut également faire une (3) lecture mariale de l'épisode, en montrant le rôle que joue la Vierge dans le texte, figure, comme on l'a dit à la fois d'intercession, d'humilité et de fidélité. Enfin, il est loisible de faire une (4) lecture théologique du miracle : il prouve que Jésus est bien ce Logos créateur, dont le prologue dit que « Tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui. » (Jn 1,3 TOB) L'épisode est donc l'illustration narrative de la déclaration théologique du prologue johannique.

Si l'on considère maintenant le texte du point de vue de sa fonction dans la communauté, on peut, à l'instar de Bultmann, (5) montrer les parentés qu'il entretient avec le mythe de Dionysos et y voir une sorte de contre-attaque contre la religiosité hellénistique, et une manière de texte missionnaire. Mais en même temps, il est aussi possible de faire une lecture anti-ascétique du miracle (6). En présentant ainsi Jésus attablé avec les ivrognes, l'auteur entend tracer un fort contraste avec Jean Baptiste dont on connaît les austérités⁵², mais aussi contre certains membres de sa propre communauté qui auraient pu verser dans l'encratisme⁵³.

B. Lectures symboliques

Si on privilégie au contraire le niveau symbolique, alors on privilégiera le cadre des noces pour y lire (7) le moment eschatologique de la parousie. Il est inutile de revenir dessus puisqu'on l'a largement aperçue dans le point précédent.

⁵¹ Katherine A. McIver, « Banqueting at the Lord's Table in Sixteenth-Century Venice », *Gastronomica : The Journal of Food and Culture*, n° 8, 2008, p. 8-11.

⁵² Hermann Olshausen, *Das Evangelium des Johannes, die Leidensgeschichte und die Apostelgeschichte enthaltend* [L'Évangile de Jean, contenant l'histoire de la Passion et les Actes des Apôtres], Königsberg, Unzer, « Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments » n° 2, 1832, p. 71.

⁵³ Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes : wie er spricht, denkt und glaubt ; ein Kommentar zum vierten Evangelium* [L'évangéliste Jean : comment il parle, pense et croit, un commentaire du Quatrième évangile], Stuttgart, Calwer, 2^e éd., 1948, p. 66.

Une dernière lecture est possible, que nous n'avons pas encore mentionnée, parce qu'elle ne semble pas rentrer dans le cadre du texte : (8) la lecture eucharistique. Même si elle a été explicitement affirmée par Irénée de Lyon, son premier interprète⁵⁴, elle s'éloigne un peu du sens global du texte pour n'en retenir que deux éléments : la présence du vin et celle d'un événement de transformation. À part certaines dénominations issues de la Réforme, en effet, l'Église a vu dans le dernier repas de Jésus un moment à commémorer de manière liturgique et a eu tendance à prendre au pied de la lettre la déclaration faite sur la coupe « ceci est mon sang » pour penser la transformation du vin en sang. Le phénomène est tout autre qu'à Cana. Non seulement il ne s'agit pas du changement de l'eau en vin, mais du vin en sang, mais cette transformation n'est perceptible que par la foi, et non par les sens, puisque au goût, à l'odorat et à la vue, le vin demeure du vin. C'est pour cela qu'a été élaboré ce difficile concept de transsubstantiation qui ne correspond pas à ce que Cana met en scène. Il n'en reste pas moins que la lecture eucharistique est très répandue, comme le montrent à loisir les contributions suivantes de ce recueil.

conclusion

Pour conclure, il convient aussi de faire le bilan herméneutique de cette pluralité des lectures. Quelles règles de l'histoire de la réception cette étude du texte de Cana nous a-t-elle permis de mettre en lumière ? Il y en a trois. *Primo*, le rôle prépondérant du principe de cohérence dans l'*ars interpretandi*. Tout texte doit être cohérent, *a fortiori* s'il appartient au canon : si la cohérence ne se perçoit pas à un premier niveau, elle doit être alors retrouvée à un second niveau, d'où l'importance de la lecture symbolique. *Secundo*, l'importance de l'emploi d'un vocabulaire restreint de « termes codés ». L'heure, la gloire, le signe, l'eau, le vin fonctionnent comme des marqueurs de symbolisme. Leur présence suffit à enclencher une interprétation, parfois fort peu en accord avec le texte, comme vient de le prouver l'interprétation eucharistique. *Tertio* la capacité que possèdent les termes de ce lexique codé à fonctionner de manière polysémique. Toute l'analyse qu'on vient de faire consiste en effet à faire varier le sens de ce verset qu'on a fort justement décrit comme la clef de lecture du texte : « Tel fut, à Cana de Galilée, le commencement des signes de Jésus. Il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui » (Jn 2, 11 TOB). Le signe est-il un simple miracle et la gloire une simple célébrité ? Ou bien le signe est-il un chemin spirituel et la gloire l'épiphanie même de Dieu ?

⁵⁴ Irénée de Lyon, *Adv. Hær.* III, 16 et IV, 18.

Bibliographie

- . Bächli Otto, « “Was habe ich mit dir zu schaffen ?” Eine formelhafte Frage im AT und NT », *Theologische Zeitung*, n° 33, 1977, p. 69-80.
- . Barrosse Thomas, « The Seven Days of the New Creation in St. John's Gospel », *Catholic Biblical Quarterly*, n° 21, 1959, p. 507-516.
- . Bauer Walter, *Evangelium des Johannes* [L'Évangile de Jean], Tübingen, Mohr, 3^e éd., « Handkommentar zum Neuen Testament » n° 6, 1933.
- . Beutler Johannes, « Johannes-Evangelium (u. -briefe) », *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 18, Stuttgart, Hiersemann, 1998, p. 651-653.
- . Boismard Marie-Émile, *Du baptême à Cana*, Paris, Cerf, « Lectio divina » n° 18, 1956.
- . Braun François Marie, *La Mère des fidèles, essai de théologie johannique*, Tournai, Casterman, 1953.
- . Brown Raymond Edward, *The Gospel according to John I-XII* [L'Évangile selon Jean], Garden City, N.Y., Doubleday, « The Anchor Bible » n° 29, 1966.
- . Bultmann Rudolf, *Das Evangelium des Johannes* [L'Évangile de Jean], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament » n° 2.18, 1964.
- . Burnet Régis, « Jude l'obscur ou comment écrire les actes d'un apôtre inconnu », *Apocrypha*, n° 20, 2009, p. 189-212.
- . Burnet Régis, *Les Douze Apôtres*, Turnhout, Brepols, « Judaïsme antique et origines du christianisme » n° 1, 2014.
- . Cazes Daniel, « Les sarcophages paléochrétiens sculptés en marbre de Toulouse et la nécropole de Saint-Sernin », *Stucs et décors de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (I^{er}-XII^e siècle)*, C. Sapin (éd.), Turnhout, Brepols, « Bibliothèque de l'Antiquité tardive » n° 10, 2006, p. 93-101.
- . Charlier Jean-Pierre, « La notion de *semeion* dans le Quatrième Évangile », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, n° 43, 1959, p. 434-448.
- . Choquette Lise et Boulianne Louise, « Exégèse des Noces de Cana (Jn 2, 1-11) », *Scriptura*, n° 21, 1995, p. 63-83.
- . Collins Matthew, « The Question of *Doxa* : A Socioliterary Reading of the Wedding at Cana », *Biblical Theology Bulletin*, n° 25, 1995, p. 100-109.
- . Deiss Lucien, *Marie, fille de Sion*, Paris, Desclée de Brouwer, « Thèmes bibliques », 1959.
- . Dibelius Martin, *Die Formgeschichte des Evangeliums* [L'histoire des formes de l'Évangile], Tübingen, Mohr, 6^e éd., 1971.
- . Eisele Wilfried, « Jesus und Dionysos. Göttliche Konkurrenz bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11) », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche*, n° 100, 2009, p. 1-28.
- . Feuillet André, *Études johanniques*, Paris, Desclée De Brouwer, 1962.
- . Friedl Ernestine, « The Position of Women. Appearance and Reality », *Gender and Power in Rural Greece* [Genre et pouvoir dans la Grèce rurale], Jill Dubisch (éd.), Princeton, N.J., Princeton University Press, 1986, p. 42-52.

- . Grassi Joseph A., « The Wedding at Cana (John II 1-11) : A Pentecostal Meditation ? », *Novum Testamentum*, n° 14, 1972, p. 131-136.
- . Halpern Baruch, « The Miraculous Wine of Cana in Its Galilean Ceramic Context », *Confronting the Past. Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever* [Se confronter au passé, essais archéologiques et historiques sur l'Israël ancien en l'honneur de William G. Dever], Seymour Gittin, J. Edward Wright et J. P. Dessel (éd.), Winona Lake (Ind.), Eisenbrauns, 2006, p. 215-219.
- . Hanimann Joseph, « L'Heure de Jésus et les Noces de Cana », *Revue Thomiste*, n° 4, 1964, p. 569-583.
- . Heitmüller Wilhelm, *Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und die Offenbarung des Johannes* [L'Évangile de Jean, les épîtres de Jean et l'Apocalypse], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 3^e éd., « Die Schriften des Neuen Testaments » n° 4, 1918.
- . Hengel Martin, « The Interpretation of the Wine Miracle at Cana : John 2, 1-11 », *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird* [La gloire du Christ dans le Nouveau Testament, études en mémoire de G. B. Caird], L. D. Hurst et N. T. Wright (éd.), Oxford, Clarendon, 1987, p. 83-112.
- . Jastrzebowska Élisabeth, « Les sarcophages chrétiens d'enfants à Rome au IV^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, n° 101, 1989, p. 783-804.
- . Kim Stephen S., « The Significance of Jesus' First-Sign Miracle in John », *Bibliotheca Sacra*, n° 167, 2010, p. 201-215.
- . Knox Wilfred L., *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* [Éléments hellénistiques du christianisme primitif], London, Humphrey Milford, 1944.
- . Kulandaisamy Denis S., « The First 'Sign' of Jesus at the Wedding at Cana : An Exegetical Study on the Function and Meaning of John 2.1-12 », *Marianum*, n° 68, 2006, p. 17-116.
- . Léon-Dufour Xavier, « Autour du *semeion* johannique », *Die Kirche des Anfangs : für Heinz Schürmann* [L'Église du début : pour H. Schürmann], Rudolf Schnackenburg (éd.), Freiburg, Herder, 1978, p. 363-378.
- . Léon-Dufour Xavier, *Lecture de l'Évangile selon Jean I*, Paris, Seuil, « Parole de Dieu » n° 26, 1988.
- . Lieu Judith M., « The Mother of the Son in the Fourth Gospel », *Journal of Biblical Literature*, n° 117, 1998, p. 61-77.
- . Lindars Barnabas, *John* [Jean], JSOT Press, 1990.
- . Lindars Barnabas, « Two Parables in John », *New Testament Studies*, n° 16, 1970, p. 318-329.
- . Loisy Alfred, *Le Quatrième Évangile*, Paris, Émile Nourry, 1921 [1903].
- . Matand Bulembat Jean-Bosco, « Head-Waiter and Bridegroom of the Wedding at Cana : Structure and Meaning of John 2.1-12 », *Journal for the Study of the New Testament*, n° 30, 2007, p. 55-73.
- . Mciver Katherine A., « Banqueting at the Lord's Table in Sixteenth-Century Venice », *Gastronomica : The Journal of Food and Culture*, n° 8, 2008, p. 8-11.
- . Moloney Francis J., « From Cana to Cana (John 2 :1-4 :54) and the Fourth Evangelist's Concept of Correct (and Incorrect) Faith », *Studia Biblica 2*, Elisabeth A

- Livingstone (éd.), vol. 2, Sheffield, Sheffield University, « Journal for the Study of the Old Testament », 1979, p. 185-213.
- . Olshausen Hermann, *Das Evangelium des Johannes, die Leidensgeschichte und die Apostelgeschichte enthaltend* [L'Évangile de Jean, contenant l'histoire de la Passion et les Actes des Apôtres], Königsberg, Unzer, « Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments » n° 2, 1832.
- . Olsson Birger, *Structure and meaning in the fourth gospel. A text-linguistic analysis of John 2 :1-11 and 4 :1-42*. [Structure et signification du Quatrième évangile : une analyse de linguistique textuelle de Jean 2, 1-11 et 4, 1-42], Lund, C. W. K. Gleerup, 1974.
- . Plummer Alfred, *The Gospel According to St. John* [L'Évangile selon Saint Jean], Cambridge, University Press, 1913 [1880].
- . Richardson Peter, « What has Cana to do with Capernaum ? », *New Testament Studies*, n° 48, 2002.
- . Rouquette Jean-Maurice, « Trois nouveaux sarcophages chrétiens de Trinquetaille (Arles) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 118, 1974, p. 254-277.
- . Sahlin Harald, *Zur Typologie des Johannesevangeliums* [La typologie de l'Évangile de Jean], Uppsala, Lundequist, « Uppsala Universitets Årsskrift » n° 1950.4, 1950.
- . Schlatter Adolf, *Der Evangelist Johannes : wie er spricht, denkt und glaubt ; ein Kommentar zum vierten Evangelium* [L'évangéliste Jean : comment il parle, pense et croit, un commentaire du Quatrième évangile], Stuttgart, Calwer, 2^e éd., 1948.
- . Schnackenburg Rudolf, *Das Johannesevangelium* [L'évangile de Jean], vol. 1, Freiburg im Breisgau, Herder, 5^e éd., « Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament » n° 4, 1981.
- . Serra Aristide, « Le tradizioni della teofania sinaitica nel Targum dello pseudo-Jonathan Es 19.24 e in Giov. 1.19-2.12 », *Marianum*, n° 33, 1971, p. 1-39.
- . Smit Peter-Ben, « Cana-to-Cana or Galilee-to-Galilee. A Note on the Structure of the Gospel of John », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, n° 98, 2007.
- . Smith Morton, *Jesus the magician* [Jésus le magicien], San Francisco, Harper & Row, 1978.
- . Smitmans Adolf, *Das Weinwunder von Kana : die Auslegung von Jo 2, 1-11 bei den Vätern und heute* [Le miracle de Cana : la lecture de Jn 2, 1-11 chez les Pères et aujourd'hui], Tübingen, Mohr-Siebeck, « Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese » n° 6, 1966.
- . Sperber Dan et Wilson Deirdre, *La Pertinence, communication et cognition*, Paris, Minuit, « Propositions », 1989.
- . Strauss David Friedrich, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* [La vie de Jésus du point de vue critique], vol. 2, Tübingen, Osiander, 1835.
- . Trudinger Paul, « "On the Third Day there was a Wedding at Cana". Reflections on St John 2, 1-12 », *Downside Review*, n° 354, 1986, p. 41-43.
- . Vanhoye Albert, « Interrogation johannique et exégèse de Cana (2,4) », *Biblica*, n° 55, 1974, p. 155-177.
- . Von Harnack Adolf, *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott* [Marcion : l'Évangile du Dieu étranger], Leipzig, Hinrich, 2^e éd., « Texte und Untersuchungen » n° 45, 1924.

- . Weiss Bernhard, *Das Johannes-Evangelium* [L'Évangile de Jean], Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 9^e éd., « Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament » n° 2, 1902.
- . Westcott Brooke Foss, *The Gospel According to St John* [L'Évangile selonc Saint Jean], London, John Murray, 1896.
- . Wickers Michael A., « Another Dirty Trick Vase », *American Journal of Archaeology*, n° 84, 1980, p. 183-184.
- . Williams Ritva H., « The Mother of Jesus at Cana : A Social-Science Interpretation of John 2 :1-12 », *Catholic Biblical Quarterly*, n° 59, 1997, p. 679-692.

