

MARIE ET L'ANNONCE MISSIONNAIRE SELON LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Yves-Marie BLANCHARD,
Institut Catholique de Paris

Le sujet de cet exposé constitue une fois de plus une véritable gageure. Une fois de plus, parce qu'en mariologie il est devenu habituel de questionner l'Écriture à partir de problématiques qui lui sont, en quelque sorte, étrangères^[1] : ainsi du rapport supposé entre la figure biblique de Marie Mère de Jésus et la réalité ecclésiale de la mission. Certes l'une et l'autre sont bien attestées dans le corpus évangélique, mais rien ne dit qu'elles soient liées, comme le suggère le titre de notre congrès. De plus, s'il s'agit de s'en tenir à l'évangile selon saint Jean, la difficulté redouble, du fait que, d'une part, la présence de la Mère de Jésus est relativement faible (seulement deux brèves occurrences, aux noces de Cana et au pied de la croix), d'autre part, l'impératif missionnaire paraît être lui-même quasiment absent du quatrième évangile, en tout cas moins explicite que dans la finale de Matthieu ou bien la scène exemplaire de la Pentecôte dans l'œuvre lucanienne.

Il faut donc quelque courage pour oser aborder un tel sujet... Précisons toutefois que l'entreprise n'est ni immorale ni désespérée. Elle n'est pas immorale, dans la mesure où une saine théorie de la lecture ne saurait limiter le sens d'un texte aux seules intentions supposées de son auteur. Les réflexions contemporaines dans le champ de l'herméneutique biblique ont en effet réhabilité le lecteur et manifesté l'importance de son intervention au sein du processus complexe que constitue l'avènement du ou des sens d'un texte. Il n'est donc pas interdit de poser au texte biblique des questions manifestement ignorées de ses auteurs mais consciemment portées par le lecteur chrétien, qu'il soit théologien ou simple croyant, attaché à la personne de Marie Mère de Dieu, modèle de foi et figure de l'Église. De plus, la figure canonique des Écritures, concrétisée par le volume unique nommé la Bible, interdit d'isoler les textes, réduits à n'être que des péripécies, c'est-à-dire étymologiquement des découpages, certes nécessaires au stade de l'analyse précise des signifiants constituant la trame de chaque section, mais insuffisants quand il s'agit de lire un livre qui est en lui-même beaucoup plus qu'un empilage de fragments hétérogènes, tenus pour autonomes. En ce sens, les études contemporaines dans le champ de la narratologie servent et habilitent la démarche qui est aujourd'hui la nôtre : non plus seulement extraire du texte le sens minimal voulu par l'auteur – et alors, la tentative qui est la nôtre aujourd'hui serait quasiment désespérée – mais tenter de renouer les signifiants du texte en fonction d'une question neuve, moins supposée par le texte que proposée à la lecture du texte, au nom d'un intérêt théologique et spirituel clairement identifié et explicitement énoncé comme tel.

Notre lecture de la tradition johannique sera donc partielle – nous le confessons – et strictement dépendante de la problématique adoptée par notre congrès. Nous considérons toutefois que cette limite objective pourra s'avérer féconde pour peu qu'elle ose déplacer les repères d'une lecture habituée, donc simplement répétitive. Loin de refuser a priori la question du théologien – en l'occurrence, quelles sont la place et la fonction de Marie au sein de la théologie missionnaire soutenue par la communauté johannique ? – le bibliste reçoit la proposition comme un défi. Il s'efforcera d'honorer le cahier des charges qui lui a été remis ; il gardera cependant la liberté de rester en deçà des attentes exprimées, s'il lui apparaît que, sur tel ou tel point, la résistance du texte est en mesure de déplacer, voire de récuser les affirmations théologiques énoncées au préalable.

Cette introduction aura peut-être paru longue et fastidieuse : aux yeux du bibliste elle s'imposait, si l'on veut bien admettre que la Bible n'est pas un réservoir d'autorités dogmatiques disponibles a priori, mais constitue en elle-même un objet théologique, doté de sa propre cohérence et situé en vis-à-vis de l'entreprise du dogmaticien, avec la double mission d'inspirer et de réguler l'énoncé systématique relatif aux vérités de la foi. Il nous faut donc maintenant entrer dans le vif du sujet, c'est-à-dire : 1) vérifier la place de Marie dans le quatrième évangile ; 2) s'interroger sur la dimension missionnaire de la théologie johannique ; 3) suggérer une possible articulation entre les deux domaines étudiés.

Place et fonction de la Mère de Jésus dans le quatrième évangile

Comme chacun sait, l'évangile selon saint Jean ne nomme jamais Marie, mais la désigne selon sa fonction : la Mère de Jésus. Il en est ainsi au début de l'évangile, au cœur de la scène programmatique des noces de Cana : *Le troisième jour, il y eut un mariage à Cana de Galilée, et la mère de Jésus était là... La mère de Jésus lui dit : "ils n'ont pas de vin"... Samère dit aux serveurs : "quoi qu'il vous dise, faites-le"... Après cela, il descendit à Capharnaüm, ainsi que sa mère, ses frères et ses disciples (2,1.3.5.12). Il en est de même au dernier acte de la vie terrestre de Jésus, c'est-à-dire à l'heure de sa mort sur la croix : « *Auprès de la croix se tenaient sa mère, et la sœur de sa mère, Marie de Clopas, et Marie Madeleine. Jésus, voyant sa mère et, se tenant auprès, le disciple qu'il aimait, dit à sa mère : "Femme, voici ton fils". Puis il dit au disciple : "Voici ta mère". Et, à partir de cette heure, le disciple la prit chez lui (19,25-27). La**

fonction maternelle de Marie, non seulement se trouve ainsi fortement affirmée – 9 fois le mot « mère » : 8 fois en fonction de Jésus, et la neuvième fois à l'adresse du disciple – mais elle figure aux deux bornes de la vie de Jésus dont elle paraît déborder le cadre narratif.

En effet, à Cana, tandis que les disciples arrivent avec Jésus et repartent avec lui en direction de Capharnaüm, la Mère de Jésus nous est présentée comme étant déjà là, sur place^[2]. Autrement dit, elle fait partie du décor et, si elle intervient dans l'intrigue, ce n'est pas elle-même en tant qu'acteur mais seulement comme embrayeur d'une double action : celle de Jésus, informé du manque de vin par une confidence de sa mère et prenant en conséquence l'initiative de donner des ordres aux serveurs ; celle des serveurs, eux-mêmes prévenus par la mère et mis en état d'obéir sans broncher aux ordres quelque peu extravagants énoncés par Jésus. Héritière des traditions de l'ancien Israël, omniprésentes dans le texte de Cana, la Mère de Jésus enfante le héros du récit, elle place Jésus en condition d'agir, elle le met au monde du récit, elle fait de lui le protagoniste d'une longue histoire, celle des signes, dont le narrateur souligne aussitôt l'enjeu : d'une part, manifester la gloire de Jésus, c'est-à-dire la réalité de son être divin dans la vivante relation au Père ; d'autre part, susciter la foi des disciples, c'est-à-dire leur engagement actif à la suite de Jésus – *Tel fut le commencement des signes que Jésus accomplit à Cana de Galilée : il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui* (2,11).

Un tel enjeu oriente le récit des signes en direction de la croix, sous le double versant de mort et résurrection, selon la métaphore johannique de l'heure, tout à la fois absente du temps des signes et visée comme l'horizon de pleine révélation. *Mon heure n'est pas encore venue*, déclare Jésus (2,8), ouvrant ainsi le chemin qui devra le mener jusqu'à l'élévation sur la croix. Il est à noter qu'au terme du récit de Cana (2,12), Marie se joint au groupe de Jésus : telle que les disciples, mais sans se confondre avec eux, car son rôle est différent, telle que les frères, mais sans compromission avec leur duplicité qui éclatera bientôt au grand jour (7,2-9), la Mère de Jésus entre dans un récit dont elle a elle-même préparé l'ouverture. Sans cesser d'être mère, Marie se fait sinon disciple du moins compagne et prend avec Jésus la route vers l'heure, c'est-à-dire le chemin de la croix.

Or, c'est bien au pied de la croix que la Mère refait surface dans le récit. En compagnie de trois autres femmes et citée la première^[3], elle se tient à proximité du gibet (19,25). Déjà distinguée par le narrateur – puisque citée en tête du groupe et faisant référence pour l'identification de la deuxième femme, présentée comme étant « la sœur de la mère » – Marie se trouve singularisée par le regard du Crucifié : *Jésus voyant sa mère*, mais c'est pour être aussitôt conjointe au disciple bien-aimé, *se tenant auprès* (participe *parestôta*). C'est donc bien à travers le regard de Jésus que s'opère la jonction de la Mère et du disciple ; c'est de la volonté même de Jésus que procède un rapprochement, auquel Jésus lui-même va donner la valeur d'une substitution. En déclarant à la mère : *Voici ton fils* puis au disciple : *Voici ta mère*, Jésus déplace le rapport mère-fils et en fait le paradigme de la relation entre Marie et le disciple bien-aimé, lui-même exemplaire de tout disciple selon le dessein de Jésus.

Ainsi, au moment où Jésus mourant s'apprête à quitter le récit, la Mère qui l'avait précédé à Cana est appelée, non seulement à lui survivre, mais à inaugurer un nouveau récit, désormais en compagnie du disciple bien-aimé^[4], c'est-à-dire le personnage phare d'une communauté de croyants, attachés à la mémoire de Jésus au-delà de sa mort et bientôt confirmés dans leur foi par la série des rencontres pascales racontées au chapitre 20 (Marie-Madeleine, le Disciple bien-aimé, les apôtres moins Thomas, enfin Thomas en personne) et redoublées au chapitre 21 (les sept disciples de la pêche et du repas, puis le tandem de Pierre et du Disciple bien-aimé, dans leurs fonctions ecclésiales et leurs destins différenciés). Comme à Cana, la parole de Jésus est performative, elle fait ce qu'elle dit et se trouve immédiatement suivie d'effets : *À partir de cette heure-là, le disciple la prit chez lui*. Le déplacement physique traduit la différence de statut : la Mère de Jésus devient mère du disciple ; elle sort du récit évangélique et vient habiter dans une autre demeure, celle du disciple bien-aimé, donc la maison communautaire des disciples d'après Pâques, bref l'Église.

La fonction de Marie est bien d'assurer des passages : fille d'Israël, elle introduit son Fils dans le récit des signes ; matériellement absente du récit, elle n'en chemine pas moins dans l'ombre de son Fils et se retrouve à ses côtés à l'heure de la croix. Et c'est justement elle qui assure le passage au temps de l'Église : d'une certaine façon, elle clôt le récit et cesse d'être mère, puisque Jésus meurt ; mais c'est pour aussitôt redevenir mère, sous un autre mode et au sein d'une autre histoire, celle même de l'Église. S'il est une théologie de Marie Mère de l'Église, c'est bien dans la ligne du quatrième évangile, à la lumière de cette scène unique, dans laquelle le narrateur johannique ose substituer le disciple à Jésus lui-même, à travers le déplacement de Marie, Mère de Jésus, requalifiée comme mère du disciple que Jésus aimait. Placée à la charnière de l'ancienne et de la nouvelle Alliance, comme l'attestent son antécédence à la noce de Cana et l'effet embrayeur de sa double initiative (à l'égard de Jésus, puis à l'adresse des serveurs de la noce), Marie assure également le passage du temps de Jésus à celui de l'Église. C'est bien elle qui enracine l'Église dans le

dessein même de Jésus et qui, dès l'heure de la croix, ouvre le récit d'après Pâques, celui de la communauté apostolique, précisément en charge de l'annonce missionnaire, selon l'injonction du Ressuscité à Marie Madeleine : *Va dire aux frères!* (20,17)^[5].

Place et fonction de l'annonce missionnaire, selon le quatrième évangile

L'injonction du Ressuscité à Marie-Madeleine – *Va dire aux frères* – paraît susceptible de justifier les réserves souvent émises à l'égard du sens missionnaire déclaré par la communauté johannique. S'agit-il en effet d'une communication interne à la communauté des croyants, ceux que Jésus désigne comme les frères de Marie-Madeleine, susceptibles de recevoir l'annonce pascale selon laquelle Jésus déclare *monter vers [son] Père qui est votre Père et [son] Dieu qui est votre Dieu* ? L'élitisme de la communauté johannique aurait-il pour effet de réserver l'annonce missionnaire à ceux qui, déjà croyants, manifestent une réelle connivence avec la personne du Christ, au point de mettre leur foi en Lui, selon la perspective dynamique exprimée par le verbe « croire » (*pisteuein*), si fréquent dans le quatrième évangile ? De fait, font défaut au quatrième évangile aussi bien le récit d'envoi des Douze, voire des soixante-douze chez Luc, que la tradition d'une pêche miraculeuse symbolisant l'effort pour rassembler le plus grand nombre de fidèles au moyen de l'action missionnaire exercée par les apôtres, en situation de « pêcheurs d'hommes ». Un tel déficit semble bien avoir posé problème au tournant du 1^{er} siècle, alors même que l'ajout du chapitre 21 prétend pallier les déficiences ecclésiologiques de la communauté johannique, non seulement autour de la question brûlante des autorités reconnues respectivement à Pierre et au disciple bien-aimé, mais aussi bien au sujet du rapport entre mission et célébration, tenues pour également constitutives de la rencontre pascale du Ressuscité. Ainsi, pêche miraculeuse et repas au bord du lac constituent les deux faces inséparables d'une même expérience ecclésiale, référée à la vive et mystérieuse présence du Seigneur ressuscité.

Ainsi alerté par la correction du chapitre 21^[6], le lecteur du quatrième évangile est invité à considérer d'autres textes, dont la portée missionnaire est trop souvent sous-estimée. Ainsi, il est frappant de constater que l'apparition pascale aux disciples, en l'absence de Thomas, culmine dans l'expression d'un véritable envoi en mission : *Paix à vous ! De même que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie* (20,21). S'il est vrai que l'effusion de l'Esprit sur les disciples est plus directement liée au don d'une autorité interne, relative aux procédures d'excommunication et réintégration – *Il souffla sur eux et leur dit : "Recevez l'Esprit Saint : à quiconque vous remettrez ses péchés, ils lui seront remis ; à quiconque vous les maintiendrez, ils seront maintenus"* (20,22) - il n'empêche qu'elle vient juste après la formule d'envoi, comme si le souci bien johannique de l'unité ecclésiale était à penser à l'intérieur d'une autre qualité propre à l'Église et constitutive de son être même, à savoir le fait d'être elle-même envoyée, donc destinée à la mission, à la suite même de Jésus, lui-même présenté comme l'envoyé du Père pour le salut du monde (voir le discours à Nicodème : 3,16-17). De même, dans le grand discours avant la Passion, si le motif dominant est bien celui de l'unité, culminant dans la prière sacerdotale du chapitre 17, le thème de l'envoi n'est pas oublié. Ainsi, dans l'actualisation ecclésiale de la parabole de la vigne, le Jésus johannique déclare à ses disciples : *Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais bien moi qui vous ai choisis et établis, afin que vous partiez, que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure* (15,16). La raison même de l'élection des disciples tient à leur destination : un départ vers le monde, en vue d'une fécondité apostolique, bref une authentique vocation missionnaire ainsi confiée à l'Église en son être même, c'est-à-dire sa relation fondatrice au Seigneur et la conscience de se recevoir d'un choix préférentiel accompli par Jésus lui-même.

Enfin – et cela est trop souvent négligé – la grande péricope de la Samaritaine (chap. 4) constitue par excellence la référence missionnaire de la tradition johannique. Encore faut-il prendre en compte l'ensemble du montage narratif opéré par la rédaction et ne pas sous-estimer « l'intermède » (le texte parle d'entre-temps !) durant lequel, en l'absence de la femme, Jésus délivre aux disciples le sens ultime de la rencontre précédemment racontée. L'allusion à la moisson toute proche, ainsi que la distinction entre les labours successifs de semeur et du moissonneur, paraissent en mesure d'évoquer les premières missions apostoliques menées en Samarie (voir Actes 8), avec le sentiment d'une continuité pouvant se recommander de l'initiative – combien audacieuse ! – de Jésus lui-même : *Je vous ai envoyé moissonner, là où vous n'aviez pas peiné ; d'autres ont peiné, et c'est vous qui profitez de leur peine* (4,38). En tout cas, le dénouement du récit confirme la pointe missionnaire du chapitre^[7]. L'accès des Samaritains à la foi y est reconnu, non seulement comme le fruit du témoignage rendu par la femme, mais plus profondément comme l'œuvre de Jésus lui-même, dont la parole efficace paraît en mesure d'ouvrir tous les cœurs : *Ils disaient à la femme : "Ce n'est plus à cause de ta parole que nous croyons, car nous-mêmes l'avons entendu [sous-entendu : Jésus] et nous savons que c'est vraiment lui le Sauveur du monde"* (4,42).

Ainsi peut-on affirmer sans ambages que la communauté johannique est réellement habitée d'un sens missionnaire, dans lequel elle reconnaît la vocation reçue de Jésus lui-même et le lieu d'une vraie continuité avec

l'œuvre initiée par Jésus de son vivant, notamment en territoire samaritain, c'est-à-dire aux marges semi-païennes de la terre d'Israël. Certes, il paraît subsister une certaine défiance à l'égard des stratégies de conquête, sur le modèle un peu simpliste de la pêche. Les fidèles du Disciple bien-aimé préfèrent sans doute la médiation d'un dialogue interpersonnel, révélant à l'être humain tant le tréfonds de son propre cœur que le mystère du Fils incarné, source de la vie véritable et dispensateur du don de Dieu. En ce sens, l'ouverture missionnaire n'est explicite qu'au terme du dialogue avec la Samaritaine, suite à l'élargissement suggéré par la femme elle-même déclarant son embarras devant la pluralité des lieux de culte, juif au temple de Jérusalem et samaritain sur le mont Garizim. Ce serait toutefois une erreur que de limiter les effets de la rencontre au seul destin personnel de la femme, dans une relation intime avec Celui qui lui a promis le don de l'eau vive. Née à la vie de Dieu en même temps que révélée à elle-même, la Samaritaine est du même coup établie en position de missionnaire. Sans tarder, elle s'acquitte de sa tâche auprès de ses compatriotes : *Beaucoup de Samaritains de cette ville crurent en lui, à cause de la parole de la femme qui témoignait : "Il m'a dit tout ce que j'ai fait"* (4,39). Si le succès de la mission est à mettre d'abord sur le compte de Jésus lui-même, qui en a posé les bases et continue d'agir par la force de sa parole (4,42), il n'empêche que la femme de Samarie illustre admirablement la vocation missionnaire dévolue à tout disciple : *Je vous ai choisis et établis, afin que vous partiez* (15,16) ; *Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie* (20,21).

Pour originale qu'elle soit, la théologie missionnaire du quatrième évangile n'est en rien inférieure à celle des Synoptiques. Plus attentive à l'individu, elle veut respecter le cheminement progressif d'une pédagogie adaptée au cheminement de chacun ; elle considère l'action missionnaire comme le lieu d'une véritable rencontre interpersonnelle, suscitant un processus de révélation tant christologique qu'anthropologique, comme il advient à la Samaritaine du Puits de Jacob^[8]. Reste à savoir en quoi une telle conception de la mission peut rejoindre la figure exemplaire de Marie : le quatrième évangile ne fait pas explicitement le lien ; avons-nous pour notre part quelque raison de le faire ?

La Mère de Jésus et l'annonce missionnaire, selon le quatrième évangile

Vous l'aurez compris, cette troisième partie de l'exposé sort du terrain exégétique, labouré dans les deux sections précédentes. Il s'agira simplement de pistes, quelque peu gratuites et sans autre ambition que d'ouvrir une réflexion, voire un débat, sur la place de Marie dans l'annonce missionnaire, non seulement par tradition ecclésiale ou préférence personnelle mais, autant que possible, au nom même de l'Écriture et en pleine reconnaissance de son autorité spécifique.

Il est bien clair que dans l'évangile selon saint Jean la Mère de Jésus n'accomplit aucune activité missionnaire. Rien ne nous est dit d'une éventuelle participation à la vie publique de Jésus. En revanche, elle figure aux deux termes du ministère de Jésus, aussi bien à l'acte inaugural que constitue le miracle de Cana, tenu pour le commencement et le fondement (*grecarchê*) d'une série de signes coextensive au récit de la vie publique, qu'à l'heure suprême de la croix (le *télos*, justement évoqué au lavement des pieds – 13,1 – en prologue de la croix), juste avant que Jésus ne fasse de son dernier soupir une livraison de l'Esprit (19,30), préluant à l'effusion de sang et d'eau (19,34), dans laquelle la tradition chrétienne reconnaîtra l'unique et double source des sacrements de l'initiation, baptême et eucharistie. La position de Marie est essentielle : elle décrit ainsi une remarquable inclusion qui non seulement définit les bornes du ministère terrestre de Jésus mais constitue à chaque fois un passage.

Tout d'abord, à Cana de Galilée, Marie figure en quelque sorte l'acquis de la première Alliance, préalable à l'intervention de Jésus : de fait, le récit des noces rassemble et orchestre plusieurs motifs (le vin surabondant, la symbolique nuptiale, le banquet de la Sagesse, les miracles alimentaires d'Élie et Élisée, voire le ministère singulier de Melchisédech) largement traités dans l'Ancien Testament et le judaïsme ancien. Telle la fille d'Israël suscitant l'intervention d'Élisée en faveur de Naaman le syrien, la Mère de Jésus opère le passage de la première Alliance aux temps nouveaux, sous le signe de la surabondance, énoncée dès le prologue du quatrième évangile : *Tous nous avons reçu de sa plénitude, et grâce sur grâce, car la Loi a été donnée par Moïse, tandis que la grâce et la vérité sont advenues par Jésus Christ* (1,16-17).

De même, au pied de la croix, la Mère de Jésus atteste le passage de relais, depuis le Fils unique envoyé du Père pour le salut du monde, jusqu'au disciple bien-aimé, lui-même figure de proue d'une communauté consciente d'avoir reçu un héritage infiniment précieux, en quelque sorte scellé de l'autorité du disciple, en position de témoin et garant, donc d'auteur à tous les sens du mot, y compris la responsabilité de la mise en forme littéraire du donné reçu de la première tradition apostolique : *Celui qui a vu témoigne, et son témoignage est véridique, et celui-là sait qu'il dit vrai* (19,35) ; *Jésus a fait en présence de ses disciples bien d'autres signes qui ne sont pas écrits dans ce livre. Ceux-là sont écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom* (20,30-31) ; *C'est ce disciple qui témoigne de ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est vrai* (21,24).

Or, ce témoignage transmis par le disciple bien-aimé n'est pas destiné à une diffusion confidentielle : la destination universelle de l'évangile est clairement exprimée, elle constitue même le dernier mot de l'évangile, quelque chose comme le « bon à tirer », livrant le texte à l'éditeur, avec mission pour lui d'en assurer une diffusion universelle, sans autre limite que celles du monde habité : *Il y a bien d'autres choses que Jésus a faites : si l'on devait les écrire une par une, je pense que le monde entier ne contiendrait pas les livres ainsi écrits* (21,25). La traduction française, au mode conditionnel, peut être trompeuse, donnant l'impression qu'il s'agirait là seulement d'une hyperbole évoquant une activité virtuelle. En réalité le texte grec a recours au mode éventuel, c'est-à-dire que la diffusion universelle de l'évangile est envisagée comme une action réelle devant se réaliser au futur. Ainsi la tâche future de l'évangélisation est-elle envisagée sans autres limites spatiales que celles du *kosmos*, en l'occurrence le monde humain ou la terre habitée.

Une telle tâche, on s'en doute, prendra du temps ; il est même probable qu'elle ne sera jamais achevée. De cela aussi les auteurs du quatrième évangile se déclarent parfaitement conscients. En effet, toujours au chapitre 21, le débat sur la longévité exceptionnelle du disciple bien-aimé amène les précisions suivantes. D'une part, le disciple mourra comme un tout un chacun, ou plutôt il est déjà mort à la date de rédaction de l'ajout que constitue le chapitre 21 : *Jésus n'avait pas dit qu'il ne mourrait pas, mais : "Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne..."* (21,23). D'autre part – et c'est bien ce que suggère la promesse de Jésus – l'activité littéraire du disciple, autrement dit sa fonction d'autorité authentifiant le témoignage évangélique, s'exercera jusqu'au retour du Seigneur, c'est-à-dire la fin des temps. Dès lors, il n'y aura d'autre limite à l'activité missionnaire de l'Église que les confins du monde habité, au plan spatial, et la fin de l'histoire, au niveau temporel. De cet engagement à répandre l'évangile jusqu'aux extrémités du monde et jusqu'à la fin des temps, le disciple bien-aimé est le garant, par délégation explicite reçue de Jésus. Mais, comme nous l'avons dit, le passage de Jésus au disciple, donc à l'Église, met en œuvre la médiation de Marie qui, de Mère de Jésus jusqu'au pied de la croix, devient par la volonté même de Jésus, Mère du disciple, donc de l'Église, elle-même vouée à la diffusion universelle de l'évangile.

Telle est selon nous la position johannique de Marie, face à la vocation missionnaire de l'Église. Figure d'un double passage (d'Israël à Jésus, de Jésus à l'Église), Marie peut être reçue pour la patronne des missions, en tant que ces dernières sont elles-mêmes toujours un passage : non seulement passage de l'œuvre même de Jésus et de son message, livrés aux nations ; mais aussi, en amont, passage à Jésus à partir d'un Ancien Testament qui, pour être d'abord celui d'Israël, peut aussi d'une certaine façon assumer l'héritage des cultures et traditions religieuses préalables à l'évangélisation. L'intérêt de la recherche ici entreprise me paraît donc tenir à l'affirmation suivante : non seulement, il existe un lien étroit entre Marie et l'Église ; mais, si l'on en croit saint Jean, ce lien affecte l'Église dans sa vocation spécifique qui n'est autre que l'annonce et la diffusion de l'évangile. En outre, du fait même de son intervention à Cana sur la base d'une précedence qui la rend étroitement solidaire de l'ancien Israël, la référence à Marie comme figure de l'Église missionnaire constitue un appel à respecter les enracinements culturels et religieux préalables à la mission. Si au pied de la croix Marie devient Mère du disciple et figure de l'Église missionnaire, c'est aussi parce qu'à Cana de Galilée, au tout début du ministère de Jésus, il lui avait été donné mission d'ouvrir le récit des signes en donnant à Jésus les moyens d'être lui-même le Signe vivant des temps messianiques, réalisant les promesses, dans la surabondance du don de Dieu et la plénitude de l'Alliance accomplie.

Retenons pour finir qu'une telle approche doit beaucoup à la méthode narrative. Il n'est donc pas étonnant que les résultats ainsi acquis n'aient pratiquement pas d'antécédents chez les Pères de l'Église. En effet, c'est pour nous être d'abord attaché à la fonction de Marie au sein même du récit, selon un questionnement typiquement moderne, que nous avons pu reconnaître en Marie la figure d'un passage qui, de l'ancien Israël à Jésus et de Jésus à l'Église, nous paraît aujourd'hui exemplaire d'une activité missionnaire qui soit à la fois : enracinée dans l'Ancien Testament des cultures ; fondée sur l'unique témoignage, celui de Jésus, consigné dans l'évangile ; tournée vers le monde, sans autres limites que celles de la terre habitée et sans autre terme que le retour du Seigneur, attendu pour la fin des temps. Puisse donc la référence à Marie aider l'Église à vivre sa vocation missionnaire comme un incessant passage, avec ce que cela suppose d'insécurité mais aussi de confiance : *Sa mère dit aux serveurs : "Quoi qu'il vous dise, faites-le" »* (2,5) ; *À partir de cette heure-là, le disciple la prit chez lui* (19,27)!

Ce faisant, l'Église ne fera d'ailleurs qu'honorer l'énoncé premier du quatrième évangile, à savoir l'Incarnation du Verbe de Dieu, la venue en humanité de Celui qui, pour être de toute éternité la vivante Parole de Dieu, n'en est pas moins aussi totalement notre frère en humanité, Jésus le Christ, le Fils unique venu d'auprès du Père, *plein de grâce et de vérité* (1,14), Celui-là même qui par sa vie d'homme nous a raconté le Dieu inconnaissable que *nul n'a jamais vu* (1,18). Si donc il convient d'identifier Jésus avec le Verbe incarné – comme y invite le prologue du quatrième évangile –, il n'est pas déraisonnable d'affirmer que la Mère de Jésus se tient à la source même d'une activité missionnaire consistant justement à communiquer la Parole, autrement dit l'être même du Fils unique, envoyé par le Père pour le salut des

hommes (3,16). Loin d'être une image statique, et quelque peu statufiée, la Mère de Jésus selon saint Jean est elle-même en position dynamique : elle se tient aux lieux de passage ; elle invite les chrétiens à communiquer le Verbe qu'elle-même a enfanté selon la chair.

[1] Voir à ce propos nos précédentes communications aux sessions de la SFEM : « Né d'un vouloir de chair ? La conception virginale au regard du 4^{ème} évangile », in *La virginité de Marie*, Médiaspaul, 1998, pp. 25-34 ; « Marie, fille d'Israël selon la tradition johannique », in *Marie, fille d'Israël, fille de Sion*, Médiaspaul, 2003, pp. 47-59 ; « La Mère de Jésus dans les apocryphes de la tradition johannique » in *Marie dans les écrits apocryphes chrétiens*, Médiaspaul, 2004, pp. 65-80. Comme l'attestent les titres donnés à ces communications, la problématique mise en œuvre part d'une question théologique préalable (en général le thème choisi pour la session) et s'applique secondairement aux textes bibliques supposés adéquats. D'un strict point de vue exégétique, il serait plus rigoureux de procéder en sens inverse : d'une lecture relativement gratuite du texte biblique jusqu'à la problématisation d'une question théologique, en quelque sorte induite des données scripturaires. Toutefois – et l'expérience acquise en fait foi – l'approche ici pratiquée peut s'avérer fructueuse, en tant qu'elle oblige le lecteur exégète à renouveler sa propre compréhension des textes, en se montrant attentif à une question qui ne lui est pas forcément familière. Cependant, il faudra toujours veiller à respecter l'altérité du texte et s'interdire toute instrumentalisation de l'Écriture, réduite alors à n'être que l'illustration a posteriori d'un discours théologique, sans doute cohérent en son ordre mais élaboré indépendamment des données scripturaires. Or – faut-il encore le répéter ? – en tous domaines, et particulièrement dans le cadre d'une réflexion mariologique, l'Écriture doit être tenue pour l'autorité première, fondatrice et régulatrice du discours théologique, comme l'a rappelé récemment le beau travail du Groupe des Dombes : « *Un seul Maître* » l'autorité doctrinale dans l'Église, Bayard, Paris, 2005.

[2] Cet aspect a été étudié dans notre communication à la session sur « Marie, fille d'Israël, fille de Sion » (publication : 2003). On pourra aussi lire notre article : « La fonction régulatrice et inspirante de la référence scripturaire en mariologie », naturellement fondé sur les deux seuls textes mariaux du 4^{ème} évangile (noces de Cana, et scène au pied de la croix), avec un certain nombre de mises en garde contre l'inflation de certains discours mariologiques prétendument référés aux péripécies évangéliques en cause dans le présent exposé (dossier « Les enjeux théologiques de la mariologie : perspectives œcuméniques », in *Istina*, n°3, 2005, pp. 261-272).

[3] Le verset 19,25 n'est pas totalement clair. On peut comptabiliser trois ou quatre femmes, selon qu'on comprend le syntagme « Marie, femme de Clopas » comme une apposition à l'expression « la sœur de sa mère » ou bien – et c'est notre cas – comme le troisième terme d'une énumération comportant quatre femmes. Dans ce cas, il est à remarquer que l'énoncé est lui-même subdivisé en deux paires, d'une part juxtaposées entre elles, d'autre part coordonnées à l'intérieur d'elles-mêmes. La première paire s'attache aux relations familiales : « sa mère et la sœur de sa mère » ; la seconde décline les identités personnelles : « Marie [femme] de Clopas et Marie Madeleine ». En outre, plusieurs auteurs ont fait remarquer qu'il serait anormal que la sœur de la mère de Jésus s'appelât elle-même Marie. En effet, si le quatrième évangile ne mentionne pas le nom propre de la mère de Jésus, il n'est pas pour autant interdit de faire référence au double témoignage de Matthieu et Luc, confirmé par toute la tradition ancienne, à commencer par les apocryphes du Nouveau Testament.

[4] Comme cela a été montré lors de la première session consacrée à « Marie dans les écrits apocryphes chrétiens » (publication : 2004), le tandem formé par le Disciple bien-aimé et la Mère de Jésus fera recette dans la littérature chrétienne de l'Antiquité, sans toutefois accréditer la tradition récente attachée au sanctuaire marial d'Éphèse.

[5] La place exceptionnelle ainsi accordée à la Mère de Jésus – , non pas d'abord au titre de l'engendrement de Jésus comme dans les évangiles de l'enfance de Matthieu et Luc, mais au regard de son œuvre salvifique, initialisée à Cana et débordant sur le temps de l'Église – se trouve en pleine conformité avec la place insigne reconnue aux femmes dans le 4^e évangile. Outre la Mère de Jésus, il faut saluer les belles figures de Marthe et Marie, sœurs de Lazare, et de Marie-Madeleine, à proprement parler *apostola apostolorum*, sans oublier la femme anonyme de Samarie, justement présentée comme une figure exemplaire de la mission, conçue selon le modèle johannique (voir à ce sujet le texte suggestif de Raymond BROWN : « Rôle des femmes dans le quatrième évangile », en appendice à son fameux livre *La Communauté du Disciple bien-aimé*, « Lectio divina » n° 115, Cerf, Paris, 1983, réédition 2002).

[6] Le fait que le chapitre 21 soit généralement considéré comme un ajout, postérieur à la rédaction du corps de l'évangile, ne remet nullement en cause l'autorité canonique d'un texte présent dans l'ensemble de la tradition manuscrite, donc inséparable de l'ensemble des chapitres 1 à 20. Toutefois, la prise en compte de l'hétérogénéité du chapitre a le mérite, d'une part, de sensibiliser aux éléments propres à cet ajout (par exemple, l'insistance ecclésiologique, inédite par rapport au reste de l'Évangile), d'autre part de suggérer une possible réinterprétation des données centrales du livre au moyen d'une grille de lecture en bonne part inédite. Ainsi, lire et relire le livre dans son ensemble peuvent induire des interprétations plurielles, attestant la richesse d'une écriture « polyphonique ».

[7] Le chapitre 4 de l'évangile selon saint Jean est un bon exemple de la pertinence d'une exégèse « canonique », certes héritière de l'exégèse historico-critique et à ce titre consciente de l'hétérogénéité des couches littéraires et fragments textuels rassemblés dans la surface d'une péricope, mais en même temps attachée à lire le chapitre en son entier, en quelque sorte en aval du « montage » savamment opéré par les rédacteurs du livre. Dès lors, il devient clair que les versants christologique, anthropologique et sotériologique, habituellement tenus pour majeurs dans le dialogue de Jésus avec la Samaritaine, sont inséparables d'enjeux missiologiques et ecclésiologiques, non moins fortement affirmés, pourvu qu'on veuille bien lire le texte en entier selon sa figure définitive. Loin d'être un obstacle à une lecture globale, la distinction des différents « textes » au sein du chapitre aidera au contraire à penser les rapports entre plusieurs domaines, dont la complémentarité tient au fait qu'ils ont d'abord fait l'objet d'une distinction. Une lecture « canonique » se propose, en effet, non de tout confondre, au stade d'une lecture faussement homogène, mais bien plutôt d'articuler des énoncés distincts – parfois même dans un rapport de forte tension – et reconnus comme tels.

[8] On pourrait aussi évoquer la démarche d'inculturation, sensible tout au long du 4^{ème} évangile, notamment sous la forme d'un effort de traduction ou actualisation de données reçues de la tradition judéo-chrétienne et difficilement recevables dans l'aire culturelle du monde gréco-romain. Certains auteurs ont vu là l'effet d'influences passivement subies par la communauté johannique. Ne pourrait-on pas plutôt reconnaître dans cette attitude la mise en œuvre d'une véritable stratégie de communication, visant à « traduire » dans la langue et la culture ambiantes les données spécifiques du message chrétien ? Ainsi pourrait-on justifier l'effacement d'expressions aussi centrales que « le Royaume de Dieu », au profit de termes imagés aux connotations symboliques plus universelles, tels l'amour, la lumière, le chemin, la vérité, la vie, etc.