

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

EDITORIAL — *Le Ministre de l'Eucharistie* p. 1

C. J. DUMONT, O.P. — *A propos de la « reconnaissance des ministères »* p. 8

ANDRÉ FEUILLET — *La Femme vêtue du soleil (Ap 12) et la glorification de l'Epouse du Cantique des Cantiques (6, 10)* p. 36

Notes

PIERRE-MARIE EMONET, O.P. — *Reconnaissance à Stanislas Fumet* p. 68

JEAN LALOY — *Une Somme du XX^e siècle.*
Les Mémoires de Raymond Aron p. 72

GEORGES COTTIER, O.P. — *Les « Œuvres Complètes »*
de Jacques et Raïssa Maritain. Un événement dans l'édition p. 78

LVIV^e ANNÉE — N°1 — JANVIER-MARS 1984



Le Ministre de l'Eucharistie

Bien des équivoques et des imprécisions entourent la formule « reconnaissance des ministères ». Bien des éléments passionnels aussi : c'est ainsi que, dans des cercles protestants, on tend à faire de cette reconnaissance une condition *sine qua non* de la poursuite du dialogue œcuménique, comme si leur propre identité dépendait de cette reconnaissance. A l'inverse, du côté catholique, d'aucuns, qui prétendent parler au nom de la « base », sont d'avis qu'il convient de forcer la main à la hiérarchie en instituant une pratique irréversible d'intercommunion. Cette conviction suppose elle aussi une conception erronée de la nature des « ministères ». Plus que jamais, et précisément parce qu'aujourd'hui l'œcuménisme va devoir affronter des épreuves décisives, il importe de travailler dans la clarté. Les bons sentiments à eux seuls n'y feront rien ; si on continue de s'envelopper d'une nébuleuse d'idées floues et de s'abandonner, en des questions si graves, aux improvisations de l'amateurisme théologique, on ne fera que préparer des lendemains amers. On ne saurait confondre la précipitation et la légèreté avec l'audace des authentiques pionniers et le sens des beaux risques. Tant il est vrai que rien ne se fera de constructif et de durable en dehors d'une vérité qui touche à la substance de la foi.

Remarquons d'abord que le mot *ministère*, comme celui, équivalent, de *service*, est un terme commun, qui peut s'appliquer à des activités ecclésiales fort différenciées. Et il est vrai que les nécessités pastorales d'une époque peuvent inciter l'Eglise universelle ou une Eglise locale, demeurant soucieuse de la communion catholique, à créer ou à restaurer des services nouveaux, qui pourront d'ailleurs n'être que temporaires ou partiels. Bien des activités des laïcs, qu'on appelle « engagements », sont de cette nature : aide sociale, visites aux malades, catéchèse, etc., en offrent des exemples.

Mais il n'en va plus de même avec le *ministère de l'Eucharistie*, qui suppose un fondement d'essence sacramentelle. C'est de fait à propos de ce ministère que se posent aujourd'hui les questions les plus délicates.

* * *

Le 8 septembre 1983, la *Congrégation pour la Doctrine de la foi* a rendu publique une lettre adressée « à tous les évêques de l'Eglise catholique »¹ sur quelques questions concernant le ministre de l'Eucharistie².

Dans son commentaire, le cardinal Ratzinger précise que le document n'entend pas être « un exposé complet sur le sacerdoce » ; il « ne propose rien de nouveau, mais rappelle la doctrine catholique définie ou enseignée dans des documents précédents du magistère de l'Eglise ». La nature du document fait qu'« il doit être accueilli et suivi par tous les fidèles avec le respect religieux dû au magistère authentique de l'Eglise ». Enfin, à cause même de sa clarté, ce texte « pourra aussi avoir une importance pour le dialogue œcuménique ».

Le document est divisé en quatre parties : *Introduction, Des opinions erronées, La doctrine de l'Eglise, Invitation à la vigilance*.

L'*introduction* renvoie à l'enseignement du II^e Concile du Vatican, enseignement qui reprend la doctrine transmise par la tradition vivante de l'Eglise : « (...) le sacerdoce ministériel ou hiérarchique diffère par essence et non seulement par degré du sacerdoce commun des fidèles ». Par là le Concile « a exprimé la certitude de foi que seuls les évêques et les prêtres ont le pouvoir d'accomplir le mystère eucharistique ».

Or ces dernières années ont commencé à se répandre des opinions, parfois traduites dans la pratique, qui, niant cet enseignement, « blessent au plus profond la vie de l'Eglise ». Il convenait donc d'apporter une clarification, laquelle présuppose la vision intégrale du ministère sacerdotal présentée par le Concile, auquel nous sommes donc renvoyés.

Ces opinions, et les diverses argumentations sur lesquelles elles s'appuient, sont présentées dans la 2^e partie. On affirme ainsi que « toute communauté chrétienne, par le fait même qu'elle se réunit au nom du Christ et en conséquence bénéficie de sa présence indivise (cf. Mt 18, 20), est pourvue de tous les pouvoirs que le Seigneur a voulu accorder à son Eglise ».

En d'autres termes, dès qu'une communauté se réunit au nom du Christ, elle serait dotée, par le fait même, de tous les pouvoirs que le Seigneur a transmis à son Eglise. De là, on tire une nouvelle définition de l'apostolicité de l'Eglise. Celle-ci, prétend-on, « est apostolique dans le sens que

¹ Le cardinal Ratzinger précise dans son commentaire : « et, à travers eux, aux prêtres et aux fidèles ». Vu l'importance de documents de ce type, il serait souhaitable, mieux : nécessaire, que les évêques les expliquent, en mettant en évidence les conclusions qui s'imposent plus particulièrement dans leur diocèse.

² On trouve ce texte dans *La Documentation catholique*, n. 1859, 2 octobre 1983, pp. 885-887, avec le commentaire du card. Ratzinger, pp. 887-888.

tous ceux qui, par le saint baptême, ont été purifiés et incorporés à elle et rendus participants de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ doivent réellement être considérés aussi comme successeurs des apôtres. Et du moment que dans les apôtres est préfigurée l'Eglise tout entière, il en découlerait que même les paroles de l'institution de l'Eucharistie, adressées à eux-mêmes, seraient destinées à tous». En conséquence le ministère des évêques et des prêtres ne différerait pas du sacerdoce commun des fidèles en raison de la participation au sacerdoce du Christ entendu au sens strict. La charge de «conduire» la communauté (prêcher la Parole de Dieu et présider l'Eucharistie) ne serait qu'un simple mandat, conféré en vue du bon fonctionnement de la communauté elle-même et l'appel à ce ministère n'ajouterait pas une nouvelle «capacité» au sens strict ni n'imprimerait un caractère constituant ontologiquement dans la condition de ministre: «il exprimerait seulement, face à la communauté, le fait que la capacité initiale conférée par le sacrement du baptême devient effective». On déduit de là que chaque communauté, si petite soit-elle, aurait «le droit de désigner son propre président et animateur et de lui conférer toutes les facultés nécessaires pour la conduite de la communauté elle-même, y compris celle de présider et de consacrer l'Eucharistie».

Parfois l'argumentation est quelque peu différente: dans les circonstances où une communauté se verrait privée longtemps de l'Eucharistie, Dieu lui-même «ne se refuserait pas à accorder même sans sacrement le pouvoir qu'il donne normalement au moyen de l'ordination sacramentelle». Dans d'autres cas encore, on aboutit aux mêmes conclusions du fait qu'on comprend la célébration de l'Eucharistie «comme un simple acte de la communauté locale rassemblée pour commémorer la dernière Cène du Seigneur par l'intermédiaire de la fraction du pain. Il s'agirait donc plus d'un repas fraternel au cours duquel la communauté se retrouve et s'exprime que du renouvellement sacramentel du sacrifice du Christ dont l'efficacité s'étend à tous les hommes, présents ou absents, vivants ou défunts».

On ne s'étonnera pas qu'en certaines régions ces opinions erronées aient conduit d'aucuns «à attribuer toujours moins d'importance dans leur catéchèse aux sacrements de l'Ordre et de l'Eucharistie».

Ces opinions sont présentées sous des formes «assez diverses et nuancées», mais toutes elles convergent dans la même conclusion: «*le pouvoir de réaliser le sacrement de l'Eucharistie n'est pas nécessairement lié à l'ordination sacramentelle*».

Il est évident, note le document, qu'une telle conclusion «ne peut absolument pas s'accorder avec la foi transmise». La raison en est obvie: non seulement par là on rejette le pouvoir de faire l'Eucharistie confié aux prêtres, «mais encore on porte atteinte à toute la structure apostolique de l'Eglise et on bouleverse l'économie sacramentaire du salut».

Insistons : le document de la Congrégation n'oppose pas seulement des positions théologiques, même très sûres, à d'autres positions théologiques plus ou moins hasardeuses. Elle rappelle ce qu'est, en ces matières, *la foi de l'Eglise* en face d'opinions destructrices de cette foi. On ne saurait minimiser la gravité de l'enjeu, et l'inconscience qui parfois accompagne une bonne volonté pastorale certaine ne constitue ni un argument ni même une excuse.

* * *

La troisième partie du document rappelle donc quelques points essentiels de la doctrine de la foi en ce qui touche aux « dons des ministères » que le Seigneur ne cesse de communiquer à son Eglise.

a) « Selon la sainte Tradition, cette structure ministérielle s'explicite dans le triple pouvoir, confié aux apôtres et à leurs successeurs, de sanctifier, d'enseigner et de gouverner au nom du Christ. »

« L'apostolicité de l'Eglise ne signifie pas que tous les croyants soient apôtres, même d'une manière collective ; et aucune communauté n'a le pouvoir de conférer le ministère apostolique, qui est fondamentalement accordé par le Christ Seigneur lui-même. » Quand l'Eglise se professe apostolique, « elle exprime donc, en plus de l'accord de son magistère avec l'enseignement des apôtres, la réalité de la poursuite du rôle des apôtres grâce à la structure de la succession en vertu de laquelle la mission apostolique devra durer jusqu'à la fin des siècles ». Cette succession fait partie de la Tradition vivante qui est la forme de vie de l'Eglise. Opposer à cette Tradition vivante « quelques passages isolés de l'Ecriture », en prétendant en « déduire le droit à d'autres structures », c'est s'éloigner du droit chemin.

b) Quand l'Eglise impose les mains à ceux qu'elle appelle à l'épiscopat avec l'invocation de l'Esprit-Saint, « elle a conscience d'administrer la puissance du Seigneur, qui fait participer d'une manière spéciale les évêques successeurs des apôtres, à sa triple mission sacerdotale, prophétique et royale. A leur tour, les évêques confient, selon des degrés divers, la charge de leur ministère à diverses personnes dans l'Eglise ».

Ce qui précède illustre un principe qui touche à la nature de l'Eglise : « C'est pourquoi, même si tous les baptisés jouissent de la même dignité devant Dieu, dans la communauté chrétienne que son divin Fondateur a voulu hiérarchiquement structurée, il n'en existe pas moins depuis les origines des pouvoirs apostoliques spécifiques, découlant du sacrement de l'Ordre. »

c) Le pouvoir de réaliser l'Eucharistie fait partie de ceux que le Christ a confiés « de manière exclusive » aux apôtres et à leurs successeurs. « Aux seuls évêques, ainsi qu'aux prêtres qu'eux-mêmes ont rendus participants

du ministère qu'ils ont reçu, est donc réservé le pouvoir de renouveler dans le mystère eucharistique ce qu'a fait le Christ au cours de la dernière Cène.»

Afin qu'ils puissent remplir leur charge, et particulièrement celle de réaliser le mystère eucharistique, «le Christ Seigneur marque spirituellement ceux qu'il appelle à l'épiscopat et au presbytérat d'un sceau spécial au moyen du sacrement de l'Ordre» (tel est le «caractère»); «et il les configure tellement à lui que, lorsqu'ils prononcent les paroles de la consécration, ils n'agissent pas au nom d'un mandat de la communauté, mais *in persona Christi*, ce qui veut dire davantage que 'au nom' ou 'à la place' du Christ... car le célébrant, pour une raison particulière et sacramentelle, est tout à fait le même que le 'grand prêtre de l'Alliance éternelle', qui est l'auteur et l'agent principal de son propre sacrifice dans lequel personne, en réalité, ne peut lui être substitué». On saisit donc pourquoi l'Eglise enseigne que le mystère eucharistique ne peut être célébré que par un prêtre ordonné.

d) Quelle réponse apporter au douloureux problème pastoral des fidèles ou des communautés qui, en raison du manque de prêtres ou des persécutions, sont privés, parfois longuement, de la célébration de l'Eucharistie? Qu'ils sachent que la grâce du Rédempteur ne leur manque pas. «En effet, si, animés profondément par le désir du sacrement et unis dans la prière avec toute l'Eglise, ils invoquent le Seigneur et élèvent vers lui leurs cœurs, par la force de l'Esprit-Saint ils vivent en communion avec l'Eglise, Corps vivant du Christ, et avec le Seigneur lui-même. Donc, unis à l'Eglise par le désir du sacrement, bien qu'ils paraissent loin extérieurement, ils sont intimement et réellement unis à elle, et, par conséquent, reçoivent les fruits du sacrement (...).»

C'est là le rappel d'une profonde et féconde doctrine : la vie spirituelle du baptisé est une vie «en communion avec toute l'Eglise», l'Eglise indivise, mystère de foi. Dans cette communion profonde et à cause d'elle, le désir du sacrement se trouve mystérieusement comblé. Qui ne voit quels fruits pastoraux et œcuméniques porterait une telle doctrine si elle était dûment enseignée aux fidèles? Le document ajoute que conjointement il faut prier le «Maître de la moisson» qu'il envoie des ouvriers.

On le voit, c'est la réalité même de l'Eglise et de son unité qui est en jeu : «Ceux qui s'arrogent illégitimement le droit d'accomplir le mystère eucharistique finissent par refermer sur elle-même leur propre communauté.»

* * *

La quatrième partie est une invitation à la vigilance. Il s'agit de professer la vérité dans la charité, car les opinions et les pratiques en question sont

ruineuses de la foi et de la communion ecclésiale : « Les fidèles qui font la tentative de célébrer l'Eucharistie en dehors du lien sacré de la succession apostolique fondé dans le sacrement de l'Ordre s'excluent de la participation à l'unité de l'unique Corps du Seigneur, et par conséquent ne nourrissent pas la communauté, ils ne l'édifient pas, mais ils la détruisent. »

Aux pasteurs est rappelé le grand devoir qui leur incombe de veiller à ce que, dans la catéchèse et dans l'enseignement de la théologie, on ne continue pas de diffuser les opinions et les pratiques erronées signalées dans le document : « Ils sont liés d'une obligation sacrée de réprouver publiquement ces erreurs comme absolument étrangères à la célébration du sacrifice eucharistique et comme portant atteinte à la communion ecclésiale. » Ce faisant, ils exercent leur sollicitude collégiale.

* * *

La *Lettre* de la Congrégation porte sur des opinions erronées qui circulent dans l'Eglise catholique. Mais son incidence œcuménique n'échappera à personne. Car les promoteurs de semblables opinions ne font souvent que rejoindre, peut-être sans toujours en prendre pleinement conscience, des positions qui ont leur origine dans la Réforme et qui sont celles des Eglises et communautés issues de la Réforme³. Aussi ne devons-nous pas être étonnés si ces opinions servent de justification à des pratiques sauvages (on dit modestement « prophétiques »!) d'intercommunion qui, en semant la confusion, ne font que retarder l'heure de l'unité véritable, laquelle suppose l'unité retrouvée de la foi.

Le chemin de cette unité est un chemin ardu. Et, à vrai dire, la tâche dépasse les forces humaines et doit compter avant tout sur l'action de l'Esprit-Saint. Pour ce qui est de la collaboration humaine à cette œuvre, il est requis du théologien de bien cerner les problèmes, en se gardant d'escamoter les obstacles, et d'indiquer, dans la mesure du possible, la direction dans laquelle doit s'engager la recherche. En mettant en évidence l'importance ecclésiologique de la vie-en-communion des Eglises locales, l'étude du P. C. J. Dumont trace une telle direction.

On aura remarqué que la démarche présuppose l'unité retrouvée de la foi. Et il restera à montrer comment la pratique de la collégialité des évêques qui concerne l'aspect juridictionnel de leur mission s'articule avec leur caractère de ministre de l'Eucharistie.

* * *

³ Luther par exemple ne reconnaît que le sacerdoce commun des fidèles, nie le caractère, et ne voit dans l'épiscopat que l'exercice d'un service de la communauté, qui ne présuppose pas la consécration du sacrement de l'Ordre. Cf. Marc LIENHARD, Martin Luther, *Un temps, une vie, un message*, Paris-Genève, 1983, Le Centurion/Labor et Fides, pp. 162-185.

Une dernière remarque. Il nous semble qu'une intuition majeure doit éclairer toutes les questions touchant le ministère de l'Eucharistie. L'Eglise ne dispose pas des sacrements, comme de signes de sa vie à elle. Elle reçoit les sacrements, et d'abord l'Eucharistie, de son Seigneur, de sorte qu'il faut dire que ce sont les sacrements qui font l'Eglise. Si on perd cela de vue, on pourra bien continuer d'employer le vocabulaire sacramentaire, – on sera en pleine équivoque, on aura abandonné la réalité pour des ombres⁴. C'est pourquoi la question du sacrement de l'Ordre est une question cruciale, qu'on ne saurait mettre entre parenthèses, dans un des débats œcuméniques les plus décisifs.

NOVA ET VETERA

⁴ Citons ici une remarque de P.-M. EMONET, O.P. qui écrit, à propos des principes puisés chez saint Thomas et qui ont permis à Charles Journet d'édifier son œuvre : « C'est grâce à la philosophie de la cause instrumentale en effet – et ne craignons pas de l'affirmer, – par elle seule – qu'il pouvait rendre raison de la *'présence ontologique'* du Christ et de ses actions passées, tout au long du temps de l'Eglise. C'est par la même doctrine que cette *permanence* de l'œuvre du Christ ne s'établit pas au plan du seul souvenir entretenu par la foi, mais encore en réalité, dans l'être », *Le Cardinal Charles Journet, portrait intérieur*, Veilleurs de la Foi/CLD, Chambray, 1983, p. 162.

A propos de la «reconnaissance des ministères»

I. De quoi s'agit-il?

L'expression «reconnaissance des ministères» revient souvent dans la controverse œcuménique depuis un certain nombre d'années. Elle fait, en particulier, l'objet de la troisième partie du document publié en janvier 1982 par la Commission «*Foi et Constitution*» du Conseil œcuménique des Eglises, au terme de plus de 50 années de travail, à l'issue de sa conférence de Lima, et ayant pour titre: *Baptême, Eucharistie, Ministère* (BEM)¹. Plus récemment, les journaux annonçaient que les Eglises protestantes de Suisse seraient disposées à ne pas faire obstacle à un nouveau «diocèse catholique-romain de Genève» si l'Eglise romaine consentait à se prêter à la «reconnaissance des Ministères»².

Dans sa concision, l'expression «reconnaissance des ministères» est ambiguë. Nous reconnaissons déjà sans peine, en effet, l'efficacité des ministères des Eglises de la Réforme, chaque fois du moins qu'elle est conforme à la Révélation divine telle que nous la professons. Ce que nous demandent ces Eglises, c'est que nous en venions aussi à reconnaître *la pleine équivalence*, aux yeux de Dieu et des hommes, d'une part de ceux de nos ministères dont nous attribuons l'efficacité à la vertu du sacrement de l'Ordre correctement (*rite*) conféré (ministères épiscopal et presbytéral), et de l'autre des diverses formes de ministère que les Réformateurs ont cru bon de leur substituer, rompant ainsi – en théorie et en fait – la continuité qui les auraient reliées au ministère transmis par les apôtres.

Notons que nous n'avons pas besoin de demander à nos frères de la Réforme qu'ils reconnaissent au sein de nos Eglises locales, la légitimité de *nos* ministères, car en vertu de leurs propres principes ils ne peuvent exiger que l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe abandonnent, *pour elles-mêmes*, la forme de structure qu'elles croient enseignée par l'Ecriture. Ce qu'ils nous demandent c'est de cesser de vouloir l'imposer comme nécessaire aux

¹ Presses de Taizé – Centurion, Paris, 1982.

² Cf. la déclaration du Consistoire de l'Eglise nationale protestante de Genève, *Documentation Catholique*, n° 1866, 15 janvier 1984, pp. 128–130.

autres Eglises chrétiennes comme fondement imprescriptible de leur pleine existence comme Eglise du Christ. On comprend, en effet, qu'une fois reconnue la *totale équivalence* de toutes les formes existantes de ministère, se trouverait écarté le plus gros obstacle à la recomposition de l'unité plénière de tous les chrétiens «en une seule communauté eucharistique».

L'objet de notre article étant ainsi précisé, disons-en maintenant la structure et le but. Nous montrerons d'abord pourquoi nous croyons devoir estimer impensable la mutuelle reconnaissance de la pleine équivalence des ministères de nos Eglises divisées tels qu'ils y sont crus et pratiqués actuellement. Mais nous nous demanderons ensuite si, en raison de jalons déjà posés, une mise à jour progressive et convergente de ces ministères ne les rendrait pas suffisamment conciliables pour que soit possible «l'unité de l'Eglise dans un seul et même culte eucharistique» lorsque, Dieu aidant, aurait été obtenue *in necessariis* «l'unité en une seule et même foi» (Constitution du COE depuis Nairobi, 1975, article III).

Sans proposer de solution concrète aux problèmes qui demeurent, nous voudrions aider à les poser clairement.

II. L'enseignement de notre magistère

Trois textes majeurs du second concile du Vatican ont confirmé un enseignement reconnu jusque-là comme fondé sur l'Ecriture et la Tradition apostolique. Ce sont : la Constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen gentium* ; le Décret sur l'Œcuménisme, *Unitatis redintegratio* ; le Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Eglise, *Christus Dominus*. Nous n'en citerons que les passages les plus caractéristiques quant à notre sujet.

1. La Constitution sur l'Eglise :

Le chapitre III en est intitulé : «De la constitution hiérarchique de l'Eglise et spécialement de l'épiscopat.» Après avoir évoqué le rôle particulier de l'évêque de Rome comme successeur de saint Pierre – sur lequel il sera revenu un peu plus loin dans le même document – la Constitution rappelle l'élection des Douze (n° 19), la qualité des évêques d'être les successeurs des apôtres (n° 20) ; la sacramentalité de l'épiscopat (n° 21). Enfin, elle envisage le triple caractère du ministère épiscopal qui est d'enseignement (n° 25), de sanctification (n° 26) et de gouvernement (n° 27), et signale l'étroite dépendance des deux échelons inférieurs du sacrement de l'Ordre (prêtres et diacres) par rapport au premier d'entre eux, l'épiscopat (n°s 28 et 29). Nous y lisons, en particulier :

«Pour remplir de si hautes charges les apôtres furent enrichis par le Christ d'une effusion spéciale de l'Esprit-Saint descendant sur eux; eux-mêmes, par l'imposition des mains, transpirent à leurs collaborateurs le don spirituel qui s'est communiqué jusqu'à nous dans la consécration épiscopale. Mais le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre. Et l'on ne peut s'étonner d'entendre celle-ci appelée, tant dans l'usage liturgique de l'Eglise que par la voix des saints Pères, suprême sacerdoce, suprême degré du ministère sacré» (n° 21).

Et plus loin, dans un paragraphe qui mentionne l'*Eglise locale*:

«L'évêque, revêtu de la plénitude du sacrement de l'Ordre, porte la responsabilité de dispenser la grâce du suprême sacerdoce, en particulier lors de l'Eucharistie ³ qu'il offre lui-même ou dont il assure l'oblation et d'où vient à l'Eglise vie et croissance. Cette Eglise du Christ est vraiment présente en tous les légitimes groupements locaux de fidèles qui, unis à leurs pasteurs, reçoivent eux aussi dans le Nouveau Testament le nom d'Eglises (n° 26).

Dotés de la plénitude du sacrement de l'Ordre, les évêques ont pour collaborateurs des prêtres qui participent au même sacrement de l'Ordre, sans en avoir tous les pouvoirs. De ces prêtres

«c'est dans le culte ou synaxe eucharistique que s'exerce par excellence leur charge sacrée: là, agissant en la personne du Christ et proclamant son mystère, ils réunissent les demandes des fidèles au sacrifice de leur chef, rendant présent et appliquant dans le sacrifice de la messe, jusqu'à ce que le Seigneur vienne, l'unique sacrifice du Nouveau Testament, celui du Christ s'offrant une fois pour toutes à son Père en victime immaculée» (n° 28).

2. Décret sur l'Œcuménisme:

Dans son chap. III, ce Décret s'attache à marquer successivement (nos 14 à 18, puis 19 à 23) ce qui, d'une part empêche les Eglises séparées d'Orient et celles d'Occident de se trouver en pleine communion avec l'Eglise catholique-romaine et ce qui, d'autre part, maintient entre celles-là et celle-ci, des liens de communion réelle mais incomplète. Si, pour les Eglises séparées d'Orient, le décret déclare (c'est nous qui soulignons):

«Puisque ces Eglises, bien que séparées, *ont de vrais sacrements*, surtout, en vertu de la succession apostolique, *le sacerdoce et l'Eucharistie*, qui les unissent intimement à nous, une certaine *communicatio in sacris*, dans des circonstances favorables et avec l'approbation des autorités ecclésiastiques est non seulement possible mais même recommandable» (n° 15) ⁴.

³ Oblation par les prêtres régulièrement ordonnés (*rite ordinati*).

⁴ Même doctrine dans le Décret sur les Eglises orientales catholiques, *Orientalium Ecclesiarum*.

Il déclare, au contraire, pour les secondes (souligné encore par nous):

«ces communautés ecclésiales séparées de nous n'ont pas avec nous la pleine unité dérivant du baptême et nous croyons, *surtout par suite de l'absence du sacrement de l'Ordre*, qu'elles n'ont pas conservé la réalité propre et intégrale du mystère eucharistique» (n° 22).

Il est vrai qu'un rite d'ordination est pratiqué dans les Eglises de la Réforme. Mais, comme nous le préciserons plus loin, à la différence de notre sacrement de l'Ordre, il n'a pas pour but de conférer à l'ordonné un pouvoir qu'il ne tiendrait pas déjà, en principe, de son baptême ⁵.

3. *Le Décret sur la charge pastorale des évêques:*

Ce décret reprend, en les explicitant, les affirmations fondamentales de la Constitution sur l'Eglise. Non seulement il rappelle la nécessaire dépendance des évêques à l'égard du pape de Rome, la nuancant par leur co-responsabilité avec lui dans l'enseignement, la sanctification et le gouvernement de l'Eglise universelle, mais il spécifie le rôle de chaque évêque dans la triple gestion de son Eglise locale, ou diocèse. Ce dernier est ainsi défini:

«Un diocèse est une portion du Peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium, il en soit le pasteur; ainsi le diocèse, lié au pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Evangile et à l'Eucharistie, constitue une Eglise particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Eglise du Christ, une, sainte, catholique et apostolique.»

Ceci dit, le décret attire l'attention de l'évêque sur les responsabilités de sa charge à l'égard de son peuple particulier:

«Que les évêques s'appliquant à leur charge apostolique, comme des témoins du Christ devant tous les hommes, non seulement prennent soin de ceux qui suivent déjà le Premier des Pasteurs, mais se dévouent aussi de tout leur cœur à ceux qui dévièrent en quelque mesure du chemin de la vérité ou qui ignorent l'Evangile du Christ et la miséricorde qui donne le salut. Ainsi agiront-ils jusqu'au moment où tous enfin marcheront 'en toute bonté, justice et vérité' (Ep. 5; 9)» (n° 11) ⁶.

⁵ Dans les Eglises de la Réforme, la pensée du jeune Luther semble toujours avoir droit de cité: «Celui qui est né du baptême est déjà consacré prêtre, évêque et pape, et bien que cette charge ne convienne pas à tout un chacun, il peut se dire capable d'exercer un tel ministère. En effet, nous sommes tous prêtres au même titre». Luther, édit. de Weimar, t. VI, p. 408. Cité par H. LEGRAND, en page 208, note 75, de l'ouvrage cité *infra*, note 28, qui fait remarquer que le Luther de la maturité pensera différemment.

⁶ Parmi les nombreux ouvrages de la collection *Unam Sanctam* (Le Cerf) consacrés au dernier concile sous le titre général *Vatican II*, cf. le n° 74: *La charge pastorale des évêques*, en particulier en sa seconde partie: HERVÉ LEGRAND, *Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise*, pp. 105-225.

III. Fondement de cet enseignement

Pour apprécier, du point de vue de l'Écriture et de la Tradition apostolique, l'authenticité de l'enseignement de Vatican II, on doit prendre garde au fait qu'il se distingue des deux conciles qui l'ont précédé (Trente et Vatican I) à deux égards importants: l'ampleur de la tâche assumée et le stade de développement de la recherche théologique alors atteint.

1. L'ampleur de la tâche assumée

Tous les conciles précédents de l'Eglise (qu'ils soient régionaux ou œcuméniques), chaque fois qu'ils ont traité de questions doctrinales, ne se sont proposé que de rectifier – pour y mettre fin – l'une ou l'autre des erreurs d'interprétation de la Révélation divine qui se répandaient dans la chrétienté de l'époque. Ainsi, par exemple, le concile de Nicée sur la divinité du Christ au sens propre.

Le concile de Trente⁷ – en dehors des mesures *disciplinaires* propres à assurer le bon fonctionnement de la structure de l'Eglise – se donna pour tâche *doctrinale* de réfuter les erreurs des Réformateurs du début du XVI^e siècle. Dans cet ordre de choses, ses interventions n'ont été que ponctuelles. En ce qui concerne l'objet propre de notre article, il faudrait citer ses Décrets et anathèmes relatifs au sacrement de l'Eucharistie, au sacrement de l'Ordre et à la structure hiérarchique de l'Eglise. Encore faut-il prendre garde que dans ses textes sur l'Eucharistie, c'est sur la notion de *sacerdoce* que s'est concentrée l'attention des Pères conciliaires; c'est pourquoi la fonction épiscopale y est peu discernée de la fonction presbytérale et le mot *évêque* figure si peu fréquemment dans ces textes⁸.

Quant au *second concile du Vatican*, il a été le premier concile général à prendre pour tâche de mettre à jour (*aggiornare*) la quasi-totalité de l'enseignement donné jusque-là dans l'Eglise catholique-romaine. A cet égard, le document qui lui serait le plus comparable serait, non point les textes

⁷ Sur le concile de Trente, voir la classique *Histoire des Conciles*, par HÉFÉLÉ et LECLERCQ, t. X, première partie, pp. 495-505; 565-584; et surtout H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, 3 vol., 1949-1970, Herder, Fribourg-in-Br., dont, à notre connaissance, un seul a été traduit et publié en français sous le titre: *La lutte pour le Concile*, Paris, Desclée, 1965.

⁸ Par contre le concile de Trente s'étend longuement sur les droits et devoirs de l'évêque dans son diocèse (Héfélé-Leclercq, *op. cit.*, pp. 565-584); là le mot évêque revient plus fréquemment.

mêmes du concile de Trente, mais le Catéchisme publié ensuite, *Catechismus ex decreto concilii tridentini ad Parochos, jussu Pii V Pont. Max. editus*⁹.

Comme à Trente, les objectifs doctrinaux du *premier concile du Vatican* (1869–1870) n'ont été que limités; nous reviendrons plus longuement sur les conséquences de cette particularité¹⁰.

2. Différence dans le stade de développement de notre théologie

Parmi les graves raisons qui ont incité le pape Jean XXIII à réunir un concile général, dont la tâche essentielle serait de permettre aux Pères conciliaires d'assurer une mise à jour (*aggiornamento*) de l'ensemble de l'enseignement délivré jusqu'alors par le magistère de l'Eglise, l'une des plus importantes a été la considération des progrès réalisés par les travaux de nos hommes de science (exégèse et histoire) au cours des dernières décennies.

L'avertissement du Seigneur est toujours actuel: «Ainsi donc tout scribe devenu disciple du Royaume des Cieux est semblable à un propriétaire qui tire de son trésor du neuf et du vieux» (Mt 13, 52). Ce propos que l'évangéliste met sur les lèvres du Seigneur a sans cesse servi de moteur pour le travail de nos théologiens. Il est à la base de ce que l'on a appelé la théorie du *développement des dogmes* dont Newman a été le représentant le plus écouté.

Au cours des siècles, à la suite de la réflexion méditative des Pères de l'Eglise et de ses grands docteurs, le riche contenu de la révélation divine s'est formulé en différents *traités théologiques* (des mystères de la Très Sainte Trinité, de l'incarnation, de la rédemption, etc.). Si étonnant que cela puisse paraître, bien qu'en chacun de ces divers traités il soit souvent question du mystère de l'Eglise et que beaucoup de ses éléments s'y trouvent exprimés, il a fallu attendre le XIV^e siècle pour que prenne forme un *traité de l'Eglise*, une *ecclésiologie*¹¹.

⁹ De ce catéchisme il ressort fortement que la doctrine de l'Eglise repose à la fois sur deux sources: l'Ecriture et la Tradition apostolique, considérées cependant encore comme distinctes et complémentaires.

¹⁰ Les historiens du premier concile du Vatican n'ont pas souligné cette importante particularité et ses fâcheuses conséquences. Voir cependant ce que l'on peut déduire à cet égard: de J.P. TORRELL, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris, Cerf, 1961. Cet ouvrage reproduit le schéma dû au P. Kleutgen qui ne fut pas pris en considération avant la promulgation de *Pastor aeternus*, ce qui est bien regrettable.

¹¹ Sur l'efflorescence de ce genre de traités, d'allure très juridique – c'est le temps de Boniface VIII – cf. l'abondante bibliographie de Y. CONGAR dans *L'Eglise, de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, coll. *Histoire des dogmes*, t. III.

C'est dans cette ligne qu'avait semblé vouloir s'engager le premier concile du Vatican, mais la commission préparatoire se rendit rapidement compte de la nécessité pratique de limiter les ambitions du concile. Aussi le premier projet fut-il réduit à l'examen de deux questions apparemment distinctes. Le premier sujet: *De la foi catholique* prit forme dans la Constitution *Dei Filius*; le second: *De l'Eglise du Christ* aboutit à la Constitution *Pastor aeternus*. Aucune de ces deux constitutions promulguées ne répond entièrement à son titre. Dans la première discussion conciliaire on se limita aux erreurs philosophiques contemporaines sur les rapports entre la connaissance rationnelle et la foi; dans la seconde, à la question des prérogatives à reconnaître à l'évêque de Rome en tant que successeur de saint Pierre à la tête de toute l'Eglise du Christ (primauté et infaillibilité); aussi fut-il peu question – au concile – des droits et des devoirs des évêques à la tête de leurs *Eglises locales*. C'est une des structures de l'Eglise du Christ qui ne figure pas dans la constitution conciliaire. Or c'est précisément sur ce point que le second concile du Vatican se préoccupa d'opérer une mise à jour qui comblerait cette lacune.

Malgré ce qui distingue Vatican II des conciles de Trente et de Vatican I, tous trois sont néanmoins unanimes à attribuer une place capitale au sacrement de l'Ordre en matière de ministère eucharistique et à reconnaître que cette doctrine a son fondement dans l'Ecriture et la Tradition.

IV. Contestation de cet enseignement par les Eglises de la Réforme

Nous n'avons pas à résumer ici la longue et pénible histoire de la controverse des Réformateurs et de leurs épigones avec l'autorité enseignante de l'Eglise catholique-romaine. L'objet de cet article nous impose cependant de donner quelques précisions sur la position des Eglises de la Réforme en matière de théologie sacramentaire. En bref: hostiles à la systématisation (tardive) que la grande scolastique du Moyen Âge a proposé de la doctrine traditionnelle des sacrements, les Réformateurs n'ont retenu comme sacrements, au sens strict que nous donnons à ce mot, que deux des sept que nous comptons: le baptême et l'Eucharistie. Mais, à notre doctrine d'un *sacerdoce ministériel* ils ont opposé celle d'un *sacerdoce commun de tous les baptisés*, en vertu duquel tout fidèle tiendrait, en principe, de son baptême le pouvoir de consacrer l'Eucharistie.

Pour la clarté de notre exposé, il importe de distinguer soigneusement sous ce rapport l'une de l'autre chacune des trois grandes catégories d'Eglises de la Réforme: anglicane, luthérienne et réformée (ou calvinienne).

La communion anglicane est, à coup sûr, celle qui diffère le plus des autres Eglises de la Réforme. Elle aime se dire, à la fois, *catholique et protestante* : le fait d'avoir, sans interruption, manifesté son attachement à une structure épiscopale lui semble un titre suffisant pour se dire *catholique* ; le fait d'avoir, par contre, fait sien le principe clé de la Réforme (le principe de la *sola Scriptura* qui voit dans le texte même de l'Écriture le seul critère décisif permettant de juger sans erreur que la foi professée est conforme à la Révélation divine qui y est contenue) l'autorise à se dire *protestante* ¹². Sa controverse séculaire avec l'Eglise catholique-romaine et les Eglises orthodoxes sur la validité des Ordres anglicans vient de ce que selon elles, bien qu'ayant conservé sans interruption historique la pratique d'une ordination, celle-ci ne peut prévaloir sur la rupture théologique de la succession apostolique sur ce point.

Autre particularité ; le ralliement de l'Eglise d'Angleterre à la Réforme s'est opéré en trois étapes : une rupture avec Rome, sous Henri VIII, pour une question de remariage après divorce ; une réaction catholique, fâcheusement fort sanglante sous Marie Tudor ; la rupture définitive avec Rome sous Elisabeth I^{re}.

Enfin, l'anglicanisme s'étant formé sur le territoire même de l'Angleterre et s'étant répandu ensuite à travers le monde par voie d'émigration et de conquête missionnaire, l'autorité privilégiée de l'archevêque de Cantorbéry y a toujours été très grande. Portant le titre de Primat de toute l'Angleterre, il s'en faut de peu qu'il doive être considéré comme le Primat de la communion anglicane ¹³.

Tout autre avait été l'histoire du *luthéranisme*. Si l'Allemagne a été son lieu d'origine, comme l'Angleterre devait bientôt l'être pour la communion anglicane, c'est sa doctrine sur le rôle du pouvoir civil dans la vie de l'Eglise qui lui a valu de se répandre en de nombreux pays d'Europe, privée d'une

¹² Les anglicans de tendance *évangélique* partagent, sur ce point, l'opinion de toutes les Eglises de la Réforme, rappelée *supra* (note 5) par un propos de Luther. Sur l'éventualité d'une remise en question de la décision de Léon XIII sur les ordinations anglicanes, cf. dans le précédent fascicule de *Nova et Vetera* (n° 4, 1983) l'éditorial de G. COTTIER, *Le dialogue entre anglicans et catholiques*, pp. 241-251, et A.F. VON GUNTEN, *L'Eglise catholique pourrait-elle reconsidérer sa position sur les ordinations anglicanes ?* *ibid.*, pp. 252-267.

¹³ On ne peut parler de la Communion anglicane sans évoquer le réveil qui s'est produit en son sein vers le début du XIX^e siècle, marqué par le *Mouvement d'Oxford* et l'éclosion d'une tendance dite de *Haute Eglise*, favorable à des positions doctrinales proches de celles de l'Eglise catholique-romaine ; Newman (converti en 1845) en a été la figure de proue. Nous reviendrons plus loin sur cette dualité de tendances au sein de l'Eglise anglicane. Disons encore que si l'anglicanisme refuse à la Tradition un rôle *décisif* dans le discernement de la foi, il lui a toujours fait une très grande place comme lieu théologique où discerner la vérité révélée. Cette particularité a toujours eu pour conséquence une sympathie très profonde pour l'Eglise orthodoxe dont la structure d'unité d'ensemble est fort semblable à la sienne.



partie importante de son contenu ¹⁴. Si bien qu'en plusieurs d'entre eux, par la seule volonté du pouvoir civil, une Eglise nationale luthérienne s'est substituée à l'Eglise catholique en conservant, avec la dénomination d'évêques, sa répartition territoriale antérieure. Ce fait a contribué, là aussi, à donner l'apparence d'une continuité historique, privée de son contenu essentiel ¹⁵.

Bien plus différent encore a été le développement de la réforme calvinienne. Calvin, son initiateur, n'était pas un homme d'Eglise, si ce n'est par les bénéfices ecclésiastiques qui lui avaient été attribués dans l'Eglise catholique et auxquels il renonça. C'est surtout de Genève que rayonna sa réforme. Connu comme prédicateur, c'est surtout par son génie organisateur qu'il se distingue de Luther. Plus que dans le luthéranisme, le principe de la *sola Scriptura* se révéla rapidement être un facteur majeur de division entre les Eglises nées de sa propre réforme ¹⁶. Du point de vue historique, il n'y a même plus une apparence de continuité entre la forme des ministères qu'il institua et la forme épiscopale en vigueur dans l'Eglise catholique qu'il abandonnait, non plus d'ailleurs que dans les formes du culte. Afin de sauvegarder l'absolue transcendance de Dieu, il voulut même qu'aucune autorité de responsabilité proprement divine ne soit reconnue aux tenants des ministères qu'il institua. En revanche, par la lecture qu'il a faite de

¹⁴ On connaît le principe adopté alors pour sauvegarder la paix intérieure des Etats: *cujus regio, ejus religio* (que chaque région soit de la même religion que son souverain).

¹⁵ Voir, en particulier, sur la rupture de la succession apostolique en Suède: L.M. DEWAILLY, *L'Eglise suédoise d'Etat a-t-elle gardé la succession apostolique?* in *Rev. des Sc. Ph. et Th.* XXVII (1938), pp. 380-426.

Un autre élément de continuité matérielle avec l'état de choses jusqu'alors en vigueur dans l'Eglise catholique de ce pays a également joué, dans des mesures inégales, pour les Eglises de la communion anglicane comme pour nombre d'Eglises luthériennes, à savoir les formes extérieures du culte eucharistique (Sainte Cène). Ces ressemblances extérieures n'ont sans doute pas été étrangères à l'accord partiel d'intercommunion conclu entre la communion anglicane et l'Eglise luthérienne de Suède (1920).

Signalons encore qu'à la manière de ce qui s'est passé en Angleterre, au temps de Newman, un mouvement dit de *Haute Eglise* s'est récemment développé dans plusieurs Eglises luthériennes.

¹⁶ Sur le phénomène de réaction en chaîne, dû à l'application des principes propres de la réforme calvinienne, il est intéressant de comparer, parmi les Eglises-membres du Conseil œcuménique, le nombre de celles qui se réclament de cette réforme et celui moins élevé des Eglises luthériennes. — On peut juger aussi de la différence de ces deux réformes, en comparant la moindre cohésion de doctrine entre les Eglises adhérant à l'*Alliance Réformée mondiale*, comparée à celle des Eglises composant la *Fédération luthérienne mondiale*. Sur les conséquences qui découlent de cette disproportion, voir C.J. DUMONT, *Analyse critique, rétrospective et prospective, de l'œcuménisme post-conciliaire*, in *Esprit et Vie*, 1983, n° 16, pp. 225-231.

l'Écriture, il s'est convaincu que les écrits du Nouveau Testament portaient témoignage d'une forme de ministère analogue à ceux qu'il préconisait ; si bien qu'à ses yeux comme aux yeux de ses disciples, leur valeur de succession apostolique ne pouvait être mise en doute. Cette conviction – que les Eglises catholique-romaine et orthodoxe estiment erronée – est au cœur du problème que nous traitons ici.

Comme on le voit, la solution de ce problème est, en grande partie, justiciable de la science exégétique ; mais elle ressortit également au domaine de l'histoire et plus précisément de l'histoire de l'Eglise ancienne. L'esprit nouveau, insufflé par la Renaissance, attira l'attention du monde chrétien sur les requêtes d'une lecture de l'Écriture faite à partir de ses textes originaux, hébreux et grecs, et contribua à dégager définitivement de la nébuleuse de la philosophie ce que nous appelons désormais les sciences exactes. Ainsi est née, en particulier, une conception neuve des exigences de l'histoire. Ces mutations n'ont pas peu contribué au succès de la Réforme, quelque forme confessionnelle qu'elle ait prise.

Les progrès dans la connaissance positive des textes et des événements n'ont pas été le fait des seuls théologiens et historiens de la Réforme. Ils ont caractérisé de même façon – bien que les portant parfois à des conclusions différentes – les études poursuivies au sein de notre propre Eglise. On peut dire, sans exagération, que le désir du pape Jean XXIII, en convoquant le second concile du Vatican, a été de faire pleinement droit aux plus légitimes de ces progrès dans l'enseignement et la pratique pastorale de l'Eglise catholique.

V. Impact de la collaboration œcuménique sur les scholars catholiques

On sait que des faits d'étroite collaboration, exempte de toute polémique, étaient déjà fréquents entre chercheurs de l'Eglise catholique et leurs collègues des confessions séparées de leur communion. Etant donné son caractère scientifique et qu'elle n'engageait en rien les autorités responsables elle ne rencontrait aucun obstacle sérieux de la part de celles-ci.

Non seulement une telle collaboration s'est trouvée encouragée par la franche participation de l'Eglise catholique au *Mouvement œcuménique* – dont le *Conseil œcuménique* ne peut assurément pas prétendre avoir le monopole – mais elle a changé de caractère. Dès la clôture du concile, en effet, prirent naissance des commissions mixtes de dialogue entre chercheurs qualifiés de l'Eglise catholique et leurs homologues des autres Eglises, officiellement mandatés, de part et d'autre, par les autorités les plus élevées de nos Eglises séparées. Publiés à titre de document d'étude les

rapports de ces commissions¹⁷ sont soumis à des cercles plus simples mais tout aussi compétents (conférences épiscopales, organismes universitaires, centres d'études œcuméniques spécialisés, etc). On en attend que les autorités respectives se jugent un jour en mesure, ainsi mieux documentées, de se prononcer sur ce qu'elles peuvent en déclarer d'officiellement et définitivement accepté comme pouvant être inséré dans notre catéchèse. Cette collaboration n'a donc plus le caractère restreint et privé qu'elle avait autrefois. Jusqu'à présent, toutefois, les résultats de ces dialogues n'ont pas de label d'authenticité ou de conformité à la foi jusque-là professée ; si bien que l'expression « accords œcuméniques », employée souvent dans les titres de la grande presse d'information ne doit être comprise que comme autant de simples propositions d'accord. Notons, d'ailleurs, qu'aucune commission de dialogue bilatéral avec les Eglises de la Réforme n'a encore proposé un texte ayant pour objet spécifique une éventuelle « reconnaissance des ministères ». Il n'en va pas de même de notre dialogue avec les Eglises orthodoxes où l'équivalence de leurs ministères et des nôtres a été d'emblée admise comme un fait traditionnellement reconnu¹⁸.

VI. Convergences esquissées en exégèse et en histoire : deux formes d'exercice de la fonction épiscopale ?

Qu'elles aient été entreprises indépendamment ou en collaboration avec des représentants qualifiés d'autres Eglises, les recherches poursuivies sur le plan scientifique ont porté certains participants catholiques à partager

¹⁷ On sait que le texte même des rapports de ces commissions mixtes, dès qu'il est parvenu à un stade dit (provisoirement) *final* est publié par les soins du *Secrétariat pour l'Unité des chrétiens (Service d'Information, via dell'Erba 1, 00193 Rome)* qui en porte la responsabilité sous le contrôle de la *Sacrée Congrégation pour la doctrine de la Foi*. Il est généralement publié également dans la *Documentation Catholique*, suivi d'un commentaire recommandé par ce même Secrétariat sans qu'il en assume cependant la responsabilité. Les moins initiés de nos lecteurs pourront se reporter, à cet égard, à l'ouvrage de J. DESSEAUX : *Dialogues théologiques et accords œcuméniques*, Paris, Cerf, 1982 ; ou encore à R. GIRAULT : *L'œcuménisme ; où vont les Eglises ?* Paris, Le Centurion, 1983.

¹⁸ C'est ce que l'on peut déduire, en particulier, du *Tomos Agapis*, Libreria Vaticana edit., Cité du Vatican, 1981, in 8°, 734 p., où est intégralement reproduite la correspondance échangée entre le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras I^{er} (1962-1971) dans l'original (français et grec) et la traduction (grec et français) et les documents annexes : le Bref *Ambulate in dilectione*, de Paul VI, et le *Tomos patriarchal* correspondant, qui donnent valeur canonique à la *Déclaration commune* du 7 décembre 1965 à l'intérieur de chacune de nos Eglises. Voir aussi, sur le dialogue en cours, le Rapport de Munich : *Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité*, dans *Istina*, XXVIII (1983), pp. 307-318.

l'avis de leurs confrères de la Réforme que, du vivant même des apôtres, certaines des Eglises locales qu'ils fondaient n'avaient pas pris d'emblée la forme de structure épiscopale hiérarchique et sacramentelle que nous connaissons aujourd'hui, celle qui, en tout cas, a seule prévalu dans l'ensemble de l'Eglise alors indivise.

En quoi aurait donc consisté cette dualité, supposée, dans l'exercice de la fonction épiscopale ?

Voici comment il nous semble pouvoir l'exposer :

En certains lieux, les communautés, tout d'abord fort restreintes au lendemain de la Pentecôte, puis allant se développant, l'exercice de la fonction épiscopale ayant pour mandat de perpétuer dans l'Eglise le triple ministère du Christ (enseigner, régir, sanctifier) aurait été assumé par une seule personne (*episcopus*), assistée d'un conseil (*presbyterium*) et qui aurait tenu les pouvoirs nécessaires pour s'en acquitter, soit de l'apôtre fondateur de la communauté, soit d'une suite ininterrompue d'impositions des mains le reliant à cet apôtre même ¹⁹.

En d'autres lieux, par contre, c'est au *presbyterium* lui-même qu'aurait été confiée la fonction épiscopale et il s'en serait acquitté en déléguant à l'un de ses membres (dont rien jusque-là ne l'aurait distingué) la responsabilité de s'en acquitter. Cette manière de faire, dont certains exégètes croient trouver des traces dans les écrits du Nouveau Testament aurait persisté jusqu'au milieu du second siècle selon certains historiens de l'Eglise ancienne ²⁰.

Quoi qu'il en ait été dans le passé, une chose est désormais universellement et unanimement reconnue. Cette dualité avait déjà pris fin bien avant l'avènement de l'ère constantinienne. — On aura reconnu dans la

¹⁹ Les fonctions qu'il y a lieu de reconnaître aux ministres des communautés primitives ne sont pas clairement discernées dans les écrits du N.T. On a formulé ainsi cette imprécision : « Dans les communautés, la fonction de *présidence* (grec *pro-istēmi*, *placer en avant*) ou de surveillance (grec *épiskopeo*) appartient aux diacres, aux presbytres (anciens) ou aux évêques sans nuance appréciable » (X. LÉON DUFOUR, *Dictionnaire du N.T.*, Paris, Le Seuil, 1974, au mot *évêque*, p. 234).

²⁰ E. DASSMANN, *Zur Entstehung des Monoepiskopats in Jahrbuch für Antike und Christentum*, XVII (1974), pp. 74-90. Cette question de l'émergence d'un *mono-épiscopat* a été longuement débattue au sein de la Communion anglicane. Voir à ce sujet : sous la direction de K.E. KIRK : *The Apostolic Ministry*, Londres, Hodder et Stoughton, 1946 ; en particulier Dom Gregory Dix : *The Ministry in the early Church*, *ibid.*, pp. 185-303 ; et T.G. JALLAND : *The doctrine of the parity of ministers*, *ibid.*, pp. 305-349.

Parmi les publications d'auteurs catholiques, citons les plus importantes et aussi les plus récentes : E. SCHILLEBEECKX ; *Les ministères dans l'Eglise : Service de Présidence de la Communauté de Jésus-Christ*, Paris, Le Cerf, 1981 ; sous la direction de J. DELORME, l'ouvrage collectif : *Le ministère et les Ministères selon le Nouveau-Testament*, Paris, Le Seuil, 1974 ; P. GRELOT : *Eglise et Ministères : pour un dialogue critique avec E. Schillebeeckx*, Paris, Le Cerf, 1983.

première de ces formes supposées la doctrine et l'usage consacrés par le second concile du Vatican. Quant aux Eglises de la Réforme, tablant sur l'autorité décisive qu'elles accordent au principe clé de la Réforme : (la *sola Scriptura*), elles revendiquent le droit de leurs ministères à être eux aussi reconnus *apostoliques*.

Il importe donc d'examiner les problèmes purement théologiques que soulèvent *et* cet état de choses *et* cette revendication. Mais avant de les aborder, on nous permettra d'ouvrir ici une brève mais importante parenthèse.

Au début de cet article nous avons précisé que l'objet propre en serait le statut des *Eglises locales*. Mais dès ce moment il ne pouvait nous échapper que l'Eglise de Rome, comme centre modérateur de toute l'Eglise du Christ ici-bas, est elle-même une Eglise locale ; et que c'est comme telle que lui incombent les responsabilités et qu'elle jouit des prérogatives attachées à cette redoutable fonction. C'est pourquoi nous étions conscients qu'il fallait s'attendre à voir surgir dans la suite de notre exposé l'épineuse question des rapports entre la primauté qui doit être reconnue à l'Eglise de Rome et l'exercice par son évêque des responsabilités et des prérogatives (*prebeia*) qui, selon l'Ecriture et la Tradition, reposaient sur les épaules de Pierre parmi les Douze. Cela dit, fermons la parenthèse.

VII. Principaux problèmes théologiques à prendre en considération

Comme nous venons de le dire, quelle qu'ait pu avoir été d'abord la dualité d'exercice de la fonction épiscopale que nous avons dite, il est depuis longtemps universellement reconnu qu'une seule de ces formes a subsisté dans l'Eglise indivise : celle que nous connaissons aujourd'hui dans l'Eglise catholique-romaine et dans toutes les Eglises orthodoxes. Deux questions peuvent être posées à cet égard : 1. sur quel principe se sont appuyés les responsables des Eglises locales pour s'accorder entre eux sur cette unification ; 2. les Eglises de la Réforme se trouvent-elles aujourd'hui dans la même situation que celle des Eglises d'alors qui se sont prêtées à cette unification ?

1. *Le principe de base de l'unification*

A ce sujet, deux hypothèses peuvent être envisagées : *ou bien* c'est l'*expérience* (jusque-là faite) de ces deux formes d'exercice qui a convaincu tous les responsables de la supériorité de la forme conservée sur l'autre forme pour le plus fidèle et le plus efficace exercice du mandat reçu du Seigneur. —

Dans ce cas, la mesure prise semble n'avoir pu revêtir qu'un caractère purement pratique dont l'effet n'aurait été au maximum que de rendre illicite (canoniquement illégitime) toute poursuite de la pratique de la forme contraire. C'est, comme nous l'avons déjà dit, ce que, avec les autres Eglises de la Réforme, pensent les membres de la communion anglicane de tendance dite de Basse Eglise ou évangélique.

Ou bien l'expérience, en l'occurrence, de ces deux formes d'exercice, n'aurait été qu'une bonne conseilère incitant les responsables respectifs à faire usage de leur pouvoir de *lier et de délier*, dont l'objet ne se limite pas à l'absolution ou la rétention des péchés mais s'étend à la structure même de l'Eglise, pouvoir hérité des apôtres dont tous se considéraient comme les légitimes successeurs²¹. Dans ce cas, il ne paraît pas possible de refuser à la mesure prise et à son effet, une portée plus profonde affectant l'être (*l'esse* et non seulement le *bene esse*) de l'Eglise du Christ. La conséquence en aurait été alors la nullité de la pratique désavouée. C'est là ce que pensent l'Eglise catholique-romaine et les Eglises orthodoxes, ainsi que, comme nous l'avons dit plus haut, les membres des Eglises de la communion anglicane de la tendance dite de Haute Eglise ou anglo-catholique.

2. *Le cas particulier des Eglises de la Réforme*

Si tant est que deux formes parallèles d'exercice de la fonction épiscopale aient jamais existé, les Eglises locales qui auraient pratiqué la seconde d'entre elles vivaient en pleine communion de foi avec les autres. Aussi ne faut-il pas nous étonner que leur ralliement à cette unique forme n'ait pas laissé de traces de résistance. Si unification il y a eu – à une époque dont il n'est pas possible de préciser la date – cette unification s'est opérée de la façon la plus pacifique.

Tel ne peut être le cas des Eglises de la Réforme. Certes nous souhaitons de tout cœur qu'une éventuelle unification de leurs ministères et des nôtres s'opère un jour de façon aussi pacifique ; mais cela suppose que soit rétablie entre elles et nous une suffisante pleine communion entre leur foi et la nôtre. C'est là un préalable minimum, car c'est cette communion de foi qui a été rompue par les Réformateurs et précisément, entre autres, sur un point demeuré cher, malgré leur schisme, à l'Eglise catholique-romaine et aux Eglises orthodoxes d'Orient : la nécessaire continuité, en doctrine et en fait, entre le ministère épiscopal et son origine en la personne des apôtres.

²¹ Voir l'excellent article de L. DESROUSSEAUX, aux mots *Lier-délier* dans le Dictionnaire *Catholicisme*, fasc. 30, col. 738-739, ainsi que la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB), Nouveau Testament, p. 89, note f, ou : *Bible de Jérusalem*, édit. révisée de 1973, p. 1458, note b.

Dans l'état actuel des choses, il ne semble donc pas que les Eglises catholique-romaine et orthodoxes puissent se prêter à reconnaître la pleine équivalence, devant Dieu et devant les hommes, de leur ministère presbytéro-épiscopal et des ministères que les Réformateurs du XVI^e siècle ont cru pouvoir lui substituer. Devons-nous cependant en conclure que, fourvoyé dans une impasse, tout dialogue sur ce point doit être déclaré clos et les partenaires renvoyés dos à dos ? N'avons-nous pas, au contraire, à nous demander si, à la question d'une éventuelle et fallacieuse « reconnaissance des ministères » respectifs, *tels qu'ils existent aujourd'hui*, ne pourrait pas être proposée une tout autre solution : celle, par exemple, d'une mise à jour progressive de tous les ministères de nos Eglises divisées ; un *aggiornamento* qui les rendrait assez semblables entre eux pour que, dans le respect d'une légitime diversité, rien ne s'oppose plus à leur coexistence au sein d'une seule et même Eglise du Christ qui, après avoir recouvré une communion de foi suffisante, y associerait désormais une pleine communion dans le culte eucharistique ? C'est à évoquer quelques données favorables à la recherche de cette solution que vont être consacrées les dernières pages de notre exposé.

Loin de nous livrer à des spéculations abstraites et purement théoriques, nous nous attacherons à faire ressortir l'influence positive de quelques données *concrètes* déjà effectivement acquises, encore qu'à l'état naissant.

VIII. Sur la voie d'un «aggiornamento» des ministères Jalons déjà posés et problèmes rémanents

1. *La reviviscence de la collégialité dans l'Eglise catholique*

Parmi les décisions prises par le second concile du Vatican, la remise en valeur théologique et en vigueur canonique du principe traditionnel de la collégialité a été ressentie, d'emblée, comme la plus riche de conséquences. Il était normal que soit surtout appréciée l'application de ce principe aux rapports qui unissent les évêques au successeur de Pierre sur le siège de Rome. Mais, en réalité, ce principe trouve son application à tous les niveaux de la structure et de la vie de l'Eglise, comme nous le montrerons plus loin.

Pour l'instant, contentons-nous de citer les textes conciliaires qui ont opéré cette remise à jour théologique ainsi que les déclarations pontificales qui ont commencé à la remettre canoniquement en vigueur.

a) *La remise en valeur théologique par les textes conciliaires* : au niveau de l'Eglise universelle :

«De même que saint Pierre et les autres apôtres constituent, de par l'institution du Seigneur, un seul collège apostolique, semblablement le Pontife romain, successeur de Pierre, et les évêques successeurs des apôtres, forment entre eux un tout. Déjà la plus antique discipline en vertu de laquelle les évêques établis dans le monde entier vivaient en communion entre eux et avec l'évêque de Rome par le lien de l'unité, de la charité et de la paix, et de même la réunion de Conciles, où l'on décidait en commun de toutes les questions plus importantes par une décision que l'avis de l'ensemble permettrait d'équilibrer, tout cela signifiait le caractère et la nature collégiale de l'ordre épiscopal ; elle se trouve manifestement confirmée par le fait des Conciles œcuméniques tenus tout au long des siècles» (L.G. n° 22).

«Ce saint concile œcuménique souhaite vivement que la vénérable institution des Synodes et des Conciles connaisse une nouvelle vigueur afin de pourvoir, selon les circonstances, de façon plus adaptée et plus efficace au progrès de la foi et au maintien de la discipline dans les diverses Eglises» (C.D. n° 36).

au niveau de l'Eglise locale :

«Les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement de l'unité dans leurs Eglises particulières : celles-ci sont formées à l'image de l'Eglise universelle, c'est en elles et par elles qu'existe l'Eglise catholique une et unique» (L.G. n° 23).

«Aussi, ce saint Synode estime-t-il tout à fait opportun qu'en tous lieux les évêques d'une même nation ou d'une même région constituent une seule assemblée et qu'ils se réunissent à dates fixes pour mettre en commun les lumières de leur prudence et leur expérience. Ainsi la confrontation des idées permettra-t-elle de réaliser une sainte harmonie des forces en vue du bien commun des Eglises» (C.D. n° 37).

b) *La remise en vigueur canonique* :

La remise en vigueur canonique du principe de la collégialité a suivi de très près sa remise en valeur théologique, puisque le pape Paul VI n'a pas attendu la fin du concile pour instituer un *Synode des Evêques*, siégeant, en permanence, près de lui à Rome, par son Secrétariat général. Une autre mesure canonique a été la confirmation et la généralisation des *Conférences épiscopales* dont plusieurs avaient pris naissance avant le concile. Enfin le nouveau code de droit canonique de l'Eglise dite latine témoigne, lui aussi, de la reviviscence de l'importance accordée au *caractère synodal de l'exercice de toute autorité* jusqu'aux échelons inférieurs où celle-ci est appelée à s'exercer au sein de chaque Eglise locale ²².

²² Cette application du principe de la collégialité à tous les niveaux de la structure et de la vie de l'Eglise correspond à ce que les théologiens russes appellent *sobornost'*, mot abstrait que l'on peut traduire par *synodalité* ou *conciliarité*. La note de *catholicité* de l'Eglise, mentionnée dans le symbole de Nicée-Constantinople, est rendue dans l'usage, liturgique et populaire, de l'Eglise russe par l'épithète *sobornaïa*, dérivée du substantif *sobor* qui désigne aussi bien un concile, un synode ou même un édifice religieux (église) pourvu d'un clergé de rang plus élevé ou d'une certaine importance architecturale.

Il ne nous échappe pas qu'en passant, comme nous venons de le faire, du principe particulier de la collégialité des évêques à celui plus général, mais non moins traditionnel, du caractère synodal de l'exercice de l'autorité dans l'Eglise du Christ, nous avons franchi un pas important qu'il est nécessaire de justifier. C'est précisément ce que nous allons tenter de faire en explicitant, à côté des jalons déjà posés, quels problèmes restent à résoudre pour que nous puissions mener jusqu'au point de rencontre espéré la convergence ébauchée de nos ministères respectifs. Ce sont là les problèmes rémanents dont parle notre sous-titre.

c) Caractère inchoatif²³ des mesures en œuvre :

Commentant, au lendemain du concile la reviviscence de la collégialité dans l'Eglise catholique, le pasteur Lukas Vischer, observateur du Conseil œcuménique au Concile, écrivait :

²³ Nous appelons *inchoatives* les mesures canoniques prises jusqu'à présent, en ce sens qu'elles sont autant de pierres posées en attente d'autres, appelées à parachever l'édifice. — A cet égard, deux remarques importantes nous semblent pouvoir être faites : l'une concernant la mise en œuvre laborieuse de la collégialité restaurée, l'autre sur le principe même d'une codification du droit canonique.

a) Mise en place laborieuse :

L'une des principales causes de cette difficile mise en œuvre est la séculaire désaccoutumance de ceux sur qui en pesait la responsabilité : évêques diocésains vis-à-vis du pape ; bas clergé et laïcs vis-à-vis de l'évêque diocésain. Devant toute difficulté à résoudre, il leur était tellement plus simple de recourir aux organismes de la curie romaine pour les premiers, à la curie épiscopale diocésaine pour les seconds. L'habitude de se soustraire à l'exercice de ses propres responsabilités l'avait fait confondre avec l'accomplissement d'un devoir. Encore à Paris, le nonce Roncalli s'en était souvent plaint. Quant au cardinal Ratzinger, voici comment il expliquait récemment ce fait par l'accumulation des charges administratives sur les épaules des évêques : « Celui qui est chargé aujourd'hui du ministère épiscopal connaît le dilemme qui se laisse entrevoir ici : le tissu des tâches administratives qui accapare l'évêque dans ses responsabilités diocésaines peut facilement devenir un taillis dans lequel il se perd et dont il est prisonnier » (texte français de la préface donnée par le card. RATZINGER à l'ouvrage collectif *Episcopale Munus* (Assen, Pays-Bas, Edit. van Gorcum, 1982, 472 p.). De là le peu d'attention quelquefois donné par certains évêques au souci de se tenir spontanément en pleine communion avec les évêques des diocèses voisins ou éloignés. Les conférences épiscopales sont faites, en partie, pour éviter ce danger. C'est à peine une boutade de dire que, si les Eglises autocéphales orthodoxes sont toujours demeurées spontanément attentives à se montrer unanimes dans la foi, c'est non seulement *malgré* mais *grâce* au fait de n'avoir pas besoin de recourir à Rome.

b) La codification du droit canonique :

Bien des théologiens chevronnés ont perdu de vue que l'idée même de *codifier* les dispositions canoniques prises par l'Eglise a germé lors du premier concile du Vatican, dont elle reflète bien l'esprit de contre-réforme. Jusque-là on se contentait de collections de canons, dont plusieurs (Gratien Balsamont) demeurent célèbres. Beaucoup de ces mesures disciplinaires pouvaient être considérées comme tombées en désuétude, et en conséquence ne plus

« La tentative de décrire le rôle qui revient au collège des évêques dans l'Eglise peut avoir pour l'avenir une immense importance ; les affirmations sur la collégialité peuvent conduire désormais à une responsabilité dans le gouvernement de l'Eglise qui sera portée par l'ensemble des évêques bien plus que cela ne fut jamais le cas jusqu'ici » (L. Vischer, cité dans la *Doc. Cath.* 1965, col. 355).

Et il ajoutait prudemment :

« Verra-t-on progressivement une structure collégiale prendre la place de la structure fortement monarchique de la hiérarchie ? Il n'est actuellement pas possible de répondre à cette question » (L. Vischer, *loc. cit. ibid.*).

Et, de fait, les textes pontificaux d'institution et de confirmation du Synode des évêques semblent avoir conçu cet organisme comme une aide à apporter à l'évêque de Rome dans l'exercice de son intangible primauté plus que comme une reconnaissance du droit du collège épiscopal à partager avec lui les responsabilités du pouvoir suprême.

« Il convenait donc, surtout pendant la célébration du II^e Concile œcuménique du Vatican, que nous prenions profondément conscience de l'importance et de la nécessité pour Nous, de faire appel de plus en plus à la coopération des évêques pour le bien de l'Eglise universelle. Le Concile œcuménique a même été la cause de la résolution que nous avons prise de créer d'une façon stable un conseil particulier d'évêques, voulant par là qu'après le concile le peuple chrétien puisse continuer à profiter des abondants bienfaits que lui valait pendant le concile Notre étroite union avec les évêques » (Motu proprio de Paul VI *Apostolica sollicitudo*, *Oss. Rom.*, 16 sept. 1965 ; cf. *Doc. Cath.* 1965, col. 1663) ²⁴.

« C'est pourquoi, après mûre réflexion, en raison de Notre estime et de Notre respect pour tous les évêques catholiques, et pour qu'il leur soit donné de participer d'une

être observées ; elles n'en étaient pas pour autant abolies et pouvaient ainsi spontanément revivre si se reproduisaient les circonstances dans lesquelles elles avaient été portées. Tel ne fut plus le cas après la promulgation tardive (1917) du premier code de droit canonique, aujourd'hui périmé. Voir à ce sujet : C. J. DUMONT, *Quelques réflexions à la suite de la conférence du Métropolitain de Myre*, in *Proche-Orient Chrétien*, 1980, p. 72, note 13.

²⁴ Les textes conciliaires, comme plus tard les canons du nouveau code de droit insistent – jusqu'à lasser le lecteur – sur l'imprescriptible droit de précellence, soit du pape (dans la collégialité des évêques), soit de l'évêque (dans les conseils auxquels participent prêtres et laïcs). A cela se réfère aussi la distinction faite entre le pouvoir *délibératif* du premier et le caractère *consultatif* du suffrage des seconds. Il importe de se garder de voir une opposition radicale entre ces deux termes. En réalité les suffrages consultatifs ne sont pas toujours entièrement vains. Même lorsqu'ils ne sont pas incorporés dans la décision prise par l'autorité compétente, ils ont souvent pu contribuer à la nuancer sensiblement. Et lorsqu'ils ont été réellement et totalement pris en compte par cette autorité, leur portée n'a pas été moins délibérative que celle des suffrages dont celle-ci s'est inspirée à partir de ses propres convictions. Nous ne pensons pas jouer sur les mots quand nous disons que cette distinction n'est pas suffisante pour nous empêcher de considérer comme *synodal* l'exercice de l'autorité aux différents échelons.

façon plus manifeste et plus efficace à Notre sollicitude envers l'Eglise universelle, de Notre propre mouvement et en vertu de Notre autorité apostolique, Nous érigeons et constituons en cette ville de Rome un conseil permanent d'évêques, pour l'Eglise universelle, soumis directement et immédiatement à Notre autorité, et qui sera appelé *Synodus episcoporum* (Synode d'évêques)» (*ibid.*).

Le pape Jean Paul II, dès son élection au siège apostolique, a tenu à appeler l'attention sur les virtualités incluses dans la reviviscence de la collégialité :

« Nous recommandons, en particulier, d'approfondir ce que comporte le lien collégial qui associe intimement les évêques au successeur de Pierre, et entre eux tous, dans l'accomplissement de leurs hautes fonctions : apporter à tout le Peuple de Dieu la lumière de l'Evangile, le sanctifier par les moyens de grâce, le guider par l'action pastorale. La collégialité signifiera également, bien sûr, le juste développement des organismes, en partie nouveaux, en partie mis à jour, qui peuvent garantir une meilleure union des esprits, des intentions, des initiatives dans le travail d'édification du Corps du Christ. A ce propos nous mentionnerons avant tout le Synode des évêques ». (Allocution aux membres du conclave ; cf. *Doc. Cath.* 1979, p. 15).

On ne pouvait, semble-t-il, mieux souligner que le champ demeurerait ouvert à des recherches théologiques qui, sur la base de l'Ecriture et de la Tradition, s'orienteraient vers le discernement et la remise en valeur théologique de ces virtualités du principe de la collégialité. Les résultats de ces travaux postuleront d'eux-mêmes un développement des mesures *canoniques* récemment prises pour le remettre en *vigueur*.

De nombreux travaux ont déjà été faits depuis l'élection de Jean Paul II pour répondre au vœu formulé par lui. Nous ne retiendrons que ceux qui intéressent l'objet de cet article et que l'on peut grouper sous les titres suivants : 1. Caractère collégial de l'exercice de l'autorité aux échelons inférieurs de la structure de l'Eglise ; 2. La *collégialité des évêques est indissociable* de la synodalité ou vie-en-communion des Eglises locales, l'épiscopat étant au service de la communion des Eglises ; 3. Fondement du caractère propre du « lien collégial » qui associe intimement les évêques au successeur de Pierre (selon le propos de Jean Paul II) dans l'exercice de l'autorité *au plus haut échelon de la structure hiérarchique de l'Eglise*.

c.1) La synodalité aux échelons inférieurs :

Qu'il s'agisse de la paroisse ou du diocèse, le peuple des fidèles a toujours été associé au curé ou à l'évêque dans des « conseils » les aidant à s'acquitter de leur tâche d'une manière qui réponde vraiment aux besoins de leurs ouailles. Le décret conciliaire sur le ministère et la vie des prêtres est fort explicite à ce sujet :

Presbyterorum Ordinis

« Les prêtres ont à reconnaître sincèrement et à faire progresser la dignité des laïcs et leur rôle propre dans la mission de l'Eglise. Ils doivent respecter loyalement la juste liberté à laquelle tous ont droit dans la cité terrestre. Ils doivent écouter les laïcs, tenir compte fraternellement de leurs désirs, reconnaître leur expérience et leur compétence dans les différents domaines de l'activité humaine, pour pouvoir avec eux lire les signes des temps. Eprouvant les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu, ils sauront découvrir et discerner dans la foi les charismes des laïcs sous toutes leurs formes (...) Il faut également avoir assez de confiance envers les laïcs pour leur donner des responsabilités au service de l'Eglise en leur laissant liberté et possibilité d'action ; bien plus, en les invitant, quand l'occasion s'en présente, à prendre d'eux-mêmes des initiatives » (P. O. n° 9 ; cf. *Doc. Cath.* 1966, col. 33).

Aussi ne faut-il pas s'étonner des dispositions suivantes, relatives aux conseils pastoraux des paroisses :

Can. 512 § 1. Le conseil (*consilium*) pastoral se compose de fidèles (se trouvant) en pleine communion avec l'Eglise catholique, soit clercs, soit membres d'instituts de vie consacrée, soit surtout (*praesertim*) de laïcs désignés de la façon déterminée par l'évêque diocésain.

§ 2. Les fidèles appelés au conseil pastoral sont choisis de telle manière que, par eux, soit réellement représentée toute (*universe*) la portion du peuple de Dieu constituant le diocèse, compte tenu de ses diverses régions, de leurs conditions sociales et professionnelles, ainsi que de la part prise dans l'apostolat soit par chacune des personnes, soit par les groupes qu'elles constituent.

Déjà le concile avait attaché une importance aussi grande aux rapports mutuels entre l'évêque diocésain et ses prêtres.

« Que les évêques sachent écouter volontiers les prêtres, les consulter même et parler avec eux de ce qui concerne les exigences du travail pastoral et le bien du diocèse. Pour que cela devienne effectif, on établira, de la manière la plus adaptée aux conditions et aux besoins actuels, un groupe ou sénat de prêtres dont le droit devra déterminer la structure et le fonctionnement : représentant le presbyterium, cet organisme sera en mesure d'aider efficacement l'évêque de ses conseils pour le gouvernement du diocèse » (P. O. n° 7 ; cf. *Doc. Cath.* 1966, col. 30).

En revanche, un peu plus loin :

« Quant aux prêtres, ils savent que les évêques sont revêtus de la plénitude du sacrement de l'ordre ; ils doivent donc respecter en eux l'autorité du Christ, Pasteur suprême. Qu'ils aient pour leur évêque un attachement sincère, dans la charité et l'obéissance » (P. O. n° 7 ; cf. *Doc. Cath. loc. cit.*, col. 30).

Puis dans son Décret *Christus Dominus*, sur la charge pastorale des évêques dans l'Eglise, au chap. III intitulé « *Les coopérateurs de l'évêque diocésain dans sa charge pastorale* », après avoir parlé des évêques coadjuteurs et auxiliaires, le concile traite de la curie épiscopale et de la création d'un Conseil pastoral dont il est dit :

« Ces institutions, les chapitres cathédraux surtout, devront, autant qu'il est nécessaire, recevoir une nouvelle organisation, adaptée aux besoins d'aujourd'hui. Les prêtres et les laïcs qui appartiennent à la curie diocésaine doivent savoir que c'est au ministère pastoral de l'évêque qu'ils concourent » (C.D. n° 27; cf. *Doc. Cath.* 1965, col. 2128).

et plus loin :

« Il est tout à fait souhaitable que dans chaque diocèse soit établi un Conseil pastoral particulier, présidé par l'évêque diocésain lui-même et auquel participent des clercs, des religieux et des laïcs spécialement choisis. A ce conseil il appartiendra de rechercher ce qui se rapporte au travail pastoral, de l'examiner et de formuler à son sujet des conclusions pratiques » (C.D. n° 27; cf. *Doc. Cath.* 1965, col. 2128).

Ce sont donc, en fait, ces dispositions conciliaires qui ont pris forme canonique dans le nouveau Codex, en un chap. II : *De ecclesiarum particularium coetibus* (Can. 431-459). Nous n'en citerons qu'un paragraphe :

Can. 443, § 41 : Aux conseils (*concilia*) particuliers peuvent être appelés, avec suffrage consultatif seulement, des prêtres et d'autres fidèles, de telle manière, cependant, que leur nombre ne dépasse pas la moitié de ceux dont il s'agit aux paragraphes 1 à 3.

Ces constatations que nous avons dites limitées, théologiquement et canoniquement, aux échelons inférieurs de la structure hiérarchique de l'Eglise peuvent également être faites, dans une certaine mesure, à propos de l'élargissement récent de la curie romaine à la suite de la création d'organismes où une très grande place est faite, en raison de leur objet propre, à des laïcs, hommes et femmes. Mais n'anticipons pas. Ces premières considérations appellent aussi au passage d'importantes réflexions qui nous mèneront pas à pas au cœur de notre problème.

Ce n'est pas un tête-à-queue que le second concile du Vatican a opéré dans la structure et la vie de l'Eglise, comme certains le prétendent. Il a simplement rétabli au sein de cette structure et dans son fonctionnement un équilibre trop longtemps rompu par l'image, peu biblique, de l'Eglise conçue comme une *société parfaite*. En remettant à sa place traditionnelle l'image du Corps du Christ et en définissant l'Eglise comme le Peuple de Dieu, le concile a présenté l'Eglise comme une *communio*. Là est désormais le mot clé de l'ecclésiologie catholique ²⁵.

Une première conséquence en est que nous ne pouvons plus, aujourd'hui, exprimer l'opposition entre la conception catholique et la con-

²⁵ Sur la Constitution *Lumen gentium* voir le commentaire particulièrement autorisé de Mgr G. PHILIPS (secrétaire de la commission théologique du concile) intitulé : *L'Eglise et son mystère au second concile du Vatican*, Paris, Desclée, 1967. Cf. également ANTONIO ACERBI, *Due ecclesiologie*, Edit. Dehoniane, Bologna, 1975, 586 p. Peu de temps avant l'ouverture de la 1^{re} session du concile avait paru l'ouvrage de Mgr J. HAMER, *L'Eglise est une communion*, Paris, le Cerf, 1962, coll. *Unam Sanctam*.

ception protestante de l'Eglise en disant que selon celle-ci l'Eglise est considérée comme se construisant *par le bas*, tandis que selon la théologie catholique elle se construit *par le haut*. Il y a certainement quelque chose de vrai dans cette opposition, mais il importe de lui apporter un sérieux correctif. Car l'ecclésiologie de communion nous permet de prendre conscience que ce n'est *ni par le haut ni par le bas* que l'Eglise commence à se construire. Le point de départ, la *matrice* de la construction de l'Eglise, est à vrai dire l'Eglise locale où déjà est présente, avec toutes ses propriétés et virtualités, l'Eglise universelle, la *catholica Ecclesia*²⁶. Et ceci nous amène à distinguer *deux sujets* de la collégialité ou synodalité.

c.2) *Collégialité des évêques et vie-en-communion des Eglises locales :*

Il y a un lien très étroit entre la collégialité des évêques et la vie-en-communion des Eglises. La raison d'être, en effet, de la collégialité – en même temps que son objet propre – est d'assurer l'apostolicité de l'Eglise. Or, de toute évidence, si la notion d'apostolicité se réfère bien à la personne des apôtres en qui le Christ a fondé l'Eglise, elle se réfère plus profondément et plus primordialement encore à la *mission* que le Seigneur leur a confiée en leur confiant son Eglise. Apôtre veut dire *envoyé, chargé de mission*. Succession apostolique veut donc dire tout d'abord succession dans la mission confiée aux apôtres. On a fort justement écrit dès avant le concile :

«On exprime l'essentiel de la doctrine catholique en cette matière si l'on dit que le sacrement de l'Ordre est le sacrement de la succession apostolique, c'est-à-dire le signe efficace de l'apostolicité, de la fidélité de l'Eglise à la mission des apôtres. En termes anciens, on dirait que la succession est au service de la tradition pour la transmettre et la protéger. – Rappelons-nous, ici encore, que les fonctions apostoliques sont exclusivement subordonnées aux objets qu'il s'agit de transmettre. L'apostolicité des choses commande celle des personnes. L'Eglise doit veiller à la permanence du lien vital qui la soude à ses principes effectifs, aux apôtres et au Christ et, par eux, au Père. A cette fin, elle détient les pouvoirs par lesquels le Père et le Christ ont rendu les apôtres aptes à donner la vérité et la vie. Elle a hérité des pouvoirs des apôtres en tout ce que les apôtres pouvaient lui léguer»²⁷.

Ce qui a été dit, avant le concile, dans ce raccourci si remarquable de densité et si riche de virtualité, l'ecclésiologie de communion du concile a permis de le développer ainsi que de nombreux travaux auxquels nous ne pouvons que renvoyer. Le plus récent, le plus fouillé et le plus attentif à répondre au vœu, que nous venons de rappeler, de notre pape Jean Paul II,

²⁶ Voir les textes de *Christus Dominus*, n° 11, cités *supra*.

²⁷ L. M. DEWAILLY, *Mission de l'Eglise et Apostolicité*, in *Rev. des Sc. Ph. et Th.* XXXII (1948), p. 25; repris ensuite par le même auteur dans l'ouvrage *Envoyés du Père, Mission et Apostolicité*, p. 89, Edit. de l'Orante, Paris, 1960.

est assurément l'étude de Hervé Legrand: *La réalisation de l'Eglise en un lieu* ²⁸. C'est aussi de beaucoup la plus pertinente quant à l'objet de cet article qui lui doit ce qu'il peut avoir de meilleur.

c.3) L'Eglise de Rome dans la communauté des Eglises locales

Si – comme nous venons de le dire – c'est du point de vue de la vie-en-communion des Eglises locales que doit être appréciée la collégialité des évêques qui les président, le cas particulier de l'Eglise de Rome et de son évêque nous apparaît comme très singulier. Car, d'une part, nous devons reconnaître que c'est, *en premier lieu*, à cette Eglise et non à son évêque que doit être reconnu le privilège de la primauté. Mais, d'autre part, puisque la primauté de l'Eglise de Rome a été considérée d'emblée comme une conséquence de la singularité de son origine apostolique (le martyr, à Rome, de Pierre et de Paul) c'est bien la charge de présider cette Eglise qui fonde les droits et les devoirs attachés à l'exercice personnel de sa charge primatiale.

De nombreux textes de l'Antiquité chrétienne ont bien établi que c'est la prééminence de son origine apostolique qui a valu à l'Eglise de Rome d'être universellement reconnue digne d'une particulière considération par les autres Eglises locales ²⁹. Mais il n'est pas moins manifeste qu'un glissement s'est rapidement produit, surtout dans l'Eglise occidentale, en faveur d'une attribution préférentielle de la primauté, non contestée, de l'Eglise de Rome et de son siège (la *Sedes*) à la primauté personnelle de celui qui en portait la responsabilité (le *Sedens*) ³⁰. Ce glissement, auquel ont pu contribuer différents facteurs parmi ceux qu'on appelle aujourd'hui non-théologiques, s'explique aisément non seulement par le cumul, en un seul et même évêque, de ces deux titres légitimes de Pasteur de son Eglise et de Successeur de saint Pierre, mais également par la complexité, théorique et pratique, des rapports réciproques des deux charges dont il est ainsi revêtu. Nos théologiens, patrologues et historiens de l'Eglise ont devant eux un vaste champ à explorer pour mettre un peu de clarté dans cet imbroglio,

²⁸ Deuxième partie de *l'Initiation à la pratique de la théologie*, t. III. p. 145-345, Paris, Le Cerf, 1983.

²⁹ Ces textes de l'Antiquité chrétienne ont été bien mis en valeur par J. M. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Paris, Le Cerf, 1982. Cet aspect historique a été confirmé et complété du point de vue scripturaire par P. GRELOT, *Pierre et Paul, fondateurs de la « primauté » romaine*, in *Istina* XXVII (1982), pp. 228-268.

³⁰ Sur l'importante distinction entre la *Sedes* et le *Sedens*, voir H. LEGRAND, *op. cit.*, p. 197-198. Ce passage très documenté, précise bien quelle est la réalité première désignée par l'expression *succession apostolique*.

sans rien négliger ni de l'expérience du passé, ni des enseignements de notre magistère à respecter.

Les conséquences de la reviviscence du principe de la collégialité sont à rapprocher de celles qui ont suivi le renouveau des études bibliques, aiguillonnées par les travaux intérieurs des Eglises de la Réforme et par un recours, mais plus rigoureux, à leurs méthodes. Il est à peine besoin de signaler, à ce propos, le nom du Père Lagrange et de ses émules. Loin de n'avoir été qu'un feu de paille, cette renaissance a été très positivement et très effectivement sanctionnée par les décisions conciliaires de Vatican II et par la très importante réforme liturgique ordonnée par lui. En témoignent les Livres liturgiques officiels proposés par le pape Paul VI à toute la partie occidentale de l'Eglise: le Missel romain, avec ses lectionnaires (fériel et sanctoral, en cycles de deux ou trois années); la Liturgie des Heures (en français, la prière de toutes les heures et le Livre des Jours) etc.

Qui plus est: nous devons au concile la Constitution dogmatique sur la révélation *Dei Verbum*, saluée par nos frères des Eglises de la Réforme comme jetant une lumière nouvelle et prometteuse sur le conflit séculaire concernant les rapports de l'Ecriture et de la Tradition apostolique.

2. Le Conseil œcuménique et la «*conciliar fellowship*»

Tandis qu'au sein de l'Eglise catholique se poursuit l'étude, théorique et pratique, des conséquences du principe reviviscant de la collégialité, le Conseil œcuménique, de son côté, est travaillé par une aspiration, sourde mais profonde, à se définir un jour comme une communauté d'Eglises, à la foi fraternelle et *conciliaire* (*conciliar fellowship*).

L'émergence de cette aspiration est due, sans aucun doute, à l'inlassable persévérance mise par la Commission de *Foi et Constitution* à faire prévaloir, au sein de l'organisme genevois, son objectif propre (le rapprochement quant aux points essentiels de la doctrine et de la structure de l'Eglise) sur l'orientation, héritée à Amsterdam (1948) du mouvement antérieur dit du *Christianisme pratique* (dont le slogan était: l'action réunit tandis que la doctrine divise). Sous la pression interne conjuguée de ses Eglises-membres s'appliquant, sous la lumière de l'Esprit-Saint, à l'étude des *programmes* de Foi et Constitution, ce que le COE appelle sa *Base*, puis sa *Constitution* elle-même furent substantiellement amendées. Dans la *Base* est désormais exigée la confession à la foi trinitaire. Quant à la *Constitution*, on y peut lire, depuis l'assemblée générale de Nairobi (1975) spécifié comme premier but que se propose l'organisme de Genève: «*tendre vers l'unité visible en une seule*

*foi et une seule communauté eucharistique*³¹. C'est dans ce contexte qu'a émergé l'étude de la possibilité, voire de l'opportunité, pour le Conseil œcuménique de qualifier de *conciliaire* l'association fraternelle des Eglises qui le composent, *conciliar fellowship*.

C'est au Colloque de Foi et Constitution de Salamanque (1973) qu'a été proposée à la discussion et à l'adoption éventuelle par les Eglises du Conseil œcuménique la notion de *conciliar fellowship*³². Récemment le professeur H. Meyer (luth.) résumait fort bien les étapes franchies par cette notion depuis lors. Remarquant que l'expression qu'elle avait trouvée à Nairobi (1975) avait l'inconvénient de sembler sacrifier l'identité confessionnelle de chacune des Eglises, il montra comment les étapes suivantes en avaient précisé l'interprétation en fonction de cette autre formule : la *diversité réconciliée*³³. Nous sommes bien d'accord avec cette formule si la réconciliation doit porter sur les énoncés essentiels et imprescriptibles de la foi ; nous le sommes beaucoup moins si la formule est interprétée comme équivalant à celle-ci : Demeurons ce que nous sommes et croyons devoir être et, malgré nos diversités, embrassons-nous. C'est à cela, malheureusement, que se limite l'œcuménisme le plus répandu. Cette réconciliation purement morale, se cachât-elle sous le nom de charité, ne nous dit rien qui vaille. C'est cette interprétation minimisante que semble avoir voulu éviter le document récent de Lima (BEM) lorsqu'il demande aux Eglises « d'être prêtes à renouveler leur compréhension et leur pratique du ministère ordonné » (Edit. Presses de Taizé-Centurion, 1982, n° 51, p. 79).

Il faut d'ailleurs aussitôt reconnaître l'ambiguïté du mot « conciliaire », en anglais surtout, langue d'élection du Conseil œcuménique, où la langue courante emploie le même mot *council* pour désigner des choses aussi différentes que celles que nous appelons *conseil* et *concile*. Le titre donné, en

³¹ Première Base, Amsterdam 1948 : « Le COE est une association fraternelle (fellowship) d'Eglises qui acceptent notre Seigneur Jésus Christ comme Dieu et Sauveur. Son but est de remplir les fonctions énumérées ci-après ». Or, parmi ces fonctions n'est pas formulé le but de la restauration de l'unité des Eglises.

Nouvelle Base depuis l'Assemblée de New Delhi, 1961 : « Le COE est une association fraternelle (fellowship) d'Eglises qui confessent le Seigneur Jésus Christ comme Dieu et Sauveur et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Son but est de remplir les fonctions énumérées ci-après ». Or, parmi ces fonctions, rien n'est encore dit d'une recherche commune de l'unité de l'Eglise. C'est à partir de l'Assemblée de Nairobi (1975) qu'a été formulée comme première de ces fonctions : « Appeler les Eglises à tendre vers l'Unité visible en une seule foi et en une seule communauté eucharistique exprimée dans le culte et dans la vie commune en Christ et progresser vers cette unité afin que le monde croie ». Cf. *Briser les barrières, Nairobi, 1975*, Paris-Neuchâtel, IDOC, France, 1976, p. 445.

³² Cf. B. DUPUY, *La conférence d'Accra, 1974 in Istina XX* (1975), p. 171.

³³ Cf. *Irénikon*, LVI (1983), p. 414.

français, à l'organisme genevois, « Conseil œcuménique » est en anglais « *World Council of Churches* » ; cela n'est évidemment pas suffisant pour le dire d'emblée *conciliaire*, ce qui n'est d'ailleurs pas sa prétention³⁴. Bien des débats ont déjà porté sur la nécessaire élimination de cette ambiguïté, en particulier de la part des Eglises orthodoxes.

Il n'est pas besoin de souligner ici l'importance historique et théologique du contexte dans lequel se poursuivent ces débats. Une chose, toutefois, n'aura pas échappé à nos lecteurs : c'est la très étroite parenté entre le contenu de l'expression *conciliar fellowship* et ce que nous avons dit plus haut de la *vie-en-communion des Eglises locales* ou particulières. Encore faut-il prendre garde que l'expression « Eglise locale » a deux sens différents, dans notre vocabulaire théologique et canonique et dans celui des Eglises de la Réforme. Au sein de l'Eglise catholique (comme d'ailleurs des Eglises orthodoxes), les Eglises locales, bien que géographiquement distinctes par le lieu (diocèses, groupes de diocèses, patriarchats, etc.), sont unanimes dans la foi professée et l'appartenance à une seule et même Eglise universelle unifiée. Il en va tout autrement pour les Eglises locales de la Réforme : distinctes, elles aussi, par le lieu, elles diffèrent cependant les unes des autres par certains éléments de la foi professée et par le caractère très imprécis de leur rattachement à des grandes familles confessionnelles, elles-mêmes de structure volontairement non unifiée.

De même que nous avons rapproché plus haut de la reviviscence de la collégialité dans l'Eglise catholique, la renaissance, doctrinale et pastorale, de l'intérêt porté au texte même de l'Ecriture, de même avons-nous à cœur de joindre ici, en conjonction avec l'émergence prometteuse de la notion de communauté conciliaire, celle du sentiment de l'opportunité d'un ministère de l'unité dans une Eglise future qui aurait retrouvé l'unité de sa foi. Ce *ministère de l'unité*, appelé parfois par ses promoteurs *Ministère de Pierre*³⁵, n'est guère conçu encore que comme pouvant être utilement un *signe* de l'unité

³⁴ Le langage théologique de l'Eglise catholique latine ne distingue pas entre un *synode* et un *concile*, ni donc entre les épithètes *synodal* et *conciliaire* : le second concile du Vatican se désigne lui-même tantôt comme *Sacrosanctum Concilium* ou comme *Sancta Synodus*. Et si dans le protestantisme le terme de *concile* ne désigne aucune assemblée délibérante, le mot synode y est fréquemment employé. Ces considérations, dans leur imprécision même, ne sont pas étrangères à la problématique des ministères, objet de cet article.

³⁵ Voir l'étude du P. Y. CONGAR, parue dans l'*Osservatore Romano* du 25 sept. 1977 consacré au 80^e anniversaire du pape Paul VI, et intitulée : *Paul VI et l'œcuménisme*. On la trouve également dans la *Doc. Cath.* 1978, pp. 83-84. On peut y lire, entre autres, cette citation du théologien luthérien W. PANNENBERG : « La chrétienté prise en totalité a besoin d'un office qui ait compétence pour parler et agir, sous certaines conditions, au nom de la chrétienté tout entière. L'Eglise catholique romaine tient, on le sait, qu'un tel office existe déjà, uni personnellement avec l'office de l'évêque de Rome. Quand on comprend combien un tel office permanent est désirable et nécessaire, on ne peut pas écarter a priori cette prétention. »

recouvrée et à conserver. Nous sommes donc loin encore de l'enseignement de notre magistère pour qui l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre est non seulement *signe visible* mais *garant divinement assisté* d'une unité qui n'a jamais été perdue que par ceux qui en ont rejeté le principe. Cette perspective des problèmes qui restent à résoudre ne doit pas nous empêcher de remercier Dieu qu'un autre solide jalon soit déjà posé sur la voie d'un *aggiornamento* convergent des ministères respectifs de nos Eglises divisées.

3. Deux modes de réinsertion dans la succession apostolique

Nous avons dit plus haut les raisons pour lesquelles ni l'Eglise catholique ni les Eglises orthodoxes ne peuvent reconnaître les ministères ordonnés des Eglises de la Réforme, tels qu'ils sont aujourd'hui, comme légitimés et convalidés à leurs yeux par le seul fait qu'on en trouverait comme un prototype dans certains écrits du Nouveau Testament ou jusque dans les premiers temps de l'ère postapostolique ; et pourquoi, en conséquence, ces mêmes Eglises catholique-romaine et orthodoxe, exigent toutes deux – supposé retrouvée l'unanimité de tous dans la foi – une démarche sacramentelle de réinsertion de ces ministères dans la succession apostolique.

Les deux processus qu'elles envisagent dans ce but ne sont pas entièrement identiques. Selon ce que l'on peut conclure des décisions prises jusqu'à présent à l'égard de prêtres anglicans désireux de rentrer dans le giron de l'Eglise catholique-romaine, notre magistère ne renonce pas à exiger la célébration par un évêque catholique d'un rite d'ordination entièrement conforme à celui qui est en vigueur dans notre Eglise ; tout au plus celle-ci en viendrait peut-être à s'accommoder d'une ordination conférée *sous condition*. Selon une pratique déjà employée par une des Eglises autocéphales, l'Eglise orthodoxe, au contraire, par une application bienveillante de sa théologie dite de l'économie, a parfois reçu dans son sein des prêtres anglicans par une simple décision favorable de l'autorité compétente ³⁶. Il est cependant douteux que cette manière de faire puisse être

³⁶ Sur la façon dont la doctrine de l'économie est comprise dans l'Eglise orthodoxe, se reporter au *Rapport* de la commission préparatoire du futur *Saint et Grand concile*, session de juillet 1971, publié dans un numéro spécial de la revue *Contacts*, en supplément au n° 80 de 1972. Ce rapport ne traite pas de l'éventuelle application de l'économie au cas de prêtres anglicans se convertissant à l'Orthodoxie. Sur ce dernier sujet, voir Dom Clément LIALINE, *Anglicanisme et Orthodoxie, quelques aperçus sur leurs relations* in *Istina*, III (1956), pp. 22-82.

reconnue unanimement comme légitime, lors du concile panorthodoxe projeté, si toutefois ce concile peut avoir lieu ³⁷.

IX. Epilogue mais sans conclusion

Bien d'autres jalons sont déjà posés sur les routes convergentes où progressent – éclairées par un amour mutuel croissant – toutes nos Eglises divisées, dans la perspective encore lointaine où Dieu les appelle à se rencontrer et à se réunir.

Parmi ces jalons, nous ne pouvons omettre de signaler ceux qu'ont déjà posés les savantes commissions mixtes de dialogue bilatéral officiellement mandatées pour la recherche de la recomposition complète de l'Unité de l'Eglise du Christ, Peuple de Dieu, Corps du Christ et Temple du Saint-Esprit, «Unitatis redintegratio». Les plus remarquables de ces travaux ont trouvé leur expression dans les *Rapports finals* de la Commission mixte anglicane catholique-romaine (ARCIC I) sur l'*Eucharistie* (Doc. Cath. 1972, n° 1601), le *Ministère ordonné* (Doc. Cath. 1973, n° 1644), l'*Autorité dans l'Eglise* (Doc. Cath. 1977, n° 1713; 1982, n° 1830) ainsi que de la Commission mixte Eglise catholique/Fédération luthérienne mondiale: *Le Repas du Seigneur* (Doc. Cath. 1979, pp. 19-30); *Le Ministère dans l'Eglise* (Doc. Cath. 1982, pp. 459-472). – Le contenu de ces rapports concerne, au premier chef, l'objet du présent article. Leur grand mérite nous semble avoir été – par un recours direct au langage biblique – d'offrir aux enseignements de notre magistère la possibilité de se libérer du vocabulaire d'école où il a souvent estimé plus pratique, et plus sûr, d'en puiser l'expression.

Ainsi sommairement repérés les jalons déjà posés, le champ est ouvert à la liquidation sereine et progressive des problèmes rémanents. C'est pourquoi nous ne pouvons mieux terminer cet article que par des points de suspension...

C. J. DUMONT, O.P.

³⁷ Sur ce concile voir C. J. DUMONT, *Vers un Saint et Grand concile de l'Eglise orthodoxe ?* in *Istina*, XXV (1980), pp. 164-175.

La Femme vêtue du soleil (Ap 12) et la glorification de l'Epouse du Cantique des Cantiques (6, 10)

*Réflexions sur le progrès dans l'interprétation
de l'Apocalypse et du Cantique des Cantiques*

SOMMAIRE

Introduction

Première Partie :

La Femme vêtue du soleil, mère du Christ et du peuple nouveau de l'ère de grâce.

- La référence d'Apocalypse 12 à la prophétie de l'Emmanuel.
- La Mère virginale de Jésus. Son rôle et les symboles de sa glorification.
- La prophétie de l'Emmanuel exploitée par Lc 1, 26-38 antérieurement à Ap 12.

Deuxième partie :

*Le rattachement d'Ap 12, 1 à la glorification de l'Epouse en Ct 6, 10
et la signification primitive de Ct 6, 10.*

- Recherche de l'antécédent vétérotestamentaire d'Ap 12, 1 ; Ct 6, 10.
- L'interprétation de Ct 6, 10.
- Un confirmatur : Ct 6, 4 et 7, 1.
- Comparaison entre Ap 12, 1 et Ct 6, 10. L'application de Ct 6, 10 à la Mère du Christ.

Troisième partie :

*Deux problèmes particulièrement ardues :
comment lire l'Apocalypse et le Cantique des Cantiques.*

- Observations sur la structure de l'Apocalypse.
- La perspective fondamentalement ecclésiale ouverte par le chapitre 12 et les rapports avec l'Eglise de la Femme vêtue du soleil.
- Observations sur l'arrière-plan prophétique du Cantique des Cantiques.
- Le thème fondamental du Cantique des Cantiques. Comparaison avec Is 63, 7-64, 11.

Conclusion générale

Introduction

On constate une étonnante évolution dans l'interprétation de la Femme vêtue du soleil du chapitre 12 de l'Apocalypse. Pour de multiples raisons qui ont été maintes fois exposées, l'explication ancienne de ce grand texte a été avant tout ecclésiale ; ce n'est qu'exceptionnellement qu'on a songé à la Vierge Marie ¹. Aujourd'hui, tandis que dans son ensemble l'exégèse protestante demeure fermée à toute perspective mariale, dans le monde catholique au contraire, celle-ci est admise de plus en plus aisément. Dans le Dictionnaire de Spiritualité (art. *Marie*, t. 10, pp. 420-421), P. Grelot approuve cette orientation, que des travaux comme ceux de F. M. Braun et de L. Cerfaux ont puissamment favorisée ².

Cependant, même parmi les chercheurs catholiques, cette orientation rencontre des résistances : ou bien elle est rejetée purement et simplement ; ou bien elle est réduite au minimum. Ces réserves se comprennent ainsi : non sans quelque motif, on redoute que l'application d'Ap 12 à la Vierge Marie soit inspirée beaucoup plus par la piété que par un examen rigoureux du passage ³. Les meilleures intentions ne peuvent dispenser d'une méthode d'exégèse d'ordre scientifique.

¹ Sur l'histoire de l'exégèse d'Ap 12, nous renvoyons avant tout à P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, Tübingen, 1959 ; J. B. LE FROIS, *The Woman clothed with the Sun (Ap 12), individual or collective ?* Rome, 1954 ; A. TRABUCCO, *La Donna ravvolta dal sole (Ap 12) nell'exegesi cattolica postidentina*, Rome, 1957.

² Nous songeons avant tout aux travaux suivants : F. M. BRAUN, *La Mère des fidèles*, Paris, 1954 ; *La Femme vêtue du soleil*, dans *Revue Thomiste*, 1955, pp. 639-659 ; L. CERFAUX, *La vision de la Femme et du Dragon en relation avec le Protévangile*, dans *Recueil L. Cerfaux*, t. III, Gembloux, 1962, pp. 243-244.

³ Comme illustration de cette tendance, on peut citer les deux articles suivants : 1^o U. VANNI, *La decodificazione del grande signo in Apocalisse 12, 1-6*, dans *Marianum*, 40 (1978), pp. 121-152. Les douleurs de l'enfantement empêchent de voir Marie dans la Femme d'Ap 12, 1-6, pas même dans le rôle de Mère de l'Eglise. Cependant tout symbole a une force évocatrice qui peut être décodée. La Femme vêtue du soleil fait songer à la relation unique de Marie avec Dieu, les douleurs d'enfantement aux souffrances de Marie au Calvaire ; le séjour de la Femme au désert pourrait évoquer la maturation spirituelle de Marie au cours du ministère public de Jésus. 2^o C. HAURET, *Eve transfigurée. De la Genèse à l'Apocalypse*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 59 (1979), pp. 327-339. Ap 12 est un commentaire midrashique de Gn 3, 15 : la Femme des origines y devient la Femme de l'ère eschatologique. Eve transfigurée qui règne en majesté, mais enfante dans la souffrance, c'est là un reflet de la situation paradoxale de l'humanité : elle triomphe, mais moyennant une lutte douloureuse, grâce à l'enfant messianique qui remporte la victoire sur le serpent-dragon et ses complices. Ainsi donc Gn 3, 15, Ap 12, 1-17 et Jn 19, 25-27 nous offrent comme en un triptyque un *speculum humanae salvationis*.

Depuis une première étude parue en 1959⁴, j'ai eu plusieurs fois l'occasion de scruter ce texte si ardu. Je n'ai nullement l'intention de me borner à répéter ici ce que j'ai déjà dit. Au contraire, je voudrais faire valoir des points de vue assez neufs qui m'ont été suggérés par plusieurs travaux récents sur l'Apocalypse. Les principaux de ces travaux sont les deux commentaires protestants sur l'Apocalypse de H. Kraft et de P. Prigent et une monographie due à la plume d'un auteur catholique, H. Gollinger, et consacrée spécialement au chapitre 12 de l'Apocalypse⁵. Outre le soin extrême avec lequel elles ont été rédigées, ces trois études ont encore en commun de rester étrangères à toute application d'Ap 12 à la Mère du Christ. Et pourtant, paradoxalement, ce sont elles surtout qui m'ont fait songer aux perspectives nouvelles qu'à cet égard je me propose de développer dans les pages qui suivent.

Cet exposé comportera trois parties. Dans une première partie nous expliquerons pourquoi la Femme vêtue du soleil doit être d'abord la Mère virginele du Christ, que nous connaissons par les Evangiles, avant d'être la Mère du peuple de Dieu de l'ère de grâce; nous essaierons aussi de rendre compte des différents détails de la description, en particulier ceux du verset 1. Dans notre seconde partie nous montrerons que, même si d'autres allusions bibliques ne sont pas à exclure, le meilleur antécédent vétérotestamentaire de la Femme vêtue du soleil, c'est bien la curieuse glorification de l'Epouse que nous lisons en Ct 6, 10. Nous profiterons de cette occasion pour essayer d'établir scientifiquement quelle peut bien avoir été la signification originelle de ce passage étrange du Cantique des Cantiques.

Dans une troisième partie, qui aurait pu être très longue en raison de la difficulté des problèmes que nous aborderons, nous esquisserons quelques observations d'ensemble relatives au progrès dans l'interprétation de ces deux écrits, sans nul doute les plus obscurs de toute l'Ecriture: l'Apocalypse et le Cantique des Cantiques. En ce qui regarde l'Apocalypse, nous essaierons en particulier de répondre à cette question posée à juste titre par P. Prigent⁶: quel peut bien être le rapport entre les deux chapitres 11 et 12 de l'Apocalypse alors qu'à première vue ils sembleraient se répéter. Au sujet du Cantique des Cantiques nous serons amené à faire quelques remarques sur la valeur de cette position exégétique devenue aujourd'hui si

⁴ *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre 12 de l'Apocalypse*, dans *Revue Biblique*, 1959, pp. 56-81.

⁵ Voici ces trois références: H. KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen, 1974; P. PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean*, Lausanne-Paris, 1981; H. GOLLINGER, *Das « Grosse Zeichen » von Apokalypse 12*, Würzburg, 1971. Avertissons une fois pour toutes que dans les pages qui suivent nous réduisons les indications bibliographiques au strict minimum.

⁶ L'Apocalypse de saint Jean, pp. 176-177.

courante : est-il exact qu'abstraction faite de l'inscription du Cantique des Cantiques au canon des livres inspirés, nous n'aurions aucune preuve intrinsèque de sa signification proprement religieuse ?

Dans une étude qui porte en premier lieu sur le chapitre 12 de l'Apocalypse, un lecteur pourrait s'étonner de la longueur apparemment disproportionnée des développements consacrés au Cantique des Cantiques. Voici quel est le motif de cette disproportion. Le sens religieux de l'Apocalypse n'est méconnu par personne ; il est seulement difficile à préciser dans les détails et tout notre effort tend à le faire mieux saisir.

Pour le Cantique des Cantiques, c'est un changement d'attitude beaucoup plus radical qu'il faut souhaiter et que nous cherchons à favoriser. Que de biblistes, même catholiques, soutiennent aujourd'hui que ce poème pris en lui-même ne nous offrirait aucun indice de son caractère religieux et inspiré. Nous voulons mettre en évidence que nous avons des indices du contraire. Mais ces indices doivent être sérieusement et scientifiquement justifiés. Le plus mauvais service que l'on puisse rendre à la cause du Cantique des Cantiques, c'est de le défendre avec des arguments forcés, dénués de valeur vraiment probante. Par ailleurs, vraiment inconfortable serait la position des chrétiens en ce domaine s'ils n'avaient d'autre preuve à faire valoir du caractère sacré de ce poème que son inscription par l'Eglise au canon des livres inspirés ou bien encore la lecture qu'en ont faite plusieurs grands mystiques.

Première partie

LA FEMME VÊTUE DU SOLEIL, MÈRE DU CHRIST ET DU PEUPLE NOUVEAU DE L'ÈRE DE GRÂCE

« Un signe grandiose apparut dans le ciel » (*sèmeion mega ôphthè en tô ouranô*). Ces mots qui introduisent le chapitre 12 de l'Apocalypse méritent de retenir toute notre attention ⁷. On observe deux sortes de signes (*sèmeia*) dans le Nouveau Testament. Il y a ceux qui sont accomplis par de faux prophètes ou des puissances démoniaques pour tromper les hommes (Ap 13, 13-14 ; 16, 14 ; 19, 20), et il y a ceux qui sont soustraits à toute intervention humaine et viennent directement de Dieu (Mc 8, 11 ;

⁷ Dans les considérations générales qui suivent sur le « signe », nous nous inspirons de H. GOLLINGER, *Das « Grosse Zeichen »*, pp. 73-75.

Mt 24, 3; Lc 21, 11...). La Femme vêtue du soleil est évidemment un signe de cette seconde espèce, qui doit en outre avoir une particulière importance, car il est qualifié de «grandiose» (*mega*). A la vérité, l'expression «un grand signe dans le ciel» se retrouve encore en Ap 15, 1 au sujet des sept anges porteurs des derniers fléaux, mais alors ce qui nous est rapporté, c'est une expérience personnelle du voyant: «je vis», alors qu'en 12, 1 il y a le verbe passif «fut vu» (*ôphthê*) d'une portée beaucoup plus ample.

La référence d'Apocalypse 12 à la prophétie de l'Emmanuel

La formule entière: «un signe grandiose fut vu dans le ciel» ne se retrouve nulle part ailleurs dans l'Apocalypse, et elle utilise un verbe passif (fut vu ou apparut) qui est courant pour la désignation des grandes interventions divines dans l'histoire du salut. Nommons avant tout les apparitions du Christ ressuscité (Lc 24, 34; Ac 13, 31; 1 Co 15, 5-8), l'apparition des langues de feu à la Pentecôte (Ac 2, 3), du Christ à Paul sur le chemin de Damas (Ac 9, 17; 26, 16). Il y a aussi l'apparition de Dieu à Abraham (Ac 7, 2), de l'ange à Moïse sur le Sinaï (Ac 7, 30, 35), de Gabriel à Zacharie (Lc 1, 11), de Moïse et d'Elie à la Transfiguration (Mc 9, 4) etc.

L'Apocalypse a souvent été définie: une relecture des prophéties de l'Ancien Testament à la lumière de l'événement chrétien. Il importe donc au plus haut point de bien voir quels sont les anciens oracles auxquels Jean veut principalement nous renvoyer. La plupart des commentateurs ont bien discerné en Ap 12, 1 au moins une allusion au signe de l'Emmanuel du chapitre 7 d'Isaïe, mais très peu d'entre eux ont aperçu l'importance considérable de cette référence.

Tout à fait remarquable est pourtant en l'occurrence la correspondance entre Isaïe et la révélation johannique. Scientifiquement parlant elle nous paraît assurée. En Is 7, de la part de Dieu, le prophète propose à Achaz le signe le plus extraordinaire qui puisse être: «Demande un signe à Yahvé, ton Dieu, au fond du shéol ou dans les hauteurs» (v. 11). Dieu veut confirmer par là la solidité des promesses faites à la dynastie davidique (2 S 7). Et comme Achaz incrédule a refusé de demander ce signe, c'est Dieu lui-même qui le donnera; le signe en question c'est la naissance virginale du Messie, dont la mère se trouve ainsi prophétisée en même temps que son enfant: «C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe. Voici que la Vierge est enceinte; elle enfantera un fils et elle lui donnera le nom d'Emmanuel» (v. 14).

Ce qui fait la grandeur unique de cette première prophétie d'Is 7, c'est qu'elle ouvre historiquement la grande série des annonces du Messie personnel, qui nous est ici montré indissolublement uni à sa Mère. La prophétie

de Natan qu'elle est destinée à confirmer, parce que sa réalisation se trouve mise en question par la coalition syro-éphraïmite (cf. Is 7, 6), n'était qu'une prophétie inclusive, visant toute la dynastie davidique et pas encore le Messie personnel. Celui-ci est encore absent des oracles d'Amos et d'Osée. Quant au texte mystérieux de Michée parlant du « temps où aura enfanté celle qui doit enfanter » (5, 2), il n'est, selon toute vraisemblance, qu'un écho d'Is 7, 14⁸.

J. Coppens écrit à propos de ce dernier texte : « Rarement, jamais peut-être au cours de l'histoire, un prophète thaumaturge n'a affirmé posséder un pouvoir de faire des miracles aussi étendu. Le prophète, porte-parole de Yahvé, s'identifie pour ainsi dire à lui. Ce que ses paroles formulent sera le propre signe de Yahvé »⁹. De son côté A. Robert fait ce commentaire en dépendance de O. Procksch : « Si Isaïe parle d'une 'jeune fille' (*'almâh*) et n'emploie pas le mot hébreu (*betulah*) qui est le correspondant proprement dit de notre mot 'vierge', c'est que, selon la remarque de O. Procksch, ce dernier terme exclut toute idée d'enfantement. Mais la pensée d'Isaïe n'est

⁸ Ici se pose le problème du messianisme personnel si clairement présent dans le Psautier. L'exemple le plus connu en est le Ps 110 (le *Dixit Dominus*). Dans sa formulation actuelle, le messianisme personnel des psaumes est dépendant de celui des prophètes, à commencer par le premier Isaïe. Pour ce qui est du Ps 110, particulièrement difficile, il a pour origine première un oracle dont David fut bénéficiaire. Mais, dans sa rédaction définitive, il est postexilien ; il n'est nullement requis de suivre sur ce point Lagrange, enclin à le rattacher à l'époque très tardive de Daniel.

⁹ *La prophétie de la 'Almâh, Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Ser. II, fasc. 35, 1952, p. 10. Voici quelques remarques complémentaires sur l'oracle si important d'Is 7, 14 relatif à l'Emmanuel et à sa Mère. Les hypothèses qui font de cet Emmanuel (non encore né) soit un fils d'Achaz (Ezéchias) ou encore d'Isaïe, soit l'un quelconque des enfants à naître en Juda, sont proprement intenables. Comment Isaïe aurait-il pu savoir à l'avance que cet enfant serait un garçon ? Surtout celui qu'il annonce sera prodigieux : appartenant à la sphère du divin (« Dieu fort » de 9, 5), doté, dès sa naissance de l'Esprit-Saint (11, 2 sq.), il introduira une ère de justice et de paix paradisiaques. En outre la terre de Juda, appelée ailleurs « terre de Yahvé » (cf. Is 14, 2, 25), est aussi la sienne (8, 8). Pour ce qui est de la *'almâh*, Mère de l'Emmanuel, les versions grecques et syriaques ont certes dépassé le sens précis de ce terme hébreu en le rendant par « vierge ». Néanmoins, indubitablement, le mot *'almâh* désigne une jeune fille non encore engagée dans les liens du mariage. L'emploi de ce vocable en un tel contexte est donc tout à fait insolite, cela d'autant plus qu'il n'est soufflé mot du « père ». Le seul texte qui pourrait faire difficulté, celui de Pr 30, 19, cesse d'être une objection, une fois admis qu'il doit être détaché du verset suivant relatif à « la voie » de la femme adultère ; la *'almâh* du v. 19 désigne donc une jeune fille encore vierge. Cf. sur ce dernier point D. BUZY, *Les mashals numériques de la sangsue et de l'almâh* (Pr 30, 15-16 ; 18-20) dans *Revue Biblique*, 1933, pp. 5-13. La bibliographie sur Is 7, 14 est immense. Je me borne à citer la bonne étude synthétique de A. GELIN, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. V, art. *Messianisme*, col. 1180-1182. En raison du rôle exceptionnel joué par le P. LAGRANGE dans l'essor de l'exégèse moderne, je veux citer sa belle étude qui défend fermement le messianisme littéral : *La Vierge et Emmanuel*, *Revue Biblique*, 1892, pp. 481-497.

nullement hésitante, comme le prouve l'ensemble du verset qui met en scène la seule mère de l'Emmanuel. Bien que la prophétie mette en cause un descendant de la lignée davidique, elle ne fait mention (chose anormale) d'aucun monarque qui serait son père et auquel, selon les usages du temps, devrait revenir le droit exclusif de lui donner son nom. L'Emmanuel annonce ainsi, par la manière dont il vient au monde, que Dieu entend prendre en main les intérêts de son peuple, sans la coopération de la dynastie défaillante. La prophétie de la *'almâh* est donc la réponse décisive de Dieu à l'incrédulité d'Achaz. C'est, remarque Procksch, une prophétie messianique de premier ordre ; nous pouvons ajouter qu'elle est mariale dans la même proportion »¹⁰. Comme il est regrettable qu'aujourd'hui le caractère littéralement messianique de cet oracle soit si souvent méconnu !

Nous avons en le texte d'Is 7, 14 la prophétie mariale la plus nette et la plus émouvante de tout l'Ancien Testament : Dieu y annonce un signe prodigieux de son intervention souveraine dans l'histoire du salut : la naissance virginale d'un Sauveur qui sera pour les hommes « Emmanuel », c'est-à-dire « Dieu avec nous ». Lié pareillement à une intervention capitale de Dieu dans l'histoire, le signe de la Femme vêtue du soleil d'Ap 12 est lui aussi inséparable de la naissance du Messie personnel, puisque cette Femme, qui est enceinte comme la *'almâh* contemplée par Isaïe, doit mettre au monde le Sauveur prédit par le Psaume 2, « celui qui doit mener les nations avec un sceptre de fer », ainsi qu'il est précisé en Ap 12, 5^b (cf. Ps 2, 9).

Pour quels motifs les commentateurs ont-ils prêté si peu d'attention à ce contact d'Ap 12, 1 avec Is 7, 14, pourtant indiscutable, puisque nulle part ailleurs que dans ces deux passages un signe extraordinaire offert par Dieu se trouve ainsi lié à une femme enceinte qui doit devenir la Mère du Messie ? Deux difficultés ont dissuadé les exégètes de faire ce rapprochement. Il y a tout d'abord les douleurs de l'enfantement soulignées par l'Apocalypse (v. 2) et qui empêchent de songer à l'enfantement joyeux de Jésus à Bethléem. A cette première objection, mon étude, déjà signalée plus haut, dans la Revue Biblique (1959) apportait une réponse dont plusieurs auteurs ont reconnu la légitimité et qu'en particulier P. Prigent n'hésite pas à faire sienne, au moins en partie : l'auteur de l'Apocalypse unit dans une vue synthétique l'enfantement physique du Messie et l'enfantement méta-

¹⁰ *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, sous la direction d'H. DU MANOIR, t. I, Paris, 1949, pp. 37-38. Aujourd'hui on prétend couramment que l'Emmanuel n'est pas le Messie, mais Ezéchias. O. Procksch, J. Coppens, A. Robert, L. Dennefeld (*Sainte Bible de Pirot*) et tant d'autres critiques, rejettent avec vigueur cette exégèse si plate ; elle se heurte d'ailleurs à de graves difficultés. Pour comprendre la réaction d'Isaïe, il faut se rappeler que la promesse faite à David était inconditionnelle et devait se réaliser même en cas de défaillance de David ou de ses descendants, ainsi que le soulignent 2 S 7, 14-15 et le Ps 89 (vv. 31-36).

phorique si douloureux, lié qu'il est au drame rédempteur, du Messie indissolublement uni au peuple messianique. Jésus lui-même, dans le Quatrième Evangile, ne compare-t-il pas sa Passion à un enfantement (Jn 16, 21)? En d'autres termes, Ap 12, 2-3 et 5-6 ne deviennent pleinement intelligibles que si l'on y perçoit une vision synthétique puissante de deux événements historiquement tout à fait distincts.

La seconde difficulté qui en Ap 12 a détourné de songer en premier lieu à la Mère de Jésus et a fait croire au contraire que c'était la Sion des prophètes qui était d'abord ou même exclusivement mise en scène, c'est l'expression étrange de la première partie du v. 5. Il faut la traduire ainsi littéralement : « elle mit au monde un fils, un garçon » (*eteken buion arsen* ; le mot *arsen* est ici non pas un adjectif, mais un substantif neutre qui veut dire enfant de sexe masculin, enfant mâle). Cette manière de parler, qui, à beaucoup, fait l'effet d'une redondance inutile ¹¹ a eu pour conséquence fâcheuse de détourner l'attention des commentateurs de l'oracle isaïen sur le grand signe de l'Emmanuel et de la diriger presque uniquement vers la prophétie d'Is 66, 7 où, comme le montre le verset suivant, le garçon (l'enfant mâle) représente une collectivité, le peuple nouveau de l'ère de grâce. D'où la simplification inacceptable de certaines traductions (comme la Bible de Jérusalem) qui suppriment le premier mot « fils » pour ne garder que le second « garçon ».

En réalité, ici encore tout comme précédemment, nous sommes en présence d'une vision synthétique de deux événements en soi différents que Jean contemple *per modum unius*. Aussi faut-il absolument maintenir les deux termes : fils et garçon et se garder de les tenir pour synonymes. En effet, comme l'a fort bien expliqué H. Kraft ¹², Jean entend nous renvoyer ici à deux prophéties tout à fait distinctes l'une de l'autre et complémentaires, correspondant aux deux naissances dont le voyant veut nous parler, celle du Messie personnel et celle du peuple messianique. La première formule : « elle enfantera un fils » est empruntée à l'oracle d'Is 7, 14 sur le signe de l'Emmanuel et se rapporte à l'enfantement du Messie personnel, de Jésus que, par un raccourci extraordinaire, l'Apocalypse nous montre aussitôt après « enlevé jusqu'auprès de Dieu et de son trône ». La seconde formule : « elle enfantera un garçon » provient, comme nous venons de le dire, d'Is 66, 7 et correspond à l'enfantement douloureux du peuple mes-

¹¹ On la rapproche indûment d'une formule pléonastique utilisée de temps en temps pour désigner un garçon (*ben zakar*) ; cf. par ex. Jr 20, 15. Cf. H. GOLLINGER, *Das « Grosse Zeichen »*, p. 97.

¹² *Die Offenbarung des Johannes*, p. 166. Avec plus ou moins de netteté, d'autres commentateurs se prononcent dans le même sens ; cf. notamment A. KASSING, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*, Düsseldorf, 1958, p. 135.

sianique dont nous avons parlé plus haut. C'est encore de celui-ci qu'il est question en 12, 13: «la femme qui avait enfanté le garçon» (le mot fils: *huios* n'est pas ici repris, car Jésus n'est plus sur la terre), et également à la fin du chapitre 12 quand il nous est parlé du «reste de la descendance de la Femme, ceux qui gardent les commandements de Dieu et possèdent le témoignage de Jésus» (v. 17).

La Mère virgine de Jésus. Son rôle et les symboles de sa glorification

Les observations que nous venons de faire nous conduisent à proposer un considérable changement de point de vue dans la manière la plus courante de comprendre la Femme vêtue du soleil d'Ap 12¹³. Cette Femme n'est en premier lieu ni la Sion des prophètes ni l'Eglise chrétienne, mais bien plutôt la Mère virgine de Jésus. A la réflexion quoi de plus normal que cette exégèse? En dépit de certaines hypothèses récentes qui tendent à assigner à l'Apocalypse une date beaucoup plus ancienne¹⁴, nous croyons devoir maintenir la datation la plus communément admise qui a pour elle l'attestation formelle d'Irénée (*Adv. Haer.* V, 30): vers 95, dans les dernières années du règne de Domitien. L. Cerfaux posait déjà cette question: est-il possible que, comme le supposent nombre de commentateurs d'Ap 12, un écrivain chrétien de la fin du premier siècle nous entretienne de la Mère du Messie sans même se soucier de mentionner la

¹³ Nous devons signaler qu'à partir d'autres indices, à vrai dire d'ordre plutôt secondaire, A. M. Dubarle a été conduit à la même conclusion. Partout ailleurs, dit-il, les anges qui interviennent dans l'Apocalypse sont anonymes; au seul chapitre 12 Michel est mis au premier plan comme adversaire du Dragon; «il est normal, d'après le parallélisme des situations, que la Femme poursuivie par l'hostilité du Dragon, soit elle aussi un être individuel, Marie, Mère de Jésus, et non pas seulement une représentation de l'Eglise» (*La Femme couronnée d'étoiles* (Ap 12) dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Paris, 1957, p. 512 sq.

¹⁴ Nous songeons en particulier aux vues nouvelles défendues sur ce point par l'ouvrage, d'ailleurs à d'autres égards si suggestif, de J. A. T. ROBINSON: *Redating the New Testament*. Contrairement à ce que prétend Robinson, il n'existe aucun motif véritablement convaincant de mettre en doute en l'occurrence la valeur du témoignage si net d'Irénée. En revanche J. A. T. Robinson a, selon nous, presque certainement raison de rejeter la déclaration d'ailleurs assez obscure d'Irénée selon laquelle «Marc, disciple et interprète de Pierre» n'aurait écrit son évangile qu'après «l'exodos» (sans doute la mort) de Pierre et de Paul (*Adv. Haer.* III, 1). En effet, Clément d'Alexandrie affirme que Pierre vint à Rome dès le temps de Claude (donc entre 41 et 54) et que, dès le début de la prédication du chef des apôtres, ses auditeurs supplièrent Marc de mettre par écrit son enseignement, évangile que Pierre lui-même confirma de son autorité (*H. E.* II, XV, 2, à comparer avec un autre texte de Clément sur Marc, reproduit par Eusèbe: *H. E.* VI, XIV, 5-7).

Mère concrète de Jésus partout connue dans l'Eglise ? Nous allons encore plus loin que Cerfaux et demandons : est-il possible que ce même écrivain, traitant un tel sujet, n'ait pas mis au premier plan la Vierge Marie ?

Il y a autre chose encore qui est tout aussi important. L'oracle d'Is 7, 14 sur la naissance virginale de l'Emmanuel a joui dans l'Eglise primitive d'une fortune exceptionnelle. Il est cité explicitement par saint Matthieu au début de ses récits de l'enfance (1, 23). Saint Luc se réfère lui aussi à cette prophétie dans son récit de l'Annonciation (1, 26-38), et cela avec beaucoup plus d'insistance qu'on ne l'admet d'ordinaire, ainsi que nous l'expliquons en une note complémentaire placée à la fin de cette *Première partie*.

Ajoutons que le premier volume de la *Biblia Patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la tradition patristique des Origènes à Clément d'Alexandrie et Tertullien* (Paris, 1975), relève pour cette période primitive de l'Eglise plus de cinquante allusions ou citations du texte d'Is 7, 14 (p. 210). Serait-il concevable que Jean, qui s'intéresse spécialement à la Vierge Marie, ne souffle mot dans son œuvre de cette prophétie mariale insigne ? Tout au contraire, nous croyons pouvoir affirmer que dans son Apocalypse il lui attribue une place de choix.

S'il est vrai que l'Emmanuel d'Isaïe nous est implicitement désigné comme un nouvel Adam ainsi que le suggère la nourriture paradisiaque qui lui est octroyée (la crème et le miel d'Is 7, 15)¹⁵, de son côté la Femme vêtue du soleil, en qui nous voyons en premier lieu la Mère de Jésus, nous est présentée en Ap 12 comme la nouvelle Eve remportant sur le serpent tentateur du paradis terrestre la victoire obscurément prédite dans le Protévangile de Gn 3, 15. C'est encore à la même Femme que revient l'honneur d'accomplir la mission suprême dévolue au peuple choisi tout entier de donner à l'humanité son Sauveur.

Enfin et même surtout, en même temps que la Mère de Jésus, cette Femme est la Mère du peuple nouveau de l'ère de grâce. Il faut en effet tenir le plus grand compte du lien caché, mais profond, entre d'une part la citation d'Is 66, 7 faite en Ap 12, 5 et d'autre part l'exploitation du même oracle prophétique dans les paroles de Jésus de Jn 16, 21-22 (16, 22 renvoie explicitement à Is 66, 14), paroles qui elles-mêmes aident à comprendre en toute sa profondeur la scène des adieux du Crucifié à sa Mère en Jn 19, 25-27.

¹⁵ Sur la signification très discutée de ce symbole de la crème et du miel et sur le fait que le Messie d'Isaïe est déjà conçu en antithèse avec Adam pécheur de la Genèse, je ne puis que renvoyer à mes recherches sur *Le messianisme du livre d'Isaïe, son rapport avec l'histoire et les traditions d'Israël*, dans *Etudes d'Exégèse et de Théologie Biblique. Ancien Testament*, Paris, 1975, pp. 228-231.

En dépit de sa glorification exprimée en Ap 12, 1, cette Femme accompagne dès lors très fidèlement et soutient constamment l'Eglise en toutes les luttes et les épreuves de son existence terrestre. C'est ce qui est si magnifiquement suggéré en Ap 12, 6-17. Il est bien évident d'ailleurs que dans la Femme réfugiée au désert et poursuivie par le Dragon, c'est d'abord l'Eglise que Jean veut nous montrer. Nous reviendrons plus loin sur la manière de concilier ce fait avec l'interprétation que nous venons de proposer de 12, 1-5. En outre nous renvoyons aux nombreuses études que nous avons déjà publiées sur ce texte inépuisable d'Ap 12¹⁶.

Tout ce que nous venons de dire de neuf va nous obliger à préciser, mieux que nous l'avons fait jusqu'à présent, les rapports entre la Femme vêtue du soleil du ch. 12 et la Jérusalem nouvelle, Fiancée ou Epouse de l'Agneau, des derniers chapitres de l'Apocalypse (ch. 19 à 22). Les ressemblances sont certes nombreuses, mais on les a parfois exagérées, et les différences sont aussi frappantes que les ressemblances; les unes et les autres apparaîtront de plus en plus clairement tout au cours de notre exposé. Pour le moment nous nous contentons de signaler la principale ressemblance et la principale différence.

La Femme vêtue du soleil d'Ap 12 nous est montrée glorifiée et inondée de lumière tout comme la Jérusalem nouvelle, si bien qu'on est en droit de la regarder comme son icône prophétique, ainsi qu'on l'a dit maintes fois. Mais, tout en étant liée intimement au peuple de Dieu de l'ancienne et de la nouvelle alliance, la Femme d'Ap 12 est d'abord une Femme réelle qui joue un rôle avant tout maternel. Au contraire la Femme de la fin de l'Apocalypse n'est pas une Femme réelle, mais une collectivité, l'Eglise, qui n'est jamais ici présentée comme une Mère, même si elle l'est pourtant véritablement, mais uniquement comme l'Epouse mystique du Christ.

Comme on pouvait s'y attendre en raison du lien entre la Femme du ch. 12 et celle de la fin de l'Apocalypse, la prophétie d'Is 7, 14 sur le signe de l'Emmanuel est exploitée deux fois, mais pas de la même façon. En 12, 1, 5, elle l'est avant tout par rapport à la Mère virginale de l'Emmanuel, signe éclatant de l'intervention de Dieu dans l'histoire. En 21, 2-3, le même oracle est utilisé par rapport à la promesse magnifique attachée au nom même d'Emmanuel: « Dieu avec nous », promesse entendue ici selon son sens définitif, éternellement valable: « Et la cité sainte, la Jérusalem

¹⁶ Nous croyons utile de rappeler ici les principales de nos recherches antérieures sur Ap 12; on y trouvera nombre de données importantes qu'il serait fastidieux de reproduire ici: *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, Paris, 1974, pp. 30-46; *Le chapitre 12 de l'Apocalypse; son caractère synthétique et sa richesse doctrinale*, dans *Esprit et Vie*, 1978, n° 49, pp. 674-683; *La doctrine mariale du Nouveau Testament et la Médaille miraculeuse*, dans *Esprit et Vie*, 1980, n° 49; Troisième Partie, pp. 667-675.

nouvelle, je la vis qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, parée comme une épouse qui s'est parée pour son époux. Et j'entendis, venant du trône, une voix forte qui disait : Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il demeurera avec eux. Ils seront ses peuples, et lui sera *le Dieu qui est avec eux* ». Ces derniers mots sont « une transposition exacte d'Emmanuel », met en note la TOB à laquelle nous empruntons la traduction de ce texte (p. 807, n.c)¹⁷.

Quelle portée convient-il d'attribuer aux divers détails de la description évidemment symbolique du signe de la Femme en Ap 12, 1 ? La Femme est enveloppée du soleil comme d'un manteau ; elle a la lune sous les pieds et sur la tête se trouve placée une couronne de douze étoiles. Dans l'Écriture, le soleil, la lune et les étoiles représentent les grandes sources de lumière accordées aux hommes par le Créateur : « Louez-le, soleil et lune, louez-le, tous les astres de lumière » (Ps 148, 3). En outre, dans l'eschatologie biblique et juive, les hommes glorifiés sont volontiers présentés comme des êtres lumineux¹⁸. Citons seulement quelques textes. Dn 12, 3 : lors de la résurrection « les doctes resplendiront comme la splendeur du firmament, et ceux qui auront enseigné la justice à un grand nombre, comme les étoiles, pour l'éternité ». Mt 13, 43 : « Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père ». En Sg 3, 7, à la luminosité des justes est jointe l'idée de leur participation à la victoire divine sur les méchants (le chaume) : « Au temps de leur visite ils resplendiront, et comme des étincelles à travers le chaume ils courront. » Nous devons nous souvenir encore de la description du Christ transfiguré en Mt 17, 2 : « Son visage resplendit comme le soleil et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière ». Il y a surtout la vision du Fils de l'homme glorifié du début de l'Apocalypse, vision qui, comme celle d'Ap 12, 1, fait, elle aussi, intervenir à la fois le soleil et les étoiles : tandis que ses yeux sont « comme une flamme ardente, son visage est comme le soleil qui brille dans tout son éclat » ; de plus, il

¹⁷ Ici une comparaison s'impose presque avec le premier évangile. En 1, 23 Matthieu cite tout au long la prophétie de l'Emmanuel pour montrer comment l'enfantement virginal de Jésus par Marie en sera la réalisation. La dernière parole du Christ ressuscité rapportée par Matthieu en 28, 20 proclame une première réalisation du nom même d'Emmanuel (« Dieu avec nous ») au cours de l'existence terrestre de l'Eglise : « Voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde ». La Bible de Jérusalem observe avec raison que la formule « je suis avec vous » est une référence cachée à l'oracle sur l'Emmanuel que Matthieu a rapporté en 1, 23. Dans le quatrième évangile nous apprenons que c'est par l'Esprit-Saint que Jésus entend maintenant réaliser cette insigne promesse : Dieu avec nous. « Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet pour qu'il soit avec vous à jamais » (Jn 14, 16).

¹⁸ Cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, 1934, p. 398.

tient dans sa main sept étoiles, qui représentent « les anges (gardiens) des sept Eglises », image de la souveraineté absolue exercée par lui sur l'Eglise entière (1, 14-16).

Ces textes parallèles nous invitent à penser, en plein accord avec H. Gollinger¹⁹, que l'idée fondamentale traduite par Ap 12, 1, c'est celle de la glorification. Une fois admis que c'est la Mère du Messie annoncée par Isaïe que Jean a d'abord en vue, on songe tout de suite au triomphe céleste de la Vierge Marie dans le mystère de son Assomption, triomphe qui correspond à celui du Fils de l'homme glorifié décrit au début du livre. Nous hésitons beaucoup à suivre l'exemple de quelques auteurs qui compliquent à l'excès l'interprétation de ce tableau avant tout radieux, et selon lesquels la lune placée sous les pieds de la Femme symboliserait « le monde présent soumis à la corruption »²⁰ ou encore « les vicissitudes de l'histoire »²¹. Tout au plus cette sorte de piédestal peut-il contribuer à suggérer l'idée de royauté. Mais l'essentiel nous paraît être ceci : la mention successive du soleil, de la lune et des étoiles paraît bien vouloir dire principalement que toutes les sources de lumière sont mises à contribution pour rendre la Femme extraordinairement lumineuse et magnifier sa splendeur.

Cependant la couronne de douze étoiles requiert quelques explications subsidiaires. Le fait que les étoiles soient disposées en forme de couronne au-dessus de la tête de la Femme paraît bien destiné à évoquer le triomphe total de cette Femme sur le Dragon infernal auquel, dans une lutte atroce, elle a été affrontée. Cette signification ressort en effet sans peine de plusieurs données bibliques convergentes. En Jc 1, 12, « la couronne de vie » est promise à ceux qui ont supporté l'épreuve. En 1 P 5, 4, il est question de « la couronne de gloire qui ne se flétrit pas » réservée aux « anciens » fidèles « quand paraîtra le Chef des pasteurs ». Dans l'Apocalypse elle-même on lit dans la lettre à Smyrne : « Reste fidèle jusqu'à la mort et je te donnerai la couronne de vie » (2, 10), et dans la lettre à Philadelphie : « Mon retour est proche ; tiens ferme pour que nul ne ravisse ta couronne » (3, 11). Les vingt-quatre anciens placés autour du trône divin en 4, 4, et qui représentent sans doute les saints de l'Ancien Testament (cf. les anciens de He 11, 2), ont sur la tête des couronnes d'or. Le cavalier ou cheval blanc de 6, 2, symbole, semble-t-il, des jugements divins irrésistibles, est lui aussi doté d'une couronne. En somme on pourrait dire ceci : ces trois symboles associés : le piédestal lumineux (la lune), le manteau lumineux (le soleil), la

¹⁹ *Das « Grosse Zeichen »*, p. 73 sq.

²⁰ *La Femme vêtue du soleil* (Ap 12), *Revue Thomiste* 55 (1955), p. 657.

²¹ A. KASSING, *Die Kirche und Maria*, p. 427.

couronne lumineuse (les étoiles) expriment ensemble la glorification. Mais le piédestal suggère en plus la souveraineté, et la couronne la victoire consécutive à la lutte.

Il est plus difficile d'expliquer avec certitude pourquoi en Ap 12, 1 les étoiles sont au nombre de douze. Les nombres jouent un grand rôle dans l'Apocalypse et ont de toute évidence une valeur figurative, mais qui peut n'être que très générale. Tandis que trois et demi (moitié de sept) traduit quelque chose d'éphémère et de manqué (cf. par ex. les trois jours et demi de 12, 9; les trois ans et demi ou quarante-deux mois de 11, 2 et de 12, 14), sept et douze expriment au contraire la plénitude et la perfection. En particulier le nombre douze et ses dérivés (144; 144.000) traduisent la plus haute perfection et sont par excellence des nombres célestes : la Jérusalem céleste a douze portes; les remparts de la cité ont douze assises; la longueur et la largeur de la cité sont de douze mille stades; les remparts mesurent cent quarante-quatre coudées; les douze portes sont douze perles (ch. 21, vv. 12, 14, 16, 17, 21).

Compte tenu du lien certain entre la Femme vêtue du soleil et la Jérusalem nouvelle, on incline à assigner aux douze étoiles une signification plus précise : ne faut-il pas les mettre en rapport à la fois avec les douze tribus des fils d'Israël dont les noms sont inscrits sur les portes de la Ville sainte et avec les douze apôtres de l'Agneau dont les noms sont inscrits sur les remparts de la cité (21, 12, 14)? Cette double relation s'accorde merveilleusement avec le rôle unique assigné à la Mère du Christ dans l'histoire du salut.

La prophétie de l'Emmanuel exploitée par Lc 1, 26-38 antérieurement à Ap 12

Il vaut la peine que nous complétions l'exposé qui précède par un autre exposé très bref et en partie nouveau lui aussi sur les allusions de Lc 1, 26-38 à l'Emmanuel d'Isaïe. Ces quelques pages sont d'autant plus opportunes que la référence à l'Emmanuel que nous allons relever en Lc 1, 28 («le Seigneur est avec toi») s'harmonise admirablement avec celle qui, selon nous, est au point de départ d'Ap 12. Voici donc les contacts que nous découvrons entre les deux textes d'Isaïe et de Luc.

L'introduction au récit de l'Annonciation (1, 26-27)

Isaïe s'est heurté à l'incrédulité d'Achaz quand il lui prédisait l'échec de la coalition dirigée contre Juda et qui menaçait l'existence même de la dynastie davidique, ainsi que cela résulte de 7, 8 (le fils de Tabéel). Aussi ce

même prophète proclame-t-il solennellement à la « maison de David » que c'est une jeune fille non mariée (une vierge) qui, sans le concours de l'indigne descendant actuel de David, donnera au monde le Messie davidique que faisait attendre la prophétie fondamentale de Natan (2 S 7). C'est dire que le Messie n'aura pas de père humain. Cela implique de toute évidence que la vierge qui l'enfantera appartiendra elle aussi à la « maison de David », et c'est pourquoi d'ailleurs cette « maison de David » est elle-même interpellée ; c'est avec le concours de cette jeune fille que le salut sera assuré, et cela d'abord à la dynastie davidique.

Tel est également le sens de Lc 1, 26-27. En effet l'évangéliste veut souligner d'une part la virginité de Marie, la future mère de Jésus, dont il va attester la conception virginale, et d'autre part également l'appartenance de Marie à la « maison de David ».

L'insistance sur la virginité de Marie ressort de ces deux faits. Il y a en premier lieu l'expression paradoxale « vierge fiancée ». Il faut comprendre une vierge qui, tout en étant fiancée, est cependant résolue à rester vierge et à ne pas user du mariage, ce qui rejoint très exactement le paradoxe de la jeune fille non mariée qui cependant doit avoir un fils en Is 7, 14. Il faut se rappeler ici que les fiançailles juives avaient déjà (à des degrés différents d'ailleurs selon les lieux) le caractère d'un mariage ²². Il y a en second lieu la répétition du mot « vierge » dans la formule « le nom de la vierge », alors qu'on attendrait plutôt un simple pronom (*onoma autès*).

Ce n'est pas tout. Contre l'avis de la plupart des commentateurs et en plein accord avec par exemple A. Plummer ²³, nous pensons que la préci-

²² Sur tout ceci, cf. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc 1-2*, Paris, 1957, p. 196 sq. Ce sens que nous attribuons à la formule « vierge fiancée » est imposé par la question que Marie pose à l'ange au v. 34 : « Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais point d'homme ? » Cette question n'est compréhensible en effet que s'il y a chez Marie un propos mystérieux de virginité accompagnant les fiançailles. Autrement le v. 34 nous placerait en face d'une absurdité maintes fois signalée et ainsi formulée par Lagrange : « Comment une fiancée, fût-elle vierge, peut-elle s'étonner qu'on lui annonce un fils ? Dire qu'elle est vierge, c'est ne rien dire, puisqu'elle doit bientôt cesser de l'être » (*Évangile selon saint Luc*, p. 32).

²³ *The Gospel according to St. Luke*, Edinburg, 1951, p. 21 ; en faveur de ce rattachement des mots « de la maison de David » de Lc 1, 27 à la Vierge Marie, cf. encore : W.F. ARNDT, *The Gospel according to St. Luke*, Saint-Louis, Missouri, 1956, p. 52 ; F. RIENECKER, *Das Evangelium nach Lukas*, Wuppertal, 1959, p. 19 ; P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, Innsbruck-Wien-München, 1954, p. 30-32. P. Gaechter demande : en un récit destiné à exclure toute participation de Joseph à la naissance du Sauveur, est-il vraisemblable que Luc ait souligné le rattachement de Joseph à David ? A l'encontre de A. MÉDEBIELE, selon lequel il s'agit là de « l'origine officielle, légale, juridique de Jésus », (*DBS*, t. I, art. *Annonciation*, col. 282), P. Gaechter réplique : ce point de vue légal est totalement absent du récit de Lc 1, 26-38 entièrement consacré à proclamer la conception surnaturelle de Jésus et ses conséquences en ce qui regarde Marie, sa Mère. Personne ne songe à reprendre l'opinion de Chrysostome selon laquelle les mots « de la maison de David » se rapporteraient à la fois à Joseph et à Marie.

sion « de la maison de David » ne se rapporte pas à Joseph, mais bien plutôt à Marie et fait songer à l'interpellation de la « maison de David » en Is 7, 13. Luc, qui s'intéresse à la généalogie des femmes et nous a dit en 1, 5 qu'Elisabeth est issue « des filles d'Aaron », doit à plus forte raison marquer l'origine davidique de Marie, la Mère du Messie, sans quoi le Messie né d'elle ne serait pas le réel descendant de David promis au peuple choisi par tant d'oracles qui reprenaient en le précisant celui de Natan (2 S 7). Au reste dans le récit de l'Annonciation tout n'est-il pas vu par rapport à Marie ? Joseph n'y joue aucun rôle ; il n'entrera en scène qu'au chapitre 2, et alors l'évangéliste prendra bien soin de noter qu'il était « de la maison et de la famille de David » (2, 4). Cette précision aurait-elle un sens si en 1, 27 les mots « de la maison de David » le concernaient déjà ? Si Luc avait écrit « une vierge de la maison de David, fiancée à Joseph », il n'aurait pas exprimé ce paradoxe auquel il tenait : « une vierge fiancée ».

La salutation de l'ange Gabriel (v. 28)

L'ange Gabriel dit à Marie : « Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi » (v. 28) ²⁴. Ce que nous voulons souligner ici c'est le rapport caché et

Ici nous sommes conduit à prendre le contrepied de l'opinion soutenue par R. LAURENTIN dans son beau livre : *Les Evangiles de l'enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes*, Paris, 1982, pp. 403-405. Selon R. Laurentin, la filiation davidique de Jésus serait purement légale (assurée par Joseph). Et l'idée d'une filiation davidique de Marie elle-même serait totalement étrangère à Matthieu et à Luc et serait même exclue par Luc selon lequel Marie, parente d'Elisabeth, se rattacherait comme elle à la lignée sacerdotale. Lagrange s'était déjà prononcé fermement en sens contraire : *Evangile selon saint Luc*, pp. 37-38. Il est évident, observe-t-il, que Marie et Elisabeth pouvaient appartenir à la même tribu, dans ce cas celle de Lévi, puisque c'est à cette tribu qu'appartenait Elisabeth. Mais des descendants de Lévi ou même d'Aaron pouvaient fort bien épouser des filles de Juda et réciproquement. Luc suppose clairement l'origine davidique de Marie elle-même, puisque seule cette origine davidique est mentionnée dans les paroles de l'ange à la Vierge (v. 32). Par ailleurs, note encore Lagrange, « l'Épître aux Hébreux oppose l'origine judéenne de Jésus à toute continuation du sacerdoce lévitique (He 7, 13 sq.) ». Cf. encore Rm 1, 3 : « issu de la lignée de David selon la chair » ; Ap 5, 5 : « Le Lion de la tribu de Juda, le Rejeton de David » ; Ap 22, 16 : « Je suis le Rejeton de la race de David », etc.

²⁴ On doit souligner que le récit lucanien de l'Annonciation nous renvoie d'abord et avant tout à la prophétie isaïenne qui nous parle de la Mère *personnelle* du Messie, et non pas, comme on le dit parfois maintenant, à la « fille de Sion » des prophètes. Il n'est guère vraisemblable que le « *chairè* » du v. 28 doive être traduit par « Réjouis-toi » en référence à Sophonie 3, 14 : « Pousse des cris de joie, Fille de Sion ! ». Nous reproduisons ici les deux observations en sens contraire de W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, 1963, pp. 55-56. Le salut *chairè*, qui est de forme grecque, n'était pas inconnu en Palestine et y était même utilisé comme on le voit par Jc 1, 1 et Ac 15, 23. Le salut adressé par Gabriel à Marie est d'autant plus remarquable que les femmes en Israël n'étaient pas saluées. Cf. *Strack-Billerbeck* II, p. 99.

mystérieux entre ces deux assertions : « pleine de grâce » et « le Seigneur est avec toi » et, à partir de là, éclairer d'une lumière nouvelle Ap 12.

Les mots « pleine de grâce » sont la traduction du participe parfait passif d'un verbe très rare (*charitoô*) qui veut dire « remplir de grâce ». Ce participe exprime l'état de quelqu'un qui est comblé d'une manière stable par la faveur divine. Le seul autre emploi néotestamentaire de ce verbe se rencontre dans l'Épître aux Ephésiens (1, 6) : Paul nous y parle de la grâce dont dans son éternel plan d'amour « Dieu nous a gratifiés dans le Bien-Aimé ». Notons en passant que ce titre christologique « Bien-Aimé » pourrait être une allusion au Cantique des Cantiques.

Dans la formule que nous rendons par « le Seigneur est avec toi », il n'y a pas de verbe, si bien qu'elle pourrait aussi être traduite : le Seigneur soit avec toi. Mais, ainsi qu'on l'a souvent observé, un tel souhait serait-il concevable après l'affirmation que Marie a déjà été comblée par Dieu ? Comme parallèle vétérotestamentaire on allègue parfois la parole de l'ange de Yahvé à Gédéon : « Yahvé avec toi, vaillant guerrier ! » (Jg 6, 12). Mais sans compter que dans ce dernier cas il pourrait ne s'agir que d'un souhait, quel rapport y a-t-il entre l'événement annoncé en Lc 1, 26-38 et le combat que Gédéon, muni de la protection divine, doit livrer contre Madian ?

Certes, des formules du même genre se retrouvent ailleurs dans la Bible sans référence à des oracles prophétiques. Mais ici, compte tenu des références à Is 7, 13 sq., du contexte antécédent et subséquent, ces mots adressés à Marie « le Seigneur est avec toi » ont toutes chances de renvoyer, ainsi que l'a noté Lagrange ²⁵, au nom si expressif donné au Messie en Is 7, 15 : Emmanuel, c'est-à-dire Dieu avec nous. Ce nom symbolique plein de mystère signifie que le Messie vaudra aux hommes une présence divine extraordinaire qui, d'ailleurs, pourra prendre des aspects multiples, étant donné que le mode de cette présence n'est pas précisé. On pense au fait même de l'Incarnation par laquelle Dieu se fait l'un de nous (cf. le titre messianique « Dieu fort » en Is 9, 5). Il y a également l'assistance permanente du Christ glorieux à ses disciples promise en Mt 28, 20 : « Je suis avec vous pour toujours ». On songe plus encore au fruit ultime de l'Incarnation rédemptrice décrit en ces termes en Ap 20, 3 à propos de la Jérusalem nouvelle, Epouse de l'Agneau : « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ; il dressera sa tente avec eux, et eux ils seront ses peuples, et lui il sera Dieu avec eux ».

Quand Dieu déclare qu'il est avec quelqu'un, c'est pour l'assurer de son secours efficace : « Je suis avec toi pour te protéger » déclare-t-il à Jérémie (Jr 1, 8). Ce qui est remarquable dans le cas de l'Emmanuel d'Isaïe, c'est

²⁵ *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1927, p. 30.

que le prophète, qui appelle la terre de Juda le pays de l'Emmanuel (8, 7), contemple l'action déjà actuelle de cet enfant messianique, donc très longtemps avant sa naissance. Ne lit-on pas en effet en Is 8, 10 que tous les projets et tous les discours actuels qui vont à l'encontre du plan divin sur le peuple choisi sont voués à l'échec en raison de l'Emmanuel : « Faites un projet, il est brisé ; faites un discours, il est inconsistant, car Dieu est avec nous (= Emmanuel) » ? Pareillement, nous semble-t-il, antérieurement même à la naissance de Jésus, il faut mettre une relation de cause à effet entre « le Seigneur est avec toi » et « pleine de grâce » : « Tu es pleine de grâce, car le Seigneur est avec toi », c'est-à-dire en raison de l'Emmanuel que tu enfanteras ²⁶.

Nous pouvons à partir de là apercevoir sous un jour nouveau la Femme vêtue du soleil d'Ap 12. Si elle nous est présentée comme étant d'emblée triomphante avant même que ne soient mentionnés tous les assauts dont elle sera l'objet de la part du Dragon infernal, c'est grâce à l'enfant qu'elle doit mettre au monde, c'est-à-dire grâce à l'Emmanuel ou encore grâce au Messie du Psaume 2 qui doit « mener avec un sceptre de fer » toutes les nations révoltées contre Dieu (Ap 12, 5). C'est pour ce motif que cette Femme annonce la Jérusalem nouvelle de la fin de l'Apocalypse, de même que Marie pleine de grâce, sur laquelle vient l'Esprit Saint (Lc 1, 35), annonce la communauté ecclésiale sur laquelle à la Pentecôte l'Esprit Saint doit pareillement venir (même verbe *eperchesthai* dans les deux cas). Ne convient-il pas de rappeler à ce propos les liens profonds entre les récits lucaniens de l'enfance et la tradition johannique ?

L'annonce de la naissance de Jésus (v. 31)

Les mots du v. 31 : « Voici que tu concevras et que tu enfanteras un fils et tu l'appelleras du nom de Jésus » se retrouvent pour l'annonce de la naissance d'Ismaël (Gn 16, 11) et pour l'annonce de la naissance de Samson

²⁶ Si l'assertion « le Seigneur est avec toi » est considérée comme l'équivalent ou la conséquence de l'assertion qui précède, elle devient un truisme banal : il est trop évident que si Marie a été comblée de la faveur divine, le Seigneur est avec elle ! Par contre, la même assertion revêt un sens mystérieux qui demeure inexpliqué (c'est le mystère du plan divin) si elle est considérée comme la raison d'être de la faveur divine dont Marie a été comblée : c'est parce que le Seigneur est avec elle qu'elle a été ainsi favorisée : tu es la première à profiter du bienfait unique de l'Emmanuel, et c'est par sa vertu que tu as été comblée de la faveur divine. Si Marie a été la première à bénéficier, et cela d'une manière unique, de l'action de l'Emmanuel, elle a été également la première à participer, et cela d'une manière également unique, à la glorification totale (corporelle et spirituelle) et à la souveraineté éternelle du Fils de l'homme : c'est cette dernière vérité qu'exprime magnifiquement Ap 12.

(Jg 13, 5), ce qui pourrait faire conclure à l'emploi d'une formule stéréotypée utilisée pour les prédictions de naissances extraordinaires. Mais ces mêmes mots se retrouvent encore en Is 7, 14. Et puisque c'est à cet oracle que nous renvoie déjà le contexte antécédent du récit de Luc, il doit en aller de même ici.

Il est vrai que d'après Lc 1, 34 l'enfant qui naîtra doit être appelé non pas Emmanuel, mais Jésus. Mais Emmanuel est une désignation prophétique qui se rapporte au rôle du Messie considéré dans toute son ampleur, tandis que «Jésus» sera le nom historique de Jésus immergé dans l'aventure humaine. Le texte de Matthieu recoupe ici celui de Luc. Si en 1, 23 le premier évangéliste cite d'après la Septante les paroles d'Isaïe 7, 14, cependant il prend soin de changer la seconde personne du singulier de la version grecque («tu l'appelleras»), correspondant elle-même à la troisième personne du singulier du texte hébraïque («elle l'appellera»), en la troisième personne du pluriel qui est beaucoup plus vague: ils l'appelleront (= on l'appellera). C'est sans doute qu'il veut tenir compte du fait qu'il raconte deux versets plus loin: à sa naissance le Messie n'a pas reçu le nom d'Emmanuel, mais celui de Jésus (v. 25). En revanche des textes comme Mt 18, 20 et 28, 20 suggèrent comment se réalisera la promesse de salut incluse dans le mot «Emmanuel».

L'annonce du règne éternel de Jésus (vv. 32-33)

«Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père. Il régnera sur la maison de Jacob à jamais et son règne n'aura pas de fin» (vv. 32-33). Nous avons ici un *confirmatur* de ce que nous avons dit au sujet du v. 27: nous pensons qu'il faut rattacher à Marie les mots «de la maison de David»; si Marie n'était pas elle-même de la maison de David, l'ange pourrait-il lui dire que son enfant recevra «le trône de David son père»? Un autre *confirmatur* se lit encore dans le Cantique de Zacharie en 1, 69: «Dieu nous a suscité une puissance (littéralement «une corne») de salut dans la maison de David son serviteur».

En ce passage de Lc 1, 33-34, les paroles de l'ange évoquent une fois encore la prophétie de l'Emmanuel dans le complément qu'elle reçoit en Is 9, 5-6 où est célébrée la naissance du Messie; c'est de là que vient l'expression employée par l'ange: «le trône de David». Toutefois la proclamation par Gabriel de l'éternité du règne de Jésus évoque plus encore ce qui est dit du Fils de l'homme en Dn 7, 14: «Son empire est un empire à jamais qui ne passera point, et son royaume ne sera point détruit». Une fois encore la comparaison peut être faite avec l'Apocalypse: si le signe gran-

diose de la Femme du chapitre 12 évoque le signe isaïen qu'est la Mère de l'Emmanuel, néanmoins la glorification de cette même Femme apparaît comme le correspondant de la gloire du Fils de l'homme dans la vision inaugurale (Ap 1, 12-16).

Deuxième partie

LE RATTACHEMENT D'Ap 12, 1 À LA GLORIFICATION DE L'ÉPOUSE EN Ct 6, 10 ET LA SIGNIFICATION PRIMITIVE DE Ct 6, 10

Recherche de l'antécédent vétérotestamentaire d'Ap 12, 1; Ct 6, 10

Nous avons rattaché le signe grandiose de la Femme Mère du Messie à l'oracle d'Is 7, 14 qui annonce le signe concernant la Mère de l'Emmanuel. Mais la Mère de l'Emmanuel n'est pas présentée par Isaïe comme glorifiée. Or, nous l'avons montré, les détails de la description évidemment symbolique d'Ap 12, 1 sont destinés avant tout à imposer l'idée de glorification. Ainsi que cela est normal, surtout en un livre comme l'Apocalypse, constamment soucieux de mettre en lumière les préparations de l'Ancien Testament, on a cherché les antécédents vétérotestamentaires de la description d'Ap 12, 1.

La Femme est vêtue du soleil comme d'un manteau de la même façon que Yahvé lui-même au début du grand Psaume 104: «Yahvé, mon Dieu, tu es si grand. De majesté et de splendeur tu es vêtu, enveloppé de lumière comme d'un manteau» (vv. 1-2). Plusieurs interprètes signalent cette rencontre remarquable qui a une portée doctrinale profonde: elle suggère que la Femme bénéficie d'une certaine participation à la gloire du monde divin. Mais ce contact possible avec le Ps 104 pour ce seul trait pris isolément ne dispense pas de chercher autre chose pour l'ensemble de la description d'Ap 12, 1.

Un grand nombre de commentateurs ont cru pouvoir alléguer comme parallèle à Ap 12, 1 le songe de Joseph de la Genèse ainsi qu'un passage du Testament de Nephtali. En Gn 37, 9 Joseph dit à ses frères: «J'ai fait un rêve: il me paraissait que le soleil, la lune et onze étoiles se prosternaient devant moi». On lit dans le Testament de Nephtali en V, 3-4: «Lévi s'empara du soleil et Juda de la lune, et tous deux s'élevèrent avec ces astres. Et parce que Lévi était comme le soleil, un adolescent lui donna douze

palmes. Et Juda était brillant comme la lune, et il y avait sous ses pieds douze rayons».

Ce rapprochement qui a été maintes fois proposé par les commentateurs de l'Apocalypse est-il légitime ? En plein accord avec H. Gollinger, nous le tenons pour problématique. Peut-être même conviendrait-il de le rejeter catégoriquement. L'Apocalypse nous met en présence d'une Femme merveilleusement illuminée, ce que ne font ni le songe de Joseph ni le Testament de Nephtali. Ce qui a incité à conclure à une vraie ressemblance, c'est la mention commune de la lune et du soleil jointe à celle de douze étoiles (songe de Joseph), de douze palmes et de douze rayons (Testament de Nephtali) évoquant les douze tribus de la nation choisie. Mais dans le songe de Joseph seule une étoile compte, celle qui représente Joseph ; les onze autres étoiles, ainsi que le soleil et la lune (les onze frères, le père et la mère de Joseph) lui sont subordonnés. Si dans le Testament de Nephtali les douze tribus d'Israël sont bien évoquées, c'est sous l'image de douze palmes et de douze rayons, et non pas de douze étoiles. En outre, ainsi que nous l'avons vu, il n'est pas évident que les douze étoiles de la couronne de la Femme de l'Apocalypse se réfèrent à une réalité précise. Et même à supposer qu'elles le fassent secondairement, ce qui nous semble assez probable, elles peuvent tout autant se rapporter aux douze apôtres du nouveau peuple de Dieu qu'aux douze tribus de l'ancien Israël.

Il nous reste à examiner deux autres antécédents vétérotestamentaires indiqués par les commentateurs, les seuls à la vérité qui puissent entrer en ligne de compte : Is 60, 20 et Ct 6, 10. P. Prigent signale ces deux textes. La plupart des exégètes ne parlent que de Ct 6, 10. Dans mon étude sur Apocalypse 12, de 1959, je donnais le pas à Is 60, 20 sur Ct 6, 10. Je pense maintenant qu'il convient de faire le contraire. Il me faut donc parler de l'importance respective de chacun de ces deux antécédents de l'Ancien Testament.

Les ch. 60-62 du livre d'Isaïe sur la nouvelle Jérusalem, Fiancée ou Epouse de Yahvé (cf. 62, 4-5) jouent de toute évidence un rôle très important dans la finale de l'Apocalypse où est décrite la nouvelle Jérusalem, Fiancée ou Epouse de l'Agneau. Nous lisons en Is 60, 19-20 : « Tu n'auras plus le soleil comme lumière le jour, la clarté de la lune ne t'illuminera plus, car Yahvé sera ta lumière éternelle, et les jours de ton deuil seront accomplis ». A ce texte fait écho celui d'Ap 21, 23 : La Cité sainte « peut se passer de l'éclat du soleil et de la lune, car la gloire de Dieu l'a illuminée et l'Agneau lui tient lieu de flambeau », thème encore repris en Ap 22, 5 : « De nuit il n'y en aura plus, car le Seigneur a répandu sur eux sa lumière, et ils régneront pour les siècles des siècles ». Le texte d'Is 60, 3 : « Les nations marchent vers ta lumière et les rois vers ta clarté naissante » est reproduit presque littéralement en Ap 21, 24. De même Is 60, 11 est imité en Ap

21, 25-26. Nous n'avons nullement épuisé la liste des rapprochements possibles de cette espèce.

Par le fait même que la Femme d'Ap 12 est en rapport avec la Jérusalem nouvelle de la fin de l'Apocalypse, elle a également un certain lien avec la prédiction de cette Jérusalem nouvelle en Is 60-62. Mais il faut également souligner la différence considérable de perspective.

Ap 12, 1 ne peut absolument pas être mis en rapport avec Is 60, 19-20 de la même façon que la Jérusalem nouvelle des derniers chapitres de l'Apocalypse. En effet dans un cas (Is 60, 19-20 et Ap 21, 21 ou 22, 5) la gloire divine vient se substituer complètement en un monde tout nouveau (cf. le ciel nouveau et la terre nouvelle d'Ap 21, 1) aux luminaires créés par Dieu, ce qui s'explique par le fait que les derniers chapitres de l'Apocalypse débouchent sur l'éternité, la consommation eschatologique au sens le plus strict. Dans l'autre cas, nous voulons parler d'Ap 12, 1, les luminaires créés par Dieu : le soleil, la lune et les étoiles, sont non pas mis de côté, mais bien plutôt utilisés pour magnifier la splendeur de la Mère du Messie glorifiée au cours de l'histoire de l'humanité ²⁷.

Il nous paraît évident dans ces conditions que le meilleur antécédent vétérotestamentaire d'Ap 12, 1, c'est le texte de Ct 6, 10 sur la glorification de l'Épouse, où la lumière de la lune et du soleil est pareillement employée pour célébrer la beauté d'une Femme : « Qui est celle-ci qui surgit comme l'aurore, belle comme la lune, resplendissante comme le soleil, redoutable comme des bataillons ? » Mais nous ne voulons absolument pas borner notre enquête à cette constatation. La comparaison entre ces deux passages de la Bible demande à être approfondie. Cet approfondissement nous l'opérerons en recherchant quel peut bien être le sens originel de Ct 6, 10 et, en conséquence, en quelle voie il convient de s'engager pour l'explication authentique de l'ensemble du Cantique des Cantiques, ce poème si diversement et souvent si étrangement interprété.

L'interprétation de Ct 6, 10

En dépit de la tradition juive qui, se souvenant de l'allégorie matrimoniale des prophètes, a appliqué le Cantique des Cantiques aux rapports de Yahvé avec son Épouse, la nation choisie, en dépit également de la tra-

²⁷ Comme le dit fort bien H. Gollinger (*Das « Grosse Zeichen »*, p. 81), Ap 12, 1 n'est pas au même niveau que la Jérusalem céleste de la fin de l'Apocalypse, mais fait songer avant tout à Ct 6, 10. C'est cet auteur qui a le mieux aidé à comprendre le grand intérêt du parallèle de Ct 6, 10. Dans l'article des *Mélanges A. Robert* cité plus haut : *La Femme couronnée d'étoiles (Ap 12)*, A.M. Dubarle estime lui aussi très significatif le texte de Ct 6, 10 comme antécédent vétérotestamentaire d'Ap 12, 1. J.Mc. Hugh affirme que Ct 6, 10 est bien « la source immédiate » d'Ap 12, 1 : *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Paris, 1977, p. 461-468.

dition chrétienne qui a vu dans l'Épouse du Cantique tantôt l'Église entière, tantôt chaque âme chrétienne, tantôt la Vierge Marie elle-même, aujourd'hui la très grande majorité des interprètes, y compris les interprètes catholiques, estiment que le Cantique des Cantiques n'a en vue que l'amour humain qui lie entre eux l'homme et la femme. Certains d'entre eux ajoutent encore ceci, qui, du moins sous certaines conditions, est tout à fait exact : cet amour humain n'est-il pas une très belle réalité digne d'être chantée par un auteur inspiré ?

La grande objection constamment soulevée contre l'interprétation allégorique soit juive soit chrétienne de cet étonnant poème, c'est qu'elle forcerait le sens du texte qui, pris en lui-même, ne nous offrirait aucun indice sérieux de son sens religieux allégorique. Or nous allons être amené à conclure en sens contraire à partir de l'examen objectif de Ct 6, 10 et de deux autres textes parallèles, qui appartiennent l'un au contexte antécédent (6, 4) du même poème, l'autre à son contexte subséquent (7, 1). En raison des légitimes exigences scientifiques de l'exégèse actuelle, le plus mauvais service que l'on puisse rendre à la cause du Cantique, ce serait de forcer arbitrairement le sens de sa lettre pour mieux en établir la portée religieuse. Nous nous garderons de le faire.

Quelle est donc cette Femme qu'on nous montre en Ct 6, 10 « surgissant comme l'aurore, belle comme la lune, resplendissante comme le soleil, redoutable comme des bataillons » ? La célébration de la beauté féminine, c'est là un thème constant de la poésie amoureuse de tous les temps et de tous les pays. Ce qui étonne ici, c'est tout d'abord la somptuosité des images utilisées par le poète. M. H. Pope, un des derniers grands commentateurs du Cantique, ne peut ici que répéter la question posée par plusieurs de ses prédécesseurs²⁸ : à la base du Cantique des Cantiques on veut souvent qu'il y ait seulement des chants de noce. Mais est-il vraisemblable qu'un paysan ou un berger de la Terre sainte ait utilisé de telles hyperboles pour exalter sa fiancée ou son épouse ?

Ce qui surprend plus encore, c'est l'adjonction des mots « redoutable comme des bataillons ». Pourquoi cette formule menaçante se trouve-t-elle jointe à d'autres qui magnifient la beauté de l'Épouse ? A. Robert rapporte un certain nombre d'explications hypothétiques qui ont été proposées de cet étrange phénomène²⁹. Par exemple, en raison de ses charmes, l'Épouse serait une véritable magicienne exerçant une tyrannie dominatrice (Delitzsch, Budde, Zapletal). Sa seule présence, a-t-on dit encore, provoque la

²⁸ *The Song of Songs (The Anchor Bible)*, New York, 1977 (4^e éd. 1983), p. 573.

²⁹ *Le Cantique des Cantiques*, par A. ROBERT et R. TOURNAY, avec le concours de A. FEUILLET, Paris, 1963, p. 234.

terreur et éloigne les plus audacieux (Ewald, Grätz). On a également fait appel à des rapprochements fort conjecturaux entre le Cantique des Cantiques et les célébrations nuptiales populaires du Hauran observées par J. G. Wetzstein, consul prussien à Damas. Ces réjouissances marquées par des jeux accompagnés de chants (notamment le *wasf*) durent jusqu'à sept jours. Le premier jour l'épouse en ouvre la série par une danse appelée la danse de l'épée. Ct 6, 10 renverrait à un détail de cette danse : tandis qu'un jeune homme tente de s'approcher de la danseuse, la jeune fille, pour l'écarter, brandit une épée et lui porte des coups qui peuvent le blesser et même le tuer (Siegfried)³⁰. Est-il raisonnable de rendre compte de cette façon de Ct 6, 10 ?

Comprenant fort bien que le Cantique des Cantiques ne saurait être expliqué d'un bout à l'autre comme un simple poème d'amour humain, certains savants ont eu recours à des explications culturelles et ont songé aux hiérogamies sacrées (mariage de dieux et de déesses). On a pensé par exemple au culte de Tammuz, le dieu de la végétation, et d'Ishtar, la déesse tout à la fois de l'amour et de la guerre, culte florissant en Mésopotamie et en Syro-Phénicie et qui s'est infiltré parfois jusqu'en Israël³¹. C'est pour cette exégèse érotico-culturelle qu'opte le commentaire de M. H. Pope. Utilisant d'autres travaux antérieurs, il propose de rendre compte de Ct 6, 10 de la façon suivante : ce texte nous parlerait de la déesse Ishtar qui a pour double caractéristique d'être très belle et d'inspirer la terreur ; on a installé sur un podium soit son image soit une prêtresse qui la représente ; les assistants défilent devant elle en la saluant de toutes sortes d'épithètes appropriées à sa double fonction, puisqu'elle était censée présider à la fois à l'amour et à la guerre. Ici encore nous posons cette question : est-il raisonnable de rendre compte de cette façon de Ct 6, 10 ?

A la suite de ce commentaire, M. H. Pope rappelle les explications juives et chrétiennes³². Composé en araméen à une époque assez tardive (peut-être seulement au VII^e ou au VIII^e siècle de notre ère), le Targum du Cantique attribue l'exclamation de Ct 6, 10 aux nations païennes qui s'émerveillent de la splendeur et de la force du peuple choisi. De peu postérieur au Targum et rédigé presque entièrement en hébreu, le Midrash Rabbah sur le Cantique estime lui aussi que Ct 6, 10 vise Israël, et il

³⁰ Sur les observations publiées en 1873 par J.G. Wetzstein (*Die syrische Dreschtafel*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, V, 1873, pp. 270-302) et dont K. Budde a cru pouvoir faire au Cantique l'application systématique, cf. A. Robert-R. Tournay, pp. 51-52.

³¹ Nous ne pouvons que renvoyer à ce sujet à la documentation abondante diligentement rassemblée par R. Tournay dans *Le Cantique des Cantiques*, par A. ROBERT et R. TOURNAY, pp. 352-377.

³² *The Song of Songs*, pp. 373-374.

rapproche ce texte d'autres passages de l'Écriture³³. Les chrétiens ont fait grand usage de Ct 6, 10 en appliquant cette interrogation admirative avant tout à l'Eglise, mais aussi à la Vierge Marie. Pope signale cette fantaisie allégorique d'Honorius d'Autun (XVI^e s.) qui découvre en Ct 6, 10 une référence aux diverses phases de l'existence de l'Eglise : l'aurore correspondrait à l'époque patriarcale, la lune au régime mosaïque et le soleil à la pleine lumière de la révélation évangélique...

L'ancienne exégèse juive et l'ancienne exégèse chrétienne du Cantique des Cantiques ne fournissent sur ce livre que des indications générales. Elles nous invitent certes à en chercher la clé avant tout dans la Bible. Mais souvent fort disparates et de toute façon fruit d'élucubrations tardives, elles ne peuvent nous donner davantage. Pour parvenir à découvrir la signification véritable de cet écrit déroutant, il faut avant tout interroger la tradition religieuse vivante au sein de laquelle il est né, et donc d'autres écrits plus clairs qui ont toutes chances d'être à peu près contemporains du Cantique, ont en commun avec lui des thèmes précis et trahissent des aspirations semblables. Nous songeons par exemple à la magnifique imploration messianique d'Is 63, 7 – 64, 11 et aux chapitres 60-62 du même livre d'Isaïe. Nous nous bornerons ici à exploiter ces derniers chapitres dont nous avons déjà parlé plus haut. Ils vont nous servir à éclairer le langage paradoxal de Ct 6, 10, c'est-à-dire l'attribution à l'Épouse tout à la fois d'une beauté surhumaine et d'une force qui la rend redoutable à tous ceux qui voudraient l'attaquer.

Abstraction faite de l'évocation du soleil et de la lune en Is 60, 19-20, évocation qui, comme nous l'avons dit plus haut, diffère notablement de celle de Ct 6, 10, deux traits de la description de la Jérusalem nouvelle en Is 60-62 éclairent le texte si étrange de Ct 6, 10. Il y a d'abord la magnificence inouïe octroyée à la Cité sainte par son Époux divin qui, comme cela est précisé en Is 62, 5, est aussi « son architecte » : « Je ferai de toi un objet d'éternelle fierté, un motif de joie d'âge en âge », lui déclare-t-il en lui décrivant sa future splendeur (60, 15). Il y a en second lieu la puissance extraordinaire de la même Cité sainte soulignée dans le même passage au verset précédent et qui fait que ses anciens ennemis trembleront devant elle : « Vers toi viendront, inclinés, les fils de tes oppresseurs, à tes pieds se prosterneront tous ceux qui te méprisaient » (60, 14).

³³ P. Joüon fait cette observation importante au sujet du *Midrash Rabbah* : « Le fait que les explications de détail, parfois très disparates, s'inspirent toujours du même thème allégorique fondamental, à savoir l'histoire d'Israël, montre qu'il existait un fonds d'idées traditionnelles qui s'imposait aux prédicateurs et aux exégètes. Les thèmes qui reviennent le plus souvent sont les événements de l'Exode, l'arche, le tabernacle et le temple, la loi, Moïse, le Messie » (*Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique*, Paris, 1909, p. 39).

Si l'on se souvient par ailleurs qu'en Ct 4, 4 il est dit de la Bien-aimée : « Ton cou est la tour de David, bâtie en forteresse ; mille rondaches y sont suspendues, tous les boucliers des preux », imagerie incompréhensible s'il s'agissait d'une femme réelle, nous comprenons que nous avons en Is 60-62 le correspondant très exact de la beauté et de la force invincible attribuées à l'Épouse du Cantique. Il faut ajouter à cela que dans les deux cas on devine à l'arrière-plan des tableaux enchanteurs une situation historique qui n'a rien de brillant ³⁴. A. Robert commente ainsi Ct 6, 10 joint à 4, 4 en se référant à cette situation historique des débuts de l'époque postexilienne, alors que la restauration tant espérée restait encore très imparfaite : « La nation rétablie en Palestine est demeurée belle : elle est non moins redoutable à ses ennemis. Depuis si longtemps opprimée par l'étranger, en butte au mépris des petits peuples d'alentour et déchirée par les factions, elle compte bien retrouver avec l'abondance et le bien-être de l'ère eschatologique son indépendance et sa puissance des temps davidiques et salomoniens ³⁵.

Un confirmatur : Ct 6, 4 et 7, 1

A ceux que les explications qui précèdent laisseraient sceptiques, nous conseillons de méditer le texte de Ct 6, 4, tout à fait parallèle à celui de 6, 10 : « Tu es belle, mon amie, comme Tirça, charmante comme Jérusalem, redoutable comme des bataillons » ³⁶. Faisons quelques remarques sur les rapprochements singuliers qu'opère ici l'auteur du Cantique.

En 6, 4, la beauté de l'Épouse du Cantique des Cantiques se trouve curieusement comparée à celle de deux villes : Tirça et Jérusalem. Déjà les anciens traducteurs ont été étonnés. Ils ne pouvaient manquer de reconnaître la mention de Jérusalem, ce qui pouvait les aider à découvrir dans le stique parallèle la mention de Tirça qui est, elle aussi, une capitale. Néan-

³⁴ En Is 60-62, tout comme dans le Cantique des Cantiques, les descriptions enchanteresses et paradisiaques dissimulent au lecteur non attentif la dureté de l'arrière-plan historique. J. Marty écrit au sujet d'Is 60 : « Le contraste, non expressément formulé, entre le présent vécu et l'avenir décrit par anticipation, nous place en présence d'une Jérusalem ravagée, livrée vraisemblablement à des maîtres étrangers (60, 15), exposée à des surprises et à des violences (60, 18). Le Temple existe : cela résulte des vv. 7 et 13 avec une probabilité voisine de la certitude, mais les mêmes textes donnent à penser que c'est encore un édifice des plus modestes, dépourvu d'ornementation, et que la rigueur des temps entraîne la pénurie des sacrifices » (*Les chapitres 56-66 du livre d'Isaïe traduits et commentés*, Paris, 1924, p. 71).

³⁵ *Le Cantique des Cantiques*, p. 234.

³⁶ Que les derniers mots « redoutable comme des bataillons » soient ici une glose empruntée au v. 10, c'est ce que supposent un certain nombre d'interprètes. A. Robert incline à leur donner raison « à cause du mètre », mais tout en notant qu'il ne s'agit là que d'une hypothèse (*Le Cantique des Cantiques*, p. 233).

moins, en dépit de cette correspondance et de la présence de la particule comparative (k), les versions ont mis en parallélisme avec Jérusalem un nom commun ou bien un adjectif (dans la Septante il y a *bôs endokia* et dans la Vulgate *suavis*).

Très fréquente est dans l'Ancien Testament l'assimilation d'une ville à une femme ou à une jeune fille. De plus, familière aux lecteurs de la Bible est la comparaison entre une belle ville et une belle femme. Mais combien étrange est la comparaison inverse d'une belle femme à une belle ville ! Parce que, dit-on, on ne compare pas de belles femmes à des villes, T.K. Cheyne remplace « comme Tirça » par « comme les narcisses » et « charmante comme Jérusalem » par « comme les lis des champs ». Dans une enquête sur les parallèles palestiniens modernes au Cantique des Cantiques, S.H. Stephan constate qu'on ne trouve jamais de rapprochement direct de ce genre entre une jeune fille et une ville. K. Budde regarde comme des gloses les mots « comme Tirça » et « comme Jérusalem »³⁷. A.E. Ehrlich suggère d'identifier Tirça avec une beauté féminine alors célèbre, étant donné qu'en Nb 26, 33 et 27, 1 Tirça est effectivement le nom d'une femme, ce qui a conduit en bonne logique à supprimer aussi le nom de Jérusalem et à y voir la corruption d'un autre nom de femme (cf. en 2 R 15, 33 : Yerusha, fille de Sadoq³⁸. M.H. Pope propose de recourir à la langue et à la littérature ugaritiques pour rétablir le texte original qui n'aurait pas comporté la mention de Jérusalem et voulait dire : « Tu es jolie, mon amie, vraiment charmante, belle et redoutable avec tes trophées »³⁹. Comment ne pas demeurer sceptique en présence de cette accumulation d'hypothèses ? Il y a longtemps, R. Dussaud avait formulé cette observation de bon sens qui devrait faire hésiter ceux qui, sans raison vraiment valable, corrigent un texte parfaitement attesté : « Que l'image nous paraisse bizarre ou inattendue, dit-il, cela témoigne simplement en faveur de son originalité »⁴⁰. Quel scribe aurait eu en effet l'idée d'inventer une lecture aussi étonnante ?

Il convient d'ailleurs de faire une certaine distinction entre la mention de Jérusalem et celle de Tirça. L'exaltation de la beauté de Jérusalem est un

³⁷ Voici les références aux travaux que nous venons de citer : T.K. CHEYNE, *Encyclopaedia Biblica*, art. *Canticles*, col. 692 ; S.H. STEPHAN, *Modern Palestinian Parallels to the Song of Songs*, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, 1922, p. 18 ; K. BUDDÉ, *Das Hohelied erklärt*, Freiburg, 1898, in *h.l.*

³⁸ Pour les détails que nous venons de donner, cf. W. RUDOLPH, *Das Buch Ruth. Das Hohelied. Das Klagelied*, Gütersloh, 1962, p. 163 ; R. GORDIS, *The Song of Songs*, New York, 1954, p. 90.

³⁹ *The Song of Songs*, p. 559.

⁴⁰ *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1919, cité par A. Robert-R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques*, p. 232.

thème biblique bien connu. Dans les Lamentations, les passants en regardant Jérusalem détruite ironisent sur son sort et hochent la tête : « Est-ce là la ville qu'on appelait toute belle, la joie de toute la terre ? » (2, 15). On peut se reporter encore à Is 33, 20 ; Ps 48, 13 ; 50, 2 ; 122, 2-3... Des Psaumes 48 et 122 il résulte clairement que la beauté de Jérusalem tenait avant tout à ce qu'elle était la Cité du Temple, le centre religieux du peuple choisi.

Rien de semblable ne peut être dit de Tirça. Pourquoi donc est-elle nommée en Ct 6, 4 alors qu'ailleurs la Bible n'attire nullement l'attention sur cette ville demeurée sans renom ? Nous savons surtout de cette vieille cité cananéenne qu'elle devint après le schisme la capitale du Royaume du Nord (1 R 14, 17 ; 16, 23 sq.) et qu'elle le demeura jusqu'à Omri qui prit pour capitale Samarie. C'est cette dernière capitale, Samarie, qu'on s'attendrait bien plutôt à voir citée en Ct 6, 4 aux côtés de Jérusalem. Un passage d'Isaïe n'en dit-il pas la magnificence ? Dans un oracle prononcé peu de temps avant la chute de Samarie (721), le prophète compare Samarie édiflée sur une colline à la couronne de fleurs dont, dans les festins, s'ornait la tête des convives (Is 28, 1).

Le texte de Ct 6, 4 est donc à première vue presque incompréhensible. C'est ce qui fait que tant d'interprètes ont suggéré à son sujet les corrections les plus variées et les plus arbitraires. Si l'Epouse est une femme réelle, on ne s'explique pas du tout pourquoi sa beauté est comparée à celle de deux villes. Et si, à la rigueur, l'évocation de la beauté de Jérusalem pouvait encore se concevoir, l'évocation de la beauté d'une cité demeurée aussi obscure que Tirça semble être une énigme indéchiffrable.

Pour expliquer le texte difficile de Ct 6, 10, nous avons utilisé la prophétie isaïenne sur la nouvelle Jérusalem, Epouse de Yahvé ; nous nous sommes souvenu notamment de ce que nous dit cette prophétie de sa beauté surnaturelle et de sa force invincible. Maintenant, pour rendre compte du texte beaucoup plus difficile encore et manifestement parallèle de 6, 4, nous recourrons au même thème prophétique des Epousailles de Yahvé, avec seulement cette précision : ici l'Epouse de Yahvé, ce n'est pas la Cité sainte de Jérusalem comprise comme la synthèse du peuple élu, mais bien plutôt la nation choisie tout entière, dont, selon Osée et Jérémie, les fiançailles eurent lieu au désert lors de l'Exode (Os 2, 16-17 à rapprocher de Jr 2, 2). Si l'auteur du Cantique compare la beauté de l'Epouse à celle de deux capitales respectives du Royaume du Nord (Tirça) et du Royaume du Sud (Jérusalem), ce qui fait songer au schisme, c'est que toute trace de schisme est censée avoir disparu, car l'Epouse mystique a retrouvé son unité ainsi que le font espérer tant d'oracles prophétiques ; citons-en au moins quelques-uns : Is 11, 12-13 ; Jr 3, 18 ; 31, 27-28 ; Ez 16, 53-55 ; 37, 15-28 ; Za 9, 10, etc. S'il est question de Tirça et non pas de Samarie, c'est que l'auteur du Cantique se souvient de l'origine semi-païenne des

Samaritains (2 R 17, 24-31) et de leur hostilité à l'endroit des premiers rapatriés: aversion profonde envers Samarie attestée également en Si 50, 25-26 et jusque dans le Nouveau Testament (Mt 10, 5; Lc 9, 52-55; Jn 4, 9; 8, 48).

Une clé parvenant à ouvrir des portes qui autrement sembleraient devoir demeurer fermées est une bonne clé. Ainsi en va-t-il du recours à l'allégorie prophétique du mariage en vue d'identifier l'Épouse du Cantique des Cantiques. Nous allons citer encore un nouvel exemple qui confirmera la valeur de cette clé. En Ct 7, 1 l'Époux demande: «Pourquoi regardez-vous la Sulamite dansant comme en un double chœur?» (on a parfois traduit en prenant Mahanaïm pour le nom d'une ville: «comme une danse de Mahanaïm»). Nous épargnerons à nos lecteurs l'exposé des trésors d'ingéniosité qui ont été dépensés pour rendre compte de ce passage en apparence d'une obscurité désespérante. Signalons seulement la dernière trouvaille, celle de M.H. Pope, qui fait intervenir la mythologie d'Ugarit relative au dieu Baal et à la déesse Anat⁴¹. Or il semble bien que nous ayons ici tout simplement une nouvelle expression du même thème déjà rencontré en 6, 4: l'espérance que nourrit l'Épouse mystique de Yahvé de retrouver son unité perdue par le schisme.

Voici en bref une explication de Ct 7, 1 en pleine harmonie avec les textes de 6, 4 et de 6, 10⁴². *Mahanaïm* est d'abord le nom d'une ville de Galaad située près du Yabboq que traversa Jacob en revenant de Mésopotamie. Mais ici ce mot évoque autre chose. En Jr 31, 4, la vierge d'Israël reprend ses tambourins et s'avance en dansant joyeusement: il s'agit du retour en Sion de la nation élue, qui a été longtemps captive. Par ailleurs on nous raconte en Gn 32, 2-22 comment, après vingt années de servitude chez Laban, Jacob rentra en Palestine par Mahanaïm. Or aux versets 8, 9-11 ce mot est mis en rapport avec le duel *mahanaïm* qui signifie «deux troupes». C'est que, pour prévenir une éventuelle attaque d'Esau, Jacob avait divisé en deux troupes les gens qui étaient avec lui, les brebis, les bœufs et les chameaux en se disant: «Si Esau rencontre l'une des troupes et la frappe, la troupe qui restera pourra être sauvée». Il pria ensuite afin que lui soit accordé le secours divin, et sa prière fut d'abord formulée comme une action de grâces: «J'avais passé le Jourdain avec mon bâton, et maintenant je suis devenu deux troupes!». L'auteur du Cantique des Cantiques aura perçu une analogie entre ces deux situations: Jacob revenant en Terre

⁴¹ *Song of Songs*, p. 606. Dans la recension qu'il donne de l'ouvrage de Pope, R. Tournay fait une critique sévère de ces rapprochements: *Revue Biblique*, 1979, pp. 198-199.

⁴² Nous ne faisons ici que reproduire l'essentiel de la démonstration d'A. Robert, *Le Cantique des Cantiques*, pp. 251-254.

sainte sous la forme de deux troupes après sa longue servitude, et les deux royaumes d'Israël issus du schisme revenant de Babylone tous les deux ensemble, mais en vue de ne plus former qu'un seul royaume, car Israël aura enfin retrouvé son unité perdue.

Comparaison entre Ap 12, 1 et Ct 6, 10.

L'application de Ct 6, 10 à la Mère du Christ

Il nous faut maintenant revenir aux références de l'Apocalypse à l'Epouse du Cantique des Cantiques. De la longue démonstration que nous venons de faire il résulte d'abord ceci qui est capital : ces références sont en conformité parfaite avec le sens religieux primitif du Cantique des Cantiques. Ce sens religieux n'est pas du tout, ainsi qu'on le prétend si souvent aujourd'hui, le fruit d'une interprétation allégorique imposée de façon artificielle au texte qui, originairement, était purement profane, voire érotique. L'Epouse du Cantique des Cantiques est sans nul doute, nous dirons même exclusivement, l'Epouse mystique de Yahvé célébrée par les prophètes⁴³. Les derniers chapitres de l'Apocalypse qui traitent des Epousailles de l'Agneau ne renvoient certes qu'indirectement au Cantique des Cantiques, dans la mesure seulement où celui-ci s'harmonise avec ce que les chapitres 60-62 du livre d'Isaïe nous disent de la nouvelle Jérusalem, Fiancée ou Epouse de Yahvé. Par contre, c'est avant tout, voire, semble-t-il, uniquement, à Ct 6, 10 que fait allusion Ap 12, 1. Tandis qu'en Is 60-62 et dans la finale de l'Apocalypse c'est une Cité sainte qualifiée d'Epouse qui est célébrée, au contraire, aussi bien en Ct 6, 10 qu'en Ap 12, 1, c'est une Femme, et non une ville, qui est glorifiée. Seulement le texte de Ct 6, 10, lui-même complété par Ct 6, 4 et 7, 2, nous contraint de voir en cette Femme la représentation symbolique de la nation choisie tout entière, merveilleusement sauvée et restaurée par son Epoux divin.

Nous devons maintenant compléter notre comparaison entre Ct 6, 10 et Ap 12, 1. Nous avons montré qu'en Ct 6, 10 sont exaltées tout à la fois la beauté de l'Epouse mystique et sa force qui la rend « redoutable comme des bataillons ». Pareillement en Ap 12, 1, à la glorification de la Femme, Mère du Messie, se trouve intimement liée la pensée de sa victoire. Cette idée est

⁴³ Nous n'avons pas à discuter ici en détail une hypothèse nouvelle formulée par R. Tournay et qui modifie profondément le point de vue qu'il avait d'abord adopté à la suite d'A. Robert : R.J. TOURNAY, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des Cantiques*, Paris, 1982. Disons seulement que cette hypothèse nouvelle nous paraît assez difficilement conciliable avec les observations que nous avons faites plus haut sur les textes de Ct 6, 10 ; 6, 4 et 7, 1.

d'abord traduite par le symbole de la couronne. Elle est encore explicitée par tout le contexte subséquent. Nous y voyons la Femme menacée par le Dragon infernal, mais triomphant de ses assauts en sa qualité de nouvelle Eve. Nous constatons aussi qu'elle est constamment protégée par Dieu de façon tout à fait spéciale.

Etant donné que dans notre *Première partie* nous avons montré qu'à l'encontre des interprétations les plus courantes il fallait rapporter le chapitre 12 de l'Apocalypse en premier lieu à la Mère du Christ annoncée au chapitre 7 d'Isaïe, nous avons à nous demander maintenant jusqu'à quel point le texte du Cantique des Cantiques peut être appliqué à la Vierge Marie ⁴⁴.

On sait que déjà chez les Pères de l'Eglise, puis dans la tradition qui suit, une triple application du Cantique des Cantiques a été faite : à l'Eglise, à la Vierge Marie et aux âmes individuelles. Dans la mesure où ce poème se réfère aux infidélités passées de l'Epouse mystique de Yahvé, il ne saurait être entendu de Marie et au contraire convient admirablement à des saintes comme Marie-Madeleine dont l'amour ardent fait contrepoids aux fautes du passé.

Mais la plupart du temps ce que l'auteur du Cantique nous décrit, c'est la restauration parfaite du peuple élu contemplée par anticipation, comme si elle était déjà accomplie. Il présuppose que les fautes ont été si complètement pardonnées qu'il évite de les mentionner de façon explicite ; tout au contraire, en conformité avec les textes prophétiques qui ont servi de source (cf. notamment Os 2, 21-22 ; Is 54, 6-10 ; Jr 31, 34-35), il fait songer à « deux fiancés poussés l'un vers l'autre par l'impétuosité d'un premier amour » ⁴⁵. Aussi l'Epouse nous est-elle idéalement présentée comme « toute belle et sans tache aucune » (4, 7), et il est clair que sa glorification telle que nous l'avons trouvée décrite en 6, 10 s'inscrit dans la même perspective.

Lu de la sorte, le Cantique des Cantiques peut de toute évidence s'appliquer à l'Eglise, du moins dans la mesure où elle est, comme la veut le Christ, son Epoux : « toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée » (Eph 5, 27). A plus forte raison le Cantique des Cantiques peut-il, sous cet aspect, être entendu de Marie elle-même, et c'est bien en comprenant les choses ainsi que la liturgie en a utilisé de nombreux textes pour les fêtes mariales. Quoi de plus normal en particulier que de

⁴⁴ On se reportera sur cette question aux indications données dans le commentaire d'A. Robert par R. Tournay, pp. 26-28.

⁴⁵ A. ROBERT, *La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament*, dans *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, publié par H. du MANOIR, I, Paris, 1949, p. 33.

mettre, comme elle l'a fait, la glorification de l'Epouse du Cantique en Ct 6, 10 en rapport avec la glorification de la Mère du Christ célébrée en Ap 12, 1 ?

L'exégèse que nous avons préconisée du signe de la Femme d'Ap 12, d'abord et avant tout à partir du signe isaïen de la Mère virginale de l'Emmanuel, nous conduit à conclure que l'Apocalypse nous offre un premier exemple d'une application à la Vierge Marie d'un passage du Cantique des Cantiques. Nous constatons que cette application est des plus heureuses et éclaire même d'un jour nouveau les intentions doctrinales de Jean. Certes, en la Femme vêtue du soleil, il veut nous faire contempler avant tout la Mère du Christ personnel. Mais il suggère en même temps qu'elle est aussi d'une certaine façon son Epouse, en tant qu'elle nous est montrée en 12, 2, 5, 17 mystérieusement associée à l'unique Sauveur dans l'enfantement douloureux au Calvaire du nouveau peuple de Dieu. De cette façon encore, et pas seulement par sa glorification exprimée au v. 1, elle apparaît comme l'icône prophétique de l'Epouse eschatologique de l'Agneau, l'Eglise parfaite de la fin des temps décrite dans les derniers chapitres de la révélation johannique.

Pour comprendre que tant de choses puissent être exprimées ou à tout le moins suggérées par la seule vision de la Femme d'Ap 12, mais à partir de la Mère historique de Jésus, il faut se rappeler que les visions prophétiques ont un caractère synthétique : la lumière divine présente unis et ne faisant qu'un dans le plan divin des personnages et des événements que le déroulement de l'histoire fait voir séparés.

(à suivre)

ANDRÉ FEUILLET

Reconnaissance à Stanislas Fumet

« J'aurais aimé ne dire que ta Vérité, ô mon Dieu »

(Dragées pour mon enterrement)

Dans un article du *Figaro*, le 31 octobre 1983, André Frossard, son ami, esquisse le portrait de Stanislas Fumet : « Il ressemblait à une aimable combinaison de moine franciscain et d'ours en peluche ». C'est vrai qu'il émanait de sa personne comme une innocence, une enfance et cette aura indéfinissable des âmes qui ont tout donné à Dieu !

L'Absolu avait fait irruption dans sa vie alors qu'il n'avait que quinze ans. Chez son père musicien et mystique se réunissaient des amis et des admirateurs venus habituellement pour l'écouter jouer du piano. Mais ce soir-là, Dynam – c'était le nom de son père – proposa une lecture philosophique. Stanislas Fumet raconte : « Mon père se recueillit. Et, subitement, un mot fut prononcé par lui : *l'Être*. Il n'est pas de verbe plus général. Il court nommé ou sous-entendu, le long de toutes les phrases que l'homme peut concevoir, dire, écrire. Mais je n'en avais pas pris conscience avant cette charge de lumière qui m'éblouit. L'Être, et la manière dont mon père, quasi religieusement l'élevait au-dessus d'une chape de silence, comme un ostensor, je voyais bien qu'il portait la majuscule – et la Vie. Tout ce qui est, expliquait-il, dépend de l'Être, tout ne reçoit ce qu'il est que de lui et nul être, qui a l'être, n'est l'Être. Cette vérité me frappa au point de transformer mon esprit, et depuis cette illumination, je n'ai cessé d'adorer en réfléchissant à la gloire infinie, inépuisable, qui en rayonne. » (*Histoire de Dieu dans ma vie*, Fayard-Mame, 1978, pp. 77-78).

On l'aura remarqué, cette toute première illumination métaphysique fut, chez l'adolescent, une expérience religieuse. L'Être s'offrait à lui comme quelqu'un qu'on adore ! Soixante ans après dans « *Le Néant contesté* », il écrira dans la ligne de la même intuition : « Il était impossible que le vrai Dieu se révélât à l'esprit avec un nom plus exhaustif que celui qui parvint aux oreilles de Moïse. Car Dieu n'y exprime pas seulement qu'Il est, mais encore qu'Il est le *Je* qui est l'être... Ego sum qui sum » (Fayard, 1972, p. 48).

Contemporainement à cette rencontre éblouie de l'Être, le jeune Fumet allait aussi faire la rencontre d'un autre Absolu : La Poésie. Musique, littérature, peinture, sculpture, l'envoûtèrent. Il commença d'habiter les Arts. Le cœur de tous les arts dans ce qui en constitue l'unité, c'est-à-dire la poésie, cette divination par l'âme du divin qui brille dans la matière sensible : dans les sons, les couleurs, les figures, les volumes.

On peut s'étonner qu'avec une telle charge d'émotions artistiques Stanislas Fumet ne créa pas d'œuvres littéraires marquantes dans le roman, le théâtre, le poème. Dans un aphorisme intitulé : « Dragées pour mon enterrement », il fait entendre cette plainte : « J'ai passé une vie littéraire à m'occuper des autres en me forçant ; nul ne me l'a rendu » (voir *le Figaro*, 31 octobre 1983). C'est vrai. Mais sa vocation justement n'était pas dans la création. Elle était contemplative. En ce sens-là, il y avait « du moine » en lui.

Stanislas Fumet était né pour recueillir la Beauté chez les autres et pour conduire à sa flamme beaucoup d'âmes et de cœurs. Un jour il pourra écrire : « Si je n'ai jamais ni dessiné, ni peint, ni fait de musique, j'ai toujours eu envie de goûter les œuvres pour rejoindre le lieu où tous les arts se rencontrent » (*Histoire de Dieu dans ma vie*, p. 745). Sa vocation il la définit parfaitement – nous semble-t-il – dans les lignes suivantes : « Les critiques d'art doivent regarder les œuvres qui naissent devant eux d'un œil bien rincé : le souvenir historique, voir historiosophique, la théorie structuraliste, ou quelque autre préjugé, demandent à être le plus possible écartés. Il faut s'habituer à envisager directement, attentivement, certes, mais dans le silence de l'esprit, ce que l'artiste nous montre : on reçoit ou non la communication » (ibid. 744).

Oui, Stanislas Fumet fut essentiellement un esprit, une âme à l'affût de la Beauté dans les œuvres des hommes. « Regarder les œuvres qui naissent ! » Recueillir leur beauté ; la communiquer à d'autres.

Certes, il aurait pu se livrer à une critique formelle des œuvres d'art. Parfois il l'a fait avec bonheur. A preuve ces lignes sur Péguy : « C'est moins la pensée de Péguy qui me gagnait à ce moment-là, (en 1911) que la forme dans laquelle elle se développait : son art qui est d'un peintre primitif français ne pouvait que me plaire... C'était la prose qui se faisait vers, parce qu'elle n'a pas pu, un beau jour, s'empêcher d'aller à la ligne trop tôt afin de marteler l'idée » (ibid. p. 67). Il reste pourtant que sa grâce était de conduire plus directement le lecteur *au Centre* d'une œuvre et de l'amener à un silence contemplatif. Par exemple, de l'Annonciation de Fra Angelico qu'on voit à San Marco, à Florence, il expliquera la fascination par ces deux mots seulement : « *un Vide surnaturel* ». A propos d'un autre ravissement opéré encore par une œuvre du même peintre, il évoque : « la modestie de cette parole à voix basse qui colore le silence sans le troubler » (ibid. p. 162). De

semblables bonheurs d'expression on pourrait faire une glane abondante chez lui. Sa grâce? Introduire au cœur d'une œuvre d'art en passant par-dessus les voies habituelles de la critique. En ce sens, il fut un contemplatif du beau dans les arts.

La Beauté, un des visages de l'Etre, Stanislas Fumet n'a cessé de la glorifier. Les arts lui servaient d'échelle de Jacob. Par eux il montait à Dieu, par eux encore il redescendait vers les hommes. Il faut ajouter que la Beauté qui luit dans le sensible il la trouvait, plus encore que dans les arts, en contemplant le Christ dont il fut un disciple énamouré. Du Christ, de cette « sainte Icône » de Dieu il confiait : « C'est là que de plus en plus réside, pour mon esprit, la beauté – et la bonté – du mystère de l'Incarnation. »

Chose en apparence paradoxale, c'est cet amour qu'il vouait à la beauté du Christ qui va le jeter dans l'action. Il s'en expliquait : « Le Verbe incarné agit dans l'âme, certes, mais aussi est productif de divin, de divino-humain, dans l'action humaine... La charité est éminemment créatrice » (Ibid. p. 789).

L'activité extra-littéraire de Stanislas Fumet commença en 1940. D'emblée il fut un partisan inconditionnel de Charles de Gaulle. Cette phase de sa vie il l'appelle : « La Résistance de l'Esprit ». Son engagement politique commencé à la direction de *Temps présent* s'intensifiera en 1940, dans *Temps nouveau*. Il se battit pour la France dans le sillage de Jeanne d'Arc. « Le salut, disait-il, est dans l'exemple que nous offre sainte Jeanne d'Arc, avec son épée, sa bannière, son costume guerrier, son cheval, l'étrangeté de sa mission, le caractère de sa pureté, ses voix » (ibid. p. 442). La « politique chrétienne » le jetait en des démarches audacieuses pour sauver des hommes traqués par le nazisme et le gouvernement de Vichy. Il fut d'ailleurs enfermé à Fresnes, en septembre 1943 et n'échappa que par miracle à la déportation en Allemagne. En lisant les pages de son « Histoire de Dieu », consacrées à ces années terribles on éprouve le vertige au défilé des innombrables visages qui vinrent chercher de l'aide, se réchauffer le cœur un moment au foyer de Stanislas Fumet, où veillait le grand cœur de son épouse, Aniouta.

Le n° 15 de la rue Linné fut aussi le témoin de nombreuses et retentissantes conversions à l'Eglise catholique. Entre tant d'autres, citons les noms de Georges Cattaui, de Jean de Menasce, de Marcel Schwob, de Pierre Reverdy, de Max Jacob, de Cocteau et j'en passe ! Cette évocation nous vaut de nombreux portraits rapidement et poétiquement esquissés.

Stanislas Fumet raconte aussi l'histoire de grandes amitiés qui éclairèrent toute sa vie. Il y a celle de Jacques Maritain à qui il doit d'avoir écrit l'un de ses premiers grands livres : « *Le Procès de l'Art* ». Sa rencontre avec le jeune philosophe thomiste « débarqué en 1905 sur le rivage de la foi » est évoquée

avec ferveur et humour dans un chapitre intitulé : « Un parterre de myosotis sur un fleuve de pétrole ». Il y a les rencontres et les échanges de lettres avec Paul Claudel qui lui écrit après un article publié par lui sur « Le Soulier de Satin » : « Votre article est jusqu'à présent le meilleur guide au travers de cette œuvre pleine de replis. » Claudel lui avait découvert la Clef de la poésie moderne par le vers qu'il aimait à citer : « ô grammairien dans mes vers ! Ne cherche pas le chemin, cherche le centre ! »

Dans son autobiographie de 800 pages, Stanislas Fumet nous parle enfin de l'amitié qui aura dominé toutes les autres, qui a illuminé sa vie entière et qui l'a révélé à lui-même. Une amitié qui fut une source vive où sans cesse il a puisé la lumière la plus pure. C'est en 1919, après l'armistice, alors qu'il était encore mobilisé à Tarente, qu'il rencontra celui qu'il appelait alors « Maxi » et à qui il donnera le nom de « Dom Vermeil ». Une profonde fraternité spirituelle lia immédiatement leurs âmes. *L'Histoire de Dieu dans ma vie* contient des extraits d'une correspondance qui s'étend sur près de soixante ans. Ces éclats de lumière qui nous parviennent ne sont pas la part la moins précieuse de ce livre. « Dom Vermeil » chez qui « les facultés d'amour sont égales en puissance à l'altitude de l'intellection » a aidé son ami à unifier, dans le Seigneur, des aspirations multiples qui auraient pu dévorer son âme. Cette unité intérieure ne fut pas facile à opérer. Stanislas Fumet commença par faire à l'art un procès ! Ce dont il l'accusait en 1929 c'était que *le divin de l'art* souvent voile à l'homme le chemin qui conduit à Dieu Lui-même. Or en terminant le gros volume de confidences il peut dire : « Aujourd'hui, le divin pour moi obnubile moins Dieu » (p. 773). L'ami contemplatif lui avait appris à découvrir que tous les transcendants : l'Un, le Vrai, le Bon, le Beau, sont indissociables les uns des autres et que leur unité est « la seule gloire de la Vie ».

PIERRE-MARIE EMONET, O.P.

Une Somme du XX^e siècle

Les *Mémoires* de Raymond Aron

L'article qu'on trouvera ci-dessous a été rédigé deux ou trois jours avant la mort subite de Raymond Aron. Nous publions sans changement cet hommage à l'un des grands esprits de ce temps, dont les Mémoires montrent que son regard portait plus haut et plus loin qu'on ne l'admet communément.

Après le *Spectateur engagé*, il y a un peu plus d'un an, voici une réflexion, une *Retractatio* (au sens augustinien du terme) du journaliste, de l'écrivain, du philosophe, sur son œuvre, sur lui-même et, par là, sur son siècle. Le XX^e siècle, on le sait, commence entre 1914 et 1919. Les souvenirs de Raymond Aron s'enracinant dans le passé (il est né en 1905) et éclairant l'avenir proche, sont donc un tableau et une explication de ce siècle au cours duquel on aura vu alterner l'horreur et l'espoir, la terreur et les plus hautes vertus, comme toujours sans doute, mais dans des proportions et avec des effets inconnus jusqu'ici.

Les *Mémoires* de Raymond Aron ne ressemblent pas aux *Mémoires d'Outre-Tombe*, grand livre, mais dans lequel l'auteur est toujours en scène. Ici, l'écrivain ne se laisse apercevoir que furtivement. Juste assez pour qu'on ne puisse l'oublier : à l'origine, sa famille, ses deux frères, puis son mariage, sa femme Suzanne, son foyer, éprouvé cruellement à deux reprises, et, pour clore le livre, quelques lignes simples où tout est dit.

« A ma femme, à mes enfants, à mes petits-enfants, à mes amis, je dois de vivre (...) non dans l'angoisse mais dans la sérénité (...). Je me souviens d'une expression que j'employais parfois quand j'avais vingt ans : (...) 'faire son salut laïc'. Avec ou sans Dieu, nul ne sait à la fin de sa vie s'il s'est sauvé ou perdu. Grâce à eux dont j'ai si peu parlé et qui m'ont tant donné, je me remémore cette formule sans peur ni tremblement ¹.

Ces quelques paroles démentiront-elles la légende (aussi tenace que celle de « Yalta ») de « l'intellectuel glacé » ? On n'ose le croire. L'auteur, lui, finit

¹ *Mémoires*, p. 751.

par s'en amuser. Ceux qui lui sont proches connaissent les deux faces de son caractère : une passion fulgurante, une intelligence puissante et subtile. De cette dualité on découvre maintes traces dans les *Mémoires*. A condition qu'on les lise ! Sept cent cinquante et une pages de texte, plus l'index et la bibliographie ne doivent intimider personne. Si ce volume avait paru dans la Pléiade, chacun aurait pu le mettre dans sa poche.

* * *

De tous les choix de l'auteur, le plus décisif est le refus des régimes totalitaires, nazisme et communisme, chacun d'eux se réclamant d'une philosophie. Le rejet du nazisme ne posait guère de problèmes (sinon celui de ne pas identifier l'Allemagne à Hitler), celui du communisme est contemporain de la guerre et de l'après-guerre, période pendant laquelle, à critiquer Staline et son régime, on se faisait mal voir et surtout mal comprendre. Je me souviens d'un déjeuner vers 1949 où François de Liencourt et moi nous fîmes la connaissance de Raymond Aron et nous trouvâmes en plein accord. Au Quai d'Orsay nous nous battions de notre mieux pour faire entrer dans la pratique diplomatique de la France deux idées simples : la politique française doit être à l'égard de l'URSS une politique de résistance ; à l'égard de l'Allemagne, une politique d'entente et de réconciliation. Ce qui va de soi aujourd'hui pour beaucoup était à peine concevable à l'époque. Les idées fausses auraient-elles la peau plus dure que les idées justes ?

Comment Aron avait-il trouvé le droit chemin ? Pour ce qui est de l'Allemagne, les choses sont claires. Il avait vécu en Allemagne, il s'y trouvait le 30 janvier 1933, il avait aimé les Universités allemandes, il avait pensé que le trouble des années 1929 à 1933 était dû au moins en partie à la politique étriquée des gouvernements français. La guerre finie, il lui était facile de comprendre où était le « bon choix ». Mais l'URSS ! J'y avais fait deux séjours en 1940 et 1944, j'avais vu l'entrée des troupes soviétiques dans les pays baltes en 1940, cela suffisait pour savoir à quoi s'en tenir. Mais lui ! Il n'y avait pas été. Comment s'y était-il pris ?

« A n'en pas douter, écrit-il en 1937, les sociétés que nous avons connues jusqu'à ce jour, ont été injustes (mesurées aux représentations actuelles de la justice). Reste à savoir ce que serait une société juste, si elle est définissable, si elle est réalisable »².

² *Ibid.*, p. 125.

Il avait compris le risque inimaginable que prend un groupe d'hommes lorsqu'il prétend avoir seul le secret non seulement de la justice, mais de l'avenir. Ce raisonnement se reliait chez Aron à l'idée que le rapport entre politique et morale est trop souvent mal compris.

«Peut-être en dernière analyse l'action politique ne prend-elle un sens que par rapport à la morale au sens large de ce mot. Si je déteste les totalitarismes c'est qu'ils favorisent l'épanouissement des vices dont les germes se dissimulent dans les profondeurs de la nature humaine. Le but de toute politique, *a fortiori* de toute guerre, doit être moral, ou encore, si l'on préfère, déterminé par les valeurs. Mais ni les moyens ni le but ne se déduisent de considérations morales ou exclusivement morales»³.

Si l'action politique n'est pas sans rapports avec la morale, elle doit se soumettre à certains critères. Ceux-ci ne vont-ils pas réveiller les fanatismes plus ou moins affrontés ? N'est-ce pas le cas spécialement dans les sociétés modernes où les idées répandues dans les masses y créent des tensions beaucoup plus fortes que par le passé ? Quelle est donc la fin de l'histoire ?

«Puisque la condition de l'homme est historique, écrit Aron – être fini qui se dévoue à des œuvres périssables et veut atteindre des buts au-delà de lui-même et de sa durée infime – comment ne pas s'interroger sur la fin de l'histoire ? Non la fin cosmologique ou biologique de l'humanité (...) mais la fin que Kant et Hegel avaient conçue : un état de l'humanité qui répondrait à sa destination et qui réaliserait pour ainsi dire la vérité dont les hommes sont en quête.

«(...) (Vérité) à la fois théorique et pratique, à l'image du but qu'avait conçu le marxisme. Par le pouvoir acquis sur la nature, l'homme parviendrait peu à peu à un pouvoir égal sur l'ordre social. Grâce à la participation aux deux œuvres collectives, l'Etat qui fait de chaque individu un citoyen, la Culture qui rend sensible à tout l'acquis commun, il réaliserait sa vocation : conciliation de l'humanité et de la nature, de l'essence et de l'existence. (...) Idéal sans doute indéterminé puisque l'on conçoit diversement participation et réconciliation, mais qui du moins ne serait ni angélique ni abstrait...»

«J'ai rarement fait allusion à cette idée de la Raison, à cette fin de l'histoire dans mes livres postérieurs⁴, bien que j'en aie conservé la nostalgie»⁵.

Ainsi, contrairement à ce qu'on en pense trop souvent, la pensée d'Aron sur l'histoire ne se limite pas à une sorte de pragmatisme supérieur, elle reconnaît l'existence de valeurs mais elle s'en méfie à juste titre, car celles-ci risquent d'enflammer les passions et par là d'éloigner un peu plus les hommes de l'issue envisagée, une «idée de la Raison», c'est-à-dire un postulat que l'on ne peut démontrer mais sans lequel rien ne tient.

³ *Ibid.*, p. 58.

⁴ Postérieurs à l'*Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, publiée en 1938 et d'où la citation ci-dessus est extraite.

⁵ *Mémoires*, pp. 128-129.

Ce qui est sûr, c'est que la position de Raymond Aron sur les régimes totalitaires est enracinée dans le fond même de sa pensée. Cette position, on le sait, ne s'est jamais démentie.

* * *

Le deuxième combat mené par Raymond Aron est celui de la décolonisation. Dès le temps de la guerre, à Londres, il plaidait, dit-il « en faveur de l'abandon de l'Indochine ». En décembre 1946, quand commence la guerre, il termine son éditorial par les mots suivants :

« Les véritables positions françaises ne sont pas celles que la force seule puisse maintenir. Maintenir par la violence ne sera pas maintenir la France »⁶.

On sait d'autre part la position qu'il prit en faveur de l'indépendance de l'Algérie, les brochures publiées à partir de 1957 et, plus tard, l'attitude réservée d'Aron à l'égard du Général de Gaulle dont il a du mal à saisir l'orientation véritable (il n'est pas le seul). Les rapports entre le Général et lui sont, depuis l'origine, marqués par l'ambiguïté. Jusqu'en 1942, Aron souhaite que soient préservées les chances de réconciliation entre les deux France. Il a du mal à accepter l'atmosphère des premières années de la France libre, il n'est pas sûr que l'armistice de 1940 soit condamnable sans réserve. Après la libération, il regimbe contre la politique allemande du Général. Pendant les brèves années de son adhésion au R.P.F., il n'a avec lui que des rapports épisodiques. Son jugement sur la politique étrangère menée jusqu'en 1946 est sévère.

« L'intransigeance dont (le Général de Gaulle) se vante dans ses *Mémoires* le poussait à la guerre contre Vichy et, par instants, à la limite de la guerre avec ses alliés. C'est grâce à l'appui de Churchill qu'il obtint des Anglo-américains une zone d'occupation en Allemagne dont Staline ne jugeait pas la France digne; c'est à Staline qu'il prodigue les bonnes manières dès son retour en France. Vichy dressait l'opinion française contre nos alliés, de Gaulle aussi, à sa manière, dressait ses compagnons contre les Anglo-américains. A l'exception de la période du R.P.F., le Général de Gaulle ne cessa de livrer des batailles diplomatiques contre les Anglais et les Américains. Dans certaines de ces batailles, il défendit effectivement l'intérêt français; mais quand il reprocha aux Anglo-américains de débarquer en Afrique du Nord sans contingents de Français libres, il servait l'intérêt de sa légitimité, non de la France. L'expérience de Syrie avait prouvé que les troupes et officiers de Vichy se rendaient plus volontiers aux Alliés qu'au Général »⁷.

On trouve beaucoup de jugements aussi sévères que ceux-ci dans le chapitre XVI, *Le grand dessein du Général*, qui porte sur les années 1962-1969.

⁶ *Ibid.*, p. 212.

⁷ *Ibid.*, pp. 234-235.

On y trouve aussi mention d'une lettre du Général à Raymond Aron en 1950, à l'occasion d'un deuil cruel, « lettre dont les termes et surtout le ton allaient au-delà des formules de circonstance ». Quand, à la suite de cette lettre, Aron rend visite au Général, voici comment il résume cet entretien : « Il ne m'offrit pas sa compassion mais en évoquant sa propre épreuve, il se rapprochait de la mienne »⁸.

Il faudrait évoquer ici les grandes amitiés, Sartre, Malraux, Jean Cavaillès et aussi les noms moins connus mais chers à l'auteur, André Kaan, Michel Polanyi, tous, même Sartre, présentés dans ce qu'ils ont de meilleur et, pour ce dernier, aussi dans ce qu'il eut de pire.

* * *

Ainsi s'entrelacent les jugements de la raison et les mouvements de la sensibilité dans un récit qui fuit la prétention autant que le pathétique. L'Epilogue mériterait, à lui seul, une longue analyse. S'y confrontent la réalité toujours ambiguë et la conscience qui cherche à comprendre.

« Contre les maux de la civilisation industrielle, les armes nucléaires, la pollution, la faim ou la surpopulation, je ne détiens pas le secret de remèdes miraculeux. Mais je sais que les croyances millénaristes ou les ratiocinations conceptuelles ne serviront à rien ; je préfère l'expérience, le savoir et la modestie.

» Si les civilisations, toutes ambitieuses et toutes précaires, doivent réaliser en un futur lointain les rêves des prophètes, quelle vocation universelle pourrait les unir en dehors de la Raison ? »⁹.

Les remarques finales sur l'Europe, sur l'Allemagne, sur l'alliance occidentale en 1983, ne donnent pas l'impression que la Raison soit près de triompher.

« Nous continuerons de vivre longtemps, à l'ombre de l'Apocalypse nucléaire, partagés entre la peur qu'inspirent les armes monstrueuses et l'espoir qu'éveillent les miracles de la science »¹⁰.

Je me demande si on peut aller un peu plus loin. Si l'on passe du domaine de la politique à celui de la culture, on observe, spécialement dans les pays de l'Est, un phénomène nouveau, celui d'une solidarité entre rationalistes héritiers des Lumières et croyants attachés à la raison aussi bien qu'à la foi.

À l'Est, les excès du régime totalitaire sont à l'origine de ces mouvements, illustrés pour l'URSS par Soljenitsyne et Sakharov, pour la Pologne

⁸ *Ibid.*, p. 233.

⁹ *Ibid.*, p. 729.

¹⁰ *Ibid.*, p. 751.

par Lech Walesa et Adam Michnik, bien d'autres en d'autres pays. En Occident, les mêmes tendances sont apparues pendant l'entre-deux-guerres, puis dans la Résistance, elles n'ont pas disparu aujourd'hui.

Ces courants nouveaux s'opposent à la « religion séculière » en ceci qu'ils tendent à ramener la politique à sa juste place, ni « angélique, ni abstraite » comme l'a écrit Aron, réelle mais devant se mesurer à plus qu'elle-même. Il faudra beaucoup de temps et sans doute de péripéties pour que ces courants agissent en profondeur sur la culture et aient une incidence jusque dans la politique concrète. Si je crois bon d'évoquer ici ces valeurs, c'est d'une part parce que Raymond Aron, dans ses *Mémoires*, laisse paraître l'estime sinon l'admiration qu'il porte notamment à Alexandre Soljenitsyne. C'est aussi et tout bonnement parce qu'elles existent et que leur force est celle des hommes et des femmes qui, aujourd'hui, mettent en jeu pour elles leurs familles, leur bonheur, leur existence.

C'est tout. C'est très peu. C'est peut-être quelque chose. C'est déjà beaucoup.

12 octobre 1983

JEAN LALOY

Les «Œuvres Complètes» de Jacques et Raïssa Maritain Un événement dans l'édition

Jacques Maritain avait élaboré le plan d'une publication de ces *Œuvres Complètes*. Il entendait sans doute par là non seulement souligner la valeur propre des écrits de Raïssa, mais encore marquer la part que celle-ci avait prise, par la sûreté de son jugement, à la mise au point de ses propres ouvrages.

Le *Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain*, responsable de la publication, s'est adressé conjointement aux *Editions Universitaires* à Fribourg et aux *Editions Saint-Paul* à Paris, qu'il faut féliciter pour la qualité tout à fait remarquable du travail accompli. Ceux qui aiment les beaux livres ouvriront avec joie les deux livraisons déjà parues, en 1982 et 1983, les volumes V et IV, l'un de 1153, l'autre de 1259 pages sur papier bible, d'un format un peu plus grand que celui de *La Pléiade*; la grandeur des caractères et les marges spacieuses rendent la lecture aisée; la reliure est à la fois élégante et robuste. La jaquette reproduit une photo, à chaque fois différente, du philosophe. En un mot un authentique chef-d'œuvre de l'édition.

Conformément au plan préparé par l'auteur lui-même, le texte retenu est celui de la *dernière édition*, mais il est présenté à la date de la *première parution*. C'est ainsi, par exemple, que *La Philosophie bergsonienne*, dont la seconde édition, en 1930, avait été augmentée d'une importante préface et dont la dernière édition, en anglais, avait été revue et augmentée et qui est de 1955, figurera dans le volume I (1906-1920), car l'ouvrage avait été publié pour la première fois en 1913.

Un groupe de travail, dirigé d'abord par Frère Heinz Schmitz, qui a rejoint la maison du Père en janvier 1982, a établi la matière et la distribution de cette édition, qui comprendra XV volumes pour lesquels un rythme de parution suffisamment rapide est prévu. Un *supplément* aux *Cabiers Jacques Maritain*, n^{os} 4-5, novembre 1982, présente une bibliographie des *Œuvres de Jacques Maritain* pour les années 1930-1934, qui correspond pratiquement aux deux volumes déjà sortis de presse. Nous pouvons par là nous faire une idée de l'ampleur et de la minutie du travail accompli ou en cours.

Maritain a publié de 1906 à 1973, faisant preuve d'une exceptionnelle inventivité jusqu'à la fin de sa vie. Dans l'histoire de la philosophie, je ne vois guère que Schelling qui fournisse l'exemple d'une comparable fécondité novatrice, aussi longtemps soutenue. Les traductions se comptent dans plus d'une quinzaine de langues. Le plus souvent, le philosophe revoyait lui-même ses textes en vue des rééditions. Il n'est pas rare que des conférences offrent une ébauche ou une première version de ce que l'écrit définitif développera et fixera. C'est tout cela qu'il a fallu inventorier, puis classer en diverses catégories : livres, études, articles, contributions, témoignages, débats, communications, allocutions, à quoi s'ajoutent des préfaces, des avant-propos, des recensions... Une grande acribie critique a présidé à cette collation ; elle a permis de faire de ces œuvres complètes un instrument de travail de première valeur.

Le paradoxe de l'œuvre considérable de Maritain, c'est que beaucoup de ses éléments semblent être des réponses provoquées par les défis de l'histoire et de l'événement. Les circonstances ne sont cependant qu'une sorte d'enveloppe : en effet, le lecteur attentif peut constater que d'écrit en écrit, on assiste à la maturation d'une pensée étonnamment organisée parce qu'elle est profondément organique. Elle découle d'intuitions majeures, elle obéit à des lignes de force, qui semblent là pour préparer de nouvelles éclosions. Car précisément l'unité de la pensée de Maritain et l'affirmation, tôt vérifiée, de ses grands axes, n'excluent pas de semblables éclosions où la réflexion du philosophe, comme opérant une replongée dans ses propres sources, s'engage sur des pistes jusqu'ici inexplorées. Il n'est pas jusqu'à son style qui ne connaisse ainsi des renouvellements et des phases d'inventivité.

Les deux volumes par lesquels les éditeurs ont commencé correspondent, en effet, à une période d'intense activité ; le philosophe s'y révèle en pleine possession de ses moyens. Le volume IV couvre les années 1929-1932, tandis que le volume V va de 1932 à 1935. Nous y trouvons la plupart des grands thèmes auxquels la méditation de Maritain reviendra sans cesse avec prédilection.

En premier lieu, les textes qui nous sont ici offerts permettent de saisir que la métaphysique constitue le cœur de l'œuvre et la mesure de référence à laquelle il convient de toujours revenir. La puissance de synthèse s'affirme d'abord – et avec quelle maîtrise ! –, dans *Les Degrés du Savoir* qui, sur la base de la métaphysique, dégage les principes du réalisme critique et d'une épistémologie des sciences modernes (IV). L'ouvrage avait insisté sur la nécessité d'instaurer, à côté des sciences physico-mathématiques et descriptives modernes, une *philosophie de la nature*. Celle-ci (sous ce même titre) fait l'objet d'un nouveau livre (V) qui peut donc être considéré comme un prolongement des *Degrés du savoir*. Il faut en dire de même du *Songe de*

Descartes (V), pour autant que le réalisme critique s'oppose à l'idéalisme moderne, dont l'origine est dans le *cogito* cartésien. Enfin, parallèlement au maître ouvrage, les grands thèmes de la métaphysique de l'être sont traités pour eux-mêmes dans les merveilleuses *Sept leçons sur l'être* (V). Il faut insister : c'est dans ces textes et ceux qui leur correspondent que s'éclaire la pensée de Maritain. Et on peut penser que ce qu'il faut bien appeler le rejet de cette pensée par une large couche de *l'intelligentsia* française, notamment catholique, tient à la sorte d'allergie pour la métaphysique qui est sans doute la maladie la plus pernicieuse de l'intelligence contemporaine. Ajoutons que ceux qui tiennent que la première condition d'exercice de la réflexion philosophique est de plonger la tête dans les eaux ambiguës du *Zeitgeist* choisissent la posture la plus sûre pour ne rien comprendre à une tradition philosophique que, cependant, le Magistère de l'Eglise ne cesse de recommander à notre attention. Mais arrêtons là ces remarques. Nous sommes persuadés que les esprits affamés redécouvriront un jour la vertu et la pertinence de ces grands textes.

Les degrés du Savoir se terminent par des chapitres sur saint Jean de la Croix et la sagesse mystique. La première obligation du philosophe n'est-elle pas de reconnaître ce qui est, même quand il doit user de son adhésion de foi pour discerner les caractères essentiels et les raisons explicatives de ce qu'il a sous les yeux ? Ce faisant, il ne cesse pas de faire œuvre philosophique, œuvre de raison. Mais il ne s'agit pas de la raison, avarement repliée sur elle-même, du rationalisme, il s'agit de la raison ouverte aux lumières supérieures qui la transcendent. Au sujet des problèmes épistémologiques que pose cette démarche, Maritain s'est expliqué dans un petit livre *De la philosophie chrétienne* (V) et c'est à la même problématique qu'il faut rattacher *Le Docteur angélique* (IV).

On sait l'importance de la contribution du philosophe à la philosophie de l'art et de la poésie. *Frontières de la poésie* (V) constitue, en ce domaine, un texte majeur.

Les problèmes de la culture représentent également un des centres de première importance dans l'œuvre de Maritain, attentif aux rapports complexes de la culture et de la religion. Il faut ajouter que le concept de culture, avec la conception de la personne et de la liberté, qu'il présuppose, est déterminant pour les questions de philosophie politique. *Religion et culture* (IV) et *Du régime temporel et de la liberté* (V) constituent, dans cette perspective, deux jalons qui ont conservé toute leur actualité : je pense, par exemple, au thème de la purification des moyens. Dans ces livres, se trouvent ainsi jetées les bases doctrinales des engagements du philosophe.

L'intérêt d'*Œuvres Complètes* ne se limite pas à ce regroupement des ouvrages et à la possibilité qui nous est ainsi donnée de saisir l'unité d'une

pensée. Il est aussi dans l'accès que cette publication nous ouvre à des textes divers, souvent très brefs (études, articles, témoignages, débats, préfaces, recensions) dispersés et dans la plupart des cas devenus aujourd'hui inaccessibles. Des pages précieuses mises ainsi à notre disposition, certaines reflètent les préoccupations du philosophe chrétien au niveau de la réflexion, d'autres constituent des prises de position révélatrices des engagements profonds de Maritain, toujours témoin lucide (et sans doute à cause de cela combien calomnié dans un certain monde catholique !) face aux événements décisifs des cruciales années 30. Ainsi de la *Déclaration sur la répression des troubles de Vienne*, rédigée par le philosophe lui-même et publiée dans *Esprit* de mars 1934, ou du Manifeste *Pour le bien commun*, dont Maritain est le principal rédacteur, publié en avril de la même année (cf. V, pp. 1020-1021, 1022-1040).

Une *annexe bibliographique* et des *index* complètent chacun de ces magnifiques volumes. Il faut souhaiter un plein succès à ces *Œuvres Complètes*.

GEORGES COTTIER, O.P.

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.
4, avenue Saint-Paul
1208 Grange-Canal (Genève)
Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974
(Revue *Nova et Vetera*)

Compte bancaire: N° 01.10.055.027-07
Banque de l'Etat de Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.

Suisse:	Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 35.-
	Abonnement de soutien	Fr. 45.-
	Prix du numéro à part	Fr. 10.-

Autres pays (y compris la France):

Abonnement annuel	Fr. suisses 40.-
Le numéro	Fr. suisses 10.-

Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal international, libellé en francs suisses, sur notre CCP: 17-974, ou sur le compte bancaire indiqué ci-dessus.