NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

F. J. M. – *L'image de Dieu dans l'homme* . . . . . p. 81

GEORGES BAVAUD – *Le document de Lima sur le ministère* . . . . . p. 93

ANDRÉ FEUILLET – *La Femme vêtue du soleil (Ap 12) et la glorification de l'Epouse du Cantique des Cantiques (6, 10)*, suite et conclusion p. 103

GEORGES COTTIER, O.P. – *Marxisme et religion* . . . . . p. 129

BIBLIOGRAPHIES – PIERRE-MARIE EMONET, *Le Cardinal Charles Journet, portrait intérieur* – ALVARO DEL PORTILLO, *Fidèles et laïcs dans l'Eglise – fondement de leurs statuts juridiques respectifs – Traductions hébraïques des Evangiles,* rassemblées par JEAN CARMIGNAC – JACQUES LOEW, *Mon Dieu dont je suis sûr* . . . . . p. 155

LIXe ANNÉE – Nº 2 – AVRIL–JUIN 1984

L'image de Dieu dans l'homme*

Lorsqu'au cours du VI^e siècle avant Jésus-Christ, pendant l'exil à Babylone, les auteurs de l'histoire sacerdotale nous révèlent, au seuil de leur vaste fresque, que l'homme est créé « à l'image de Dieu, comme sa ressemblance » (Gn 1, 26), le mot n'est pas inouï puisque des poèmes babyloniens et égyptiens racontant l'origine des dieux et du monde connaissent déjà cette expression et que nos auteurs la leur ont sans doute empruntée. Pourtant, ce qui est alors proposé à la foi du Peuple élu, comme à la nôtre aujourd'hui, revêt une signification toute nouvelle de par la relation au Dieu unique, transcendant et créateur que ce terme contient implicitement dans la Genèse. C'est bien, en effet, d'un donné de foi qu'il s'agit ; la réalité que nous allons contempler relève, dans toute son amplitude, du Mystère, des « profondeurs et secrets » (Dn 2, 22) que Dieu seul peut révéler. Non plus directement le mystère de l'Etre même de Dieu ou de son Agir immanent, mais mystère de l'être et de la condition de l'homme, de notre nature et de notre aventure, tels que Dieu les a voulus et tels qu'il nous les dévoile.

Arrêtons-nous un moment sur cette révélation pour en recueillir l'enseignement avant de voir comment, selon quels principes, saint Thomas opère la synthèse de ce donné.

A. Révélation

1. La qualité d'image de Dieu semble liée, dans le texte de la *Genèse* où ce terme apparaît d'abord, au pouvoir qui est donné à l'homme de dominer sur toutes les créatures terrestres. C'est ce que reprend le psaume 8 :

> « A peine le fis-tu moindre qu'un dieu,
> tu le couronnes de gloire et de beauté
> pour qu'il domine sur l'œuvre de tes mains.
> Tout fut mis par toi sous ses pieds. »

* Entretien donné en septembre 1983, lors de la session annuelle organisée par le *Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain* à Kolbsheim (France).

Ou encore ce texte du *Siracide:*

> «Il a revêtu les hommes de force, comme lui-même,
> à son image il les a créés.
> A toute chair il a inspiré la terreur de l'homme
> pour qu'il domine bêtes sauvages et oiseaux» (Si 17, 3-4).

2. Ce titre d'image de Dieu auquel seul l'homme peut prétendre exprime ainsi sa plus haute dignité parmi les créatures et notre texte sacerdotal n'est pas sans mentionner la dimension morale qu'il implique:

> «Qui verse le sang de l'homme,
> par l'homme aura son sang versé.
> Car à l'image de Dieu l'homme a été fait» (Gn 9, 6).

3. On peut aussi noter un autre trait, relevé par deux fois dans le texte sacerdotal de la *Genèse:* l'homme, image de Dieu, est mâle et femelle et il peut lui aussi procréer des êtres à son image:

> «Dieu créa l'homme à son image,
> à l'image de Dieu il le créa,
> homme et femme il les créa.
> Dieu les bénit et leur dit: Soyez féconds,
> multipliez-vous» (Gn 1, 27-28).

> «Le jour où Dieu créa Adam, il le fit à la ressemblance de Dieu. Homme et femme il les créa et leur donna le nom d'Homme... Adam engendra un fils à sa ressemblance, comme son image» (Gn 5, 1 ss.).

4. La vie de l'homme, en effet, la sienne propre et celle qu'il contribue à transmettre, n'est pas purement animale, biologique. C'est ce que précisera le *Siracide,* dans un développement qui suit immédiatement le rappel de la qualité d'image de Dieu chez l'homme:

> «Il leur forma une langue, des yeux et des oreilles,
> il leur donna un cœur pour penser.
> Il les remplit de science et d'intelligence
> et leur fit connaître le bien et le mal.
> Il mit sa lumière dans leur cœur
> pour leur montrer la grandeur de ses œuvres...
> Il leur accorda encore la connaissance,
> il les gratifia de la loi de la vie» (Si 17, 6 ss.).

Le fondement du privilège de l'homme, du fait qu'il soit seul à être image de Dieu, est donc à rechercher dans ce que nous appelons sa nature spirituelle, dans ce qui fait qu'il est doué d'intelligence et de volonté.

L'auteur du *Livre de la Sagesse,* poursuivant dans la même ligne, affirmera enfin que l'image de Dieu en l'homme se manifeste par l'immortalité:

> «Oui, Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité. Il en a fait une image de sa propre nature» (Sg 2, 23).

5. La littérature sapientielle, et en particulier le *Livre de la Sagesse,* vont d'ailleurs ouvrir de nouvelles perspectives à ce thème de l'image de Dieu.

L'image véritable, parfaite, c'est en effet la Sagesse:

> «Elle est un effluve de la puissance de Dieu,
> une émanation toute pure de la gloire du Tout-Puissant.
> Elle est un reflet de la lumière éternelle,
> un miroir sans tache de l'activité de Dieu,
> une image de son excellence» (Sg 7, 25-26).

Et cette Sagesse divine qui existe «dès le commencement, avant les fondements de la terre» (Pr 8, 23), qui préside à la création comme le maître d'œuvre, les hommes peuvent y participer, «elle en fait des amis de Dieu» (Sg 8, 27). C'est par la Sagesse que l'homme fut formé pour régir le monde (Sg 9, 2); c'est elle qui donna au premier modelé la force de devenir maître de tout (Sg 10, 2). C'est la Sagesse divine et royale, celle qui partage le trône de Dieu (Sg 9, 4), celle qui gouverne l'univers (Sg 8, 1), qui permet à l'homme d'être roi de la création. Nous pourrions donc dire que c'est la Sagesse, image parfaite, qui fait de l'homme une image de Dieu.

6. Cette perspective sera particulièrement développée par les auteurs du Nouveau Testament. On retrouve bien sûr, tout au long de celui-ci, l'enseignement vétérotestamentaire sur l'homme fait à l'image de Dieu (cf. 1 Co 11, 7; Jc 3, 9). Certains des préceptes de la Loi nouvelle s'appuient immédiatement sur cette vérité de foi: «Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait» (Mt 5, 48). «Montrez-vous miséricordieux comme votre Père est miséricordieux» (Lc 6, 36). «Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit ne saurait aimer Dieu qu'il ne voit pas» (1 Jn 4, 20). Mais bien davantage, ce que nous trouvons au cœur de la prédication de Paul, puis de Jean, c'est le regard de foi porté sur le Christ, Sagesse éternelle, Logos-Sophia, «Image du Dieu invisible» (Col 1, 15), en qui, par qui et pour qui tout a été créé. «Qui m'a vu, a vu le Père», répondra Jésus à Philippe (Jn 14, 9). C'est la révélation qui s'opère en ceux qui «voient briller l'évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu» (2 Co 4, 4).

Ce qui nous intéresse plus précisément ici, c'est l'affirmation que nous participons de cette image ; que, par son Incarnation rédemptrice, le Logos éternel, Image du Dieu invisible, Archétype de toute créature, est devenu principe de re-création (cf. Col 1, 18) : il est l'Adam céleste, l'Adam pneumatique et vivifiant dont nous devons revêtir l'image (1 Co 15, 49).

> « Ceux que d'avance Dieu a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères » (Rm 8, 29).

C'est lui « l'Homme nouveau » (Ep 2, 14), lui que, par la foi, nous avons revêtu

> « pour nous acheminer vers la vraie connaissance, en nous renouvelant à l'image de notre Créateur » (Col 3, 10).

Cette image restaurée en nous par le Verbe incarné et qui fait de nous des enfants de Dieu en vérité, est une force dynamique qui nous transforme jusqu'à la gloire :

> « Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire » (2 Co 3, 18).

Le terme de ce processus d'assimilation, c'est la vision de Dieu :

> « Dès maintenant nous sommes enfants de Dieu et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que, lors de cette manifestation, nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3, 2).

Et c'est aussi la résurrection par laquelle nous porterons définitivement l'image de l'Adam céleste, par laquelle

> « le Seigneur Jésus Christ transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire, avec cette force qu'il a de pouvoir se soumettre toutes choses » (Ph 3, 31).

B. La Tradition

Il nous faudrait maintenant, si le temps ne m'était pas compté, prendre en considération l'important donné de la Tradition, tant juive que chrétienne, sur ce thème de l'image de Dieu en l'homme. Tradition dont nous verrons que saint Thomas se fait pleinement l'héritier. Contentons-nous de quelques remarques, trop générales certes, mais qui nous permettront, me semble-t-il, de mieux apprécier l'enseignement de la *Somme*.

1. Dans le Judaïsme, en plus des nombreux commentaires des rabbins sur l'image et la ressemblance, Philon d'Alexandrie développera toute une « théologie du Logos ». Appuyant son exégèse pour une part sur le platonisme, il fera alors du Logos l'exemplaire d'après lequel Dieu a créé le monde, et tout particulièrement l'homme, « empreinte excellente d'une image excellente, étant formé sur le modèle de l'archétype idéal ».

2. La tradition patristique retiendra surtout, du moins chez les Pères grecs, l'élément dynamique, moral ou sotériologique de la notion d'image de Dieu en l'homme. Qu'il s'agisse, avec Irénée de cette parfaite image et ressemblance qui fut celle d'Adam dans l'état surnaturel et que le Christ vient restaurer en nous par la « récapitulation » qu'il opère. Ou qu'il s'agisse, avec Origène, se situant comme Philon au confluent de la pensée biblique et de la pensée platonicienne, de tracer l'itinéraire spirituel de l'homme. Parce qu'il est créé à l'image de Dieu, sa vraie réalité consiste dans cette participation à la nature divine qui est son être spirituel et intérieur, par où il est semblable à Dieu. L'homme devra donc s'efforcer de revenir à sa vraie nature, de se connaître lui-même, de se tourner vers le Logos divin à l'image duquel il fut formé pour laisser se reformer en lui l'image perdue par le péché. Nous retrouverions une approche similaire chez un Grégoire de Nysse, pour qui la notion d'image de Dieu constitue le fondement de toute sa doctrine anthropologique et mystique. Image de Dieu parce que participant réellement, – par grâce, – aux attributs de Dieu (spiritualité, immortalité, justice...), l'âme humaine connaît Dieu par un retour à elle-même, moyennant la purification. Alors, si elle revient à la grâce d'image qui a été déposée en elle dès le commencement, en contemplant sa propre beauté, elle voit en elle le modèle. Déjà se dessine le thème de l'image comme moyen de connaissance de Dieu, thème qui s'affirmera particulièrement chez un saint Augustin.

3. Car, dans la tradition latine, c'est Augustin qui, par excellence, est le Docteur de l'image. Restant plus près qu'on a bien voulu le dire des Pères grecs, Augustin s'efforce de cerner en quoi consiste cette image de Dieu en nous : c'est, dit-il, l'homme intérieur, la partie spirituelle de notre être. Et il fonde sur cette vérité sa doctrine spirituelle de la reconquête progressive de la ressemblance du Créateur en nous. Mais c'est surtout dans sa théologie trinitaire qu'Augustin développera longuement les analogies que la connaissance de notre âme, parce qu'elle est image de Dieu, nous permet d'utiliser pour pénétrer le Mystère de la Trinité. L'accent s'est sans aucun doute déplacé : de l'image comme facteur de conformation dynamique à l'exemplaire on passe à l'image comme principe de pénétration noétique du Mystère.

4. Notons enfin qu'au XII^e siècle, juste avant la synthèse de saint Thomas que nous allons aborder, la doctrine de l'image, à la fois sous l'influence de l'augustinisme et de la redécouverte des Pères grecs en Occident, va connaître un essor remarquable. Chez les grands cisterciens en particulier, le thème de l'image de Dieu dans l'homme se retrouve au principe même de leur conception du progrès spirituel. Est-il besoin de rappeler ce thème bernardien par excellence du cheminement de la région de la dissemblance à celle de la ressemblance?

C. La synthèse de saint Thomas

Ce que nous avons relevé jusqu'ici représente plus qu'une introduction. C'est l'arrière-fond biblique et théologique à mon avis indispensable pour apprécier l'ampleur de la doctrine exposée dans la question 93 de la *Prima Pars* dont la sobriété, frisant le laconisme, pourrait nous faire méconnaître l'importance dans l'ensemble de la *Somme*. Je ne ferai pas une analyse détaillée des neuf articles de cette question. Je me bornerai à en dégager les arêtes qui m'apparaissent particulièrement significatives et à en signaler les prolongements.

1. Faut-il redire en commençant que la théologie de l'image chez saint Thomas ne se trouve pas toute dans cette question? Rappelons une fois de plus que nous avons ici affaire à une Somme et non à une suite de traités indépendants. Chaque question trouve ses harmoniques en d'autres points de l'exposé. Le mystère de l'image, saint Thomas en traite d'abord dans le cadre de sa théologie trinitaire, à propos du Verbe-Fils dont « Image » est l'un des noms propres puisque, au sein de la divinité, il procède du Père « de manière à lui ressembler en l'espèce » (*Sum. theol.*, Ia, q.35, a.1). Et, déjà à cet endroit, il note: « L'homme lui-même n'est-il pas l'image de la Trinité tout entière? » (*Ibid.*, a.2.) Plus loin, après avoir montré comment, dans la façon dont les choses procèdent du Premier Principe, les Personnes divines ont une causalité propre, saint Thomas, à l'article 7 de la question 45, explique qu'ainsi un vestige de la Trinité se retrouve en toute créature, mais que, chez les créatures raisonnables, cette ressemblance a raison d'image, parce qu'en elles on trouve un verbe conçu et un amour qui procède. C'est de toute cette doctrine que la question que nous abordons est prégnante.

2. Saint Thomas y reprend d'abord sa définition de l'image, déjà élaborée à la question 35. Pour qu'il y ait image, il faut qu'il y ait ressemblance; mais pas n'importe quelle ressemblance: une ressemblance qui tire son origine de l'autre. En désignant l'homme comme image de Dieu, on confesse donc du même coup sa nature de créature, son lien ontologique

avec le Dieu Trinité. Mais la raison d'image requiert en même temps une ressemblance selon l'espèce *(similitudo secundum speciem)*, une similitude au moins proportionnelle avec ce qui appartient en propre à l'exemplaire. Dire que l'homme est à l'image de Dieu, c'est donc non seulement confesser que l'homme est créature, c'est aussi affirmer qu'il est « sage et intelligent », qu'il est créature spirituelle. C'est là, sous la lumière théologique, participation de la lumière divine, que se dévoile le fondement ultime de la dignité humaine, ce qui fait de l'homme une personne, non pas l'égal de Dieu (car, précise saint Thomas, après saint Augustin, la raison d'égalité n'est pas essentielle à celle d'image), mais proportionnellement semblable à Dieu et *capax Dei.*

3. C'est donc en raison de sa nature spirituelle, c'est parce que son âme est un esprit (précisons que chaque fois où saint Thomas écrit comme ici *natura intellectualis,* il faut entendre « nature spirituelle », à la fois intelligente et volontaire), que l'image de Dieu se trouve dans l'homme. A ce titre, l'image se trouve certes davantage dans l'ange que dans l'homme. Mais à ce titre également, l'image divine se retrouve en tout homme parce qu'elle appartient à sa nature « qui est commune à tous les hommes ». Elle est du même coup inamissible, elle ne peut même pas être détruite par le péché, puisque « les principes constitutifs de la nature avec les propriétés qui en découlent, comme les puissances de l'âme, ne sont ni enlevés, ni diminués par le péché » (Ia-IIae, q.8, a.1). L'image de Dieu, nous dit en substance saint Thomas, se retrouve donc en tout homme, fût-il pécheur.

Comment alors rendre compte de cette donnée scripturaire et traditionnelle concernant la restauration en nous de l'image divine par le Verbe dans son Incarnation rédemptrice? Saint Thomas retrouve ici tout le dynamisme de la notion d'image. On peut en effet, nous dit-il à l'article 4, considérer l'image de Dieu en nous selon trois points de vue, trois degrés. L'homme sera d'autant plus à l'image de Dieu que sa nature spirituelle pourra davantage imiter Dieu. « Or la nature spirituelle imite Dieu davantage du point de vue où Dieu se connaît et s'aime lui-même. » Nous trouverons donc d'abord en l'homme ce que la tradition patristique appelait « l'image de création », « selon qu'il a une *aptitude* naturelle à connaître et aimer Dieu, laquelle aptitude appartient à la nature même de l'esprit, qui est commune à tous les hommes. » Nous pourrons aussi trouver en certains la « conformité de grâce », « l'image de re-création », selon que l'homme, soit en acte, soit par mode d'habitus, connaît et aime Dieu, quoique imparfaitement. C'est l'image qui se trouve réalisée, par la médiation du Christ, en tout homme justifié, surnaturalisé. Cette image demande de soi à s'épanouir – et elle s'épanouira de fait en tous ceux qui seront jusqu'au bout demeurés fidèles à la grâce, – dans la « similitude de gloire », selon laquelle

l'homme « connaît et aime Dieu en acte et parfaitement ». C'est l'image qui se trouve réalisée dans les bienheureux. Oserais-je suggérer un « quatrième degré » de cette image de Dieu en l'homme ? Nous pourrions l'appeler – et je m'en expliquerai davantage tout à l'heure – « l'image de résurrection ».

4. Arrivé à ce point de son explication, saint Thomas, dans un article qui est central tant par sa situation dans l'exposé que par son importance doctrinale, s'attache à montrer que l'image de Dieu dans l'homme se prend non seulement selon la nature divine mais aussi selon la Trinité des Personnes, car le Dieu que nous atteignons par la foi est une nature subsistant en trois Personnes. Saint Thomas fait ici droit, en les synthétisant, en les ordonnant, en les fondant en raison, à toutes les richesses théologiques et spirituelles de la Tradition. Nous nous trouvons aussi en parfaite consonance avec ce qu'il enseignait à la question 45 de la *Prima Pars* sur le mode d'émanation des créatures : créer appartient en propre à Dieu en raison de son être et cependant les Personnes divines, en raison même de leurs processions, exercent une causalité touchant à la création des choses ; et cette causalité est de l'ordre de l'exemplaire. C'est pourquoi, continuait-il, on trouve dans les créatures spirituelles une représentation de la Trinité par mode d'image. Dans son commentaire de l'édition de la *Revue des Jeunes,* le P. H.-D. Gardeil remarque que saint Thomas assimile, dans cet article et les trois suivants, les développements du *De Trinitate* de saint Augustin, mais en en inversant la perspective. Alors que saint Augustin cherchait en l'homme des analogies pour mieux pénétrer le Mystère trinitaire, saint Thomas, lui, part du Dieu Trinité pour essayer de comprendre la nature de l'homme qui est à son image. On retrouve ici, comme tout au long de cette question, l'essentiel « théocentrisme » de l'anthropologie de saint Thomas, ce qui en fait, en vérité, une « théologie de l'homme ».

5. A partir de là, saint Thomas, plus que jamais à l'école d'Augustin, va s'appliquer à mettre en lumière selon quelles conditions cette image de la Trinité se réalise en l'homme. Reprenant ce qui était annoncé dès l'article 2, mais le développant maintenant dans une perspective trinitaire, notre Docteur réaffirme que, tant dans la ligne de la nature divine que dans celle de la Trinité des Personnes, la ressemblance avec Dieu par mode d'image ne se trouve dans l'homme qu'au plan de l'esprit. C'est par lui en effet que l'homme ressemble à Dieu du point de vue de la connaissance et de l'amour, et c'est dans l'esprit que procèdent le verbe et l'amour, à l'image de la procession des Personnes divines.

Vous me permettrez ici un excursus sur un point que saint Thomas aborde dans les réponses aux objections. Il s'agit de l'image de Dieu dans le

corps humain. A la suite d'Augustin, notre auteur ne voit dans le corps qu'un « vestige » de l'image de Dieu qui, elle, est dans l'âme. Et ce vestige, ils le découvrent dans la station verticale « qui permet de pouvoir mieux contempler le ciel ». Pour vénérable que soit cette affirmation, il me semble que l'on pourrait, en restant dans le droit fil de la pensée thomiste, l'élargir sensiblement. Si l'on entend « corps humain » au sens le plus formel de ce mot, c'est-à-dire comme le tout vivant, fruit de l'union de l'âme et de la matière prime, ce corps n'est pas purement et simplement animal. Nous ne sommes pas des animaux auxquels viendrait s'ajouter un « étage » spirituel (cf. Ia, q.91, a.4, ad 3m). Puisque l'esprit en nous est une âme, c'est tout notre être, toute notre vie qui se trouvent assumés, animés par cette forme substantielle qui est esprit. En notre corps, en tant même qu'il est humain, qu'il est moyen de présence humaine au monde et aux autres, instrument humain de relation et de communication, médiateur de ce qu'il y a de plus spirituel en nous (*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*), en notre corps donc nous pourrions trouver une certaine image du Dieu vivant. Ce que je propose ici se vérifiait sans doute davantage du corps de nos premiers parents dans l'état surnaturel d'innocence, alors que la puissance informative de leur âme spirituelle s'exerçait en eux sans entrave ni résistance. Mais cela se vérifiera encore plus, à mon avis, de notre corps ressuscité. Et je retrouve ici ce que je notais plus haut à propos du « quatrième degré » de réalisation de l'image divine en nous. Dans le *Supplément à la Somme,* collationné par Réginald à partir du *Commentaire sur les Sentences,* saint Thomas écrit: « La résurrection est nécessaire pour que l'homme atteigne sa fin dernière, qu'il ne peut atteindre ni en cette vie, ni par la survivance de l'âme seule. En effet, l'homme aurait été créé en vain s'il lui était impossible d'atteindre la fin pour laquelle il a été créé » (q.79, a.2). Or la fin de la création de l'homme, qui est précisément l'objet de notre question, c'est que se réalise en lui l'image de Dieu. Celle-ci se réalisera pleinement, nous l'avons vu, par la vision de l'essence divine. Mais cette vision rejaillira sur notre corps, corps spirituel totalement soumis à notre esprit-âme et qui participera donc, à son rang, de la raison d'image. C'est ce que nous lisions chez saint Paul, lorsqu'il nous parlait du Seigneur Jésus « qui transformera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire » (Ph 3, 31). Dans l'état de ressuscités, nous serons tout entiers images de Dieu.

6. Mais revenons au déroulement de notre question. Saint Thomas s'efforce de faire droit aux divers types d'images de la Trinité qu'Augustin avait distingués dans son *De Trinitate.* Mais il le fait dans la perspective qui est la sienne: théocentrisme de son regard théologique et attention au facteur dynamique que comporte l'image de Dieu en nous. Deux conclusions se dégagent de ses analyses:

– Si le Dieu Trinité a imprimé en nous son image, en nous rendant capables de connaître et d'aimer (c'est là notre ressemblance « spécifique » avec lui), c'est donc par nos actes de connaissance et d'amour que nous serons à l'image de la Trinité, parce que c'est par ces actes que nous sommes le plus véritablement hommes. Mais, par voie de conséquence, cette image trinitaire se réalise aussi en nous au plan des puissances d'agir et, surtout, des habitus « en qui existent virtuellement les actes ». Ne faut-il pas voir là une amorce de ce qui sera développé dans la *Secunda Pars* à propos de la grâce et des vertus théologales, habitus infus par lesquels s'opère en nous l'inhabitation des Personnes divines et donc notre conformation surnaturelle au Dieu Trinité ?

– Par ailleurs, l'image de Dieu en nous se réalisera à divers degrés selon les objets sur lesquels porteront notre connaissance et notre amour. Dans son *Commentaire sur les Sentences* (I, d.3, q.4, a.4), saint Thomas reconnaissait qu'une certaine image de Dieu pouvait « se prendre en quelque manière relativement à n'importe quel objet », conclusion qu'il rejette ici, sans doute parce qu'il trouve la ressemblance trop lointaine pour mériter le nom d'image. Une image imparfaite que, dans un lieu parallèle du *de Veritate* (q.10, a.7), il appelle « image par analogie », se réalise en nous lorsque nous nous connaissons et aimons nous-mêmes, puisque ce qui procède alors en nous nous est semblable : mais ce n'est encore qu'image indirecte et médiate. L'image véritable, directe et immédiate, « l'image par conformité », naîtra en nous lorsque nous prendrons Dieu lui-même pour objet de connaissance et d'amour, puisqu'il importe que « l'image de la Trinité dans l'âme soit prise de quelque chose qui représente les Personnes divines d'une représentation spécifique, autant que cela est possible à la créature ». Et cette image sera d'autant plus parfaite que nous connaîtrons et aimerons Dieu davantage, soit déjà au plan de la connaissance et de l'amour naturels, soit bien évidemment au plan surnaturel de la grâce et de la gloire.

Théocentrisme et dynamisme, disions-nous : l'image de Dieu en l'homme est appelée à croître, à s'affermir, à se préciser et ce, en ramenant l'homme vers Dieu dont il est issu et qui est sa véritable fin.

7. Abordons enfin un dernier point qui correspond d'ailleurs, en gros, au dernier article de cette question. Il s'agit du couple image-ressemblance, abondamment exploité dans la tradition juive et patristique et au sujet duquel saint Thomas réussit une synthèse particulièrement éclairante.

La ressemblance *(similitudo)* relève du transcendantal Un : elle en est la réalisation analogique dans la catégorie « qualité ». A ce titre, elle peut se prendre soit comme préalable à l'image, soit comme conséquente. Ainsi en est-il, par exemple, du bien qui peut s'entendre comme préalable à l'homme, pour autant que l'homme est un bien particulier, ou comme consé-

quent, pour autant qu'il désigne la perfection de tel ou tel homme particulier. De même, la ressemblance prise au sens préalable, désignera quelque chose de plus général que l'image. C'est ce qui était exposé au début de notre question : la ressemblance avec Dieu se retrouve dans tous les effets créés alors que l'image de Dieu n'est présente que dans les natures spirituelles. Prise au sens conséquent, par contre, la ressemblance désignera la perfection de l'image, sa parfaite expressivité. En se plaçant de ce point de vue, on retrouve encore la notion d'image comme facteur de conformation dynamique, comme *virtus* en nous, comme « vocation ». Créés à l'image de Dieu, nous sommes appelés à sa ressemblance.

C'est là, me semble-t-il, le sens profond de cette question, signifié par la place que saint Thomas lui attribue dans la *Somme.* Rappelons que cette question est posée à propos de la fin de la création de l'homme. Au double sens du mot fin : fin comme effectuée et fin comme visée. Pour saint Thomas, l'image de Dieu est le terme de la création de l'homme. Terme déjà réalisé, et ainsi l'image de Dieu se trouve en tout homme au titre de sa nature ; terme à atteindre par l'homme pour répondre à l'intention divine, conformation de plus en plus parfaite avec Dieu que l'homme doit opérer par l'exercice de sa vertu : c'est notre destinée surnaturelle qui est alors signifiée. Nature et aventure humaines, disions-nous en commençant : c'est de tout cela que saint Thomas veut rendre raison en concluant sa théologie de l'homme par cette considération de l'image de Dieu en nous. Toute la morale se fondera alors sur ce fait que nous sommes à l'image de Dieu et appelés à devenir, par nos propres actes surnaturalisés, de mieux en mieux conformes à notre Exemplaire. Ce n'est certainement pas par hasard que, dans le Prologue de la *Secunda Pars,* saint Thomas met en avant notre qualité d'image et qu'il reprend là la citation de saint Jean le Damascène par laquelle il concluait la question 93.

Dans cette notion d'image se noue toute l'histoire du salut. La théologie de saint Thomas est prégnante, à sa manière, des grands enseignements patristiques sur l'image défigurée par le péché et restaurée en Christ (il faudrait relire ici ce que saint Thomas écrit sur la causalité exemplaire du Christ dans sa Passion, sa Mort et sa Résurrection, – causalité exemplaire qui n'est d'ailleurs jamais séparée de la causalité efficiente : le Christ effectue réellement en nous ce qu'il signifie par ses actes sauveurs).

Nous portons en nous l'image de Dieu de par notre nature spirituelle – et ceci, répétons-le, de manière inamissible ; mais, dans son immense amour, Dieu a voulu que nous la portions d'une manière plus grande encore, par conformation de grâce à sa propre nature, par l'inhabitation des trois Personnes en nous. Comme, par le péché, nous avions perdu cette conformation de grâce, « Dieu a tant aimé le monde qu'il a envoyé son Fils

Unique » (Jn 3, 16), sa parfaite et éternelle image, afin que « nous soyons transfigurés en cette même image, de gloire en gloire » (2 Co 3, 18), jusqu'à le voir tel qu'il est et, de ce fait, lui être semblables, jusqu'à ce que le Christ conforme nos corps de misère à son corps de gloire. Alors nous serons pleinement, parfaitement et éternellement les images vivantes du Dieu Vivant, comme l'est déjà la Mère de Dieu et la Mère de l'Eglise, l'Eve nouvelle, depuis le jour de son Assomption.

En désignant la fin de la création comme l'image de Dieu en l'homme, saint Thomas nous dit à la fois que la fin de la création matérielle est l'homme (image de Dieu, il est roi de l'univers) et que la fin ultime de l'homme est Dieu (image de Dieu, il doit devenir parfaitement semblable à lui).

F.J.M.

Le document de Lima sur le ministère

La question décisive a-t-elle été posée?

Le document de Lima sur le ministère invite toutes les Eglises à voir dans l'épiscopat le signe privilégié de la succession apostolique et donc de la continuité, à travers les siècles, du ministère des Apôtres:

> « Les Eglises sans la succession épiscopale, et vivant dans la continuité fidèle avec la foi et la mission apostoliques, ont un ministère de la Parole et des sacrements comme le montrent la foi, la pratique et la vie de ces Eglises. Elles ont à réaliser que la continuité avec l'Eglise des apôtres trouve une expression profonde dans la succession de l'imposition des mains par les évêques et que, même si elles ne sont pas privées de la continuité dans la tradition apostolique, ce signe fortifiera et approfondira cette continuité. Elles auront à redécouvrir le signe de la succession épiscopale » [1].

Le document antérieur, dit celui d'Accra, avait employé une formule plus percutante en déclarant que les Eglises non épiscopales « ne bénéficient pas... de la plénitude du signe de la succession apostolique ». Et l'on ajoutait: « Si une pleine unité visible doit être réalisée, il sera nécessaire que la plénitude du signe de la succession apostolique soit restaurée » [2].

Dans une telle perspective, on va privilégier le triple ministère « ignatien »: évêque, prêtres, diacres. L'attention à cette structure ministérielle est pleinement justifiée dans le dialogue. Mais avant d'aborder ce problème, une question plus décisive doit être posée. La voici: Les Eglises doivent-elles *recevoir* de Jésus-Christ le ministère? Ou bien peuvent-elles le *constituer* elles-mêmes, voire le créer, l'inventer?

En lisant le document de Lima, on éprouve le sentiment qu'aux yeux des rédacteurs, les communautés n'inventent pas le ministère mais l'accueillent. Cependant, comme la question n'est pas posée explicitement, une certaine ambiguïté demeure surtout lorsqu'on aborde le problème du ministère non épiscopal. Il lui manque certes la plénitude du *signe* de l'apostolicité, mais sa nature profonde semble équivalente à celle du ministère des Eglises épiscopales:

[1] *Foi et Constitution: baptême, eucharistie, ministère. Convergence de la foi.* Le Centurion/Presses de Taizé, Paris 1982, Ministère, N° 53, b, p. 80. Abréviation BEM.

[2] *La réconciliation des Eglises, baptême, eucharistie, ministère.* Les Presses de Taizé, 1974, ministère, N° 104, b, p. 103.

> « Les Eglises qui ont la succession par l'épiscopat reconnaissent de plus en plus qu'une continuité dans la foi apostolique, dans le culte et la mission a été conservée dans les Eglises qui n'ont pas gardé la forme de l'épiscopat historique. Cette reconnaissance est facilitée encore par le fait que la réalité et la fonction du ministère épiscopal ont été maintenues dans beaucoup de ces Eglises, avec ou sans le titre d'évêque » [3].

Par voie de conséquence, ces Eglises non épiscopales « ne peuvent accepter aucune suggestion selon laquelle le ministère exercé dans leur propre tradition serait invalide jusqu'au moment où il entrera dans la lignée de la succession épiscopale » [4].

Quelle théologie défend-on ? Equivalence des ministères devant le jugement que porte Jésus-Christ sur eux, l'épiscopat n'étant supérieur que sur le plan du signe ?

Recevoir le ministère ou l'inventer ?

Spontanément, les chrétiens répugneront à utiliser cette expression : les Eglises « inventent » ou « créent » le ministère. En effet, ces verbes évoquent une mainmise des communautés ecclésiales sur une richesse que l'Ecriture présente comme un don. C'est pourquoi *Foi et Constitution* aurait été bien inspiré de formuler explicitement cette convergence : les Eglises *reçoivent* le ministère, elles ne l'inventent pas.

Pourtant, subsiste une divergence majeure. En réagissant au document des Dombes *Pour une réconciliation des ministères* [5], étude dont l'enseignement est proche de celui de Lima, le théologien protestant Roger Mehl explique la raison profonde de son désaccord : « Le ministère doit être conçu comme une forme spéciale du charisme donné à tous les fidèles » [6], et d'ajouter : « La raison de notre refus, c'est que le ministère pastoral ne peut être qu'une spécification fonctionnelle du ministère confié à l'Eglise » [7]. Et pour mieux souligner la conséquence pratique de son option, Roger Mehl estime que la délégation pastorale qui permet à un laïc de présider l'eucharistie est « le rempart le plus efficace contre la cléricalisation du ministère et la confiscation par les ministres d'un pouvoir donné à toute l'Eglise » [8].

Quel est donc le fondement théologique de cette position ? Le ministère est donné à l'Eglise par le Christ par l'unique médiation du *baptême.* En effet, tout membre de l'Eglise est apte à recevoir de la communauté baptismale une délégation pour accomplir la tâche de mettre le monde en

[3] BEM, N° 37, p. 72.
[4] BEM, N° 38, pp. 72-73.
[5] Les Presses de Taizé, 1973.
[6] Recension dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse,* N° 2, 1973, p. 225.
[7] *Ibidem,* p. 227.
[8] *Ibidem,* p. 226.

contact avec l'Evangile, de célébrer les sacrements et d'exercer une « épiscopè » dans une communauté ecclésiale. Dans cette problématique, la liturgie de l'imposition des mains ne peut pas être un véritable sacrement puisque le baptême, à lui seul, permet d'exercer ce ministère. L'Eglise n'intervient que dans un cadre disciplinaire, c'est-à-dire pour empêcher des incapables ou des indignes de pervertir cette fonction et pour préciser les responsabilités en vue d'éviter le désordre dans les communautés.

On pourra encore parler de l'apostolicité du ministère, car les Apôtres étant à l'origine de l'Eglise, tout baptisé leur « succède » dans le don reçu du sacerdoce royal dont parle saint Pierre (cf. 1 Pierre, 2, 9) et par conséquent tout ministre actualise, grâce à l'Esprit, la responsabilité apostolique de transmettre l'Evangile, mais le choix des Douze par Jésus n'a pas placé les membres du collège apostolique à un niveau différent de celui des autres croyants qui suivaient le Seigneur.

Toute différente est la position des Eglises catholiques et orthodoxes. En effet, pour elles, le ministère ordonné repose sur une mission venant du Christ, ayant pour fondement un envoi autre que celui du baptême. La liturgie de l'imposition des mains ne peut pas être seulement une prière ecclésiale pour confier à Dieu la fonction du ministre. Elle est un authentique sacrement par lequel le Christ accorde un don spécifiquement distinct de celui du baptême, car, par la médiation du rite, le Seigneur communique à l'ordinand une participation à la « surintendance apostolique » que les premiers croyants n'ont pas reçue lorsqu'ils ont été baptisés après la Pentecôte.

Quelle position défend le document de Lima sur l'origine du ministère ordonné?

Soulignons d'abord une analogie certaine entre la doctrine du IIe Concile du Vatican et celle du BEM: les Apôtres sont à la fois à l'origine de toute l'Eglise et à celle du ministère ordonné. Rappelons le texte *Ad Gentes,* 5: « Les Apôtres furent ainsi les germes du Nouvel Israël et en même temps l'origine de la hiérarchie sacrée ». Dans un autre vocabulaire, le BEM défend la même position au N° 10:

> « Jésus a appelé les Douze à être représentants de l'Israël renouvelé. A ce moment-là ils représentaient le peuple de Dieu tout entier et en même temps ils exerçaient un rôle spécial au milieu de la communauté. Après la résurrection, ils sont parmi les guides de la communauté. On peut donc dire que les apôtres préfigurent à la fois l'Eglise entière et les personnes chargées d'une autorité et d'une responsabilité spécifiques dans l'Eglise. »

Mais sur quel fondement repose le ministère ordonné, d'après le document de Lima? Uniquement sur le baptême? Non, selon la déclaration du N° 15:

« L'autorité du ministre ordonné est enracinée en Jésus-Christ, qui l'a reçue du Père (Mt 28, 18), et qui la confère dans l'Esprit-Saint à travers l'acte d'ordination. »

Cependant dans le commentaire suivant le N° 13 qui a évoqué les fonctions du ministère ordonné, nous lisons :

> « Ces fonctions ne sont pas exercées par le ministère ordonné d'une manière exclusive. Puisque le ministère ordonné et la communauté sont étroitement liés, tous les membres participent à l'exercice de ces fonctions. »

Veut-on dire que les chrétiens qui n'ont pas reçu l'ordination doivent se garder de toute passivité et travailler avec les ministres à l'évangélisation ? Alors ce rappel est indispensable. Mais si l'on veut suggérer que la délégation pastorale dont parle avec tant de conviction R. Mehl est légitime, alors il convient de relativiser la déclaration du N° 15 sur le sens de l'ordination.

Au N° 6, on demande aux Eglises de surmonter leurs différences en prenant leur point de départ « dans la vocation du peuple de Dieu tout entier ».

La formule est peu claire, car, de soi, elle peut signifier que le fondement du ministère est la seule vocation *baptismale,* alors on rejoindrait la position de R. Mehl. Mais une autre interprétation est possible : le document peut vouloir dire que l'exercice du ministère ordonné ne doit pas être séparé de celui de tous les baptisés, mais alors le mot « origine » est trop fort à moins que l'on ait voulu rappeler que l'ordination présupposait la réception du baptême.

Lorsque le BEM manifeste d'une manière systématique sa compréhension de l'ordination, on découvre aussi une certaine imprécision. D'une part, on ne craint pas le vocabulaire cher à la tradition catholique. Au N° 41 on parle de « signe sacramentel » et au N° 43, on nous assure que par l'imposition des mains, « Dieu, fidèle à ses promesses en Christ, entre sacramentellement dans les formes contingentes et historiques des relations humaines ».

Mais d'autre part, au N° 40, l'imposition des mains est décrite comme une sorte de « synergie » entre Dieu et la communauté, sans que l'on manifeste le rôle décisif du ministre de l'ordination alors que, selon le catholicisme, la qualité de ce ministre fait partie intégrale du symbolisme du rite.

> « A proprement parler, l'ordination exprime donc une action accomplie par Dieu et par la communauté, dans laquelle les personnes ordonnées sont fortifiées par l'Esprit,

> en vue de l'accomplissement de leurs tâches et soutenues par la reconnaissance de la communauté » [9].

De plus, au N° 43, on semble craindre de dire clairement que le Seigneur agit par la médiation du rite sacramentel. Il y a comme une réserve face au thème, cher à la tradition catholique, de la « causalité instrumentale » : « L'ordination est un signe de l'exaucement de cette prière par le Seigneur, qui accorde le don du ministère ».

Que conclure ? Les lignes maîtresses du BEM ne favorisent pas la position purement fonctionnelle défendue par Roger Mehl. Un nouveau signe de l'orientation de ce document réside dans le fait que l'imposition des mains manifeste que le ministre est l'« ambassadeur » du Christ : nous lisons au N° 39 que le rite « rappelle à l'Eglise de regarder à lui (Jésus-Christ) comme à la source de sa mission ». Ce texte nous réfère à ce qui a été proclamé au N° 11 : « Comme hérauts et ambassadeurs, les ministres ordonnés représentent Jésus-Christ pour la communauté et proclament son message de réconciliation. » Le BEM souligne avec beaucoup de force que le ministre ordonné manifeste l'« altérité » de la Tête par rapport aux membres. Le N° 8 nous offre cette déclaration :

> « Afin d'accomplir sa mission, l'Eglise a besoin de personnes qui soient responsables publiquement et de façon continue pour mettre en évidence sa dépendance fondamentale par rapport à Jésus-Christ... »

Pour éviter toute équivoque, il aurait été bon toutefois de reconnaître *explicitement* qu'il n'est pas possible de fonder le ministère ordonné sur la seule vocation baptismale.

L'importance décisive du témoignage de saint Clément de Rome

Dans le commentaire qui suit le N° 36, le BEM évoque le témoignage de Clément de Rome qui « reliait la mission de l'évêque à l'envoi du Christ par le Père et à l'envoi des apôtres par le Christ (Co 42, 44). Cela faisait de l'évêque un successeur des apôtres, assurant la permanence de la mission apostolique dans l'Eglise ».

[9] Dans le commentaire qui suit le N° 39, on parle bien du ministre de l'ordination, mais c'est pour relativiser cette question : « Il est clair que les Eglises ont des pratiques différentes de l'ordination et qu'il serait faux d'en privilégier une comme exclusivement valide. » On ajoute qu'au moment où une Eglise a la structure épiscopale « il devrait s'ensuivre que la vieille tradition selon laquelle c'est l'évêque qui ordonne, avec la participation de la communauté, soit reconnue et observée également. » La question est traitée sous l'angle du respect d'une tradition vénérable, non sous l'aspect du symbolisme du rite. Dans la position catholique, l'action de l'évêque est indispensable pour signifier que l'ordinand va participer à la surintendance apostolique incarnée dans l'évêque.

Ce commentaire centré sur la « continuité historique de la présence du Christ » par l'épiscopat est bien conforme à la pensée de Clément. Cependant, à nos yeux, le chapitre 40 de la même épître est encore plus important parce qu'il atteste que le ministère ecclésial repose sur un *autre* fondement que celui qui nous fait entrer dans l'Alliance. En effet, Clément examine la liturgie dans le Temple de Jérusalem. Parlant du Seigneur, il déclare :

> « Il a ordonné que les offrandes et les fonctions liturgiques s'accomplissent non pas au hasard ou sans ordre, mais à des temps et des moments déterminés. Où et par qui il veut qu'elles soient accomplies, lui-même l'a déterminé par sa décision souveraine, afin que toutes choses se passent dans la sainteté selon son bon plaisir et soient agréables à sa volonté. Donc ceux qui présentent leurs offrandes aux temps marqués sont agréés et heureux, car en suivant les préceptes du Maître ils ne se trompent pas. Car au grand prêtre ont été dévolues des fonctions qui lui sont particulières, aux prêtres a été marquée leur place particulière, aux lévites sont imposés des services particuliers. Celui qui est laïque est lié par les préceptes propres aux laïques » [10].

Manifestement, aux yeux de Clément, les prescriptions relatives au culte et au ministère dans l'Ancienne Alliance reposent sur des dispositions divines distinctes de celles par lesquelles on entre dans l'Alliance – celle concernant la circoncision par exemple. Le ministère des prêtres dans le Temple ne provient pas d'une délégation du Peuple de Dieu. Or si Clément se réfère à l'Ancienne Alliance, c'est pour affirmer que le ministère chrétien – tout différent de celui qui s'accomplit dans le Temple – repose pourtant sur des prescriptions divines analogues. Au chapitre 42, 5, Clément insiste sur la *continuité* du plan divin. Il a évoqué le choix des épiscopes et des diacres par les Apôtres :

> « Et il n'y avait là rien de nouveau : car depuis bien longtemps l'Ecriture parlait des épiscopes et des diacres ; il est en effet écrit quelque part : ‹ J'établirai leurs épiscopes dans la justice et leurs diacres dans la foi ›. »

Dans ces chapitres, Clément ne fait aucune allusion explicite au baptême et à l'ordination. Mais l'Eglise catholique a été en droit de rapprocher la pensée de Clément des textes de I Tm 4, 14 et II Tm 1, 6 qui parlent de l'imposition des mains qu'a reçue Timothée. En effet, le rite d'ordination signifie avec une force manifeste que le ministère obtenu n'a pas pour origine la simple entrée dans l'Alliance par le baptême. Il faut recevoir une nouvelle effusion de l'Esprit attestant que le ministère n'est pas une délégation du sacerdoce baptismal de tous les croyants. La thèse défendue par Roger Mehl n'a pas d'appui dans l'Ecriture telle que l'interprète Clément de Rome [11].

[10] Traduction d'Annie Jaubert dans *Sources chrétiennes,* N° 167. Paris 1971.

[11] L'Evangile nous parle d'un double appel des Douze, d'abord comme disciples, puis comme apôtres. Cette double vocation illustre bien la position catholique.

La distinction entre l'épiscopat et le presbytérat

Sur le plan du vocabulaire, la distinction entre le presbytérat et l'épiscopat n'apparaît pas au niveau des épîtres pastorales ni non plus dans la lettre de Clément. Comment donc la justifier?

Dans le BEM, on demande, comme on l'a vu, aux Eglises non épiscopales d'adopter la trilogie «ignatienne». Pourtant, au N° 19, nous lisons: «Le Nouveau Testament ne décrit pas une forme unique de ministère qui devrait servir d'esquisse ou de norme durable pour tout ministère futur dans l'Eglise. Dans le Nouveau Testament apparaît plutôt une variété de formes qui existaient en différents lieux et temps.»

Une objection surgit aussitôt. Si l'Ecriture ne fournit pas «de norme durable» concernant l'avenir du ministère, pourquoi tellement insister pour que les communautés non épiscopales adoptent la trilogie «ignatienne»? Ne serait-il pas plus sage de conseiller un large pluralisme? La seule raison d'établir un signe de continuité ne semble pas suffisante pour inviter des Eglises à changer des structures auxquelles elles sont attachées par souci de continuité dans la ligne de leur *propre* tradition.

De fait, le BEM aurait dû mieux souligner que l'Ecriture interprétée à la lumière de l'Eglise ancienne exige que les différentes communautés chrétiennes acceptent en elles une incarnation des fonctions transmissibles des Apôtres et cette «surintendance apostolique» n'a pas pour fondement le seul baptême mais un rite sacramentel, l'ordination. Dans le langage catholique, on dira que nous sommes en présence du *droit divin* concernant le ministère.

Cependant, lorsque l'on médite sur la trilogie «ignatienne», on acceptera volontiers de reconnaître que l'évolution aurait pu être différente. Supposons en effet, que dans l'Eglise primitive aient existé déjà nos paroisses, la «surintendance apostolique» aurait pu s'incarner dans chacun des presbytres responsables de tel quartier de la ville, quitte à ce que l'un d'entre eux obtienne une fonction particulière de coordination entre les paroisses.

Or de fait, la situation était fort différente. Dans chaque ville, les chrétiens sont groupés dans une *seule* communauté dirigée par un organe collégial. Lorsque le BEM insiste sur la diversité des formes ministérielles à l'origine, il ne souligne pas assez que ces ministres qui, de fait, portent des noms fort différents selon les communautés, en fait, participaient aux fonctions transmissibles des Apôtres par la prédication, l'administration des sacrements et la direction des Eglises. De plus, ils ne sont jamais isolés, ils forment des «collèges».

Or un collège peut évoquer un autre collège, pas une personne. Mais dans l'Eglise primitive a dû germer très tôt le désir que soit représentée,

dans la communauté locale, la Personne de Jésus-Christ et celle de son Père puisque le ministre est considéré comme l'*ambassadeur* du Seigneur. Ce symbolisme sera respecté si le collège reçoit un président qui obtiendra la plénitude des fonctions transmissibles des Apôtres. Toutes les Eglises qui ont suivi la spiritualité ecclésiale de saint Ignace d'Antioche n'ont pu que réaliser cette incarnation épiscopale de la « surintendance apostolique. » « C'est le Christ entouré des Douze qui est présent de façon permanente dans l'Eglise en la personne de l'évêque entouré des presbytres », ainsi s'exprime le BEM dans le commentaire qui suit le N° 36.

Cependant, une autre raison est aussi à l'origine de la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat. La voici: les collaborateurs des Apôtres, comme Tite et Timothée, ont, de fait, exercé des responsabilités « épiscopales » dans leur ministère itinérant. Leur participation à la « surintendance apostolique » était plus grande que celle des presbytres locaux. L'Eglise postérieure a tenu à respecter, sur ce plan local, cette diversité de responsabilités qui existait du vivant des Apôtres.

Enfin, l'exemple de Jérusalem a certainement joué un rôle, car, dans cette ville, après le départ des Douze, Jacques, entouré du collège des presbytres, remplit en fait une mission épiscopale sans avoir le titre d'évêque. Or le modèle de l'Eglise-Mère a pu influencer l'évolution du ministère dans d'autres régions de la chrétienté.

Le ministère dans la tradition réformée

A la Conférence de Foi et Constitution de Lausanne, en 1927, l'évêque anglican de Bombay a prononcé ce jugement sévère sur Calvin: « Calvin a commis l'erreur la plus étonnante pour un homme aussi distingué, quand il a essayé de réformer l'Eglise en la reconstruisant d'après le modèle de l'âge apostolique, mais sans les apôtres. L'esprit qui avait dirigé l'histoire de l'Eglise primitive était plus sage que Calvin »[12].

Ce jugement nous paraît partiellement injuste car toute la tradition calviniste a repris un élément important de l'apostolat, pour l'attribuer aux pasteurs. Ceux-ci, en effet, sont considérés comme de véritables « ambassadeurs » du Christ. Par exemple, Pierre Viret, disciple de Calvin, parlant de la Cène, déclare: « Combien donc que vous ne voyez point ici notre Seigneur au milieu de vous, ne méprisez pour cela sa parole, vu que vous voyez que Jésus-Christ substitue et met ses ministres en son lieu. Il est certain qu'ils sont comme sa bouche et sa main, tellement que nous devons

[12] *Actes officiels de la conférence mondiale de Lausanne,* Paris 1928, p. 273-274.

écouter ce qu'ils disent comme si Jésus-Christ parlait à nous»[13]. On a vraiment l'impression qu'aux yeux des calvinistes, la «surintendance apostolique» s'est incarnée dans le pastorat.

Cependant, le fondement de la mission pastorale n'est pas d'ordre sacramentel puisque Calvin et ses disciples n'estiment pas indispensable d'imposer les mains aux ministres de l'Evangile. Le rite traditionnel en effet «n'est pas de nécessité absolue comme si c'était une chose essentielle au ministère»[14]. On se contentera parfois de prier pour le futur ministre. Abandon de portée redoutable, car c'est sur lui que pourra se fonder la thèse défendue par Roger Mehl: le ministère repose sur la seule vocation baptismale.

Certes, J.-J. von Allmen défend une autre position. A ses yeux, le pasteur a, de fait, une fonction épiscopale, même si sur le plan sociologique il est considéré comme un presbytre[15]. D'un point de vue catholique, il serait précieux que les Eglises réformées posent la question comme le fait J.-J. von Allmen: Il faut absolument trouver un lieu d'incarnation de la surintendance apostolique. Et chez nous, protestants, c'est le pastorat. Cette problématique est beaucoup plus conforme, doctrinalement, à la position de l'Eglise ancienne que celle qui défendrait cette thèse: Nous rétablissons l'épiscopat historique pour des motifs exclusivement pragmatiques: ce ministère permet une meilleure cohésion dans l'Eglise.

Si, un jour, nous pouvons célébrer la reconnaissance mutuelle des ministères, la première clarification se sera faite sur le sens à donner à l'*ordination.* Par elle, le ministère a un fondement distinct de celui de la vocation baptismale. Ensuite, on s'entendra beaucoup plus facilement pour adopter partout la trilogie «ignatienne» puisque même si, théoriquement, la «surintendance apostolique» aurait pu s'incarner dans le presbytérat, il n'est pas raisonnable que les chrétiens abandonnent un tel signe de continuité à travers les siècles.

Dans nos remarques, nous avons adressé des critiques surtout à la position protestante telle qu'elle est exposée par Roger Mehl.

Mais le BEM pose aussi des questions à notre Eglise[16]. Elle y répondra, non en changeant sa doctrine de la surintendance apostolique reçue par

[13] Sermon du 6 septembre 1556, dans *Pierre Viret d'après lui-même...* par C. SCHNETZELER ET ALII. Lausanne 1911, p. 195.

[14] JEAN-JACQUES VON ALLMEN. *Le ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI^e siècle,* Neuchâtel, 1968, p. 48.

[15] Cf. «Le ministère des anciens», dans *Verbum caro,* 1964, N^os 71-72, pp. 214-256.

[16] Le P. de Baciocchi en signale quelques-unes dans son article «*Les ministères ecclésiaux dans le Texte de Lima*», *Mélanges de science religieuse,* 1983, N° 2, pp. 73-90. Le BEM n'aborde pas

l'ordination, mais en développant les orientations du IIe Concile du Vatican relatives à la collégialité et à l'activité ecclésiale de tout le laïcat. Il était donc opportun que le document de Lima rappelle au N° 5: «Tous les membres sont appelés à découvrir, à l'aide de la communauté, les dons qu'ils ont reçus et à les utiliser pour l'édification de l'Eglise et au service du monde vers lequel l'Eglise est envoyée.»

Villars-sur-Glâne

GEORGES BAVAUD

explicitement la question du Magistère, problème essentiel pour la compréhension de l'épiscopat. L'allusion au rôle de «guides» et d'«enseignants» des ministres ordonnés au N° 11 mériterait une ample explication. Mais à chaque jour suffit sa peine...

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

Troisième Partie *

DEUX PROBLÈMES PARTICULIÈREMENT ARDUS: COMMENT LIRE L'APOCALYPSE ET LE CANTIQUE DES CANTIQUES?

A supposer que notre recherche sur le chapitre 12 de l'Apocalypse et ses sources vétérotestamentaires soit solide, elle conduit à des résultats qui, nous semble-t-il, constituent un progrès, soit dans l'interprétation d'Ap 12, soit dans l'exégèse de trois passages particulièrement déroutants du Cantique des Cantiques, passages que nous avons éclairés les uns par les autres. L'exégète et le théologien ont certes mieux à faire que de passer leur temps à combattre des erreurs. Ils ont à promouvoir dans l'Eglise une meilleure intelligence de l'inépuisable Parole de Dieu qui nous a été donnée comme un trésor à exploiter. Dans notre *Troisième Partie,* nous voulons proposer quelques brèves observations qui nous paraissent susceptibles de faire évoluer dans la bonne direction la lecture et l'interprétation d'ensemble de ces deux écrits bibliques entre tous difficiles: l'Apocalypse et le Cantique des Cantiques.

Observations sur la structure de l'Apocalypse

Parlons tout d'abord de l'Apocalypse. Comme ce livre est très obscur, il était tout désigné comme un terrain de choix où pouvait s'exercer l'ingéniosité des exégètes, notamment en ce qui regarde le comparatisme extrabiblique. L'objet de la présente étude veut que nous nous occupions plus spécialement de la Femme vêtue du soleil du ch. 12. Déjà le commentaire

* Cf. Nova et Vetera, 1984/1

de E. B. Allo nous donne un long excursus sur « les prétendues origines juives ou astronomiques ou mythologiques » de cette vision [46]. Deux études catholiques récentes recourent à la même méthode d'exégèse. Selon A. Vögtle [47] les commentateurs de l'Apocalypse expliquent très insuffisamment ce fait surprenant: la Femme-Eglise nous est présentée par Jean comme étant la Mère du Christ. Cette singularité proviendrait de ce que le voyant aurait adapté à son message chrétien le mythe grec de Léto rendue enceinte par Zeus et que persécute le dragon Python; celui-ci sait en effet que l'un des deux enfants (Artémis et Apollon), que Léto va mettre au monde, l'attaquera et le tuera, ce que fait effectivement Apollon quatre jours après sa naissance. H. D. Saffrey reprend la même hypothèse en lui apportant un complément qui la rend au premier abord séduisante: il produit en effet une inscription grecque du IIe siècle (épigramme honorifique pour l'hydrophore Vera) par laquelle se trouve démontrée l'existence à Patmos du culte d'Artémis [48].

Tout en reconnaissant que le mythe « Léto-Python-Apollon offre beaucoup de ressemblances partielles avec celui de la Femme et du Dragon » de l'Apocalypse [49], Allo tient pour invraisemblable un emprunt de la part de celle-ci. Dans son excellent commentaire, P. Prigent adopte la même attitude [50] et pose cette question pertinente: pourquoi recourir à ces sources impures quand les sources bibliques suffisent à rendre compte de tout? Une concession très importante doit cependant être faite. Une fois admis, comme le font la plupart des auteurs, que la Femme de l'Apocalypse est ou bien exclusivement ou bien en premier lieu soit la Femme-Sion des prophètes, soit l'Eglise chrétienne, il est étrange qu'elle nous soit présentée comme la Mère du Messie personnel, de Jésus. Jamais, ou presque jamais, tant dans la Bible que dans le judaïsme, une collectivité ne nous est donnée comme la Mère du Messie en personne. Quant à l'Eglise chrétienne, loin d'avoir donné naissance au Christ, elle est née, selon l'ensemble du Nouveau Testament, de sa Passion et de sa Résurrection. Ici nous avons un *confirmatur* précieux de la rectitude de l'exégèse d'Ap 12 que nous avons défendue: s'il est vrai que la Femme vêtue du soleil est en premier lieu la Mère de l'Emmanuel prédite par Isaïe comme le plus extraordinaire des signes, alors l'objection de A. Vögtle que nous avons mentionnée plus haut n'a plus aucune portée.

[46] Cf. B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1933, pp. 187-199.

[47] *Mythos und Botschaft in Apokalypse 12*, dans *Tradition und Glaube. Festgabe für K.C. Kühn*, 1972, pp. 395-415.

[48] *Relire l'Apocalypse à Patmos*, *Revue Biblique*, 1975, pp. 395-417.

[49] *L'Apocalypse*, p. 197.

[50] *L'Apocalypse de saint Jean*, pp. 179-182.

Avec raison P. Prigent insiste sur la cohérence interne de l'Apocalypse et notamment sur le parallélisme entre les chapitres 11 et 12. Les deux visions paraissent bien se référer à la même période de l'histoire du salut et les caractériser de semblable façon. De même que la Cité sainte et les deux Témoins au chapitre 11, la Femme du ch. 12 est en même temps préservée et persécutée. Les mêmes nombres symboliques sont appliqués dans les deux cas à l'époque de l'histoire du salut ainsi visée: cf. les quarante-deux mois de 11, 2, les 1260 jours de 11, 3 et les 1260 jours de 12, 6 (cf. des temps, un temps et la moitié d'un temps de 12, 14).

Fort de ces constatations, P. Prigent se demande quelle précision nouvelle le chapitre 12 apporte au chapitre 11, car on a de la peine à admettre qu'il ferait avec lui double emploi. Ne pouvant avoir trait à la Femme-Eglise, cette nouveauté se référerait à l'origine de l'hostilité irréductible dont sont victimes les chrétiens. Au ch. 11 cette origine n'est indiquée qu'en passant au v. 7: «la Bête qui monte de l'Abîme». Le ch. 12 nous en apprend davantage, car il nous fait remonter de la Bête à l'Adversaire suprême, le Dragon, qui menace l'enfant à sa naissance, poursuit la Femme et est vaincu par Michel.

Notre exégèse du signe de la Femme d'Ap 12, 1 va nous permettre de mieux expliquer, nous semble-t-il, en quoi cette vision du ch. 12 diffère de la précédente. Mais, pour rendre notre explication pleinement convaincante, nous allons l'insérer en un contexte beaucoup plus large en faisant quelques observations d'ordre général sur la marche de la pensée d'un bout à l'autre de l'Apocalypse.

Nombre d'interprètes ont cherché dans l'Apocalypse une constante progression rectiligne, de la venue du Christ à la fin des temps; chaque nouvelle péricope décrirait un fait censé plus tardif que celui dont il vient d'être question. A l'encontre de cette manière de voir E. B. Allo s'est fait le défenseur, après plusieurs autres commentateurs, du système de la *récapitulation* qui conduit à admettre dans la révélation johannique de constantes répétitions. On est en droit de penser qu'Allo a appliqué ce principe de manière trop systématique. Mais qu'il faille en retenir quelque chose et même beaucoup de choses, c'est ce qui nous paraît incontestable.

La structure d'ensemble de l'Apocalypse nous semble être celle-ci: chaque grande vision nouvelle s'insère en celle qui précède, la seconde rentrant ainsi dans la première, la troisième dans la seconde et ainsi de suite, ce qui fait que les visions ont un objet à la fois de plus en plus précis et de plus en plus restreint, jusqu'à la toute dernière vision qui ne concerne plus que la fin, l'aboutissement suprême et le point culminant de l'histoire du salut. Voici maintenant en résumé comment le livre tout entier se trouve organisé. Les quelques réflexions que nous allons faire sont destinées à en faire progresser la compréhension.

A l'exemple de plusieurs exégètes nous pouvons faire partir notre analyse de 1, 19 : « Ecris ce que tu as vu, ce qui est et ce qui doit arriver ensuite ». Cet ordre donné par le Christ à Jean montre que son livre aura pour objet exclusif les visions dont il a été favorisé. Parmi elles une distinction paraît être établie entre celles qui se rapportent au présent (« ce qui est ») et celles qui concernent l'avenir (« ce qui doit arriver ensuite ») : aux premières se rattacheraient les lettres aux Eglises et aux secondes se rattacherait toute la suite de l'ouvrage. Tout le monde cependant n'admet pas que 1, 19 marque ainsi la division fondamentale de la révélation johannique ; la *TOB,* par exemple, ne dit rien à ce sujet.

Ce qui est certain, c'est que les sept lettres des chapitres 2 et 3 constituent une première partie nettement distincte de l'Apocalypse. Elles ont certes trait à la situation présente de l'Eglise, mais on ne remarque pas assez qu'elles sont en même temps tournées vers l'avenir. Elles sont adressées à des communautés chrétiennes d'Asie de la fin du premier siècle. Celles-ci sont déjà pourvues de chefs résidentiels, mais qui dépendent des apôtres, ce qui permet seul de comprendre que Jean, le dernier survivant du collège apostolique, puisse leur écrire sur un tel ton d'autorité pour les juger et au besoin les reprendre. Suggestive est la comparaison entre ces lettres et la 3e Epître johannique où l'Ancien, c'est-à-dire Jean, s'adresse à deux personnages qui sont des chefs résidentiels d'églises. Jean les juge tout comme dans l'Apocalypse le Christ juge les « anges » des églises. Jean menace ainsi l'un de ces chefs résidentiels, l'ambitieux Diotréphès, avide d'honneur et des premières places : « Si je viens, je rappellerai tes œuvres » (v. 10). Comment ne pas rapprocher ces paroles des menaces adressées aux anges des églises d'Ephèse et de Pergame : « Reprends ta conduite première. Sinon je vais venir à toi ... Allons ! repens-toi. Sinon je vais bientôt venir à toi » (Ap 2, 5, 16) ?

Il n'en reste pas moins vrai que les lettres de l'Apocalypse se distinguent de toutes les autres lettres du Nouveau Testament en ce qu'elles sont dictées par le Christ lui-même ; elles font donc songer à la prédication prophétique, en particulier aux sept oracles du début du livre d'Amos. Aussi ont-elles le caractère synthétique inhérent à toute prophétie. Même si l'on doit admettre sans aucune réticence qu'elles s'adressent *en tout premier lieu* à des églises particulières de cette époque, les enseignements qu'elles donnent visent aussi l'existence terrestre de l'Eglise entière jusqu'à la fin des temps. Et on constate en outre que les promesses faites au vainqueur font maintes fois présager les biens eschatologiques de la fin de l'Apocalypse : cf. par ex. l'arbre de vie de 2, 7 et 22, 2, 14 ; les vêtements blancs de 3, 5 et 22, 14 ; la Jérusalem nouvelle qui descend du ciel de 3, 12 et 21, 2 ; la préservation de la seconde mort de 2, 11 et 20, 6 (cf. 21, 8). Sept est un

chiffre de plénitude, et les sept lettres sont un premier septénaire en partie prophétique en relation avec ceux qui vont suivre et qui le sont de façon plus complète.

Toute la suite du livre est en effet strictement prophétique et se rapporte à l'histoire du salut dans sa double phase terrestre et céleste. Il est clair par exemple que le début du chapitre 21 : « Je vis une terre nouvelle et des cieux nouveaux » indique l'ultime rétrécissement de la perspective et l'ultime progression : on quitte alors définitivement le monde actuel et le voyant ne nous entretient plus que de la Jérusalem future.

Dans ce qui précède on pourrait distinguer d'autres étapes, notamment le règne de mille ans (20, 1-6). Malgré Allo et beaucoup d'autres, il est difficile de le faire coïncider purement et simplement avec toute la durée de l'ère messianique et d'y voir, selon son expression, le règne indivis de l'Eglise militante et de l'Eglise triomphante. Il semble plutôt marquer un dernier acheminement en direction de la Jérusalem céleste et donc une vraie progression par rapport à ce qui précède. Mais nous préférons laisser de côté cette question très difficile, et toujours controversée, pour concentrer notre attention sur le rapport entre les chapitres 4-11 d'une part et d'autre part les chapitres qui suivent. En effet, de l'avis de tous, après 11, 15-19 où il est question de la sonnerie de la septième et dernière trompette, le chapitre 12 nous fait assister comme à un recommencement de l'Apocalypse. Comment expliquer ce phénomène ?

Sur une question préalable de grande importance nous croyons devoir faire nôtre ici le point de vue défendu par Allo [51]. Les deux septénaires successifs des sceaux (ch. 6 et 7) et des trompettes (ch. 8 à 11) sont, ainsi qu'il le soutient, intimement liés : dans un cas Jean voit les jugements divins préparés au ciel et dans l'autre il assiste à leur réalisation sur la terre.

Ces jugements ne sont autres que les décrets contenus dans le livre scellé de sept sceaux. Ils regardent l'histoire de l'humanité entière des origines à la fin des temps. C'est ainsi notamment que les martyrs contemplés sous l'autel en 6, 9-11 appartiennent au monde entier [52] ; ils ne sont pas seulement, comme l'a pensé par exemple Allo, les victimes de la persécution de Néron.

Rappelons les arguments les plus forts qui militent en faveur de cette explication de 6, 9-11 si lourde de conséquences. Il y a tout d'abord la formule « le témoignage qu'ils avaient », caractérisée par l'omission du nom de Jésus. Il ne faut donc pas comprendre, comme on le fait si souvent, soit le témoignage reçu de Jésus, soit le témoignage rendu à Jésus. Il doit s'agir

[51] *L'Apocalypse*, p. LXXXII sq.

[52] Cf. A. FEUILLET, *Les martyrs de l'humanité et l'Agneau égorgé. Une interprétation nouvelle de la prière des égorgés en Ap 6, 9-11*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1977, pp. 189-207.

bien plutôt d'une capacité de témoigner pouvant se rencontrer en tous les hommes quels qu'ils soient, qui « sont de la vérité », pour employer l'expression si belle de Jn 18, 37. Cette capacité de témoigner apparente ces hommes à Jésus, le Témoin par excellence. Il y a en second lieu la référence cachée d'Ap 6, 9-11 à Mt 23, 32-35, c'est-à-dire à un passage évangélique où Jésus rapproche sa future Passion de tous les meurtres injustes commis dans l'humanité « depuis le sang d'Abel le juste », c'est-à-dire depuis les origines du monde. Qu'on songe par exemple à Socrate et à tant d'autres victimes du même genre. Bref ce sont toutes les victimes innocentes de la méchanceté humaine, quels que puissent être leur race et leur pays d'origine, qui doivent être rattachées au Christ souffrant : l'emploi du même verbe « égorger » pour elles et pour lui souligne qu'un lien profond les unit, une sorte de parenté peut-on dire. Il y a l'Egorgé par excellence, l'Agneau égorgé ; et il y a tous les autres égorgés. Telle est la portée immense de la vision d'Ap 6, 9-11.

Alors que l'action de l'Eglise du Christ demeure limitée dans le temps et dans l'espace, du moins son action visible, l'influence du Christ, le Fils de Dieu incarné, atteint les hommes de tous les temps, même ceux qui n'ont jamais entendu parler de lui. Ce seront les méchants, les criminels de tous les temps qui seront justiciables de « la colère de l'Agneau » dont il est parlé en 6, 16. En contrepartie, l'Agneau, après avoir récapitulé en sa Passion toutes leurs souffrances, doit se faire « le berger » de tous les justes de tous les temps et les conduire tous « vers les sources d'eaux vives » (7, 17).

Il n'en reste pas moins certain d'ailleurs que dans cette première section proprement prophétique du livre une attention très spéciale est accordée aux destinées du peuple choisi. Ce n'est pas pour rien que dans la vision inaugurale du trône de Dieu et de la liturgie céleste (ch. 4) apparaissent rangés autour de ce trône vingt-quatre anciens qui semblent bien représenter les saints de l'Ancien Testament, appelés pareillement « anciens » en He 12, 1, et que, comme le dit fort bien P. Prigent, les premiers chrétiens regardaient comme leurs ancêtres dans la foi. Déjà dans l'apocalypse synoptique, à laquelle fait songer plusieurs fois le septénaire des sceaux, le jugement de Jérusalem coupable et celui du reste de l'humanité sont contemplés synthétiquement, de telle façon néanmoins que ce qui apparaît au premier plan c'est le châtiment de la Ville sainte [53]. Dans l'Apocalypse johannique c'est l'inverse qui se produit : le jugement de la nation élue, qui est un fait accompli et appartient à un passé déjà lointain, n'est ici perçu que

[53] Cf. A. FEUILLET, *La signification fondamentale de Marc 13. Recherches sur l'eschatologie des Synoptiques,* dans *Revue Thomiste,* 1980, pp. 181-215 ; *La double venue du Règne de Dieu et du Fils de l'homme en Lc 17, 20–18, 8* dans *Revue Thomiste,* 1981, pp. 5-33.

dans le cadre d'un jugement absolument universel, ce qui n'empêche pas que soit souligné avec insistance le salut du Reste d'Israël qui doit être intégré au peuple de Dieu de l'ère de grâce venu de tous les coins de l'horizon : tel est le sens du chapitre 7[54]. Tel est encore le sens du début du chapitre 11 qui nous parle de la préservation de l'intérieur du Temple « de l'autel et de ceux qui y adorent ». Il ne s'agit pas ici du sanctuaire matériel de Jérusalem, mais des vrais adorateurs juifs qui ont adhéré à la foi chrétienne, du Reste d'Israël entré dans l'Eglise du Christ. De même, en ce même chapitre 11, les deux Témoins, qui évoquent si clairement Moïse et Elie, signifient la permanence dans l'Eglise chrétienne d'un témoignage prolongeant celui que sous l'ancienne alliance Moïse et Elie avaient rendu au Christ. Ainsi se trouve magnifiquement souligné le lien si profond entre les deux Testaments : l'Ancien et le Nouveau.

Si telle est la signification générale des chapitres 4-11 de l'Apocalypse, il est évident qu'avec le chapitre 12 s'affirme une limitation considérable de la perspective, que compense d'ailleurs largement l'usage d'images beaucoup plus parlantes, puisque aux clichés apocalyptiques habituels : guerres, tremblements de terre, invasions, chutes d'étoiles, etc., se substituent maintenant la Femme et le Dragon, les Bêtes, la Courtisane, le Verbe victorieux... Il n'est plus du tout question maintenant du Reste d'Israël, car il est évident que les 144 000 vierges marqués du sceau du Père et de l'Agneau et rassemblés sur le mont Sion de 14, 1-5 ne peuvent absolument pas être identifiés avec les 144 000 Israélites marqués d'un sceau du chapitre 7. Ce sont bien plutôt les chrétiens qui depuis les origines jusqu'au temps de l'Apocalypse se sont montrés fidèles et ont refusé toute compromission avec l'idolâtrie, n'hésitant pas, si besoin en est, à verser leur sang. Ces premiers confesseurs et martyrs, Jean les regarde comme le point de départ (les prémices) de la multitude des chrétiens fidèles de l'avenir, notamment de ceux qui mourront martyrs. La différence entre les 144 000 disciples du Christ du chapitre 7 et ceux du chapitre 14, c'est que dans le premier cas il est question des rapports entre l'ancien et le nouveau peuple de Dieu, problème laissé de côté à partir du chapitre 12.

Les visions à la fois plus limitées et plus précises qui nous sont ainsi rapportées à partir de ce chapitre 12 doivent être très probablement rat-

[54] Cf. A. FEUILLET, *Les 144.000 Israélites marqués d'un sceau,* dans *Novum Testamentum,* 1967, pp. 191-224. L'interprétation qui identifie ces 144.000 Israélites avec l'Eglise entière va à l'encontre du sens obvie du texte : celui-ci n'oppose-t-il pas à ces chrétiens très exactement comptés et issus des douze tribus d'Israël, une foule que personne ne peut compter car elle provient de « toutes tribus, peuples et langues » (7, 9) ? De peu de poids est l'argument invoqué par certains (M. Rissi, P. Prigent) : dans l'Apocalypse (1, 1 ; 2, 20 ; 6, 11 ; 19, 2, 5, etc.) le titre « serviteur de Dieu » désigne couramment les chrétiens.

tachées au petit livre reçu par Jean au chapitre 10, livre non pas scellé comme le grand livre, mais ouvert, sans doute parce qu'il est d'une interprétation plus aisée et concerne des événements plus proches [55].

La perspective fondamentalement ecclésiale ouverte par le chapitre 12 de l'Apocalypse et les rapports avec l'Eglise de la Femme vêtue du soleil

A partir de tout ce qui vient d'être dit il va nous être enfin possible de répondre convenablement à la question posée par P. Prigent: en quoi le chapitre 12 et ceux qui suivent marquent-ils un progrès par rapport aux chapitres précédents? Il est faux de se figurer que l'Apocalypse se répète sans cesse, ainsi que le feraient croire maints interprètes. Il y a progrès constant. Ce progrès ne consiste pas seulement en ce que l'activité de la Bête de 11, 7 est maintenant rattachée à l'action du Dragon infernal. Il s'affirme sur nombre d'autres points. Par exemple, *aux martyrs de l'humanité* succèdent maintenant *des martyrs appartenant à l'Eglise.*

Rappelons brièvement à ce propos la longue explication que nous avons donnée de la moisson et de la vendange d'Ap 14, 14-20 [56]. De même que c'est avant tout par son sang répandu sur la Croix que le Christ instaure son règne, ainsi en va-t-il également pour son Eglise, et c'est bien ce que veut nous exprimer la vision de 14, 14-20. Si l'Eglise l'emporte sur ses ennemis, c'est grâce au témoignage des confesseurs de la foi chrétienne, et plus spécialement encore par la vertu de ce témoignage suprême: le sang versé par les martyrs. Ce n'est pas sans motif qu'au début des deux tableaux de la moisson et de la vendange le Fils de l'homme apparaît assis sur une nuée blanche, ce qui est un signe de suprématie et de félicité: il triomphe par ses fidèles disciples, avant tout par ses martyrs qui donnent leur vie pour la cause de son nom. Ce n'est pas non plus sans motif que la formule d'Ap 14, 15: «l'heure est venue de moissonner» rappelle les passages du

[55] Spontanément on formule cette objection: si vraiment le petit livre dont il est question en Ap 10, 2, 8-11 se rapporte aux visions relatées à partir du ch. 12, pourquoi est-il mentionné dès le ch. 10, c'est-à-dire en un contexte où il s'agit de tout autre chose? E. B. Allo répond à cette difficulté en invoquant un procédé fréquemment attesté ailleurs dans l'Apocalypse: la Bête du ch. 13 est déjà annoncée en 11, 7; la chute de Babylone décrite aux ch. 17-19 est déjà annoncée en 14, 8; l'effusion des coupes des ch. 15–16 est déjà présagée en 14, 10; aux noces de l'Agneau et de son Epouse, la Jérusalem nouvelle des ch. 21–22, prélude le cantique céleste de 19, 7-9. Cf. Allo, *L'Apocalypse,* pp. LXXXIV-LXXXV.

[56] Cf. A. Feuillet, *La moisson et la vendange de l'Apocalypse (14, 14-20),* dans *Nouvelle Revue Théologique,* 1972, pp. 113-132 et 223-250.

quatrième évangile où Jésus annonce la venue de son Heure, c'est-à-dire sa Passion : comme la Passion du Christ a été le jugement de condamnation du Prince de ce monde, le martyre des fidèles disciples du Christ consacre la ruine des persécuteurs de son Eglise.

Dans la vendange qui fait suite à la moisson en Ap 14, 14-20, on a maintes fois vu l'affirmation du châtiment terrible des nations païennes. Cette exégèse ne paraît pas exacte. L'énorme quantité de sang qui sort du pressoir « jusqu'à la hauteur du mors des chevaux sur un espace de mille six cents stades » (14, 20), ce n'est pas le sang des ennemis de Dieu, c'est celui de l'Eglise, cette vigne mystique dont le Christ est le cep et dont ses disciples sont les sarments. Toujours dans la Bible la vigne est un symbole du peuple de Dieu, objet de sa sollicitude. Si la cuve est foulée en dehors de la ville, c'est que le Golgotha était situé en dehors de l'enceinte de Jérusalem comme l'atteste le quatrième évangile (19, 20) et que, comme le dit l'Epître aux Hébreux (13, 12-13), Jésus a souffert « en dehors de la porte ». C'est par l'œuvre accomplie au pressoir mystique du chapitre 14 que se trouvent préparés, et les fléaux des coupes décrits tout au long des chapitres 15 et 16, et le châtiment de la grande Babylone des chapitres 17 et 18.

Il nous faut maintenant revenir au chapitre 12 de l'Apocalypse, car nous voulons spécialement souligner l'apport tout nouveau de ce chapitre en ce qui concerne l'Eglise chrétienne. Les deux Témoins du chapitre 11 nous en donnent certes une idée très belle, mais fragmentaire et presque abstraite. Au contraire le début du chapitre 12 nous fait voir la Mère même de l'unique Sauveur, qui est à la fois le premier membre de l'Eglise et la Mère de tous les chrétiens, un peu comme au chapitre 19 du quatrième évangile la Mère des chrétiens nous est montrée au pied de la Croix (19, 25-27) avant que ne soit annoncée la future communauté ecclésiale, elle aussi nouvelle Eve, sous la forme des deux sacrements fondamentaux (le sang et l'eau) naissant du côté du nouvel Adam endormi du sommeil de la mort (19, 33-37). N'est-il pas suprêmement émouvant de constater que la seconde partie prophétique de l'Apocalypse, où sont prédites les destinées de l'Eglise et les persécutions contre les chrétiens, commence par nous mettre en présence de la vision radieuse de la Femme vêtue du soleil, la Mère de l'Emmanuel, qui préside à ces destinées et doit être spécialement le soutien de tous les chrétiens qui sont durement éprouvés ?

Nous devons ici compléter notre interprétation de la Femme vêtue du soleil du chapitre 12 et mieux montrer en quel sens elle est liée à l'Eglise. Dans la mesure où à cette Femme est rattaché l'enfantement du Messie personnel, elle ne peut être que la Vierge Marie, la Mère de l'Emmanuel d'Isaïe 7. De plus, s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que Marie dès le premier instant nous est montrée participant à la glorification de son Fils,

elle a donc été comme lui ravie au ciel « auprès de Dieu et de son trône » (12, 5 à rapprocher de 12, 1).

C'est pourquoi la Femme poursuivie par le Dragon et qui se réfugie au désert où elle est nourrie par Dieu (12, 6) est directement, non pas la Vierge Marie, mais l'Eglise elle-même, dont d'ailleurs Marie a été le premier membre et le membre le plus éminent. Néanmoins mystiquement, d'une certaine façon, c'est encore Marie qui est là. En effet de même qu'il y a une identification mystique de Jésus avec son Corps qui est l'Eglise, ce qui fait qu'en persécutant l'Eglise, c'est Jésus lui-même que l'on persécute (Ac 9, 4-5), de même au chapitre 12 de l'Apocalypse on constate une certaine identification mystique de Marie, indissolublement unie à son Fils dans les douleurs de l'enfantement du peuple chrétien, avec le nouveau peuple de Dieu présenté à la fin de l'Apocalypse comme l'Epouse de l'Agneau. Il en résulte que Marie prend part d'une certaine manière à toutes les luttes et les souffrances de l'Eglise et qu'en s'attaquant à l'Eglise c'est à Marie elle-même que le Dragon infernal s'attaque. Ici nous pouvons alléguer une observation de A.M. Dubarle qui confirme ce point de vue. A supposer, dit-il, qu'en évoquant la traversée du désert par l'ancien peuple de Dieu, Jean, en Ap 12, n'ait songé qu'au peuple chrétien, il aurait dû, pour décrire la protection divine dont la Femme jouit alors, évoquer un prodige accompli en faveur de la nation choisie tout entière. Or le texte de Nb 16, 32 cité en Ap 12, 16: « la terre ouvrit la bouche et engloutit le fleuve » nous renvoie à un miracle destiné à attester la situation privilégiée de Moïse, le personnage le plus important de tout l'Ancien Testament [57]. C'est la Mère même du Christ qui est ici le correspondant néotestamentaire de ce personnage.

On aboutit à la même conclusion en se souvenant qu'en Ap 12 la Mère du Christ est opposée à Eve, « la Mère de tous les vivants » (Gn 3, 20), et donc présentée comme la nouvelle Eve, Mère du nouveau peuple de Dieu. Ici encore il convient de compléter les données d'Ap. 12 par celles du quatrième évangile.

Lors du drame atroce du Calvaire, le troupeau messianique rassemblé par Jésus s'était trouvé en apparence détruit, conformément à l'oracle de Zacharie (13, 7) cité en Mc 14, 27 et en Mt 26, 31. Même le groupe des apôtres s'était disloqué ; chacun était retourné à ses préoccupations égoïstes, « chacun chez soi », comme cela est dit en Jn 16, 32. Seule la Mère de Jésus était restée inébranlable dans sa foi ; elle était le seul élément demeuré intact de l'Eglise préparée par son Fils. En lui demandant d'être pour Jean

[57] *La Femme couronnée d'étoiles (Ap 12)*, dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, pp. 516-518.

une mère en ces conjonctures si dures, Jésus, par son entremise, commençait à reconstruire son Eglise.

Et de cette manière Marie inaugurait magnifiquement son rôle de Mère de l'Eglise qui fera que désormais elle sera constamment présente à l'histoire et à toutes les épreuves de cette même Eglise, annoncées et même décrites à l'avance dans la seconde section prophétique de l'Apocalypse [58]. La couronne qu'elle porte en Ap 12, 1 est un immense encouragement adressé à l'Eglise entière qui sera terriblement persécutée et éprouvée, un signe certain de la victoire finale, comme au début du chapitre 6 le premier cavalier venu « en vainqueur et pour vaincre », et portant pour ce motif une couronne, est une annonce du jugement victorieux de l'Agneau égorgé, présenté en même temps, en une magnifique synthèse pleine de sens, comme « le Lion de la tribu de Juda, le Rejeton de David » (5, 5-6).

Un des motifs pour lesquels autrefois on s'est refusé à découvrir en la vision d'Ap 12 une allusion quelconque à l'événement de Bethléem, c'est que celui-ci appartient au passé, alors que l'Apocalypse annonce l'avenir. Tout n'est pas faux dans cette manière de voir. Nous avons déjà dit que les visions prophétiques sont synthétiques, celle-là comme toutes les autres. Tout en prenant appui sur des événements déjà accomplis, elle peut donc fort bien en prédire beaucoup d'autres plus ou moins lointains. Serait-il téméraire de soutenir qu'elle fait présager en particulier les manifestations de plus en plus éclatantes de la Vierge glorieuse qui caractérisent toute l'histoire moderne de l'Eglise, en butte à des difficultés et à des épreuves de toutes sortes sans cesse renaissantes ?

Observations sur l'arrière-plan prophétique du Cantique des Cantiques

En nous appliquant à identifier l'Epouse du Cantique des Cantiques à partir de trois textes difficiles (6, 4 et 10 et 7, 1), nous avons essayé de mettre en évidence le sens religieux de ce poème au premier abord si déroutant. Déjà de la sorte nous avons partiellement répondu à ceux, très nombreux, qui soutiennent que nous n'aurions d'autre garantie du caractère religieux et inspiré de cet écrit que son inscription par l'Eglise au Canon des livres saints.

Mais ce que nous avons dit est encore très insuffisant. Dans les quelques pages qui suivent nous voudrions donner des indications sur ces deux

[58] Cf. A. Feuillet, *La doctrine mariale du Nouveau Testament et la Médaille miraculeuse, Esprit et Vie,* 1980, p. 666.

problèmes d'importance primordiale. En premier lieu, comment expliquer ce fait singulier: alors que le Cantique des Cantiques a toujours été l'objet d'une vraie prédilection de la part des grands spirituels et des mystiques, cependant cette haute signification religieuse demeure imperceptible au regard de l'immense majorité des exégètes modernes et du commun des lecteurs. En second lieu nous voudrions également dire quelques mots du thème fondamental du Cantique, si diversement compris par les rares commentateurs scientifiques modernes qui admettent la dépendance étroite de ce poème à l'endroit de la littérature prophétique; nous serons ainsi amené à faire une courte comparaison avec la prière messianique d'Is 63, 7–64, 11.

Tout le monde sait que quelques grands saints, qui ont aimé Dieu ou le Christ avec passion, ont trouvé dans le Cantique des Cantiques un aliment de choix pour leur piété. Eclairés par l'Esprit-Saint et transformés par l'amour divin, ils rejoignaient sans peine la signification essentielle de ce poème d'amour, même s'ils étaient incapables de rendre compte de tous les détails. Il n'est pas besoin d'insister sur les exemples si connus de saint Bernard, de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix. Rappelons seulement trois faits significatifs. Le premier fait est emprunté à la biographie de saint Jean de la Croix et se réfère à ses derniers moments: « Pendant qu'on récite la Recommandation de l'âme, Jean de la Croix fait signe qu'on s'arrête. Il veut qu'on lui lise quelque chose de *los Cantares:* le Cantique des Cantiques. Le prieur le fait et le Saint en reprenant quelques-uns des versets amoureux: 'Quelles perles précieuses!' s'exclame-t-il » [59]. Il y a encore cette réflexion qu'on nous rapporte de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus: « Si j'avais le temps, j'aimerais commenter le Cantique des Cantiques; j'ai découvert dans ce livre des choses si profondes sur l'union de l'âme avec Dieu » [60].

Nous alléguerons encore un autre témoignage, tout récent et beaucoup plus explicite. Il est dû à un mystique comblé par le Seigneur et qui serait demeuré totalement ignoré, comme d'ailleurs il le désirait, sans la double intervention du P. Garrigou-Lagrange et du P. François de Sainte Marie qui firent connaître au grand public d'admirables textes venus de lui, non destinés à la publication, et dont la plupart commentaient librement le texte du Cantique des Cantiques [61]. Une courte notice biographique, qui

[59] *Saint Jean de la Croix,* par P. Fr. Bruno de J. M, préface de J. Maritain, Paris, 1929, p. 366.

[60] *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Derniers Entretiens,* Paris, 1971, p. 441.

[61] Voici ces deux ouvrages: Robert de Langeac, *Virgo Fidélis. Le prix de la vie cachée. Commentaire du Cantique des Cantiques,* Préface du R. P. Garrigou-Lagrange, Paris, 1931 (réimpression en 1941); R. de Langeac, *La vie cachée en Dieu,,* préf. du R. P. F. de Sainte Marie, Paris, 1947.

après sa mort lui fut consacrée, nous apprend quelle fascination exerçait sur lui ce poème biblique [62].

Voici maintenant le motif principal pour lequel tant d'exégètes et de lecteurs du Cantique des Cantiques, qui ne sont pas assez familiarisés avec la Bible, éprouvent une peine très compréhensible à y discerner des échos de la prédication prophétique, sans excepter même le thème du mariage de Yahvé avec Israël. C'est que ce thème y est lui aussi revêtu d'une forme toute nouvelle qu'il convient d'expliquer de la manière suivante.

La foi ne donne aucune évidence des vérités de la Révélation auxquelles on adhère : c'est Dieu qui voit pour nous ! Aussi plus la foi religieuse grandit dans une âme, plus elle tend à aller au-delà de la multiplicité des vérités abstraites et à devenir un attachement personnel à l'Etre unique (Dieu ou le Christ) qui nous aime et nous a gratifiés de cette insigne Révélation. Et cet attachement passionné se transforme lui-même en dialogue d'amour. En outre ce dialogue d'amour emprunte volontiers le langage utilisé dans l'amour humain conjugal qui lie entre eux un homme et une femme. Certes, déjà dans les oracles prophétiques où Dieu entre en dialogue avec la nation choisie, son Epouse, l'emprunt à ce langage humain conjugal est maintes fois très accentué. Mais alors aucun doute n'est possible sur la pensée véritable. Il est si clair que les prophètes visent les rapports établis en vertu de l'alliance entre Yahvé et une collectivité, le peuple élu. Il en va tout autrement du Cantique des Cantiques où le dialogue entre Yahvé et son Epouse est personnalisé à l'extrême.

Voici quelques exemples de la *transmutation des thèmes prophétiques* opérée par le poète du Cantique des Cantiques. Comme on va le voir, ils sont puissamment ramenés au thème unique d'un amour personnel partagé.

Le premier texte sur lequel se portera notre attention, c'est celui de Ct 2, 16 : « Mon Bien-aimé est à moi, et moi à lui. Il paît son troupeau parmi les lis ». Ces paroles de l'Epouse font l'effet d'un refrain, puisqu'elles sont reprises avec une légère modification en 6, 3 : « Je suis à mon Bien-aimé, et mon Bien-aimé est à moi ! Il paît son troupeau parmi les lis », et avec un changement plus important en 7, 11 : « Je suis à mon Bien-aimé, et vers moi se porte son désir ». Comme en un long article publié dans la Revue Biblique nous avons scruté avec soin ces passages et que nous en avons profité pour discuter les multiples orientations incroyablement diverses ou divergentes qui se sont manifestées dans l'exégèse scientifique moderne du

[62] Cette courte notice bibliographique, qui n'a pas été signée, se trouve mise au début d'une publication posthume : R. DE LANGEAC, *Vous... Mes amis. Elévations,* Paris, 1953, p. 46 : « Le Cantique avait toutes ses préférences, puisque le premier commentaire étant terminé, il le reprit en suivant le texte, mais il ne put l'achever ».

Cantique des Cantiques [63], nous nous permettons de renvoyer à cette étude comme à un complément du présent travail et nous nous contenterons ici d'en rappeler quelques conclusions essentielles.

La possession mutuelle de Yahvé et de la nation choisie a été assimilée par les prophètes à un mariage. D'ordinaire cette possession est exprimée par la formule: Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu. Citons Dt 29, 12; Os 2, 4; Jr 11, 4; 24, 7; Ez 36, 28... Mais comme cet immense bienfait est d'abord l'œuvre de l'amour divin, la même formule se trouve de temps en temps inversée, Dieu étant nommé en premier lieu: Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple (Dt 26, 17-18; Os 2, 24; Jr 7, 23; 31, 33...). A la formule biblique inversée répond: « Mon Bien-aimé est à moi et je suis à lui » de Ct 2, 16. A la formule la plus habituelle répond: « Je suis à mon Bien-aimé et mon Bien-aimé est à moi » de 6, 3. Quant à l'expression de 7, 11: « Je suis à mon Bien-aimé et vers lui se porte mon désir », elle offre cette particularité de doubler la référence à l'alliance d'une autre référence indubitable à la Genèse: d'après Gn 3, 16 la femme, après la chute, est douloureusement asservie à son mari vers lequel se porte son désir; or par la doctrine prophétique si haute de l'alliance comparée à un mariage, le mariage humain lui-même s'est trouvé implicitement ramené à sa pureté primitive: l'attirance est réciproque en parfaite égalité, et le désir de l'époux lui-même se porte vers son épouse; on comparera Ct 7, 11 à Gn 2, 23-24 [64].

Mais qu'est-ce qui démontre que Ct 2, 16 et 6, 3 sont bien des transpositions des traditionnelles expressions de l'alliance? Nous avons de cela deux indices très forts. Dans les rapports humains, quand l'époux se donne à son épouse, il ne fait pas paître son troupeau. De plus quelle bizarrerie d'aller faire paître un troupeau parmi les lis! Là encore c'est la théologie prophétique de l'alliance qui résout les énigmes. Quand Dieu renouvelle son alliance et se donne de nouveau à Israël, il fait paître son troupeau. De plus cette merveille de l'amour divin s'inscrit dans un cadre paradisiaque:

[63] *La formule d'appartenance mutuelle (Ct 2, 16) et les interprétations diverses du Cantique des Cantiques, Revue Biblique,* 1961, pp. 5-38. Nous avons reproduit ce travail avec quelques modifications de peu d'importance dans *Etudes d'Exégèse et de Théologie Biblique. Ancien Testament,* Paris, 1975, pp. 281-315. Le verbe hébreu *râ'ah* doit être entendu en son sens normal de mener paître, faire paître, comme le montre Ct 1, 7-8: le Bien-aimé du Cantique est présenté comme un berger possesseur d'un troupeau qu'il fait paître et met au repos au milieu de la journée. Il ne peut pas être compris au sens intransitif de paître, se nourrir d'herbe, ni non plus au sens métaphorique de se repaître, *delectari aliqua re* ou *persona,* significations que ce même verbe a de temps en temps. Fautive est donc la traduction de la Vulgate: *qui pascitur inter lilia.*

[64] Cf. à ce sujet A. Feuillet, *La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens, New Testament Studies* 21 (1975), pp. 157-191. Nous renvoyons spécialement aux pages 159-162.

la terre redevient l'amie de l'homme qui est redevenu l'ami de Dieu : elle se couvre de fleurs et d'une végétation extraordinaire. D'ordinaire ces trois thèmes : la possession mutuelle, le berger et son troupeau, la végétation merveilleuse se rencontrent à l'état dispersé. Le texte d'Ez 34, 29-31 offre l'avantage de les synthétiser : « Je ferai pousser pour eux une plantation célèbre (les lis), ...on verra que c'est moi qui suis leur Dieu et que eux, la maison d'Israël, ils sont mon peuple (la possession mutuelle), ...vous mes brebis, vous êtes le troupeau humain que je fais paître (le berger) ».

En ce même oracle d'Ezéchiel 34 sur Yahvé Bon Pasteur, nous lisons ceci : « Mes brebis ont été dispersées faute de berger... Mes brebis ont erré par toutes les montagnes... C'est moi qui ferai paître mes brebis, c'est moi qui les ferai se reposer » (vv. 5-6 et 15). De ces données le Cantique des Cantiques nous offre cette transmutation remarquable en langage d'amour personnel : « Dis-moi, ô toi que mon cœur aime, où mèneras-tu paître le troupeau, où le feras-tu reposer à l'heure de midi pour que je n'erre plus en vagabonde parmi les troupeaux de tes compagnons ? » (1, 7). L'application de ce texte au Berger divin semble, il est vrai, se heurter à la mention de ses compagnons qui ne peuvent alors être que les « bergers » (les rois) des nations étrangères. Mais le Psaume 45 ne parle-t-il pas pareillement des « compagnons » du Messie (v. 8) que pourtant il vient d'appeler « Dieu » (Elohim : v. 7) ?

A la fin du livre d'Osée (14, 2-9), nous lisons d'émouvantes promesses de salut faites au peuple choisi. En voici la finale (première partie du v. 8 et dernière partie du v. 9) : Ils reviendront s'asseoir à mon ombre... Je suis comme un cyprès verdoyant ; c'est de moi que vient ton fruit ». Saisissante est la transposition de ce beau texte dans le langage d'amour du Cantique : « A son ombre désirée je me suis assise, et son fruit est doux à mon palais » (2, 4). C'est en Epoux que Yahvé parle en Os 14, 8-9, puisque son langage est une condamnation implicite des Israélites qui allaient s'asseoir sous des arbres sacrés pour se livrer à des rites naturistes appelés par les prophètes des prostitutions : Os 4, 12-13 ; Jr 2, 20 ; 3, 2-6, etc. Dans Osée comme dans le Cantique l'Epoux est comparé à un arbre qui donne de l'ombre et des fruits. Le Cantique corrobore même en l'occurrence la traduction donnée plus haut du texte d'Osée. Cette traduction, qui se fonde sur une légère correction du texte hébraïque appuyée par la Septante, est celle de la plupart des interprètes, notamment des deux Bibles de Jérusalem et d'Osty. La rencontre entre Osée et le Cantique est d'autant plus remarquable, qu'abstraction faite du texte parallèle du Cantique, Os 14, 8 est le seul passage de la Bible où Yahvé soit assimilé à un arbre procurant de l'ombre à ses protégés. Ailleurs il est bien plutôt parlé de l'ombre des ailes de Yahvé (Ps 17, 8 ; 36, 8 ; 57, 2 ; 63, 8), ce qui fait appel à une autre imagerie, celle de l'oiseau qui protège ses petits.

La dépendance du Cantique des Cantiques, en ce passage, par rapport à Osée est confirmée par deux autres contacts : Yahvé dit en Os 14, 7 que son Epouse, qui est à la fois une femme et une terre (la Terre sainte), « fleurira comme le lis » : en dehors de ce texte d'Osée (si l'on fait abstraction des descriptions de l'ornementation du Temple), le lis n'est nommé ailleurs dans la Bible hébraïque que dans le Cantique des Cantiques où il apparaît huit fois ; Osée nous livre même le sens de ce symbole : la terre couverte de lis signifie que le renouvellement de l'alliance divine s'inscrit dans un cadre paradisiaque (cf. *supra*). Autre coïncidence : en Os 14, 8 Yahvé dit que son Epouse Israël exhalera « le parfum du Liban » ; en Ct 4, 11 l'Epoux dit à son Epouse que « le parfum de ses vêtements est comme le parfum du Liban » ; cette expression « le parfum du Liban » ne se trouve dans toute l'Ecriture qu'en ces deux passages [65].

Plusieurs fois dans la littérature prophétique Yahvé nous est montré élevant comme un signal de ralliement une bannière (ou un étendard) et la dressant à la vue des nations pour leur donner l'ordre de délivrer les Israélites captifs, ce troupeau dispersé et errant dont Ct 1, 7 nous entretient, selon toute vraisemblance en dépendance directe d'Ez 34 (cf. *supra*). Voici deux attestations de ce thème : Is 11, 12 : « Il dressera une bannière pour les nations et rassemblera les bannis d'Israël. Il regroupera les dispersés de Juda des quatre coins de la terre » ; Is 49, 22 : « Voici que je lève la main sur les nations, que je dresse une bannière pour les peuples ; ils t'amèneront tes fils dans leurs bras et tes filles seront portées sur l'épaule ». Dans le Cantique des Cantiques ce qui est seulement retenu, c'est l'amour divin qui ramènera l'Epouse vers l'Epoux et aura pour fruit la restauration de l'alliance conjugale : « La bannière qu'il dresse sur moi, c'est l'amour » (Ct 2, 4).

La restauration de l'alliance se trouve encore exprimée en un mystérieux dialogue d'amour, le texte de 2, 17 ayant pour répondant manifeste celui de 4, 6. L'Epouse demande en 2, 17 : « Avant que souffle la brise du jour et que s'évanouissent les ténèbres, reviens ! Sois semblable, mon Bien-aimé, à une gazelle, à un jeune faon sur les montagnes de *béter* ». Le mot *béter* « a une

[65] Pour une étude plus détaillée de cette rencontre entre Osée et le Cantique des Cantiques, nous renvoyons à notre recherche : *« S'asseoir à l'ombre de l'Epoux » (Os 14, 8 et Ct 2, 3)* dans *Etudes d'Exégèse et de Théologie Biblique. Ancien Testament*, pp. 317-331, travail déjà publié auparavant dans *Revue Biblique*, 1971, pp. 391-405. A la suite de la Bible de la *Pleiade*, la *TOB* traduit ainsi 14, 8ª en respectant la vocalisation du T M : « Ils reviendront ceux qui habitaient à son ombre ». Même avec cette traduction, fort discutable, l'allusion du Cantique des Cantiques à ce texte d'Osée n'est pas pour autant exclue, et la *TOB* la maintient en note (p. 1115, n.p). En effet l'ombre protectrice procurée dans ce cas en premier lieu par Israël ne peut provenir que de son Epoux divin tout comme le fruit que produit Israël : « C'est de moi que vient ton fruit ». Autres contacts probables entre Os 14 et le Cantique : la rosée d'Osée 14, 6 et Ct 5, 2 ; le froment d'Os 14, 8 et Ct 7, 3.

importance capitale pour l'intelligence du Cantique », a-t-on dit avec raison (P. Joüon). Dans la Bible il est employé uniquement pour désigner un rite d'alliance : le partage en deux de la victime ; il se rencontre avec cette acception en Gn 15, 10 à propos de l'alliance avec Abraham et en Jr 34, 18-19 où il est repris dans le même sens avec référence au même événement. Comment ne pas supposer qu'en utilisant un terme aussi spécial l'Epouse entend rappeler à son Epoux divin ses antiques promesses faites à Abraham sur le mont Moriah, la future colline du Temple ?

Cette interprétation est d'ailleurs presque imposée par la réponse de l'Epoux en 4, 6 : « Avant que souffle la brise du jour et que s'évanouissent les ténèbres, j'irai à la montagne de la myrrhe, à la colline de l'encens ». Plus clairement encore que les montagnes de *béter* (littéralement des « victimes coupées en deux »), la colline de l'encens nous renvoie à la colline du Temple, puisque l'encens était importé d'Arabie (Is 60, 6 ; Jr 6, 20) et que la Bible ne connaît que son usage liturgique. Les commentateurs n'ont-ils pas ici une véritable clé leur ouvrant l'accès au mystérieux poème d'amour ? C'est le parti pris par l'auteur du Cantique de parler le langage de l'amour humain le plus personnel et le plus passionné qui a sans nul doute détourné la plupart d'entre eux de s'engager dans cette voie. Cette voie est pourtant ici très sûre, ainsi que le met en évidence la documentation targumique tout récemment rassemblée par R. J. Tournay [66].

Nous ne suivrons pas pour autant le même auteur, quand, revenant sur les positions qu'il avait d'abord défendues dans le sillage d'A. Robert, il propose de voir dans l'Epoux du Cantique non pas Yahvé lui-même, mais le Messie conçu comme un nouveau Salomon. Un véritable examen de cette dernière hypothèse nous entraînerait beaucoup trop loin. Contentons-nous ici de quelques observations. Même si le Psaume 72 semble présenter le Messie comme un nouveau Salomon, la conception courante est celle du Messie nouveau David d'Isaïe (ch. 7, 8, 9, 11) et de Michée (ch. 5), oracles qui ne semblent guère avoir influencé le Cantique des Cantiques. Celui-ci dépend avant tout des textes prophétiques relatifs à l'allégorie du mariage de Yahvé avec Israël (Osée, Jérémie, le Deutéro-Isaïe), c'est-à-dire de passages d'où est presque absente l'idée du Messie davidique. En fait les quelques parallélismes invoqués plus haut à titre d'exemples pour éclairer le Cantique des Cantiques renvoient toujours à Yahvé Epoux, et non au Messie Epoux du Ps 45 (qui de son côté fait songer à Is 9 et 11).

[66] *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des Cantiques,* Paris, 1982, ch. VI : *Les monts de Beter et le Mont Moriah,* pp. 63-65.

Le thème fondamental du Cantique des Cantiques. Comparaison avec Is 63, 7-64, 11

Il nous faut dire au moins quelques mots du thème fondamental du Cantique qui, quoi qu'on ait pu écrire en sens contraire, nous paraît être toujours le sommeil et le réveil de l'Epouse, le sommeil exprimant sa torpeur et l'imperfection de son amour, et le réveil tout au contraire son amour sans partage pour l'Epoux divin. Nous nous proposons de revenir un jour sur cette question capitale. Maintenant nous allons nous contenter d'apporter un complément important à la démonstration convaincante d'A. Robert.

Quiconque explore les écrits bibliques des premiers temps d'après l'Exil est tout de suite frappé par la place qu'y prennent l'immense aspiration à la venue du Règne de Dieu et de son Messie, ainsi que l'angoisse provoquée par le fait que tant d'oracles messianiques ou eschatologiques des anciens prophètes ne se sont toujours pas réalisés. A cette souffrance et à cette attente Dieu répond par de nouvelles lumières. Les incomparables oracles sur le Serviteur souffrant présupposent de cruelles déceptions causées par la réalisation très imparfaite des magnifiques promesses de salut faites dans les oracles d'Is 40-55.

Pareillement, selon la thèse d'A. Robert que j'ai faite mienne, l'adjuration de Ct 2, 7, qui se trouve reprise en 3, 5 et en 8, 4 : « N'éveillez pas, ne réveillez pas ma Bien-aimée (mon amour) avant l'heure de son bon plaisir » se réfère à deux oracles non réalisés relatifs au salut de Jérusalem : « Réveille-toi, réveille-toi ! Debout Jérusalem ! » (51, 17) ; « Eveille-toi, Sion ! » (52, 1). L'auteur du Cantique des Cantiques nous explique que si le réveil total de Jérusalem ne s'est pas encore produit, c'est que la nation choisie demeure toujours dans une certaine somnolence spirituelle et qu'elle doit se réveiller spontanément par un libre retour des cœurs à Dieu. En d'autres termes pas de salut ou de réveil national sans qu'il y ait eu au préalable le réveil ou la conversion des cœurs. Tel est le motif de la longue et si dure attente du peuple élu.

Frappante est la similitude entre cette situation et celle que présuppose l'admirable prière messianique d'Is 63, 7-64, 11. Citons surtout ce texte d'Is 64, 6 : « Plus personne pour se réveiller en s'attachant à toi, car tu nous as caché ta face et tu nous as livrés au pouvoir de nos fautes ». Ici, tout comme dans le Cantique, la mention du réveil nous renvoie aux deux oracles d'Is 51, 17 et 52, 1 qui ne se sont toujours pas accomplis, ce qui jette les âmes dans le désarroi. Ici, tout comme dans le Cantique des Cantiques, se réveiller signifie d'abord s'attacher par le cœur à Dieu. Ici, tout comme dans le Cantique des Cantiques, s'affirme la vive conscience qu'un pareil

réveil ne pourra avoir lieu que grâce à l'intervention du Dieu d'amour qui, pour le moment, cache sa face. Et pourtant il ne cesse d'envelopper de sa tendresse le peuple élu: le thème de la paternité divine ne remplit-il pas Is 63, 7-64, 11 tout comme le thème des Epousailles remplit le Cantique des Cantiques? Relevons en passant en Eph 5, 14 un fragment d'hymne chrétienne qui se réfère aux mêmes données théologiques et qui pourrait être une réminiscence de textes de l'Ancien Testament: «Réveille-toi, toi qui dors, lève-toi d'entre les morts, et sur toi luira le Christ» [67].

Notons surtout ceci qui est important. Dans le texte-source d'Is 51, 17 et 52, 1 le réveil de la nation choisie, c'est sa résurrection à la fois religieuse et nationale, la première, qui est à l'arrière-plan, conditionnant la seconde. Dans le Cantique des Cantiques, tout comme en Is 64, 6, c'est au contraire la restauration spirituelle, c'est-à-dire la conversion des cœurs, qui est au premier plan. Il est aisé de comprendre dans ces conditions que le réveil puisse comporter des étapes et une progression dépendant de l'état des âmes. Dès le début l'Epouse aime avec passion son Epoux divin et ses rencontres spirituelles avec lui sont donc réelles d'une certaine façon. Et c'est avec une ardeur sans cesse croissante qu'elle le recherche. Mais l'Epoux veut une conversion totale. Une scène comme celle de 5, 2 sq. où la rencontre entre l'Epoux et l'Epouse n'a pas lieu par suite d'une légère défaillance de l'Epouse, souligne combien grandes sont les exigences divines. Et nous voyons bien à la fin du poème que seule l'intervention divine opère le réveil parfait de l'Epouse, conformément aux données prophétiques synthétisées en cette parole de Jr 31, 18: «Fais-moi revenir et je reviendrai.»

Nous devons signaler une autre ressemblance du Cantique des Cantiques avec la prière d'Is 63, 7-64, 11. On lit en Is 63, 19 cette déchirante imploration, comme si l'auteur demandait que se réalise au plus tôt le mystère de

[67] Très controversées sont les attaches bibliques de ce fragment hymnique. Nous n'avons pas à en discuter ici. La *B. J.* indique deux références: Is 26, 19 et 60, 1. Tout comme le Cantique des Cantiques, ces deux textes renvoient à la promesse toujours non réalisée d'Is 51, 17 et 52, 4. Proche du texte d'Ephésiens est la forme que lui donne Is 26, 19. Auparavant, dans le même chapitre, qui fait partie de l'apocalypse d'Isaïe, nous trouvons des expressions émouvantes d'attente «nocturne» de Dieu, qui font songer au Cantique: «A ton nom et à ta mémoire va le désir de l'âme. Mon âme t'a désiré pendant la nuit. Oui, au plus profond de moi mon esprit te cherche» (26, 8-9). Plus loin, après la constatation de l'inanité totale des efforts humains pour procurer le salut de la nation, vient l'annonce divine d'un réveil dont on ne sait s'il est purement spirituel ou bien s'il comporte également la résurrection corporelle: «Tes morts revivront, tes cadavres ressusciteront. Réveillez-vous et chantez, vous qui habitez la poussière, car ta rosée est une rosée lumineuse et le pays va enfanter des ombres» (16, 19).

l'Incarnation: « Ah! si tu déchirais les cieux et descendais! » Or une imploration du même genre, tout aussi émouvante, se lit à la fin du Cantique, demande qui serait évidemment un non-sens si l'Epoux du Cantique était le Messie, comme on le prétend parfois maintenant, et non pas Yahvé en personne: « Ah! que ne m'es-tu un frère... Tu m'enseignerais! » (Ct 8, 1-2). Nous avons ici l'expression d'une espérance messianique capitale: celle d'un enseignement donné directement par Dieu. Ce thème a son origine principale dans les deux grands oracles d'Is 2, 2-5 et de Jr 31, 31-34. Il est souvent repris dans les Psaumes, mais alors sous une forme qui à la fois le personnalise et l'actualise (l'eschatologie réalisée). C'est là notamment une donnée fondamentale de l'admirable Ps 119 (vv. 12, 26, 48, etc.)

Nous voulons achever notre exposé par la mention d'une scène du Nouveau Testament où se trouvent, croyons-nous, rapprochées l'une de l'autre une référence à la prière d'Is 63, 17 et une autre référence au Cantique des Cantiques.

Dans le contexte de l'imploration d'Is 63, 17-64, qui demande une descente messianique de Dieu parmi les hommes, la paternité de Yahvé à l'endroit du peuple choisi est proclamée comme nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament: 63, 16: « Tu es notre Père »; 64, 7: « et pourtant Yahvé, tu es notre Père ». En outre nous est suggérée l'espérance que se manifestera à nouveau l'Esprit-Saint, auteur dans le passé de tant de merveilles: « Où est celui qui mettait au milieu d'eux son Esprit-Saint? » (63, 11); « L'Esprit de Yahvé les menait au repos » (63, 14), espérance que n'annihilent pas les anciennes fautes de la nation élue: « ils contristèrent son Esprit-Saint » (63, 10). Or ne voyons-nous pas cette grande attente trouver déjà son accomplissement lors du baptême de Jésus? En effet, en cette circonstance, « Jésus vit les cieux *se déchirer* » (Mc 1, 10), et tandis qu'il se solidarisait ainsi avec le monde pécheur pour le ramener à Dieu, l'Esprit-Saint descendait sur lui et le Père le proclamait son Fils.

Ce que nous avons le plus à cœur de relever ici, c'est que, dans la même scène évangélique, aux réminiscences d'Is 63, 7 - 64, 11 s'en ajoute une autre tout aussi importante relative au Cantique des Cantiques. En raison de l'iconographie issue du récit évangélique du Baptême de Jésus, on inclinerait à regarder comme traditionnel dans la Bible le symbole de la colombe comme désignation de l'Esprit-Saint. Rien n'est plus faux. Dans l'Ancien Testament le symbole de la colombe renvoie d'ordinaire à la nation choisie (Os 7, 11; 11, 11; Ps 68, 14). Il faut surtout citer le Cantique des Cantiques où plusieurs fois l'Epouse est appelée « colombe » (2, 14; 5, 2; 6, 9; cf. 1, 15 et 4, 1). Il y a tout lieu de croire que si, lors du Baptême de Jésus, le Saint-Esprit descend sur Jésus sous la forme d'une colombe, c'est pour signifier que Jésus et l'Esprit, indissolublement unis, feront

apparaître cette « colombe » parfaite qu'est l'Epouse du Cantique des Cantiques, c'est-à-dire le nouveau peuple de Dieu de l'ère de grâce. Aussi le précurseur, heureux témoin de cette manifestation, peut-il dire au sujet de Jésus : « Celui qui a l'Epouse est l'Epoux » (Jn 3, 29) [68].

Nous n'en dirons pas davantage pour le moment sur cette question si importante, mais dont l'étude détaillée nous éloignerait de l'objet précis de notre actuelle recherche. Il nous suffit d'avoir pu constater en la terminant que l'Apocalypse n'est pas seule à témoigner de l'interprétation religieuse du Cantique des Cantiques ; la tradition évangélique unanime (Synoptiques et Quatrième Evangile) témoigne elle aussi dans le même sens.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Aujourd'hui il est devenu courant de distinguer et même d'opposer assez violemment deux orientations exégétiques. Il y a d'une part l'orientation *rétrograde* (l'exégèse rétro, dit-on parfois avec mépris), jalousement attachée aux positions routinières plus ou moins anciennes, en tout cas antérieures au développement de la science exégétique moderne. Il y a d'autre part l'orientation *progressiste,* largement ouverte à toutes les méthodes d'investigation scientifique de la Bible. En réalité la véritable exégèse progressiste, celle qui constitue un progrès réel, combien souhaitable, dans l'intelligence de la Parole de Dieu, n'est absolument pas, le plus souvent, celle qu'on se figure être telle. A ce sujet le présent travail nous met en face de constatations très significatives.

En ce qui regarde la Femme vêtue du soleil d'Ap 12, vouloir s'en tenir à l'exégèse ancienne, de beaucoup la mieux attestée (l'exégèse proprement mariale était en effet alors exceptionnelle), ce serait dire que la Femme est avant tout, sinon exclusivement, soit le peuple de Dieu de l'Ancien Testament, soit l'Eglise chrétienne. Or c'est à cette orientation exégétique que se rallient la plupart des tenants actuels de l'exégèse dite scientifique, farouchement hostiles qu'ils sont à toute référence proprement dite à la Vierge Marie. Ils se distinguent surtout des anciens en formulant en plus des hypothèses plus ingénieuses que solides relevant du comparatisme extrabiblique pour rendre compte de cette vision étonnante : la Femme contemplée par Jean se trouve à la fois dans le rayonnement de la gloire divine et dans les douleurs d'un enfantement atroce.

[68] Nous renvoyons ici à une étude ancienne que nous avons l'intention de reprendre pour la compléter : *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du Baptême, Recherches de Science Religieuse,* 1958, pp. 524-544.

Nous croyons avoir démontré scientifiquement qu'Ap 12 s'explique en fait fort bien à partir simplement des données bibliques, tant celles de l'Ancien que du Nouveau Testament. Nous avons voulu faire en quelque sorte toucher du doigt que l'exégèse qui voit dans la Femme vêtue du soleil en premier lieu la Mère du Christ est la seule capable de rendre compte soit de la lettre même du texte qui se réfère à l'oracle isaïen relatif à la Mère de l'Emmanuel, soit du contexte général où se trouve situé Ap 12. Car il faut bien répondre à cette question: pourquoi ce recommencement de l'Apocalypse et la présence de cette Femme en cet endroit précis, alors que la finale du chapitre 11 nous avait déjà conduits jusqu'à la sonnerie de la dernière trompette, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde? Les deux sections prophétiques de l'Apocalypse, l'une qui se rapporte au monde entier et l'autre à l'Eglise, nous suggèrent que l'action du Christ, tout en concernant spécialement l'Eglise, atteint également tous les hommes de tous les temps. La Mère du Christ, qui préside aux origines de l'Eglise, apparaît tout à fait normalement au début de la section prophétique consacrée à l'Eglise.

Ce qui a empêché de voir en Ap 12 tout ensemble la naissance (et donc la Mère) du Messie personnel et la naissance du nouveau peuple de Dieu, c'est que, dans les deux citations juxtaposées du v. 5: «elle enfanta un fils» (Is 7, 14), celui qui doit mater les nations révoltées contre Dieu avec un sceptre de fer, et «elle enfanta un enfant mâle» (Is 66, 7), le nouveau peuple de Dieu, le Messie est contemplé de manière synthétique, à la fois en sa singularité qui en fait un être humain absolument unique en son genre, et en ce qu'il doit être également «le premier-né d'une multitude de frères» (Rm 8, 29). Or ce caractère synthétique est commun à toutes les grandes prophéties de la Bible, notamment, comme nous l'avons montré, celles de l'Apocalypse, soit dans la première section prophétique (ch. 4–11), soit dans la seconde (à partir du ch. 12). On ne peut contester en Ap 12 la mention du Messie personnel garantie par la citation du Ps 2, 7 dans la seconde partie du v. 5. Et cette mention entraîne également celle de la Mère de Jésus, car la tradition biblique et juive ignore l'idée d'une collectivité qui serait la Mère du Messie personnel.

Nous avons vivement conscience que nos explications, en partie nouvelles, d'Ap 12 ne pourront être reçues qu'une fois réalisées les conditions suivantes: 1° Qu'on revienne à la seule interprétation scientifiquement valable d'Is 7, 14, interprétation qu'un exégète aussi rigoureux que Lagrange n'avait même pas eu l'idée de mettre en doute: Is 7, 14 est une véritable prophétie messianique littérale, et même une prophétie littéralement messianique de première grandeur. 2° Les récits de l'enfance de Matthieu et de Luc, qui renvoient avec insistance à cette prophétie à propos de la conception virginale de Jésus, racontent des faits réels. 3° Les paroles

de Jésus rapportées par le Quatrième Evangile et comparant la Passion à un enfantement (16, 20-22) et celles par lesquelles le Christ crucifié proclame la maternité spirituelle de Marie (Jn 19, 25-27) sont d'authentiques paroles du Christ, et non pas des élucubrations théologiques tardives. En effet, c'est à toutes ces données bibliques puissamment synthétisées que nous renvoie la Femme vêtue du soleil du chapitre 12 de l'Apocalypse.

On s'est souvent demandé pourquoi à Cana et au Calvaire (Jn 2, 4; 19, 26) Jésus appelle sa Mère « Femme ». C'est qu'il la contemple insérée en la place unique qui est la sienne dans l'histoire du salut, aux côtés du nouvel Adam, en sa qualité de nouvelle Eve étroitement associée à la naissance du peuple de Dieu de l'ère de grâce, sans que d'ailleurs cela empêche le moins du monde le Fils de Dieu incarné de demeurer l'unique Sauveur de l'humanité. Le chapitre 12 de l'Apocalypse nous redit exactement la même chose au sujet de la Mère de Jésus. En outre, en la mettant en rapport avec Ct 6, 10, il nous fait voir en elle l'Epouse mystique par excellence du Christ. C'est d'elle que la Jérusalem nouvelle des derniers chapitres du livre, Fiancée ou Epouse de l'Agneau, tire sa splendeur et sa force célébrées en Ct 6, 10. Nous pouvons citer ici ce beau texte de saint Albert le Grand qui distingue avec soin Marie des ministres de l'Evangile: « La bienheureuse Vierge Marie n'a pas été choisie pour être ministre, mais pour être Epouse et Aide selon cette parole de la Genèse: 'Faisons-lui une aide semblable à lui-même' (Gn 2, 18). La bienheureuse Vierge Marie n'est pas vicaire, c'est-à-dire instrument, mais Coadjutrice et Compagne *(non est Vicaria, sed Coadjutrix et Socia),* car elle participe au Règne du Christ-Prêtre comme elle a participé à sa Passion » [69]. Voilà à quelles conclusions en partie nouvelles nous a conduit une étude serrée d'Ap 12.

Plus éloquentes encore sont les constatations que nous avons faites au sujet du Cantique des Cantiques. Même si les anciens auteurs témoignent unanimement de la signification religieuse de ce fascinant poème d'amour, on est bien obligé de reconnaître qu'ils ne nous fournissent guère que de belles intuitions, et non un moyen vraiment scientifique de démontrer cette signification religieuse.

Or ici l'exégèse scientifique moderne a créé une situation suprêmement paradoxale. Si, en l'occurrence, nombre de commentateurs catholiques, habités par la peur maladive d'être en retard, ont admis l'une ou l'autre des multiples explications érotiques du Cantique commandées d'ordinaire par

[69] *Mariale* 9, 42. Cité par le cardinal P. PHILIPPE, *La Très Sainte Vierge Marie et le Sacerdoce,* Paris, 1974, p. 80.

le comparatisme extrabiblique le plus téméraire avec tout ce que le Proche-Orient nous a livré de son ancienne littérature amoureuse, il n'y a certes pas lieu d'en être trop surpris. Ce qui est beaucoup plus étonnant c'est ceci : des exégètes ultraconservateurs, mis en présence de tous ces commentaires, ne trouvent rien d'efficace à leur opposer sur le plan scientifique et avouent candidement que seule nous garantit le caractère inspiré et religieux du Cantique des Cantiques son inscription au Canon des livres saints par les Juifs et par les chrétiens.

Les pages que nous venons de consacrer au Cantique des Cantiques sont destinées à nous sortir de cette impasse et à faire progresser l'interprétation scientifique du Cantique des Cantiques selon la voie nouvelle inaugurée par le commentaire dû au travail acharné d'A. Robert. Nous sommes parti de la référence d'Ap 12, 1 à Ct 6, 10 et nous avons essayé de mettre en évidence que l'utilisation discrète de ce dernier texte par Jean non seulement correspond à celle que font d'Is 60–62 les derniers chapitres de l'Apocalypse, mais en outre est tout à fait conforme à la signification fondamentale de l'ensemble de ce poème d'amour, signification qui est hautement religieuse comme l'a pensé l'ancienne tradition juive et chrétienne.

Nous avons constaté le fait suivant. Totalement inexplicable sur le plan de l'amour humain ordinaire, comme le reconnaît une fois de plus le récent commentaire de M. H. Pope, la célébration à la fois de la beauté et de la force redoutable de l'Epouse en Ct 6, 10 a son correspondant soit dans la beauté surhumaine de la Femme vêtue du soleil, victorieuse du Dragon infernal, soit dans la splendeur et le triomphe sur ses ennemis de la Jérusalem nouvelle, Epouse de Yahvé en Is 60–62, soit enfin dans les derniers chapitres de l'Apocalypse sur la Jérusalem nouvelle, Epouse de l'Agneau, qui renvoient formellement aux oracles d'Is 60–62. Comment ne pas voir la force probante de ces correspondances ? Ce qui a empêché de discerner dans le Cantique des Cantiques la présence des grands thèmes prophétiques, c'est la transmutation que le poète leur fait subir, ramenant tout à un amour conjugal interpersonnel.

Nous avons bien conscience que nos conclusions relatives à l'interprétation du Cantique des Cantiques ne peuvent être admises que de ceux qui souscrivent à ce principe d'exégèse qui pour nous s'impose comme une évidence et est à nos yeux d'une importance souveraine : tout écrit biblique, quel qu'il puisse être, doit être expliqué non pas surtout du dehors, à l'aide du comparatisme extrabiblique, mais d'abord et avant tout du dedans, à l'aide de la tradition religieuse qui est le propre du peuple de Dieu soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament.

Beaucoup d'interprètes, même ultraconservateurs, ont mis en avant cette difficulté : comment se fait-il que le Cantique des Cantiques ne soit

jamais utilisé dans le Nouveau Testament? Certes *a priori* il serait invraisemblable qu'un texte de l'Ancien Testament qui comme celui-ci ramène tout à l'amour, c'est-à-dire à la réalité qui est au cœur même de l'Alliance, n'ait pas été pris en considération par la révélation proprement chrétienne qui se résume en ces paroles de saint Jean : « Dieu est Amour ». Nous avons la conviction qu'effectivement le Nouveau Testament se réfère de temps en temps au Cantique des Cantiques. La présente recherche fournit de ce fait une démonstration assurément très partielle, mais tout de même, croyons-nous, très significative.

Une conclusion d'ensemble qui ressort avec une force particulière, nous semble-t-il, de notre travail, ce sont les rapports intimes entre les deux Testaments. Pour saisir ces rapports, il ne suffit pas de s'armer d'une Concordance. Ce précieux instrument de travail permet certes déjà de découvrir, par le biais du vocabulaire et des mots communs, l'enracinement dans l'Ancien Testament de nombreux thèmes développés dans le Nouveau. Mais, avec cette seule méthode d'investigation, nous demeurerons la plupart du temps à la superficie des choses.

On ne dira jamais assez combien il est précieux pour un spécialiste du Nouveau Testament d'avoir fait au préalable un long séjour dans l'Ancien Testament et de l'avoir scruté *pour lui-même*. Je songe surtout à l'immense bienfait qu'il peut retirer de l'étude attentive des écrits prophétiques qui se situent au cœur même de la religion d'Israël. C'est un message religieux d'une immense portée que nous livrent Amos, Osée, Isaïe, Jérémie, et toute la série impressionnante des prophètes qui ont suivi, sans oublier le dernier de tous, Daniel qui, même s'il nous déroute par la forme littéraire en laquelle il s'exprime, n'en offre pas moins, sur plusieurs points essentiels, la préparation la plus immédiate de la prédication de Jésus sur le double mystère du Règne de Dieu et du Fils de l'homme.

Au dire de Pascal, la plus grande preuve de Jésus-Christ ce sont les prophéties. Cette vue est parfaitement exacte, même s'il faut concéder que l'auteur des *Pensées* ne nous en donne qu'une justification discutable, tributaire qu'il est d'une exégèse fort déficiente. Récemment j'ai été amené à mettre en évidence combien la révélation apportée par le Christ dépasse celle que nous ont donnée les prophètes [70]. Alors que ceux-ci, en dépit des

[70] *La science de vision de Jésus et les Evangiles, Doctor Communis* 36 (1983), pp. 158-179. Je ne puis absolument pas approuver cette réflexion, faite d'ailleurs en passant, par R. Laurentin : « On a eu raison de contester les sciences infuses (qu'on accumulait dans le Christ) et sans doute aussi la vision béatifique, unanimement reconnue durant les siècles » (*Les Evangiles de l'enfance du Christ*, p. 495).

lumières et des visions extraordinaires dont ils ont été gratifiés, demeurent comme nous dans l'univers de la foi, au contraire l'âme humaine du Fils de Dieu incarné est complètement soustraite à cet univers, et il est contraire aux données évangéliques de parler, comme on le fait si souvent aujourd'hui, de la foi de Jésus-Christ. Mais même une fois reconnue cette distance incommensurable entre les prophètes et Jésus, n'est-ce pas avant tout par les prophètes que Dieu a voulu nous préparer à entendre et à comprendre la voix de son propre Fils ?

André Feuillet

Marxisme et religion *

I

1. Critique de la religion ou athéisme?

On sait quelle place tient dans la littérature marxiste la critique de la religion, dont est dénoncée la fonction «aliénante». Le thème, repris au niveau de la propagande, se trouve chez Marx lui-même. Mais par ailleurs chez ce dernier, comme ensuite chez Engels et chez Lénine, l'athéisme constitue un élément essentiel de la conception du monde.

Dans la discussion de la pensée marxiste, certains auteurs chrétiens partent à leur tour de la critique de la religion. Il ne leur est guère difficile – il leur est parfois trop facile! – de commencer par faire des concessions: ne doit-on pas reconnaître qu'en bien des cas la religion (et notamment la religion chrétienne et l'Eglise qui sont les premières visées) a été un facteur d'aliénation au service des puissants ou un frein par rapport aux exigences révolutionnaires? Cependant, ce jugement sur les aspects historiques néfastes de la religion s'accompagne d'une restriction majeure: ces déformations, aussi graves qu'on les suppose, ne recouvrent pas la totalité du fait religieux, elles n'atteignent pas son essence, de sorte qu'il faut reconnaître l'existence d'un noyau positif et bénéfique, irréductible à la fonction aliénante dénoncée. Quelquefois, on s'en tire en appliquant, sans en mesurer les implications théologiques et anthropologiques, la distinction, d'origine protestante, entre *foi* et *religion:* on abandonne alors la religion au travail destructeur de la critique, d'autant plus aisément que l'on a posé *a priori* sa radicale séparation d'avec la foi. La critique de la religion exercerait même une action purificatrice par rapport à la foi. De leur côté, dans leur recherche de dialogue avec les croyants, certains marxistes ont reconnu que l'histoire offre des exemples où la religion a pu représenter un facteur

* Les Editions Dossart, de Madrid, publient pour le centenaire de la mort de Marx un ouvrage collectif *Bilan du Marxisme,* dont cette étude constitue un chapitre.

révolutionnaire positif. En conséquence, il faut relativiser les affirmations de Marx sur les fonctions aliénantes de la religion, et attribuer au contexte historique qui était le sien, le caractère catégorique de ses affirmations. Ses dénonciations de l'aliénation religieuse n'auraient donc pas une portée universelle, comme si elles visaient l'essence de la religion, mais une portée conjoncturelle et historique. Si tel était le cas, nous aurions là, évidemment, un déplacement de sens considérable. La critique marxienne de la religion serait d'ordre polémique et de circonstance, dans la ligne d'une littérature laïque et anticléricale particulièrement percutante, elle ne se situerait pas au niveau de l'anthropologie.

Faisons dès maintenant deux remarques. La première est qu'il est fort risqué d'entrer en discussion avec la pensée marxiste en acceptant, sans examen critique, la problématique qui est présupposée par elle: la valeur des doctrines et des attitudes religieuses se mesurerait à leur capacité de favoriser ou, à l'inverse, de freiner, l'élan révolutionnaire. Autrement dit, la valeur suprême, qui tient lieu de critère, est ici la conception marxiste de l'histoire, en fonction de laquelle la religion devient un facteur relatif. Par là-même est escamotée d'avance toute réflexion sur l'essence du religieux. Bien plus, on pose implicitement que l'on a affaire ici à une dimension subordonnée de l'homme. En d'autres termes, la problématique de la critique de la religion implique déjà une idée, qui, pour demeurer souterraine, n'en est pas moins agissante, de ce qu'est la religion.

En second lieu, il faut reconnaître que la virulence, qui a comporté une grande part de calomnies, de la critique marxiste a obligé les chrétiens à être attentifs au témoignage que l'Eglise donne d'elle-même et du mystère dont elle est porteuse, dans la société, et à mieux prendre conscience des utilisations que les puissances de ce monde peuvent faire de sa parole comme des sentiments religieux du peuple. Mais là encore, il convient de procéder avec vigilance. Tant que la critique marxiste est reçue comme un défi qui oblige les chrétiens à faire un examen de conscience et à opérer une conversion *à partir de critères proprement évangéliques,* la démarche «critique» est positive et même nécessaire. Mais quand des chrétiens, plus ou moins imprégnés d'idées marxistes (comme par exemple du caractère déterminant, dans tous les domaines de la vie, de la lutte des classes), procèdent à la critique du fait religieux et ecclésial en lui appliquant des critères hétérogènes à l'objet, et par là inadéquats, ils s'interdisent toute compréhension vraie de la religion et de l'Eglise, ils aliènent, pour ainsi dire épistémologiquement, leur propre esprit par rapport au vécu chrétien, qui est censé être leur propre vécu, et ils se rendent par là incapables de toute conversion authentique. Leur critique, qui a négligé la critique préalable des critères,

devient alors, même s'ils en sont inconscients, le premier pas d'une destruction de la foi.

Ces deux remarques illustrent à leur manière l'erreur que commettent ceux qui entreprennent d'étudier la pensée marxiste sur le problème de Dieu et de la religion par la critique de la religion. Cette erreur a son fondement dans une omission. On ne s'est pas, en effet, posé la question préalable, pourtant déterminante: dans la cohérence interne de cette pensée, lequel de ces deux éléments, critique de la religion ou athéisme, est premier? Ce n'est qu'après avoir répondu à cette question qu'on pourra valablement aborder l'examen de la position marxiste. Insistons sur ce point: c'est sous l'angle de la cohérence interne de la pensée, et non pas sous celui de l'itinéraire personnel de tel ou tel marxiste, que la question est déterminante. Car il est fort probable que, pour un certain nombre de marxistes, ce qui vient concrètement au premier plan, ce soit la critique de la religion comme fait historique ou comme expérience biographique malheureuse, le problème de Dieu étant simplement écarté ou laissé en sommeil. Mais il y a une logique propre des idées qui déborde souvent le degré de clairvoyance des individus qui s'en réclament, et c'est elle qu'il convient avant tout de saisir.

2. L'humanisme athée

La lecture quelque peu attentive des textes qui se rapportent à notre problème et dont les principaux remontent à la période de jeunesse de Marx ne permet aucune hésitation. C'est bien l'athéisme qui est l'aspect premier et déterminant.

Parmi les notes qui accompagnent la rédaction de la thèse de doctorat, terminée en 1841, Marx retranscrit, en polémique contre le vieux philosophe, une affirmation de Schelling qui, en 1795, dans la 2e des *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* avait écrit: «Si vous présupposez l'idée d'un Dieu objectif, comment pouvez-vous parler de lois que la raison tire de soi-même, puisque l'autonomie ne peut être attribuée qu'à un être absolument libre?» La phrase est entendue par Marx dans un sens radical. Elle exprime une revendication qui a pour lui valeur de principe: celle de l'absolue liberté de la raison humaine, liberté signifiant autonomie, c'est-à-dire à la fois autofondation et autosuffisance. C'est en vertu de cette autonomie revendiquée qu'est rejetée l'idée d'un «Dieu objectif», qui signifierait norme et loi, limitation, bref hétéronomie.

C'est dans la même ligne que se situe «la profession de foi» philosophique de l'*Avant-Propos:* la philosophie, expression de la raison autonome,

implique l'exclusion de la transcendance et, partant, le rejet de toute foi religieuse:

«Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée: en un mot, je hais tous les dieux! Et cette maxime, elle l'oppose à tous les dieux du ciel et de la terre qui ne reconnaissent pas pour divinité suprême la conscience que l'homme a de soi».

La conscience que l'homme a de soi n'a pas un sens purement noétique; elle signifie possession de soi dans sa propre immanence, c'est-à-dire (le mot est dans le texte) «divinité» de la raison. Une note sur l'argument ontologique parle de même du «pays de la raison» comme d'une contrée où Dieu cesse d'exister. Si la raison est athée, c'est parce que le processus de sécularisation de la raison et de la philosophie est poussé jusqu'au bout, mais s'il est poussé jusqu'au bout c'est parce que la raison pose sa propre «divinité».

Marx s'inscrit ainsi dans le prolongement de la philosophie rationaliste. Spinoza, Hume, mais aussi Kant et Fichte sont évoqués par lui. Et il s'oppose à la tentative de Hegel visant à «réconcilier» foi et raison: le projet est voué à l'échec, car on ne peut marier hétéronomie et autonomie.

Il faut ici écarter une éventuelle objection. N'est-ce pas faire fausse route que d'attacher tant d'importance à quelques notations fragmentaires qui remontent aux tout débuts de Marx? Je ne le pense pas. D'abord parce que nous trouvons d'autres notations qui vont dans le même sens, ce qui montre que le thème est loin d'être marginal. Ensuite, ces textes sont révélateurs d'une attitude de l'esprit qui ne cessera d'inspirer Marx dans les années immédiatement consécutives et plus tard encore. Ses combats de journaliste libéral, luttant pour la liberté de la presse, procèdent du même rationalisme. Il est vrai que les désastreuses confusions entre les compétences de l'Eglise et celles de l'Etat ne pouvaient que renforcer cette conviction, mais celle-ci trouve ses justifications ultimes et explicites dans l'affirmation inébranlée de la souveraineté de la raison.

En réalité, nous nous trouvons ici au niveau décisif, qu'il faut bien appeler métaphysique, où, du sein d'une option qui commandera ensuite toute son orientation, se constitue une pensée, quelles que soient les métamorphoses qu'elle subira, ou les éléments nouveaux qu'elle sera capable d'intégrer. Une telle orientation s'impose avec une force souveraine, de sorte que tout ce que, par la suite, touchera cette pensée, sera plié à ses impératifs.

Dans les six ou sept années qui suivent ces affirmations [1], Marx parcourra, il est vrai, un long chemin qui le conduira jusqu'aux premières

[1] Jusqu'à *L'Idéologie Allemande* de 1845, qui contient la première formulation du *matérialisme historique.*

formulations de sa propre philosophie: critique de Hegel et de son idéalisme générateur d'abstractions, grâce notamment à la lecture, ressentie comme libératrice, de l'*Essence du christianisme* de Feuerbach, profession de matérialisme, découverte lors du séjour parisien de la tragique condition ouvrière, de l'importance de l'économie politique et du socialisme, «dépassement» de la philosophie par la praxis... Jamais n'est remise en cause la revendication d'immanence. Bien plus, le fait que le sujet en soit devenu l'homme comme entité collective accentue encore, si l'on peut dire, cette affirmation de base, qu'on retrouve dans une série de textes davantage connus:

> «Etre radical, c'est saisir la chose à la racine. Or la racine pour l'homme est l'homme lui-même. La preuve évidente du radicalisme de la théorie allemande, et donc de son énergie pratique, c'est que son point de départ est la suppression *positive* résolue de la religion. La critique de la religion aboutit à la doctrine que l'*homme est l'essence la plus haute pour l'homme* et ainsi à l'*impératif catégorique* de *renverser tous les rapports* dans lesquels l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable...» [2].

En disant ici que la critique de la religion *aboutit* à la doctrine que *l'homme est pour l'homme l'être suprême (das höchste Wesen)*, Marx n'entend pas affirmer que nous avons là une conclusion, mais bien plutôt le fondement auquel il s'agit de remonter. D'ailleurs, un peu plus loin, la même formule est présentée comme la théorie dont il faut partir pour obtenir la libération des Allemands (cf. *ibid.*, p. 27).

Nous retrouvons des affirmations de la même veine dans ce qui constitue sans doute, en dépit de leur caractère inachevé, l'essai le plus poussé de clarification de sa position philosophique que Marx nous ait laissé, les *manuscrits économico-philosophiques* de 1844 [3]. L'équivalence y est posée, contre Hegel, entre être réel, être objectif et être sensible: l'influence de Feuerbach est patente. Mais Marx insiste sur le fait que s'il n'y a d'être qu'intramondain, l'homme est le foyer, et dans la relation de l'homme à la nature le rapport que représente le travail est au premier plan.

Dans un fragment, Marx développe une critique de l'idée de création [4]. Il constate d'abord la difficulté qu'il y a à extirper l'idée de création de la représentation populaire, pour cette raison que l'homme n'est pas encore en mesure d'expérimenter sa propre suffisance. Cette remarque contient en germe tout le développement: l'idée de création s'oppose à la possession de

[2] *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung,* in *Bücherei des Marxismus-Leninismus,* Band 41, Berlin 1953, p. 20. Cet article occupe les pp. 607–621 de l'éd. *Mega* I, I, I.

[3] L'ensemble de ces *manuscrits* se trouve dans *Mega,* 1, 3, pp. 29–172. Dans la *Bücherei...* dans les tomes 41 et 42.

[4] Ce fragment du 3e manuscrit est reproduit dans le Bd. 42 de la *Bücherei,* pp. 138–140.

soi par soi qui est la fin assignée à l'histoire humaine. Dès que l'homme, dans ses rapports intramondains, fera l'expérience de sa propre autonomie, excluant toute dépendance à l'égard d'un «maître» et impliquant son autocréation, la «représentation» de la création tombera d'elle-même. Les «*données immédiates* de la vie pratique» comportent, en effet, des structures de domination et de servitude, qui se répercutent dans la totalité de la conception que l'homme se fait de lui-même:

> «Un être ne se présente comme indépendant que pour autant qu'il est son propre maître et il n'est son propre maître que pour autant qu'il se doit à soi-même son *existence*. Un homme qui vit par la grâce d'un autre se considère comme un être dépendant. Mais je vis complètement de la grâce d'un autre, quand je lui dois non seulement l'entretien de ma vie, mais quand il a en outre *créé* ma *vie*: quand il est la *source* de ma vie et ma vie a nécessairement un tel fondement au-dehors d'elle, quand elle n'est pas ma propre création. La *création* est donc une représentation qu'il est très difficile d'arracher de la conscience du peuple; ce dernier ne sait *concevoir* que la nature et l'homme puissent subsister par eux-mêmes, parce que cela contredit toutes les *données immédiates* de la vie pratique.»

Notons que l'autonomie ainsi revendiquée est tout ensemble métaphysique et éthique: l'homme se veut *causa sui*, sa réalité humaine résultera de son action, elle sera un *Durchsichselbstsein*. Il n'est pas question d'envisager une participation rattachant l'être créé à l'être incréé. Ce serait admettre une dépendance et toute dépendance ne fait que reproduire et amplifier une dépendance d'ordre social qui ravit à l'homme l'aséité constitutive de son être. Ainsi la notion de dépendance (*Abhängigkeit*) est-elle ambivalente, dans la mesure où elle désigne d'abord une situation historique et sociale mais aussi ce qui s'oppose, comme sa privation, à une ambition métaphysique d'autocréation.

Deux arguments paraissent ici à Marx aptes à battre en brèche dès maintenant l'idée de création. La «géognosie», science de la formation de la terre, lui aurait porté un coup mortel. On sait que, depuis Engels, et notamment dans le *Diamat* soviétique, l'évolution est présentée comme une réfutation de la création identifiée au fixisme. La notation de Marx annonce d'une certaine manière cette position. Lui-même, quand il aura pris connaissance des thèses de Darwin, y verra une confirmation de sa conception.

L'autre argument est plus significatif, bien qu'il reflète une stricte dépendance par rapport à l'anthropologie de Feuerbach, à l'égard de laquelle Marx prendra bientôt ses distances.

La nature de l'acte de procréation (*Gattungsakt*) fournirait la preuve de l'autocréation de l'homme. Les termes allemands permettent un rapprochement qui semble s'imposer de lui-même: cet acte n'est pas un acte des sujets individuels mais de «l'être générique» (*Gattungswesen*), de sorte que

dans ce «progrès» est «visible sensiblement» un *«mouvement circulaire»* en vertu duquel «l'homme dans la génération se reproduit soi-même, et ainsi l'homme demeure toujours le sujet».

Cette formule doit retenir notre attention, car elle illustre une conséquence anthropologique de l'athéisme de l'immanence: le sujet individuel y perd toute consistance ontologique, il n'est pas une *personne,* car la personne ne se peut concevoir sans relation constitutive à la transcendance. Dans l'immanence intramondaine, les hommes ne peuvent être que les individus éphémères d'une espèce, d'un «genre»; il n'y a qu'un *sujet,* et c'est le genre lui-même, qui d'ailleurs tend à se dissoudre à son tour dans la totalité de l'univers. Dans la génération, l'homme, pris dans sa généralité, se reproduit lui-même, littéralement se répète lui-même. On voit quels corollaires découlent de cette anthropologie, qui conduit à ramener l'individu au statut des individus des autres espèces animales, en éthique et notamment en éthique politique. Quel fondement donner en rigueur de doctrine marxiste aux droits de l'homme? Contre ces remarques, on ne saurait faire valoir qu'avec *l'Idéologie allemande,* Marx, impressionné par les critiques de Stirner à Feuerbach, abandonnera la définition de l'homme comme *Gattungswesen.* L'homme n'est-il pas, selon cette formule, enfermé dans une *essence (Wesen),* qui est un «Abstraktum»? L'expression n'a-t-elle pas une résonance pour ainsi dire naturaliste, alors que l'*histoire* est la dimension qui caractérise l'homme? La sixième des *thèses sur Feuerbach* définira en effet l'essence humaine dans sa réalité *(Wirklichkeit)* comme *«das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse».* Mais qui ne voit que par là l'immanence est soulignée et qu'on n'a fait que substituer au collectif de l'espèce le collectif, se modifiant sans cesse dans l'histoire, de la société? L'individu n'a d'existence et de signification que dans et par les «rapports sociaux», la société est l'horizon ultime et normatif de l'individu. Par là est posé le principe du totalitarisme.

Dans un «mouvement circulaire», l'homme est donc toujours le sujet autocréateur. Mais ici surgit une nouvelle question: qui a créé le premier homme qui est à l'origine d'un tel mouvement? A cette question, Marx refuse de répondre, car la question est pour ainsi dire illégitime; elle se situe en dehors de la «pensée rationnelle».

> «Je peux seulement te répondre: ta question est elle-même un produit de l'abstraction. Demande-toi comment tu arrives à cette question; demande-toi si ta question ne provient pas d'un point de vue qui m'interdit de répondre parce qu'il est absurde. Demande-toi si ce progrès comme tel existe pour une *pensée rationnelle.* Quand tu poses la question au sujet de la création de l'homme et de la nature, tu fais ainsi abstraction de l'homme et de la nature. Tu les poses comme *n'étant pas* et tu veux cependant que je te les trouve comme *étant.* Je te dis maintenant: renonce à ton abstraction, et du coup tu renonces aussi à ta question; ou tu veux t'en tenir à ton abstraction, alors sois

> conséquent, et si toi, pensant l'homme et la nature comme *n'étant pas,* tu penses, alors pense-toi toi-même comme n'étant pas, toi qui cependant es aussi nature et homme. Ne pense pas, ne m'interroge pas, car dès lors que tu penses et interroges, ton *abstraction* de l'être de la nature et de l'homme n'a aucun sens. Ou bien es-tu un tel égoïste que tu penses tout comme néant, et toi-même tu veux être.»

La question écartée, parce qu'elle procéderait d'une attitude «égoïste» (substituant l'individu au *Gattungswesen*), est celle même que posait Leibniz: «Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien?» Cette question s'impose à la perception de l'être contingent; l'être, que nous rencontrons d'abord, n'est pas porteur de sa propre nécessité, et c'est ce qui en fait un être questionnant, un être qui enveloppe l'interrogation sur son pourquoi. En occultant, comme de force, cet aspect qui lui est intrinsèque, Marx décrète que l'être qui nous est donné dans l'expérience, l'être de l'homme et celui de la nature, est par lui-même nécessaire. On ne saurait faire abstraction de ce qui s'impose nécessairement, si ce n'est en vertu d'une décision arbitraire et outrancière de l'égoïsme dressant l'être gonflé du *moi* contre le présumé néant du monde et de l'humanité. Mais toute la question est précisément de savoir si l'être qui vient à notre rencontre est l'être nécessaire ou si cette nécessité ne lui est pas attribuée par une décision *a priori* de Marx. Tout le raisonnement s'inscrit en effet dans le cadre d'une conception moniste, admise dès le départ.

Ainsi l'athéisme de Marx, considéré dans son noyau, peut-il être défini par une volonté radicale d'autonomie, entendue comme la pleine suffisance de l'homme dans son immanence conquise et possédée. L'homme se veut *causa sui.* On peut parler d'une volonté d'aséité qui implique le refus de la condition de créature et le rejet de la transcendance qui poserait une dépendance attentatoire à la liberté. Cette volonté a une signification tout ensemble métaphysique et éthique. Elle constitue l'axe principal de l'athéisme de Marx et c'est à partir d'elle que s'expliquent la théorie de l'aliénation et la conception de la praxis historique comme autocréation (*Selbsterzeugung*) de l'homme.

3. L'aliénation

Il est clair que le terme d'*aliénation* est un terme relatif, puisqu'il exprime la privation d'un bien essentiel, ici la privation pour l'homme de son humanité. Et comme celle-ci consiste en la possession de soi dans sa propre immanence, ce qui aliène l'homme c'est l'affirmation de la transcendance: «Plus l'homme pose de réalité en Dieu et d'autant moins retient-il en soi» [5].

[5] In *Bücherei,* Bd. 42, p. 99, cf. *Mega,* I, 3, 83.

Cette phrase de Marx fait écho à Feuerbach, dont la pensée est construite sur l'opposition entre l'immanence revendiquée et la transcendance aliénante. Cette première opposition se double d'une seconde. En effet, la réalité humaine est «sensible», «matérielle», la requête d'immanence revêt une formulation matérialiste. Quant aux figures de la transcendance, Dieu, le «ciel», l'âme immortelle, ce sont des entités «irréelles», des produits de l'imagination, dans lesquels l'homme a projeté l'image d'un bonheur illusoire, dans la mesure où il était frustré du bonheur réel. L'homme malheureux rêve du bonheur dont il est privé; le ciel est, en ce sens, le reflet du malheur de l'homme. L'opposition devient ainsi celle entre l'*Au-delà* illusoire, qui fait office de compensation, et l'*en deçà,* seul réel, lieu du malheur vécu. Ou encore, comme le bonheur est conçu comme unité, totalité possédée, le malheur, ou aliénation, est dualité, division, séparation, scission [6].

A partir de ces affirmations de Feuerbach, Marx entend mener une analyse radicale. L'essentiel de sa pensée sur ce point est contenu dans deux écrits qui datent de la fin de 1843 et du début de 1844: *La question Juive,* la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, introduction* [7]. Feuerbach, en effet, en dénonçant le malheur de l'homme, n'avait parcouru que la première partie du chemin. Marx en convient: «La critique de la religion est le présupposé de toute critique». Mais précisément puisque la religion est une illusion pathologique qui a valeur de symptôme, on ne saurait la réfuter en se maintenant à son niveau. Il faut en découvrir l'origine, c'est-à-dire détecter «l'existence profane de l'erreur», et par là ramener l'homme à l'homme, car

> «L'homme qui dans la réalité fantastique du ciel, où il cherchait un surhomme, n'a trouvé que le *reflet* de soi-même, n'aura plus tendance à ne trouver que l'*apparence* de soi-même, le non-homme, là où il cherche et doit trouver sa vraie réalité.»

Puis vient la page célèbre qui condense en formules percutantes la théorie marxienne de l'aliénation religieuse:

> «Le fondement de la critique irréligieuse est: *l'homme fait la religion,* la religion ne fait pas l'homme. Et en réalité la religion est la conscience de soi ou le sentiment de l'homme, qui ne s'est pas encore conquis ou qui s'est déjà reperdu.
>
> «Mais *l'homme* n'est pas une essence abstraite, terrée en dehors du monde. L'homme, c'est le *monde de l'homme,* Etat, société.
>
> «Cet Etat, cette société produisent la religion, une *conscience du monde renversée,* parce qu'ils sont un *monde renversé.* La religion est la théorie universelle de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous forme populaire, son point d'honneur

[6] *Trennung, Spannung, Absonderung, Zerrissenheit,* ... ce vocabulaire est hérité, à travers Hegel, du Romantisme.

[7] Dans la *Bücherei,* Bd. 41, pp. 28–66, 11, 27, *Mega,* I, I, I, pp. 576–606, 607–621.

> spirituel, son enthousiasme, sa sanction morale, son solennel complément, sa raison universelle de consolation et de justification. Elle est la *réalisation fantastique* de l'essence humaine, parce que l'*essence humaine* ne possède pas de vraie réalité. La lutte contre la religion est ainsi médiatement la lutte contre *ce monde,* dont la religion est l'*arôme* spirituel.
>
> «La misère *religieuse* est, d'une part, l'*expression* de la misère réelle, et, d'autre part, la *protestation* contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, le *sentiment* d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit des temps privés d'esprit. Elle est l'*opium* du peuple.»

Parler de l'homme, ce n'est pas parler d'une «essence abstraite», mais bien de la réalité humaine, qui est politique et sociale. Par là on vise un bonheur réel, dont la condition est que l'on renonce à «un état qui a besoin d'illusions». «Ainsi la critique de la religion est en *germe la critique de la vallée de larmes,* dont la religion est l'*auréole.*»

Autrement dit, il faut aller des manifestations à la cause, ou, ce qui est l'équivalent, du sacré au profane: «La critique du ciel se transforme par là en critique de la terre.» Quelle est cette terre génératrice d'aliénation? Les écrits de 1843 dénoncent la scission entre société civile et Etat, ce dernier participant encore, selon *La Question Juive,* du religieux; les manuscrits de 1844 franchissent un pas de plus en parlant du «travail aliéné». Quoi qu'on en ait dit, il n'y a pas de coupure dans le projet marxien: les écrits postérieurs jusqu'au *Capital* se situent dans la même ligne, et l'accaparement de la plus-value par le capital, sur la base de la division du travail, entend fournir l'explication libératrice de l'acte premier d'aliénation.

Il reste que celle-ci ne peut se définir qu'en fonction de la revendication de totale autonomie. La dénonciation de l'aliénation religieuse procède donc de l'athéisme:

> «La critique de la religion désillusionne l'homme, pour qu'il pense, agisse, *façonne* sa réalité comme un homme désillusionné, ayant accédé à la *raison,* afin qu'il gravite autour de soi-même et, par là, autour de son véritable soleil. La religion n'est que le soleil illusoire, qui se meut autour de l'homme, tant qu'il ne gravite pas autour de lui-même.»

Mais comme par ailleurs, «la religion n'a plus pour nous la valeur de *fondement* mais seulement de *phénomène* de la limitation profane»[8], l'émancipation de l'aliénation religieuse ne sera achevée que quand sera extirpée la cause de cette dernière, qu'il ne suffit donc pas de combattre directement et ouvertement. Néanmoins, la religion constitue comme le sceau ou la forme accomplie de l'aliénation. C'est pourquoi tout en posant qu'elle n'a pas valeur de fondement, Marx y revient sans cesse comme à un paradigme. Ainsi dans *Le Capital,* écrira-t-il: «Comme dans la religion l'homme est dominé par l'œuvre de son propre cerveau, ainsi dans la production capi-

[8] *Zur Judenfrage, op. cit.,* p. 34.

taliste est-il dominé par l'œuvre de sa propre main»[9]. Déjà les manuscrits de 1844 posaient le parallélisme entre l'aliénation religieuse et l'aliénation du travail: l'activité du travailleur, en lui échappant, se dresse comme une puissance étrangère et dominatrice en face de lui. Pour saisir toute la portée du rapprochement, il faut se rappeler deux affirmations de Marx: l'homme *est* son activité et c'est la propriété privée des moyens de production qui arrachant au travailleur le produit de son travail substitue à ce qui devrait être une affirmation de l'homme comme *Gattungs-wesen* des rapports de domination et de servitude entre les individus:

> «*L'aliénation* du travailleur dans son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence *extérieure*, mais que ce travail existe *en dehors de lui*, indépendant, étranger à lui, et devient une puissance *subsistante* en face de lui, que la vie qu'il a octroyée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère.»

Fondement et paradigme, l'aliénation capitaliste et l'aliénation religieuse se correspondent, de sorte que l'explication oscille sans cesse de l'une à l'autre. Il est vrai que le terme *d'aliénation*[10] tend à disparaître des œuvres postérieures. Mais la théorie du fétichisme de la marchandise et de la réification (*Verdinglichung*) est une reprise du même schème avec d'autres mots:

> «C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme phantastique d'un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand.»

Ce n'est pas seulement en cherchant le fondement profane de l'aliénation religieuse que Marx marque son originalité par rapport à Feuerbach, c'est également en faisant du concept de *praxis* le pivot de sa démarche. Or, la *praxis* à son tour renforce l'athéisme.

4. La praxis, l'idéologie et la religion séculière

Déjà dans les premiers écrits de Marx, nous rencontrons le thème de la *praxis*. Mais c'est avec l'Idéologie allemande et les 11 thèses sur Feuerbach (1845) que la théorie en est pleinement élaborée.

[9] *Das Kapital* I, Dietz, Berlin, 1955, p. 653.
[10] Ou plus précisément les termes: *Entfremdung* mais aussi *Entäusserung*.

La première apparition du thème est liée à une problématique propre au groupe des jeunes hégéliens. Marx en perçoit très vite toute la portée. Si Hegel a construit le système total, c'est-à-dire s'il a conduit à sa perfection l'œuvre théorique, comment peut-il être «dépassé»? Il peut l'être, non pas dans la ligne de la théorie puisque celle-ci est parvenue à son achèvement, mais grâce à un renversement opéré au niveau de la *praxis*. Très vite cette thèse trouve son application. De Hegel, les jeunes hégéliens avaient retenu essentiellement la dialectique, dont l'expression était la *critique*. Le passage va donc se faire de la critique, devenue moyen, à la *praxis* révolutionnaire.

Ces idées se trouvent énoncées dans l'*Introduction* à *la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Marx y ajoute une considération essentielle pour sa propre pensée et pour le destin du marxisme: le *sujet* concret de la *praxis* n'est plus l'homme en général, mais le *Prolétariat*. Quand il parle, vers 1843, du *Prolétariat* dans des termes qui suggèrent irrésistiblement la figure biblique du Serviteur souffrant ou celle du Christ, Marx ne connaît pas encore directement la condition ouvrière et ne maîtrise pas encore les problèmes d'économie dont il vient à peine de découvrir l'importance. Ses pages sont celles d'un visionnaire anticipateur, sans doute inspiré par Moses Hess. Mais précisément par là il insuffle à sa pensée un *pathos* messianique qui, tout en étant source de lourdes ambiguïtés, explique en grande partie la forte séduction qu'elle exerce.

La lecture de Feuerbach, c'était aussi pour Marx l'adhésion au matérialisme. Mais, chez Feuerbach, les *sens* qui contemplent la nature demeurent «théoriques»: par là en effet le sujet concret, sensible, est dans la dépendance de son objet. Les *manuscrits* de 1844 posent entre l'homme et la nature un autre rapport, celui qui est constitué par le *travail*. L'homme est essentiellement *activité*. L'objet, ainsi dominé, n'est plus aliénant, et l'exigence d'immanence comme autocréation (*Selbsterzeugung*) semble pleinement satisfaite. La rupture avec Feuerbach sur ce point est explicitée dans les *11 thèses*, où Marx est conscient d'opérer une synthèse originale entre le matérialisme de ce dernier et la doctrine de la *praxis*, héritée de l'idéalisme. En réalité, nous avons là la source d'une des apories majeures du système, qui se répercutera tout au long de l'histoire du marxisme: la logique du matérialisme et celle de la *praxis* poussent dans des directions divergentes.

Dans l'*Idéologie allemande* et dans le «matérialisme historique», qui est conjoint avec la praxis, le matérialisme a une signification épistémologique et anthropologique. En effet, Marx oppose sa conception à la «philosophie de l'histoire» de Hegel et de ses épigones. Le *sujet* de l'histoire, ce ne sont plus les entités abstraites que sont l'Idée ou l'Esprit, mais ce sont les

hommes concrets, « réels » avec leurs besoins élémentaires. A la philosophie qui partirait d'*a priori* arbitraires, Marx oppose ainsi sa propre démarche qui, partant de la réalité, serait *scientifique*. Ainsi le *matérialisme historique* marquerait la fin de la philosophie, qu'il viendrait remplacer. De fait, les choses ne sont pas si simples, car Marx, tout en s'opposant à Hegel, demeure sous sa dépendance, et d'abord par la prétention de pouvoir embrasser la totalité du devenir historique, et d'en connaître la *loi,* qui est celle du processus dialectique. De là l'ambiguïté du concept marxien de *science*, qui se réfère à la fois à une volonté « matérialiste » de partir des faits, et à l'ambition de créer, au sens où Hegel l'entend de la *Phénoménologie de l'Esprit,* une conception globale de l'histoire. La *Wissenschaft* marxienne, c'est donc tout ensemble le *savoir* hégélien et la « science » au sens moderne du terme. Cette ambiguïté se retrouve jusque dans *Le Capital.*

Marx croit donc tenir les « lois », nécessaires en tant que « lois », du devenir historique. Et comme la réalité ne doit pas seulement être connue théoriquement, mais est « pratique » dans son essence, la *vérité* de l'histoire ne sera perçue que par ceux qui feront cette histoire, qui s'immergeront dans sa nécessité. Des « lois » de ce devenir, ne retenons que ce qui concerne notre propos: d'abord cette sorte d'événement-fondateur et archétypal qu'est la *division du travail,* brisant l'unité de la communauté primitive (on retrouve le thème de la *scission*) et son corollaire l'appropriation privée des moyens de production. Cette appropriation a pour effet la *division en classes* selon un rapport de domination et de servitude. Dès lors, la dialectique fondamentale du devenir historique, revêtant des formes diverses selon les époques successives, est celle de la *lutte des classes.* Telle est la *structure première* à partir de laquelle doivent s'expliquer, comme des *dérivations,* toutes les données de l'histoire et de la culture. La lutte des classes, dans cette conception totalitaire, est le critère herméneutique de base qui commande impérativement la lecture de toutes les manifestations de la culture humaine.

Le conflit, et, partant, la violence sont donc à la racine du processus historique, non pas comme un accident ou une corruption, mais à titre de loi nécessaire. On évoquerait l'univers implacable du *Léviathan,* si le messianisme ne venait prendre le relais. Le progrès de l'histoire, à travers la succession des époques, voit s'aggraver jusqu'au paroxysme l'antagonisme des classes mues par leurs propres intérêts: l'intérêt de la classe dominante est le maintien d'un *statu quo* dont elle profite, l'intérêt de la classe opprimée est le renversement d'une situation dont elle est la victime. La première est par nature conservatrice, la seconde révolutionnaire. Et celle-ci peut compter sur la complicité des « forces de production », c'est-à-dire des moyens que la technique innovatrice ne cesse de mettre à la disposition de

la productivité humaine. Ainsi progrès technique et révolution vont de pair, tandis que la domination tend de soi à freiner la marche de l'histoire, pour immobiliser un état dont elle tire ses privilèges. Mais le désaccord et la tension entre forces de production et rapports de production deviennent, à un certain point, intolérables: survient alors le renversement révolutionnaire. Ainsi se sont produites les révolutions du passé, ainsi se produira l'imminente révolution socialiste, avec cependant une différence qualitative majeure. Jadis, une ou des classes dominantes, qui étaient des minorités, prenaient la place les unes des autres: ainsi en 1789, la bourgeoisie a remplacé les féodaux. Cette fois-ci, l'opposition dialectique est radicalisée: au petit nombre des capitalistes qui accaparent toute la richesse s'oppose l'immense masse des prolétaires qui n'ont rien, de sorte qu'à titre de majorité, le prolétariat peut prétendre à la représentation de tous les hommes; sa victoire sera donc celle de l'humanité; tout ce qui la précédait n'était que préhistoire.

Tout cela s'inscrit dans la perspective de la *Selbsterzeugung* et n'est pas étranger au problème de l'athéisme. Car le prolétariat dont nous parle Marx c'est tout à la fois la figure du prolétariat industriel, connu à travers des enquêtes sociologiques et l'analyse proposée des mécanismes du capitalisme. Mais à cette figure se superpose celle que nous avons déjà rencontrée, pour ainsi dire mythique, chargée de réminiscences bibliques, et qui dorénavant incarne le mouvement *nécessaire* de l'histoire, de sorte que le prolétariat, entité économico-socio-mythique, est l'Histoire elle-même parvenant à son point d'éclosion et d'autolibération.

Sur cela viennent se greffer la théorie de l'idéologie [11], et, plus radicalement, une certaine conception de la *vérité*. Le «matérialisme historique» implique le refus de faire de la Conscience le protagoniste de l'histoire. La conscience est reflet de la réalité qui est matérielle: *Das Bewusstsein ist das bewusste Sein,* l'être qui se reflète dans le cerveau humain. Or, l'être c'est l'être «matériel» de l'homme en processus de transformation selon la loi de l'antagonisme des classes. Et comme les classes sont mues par leurs intérêts de classe, les idées ne font que refléter ces intérêts; il n'y a pas d'idées désintéressées, de sorte que «les pensées de la classe dominante sont à chaque époque les pensées dominantes...» [12]. Mais ce caractère d'instrument de domination n'est pas évident, il est au contraire voilé; il s'agit donc de percer la ruse des idées pour retrouver derrière leur sens apparent, qui est faux, un sens réel, qui est un sens fonctionnel de service des intérêts de

[11] Marx parle de l'*idéologie* notamment dans *L'Idéologie Allemande* et dans la *Préface* de 1859 de *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* cf. *Bücherei,* Bd. 15.

[12] Cf. *Die Deutsche Ideologie, Bücherei,* Bd. 29, p. 44.

classe. Ainsi en va-t-il des idées morales, philosophiques, religieuses, juridiques, esthétiques, etc.

Certes, cela ne vaut que pour les idées de la bourgeoisie. Quant aux idées du prolétariat, puisque celui-ci est chargé par l'Histoire d'une mission révolutionnaire et qu'il est porteur de l'avenir, elles sont vraies. Non pas vraies au niveau de ce que pense tel ou tel prolétaire particulier, mais vraies dans la mesure où elles se reflètent dans la *conscience scientifique* des authentiques représentants du prolétariat. Puisque la conscience est reflet, puisque l'être est histoire, puisque l'histoire est *praxis,* le lieu de la vérité est là où le mouvement prolétarien est organisé «scientifiquement» en force révolutionnaire. Marx a ainsi jeté les bases d'une théorie du *Parti communiste,* porteur de la vérité, à laquelle Lénine n'aura qu'à donner sa forme définitive. Etre membre actif du parti, ce sera donc *participer* au mouvement de l'Histoire qui va vers la pleine auto-affirmation de l'homme à travers la victoire du Prolétariat. La conscience de celui-ci n'est pas la conscience empirique des prolétaires, elle est ce savoir que possèdent ceux-là seuls qui ont mission d'organiser sa lutte. Il n'est pas exagéré de parler de religion séculière ou athée ou encore de gnose. La connaissance «scientifique» de l'histoire devient de la sorte le savoir de ces initiés qui participent à la praxis d'autocréation et d'autolibération de l'homme, qui est la loi même de l'histoire et par là le devenir de la vérité. L'Histoire se présente ainsi comme la nouvelle idole qui capte à son profit des énergies messianiques et religieuses d'origine judéo-chrétienne. Il est vrai que ces facteurs religieux ou messianiques demeurent occultés, mais précisément ils agissent d'autant plus énergiquement qu'ils sont refoulés. Nous avons, en effet, noté au passage l'accent mis sur le matérialisme et sur l'ambiguïté du terme de *science* chez Marx, mais cette ambiguïté ne supprime pas la volonté de faire œuvre proprement «scientifique», rationnelle, et l'idée même d'un devenir *nécessaire* de l'histoire est soulignée par Marx et par Engels comme une preuve de cette scientificité de leur conception. Cependant, cela n'infirme pas ce que nous avons dit du messianisme qui soulève le projet marxiste, et ceci d'autant plus que l'idée du progrès de la raison, garanti par les conquêtes scientifiques et techniques, nourrissait à son tour une forme de messianisme, typiquement moderne, qui conflue chez Marx avec le messianisme d'origine plus directement religieuse.

Il ne s'agit donc pas de nier chez Marx une volonté rationaliste de maîtrise de l'histoire, dans l'esprit de l'*Aufklärung;* mais il ne faut pas perdre de vue que cette volonté est portée par une inspiration messianique qui ne procède pas de la raison scientifique et qui, non reconnue, agit d'une manière souterraine et puissante. C'est cette inspiration qui explique l'ampleur du mouvement communiste et la séduction qu'il exerce.

C'est le mérite d'un Ernst Bloch que d'avoir dégagé pour lui-même cet élément refoulé. Mais précisément parce que cet élément est refoulé, Bloch ne pouvait présenter le marxisme comme une «doctrine de salut» sans être infidèle, non seulement à la lettre, mais encore à des positions explicites de Marx lui-même [13]. De là les thèses du «*Principe Espérance*»: valeur positive de l'utopie, lecture athée d'images et d'idées bibliques porteuses d'une intense charge émotive.

«Dieu» dès lors n'est plus seulement le «reflet» des dominations terrestres. A côté du Dieu païen sacralisant le *statu quo,* il y a le Dieu judéo-chrétien, qui dit «Je serai celui que je serai», expression du principe espérance. Il est ainsi comme «l'entéléchie utopique» de l'homme et de son monde, ou comme «l'idéal hypostasié de l'essence humaine non encore devenue dans sa réalité».

> «Pour supprimer définitivement le mythe d'une pareille hypostase, il ne suffit donc pas d'une négation théorique. Il faut encore satisfaire pratiquement l'espérance qui s'exprimait en lui. Il s'ensuit que, pour être authentiquement humaniste et athée, le marxisme doit se faire concrètement utopique en enrichissant son humanisme et son athéisme théoriques de tout l'"héritage' du messianisme biblique. D'où la fameuse formule: 'Seul un athée peut être un bon chrétien et seul un chrétien peut être un bon athée', ce qui veut dire que seul un athée peut vivre authentiquement le messianisme chrétien et que seul un chrétien vivant authentiquement ce messianisme peut empêcher le sel athée de s'affadir» [14].

Sur un certain nombre de points, ceux précisément qui rattachent davantage Marx à l'optimisme de l'*Aufklärung,* Bloch se sépare du maître. Les aliénations, qui n'ont pas une origine purement économique, subsistent après l'instauration du socialisme; dans la lutte pour cette instauration, Bloch fait surtout confiance à l'attirance exercée par l'utopie sur les esprits et les cœurs; le mouvement qui conduit à la société communiste n'est pas, comme le tenait le Marx de la maturité, un mouvement nécessaire régi par des lois indépendantes de la conscience et de la volonté de l'homme, le salut est simplement «possible». Enfin, il reproche à Marx comme aux *Lumières* d'avoir minimisé la part du mal, car la «transcendance vers l'avant» qui fonde l'espérance pousse l'humanité sur la voie d'un «Exode» dont la réussite n'est pas garantie d'avance; l'issue peut aussi bien être le «néant» que le «tout».

D'une certaine manière, Bloch revient, par-delà Marx, à Feuerbach, représentant d'un athéisme *religieux;* Marx s'était efforcé de «sécula-riser»

[13] Cf. Paul Dognin, *Le marxisme comme doctrine de salut chez Ernst Bloch,* in *Nova et Vetera,* Genève, 1981/4, pp. 241–260. Cette étude a paru en espagnol dans *Estudios Trinitarios,* vol. X, N° 3, septembre–décembre 1976, pp. 395–414.

[14] *Ibid.* p. 243.

cet athéisme, en le réduisant à sa base profane. Mais dans la mesure où il conservait la même structure d'immanence, il ménageait à son insu la possibilité d'un retour de la religiosité messianique. Bloch met l'accent sur le caractère eschatologique de la «divinité» de l'homme.

La pensée de Bloch, qui a retenu l'attention d'un théologien comme Moltmann [15], permet de comprendre l'attirance que le «matérialisme historique» n'a cessé d'exercer sur des esprits juifs et chrétiens. On ne peut porter sur la «théologie de la libération» née ces dernières années en Amérique latine un jugement univoque. Mais chez plusieurs auteurs, l'acceptation non critique du marxisme ressortit avant tout au même *pathos* messianique. Il est vrai que l'on met en avant la valeur «scientifique» de l'«analyse marxiste», mais la formule exprime surtout une prétention dans le style d'un manifeste; la pratique effective de l'analyse scientifique reste rudimentaire, l'adjectif «scientifique» prenant dès lors une signification idéologique. Plus caractéristique, et lourd d'ambiguïtés, me paraît être l'amalgame que l'on fait entre le Pauvre de la Bible et le prolétaire dont le Marx du *Capital* avait cependant relevé les traits spécifiques, propres au premier capitalisme industriel. C'est davantage au Prolétaire du jeune Marx, avec sa charge d'émotivité, mais dépourvu de signification scientifique, que l'on revient. La vraie rigueur scientifique, dans la lecture des textes, dans la maîtrise des instruments économiques, sociologiques et historiques, préservera les «théologies de la libération» d'une dérive idéologique vers une nouvelle version du messianisme temporel.

D'une manière générale, c'est au jeune Marx et au «matérialisme historique» que se rattachent les tentatives de réévaluation du fait religieux de la part de certains marxistes engagés vers les années 60 et 70, dans le dialogue avec des chrétiens [16]. Dans le «soupir» de la religion, on a vu une première forme de protestation contre l'aliénation, on a reconnu l'insuffisance de la réflexion marxiste sur la souffrance et sur la mort, on est même allé jusqu'à admettre une dimension religieuse authentique dans l'homme, on a considéré avec une certaine sympathie, toujours dans la perspective révolutionnaire mais à l'encontre des grossières thèses officielles de la littérature soviétique, la personne de Jésus. Mais dans l'ensemble ces tentatives restent timides. Comment pouvait-il en être autrement, puisque le

[15] JÜRGEN MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1964[1].

[16] Cf. à ce propos:
LUIGI FABRI, *Il neo-marxismo*, in *L'ateismo contemporaneo*, II, *L'ateismo nella filosofia contemporanea, correnti e pensatori*, SEI, Torino, 1968, pp. 204–234.
MANFRED SPIEKER, *Neomarxismus und Christentum, Zur Problematik des Dialogs*, München-Paderborn-Wien, V. Ferd. Schöningh, 1974, p. 296.

principe d'immanence, fondement de l'athéisme marxiste, n'était pas soumis à révision? A cela s'ajoute le fait que le dialogue et la révision n'ont intéressé que quelques personnalités, tandis que les partis communistes, auxquels elles appartenaient, souhaitaient voir là surtout une occasion d'attirer des croyants dans leur orbite. Aujourd'hui, la situation est plus confuse: Prague, la Pologne, l'Afghanistan ont provoqué dans les rangs des partis communistes occidentaux du désarroi et des interrogations déchirantes. Dans le réexamen global auquel ils vont être contraints, il se pourrait qu'un certain nombre de marxistes soient conduits à repenser en profondeur les problèmes de l'athéisme et de la critique de la religion.

II

5. Le matérialisme dialectique

On ne saurait faire remonter le marxisme uniquement à Marx. La version qui a prévalu et qui est devenue l'idéologie officielle en Russie soviétique porte le nom de marxisme-léninisme. En fait, entre Marx et Lénine, il y a Friedrich Engels. Or, pour ce qui concerne l'athéisme et la critique de la religion, la contribution d'Engels n'est pas négligeable.

Dès les *manuscrits* de 1844 et jusqu'à la composition du *Capital,* Marx avait opéré un départage dans la pensée de Hegel: rejetant le système et son idéalisme, il entendait conserver la *dialectique,* qui, voyant en chaque forme un moment transitoire du mouvement, est essentiellement «critique et révolutionnaire». Mais chez Hegel, la dialectique, parce que son sujet est l'Idée, un être de raison, et non pas l'homme réel, «marche sur la tête»; il suffit donc de la remettre sur les pieds pour en découvrir «sous l'enveloppe mystique le noyau rationnel»[17]. Une chose est claire: dans l'intention de Marx, la dialectique ainsi remise sur pieds exprime le mouvement de l'his*toire.* Et c'est dans ce sens que l'entendront le Lukacš d'*Histoire et Conscience de classe* et Gramsci.

Dans la *Préface* écrite en 1894 pour *Anti-Dühring,* Engels nous apprend que c'est lui qui eut l'idée, sans que Marx y fît obstacle, d'appliquer la dialectique à la nature. Dans ce but, il passa huit ans à étudier les sciences naturelles. Il n'avait pas de doute que «pour l'ensemble» la dialectique constituait la loi de la nature, mais il convenait de vérifier cette certitude «dans le détail». De là est née cette «conception de la nature à la fois

[17] Cf. *Das Kapital,* éd. Dietz citée, *Préface* à la 2e éd. allemande (1873), pp. 17–18.

dialectique et matérialiste», que l'on appellera «matérialisme dialectique». Les lois dialectiques deviennent donc les lois de la nature et de l'histoire. Ou, comme le dira un fragment de l'ouvrage posthume, au titre significatif, *Dialectique de la Nature,* la dialectique, qui est la loi la plus générale de développement historique, est «abstraite» de l'histoire de la nature et de la société humaine [18]. Dès lors, la *dialectique* dont parle Engels est autre chose non seulement que ce dont parle Hegel mais que la conception dialectique contenue dans les *11 Thèses sur Feuerbach,* qui posaient les principes du «matérialisme historique» en tant que philosophie de la *praxis.* On est dès lors en pleine équivoque. Marx s'en est-il avisé? Engels certainement pas, qui publiera les *11 thèses.* En effet, dorénavant la dialectique devient une réalité empirique, qui serait connaissable *a posteriori* par l'observation. Elle n'est plus la pulsation du mouvement circulaire d'automédiation du concept que Marx avait injecté dans la *praxis.* Ce sont dorénavant les phénomènes eux-mêmes qui ont un caractère dialectique, dont on pourrait constater «l'évidence» et qui, devant la nécessité de mettre de l'ordre dans la masse des découvertes, finira par s'imposer «même aux plus récalcitrants des empiristes».

Ainsi, avec Engels, la pensée marxiste subit une inflexion décisive, qui sera accentuée par Lénine et par le *diamat* soviétique. Le marxisme devient d'abord un *matérialisme,* que la dialectique distingue des autres formes de matérialisme, et qui, chez les auteurs soviétiques, s'accompagnera d'un *pathos* scientiste fortement marqué [19]. Le matérialisme de l'*Idéologie allemande* était avant tout, en polémique contre Hegel, anthropologique et méthodologique. Maintenant, l'accent est déplacé. Certes, le but demeure l'avènement de la société communiste, mais cet avènement est présenté comme le point d'aboutissement du mouvement de la matière envisagée dans sa totalité. Le marxisme est ainsi une *Weltanschauung* matérialiste. Lénine, qui, sur le point qui nous intéresse, n'a rien apporté de nouveau, sinon un acharnement militant dans sa lutte contre la religion, identifiera purement et simplement *matérialisme* et *vision scientifique* du monde. Il est clair que le matérialisme implique l'athéisme.

Cependant, quelques points méritent d'être relevés.

Dans son *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (1888), Engels, opposant la pensée dialectique à la pensée qu'il appelle «métaphysique», la condense en deux idées. La philosophie dialectique «dissout

[18] Cf. *Dialektik der Natur, Bücherei,* Bd. 18, p. 53.

[19] Cf. GUSTAV WETTER, *Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion,* Wien, Herder, 1952, pp. XII–647, *L'Idéologie soviétique contemporaine,* t. I, *Le matérialisme historique et le matérialisme dialectique,* trad. J.-R. Chambon, Paris, Payot, 1965, p. 326, *Lenin e il marxismo sovietico,* in *L'ateismo contemporaneo, op. cit.,* pp. 143–203.

toutes les notions de vérité absolue définitive et d'états absolus de l'humanité qui y correspondent»; simultanément, elle «montre» qu'à travers le processus du devenir et du périr se réalise une «ascension sans fin de l'inférieur au supérieur». (On ne voit pas en vertu de quelle nécessité la dissolution et la caducité de toutes choses seraient liées à un mouvement ascensionnel). Retenons qu'il n'y a que des vérités relatives, objets des sciences positives; il appartient à la dialectique d'opérer la synthèse, elle-même provisoire, de leurs résultats. Le moteur du mouvement est la contradiction, qui stimule le besoin «impérissable» (!) qu'a l'esprit humain de surmonter des contradictions sans cesse surgissantes.

Le matérialisme est à la base de l'explication de la connaissance, les idées du cerveau n'étant que le reflet des objets, de sorte que lois générales du mouvement dans la nature et dialectique dans la pensée sont «deux séries de lois identiques au fond». On sait que Lénine défendra avec acharnement, contre d'autres écoles matérialistes et même contre Plekhanov, la théorie des reflets (qui en réalité n'explique rien). La découverte de la cellule en biologie, celle de la transformation de l'énergie en physique, et la «démonstration» faite par Darwin de l'évolution à partir d'un corps albuminoïdal constitué par voie chimique permettraient de présenter un tableau d'ensemble de l'enchaînement des différents domaines de la nature, c'est-à-dire un véritable «système de la nature». Engels, qui ne distingue pas entre faits établis et théorie scientifique, ne s'embarrasse pas de scrupules épistémologiques; il conclut péremptoirement: «Le caractère dialectique de cet enchaînement s'impose». En faisant ainsi de la dialectique la science des lois générales de la nature et de l'évolution, il est conduit à négliger singulièrement l'examen attentif des particularités. Ainsi, il assouplit à l'extrême le sens de la contradiction (on connaît l'exemple de l'œuf: «les papillons naissent de l'œuf par négation»); quand il explique que la vie est une modalité de la matière, il est conscient de l'insuffisance de sa définition, mais il se justifie aussitôt: «pour l'usage courant», «de telles définitions sont très commodes et il est des cas où il est difficile de s'en passer», il suffit de se souvenir de «leurs lacunes inévitables». Compte tenu de ces imprécisions de la pensée, Engels peut donc affirmer que les faits accumulés par la science conduisent à la conception dialectique de la nature. Il avoue cependant qu'«on y arrive plus aisément si l'on porte au-devant du caractère dialectique de ces lois de la nature, la conscience des lois de la pensée dialectique» [20].

La conclusion que l'on peut tirer de ces considérations, qui ne pèchent pas par excès de rigueur, est qu'il y a dorénavant trois conceptions de la

[20] Pour ces derniers points, cf. *Préface* de l'*Anti-Dühring*.

vérité mêlées dans la pensée marxiste. L'explication de la connaissance par la théorie des reflets suggère que le parallélisme posé *a priori* entre le mouvement de la matière et le processus dialectique dans le cerveau garantit une *adéquation* de la pensée au réel: on serait ainsi dans la ligne du réalisme de la connaissance. D'ailleurs, Engels et Lénine confondent régulièrement réalisme et matérialisme. La relativisation des vérités par la dialectique implique la négation de toute vérité absolue. Cependant, la loi générale de la dialectique, en vertu de laquelle toute vérité est relative, doit bien avoir, à moins de se détruire elle-même, valeur de vérité absolue. De plus, comme le mouvement ascensionnel conduit nécessairement à la société communiste, la construction de celle-ci devient le critère en fonction duquel on jugera de la validité des idées et des actions. Une conséquence en sera le relativisme moral: «Notre morale, disait Lénine, est entièrement subordonnée aux intérêts de la lutte de classe du prolétariat... Est moral ce qui sert à détruire l'ancienne société exploiteuse et à unir tous les travailleurs autour du prolétariat en train de créer la nouvelle société, la société communiste [21].» Enfin, ce relativisme opportuniste se trouve comme mystiquement conforté et justifié par la notion de vérité contenue dans le concept marxien de *praxis,* comme praxis du prolétariat messianique porteur de l'Histoire et de l'avenir: le Prolétariat est la classe de la vérité et, à ce titre, il décrète, en fonction de ses intérêts, le vrai et le faux, le bien et le mal. Il n'y a pas de valeurs de vérité ou de bien enracinées dans la transcendance.

La définition qu'Engels propose de la matière est une définition *philosophique.* De cette matière le mouvement indestructible est inséparable. Il ne saurait donc être créé, il ne peut qu'être transmis. De plus, ce mouvement est par lui-même doté d'une direction ascensionnelle; autrement dit, il a une orientation qualitative. En partant de cette définition dans laquelle on a inclus *a priori* tous les effets qu'il s'agira d'en tirer, il n'est pas difficile de conclure que «par là s'est effacé le dernier souvenir d'un créateur surnaturel», selon la formule de la *Préface* de 1894 déjà citée. On a là une pétition de principe. On sous-entend, au départ, que c'est *par elle-même* que la matière-en-mouvement produit l'univers, et on prétend en tirer la négation de la création. En réalité, chez Engels comme chez Marx, le rejet de l'existence de Dieu fonctionne comme un postulat *a priori.*

L'évolutionnisme matérialiste cependant ne peut éluder la question: si la matière est éternelle, où la trajectoire de l'évolution prend-elle son origine? obéit-elle à un dessein immanent? Le fragment d'*introduction* de

[21] Cf. HENRI CHAMBRE, *Le marxisme en Union Soviétique, Idéologie et institutions,* Paris, Le Seuil, 1955, notamment 2e p., *L'idéologie morale et antireligieuse,* p. 255 ss., cf. p. 261.

Dialectique de la nature ébauche une réponse [22]. Le raisonnement est commandé par l'exigence d'écarter l'idée de création:

> «Ou bien il nous faut ici recourir au Créateur, ou bien nous sommes forcés de conclure finalement, que la matière première en incandescence dont furent faits les systèmes solaires de notre île-monde a été produite par des transformations de mouvement que la matière en mouvement *comporte par nature,* et dont, par conséquent, les conditions doivent obligatoirement se reproduire de par la matière, fût-ce seulement après des millions et des millions d'années, plus ou moins fortuitement, mais avec la nécessité qui est inhérente même au hasard.»

Le problème du *hasard,* on le voit, n'embarrasse guère Engels!

La réponse à la question posée est celle d'un cycle éternel ou de l'éternel retour. Engels est tellement sûr de sa conception philosophique de la matière qu'il dicte à la recherche scientifique son programme et même ses conclusions: il faudra découvrir comment la chaleur, se muant en d'autres formes de mouvement, est capable de recommencer son cycle:

> «C'est en un cycle éternel que se meut la matière (...); cycle où tout mode fini d'existence de la matière (...) est également passager, et où rien n'est éternel que la matière en éternelle transformation, en éternel mouvement, et les lois d'après lesquelles elle se meut et se transorme.»

L'accomplissement de ce cycle peut être impitoyable *(unbarmherzig),* et le laps de temps où vivront les hommes peut être très bref, cependant

> «Nous avons la certitude que la matière reste dans tous ses changements éternellement la même, qu'aucun de ses attributs ne peut se perdre, et qu'en conséquence elle doit *(muss),* avec la même nécessité d'airain avec laquelle elle exterminera sur la terre sa plus haute floraison, l'esprit pensant, ailleurs et dans un autre temps lui donner à nouveau naissance.»

Le ton est celui d'une profession de foi: la matière éternelle, capable d'engendrer de son sein jusqu'à l'esprit pensant, n'est-elle pas un substitut de divinité?

Le matérialisme dialectique, dont la paternité revient à Engels, a, à travers Lénine, fourni le cadre et la problématique du marxisme soviétique qui a été pendant longtemps la seule version officielle du marxisme jusqu'au sein des partis communistes occidentaux.

A Engels également remonte la problématique relative à l'idéalisme et au matérialisme, qui sera reprise par Lénine. Elle représente un renversement de la position idéaliste, simplifiée à l'extrême. A la base de la philosophie, il y a une «question suprême», «celle du rapport de la pensée et de l'être». Affirmer «le caractère primordial de l'esprit par rapport à la nature» et par conséquent «une création du monde de quelque espèce que

[22] Cf. *op. cit.,* pp. 21–28.

ce fût», c'est être «idéaliste». A l'opposé, le matérialisme considère la nature comme «l'élément primordial». Cette bipartition permet de classer toutes les philosophies. Remarquons que le fait même d'aborder la question de la structuration du réel de cette manière dualiste est hautement contestable. Cependant, c'est de là que découle la confusion, constante dans la littérature marxiste, entre matérialisme et réalisme de la connaissance.

* * *

L'apport personnel d'Engels à la critique de la religion se retrouve dans un effort pour illustrer la thèse de l'*Idéologie allemande* selon laquelle les formes de la religion évoluent en fonction des processus de division du travail et de stratification en classes qu'il entraîne. Or, selon la terminologie que Marx adoptera dans la *Préface* de 1859, la structure économique étant l'infrastructure, la religion fait partie des superstructures qui lui correspondent. Sur la religion «naturelle» des origines, Engels se contente de dire des choses déjà dites par d'autres. Les premières croyances, à la mesure du faible développement économique, sont des stupidités sans intérêt. La «stupidité primitive» sera remplacée peu à peu par une stupidité «de moins en moins absurde». C'est l'ignorance qui explique la croyance aux dieux, personnifications des forces naturelles. Par un processus de «distillation» ou d'abstraction, au cours de son développement intellectuel, l'homme aurait passé naturellement du polythéisme au monothéisme exclusif. C'est la connaissance des forces naturelles qui chasse les dieux [23]. Ces idées n'auraient pas à être mentionnées si elles n'alimentaient, dans les pays à régime communiste, toute une littérature de propagande antireligieuse.

De fait, Engels s'est surtout occupé du christianisme: les origines et les mouvements dissidents de l'époque de la Réforme ont principalement retenu son attention. Ses développements obéissent à une règle herméneutique: chaque classe dominante utilise la religion qui lui est conforme, tandis que la classe montante se donne une «religion révolutionnaire». Ce phénomène se vérifie jusqu'à la Révolution française, où l'accoutrement religieux disparaît. Il suit de là que le christianisme est à la fois la religion absolue et la dernière religion [24].

[23] Cf. Lettre à Konrad Schmidt du 27 octobre 1890 et *Ludwig Feuerbach*. Ces textes se trouvent dans K. MARX/F. ENGELS, *Etudes philosophiques*, Paris, Editions sociales, 1951.

[24] Les divers textes d'Engels sur la religion se trouvent pour l'essentiel dans K. MARX, F. ENGELS, *Sur la religion*, Paris, Editions sociales, 1960, 360 p. Cet ouvrage est la traduction d'une anthologie soviétique.

Comme dans le domaine des sciences de la nature, Engels ne s'embarrasse pas de scrupules scientifiques. De là, à côté d'affirmations prudentes, d'autres catégoriques, et de nombreuses lacunes, erreurs, et approximations, dans l'information. Le christianisme, qui «est né d'une manière qui nous échappe totalement», est néanmoins présenté comme un produit du monde romain lui-même; Engels le fait remonter au droit romain, à Philon (son «vrai père»), à Sénèque et au stoïcisme. Son succès ne s'explique pas sans la participation des masses. Celles-ci auraient été sensibles au messianisme juif, qui inspire un livre comme l'Apocalypse, lequel ne prêche pas encore «la religion de l'amour», mais la vengeance à tirer des persécuteurs. L'intérêt de cette reconstruction historique eût été de soumettre la théorie marxiste de la religion à l'épreuve des faits. Mais l'information déficiente et la part de fantaisie introduite par Engels ôtent à ces développements toute valeur probante.

Engels s'est aussi intéressé au christianisme, devenu de religion populaire religion d'empire, dans les siècles postérieurs. Le catholicisme, avec sa hiérarchie, correspond à l'époque féodale. La lutte menée par la nouvelle classe, la classe bourgeoise, trouve son expression dans les mouvements religieux non conformistes. La Réforme est le premier épisode de la révolution bourgeoise: «l'indestructibilité de l'hérésie protestante correspondait à l'invincibilité de la bourgeoisie montante.» La révolte des paysans constitue «le point culminant de tout ce mouvement révolutionnaire» [25]. Thomas Münzer est un précurseur des communistes modernes. Il revenait à Calvin de consolider la Réforme en tant que révolution bourgeoise. C'est aussi à partir de l'infrastructure que s'expliquerait la doctrine calviniste de la prédestination. Elle serait

> «l'expression religieuse du fait que dans le monde commercial de la concurrence, le succès et l'insuccès ne dépendent ni de l'activité, ni de l'habileté de l'homme, mais de circonstances indépendantes de son contrôle. Ces circonstances ne dépendent ni de celui qui veut, ni de celui qui travaille. Elles sont à la merci de puissances supérieures et inconnues.»

Dans les siècles suivants, prolétariat et bourgeoisie subiront tour à tour l'attraction de l'incroyance et des courants religieux; ce sont là des épisodes qui s'inscrivent dans un mouvement général: l'émancipation du prolétariat implique l'athéisme; la religion ne saurait constituer une «sauvegarde éternelle» pour le capitalisme.

Un postulat commande ces divers essais d'interprétation: celui de la non-spécificité des phénomènes religieux. Mais si on peut hésiter sur les

[25] Engels y a consacré un ouvrage, publié en 1850.

mobiles de la révolte des paysans, on ne saurait dénier à la Réforme une inspiration proprement religieuse. Le postulat en question est donc un postulat réducteur, ce qui signifie que la lecture marxiste du fait religieux *doit* réduire le religieux au non-religieux; de là vient la partialité de cette lecture et l'impossibilité où elle s'enferme d'une authentique compréhension du fait religieux. De plus, le caractère pour ainsi dire canonique des textes de Marx, Engels et Lénine empêche le plus souvent les auteurs communistes de vérifier scientifiquement les matériaux sur lesquels se fondent les constructions hasardeuses des pères fondateurs [26].

Selon la conception soviétique, les autres formes de la superstructure (sciences, philosophie, art, morale) ne sont que défigurées dans la société de classes, de sorte que la société sans classes leur restituera leur aspect vrai et dégagera les valeurs humaines qu'elles contiennent. Mais il n'en va pas de même de la religion, qui est *essentiellement* le reflet fantastique, illusoire et erroné de la réalité dans la conscience humaine, et qui, pour cela, est appelée à disparaître dans cette société sans classe [27].

Reconnaître la spécificité des facteurs religieux n'est pas nier l'influence de facteurs non religieux dans le champ de la religion, ni les interactions entre les uns et les autres. Le rigide schématisme marxiste conduit à des apories et il dicte d'avance les conclusions (pour lui négatives) qui devraient ressortir d'un examen objectif du fait religieux. Ces apories et cet apriorisme ont suscité la réflexion critique d'un Max Weber ou d'un Karl Mannheim. Ils ont, comme un défi et par contraste, montré l'intérêt de la sociologie de la religion.

* * *

Pour être complète, une étude sur l'athéisme et la critique de la religion dans le marxisme devrait se prolonger par l'examen du comportement à l'égard de la religion des sociétés où les partis marxistes détiennent le pouvoir. Il convient de remonter à Lénine. Celui-ci n'a rien apporté de neuf, par rapport à Marx et Engels, en ce qui concerne la conception. Mais il se distingue par la violence de sa passion antireligieuse. Quant à la méthode de lutte, il pensait qu'il fallait d'abord extirper les racines de la religion en s'en prenant à l'exploitation sociale. La propagande n'était pas écartée pour autant, mais elle ne pouvait constituer l'instrument principal.

[26] Cf. par ex. GILBERT MURY, *Christianisme primitif et monde moderne*, Paris-Genève, La Palatine, 1966, p. 197.

[27] Cf. sur ce point G. WETTER, *L'idéologie soviétique contemporaine*, I, *op. cit.*, pp. 254–255.

La lutte contre la religion devait être subordonnée au combat révolutionnaire. Si le programme du parti était inspiré des principes du matérialisme et de l'athéisme, on n'interdirait pas à des croyants d'y adhérer. Mais la croyance religieuse devait rester affaire privée et Lénine était persuadé que dans la pratique du combat révolutionnaire, la foi de ces militants périrait d'elle-même [28]. Notons que cette position n'est pas en contradiction avec la doctrine marxienne des superstructures. Si celles-ci procèdent, en dernière analyse, de l'infrastructure économique, une fois qu'elles existent, elles réagissent dialectiquement sur cette dernière.

Les différents pays où les partis communistes marxistes-léninistes détiennent le pouvoir ont tous connu une lutte systématique contre l'Eglise et la religion. L'intensité et les formes de cette lutte, allant parfois jusqu'à la persécution, ont pu varier en fonction de considérations tactiques. Quoi qu'il en soit des liens des croyants ou des Eglises avec les régimes prérévolutionnaires, il convient de voir que l'élimination de la religion est un objectif qui découle logiquement du système. Il importe donc de ne pas l'oublier quand il s'agit de porter un jugement sur la politique de «la main tendue» à l'égard des travailleurs chrétiens ou encore sur les tentatives de réexamen du fait religieux de la part de partis communistes, qui en général ne détiennent pas le pouvoir.

On connaît les terribles ravages provoqués par cette lutte. Mais on connaît aussi l'étonnante réponse des témoins de la foi. Qu'on pense à la grande voix d'un Soljenitsyne, aux catholiques polonais et à tant d'autres croyants, que l'Etat totalitaire ne peut faire ni plier ni taire.

GEORGES COTTIER O.P.

[28] Cf. GUSTAV WETTER, *Lenin e il marxismo sovietico*, in *op. cit.*, pp. 148–151.

Bibliographies

PIERRE-MARIE EMONET, *Le Cardinal Charles Journet, portrait intérieur,* Veilleurs de la Foi, CLD, 1983, 185 p.

Ainsi que l'auteur nous en avertit dans son avant-propos, on «ne trouvera pas dans ce petit livre une biographie du Cardinal Charles Journet». «On ne cherchera pas non plus ici une étude d'ensemble de sa doctrine», de l'œuvre théologique qu'il a élaborée durant cinquante ans, au cours de tant d'événements importants de la vie de l'Eglise et du monde. Mais, comme un peintre composant un portrait, l'auteur a «cherché dans la personnalité de Charles Journet le centre lumineux d'où toutes les lignes irradient et où elles convergent toutes. Ce point focal, chez lui, se trouve en quelque chose de très intérieur: la présence de son âme même à tout ce qu'il disait, à tout ce qu'il écrivait». «Comme chez lui l'œuvre et l'homme se confondent, nous n'avions, ajoute l'auteur, pour faire ce portrait intérieur qu'à capter dans des milliers de pages les éléments pour ainsi dire 'autobiographiques' qu'elles recèlent» (pp. 9–10).

Encore fallait-il, pour les retrouver dans cette œuvre immense, dégager les lignes de force en regroupant les thèmes essentiels. «L'Eglise est ma biographie», laissait entendre le théologien: le mystère de l'Eglise – qu'il «ne pouvait dissocier» de l'Evangile – sera le fil conducteur de l'ouvrage. Ne l'aimait-il pas, l'Eglise, «de prédilection justement parce qu'elle garde, Epouse fidèle, la Vérité et la Vie du Fils incarné sur le flux du temps. Que de fois il aura répété celle qu'il considérait comme la plus belle de ses définitions: 'l'Eglise, c'est l'Evangile qui continue'» (pp. 10–11).

A cette intention, le Père Emonet va construire, en suivant un ordre chronologique très souple, une série de courts chapitres dont chacun forme un tout, portant en guise de titre une citation tirée des œuvres du Cardinal, ou des poètes, ou des psaumes.

L'intuition première qui sera celle de toute l'œuvre de Charles Journet, l'Eglise est sans péché mais non pas sans pécheurs, il en a reçu l'illumination décisive à la lecture du *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne? En effet, jeune séminariste qui a encouru un blâme pour l'avoir lu trop tôt, il s'était rendu un jour à la bibliothèque du séminaire où, raconte-t-il, «je trouve sainte Catherine de Sienne. J'ai ouvert ce livre-là. Ça a été une révélation de ce qu'était l'Eglise, l'Eglise dans sa splendeur» (cité p. 13).

Très jeune, Charles Journet avait éprouvé une réelle attirance pour la vie contemplative. Il écrira plus tard: «L'inquiétude, non certes de la théologie, mais du théologien sera toujours de savoir jusqu'à quel point, en présence d'une vérité révélée, il a un autre droit que celui de se laisser brûler par elle» (cité p. 18). Et pourtant, sa vocation fut d'être «en notre temps théologien de l'Eglise» (p. 20). Saint Thomas d'Aquin, tout à la fois maître en théologie et grand contemplatif, lui servira de guide.

Et désormais, au fil des chapitres, nous sont présentés, illustrés par de nombreuses citations, les grands thèmes de réflexion et d'adoration qui sont au cœur de cette œuvre. Comme, par exemple, la grâce du Christ qui fait l'Eglise (ch. VI), la Vierge Marie qui «est l'Eglise» au moment où celle-ci «commence dans sa forme parfaite» (ch. VIII), le sacrifice de la Croix se prolongeant dans la Messe, qui était au centre de la vie spirituelle de l'Abbé Journet (ch. IX).

L'Eglise, Epouse du Christ, est aussi dans le monde: «Charles Journet a toujours et pardessus tout aimé contempler l'Eglise dans le mystère de sa vie secrète: l'Eglise comme

communauté de vie avec les Personnes divines... Mais, si l'Eglise est toute occupée de Dieu, elle est aussi attentive à l'ici-bas. A la contemplation de la Cité de Dieu Charles Journet aura, toute sa vie, joint l'intérêt pour la Cité des hommes. Il a beaucoup suivi l'Eglise dans son chemin au milieu des peuples et de leur histoire» (p. 109). L'Eglise dont il a d'abord étudié les structures, il la voit ensuite de plus en plus dans une perspective historique, allant de son commencement au soir de la chute jusqu'à sa consommation à la Parousie. D'autre part, son souci de la Cité des hommes le conduit à étudier du point de vue de l'Eglise les rapports du spirituel et du temporel, et les exigences d'une politique chrétienne. Les années de guerre le trouveront en plein accord avec Jacques Maritain pour lutter contre les impérialismes nazi et communiste et dénoncer avec force toutes les atteintes aux droits inviolables de la personne humaine (ch. XIII). Avec saint Nicolas de Flue, la politique «se met sous le rayonnement de la sainteté» (ch. XIV).

L'approche du mystère même de Dieu est conduite à la lumière des trois sagesses métaphysique, théologique et mystique, avec un accent privilégié de cette dernière. «Charles Journet était instruit dans les choses divines pour les avoir apprises sans doute, plus encore pour les avoir 'pâties'» (p. 146).

Un dernier chapitre aborde la question du mal que l'Abbé Journet a longuement porté en lui avant d'y répondre. «On hésite au moment de toucher au mystère du mal. On le porte en soi secrètement, à l'état de question, parfois de torture. Mais quand il faut en parler, comment se sentir prêt? On voudrait des délais, on sait que la moindre purification de son propre regard et de son propre cœur – espérée pour chaque demain – fera paraître ce qu'on aura dit pauvre et insuffisant» (cité p. 149). «Les Sept Paroles du Christ en Croix» avaient préparé l'étude sur le mal, qui ne trouve son ultime éclairage que dans la Croix rédemptrice.

Si ce portrait, issu d'un long travail de lectures répétées et de méditation de l'œuvre du Cardinal, nous en livre le plus intime secret, c'est que l'auteur est guidé par une compréhension pénétrante et témoigne d'une véritable affinité spirituelle avec son modèle.

Dans une postface, Mgr Mamie relève que le théologien éminent était un maître spirituel parce qu'il était un ami de Dieu.

C.B.

Traductions hébraïques des Evangiles rassemblées par JEAN CARMIGNAC, Brepols, Turnhout 1982:

Vol. 1 *The four Gospels Translated into Hebrew* by WILLIAM GREENFIELD in 1831. Introduction par Jean Carmignac; XLII–82 p.
Vol. 2 *Evangiles de Matthieu et de Marc,* traduits en hébreu en 1668 par GIOVANNI-BATTISTA IONA, retouchés en 1805 par Thomas Yeates. Introduction par Jean Carmignac; XLI–184 p.
Vol. 3 *Evangiles de Luc et de Jean* traduits en hébreu en 1668 par GIOVANNI-BATTISTA IONA, retouchés en 1805 par Thomas Yeates; VII–211 p. (= p. 185–395).

Monsieur l'abbé Jean Carmignac, bien connu par ses nombreux travaux sur les textes de Qumran, publiés souvent dans la revue de Qumran, et, au-delà des milieux spécialisés, par son étude monumentale «Recherches sur le Notre Père», Paris 1969, présente ici les trois premiers volumes d'un nouveau *corpus* qui doit rassembler les principales traductions des quatre évangiles en langue hébraïque. L'idée directrice de cette œuvre d'édition nouvelle est clairement énoncée dans le premier volume, sous les titres «Introduction générale» (p. V–VI) et «Pourquoi cette collection?» (p. XI–XII). Il s'agit de restituer, autant que faire se peut, les évangiles à leur sol nourricier qui est un idiome sémitique, langue maternelle de Jésus et de ses disciples, que ce soit d'ailleurs l'hébreu ou l'araméen. Pour cela, il est nécessaire d'écouter les évangiles tels qu'ils s'exprimaient eux-mêmes au moment de leur jaillissement premier. Puisqu'il n'existe aucune rétroversion des évangiles en araméen, cette collection ne pourra faire autre chose que de rassembler les rétroversions hébraïques, qui, elles, existent en assez grand nombre. C'est justement la comparaison synoptique des

meilleures rétroversions des évangiles en hébreu qui permettra, selon l'éditeur érudit de cette collection, l'approximation maximale à la forme sémitique que devaient revêtir les évangiles avant leur transposition en langue grecque. Puisque l'hébreu et l'araméen sont des langues sœurs, la rétroversion en hébreu seulement ne présente pas d'inconvénient majeur, puisque le vêtement araméen (à supposer que la langue originale des évangiles ait été de fait l'araméen, non l'hébreu – une supposition nullement démontrée) devait ressembler de près à l'hébreu.

Un deuxième motif pour cette collection est celui de la piété à l'égard de grands hébraïsants d'autrefois qui ont créé ces traductions, souvent de qualité, méritant d'être arrachées à l'oubli où elles sont enfouies.

L'auteur introduit la collection par une bibliographie de toutes les rétroversions des évangiles en hébreu qu'il a pu retrouver, tant éditées qu'inédites.

Ensuite, il publie trois de ces traductions, en en donnant le texte en reproduction anastatique. Chacune de ces trois réimpressions est précédée d'une notice sur la vie et sur les autres œuvres du traducteur, ainsi que sur la rétroversion réimprimée dans la présente collection, avec des données bibliographiques.

Il s'agit de la traduction de William Greenfield (1799–1831) avec une notice biographique de Samuel Bagster de 1834 (vol. 1, p. XV–XXXVII), Giovanni-Battista Iona (1588–1668), rabbin de Safed, converti à la foi catholique, et Thomas Yeates (1768–1839), un savant universel, qui, en fait, a simplement repris, en la corrigeant, la traduction de Iona. Aussi l'éditeur place-t-il les deux traductions côte à côte, dans les vol. 2 (Matthieu, Marc) et 3 (Luc, Jean). Pour celle de Yeates, c'est aussi la première impression, car elle n'a jamais été publiée jusqu'à ce jour. Dans cette collection, Carmignac donne le fac-similé du manuscrit que Yeates a soigneusement calligraphié.

Il me reste à ajouter que ces trois premiers volumes sont splendidement édités; format in-quarto, reliés en toile verte et imprimés bien lisiblement sur du beau papier.

Ce n'est pas le lieu ici de caractériser ces trois versions hébraïques des évangiles, d'un point de vue linguistique et théologique. Cela pourra être fait avec un bénéfice plus grand, lorsque la base de comparaison sera plus large, intégrant les autres traductions qui doivent paraître dans cette présente collection.

Nous devons cette nouvelle collection à l'enthousiasme de l'abbé Carmignac, qui a réuni lui-même les fonds nécessaires à cette publication, qui doit comprendre une dizaine de volumes en sa forme finale, et qui deviendra ainsi un témoignage de l'amour des savants pour les évangiles et la langue hébraïque, au cours des âges, et en même temps, ce sera un signe de plus de la ferveur qui porte l'éditeur de cette collection à se consacrer à une meilleure connaissance des paroles et gestes de Jésus-Christ.

ADRIEN SCHENKER OP

ALVARO DEL PORTILLO: *Fidèles et laïcs dans l'Eglise – fondement de leurs statuts juridiques respectifs*. Paris, Editions SOS 1980, 254 p.

Le rappel sinon la revalorisation par le Concile de la dimension fondamentale de l'Eglise comme Peuple de Dieu, comme Peuple des fidèles appelés par Dieu au Salut dans une véritable égalité (*« vera aequalitas »*, cf. Constitution « Lumen Gentium », N° 32) autant que la teneur de la première partie du second livre du nouveau Code de Droit canon ne permettent plus d'aborder aujourd'hui l'étude de la constitution de l'Eglise par la distinction traditionnelle depuis Gratien de deux ordres de chrétiens, les clercs et les laïcs, caractéristique de l'ordre constitutionnel d'une « societas inaequalis ». La réalité première qui s'impose aujourd'hui dans l'ordre constitutionnel de l'Eglise n'est pas une *dichotomie,* mais bien au contraire *l'unité* d'une condition fondamentale, antérieure à toute différenciation de fonctions, conformément à l'égalité foncière régnant entre tous les baptisés appelés à collaborer à l'édification du Corps du Christ.

La réalité première dont il faut donc partir dans l'approche de la constitution de l'Eglise, c'est la condition constitutionnelle de *fidèle*. Tel est l'un des objectifs fondamentaux de l'ouvrage d'Alvaro del Portillo, dont l'édition française vient enfin de paraître. Subdivisée en six chapitres, cette étude importante sur la structure du peuple de Dieu s'ouvre sur trois chapitres essentiels consacrés à la *notion*, aux *droits* et au *statut* commun des fidèles dans la droite ligne de l'Ecole de Navarre (cf. entre autres J. Hervada-P. Lombardia, *El Derecho del Pueblo de Dios*, t. 1, Pampelune 1970, et le Manuel collectif *Derecho Canonico*, Pampelune 1975). Ainsi que le développe le chapitre I^er^, intitulé : « La signification théologique et juridique du fidèle » (cf. pp. 22-47), dans la dissipation de toute équivoque terminologique, la notion de fidèle, antérieure à toute différenciation de fonctions dans l'Eglise, s'applique à tout baptisé, à toute personne incorporée au Corps du Christ, se distinguant foncièrement de celle de laïc. Sans aucune équivoque possible, elle seule donne forme ainsi au *principe d'égalité* qui régit la vocation au Salut dans l'Eglise.

La condition juridique de *fidèle* apparaît dès lors comme la condition juridique fondamentale au sein du peuple de Dieu. Elle apparaît comme celle dont toutes les autres ne sont que des déterminations ou des dérivations positives. En ce sens la condition juridique de fidèle est proprement *constitutionnelle* dans l'Eglise (cf. pp. 44-45).

Après avoir précisé ce qu'il faut entendre par « droits des fidèles » à partir de la notion de « droit subjectif » et de sa place dans l'ordre juridique du Peuple de Dieu sur la base des textes conciliaires (cf. chapitre II : « Les droits des fidèles dans l'ordonnancement canonique », pp. 48-66), l'auteur, docteur en Droit canon et consulteur de la Commission de révision du Code de Droit canon à laquelle on doit le nouveau Code de 1983, s'arrête plus longuement dans un chapitre III, intitulé : « Bases pour le statut juridique commun de tous les fidèles » (pp. 67-135), aux droits et devoirs fondamentaux de la condition constitutionnelle de fidèle. Par droits et devoirs fondamentaux de cette condition, il faut entendre les droits et devoirs qui découlent directement du baptême en tant qu'il marque l'accès au rang de sujet de droits dans l'Eglise. L'exercice de ces droits et l'obligation inhérente à ces devoirs, qui peuvent dépendre de conditions fixées par le droit positif, impliquent des devoirs et des droits corrélatifs de la hiérarchie pour l'ensemble des fidèles (cf. pp. 68-81).

Dérivant de la condition de communion du fidèle, ils englobent, quant à la Parole, le droit à une formation et à un enseignement adéquat (cf. p. 81 ss) et le devoir corrélatif d'obéissance à la hiérarchie (cf. p. 89 ss). Non moins importants dans la vie de l'Eglise apparaissent les droits et devoirs fondamentaux afférents à la condition de liberté du fidèle, qui comprennent le droit de chaque fidèle à sa spiritualité propre (cf. p. 96 ss), le droit d'association (cf. p. 100 ss), le droit de requête (cf. p. 117 ss) et le droit fondamental de choisir un état de vie (cf. p. 120 ss)

Pour ce qui est enfin des droits et devoirs fondamentaux tenant à la condition d'activité du fidèle, l'auteur souligne en particulier le droit d'avoir et d'exprimer sa propre *opinion* et le droit à une *opinion publique* dans l'Eglise : « Les fidèles ont dans l'Eglise, et le Droit canonique doit le reconnaître, le droit et même, à l'occasion, le devoir de se faire une opinion et de l'exprimer dans les questions qui n'ont pas encore été définitivement tranchées par l'autorité ecclésiastique » (p. 122) ; il n'en souligne pas moins, dans la ligne de la constitution « Lumen Gentium », (N° 37), que l'exercice de ce droit implique certaines conditions : « Il est intéressant d'observer que l'exercice du droit ici défini n'appartient pas à tous les fidèles sans discrimination ; ce n'est pas un droit qu'on puisse exercer du simple fait d'être fidèle ; son exercice requiert que le sujet réunisse des conditions préalables : *scientia, competentia et praestantia* » (p. 123). Quant à l'objet de ce droit, il tient dans l'expression « d'un avis au sujet des questions qui concernent le bien de l'Eglise » et contribue à former « l'opinion publique dans le sein de l'Eglise » (cf. pp. 124-125).

L'autre objet fondamental de l'ouvrage d'Alvaro del Portillo tient dans la définition et l'exposé de la notion et du statut juridique du *laïc*. Dans un chapitre IV, en effet, tou-

jours dans la ligne des textes conciliaires, l'auteur met bien en évidence la fonction spécifique, particulière et propre du *laïc* par rapport à celle du *fidèle* (cf. chapitre IV : « La notion juridique de laïc », p. 136-163, notamment p. 138 ss.), fonction qui tient à la particularité de son insertion dans le contexte des relations sociales, qui le différencie des clercs et des religieux. Il souligne à cet égard, d'une part, que le laïc est membre du Peuple de Dieu, que s'il n'a pas pour autant de ministère officiel, il a une mission dans l'Eglise et dans le monde, devant se sanctifier dans le monde en même temps que sanctifier le monde (cf. p. 143-146 ss.). La spécificité de la notion de laïc ainsi précisée, Alvaro del Portillo s'arrête alors à en définir les droits et les devoirs dans l'activité temporelle comme au sein de l'Eglise (cf. chapitre V : « Le statut juridique du laïc », p. 164-222). Ce lui est l'occasion de reprendre certains des droits fondamentaux et des devoirs des fidèles pour en spécifier la teneur en ce qui concerne les *laïcs :* droit à la spiritualité propre (cf. p. 177 ss.), droits et devoirs à l'égard de l'apostolat (cf. p. 181 ss.), devoirs de subvenir aux besoins temporels de l'Eglise (cf. p. 201 ss.), droits et devoirs quant à la formation et à l'enseignement (cf. p. 203 ss.). Il n'esquive pas les questions délicates, comme celle de la situation juridique de la *femme dans l'Eglise,* comme fidèle et comme laïque, pour souligner que : « Dans l'Eglise, *non est masculus neque femina* » (p. 219), et pour dénoncer les discriminations de fait qui se sont perpétuées dans la tradition ecclésiastique : « Bien que la proclamation de la dignité de la femme ait été l'œuvre de l'Eglise, il n'est pas aventuré de dire qu'il existe une inégalité pratique, une discrimination de fait, qui témoignent d'une résistance à ce que la femme occupe pleinement la place qui lui revient dans le développement de l'Eglise. Souvent d'une manière inconsciente, d'autres fois en s'appuyant sur des raisons fallacieuses et toujours avec la meilleure des intentions » (p. 220). Il ne se limite pas pour autant à un constat mais en appelle à un renouvellement même des mœurs dans l'Eglise : « Il conviendrait donc, et cela répond pleinement à l'esprit du Concile, de garantir à la femme l'exercice dans l'Eglise de tous les droits et facultés qui lui reviennent en sa qualité de fidèle, de membre du peuple de Dieu, et comme laïc : entre autres le droit d'association et de gouvernement autonome de ses associations, le droit à l'enseignement, les facultés de conseil à tous les niveaux de l'organisation ecclésiastique, les facultés quant à l'administration des biens ecclésiastiques, etc. c'est-à-dire la pleine égalité juridique avec les laïcs hommes » (Ibid).

Centré sur le statut des fidèles et des laïcs dans l'Eglise, l'ouvrage se termine (cf. chapitre VI : « Le Droit canonique et les non-baptisés », p. 223-245) par l'examen d'autres questions aussi délicates que celle du statut de la femme dans l'Eglise : celles de la situation juridique des non-baptisés à l'égard de l'Eglise et des rapports de la hiérarchie ecclésiastique avec les non-baptisés (cf. p. 223 ss. et p. 229 ss.), de la personnalité dans le Droit canonique (cf. p. 233 ss.) et du Statut spécifique des catéchumènes (cf. p. 237 ss.).

Dû à la plume d'une des personnalités les plus en vue du deuxième Concile du Vatican, Secrétaire de la Commission chargée de la discipline du Clergé et du Peuple chrétien et Consulteur de celle de l'apostolat des laïcs, devenu après le Concile Consulteur de la Congrégation pour la doctrine de la foi et de la Commission pontificale pour la révision du Code de Droit canon, cet ouvrage constitue une des meilleures introductions à la compréhension de l'esprit comme de la lettre des nouvelles dispositions du Code de Droit canon entré en vigueur le 27 novembre 1983. C'est ce qu'avait bien compris au lendemain de la parution de l'ouvrage, dans sa version espagnole, le Cardinal Baggio, préfet de la congrégation pour les Evêques, en soulignant : « Pour peu que l'on soit familiarisé avec le Droit canonique, l'on ne peut parler du statut des fidèles et des laïcs dans l'Eglise sans mentionner l'étude originale que l'Abbé Alvaro del Portillo a écrite sur ce sujet ».

ALFRED DUFOUR

JACQUES LOEW, *Mon Dieu dont je suis sûr*, Fayard-Mame, 1983, 237 p.

Retiré maintenant à l'abbaye de Cîteaux, le fondateur de la Mission ouvrière Saint-Pierre-et-Paul nous fait revivre avec lui dans l'action de grâces, les prévenances du Dieu de tendresse qu'il a rencontré un demi-siècle plus tôt à la Chartreuse de la Valsainte.

Est-il manière plus convaincante que la sienne d'exprimer la certitude absolue de l'amour de Dieu qui nous a aimés le premier? Ce cri de la foi que l'apôtre Paul adressait à Timothée, l'auteur le fait sien: «A mon tour, je veux le dire, ce 'je sais en qui j'ai mis ma foi', ce 'je suis sûr de mon Dieu' qui a été la joie et la force continues de ma vie. Le proclamer est pour moi le vrai service que j'aurais voulu rendre aux hommes d'aujourd'hui.» Mais pour cela, il lui a fallu affronter les maîtres du soupçon et purifier sa foi: «Je remercie Nietzsche, Freud et Marx de m'avoir obligé à critiquer ma foi et les motivations de mes choix. Je reconnais aussi que les travaux des exégètes actuels m'ont amené à ne pas me contenter de réponses toutes faites quand j'ouvre ma Bible. Grâce aux découvertes archéologiques et linguistiques en cinquante ans, beaucoup de choses se sont révélées moins simples qu'on ne le pensait, ou même factices aujourd'hui parce que fruits de la culture d'une époque. On avait appelé foi ce qui n'était pas vraiment la foi. De plus, les chrétiens n'ont pas toujours eu le beau rôle, ni les hommes d'église.» (pp. 102–103).

La quête de Dieu, nous dit-il encore, passe par «trois routes», «trois échelles» qui nous permettent d'accéder à sa Sagesse à Lui, «l'Inaccessible» (pp. 148–150): la sagesse de l'humble intelligence qui se laisse enseigner par l'univers de la création, car, comme le dit le vieil Aristote, les choses ne savent pas mentir; la sagesse qui, à l'écoute de la Parole de Dieu, lui répond par l'adhésion de la foi, enfin la sagesse la plus précieuse et pourtant «offerte à tous», du cœur à cœur avec le Dieu d'amour.

Pour se mettre ainsi en route, il nous faut purifier d'abord notre regard à l'exemple de saint François d'Assise, «le cosmonaute du regard spirituel». La contemplation d'un pistil de coquelicot ou de l'organisme d'une abeille peuvent nous y aider. Alors nous pourrons passer de l'admiration à l'adoration et retrouver «ce regard où la création conduit au Créateur» (p. 71).

A la croisée des chemins, l'homme sous l'éclairage que nous en donnent Pascal et Soljenitsyne nous apparaîtra alors comme l'icône de ce Dieu dont Jésus de Nazareth est l'Image par excellence. Enfin, l'approche de la «Ténèbre divine», même si elle comporte encore bien des nuits et des dépouillements, ne laissera pas d'être envahie par le sentiment d'une plénitude, communion dans l'Eglise Corps mystique, maternité de Marie, participation à la Vie Trinitaire.

Tout cela le Père Loew l'a vécu, avant de le partager avec nous dans la *Todah*. Dans un émerveillement sans fin, il nous en fait le récit qui alterne souvent avec un psaume de gratitude. Nul plus que lui ne s'est amoureusement nourri de la Bible à laquelle il recourt constamment, jusqu'à remonter à ses sources hébraïques. «Ni autobiographie, ni mémoires» dit excellemment la présentation de ce livre, «il est, au sens biblique du mot, le 'mémorial' de la tendresse attentive de Dieu pour sa création, l'homme au sein du cosmos». D'un tel maître spirituel, qui ne souhaiterait, ne serait-ce que par l'intermédiaire de ce témoignage, connaître l'amitié, qui est une amitié avec Dieu?

G. BRAZZOLA

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.*

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg