# NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

André Feuillet – *Le drame d'amour du Cantique des Cantiques remis en son contexte prophétique* . . . . . p. 81

Marie-Thérèse Huguet, O.V. – *La Bien-Aimée du Cantique: défigurations et occultations* . . . . . p. 127

Gabriel Sarraute – *Un témoignage sur Severini et Maritain - I. Ma rencontre avec Gino Severini* . . . . . p. 148

NOTES

Bibliographie – Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres complètes, Vol. I/1906-1920* . . . . . p. 160

LXIIe ANNÉE – N°2 – AVRIL–JUIN 1987

# Le drame d'amour du Cantique des Cantiques remis en son contexte prophétique

*(Commentaire de Ct 1,1 à 6,3)*

INTRODUCTION

*Les antécédents et l'objet de la présente recherche*

1re PARTIE

**Trois textes du Livre d'Isaïe consacrés au «réveil» du Peuple choisi.**

- I. La gloire future de Jérusalem en Is 60–62.
- II. La lamentation d'Is 63,7–64,11 sur les souffrances et le «non-réveil» de la communauté postexilienne.
- III. L'action de grâces pour la libération actuelle de la nation choisie et l'annonce de son «réveil» définitif en Is 26, 1–19.

2e PARTIE

**L'analyse du Cantique des Cantiques. La découverte et l'étude de son thème fondamental.**

- I. Le prologue. Le premier et le deuxième poèmes du Cantique des Cantiques (de 1,1 à 3,5). L'ardent désir de la rencontre.
  1°) *La situation historique et religieuse concrète suggérée par le Prologue du Cantique.*
  2°) *Les thèmes fondamentaux du Cantique exprimés sous forme d'énigmes dans le Premier Poème.*
  3°) *La recherche mutuelle en forme de diptyque du Second Poème.*

- II. Le troisième et le quatrième poèmes du Cantique (de 3,6 à 6,3). Les débuts de la rencontre véritable.
  1°) *Les épousailles du Troisième Poème et la célébration par l'Epoux de la beauté de son Epouse (de 3,6 à 4,15).*
  2°) *La rencontre dans un festin de l'Epoux et de l'Epouse et leur brusque séparation (4,16 à 5,4).*
  3°) *L'Epoux et le Temple. Les retrouvailles (5,5 à 6,3).*

CONCLUSION

**Réflexions récapitulatives sur Ct 6, 2–3 et sur la méthode adoptée en la présente recherche.**

Nova et Vetera, 1987/2

# INTRODUCTION

*Les antécédents et l'objet de la présente recherche*

Plus que tout autre écrit biblique, le Cantique des Cantiques surprend. D'abord nous n'y lisons jamais la mention de Yahvé, sauf tout à fait à la fin (8,6), mais en une formule qu'on a souvent jugée stéréotypée, l'expression « le feu de Yahvé » pouvant être dans la Bible une désignation de la foudre. De plus et surtout, le contenu de ce poème l'apparente à la poésie amoureuse commune à tous les pays et à tous les peuples, sans compter que certaines formules audacieuses de cet écrit pourraient pousser à lui attribuer une signification érotique.

Des comparaisons intéressantes ont été maintes fois instituées avec de nombreux chants d'amour de l'ancienne Egypte. Beaucoup plus contestables sont les rapprochements opérés avec les hiérogamies (mariage de dieux et de déesses) et les cultes agraires de fécondité de Mésopotamie et de Syro-Phénicie, ou encore avec certaines productions dramatiques de l'hellénisme. Mais il est indiscutable que le folklore syrien et palestinien postbiblique ainsi que la poésie amoureuse ancienne et moderne des Arabes nous offrent quelques analogies ou rencontres d'images avec le Cantique [1].

Tout le monde sait la place exceptionnelle occupée par le Cantique des Cantiques chez nombre de Pères et de Docteurs de l'Eglise et chez les mystiques chrétiens. Mais cette place est-elle justifiable scientifiquement parlant? Presque unanimement les exégètes actuels répondent à cette question par la négative; ils jugent en tout cas artificielles, arbitraires, forcées les diverses explications modernes qui ont été proposées de la portée religieuse de ce poème d'amour. Nous ne croyons pas utile de

[1] Nombreuses sont les études consacrées aux rapports entre les chants d'amour de l'ancienne Egypte et le Cantique des Cantiques; citons les suivantes: E. Suys, *Les chants d'amour du papyrus Chester Beatty I, Biblica,* 1932, pp. 209–227; P. Gilbert, *La Poésie Egyptienne,* Bruxelles, 1949; S. Schott, *Les chants d'amour dans l'Egypte ancienne,* trad. de l'allemand par P. Krieger, Paris, 1956. Après avoir préparé la publication du commentaire monumental d'A. Robert: *Le Cantique des Cantiques. Traduction et Commentaire par* A. Robert et R. Tournay *avec le concours* d'A. Feuillet, le même R. Tournay a ajouté un très précieux complément (près de cent pages: 337–426) consacré aux *Parallèles non bibliques du Cantique des Cantiques.*

fournir ici une bibliographie détaillée [2]. Notons seulement ces deux phénomènes significatifs. Soucieux de défendre la Parole de Dieu, certains auteurs catholiques se sont cru acculés à cette situation paradoxale: le Cantique des Cantiques doit bien avoir un sens religieux puisqu'il est inséré dans la Bible, mais ce sens ne saurait être démontré bibliquement: n'est-ce pas là une défaite qui ne peut que susciter le dédain ou les moqueries de ceux qui ne partagent pas notre foi? [3] On a vu encore ceci: d'abord favorables à une interprétation religieuse du Cantique, quelques exégètes l'ont ensuite abandonnée et se sont rétractés plus ou moins complètement, impressionnés sans doute par le refus auquel ils se sont heurtés [4].

Une telle situation est-elle sans remède? Je suis persuadé du contraire et la recherche que j'entreprends maintenant a eu plusieurs antécédents. Dans un livre publié en 1953, j'ai tenté de montrer en effet qu'une certaine méthode d'exégèse étrangère à toute apologétique suspecte et en grande partie neuve, dont A. Robert s'était fait l'ardent défenseur, pouvait permettre à l'interprète le plus exigeant de sortir de l'impasse en laquelle le Cantique des Cantiques paraissait l'avoir conduit [5].

Depuis ce temps, en deux enquêtes de la *Revue Biblique,* j'ai voulu faire toucher du doigt les liens cachés de ce poème d'amour avec les textes prophétiques, qu'il s'agisse de la formule d'appartenance mutuelle de *Ct* 2,16; 6,3 et 7,11 ou bien qu'il s'agisse de l'aspiration de la Bien-aimée à «s'asseoir à l'ombre» de son Bien-aimé de *Ct* 2,3 [6].

Enfin, en deux articles de la Revue *Carmel,* j'ai mis en évidence, soit la dépendance du Cantique des Cantiques par rapport à la bouleversante

[2] Dans le grand commentaire tout récent de MARWIN H. POPE, *Song of Songs* (The Anchor Bible), New York, 1982, on peut trouver une bibliographie très détaillée allant des origines jusqu'à l'époque actuelle (pp. 236–288). Nous ne pouvons que renvoyer nos lecteurs à cette nomenclature.

[3] Cf. A. VACCARI, *Il Cantico dei Cantici nelle recenti publicazioni, Biblica,* 1928, p. 443.

[4] Après avoir écrit un commentaire favorable à l'interprétation religieuse du Cantique (*Das Hohe Lied,* Düsseldorf, 1964), L. KRINETZKI s'est rétracté: *Biblica,* 1971, pp. 176–188. Bien qu'il maintienne le sens religieux du poème, le dernier ouvrage de R. TOURNAY, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des Cantiques,* Paris, 1982, constitue lui aussi une rétractation par rapport aux positions défendues auparavant par le même auteur.

[5] *Le Cantique des Cantiques. Etude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse,* Paris, 1953.

[6] *La formule d'appartenance mutuelle (2,16) et les interprétations diverses du Cantique des Cantiques, Revue Biblique,* 1961, pp. 5–38; *«S'asseoir à l'ombre de l'Epoux» (Os 14,8 et Ct 2,3), Revue Biblique,* 1971, pp. 391–405.

révélation de l'amour divin qui fut accordée au prophète Osée, soit l'attestation formelle en *Ap* 3,20 de la mystique nuptiale que la doctrine chrétienne a constamment liée au Cantique des Cantiques [7].

Destinés à montrer combien justifiée est la lecture mystique du Cantique des Cantiques proposée par nombre de grands spirituels de l'Eglise chrétienne, ces deux derniers travaux ont été particulièrement bien accueillis par les âmes religieuses. Mais il faudrait être bien naïf pour se figurer qu'ils pourraient ébranler dans ses convictions en sens contraire le monde des exégètes qu'a laissé soit hostile, soit à tout le moins sceptique, le grand commentaire, pourtant si fouillé et si scientifique, d'A. Robert, publié après sa mort par les soins de l'Ecole biblique de Jérusalem. C'est surtout à ce monde des biblistes de profession que s'adresse la présente publication, et plus généralement encore au monde des chercheurs, légitimement exigeants quand il s'agit de prendre position en un domaine où se sont affrontées tant d'opinions et d'hypothèses divergentes. Nous avons voulu exclure de ces pages toute polémique.

Nous prenons notre point de départ en un texte dont on peut penser qu'il exprime un thème fondamental du poème, répété qu'il est *comme un refrain* au début, au milieu et à la fin: *« Je vous en conjure, filles de Jérusalem, n'éveillez pas, ne réveillez pas l'amour avant qu'il ne le veuille »* (2,7; 3,5; 8,4). Nous n'hésitons aucunement à admettre que, dans ce passage, la formule « l'amour » désigne la Bien-aimée du Cantique [8]. Certes, le mot hébreu ici employé exprime d'ordinaire la notion abstraite d'amour, si bien que plusieurs interprètes ont proposé de comprendre: Ne troublez pas l'échange d'amour des amoureux. Mais l'amour pris au sens abstrait peut-il accomplir l'acte de « vouloir » (« avant qu'il ne le veuille ») ? De plus, le verbe *« réveiller »* qui accompagne ce mot s'emploie presque toujours au sujet de personnes que l'on réveille. Il y a donc tout lieu de supposer que nous sommes ici en présence de ce que les grammairiens appellent « l'abstrait pour le concret » *(abstractum pro concreto)*, cela d'autant plus que ce même phénomène se reproduit de façon indubitable en *Ct* 7,7: « Que tu es belle, que tu es charmante, amour ! » (= ma Bien-aimée). En de nombreuses langues, y compris la langue hébraïque comme on peut le voir par exemple en *Jr* 12,7 (« l'amour de mon âme » = la nation choisie), « l'amour » peut être une appellation de la personne aimée.

Voici quels seront l'objet et la marche de la présente enquête. A la suite d'A. Robert, nous avons admis que le refrain de *Ct* 2,7; 3,5 et 8,4 dont

[7] *Le développement dans l'Ancien Testament de l'allégorie nuptiale entre Dieu et Israël, Carmel,* 1985, pp. 2–17; *La mystique nuptiale et la réponse de l'homme à l'amour divin (Ap 3,20 et Ct 5,2-5), Carmel,* 1986, pp. 2–14.

[8] Cf. P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques, Commentaire philologique et exégétique,* Paris, 1909, pp. 159–160.

nous venons de parler, doit être expliqué à partir des deux oracles non encore réalisés d'*Is* 51,17 et 52,1: *« Réveille-toi, réveille-toi, debout Jérusalem... Eveille-toi, éveille-toi, Sion »* oracles qui promettaient et annonçaient même la restauration de la nation choisie, si durement éprouvée par la captivité [9]. Mais la référence du Cantique des Cantiques à ces textes isaïens n'est pas du tout évidente au premier abord; notre intention est ici de la faire toucher en quelque sorte du doigt, et cela d'une manière nouvelle.

Dans une *Première Partie* nous montrerons que la même référence caractérise pareillement trois beaux textes du livre d'Isaïe: les chapitres 60–62; l'émouvante prière d'*Is* 63,7–64,11, enfin le chapitre 26 de l'ensemble prophétique désigné communément sous le nom d'Apocalypse d'Isaïe, textes dont nous verrons qu'ils se préoccupent d'un problème analogue à celui auquel essaie de répondre l'auteur du Cantique des Cantiques.

Dans notre *Seconde Partie,* beaucoup plus longue, nous entreprendrons une analyse attentive de ce grand poème d'amour. Notre enquête équivaut en somme à un commentaire *per summa capita* de ce si beau texte, difficile entre tous. Cette analyse ne pourra avoir toute sa force et sa signification que *si le lecteur s'applique à l'étudier de près, Bible en main.* Ce commentaire nous conduira à constater combien la pensée du Cantique est traditionnelle en son point de départ et cependant très neuve si l'on prend garde aux profondes perspectives spirituelles qu'il nous ouvre.

Dans une *Conclusion récapitulative* nous soulignerons comment la présente enquête fait déjà pressentir le dénouement du drame d'amour étudié par le Cantique. Nous ferons en outre quelques observations sur le caractère strictement biblique de cette recherche.

## PREMIÈRE PARTIE

### Trois textes du Livre d'Isaïe consacrés au « réveil » du Peuple choisi

Les trois grands textes du livre d'Isaïe que nous allons étudier maintenant (*Is* 60–62; 63,7–64,11 et 26,12–19) offrent en eux-mêmes le plus grand intérêt, indépendamment de leurs rapports avec le Cantique des Cantiques. Se rattachant aux sections les plus tardives de ce grand livre

[9] Pour la justification de ce rapprochement de *Ct* 2,7 d'une part et d'*Is* 51,17 et 52,1 d'autre part, cf. le commentaire d'A. Robert, pp. 107–111. Mais la présente étude doit démontrer avec plus de force le bien-fondé de ce rapprochement.

prophétique, ils nous font connaître tout à la fois les angoisses et les espérances de la nation choisie après le retour de l'exil babylonien. Sous des formes diverses, ils nous renvoient tous les trois aux deux oracles d'*Is* 51,17 et 52,1 mentionnés plus haut dans l'Introduction, qui annonçaient la prochaine restauration de la Ville sainte.

Ces textes, surtout les deux premiers, ont encore en commun d'être une magnifique illustration de ce phénomène très important qu'on a appelé le *style anthologique,* et qui consiste en ceci: nombre d'écrivains inspirés se complaisent à *remployer,* littéralement ou équivalemment, des mots ou des formules empruntés aux Ecritures antérieures, maintes fois sans changement appréciable de sens, mais souvent aussi en introduisant des perspectives nouvelles. Ainsi s'affirme déjà dans l'Ancien Testament – tout comme aujourd'hui dans l'Eglise du Christ – la présence d'une *Tradition vivante* qui se développe sans cesse, mais en restant fidèle à son principe, c'est-à-dire à la révélation divine qui lui a donné naissance et assurait ainsi à la religion d'Israël une immense supériorité sur les religions païennes avec lesquelles elle était nécessairement en contact [10].

## I. La gloire future de Jérusalem en Is 60–62

De l'avis presque unanime des commentateurs, les chapitres 60–62 du Livre d'Isaïe, rayonnants de lumière et d'allégresse, constituent un oracle unique consacré à célébrer la gloire de Jérusalem, merveilleusement renouvelée par la miséricorde divine. Mais cette restauration appartient encore presque entièrement à l'avenir. Car à l'arrière-plan historique on devine sans peine une réalité actuelle qui laisse beaucoup à désirer.

C'est là précisément ce qui nous est suggéré dès les premiers mots: «*Lève-toi,* que brille ta lumière!». En effet, comme le notent Osty et maints interprètes, cet ordre donné à Jérusalem n'est que la reprise de celui qu'elle avait déjà reçu en 51,17 et 52,1–2. Or, alors que dans ces deux oracles adressés à Sion couverte de poussière et plongée dans le sommeil le Seigneur semblait avoir promis une délivrance toute proche, puisqu'il lui demandait de se dresser, de se débarrasser de ses liens, signes de sa captivité, et de revêtir des habits de fête, le début d'*Is* 60 donne au contraire l'impression que cette promesse ne s'est pas encore réalisée: le prophète n'y contemple-t-il pas la Ville sainte comme une femme gisant

[10] De ce style anthologique on trouvera une plus ample explication accompagnée de nombreux exemples dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* art. *Genres littéraires,* t. V, col. 405–421, article dû à A. Robert. Trois des exemples cités sont particulièrement suggestifs: les Poèmes du Serviteur, et tout d'abord le premier d'entre eux (*Is* 42,1–7), les chap. 1–9 du livre des Proverbes, le Psaume 29.

encore dans la poussière et accablée par la tristesse? «*Lève-toi* et que brille ta lumière», lui dit-il [11].

Cette réminiscence, en *Is* 60,1, du grand prophète de l'exil (le Deutéro-Isaïe) que nous venons de relever est loin d'être un phénomène isolé. Fréquemment, tout au long des ch. 60–62, on en trouve d'autres du même genre, si bien que P. Volz a pu voir en eux une des meilleures illustrations de ce que nous avons appelé plus haut le style (ou le procédé) anthologique [12]. Voici quelques textes. On comparera par exemple (nous citons la traduction d'E. Osty) *Is* 60,4: «Lève les yeux alentour et vois: tous se rassemblent, ils viennent vers toi, tes fils arrivent de loin, et tes filles sont portées sur les bras», et 49,12 et 18: «En voici qui arrivent de loin... Lève les yeux alentour et vois; tous se rassemblent, ils viennent vers toi»; – 60,13: «La gloire du Liban viendra chez toi, le cyprès, l'orme et le sapin tous ensemble», et 41,19: «Dans le désert je placerai le cèdre..., dans la steppe je mettrai le cyprès, l'orme et le sapin tous ensemble»; – 60,14: «Vers toi viendront courbés les fils de ceux qui t'accablaient, à la plante de tes pieds se prosterneront tous ceux qui te méprisaient», et 45,14: «Vers toi ils se prosterneront, ils te supplieront», ou bien 49,23: «Le visage contre terre ils se prosterneront devant toi et lécheront la poussière de tes pieds»; – 61,1: «proclame aux déportés la libération et aux captifs l'élargissement», et 49,9: «dire aux captifs: sortez! à ceux qui sont dans les ténèbres: paraissez!»; – 62,11: «Dites à la fille de Sion: Voici que ton Sauveur arrive, voici son salaire avec lui, et devant lui sa rétribution», et 40,9–10: «Dis aux villes de Juda: Voici votre Dieu, voici le Seigneur Yahvé qui arrive avec force et qui domine par son bras; voici son salaire avec lui et devant lui sa rétribution».

Comparées aux annonces du salut d'*Is* 40–55, celles de 60–62 marquent un remarquable *crescendo.* Les peuples païens et leurs rois «marchent à la lumière» de Jérusalem rénovée et ont part à son rayonnement (60,3). Ils ramènent en elle les Israélites dispersés et lui apportent leurs trésors, qu'ils viennent par voie de terre avec leurs chameaux (60,6–7) ou par voie de mer avec leurs navires (60,8–9). Ils rebâtissent ses remparts (60,10) et se mettent à son service, si bien qu'elle devient «l'orgueil des siècles», «suçant le lait» des nations, c'est-à-dire bénéficiant de leurs meilleurs produits (60,15–16). Tandis que ses habitants sont appelés «prêtres de Yahvé», les fils de l'étranger se font «ses laboureurs et ses vignerons» (61,5–6).

[11] En 60,1, observe L. Dennefeld, le prophète contemple Jérusalem comme «une femme prostrée dans le deuil» (*La Sainte Bible* de Pirot, t. VII, Paris, 1946, p. 212). On n'oubliera pas qu'en *Is* 52,1–2 «lève-toi» (*qoumi*) exprime la même idée que «réveille-toi»: *Réveille-toi, réveille-toi,* revêts-toi de ta force, Sion (...) Secoue ta poussière, *lève-toi*!».

[12] *Jesaja II übersetzt und erklärt,* Leipzig, 1932, pp. 240–241.

Un trait montre bien que nous sommes ici transférés dans l'ère eschatologique du salut définitif. En 60,19–20, les habitants de Jérusalem n'ont plus besoin de la lumière du soleil et de la lune: c'est la gloire de Yahvé qui les éclaire. Aussi bien une profonde transformation *intérieure* est-elle partout soit indiquée, soit à tout le moins présupposée, comme accompagnement des brillantes descriptions matérielles, signes de la rentrée en grâce de la nation choisie après le dur châtiment de la captivité, mais qui ne doivent pas être comprises trop littéralement. En 60,17, Jérusalem reçoit de Yahvé «pour magistrats la Paix et pour gouvernants la Justice». Selon le verset suivant (60,18), «on n'entendra plus parler de violence dans le pays, de dévastation et de désastre dans le territoire». En 61,3, il est question de «térébinthes de justice» et, en 61,10, «du manteau de la justice». En 62,12, les habitants de Jérusalem sont nommés «Peuple saint» et «Rachetés de Yahvé».

Ce qui détourne encore de prendre trop à la lettre tous les traits matériels de la description du salut en *Is* 60–62, c'est qu'ils sont destinés à faire contrepoids à une situation actuelle de la Ville sainte qui n'a rien de bien réjouissant. Comme on l'a écrit plus spécialement au sujet du chapitre 60: «Le contraste, non expressément formulé, il est vrai, entre le présent vécu et l'avenir décrit par anticipation nous place en présence d'une Jérusalem ravagée, livrée vraisemblablement à des maîtres étrangers (v. 15), manquant encore de sa ceinture de murailles (v.10), exposée à des surprises et à des violences (v.18). Le Temple existe: cela résulte des vv.7 et 13 avec une probabilité voisine de la certitude. Mais les mêmes textes donnent à penser que c'est encore un édifice des plus modestes, dépourvu d'ornementation, et que la rigueur des temps entraîne la pénurie des sacrifices»[13].

Suggestifs sont, en *Is* 60–62, les quelques versets (61,10; 62,3–5) par lesquels sont célébrées les épousailles mystiques de Yahvé et de la nation choisie. Ils rappellent de toute évidence *Is* 54, mais apportent cependant des nuances nouvelles. En *Is* 54, les dures épreuves de Jérusalem, et ses infidélités passées, causes de ces épreuves, sont clairement commémorées: «Oui, comme une femme abandonnée dont l'âme est dans la peine, Yahvé te rappelle (...) Un court instant je t'avais abandonnée, mais en grande pitié je te recueille. Dans un déchaînement d'irritation je t'avais un instant caché ma face, mais dans une fidélité éternelle j'ai pitié de toi (...) malheureuse, battue par la tempête et sans consolation!» (54,6–8, 11). Il s'agit donc entre Yahvé et le peuple élu d'un remariage, mais qui s'ex-

[13] J. MARTY, *Les chapitres 56-66 du livre d'Isaïe traduits et commentés,* Paris, 1924, p. 71. Cf. une interprétation plus nuancée de la part d'A. PENNA, *Isaia,* Torino-Roma, 1958, pp. 599–601.

plique par ceci qu'il n'y a pas eu en réalité de lettre de divorce, ainsi que le précise 50,1 : « Où est donc la lettre de répudiation de votre mère par laquelle je l'aurais renvoyée ? ».

Assez différente est la perspective ouverte par *Is* 62. On lit aux vv. 4–5 : « On ne te dira plus : ‹ Abandonnée ! › et de ta terre on ne dira plus : ‹ Délaissée ›. Mais on t'appellera : ‹ Mon-plaisir-en-elle ›, et ta terre ‹ Épousée ›. Car Yahvé mettra son plaisir en toi, et ta terre sera épousée. Comme un jeune homme épouse une vierge, ton bâtisseur t'épousera, et comme l'épousée fait l'allégresse de l'époux, tu feras l'allégresse de ton Dieu ». Certes, en ce passage, la nouvelle alliance demeure, comme en *Is* 54, une rentrée en grâce. Mais, par une effusion étonnante de la miséricorde divine, l'infidèle est reprise par Yahvé sans que soient évoquées les fautes d'autrefois, donc sans aucune arrière-pensée et avec la joie incomparable d'un premier amour. Ainsi réapparaît une pensée sublime déjà exprimée par celui qui est à l'origine de ce thème mystique, le prophète Osée : au chapitre 2, après la conversion de l'Epouse ramenée au désert pour qu'elle écoute enfin la voix divine, Dieu lui annonce ses fiançailles avec elle comme pour une toute première union : « Je te fiancerai à moi pour toujours ».

Un des plus grands textes de la mystique nuptiale des prophètes, un de ceux qui éclairent le plus profondément dans l'Ancien Testament le Cantique des Cantiques et, dans le Nouveau Testament, tout ce qu'on lit sur *le primat de l'amour,* notamment dans les écrits johanniques – Quatrième Evangile et Première Epître de Jean, derniers chapitres de l'Apocalypse sur les épousailles de l'Agneau – c'est celui que nous citions à l'instant d'*Is* 62,5 : *« Comme l'épousée fait l'allégresse de son époux, ainsi tu feras l'allégresse de ton Dieu ».* Purifiée de ses infidélités qui avaient causé sa ruine et ramenée à l'amour exclusif du Dieu unique, l'Epouse mystique est tellement aimée de son Epoux divin qu'elle est pour lui source d'une véritable allégresse !

## II. La lamentation d'Is 63,7–64,11 sur les souffrances et le « non-réveil » de la communauté postexilienne

Le passage que nous devons étudier maintenant est un des plus émouvants de tout l'Ancien Testament. Tout comme *Is* 60–62, il est caractérisé par de très fréquentes réminiscences du Deutéro-Isaïe. Mais alors qu'en *Is* 60–62, c'est dès les premiers mots que se trouve la référence au *réveil* de Jérusalem (prophétisé en *Is* 51,17 et 52,1), ici ce n'est que dans la finale du morceau que l'on rencontre une référence du même genre.

Nous lisons en 64,6: «Nul n'invoquait ton Nom. Nul *ne se réveillait* pour rester ferme en toi, car tu nous avais caché ta Face et tu nous avais livrés au pouvoir de nos fautes». Nombre de commentateurs ont noté que, pour exprimer l'idée de se réveiller, nous avons ici le même verbe et la même forme verbale réfléchie qu'en *Is* 51,17: «*Réveille-toi, réveille-toi, lève-toi* Jérusalem». [14] Des deux verbes équivalents: *se réveiller* et *se lever, Is* 60,1 n'a gardé que *se lever* et *Is* 64,6 que *se réveiller.*

Cependant il faut noter en *Is* 64,6 une précision importante apportée à l'action de *se réveiller.* En *Is* 51,17 (et aussi 52,1) le réveil en question implique une double restauration, une renaissance à la fois matérielle et spirituelle de Jérusalem. Dieu, en effet, ne peut rendre à la Ville sainte son antique splendeur que comme une conséquence de cette conversion qu'est censée avoir déjà accomplie l'épreuve purificatrice de la captivité (cf. *Is* 40,2: la nation choisie «a reçu de la main de Yahvé le double pour tous ses péchés»). Mais, un peu à la manière des Poèmes du Serviteur [15], et donc à la lumière de l'expérience, *Is* 64,6 opère une dissociation entre ces deux réalités, car ce n'est pas parce que les Israélites sont revenus dans la Terre sainte qu'ils sont pour autant revenus à Yahvé. Il nous est suggéré, en *Is* 64,6, que pour que cette libération spirituelle s'accomplisse, il faut que la miséricorde divine arrache les hommes à la tyrannie de leurs péchés. Ainsi s'explique que la promesse divine contenue en *Is* 51,17 et 52,1 soit encore ici en grande partie objet d'espérance au lieu d'être devenue une réalité vécue.

Au reste, ce n'est pas seulement en 64,6 que nous percevons la constatation douloureuse d'une promesse non réalisée du Deutéro-Isaïe concernant la restauration de la nation choisie et de Jérusalem. Car la même plainte se fait entendre, tantôt implicitement, tantôt de la manière la plus vive et la plus poignante tout au cours de cette longue imploration, qui, tout comme *Is* 60–62, est une remarquable illustration du style anthologique. L'auteur commence, en 63,7–10, par une évocation remplie de gratitude de la manière dont autrefois Yahvé s'était fait le Sauveur et le Rédempteur de son peuple (vv. 8–9), ce qui rappelle de nombreux

[14] Cf. par ex. B. Duhm, *Das Buch Jesaja,* Tübingen, 1902, p. 429; K. Marti, *Das Buch Jesaja,* Tübingen, 1900, p. 398; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah (ch. 40–60),* Cambridge, 1917, p. 228; J. Marty, *Les chapitres 56–66 du livre d'Isaïe,* p. 115, etc.

[15] Cf. ce que nous avons dit à ce sujet dans *Etudes d'Exégèse et de Théologie biblique, Ancien Testament,* Paris, 1975, pp. 129–130. Voyant clairement que le retour des exilés de Babylone ne s'était nullement accompagné de la restauration politico-religieuse annoncée par le Deutéro-Isaïe, l'auteur des Poèmes du Serviteur fait comprendre que la vraie dispersion n'est pas l'éloignement matériel du sol natal, mais la dispersion spirituelle loin du Seigneur qui consiste à suivre sa propre voie et est provoquée par le péché: «Nous étions tous errants comme des brebis, nous suivions chacun notre chemin, et Yahvé a fait retomber sur lui notre faute à tous» (*Is* 53,6).

passages du Deutéro-Isaïe où apparaissent ces mêmes titres de Sauveur et de Rédempteur: 43,3; 44,24; 48,17; 49,25–26... Il nous est dit encore que Yahvé «releva et porta les Israélites tous les jours antiques», ce qui nous renvoie à des textes tels que 40,11 et 46,3–4. Mais ce rappel des merveilleuses expériences du passé exprime une profonde souffrance, car il commémore un état de choses qui, hélas! n'est plus. La cause de ce changement dramatique, ce qui fait que maintenant Yahvé semble se comporter comme un ennemi des Israélites, c'est leur rébellion (63,10).

Il faut interpréter de semblable façon la mention du bras de Yahvé, symbole de sa puissance, d'une part en 51,9 et d'autre part en 63,12. On lit en 51,9: *Réveille-toi, réveille-toi,* revêts-toi de force, bras de Yahvé! *Réveille-toi* comme aux jours anciens, lors des âges antiques. N'est-ce pas toi qui pourfendis Rahab, transperças le Dragon?» Il s'agit, ici, d'une évocation du passage miraculeux de la Mer Rouge. Rahab est un monstre mythologique, et pareillement le Dragon, mythes que les écrivains bibliques ont rendus inoffensifs en les historicisant et en même temps en les traitant comme des images: pour Rahab cf. *Is* 30,7; *Jb* 9,13; 25,12; *Ps* 89,11; pour le Dragon, appelé encore Léviathan, le Serpent fuyard, le Serpent tortueux, cf. *Is* 27,1; *Jb* 3,8; 40,25; *Ps* 74,13–14; 104,26... Il faut noter le lien étroit entre le *réveil* du bras de Yahvé qui doit intervenir puissamment en 51,9, et le *réveil* de la nation choisie prophétisé un peu plus loin en 51,17 et 52,1–2: parce que Yahvé s'apprête à sauver le peuple élu, le prophète demande au bras de Yahvé de *se réveiller,* puisque c'est lui qui va opérer le salut messianique.

Combien différente est l'évocation du «bras de Yahvé» en 63,12! «Où est-il Celui qui fit aller à la droite de Moïse son bras glorieux, qui fendit les eaux devant eux pour se faire un Nom éternel?». Le bras divin tout-puissant avait jadis été placé à la droite de Moïse, la droite étant le côté occupé par celui qui joue le rôle de défenseur (*Ps* 16,8; 109,31; 121,5): Yahvé manifestait alors sa gloire en conférant à Moïse le don d'opérer des prodiges. Or maintenant, constate le suppliant d'*Is* 63–64, le bras de Yahvé demeure inactif!

Nous devons pareillement attirer l'attention sur l'interrogation angoissée de 63,13: «Où est Celui qui fit marcher les Israélites dans les Abîmes comme un cheval dans le désert?». Ici le rapprochement doit être fait avec 51,10: «N'est-ce pas toi qui desséchas la mer, les eaux du grand Abîme, qui fit des profondeurs de la mer un chemin pour le passage des rachetés?». Par hyperbole les eaux de la Mer Rouge sont ici appelées l'Abîme, comme cela arrive plusieurs fois dans les Psaumes avec le même mot au pluriel, *Ps* 77,17: «Les abîmes même frémirent»; *Ps* 106,9: «Il les fit marcher dans les abîmes comme dans le désert».

A l'origine *Tehom* (l'Abîme) est un monstre mythologique, à rapprocher de *Tiamat,* la déesse babylonienne de l'Abîme ou Mer primitive. On se souviendra ici de *Gn* 1,2: «Il y avait des ténèbres au-dessus de l'Abîme». Il faut noter que dans le livre d'Isaïe, *Tehom* n'est mentionné qu'en ces deux passages: 51,10 et 63,13, et les deux fois en une phrase interrogative, ce qui rend indubitable la référence de 63,13 à 51,10. Mais combien le sens est différent de part et d'autre! L'interrogation de 51,10 est destinée à affermir la joyeuse espérance des Israélites exilés en l'intervention salvifique de la toute-puissance divine. En 63,13, la même interrogation exprime au contraire l'indicible tristesse provenant du fait que ce même Sauveur divin semble comme absent de l'histoire actuelle du peuple choisi!

Comment ne pas signaler en terminant que la réponse divine à cette si touchante supplication d'*Is* 63,7–64,11, nous l'avons avant tout dans les récits évangéliques du baptême de Jésus que nous pouvons lire dans les trois Synoptiques? En effet, d'un côté, en ce passage du livre d'Isaïe, nous lisons la préparation vétérotestamentaire la plus saisissante du mystère trinitaire. N'y trouve-t-on pas une insistance étonnante sur la paternité divine («C'est toi qui es notre Père» de 63,16 et 64,7) et sur l'action spéciale de l'Esprit Saint conçu presque comme une personne distincte (63,10, 11, 14; en 63,10 il est question de «contrister» l'Esprit Saint tout comme chez saint Paul en *Eph* 4,30)? En outre cette prière ne demande-t-elle pas cette descente de Dieu sur la terre que nous appelons l'Incarnation? Cf. *Is* 63,19: «Ah! si tu déchirais les cieux, si tu descendais!». Or, d'un autre côté, la théophanie insigne qui accompagne le baptême de Jésus est elle-même, dans le Nouveau Testament, la première révélation claire du même mystère de la Sainte Trinité. Il y a encore ceci qui confirme ce rapport: on est autorisé à supposer que dans le récit fait par Marc de cet événement, les «cieux qui se déchirent» (*Mc* 1,10: *eiden schizomenous tous ouranous*) sont une référence intentionnelle à l'imploration d'*Is* 63,19: «Ah! si tu déchirais les cieux!»[16].

[16] Pour ce que nous venons de dire, nous renvoyons d'abord à H. CAZELLES, *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* art. *L'Esprit Saint dans le livre d'Isaïe,* fasc. 60, col 143; en outre à ces deux études qui se complètent: A. FEUILLET, *Le Baptême de Jésus d'après l'Evangile selon saint Marc (1,9-11), Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959), pp. 468–490; A. FEUILLET, *Le Baptême de Jésus commenté par le précurseur, Nova et Vetera,* 1986, pp. 90–140. Il est possible que même Matthieu et Luc aient eux aussi voulu nous renvoyer à *Is* 63,7–64,11, mais en remplaçant «le déchirement des cieux» par une formule plus courante: «l'ouverture des cieux». En effet les trois Synoptiques ont en commun de nous parler de la *descente* de l'Esprit Saint. Or, dans le Nouveau Testament, nulle part ailleurs en dehors de l'événement du Jourdain le don de l'Esprit n'est caractérisé comme une descente et exprimé par le verbe *katabainô.* Et il faut en dire autant de l'Ancien Testament qui ne parle que très rarement d'une descente divine ou plus spécialement de la descente de l'Esprit; mais pour la descente divine nous avons

### III. L'action de grâces pour la libération actuelle de la nation choisie et l'annonce de son «réveil» définitif en Is 26,1–19

Le texte dont nous allons maintenant parler fait partie d'une section spéciale du livre d'Isaïe appelée par les critiques actuels l'*Apocalypse d'Isaïe* (ch. 24–27). L'exégèse de ce texte est particulièrement ardue. Il célèbre un événement historique qui a fait la joie de la nation choisie. Il s'agit de la destruction d'une cité qui n'est pas clairement désignée, qui est appelée en 24,10 «cité du chaos» et est visée également avec des expressions différentes en 25,2; 26,5; 27,8, 10. Quel événement se trouve-t-il ainsi rappelé? Il est impossible de répondre à cette question avec une entière assurance. Il s'agit sans doute de la ruine de Babylone, non pas de la prise de cette ville par Cyrus en 539, mais bien plutôt de la seule destruction systématique dont elle fut l'objet, celle ordonnée par Xerxès en 485. Telle est la thèse défendue par J. Lindblom[17] et qui semble en effet plausible.

Cette interprétation de l'ensemble du texte suppose admise son unité interne. Celle-ci n'est cependant pas reconnue de tous. Et comme les morceaux ici rassemblés ressortissent à des genres littéraires différents, on pourrait songer à des auteurs distincts. Le plus probable néanmoins, c'est que tout cet ensemble a la même origine et est doté d'une certaine unité interne. Celle-ci apparaît avec plus de netteté une fois reconnu qu'il y a alternance régulière de textes eschatologiques à horizon universel: ce seraient alors les quatre morceaux suivants: 24,1–6; 24,16b–23; 25,6–8 et 26,20–27,1, et d'autres textes qui sont avant tout des chants d'action de grâces pour un événement qui concerne spécialement le peuple élu: 24,7–16a; 25,1–5; 26,1–19 et 27,2–13. Cette juxtaposition synthétique de deux perspectives: l'une universelle et l'autre limitée, n'est-elle pas commune à tous les oracles eschatologiques?[18]

Le passage dont nous allons maintenant nous occuper est le troisième de ces chants d'action de grâces: 26,1–19. A. Penna en souligne la complexité, ce qui, dit-il avec raison, ne doit pas empêcher de reconnaître à

*Is* 63,19 et pour la descente de l'Esprit le texte d'*Is* 63,14 dans la traduction de la Septante *(katebè pneuma para Kuriou)*.

[17] *Die Jesaija-Apokalypse (Jes 24–27)*, Lund-Leipzig, 1938.

[18] Nous avons souligné ce phénomène à maintes reprises, par ex. dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, art. *Règne de Dieu dans les Synoptiques*, t. X, fasc. 54, col. 12–127; également, avec plus de précisions, dans l'article *La signification fondamentale de Marc 13*, *Revue Thomiste*, 1980, pp. 181–215. Le commentateur de l'Apocalypse doit sans cesse tenir compte de ce fait.

tout le morceau une certaine unité[19]; en effet ces mêmes hommes, qui remercient Dieu pour un événement heureux, peuvent en même temps songer à leurs souffrances passées et exprimer leur attente d'un salut plus complet. Cet espoir, c'est celui du *réveil parfait,* exprimé en finale par un oracle (v. 19) qui, tout comme *Is* 60,1 et 64,6 est une référence à *Is* 51,17 et 52,1–2, ainsi que nous le montrerons plus loin.

Le style *anthologique* est ici présent tout comme en *Is* 60–62 et 63,7–64,11, mais cependant de façon plus discrète. Nous dirons plus loin à propos du verset final (26,19) comment l'Apocalypse d'Isaïe nous renvoie elle aussi plusieurs fois au Deutéro-Isaïe. Mais si on prend la peine de regarder dans son ensemble ce grand texte, on relève également d'autres réminiscences tout aussi remarquables du prophète Isaïe du VIII^e^ siècle. Ainsi donc, ce n'est pas sans de bons motifs que ces chapitres 24–27 ont été insérés dans la première partie du livre d'Isaïe[20]. On comparera par exemple le gaulage et le grappillage de 24,13 et celui de 17,6; la contemplation de «la majesté» de Yahvé Juge en 24,14 et 26,10 et la même contemplation dans la terrifiante annonce du jugement du chapitre 2 (vv. 10, 19, 21); le refuge, l'abri contre l'orage et l'ombre contre la chaleur en 25,4 et en 4,6; 28,15, 32,2; le chant de la vigne de 27,2–4, contrepartie consolante du si émouvant chant de la vigne de 5,1–7.

Il n'est pas facile de préciser la marche des idées à l'intérieur de 26,1–19. Si les premiers versets sont de toute évidence une action de grâces, par contre le développement qui suit donnerait aisément l'impression d'un certain désordre et même parfois d'une véritable incohérence. Des corrections textuelles ont été plusieurs fois proposées; on peut hésiter à les accueillir.

Ce qui motive le cantique de louange de 26,1–6, c'est avant tout ce fait que le peuple choisi possède maintenant une ville forte: il s'agit de Jérusalem libérée de la tyrannie qu'exerçait sur elle la ville qui a été détruite, la «cité du chaos» de 24,10. La protection de Yahvé sert à Jérusalem de «rempart» et «d'avant-mur»: faut-il voir ici une allusion au rempart de la Ville sainte reconstruit par Néhémie en 445–443 (*Néh* 12,27–43)? Maintenant Yahvé garde son peuple dans la paix, le bien messianique par excellence; les pauvres et les petits piétinent la cité impie dont ils furent les victimes.

[19] *Isaia,* dans *La Sacra Bibbia,* pp. 252–253. Tout comme A. Penna, J. Ziegler admet que 26,1–19 constitue une péricope distincte dotée d'une certaine unité: *Isaias,* dans *Echter Bibel,* Würzburg, 1949, p. 79.

[20] Cf. à ce sujet J. FISCHER, *Das Buch Isaias,* I Teil, Bonn, 1937, pp. 166–167. M.J. Lagrange avait d'abord soutenu l'origine isaïenne de ces ch. 24–27 (cf. *R B,* 1894, pp. 200–231), mais ensuite il s'est rétracté (*R B,* 1912, pp. 625–626).

Les vv. 7–15 rappellent les bienfaits procurés par les interventions divines comme celle qui vient d'avoir lieu. Ainsi se trouve indiqué au juste le chemin de la droiture et de la justice (v. 7); par là, les habitants du monde, c'est-à-dire les peuples païens, apprennent eux-mêmes d'une certaine manière cette justice (v. 9b à rapprocher de textes tels que 24,15–16). Par ailleurs la communauté sait bien que la cité détruite ne se relèvera pas de ses ruines (26,14), et aussi que cette destruction s'est accompagnée pour elle de l'indépendance (26,13) et d'un certain agrandissement de son territoire (26,15, si on garde le TM sans le corriger)[21].

Mais que d'ombres au tableau! Les méchants de la communauté n'ont pas été éclairés par cette intervention divine et persistent dans leur aveuglement (vv. 10–11). Aussi, pour les justes, est-ce encore le temps de la recherche persévérante de Dieu dans *«la nuit»* de l'épreuve: *«Mon âme te désire la nuit* et mon esprit te recherche au-dedans de moi» (v. 9a), recherche accompagnée elle-même d'une très vive conscience de la faiblesse humaine et de la conviction que c'est Dieu qui opère en l'homme juste «et le vouloir et le faire» comme le dira si bien saint Paul (*Ph* 2,13): «Yahvé, tu nous procureras la paix, car *toutes nos œuvres, c'est toi qui les fais pour nous*» (26,12). La même idée se retrouve au verset suivant, compris ainsi que le font la Bible de la Pléiade et beaucoup d'autres: C'est *seulement grâce à toi* que nous pouvons célébrer ton Nom (26,13; la version d'Osty paraît ici inexacte).

On peut citer nombre de passages de la Bible où le même symbolisme attaché à la *nuit* et aux *ténèbres* se trouve exploité: *Is* 5,30: 8,22; 9,1; 21,11; 49,9; 59,9; 60,1–2; *Am* 5,18–20; *Jl* 2,2; *So* 1,15; *Ps* 107,10, 14; 112,4 ... En sens contraire l'*heure de midi* figure la plénitude du bonheur, le bonheur eschatologique: *Is* 58,10; *Ps* 37,6; *Jb* 11,17. Ce symbolisme est passé dans le Nouveau Testament: *Rm* 13,11–13; *Jn* 9,4; 11,9–10; 12,35–36. On sait quel usage saint Jean de la Croix en a fait dans sa doctrine sur la double nuit, celle des sens et celle de l'esprit.

Comme on conçoit que dans un tel contexte de recherche de Dieu dans la nuit de l'épreuve, la communauté évoque ses angoisses passées! Elle a tant souffert, et en apparence inutilement! Elle a crié sous le coup de l'oppression, comme une femme qui éprouve les douleurs de l'enfantement. Or «elle n'a enfanté que du vent! Elle n'a pas apporté le salut à la terre!» (vv.16–18).

A ces plaintes de la communauté et à son imploration ardente répond, au v. 19, un oracle divin: «Tes morts vivront, leurs cadavres *se lèveront;*

[21] Osty n'admet pas ici la présence de parfaits ordinaires: «tu as augmenté, tu as multiplié, tu as reculé»; il leur substitue des impératifs. Mais, comme le note la Bible de la Pléiade, les vv. 14 et 15 unissent des pensées consolantes aux souvenirs douloureux du passé.

*réveillez-vous* et criez de joie, vous qui demeurez dans la poussière, car *ta rosée est une rosée de lumière,* et la terre redonnera vie aux ombres». Manifeste est la ressemblance de vocabulaire en même temps que de pensée entre cet oracle et ceux de 51,17 et 52,1–2 (déjà rencontrés dans notre commentaire d'*Is* 60,1 et 64,6). Dans les deux cas: en 51,17–52,1–2 d'une part et en 26,19 d'autre part, l'ordre est donné par Dieu à la nation choisie de *se réveiller* ou bien, ce qui revient au même, de *se lever* («leurs cadavres se lèveront»), alors que, tel un cadavre, elle est censée étendue dans la poussière. Seulement implicite en 52,2, l'assimilation à un cadavre est ici explicitée. Il faut ajouter que dans les deux cas il est demandé aux bénéficiaires de l'intervention divine de pousser des cris de joie, car 52,1–2 est inséparable de 52,9: «Eclatez toutes en cris de joie, ruines de Jérusalem!»[22].

Cette référence de l'Apocalypse d'Isaïe au Deutéro-Isaïe n'est nullement un fait isolé. Son auteur lui emprunte pareillement le thème du règne eschatologique de Yahvé en Sion (24,23; cf. *Is* 52,7), celui du cantique nouveau (26,1; cf. *Is* 42,10; 49,13), celui du festin messianique (25,6; cf. *Is* 55,1), celui de la glorification de Yahvé dans les îles (24,15; cf. *Is* 41,5; 42,4–10, 12; 51,5), celui de la conversion des peuples païens (25,3; cf. *Is* 45,22–24; 51,4–5; 52,10)[23].

Que signifie cet oracle de 26,19? Il n'est pas facile de le préciser, et les commentateurs sont divisés entre eux à ce propos[24]. L'annonce faite en ce passage développe la pensée d'*Is* 51,17 et de 52,1–2 en une direction qui va bien au-delà de la belle vision des ossements desséchés d'*Ez* 37, figure de la restauration de la nation choisie, qui avait été dispersée, asservie et comme frappée de mort par la captivité. Ici est promis le retour à la vie des Israélites morts après avoir fidèlement servi Yahvé au cours de leur

[22] Dans notre ouvrage sur le Cantique des Cantiques mentionné à la note 5, nous avons déjà étudié le texte d'*Is* 26,19 comme un exemple suggestif du style anthologique (pp. 198–204). Nous avons alors préconisé une traduction différente de celle adoptée ici (empruntée à la Bible d'Osty). Elle ressemblait davantage à celle que donne la Bible de la Pléiade: au début elle a le texte suivant avec des jussifs au lieu de futurs: «Que revivent tes morts, que mes cadavres se relèvent.» Nous ne croyons pas utile d'entrer ici dans la discussion de toutes ces divergences de traduction.

[23] A supposer que «la cité du chaos» d'*Is* 24–27 soit bien Babylone, comme nous l'avons admis à la suite de J. Lindblom, on peut rappeler que le Deutéro-Isaïe avait vu dans la délivrance des captifs la contrepartie de la ruine de Babylone (*Is* 47), tout comme, avant lui, Jérémie avait prédit au sujet de cette grande cité païenne: «ils s'endormiront d'un sommeil éternel pour ne plus se réveiller» (*Jr* 51,57). Mais nous ne voulons pas insister sur ces rapprochements, car beaucoup d'autres villes que Babylone ont été mises en avant pour l'identification de cette cité impie: Tyr, Ninive, Samarie, voire Carthage...

[24] Nous avons particulièrement apprécié ces deux commentaires: J. SKINNER, *Isaiah I-XXXIX,* Cambridge, 1915, pp. 210–211; L. DENNEFELD, *La Sainte Bible* de PIROT, t. VII, p. 103.

existence. Déjà *Is* 25,8 avait proclamé que Yahvé «détruirait la mort pour toujours». En 26,19, des Israélites sont rendus à la vie par Yahvé comme des plantes le sont par la rosée nocturne. Si l'intervention divine est appelée une «*rosée* de lumière» c'est sans doute également par référence à deux oracles splendides: celui d'Osée en 14,6: «Je serai comme la *rosée* pour Israël»; celui d'*Is* 45,8: «Cieux, répandez d'en haut votre *rosée*»[25].

Cette promesse extraordinaire s'oppose aux vaines tentatives par lesquelles des Israélites ont essayé de faire revivre leur nation. Elle est la première prophétie, dans l'Ancien Testament, d'une vraie résurrection, mais de laquelle sont formellement exclus les impies (26,14). Ainsi se trouve préparée la grande prophétie de Daniel en 12,2; celle-ci parle aussi du «*réveil* de ceux qui dorment dans la poussière», mais elle concerne absolument tous les hommes: bons et méchants, «ceux-ci pour la vie éternelle, et ceux-là pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle». Le rétrécissement de la perspective en *Is* 26,19 vient sans doute de ce que seule y est visée la résurrection qui récompense la fidélité à Dieu[26].

## DEUXIÈME PARTIE

### L'analyse du Cantique des Cantiques
### La découverte et l'étude de son thème fondamental

Pris en eux-mêmes, les textes du livre d'Isaïe que nous venons d'étudier (ch. 60–62 et 63,7–64,11; ch. 26) offrent le plus vif intérêt. Cependant, si nous en avons entrepris l'examen, c'est en guise de préambule, avec la conviction qu'ils peuvent nous aider à résoudre l'énigme de l'écrit le plus difficile et le plus contesté de toute la Bible: le Cantique des Cantiques. Ce

[25] La Bible de la Pléiade traduit: «Cieux, distillez de là-haut la justice», et observe en note: «Distiller, sous-entendu une rosée, celle-ci étant censée provenir du ciel».

[26] En *Dn* 12,2, l'expression «ceux qui dorment dans la poussière» est probablement une référence à *Is* 26,19. De même au verset suivant «ceux qui auront justifié des multitudes» renvoie presque certainement au Serviteur souffrant qui, en *Is* 53,11, «justifie des multitudes». Il faut faire ici deux observations: 1°) le Serviteur souffrant ressucite le premier des morts (cf. «il reverra la lumière» du même v. 11), ayant remporté par son sacrifice volontaire une victoire décisive sur le péché et sur la mort; 2°) on a souvent dit, à cause du mot «beaucoup» *(rabbim)*, que *Dn* 12,2 n'annonçait qu'une *résurrection partielle des morts;* mais ce terme ne doit-il pas être interprété à partir du «beaucoup» *(rabbim)* d'*Is* 53, qui n'est pas partitif, marque seulement l'idée de «multitude» (comme «beaucoup» de *Mc* 10,45) et peut même équivaloir à «tous», comme le suggère le «tous» d'*Is* 53,6? Cf. J. A. MONTGOMERY, *The Book of Daniel,* Edinburgh, 1927, p. 473; R. H. CHARLES, *The Book of Daniel,* Oxford, 1929, pp. 327–331. Une fois de plus nous sommes mis ici en présence d'une tradition vivante, *de la tradition en marche soulignée par le style anthologique.*

poème a, selon nous, une profonde signification religieuse qu'éclairent deux phénomènes qu'il a en commun avec les textes isaïens étudiés plus haut: le *style anthologique* et la référence au *réveil* de Jérusalem prophétisé en *Is* 51,17 et 52, 1–2.

Mais prétendre faire de Yahvé l'Epoux de ce poème d'amour, n'est-ce pas là une gageure? C'est ce que soutiennent maints critiques, et voici pourquoi. Non seulement il ne nous est jamais dit clairement dans le Cantique que Yahvé y est l'Epoux, mais la manière dont l'Epouse y parlerait de l'Epoux divin présupposerait des anthropomorphismes inconcevables dans l'Ancien Testament. Car si chez les prophètes l'amour de Yahvé pour la nation choisie, son Epouse, peut être exprimé en termes très libres et très hardis, n'en va-t-il pas tout autrement de la réponse d'amour faite par Israël à son Epoux divin? Dans ce dernier cas la révérence envers Dieu impose une certaine retenue[27].

Une telle objection de principe est loin d'être décisive. Dénonçant l'ingratitude et les fautes de la nation choisie, l'Epouse de Yahvé, les prophètes n'ont guère l'occasion de développer longuement ce que devrait être sa grande réponse d'amour. Mais parfois ils l'insinuent, et cela même en termes anthropomorphiques: par ex. en *Os* 2,17–18; *Jr* 2,1; surtout *Jr* 31,22: «Yahvé crée du nouveau dans le pays: la femme entoure l'homme» (ce qui veut dire: la nation choisie entoure son Epoux divin de sa tendre sollicitude)[28].

Il y a encore cette différence significative avec les chants d'amour égyptiens: en ceux-ci, l'épouse donne à l'époux le nom de frère tout comme l'époux la nomme sa sœur; or dans le Cantique des Cantiques, alors que l'Epoux multiplie les termes de tendresse à l'endroit de son Epouse (non seulement «ma bien-aimée», mais aussi «ma sœur», «ma belle», «ma colombe», «ma parfaite»[29]), on observe au contraire une extrême réserve de l'Epouse à l'égard de son Epoux qu'elle se contente de nommer «mon bien-aimé». Ne dirait-on pas même qu'à la fin du poème,

[27] Voici quelques auteurs catholiques qui ont formulé ces objections: A. M. Dubarle, *L'amour humain dans le Cantique des Cantiques, Revue Biblique,* 1954, pp. 67–86; J. P. Audet, *Le sens du Cantique des Cantiques, Revue Biblique,* 1955, pp. 197–221; J. Winandy, *Le Cantique des Cantiques. Poème d'amour mué en écrit de sagesse,* Paris–Maredsous, 1960.

[28] Ce texte de *Jr* 31,22 a suscité de très nombreuses discussions. Il n'y a lieu ni d'en suspecter l'authenticité ni de le corriger. La meilleure explication est celle d'après laquelle «Israël, cette épouse infidèle et constamment rebelle vis-à-vis de Yahvé, s'attachera désormais à lui avec le plus grand empressement» (L. Dennefeld, *La Sainte Bible* de Pirot, t. VII, p. 337).

[29] Voici la liste de ces termes de tendresse: 9 fois «ma bien-aimée»; 5 fois «ma sœur»; 3 fois «ma colombe»; 2 fois «ma belle»; 2 fois «ma parfaite». Il faut ajouter à cette liste le mot abstrait «amour» de 2,7 et 7,7 pris, en ces deux passages, au sens de «bien-aimée» *(abstractum pro concreto).* Cf. P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques,* pp. 87–88. Cf. également R. Tournay, dans

l'Epouse du Cantique, en formulant le vœu ardent que son Epoux devienne pour elle «*un frère*» (il ne l'est donc pas!): «Ah! que ne m'es-tu un frère!» (8,1), prend volontairement le contrepied des chants d'amour égyptiens? En tout cas, bien qu'élevée à la dignité d'Epouse, la nation choisie, même dans le Cantique des Cantiques, n'oublie pas la distance infinie qui la sépare de Dieu.

Nous ne voulons pas, pour le moment, en dire davantage sur cette question, car nous pensons que la portée religieuse du Cantique découlera avec force de l'analyse que nous allons en faire: alors que quelques indices isolés pourraient laisser l'esprit hésitant, l'accumulation d'indices allant toujours dans le même sens doit, croyons-nous, emporter la conviction.

Rangé parmi ceux des hagiographes (*Ketubim*) qui étaient destinés à être lus aux jours de fêtes (les cinq Rouleaux ou *Megillôt*), le Cantique des Cantiques était lu à la fête de la Pâque. Son nom est un superlatif analogue à «Saint des Saints» ou «Roi des Rois»; il veut dire le Cantique par excellence, le plus beau des Cantiques. Au second siècle de notre ère, Rabbi Akiba déclarait: «Le monde entier ne vaut pas le jour où le Cantique fut donné à Israël; tous les écrits (= les hagiographes) sont saints, mais le Cantique des Cantiques est très saint».

Ce livre est-il un poème unique ou bien une collection de poèmes? Ces deux opinions ont été soutenues. Mais la langue et le style qui sont constamment les mêmes plaident en faveur de l'unité. En outre du début à la fin on discerne une progression vers un sommet, progression marquée au commencement, au milieu et au terme du poème par un refrain relatif au «*réveil*» de la Bien-aimée (2,7; 3,5, 8,4). Ce sommet se trouve atteint au début du chapitre 8, dont cependant la finale (les deux épigrammes des vv. 8–14) a certainement été ajoutée après coup. Nous laisserons donc de côté cette finale.

Le poème commence par un prologue, un exorde *ex abrupto* (vv.1–4). Puis viennent cinq poèmes dont le caractère commun est d'exposer le dialogue entre les deux époux et leur rapprochement progressif. Chacune de ces unités est caractérisée par le même rythme: d'abord la *tension* exprimée par les désirs, les appels, l'admiration contemplative, la recherche inquiète; ensuite le *repos* marqué par la possession mutuelle. Le premier et le deuxième poèmes gagnent à être étudiés ensemble. Il en va de

le commentaire d'A. Robert sur le Cantique, l'*excursus* sur les parallèles non bibliques, p. 341. Certes, au temps des Pyramides, la cour du Pharaon a connu le mariage entre frères et sœurs, mais ce n'est pas à partir de là qu'il faut expliquer l'emploi des termes «frère» et «sœur» dans les chants d'amour égyptiens.

même pour le troisième et le quatrième poèmes. Le cinquième est inséparable du dénouement qui nous donnera l'occasion de souligner l'originalité profonde du thème fondamental du Cantique.

Est-il besoin de noter que, d'un bout à l'autre de cette analyse, nous aurons sous les yeux, soit le fascicule de la Bible de Jérusalem consacré par A. Robert au Cantique des Cantiques, soit son commentaire monumental publié après sa mort dans la collection «Etudes Bibliques»? Il va sans dire que, dans ces conditions, nous ne multiplierons pas les références explicites à ces deux ouvrages. C'est à eux que nous avons emprunté la distinction de cinq poèmes dont nous venons de parler. Mais une distribution analogue des poèmes a été faite par d'autres auteurs de façon tout à fait indépendante[30].

## I. Le prologue. Le premier et le deuxième poèmes du Cantique (de 1,1 à 3,5). L'ardent désir de la rencontre.

### 1.) *La situation historique et religieuse concrète suggérée par le Prologue du Cantique*

Par sa brusquerie le début du Cantique des Cantiques surprend les commentateurs. «Qu'il me baise des baisers de sa bouche!». Qui formule un tel souhait? L'explication la plus normale, c'est que c'est l'Epouse du Cantique qui s'exprime ainsi au sujet de son Epoux dont l'absence la fait souffrir, sans doute parce que depuis longtemps elle est sevrée des marques de son amour. Elle n'a pas besoin de désigner plus clairement un être qui remplit son cœur. Une telle manière de comprendre ces paroles est compatible avec n'importe quelle exégèse, et dès lors on ne peut pas donner raison aux nombreux interprètes naturalistes (mais pas tous) qui ici corrigent le texte, remplaçant la troisième personne par la seconde ou encore le subjonctif (l'optatif) par l'impératif.

Sur un point du moins tout le monde est d'accord: dès les premiers mots du poème nous sommes jetés en plein langage de poésie amoureuse! C'est à un tel langage que doit être rattaché le v. 3: «tes amours sont plus délicieuses que le vin», mais compte tenu néanmoins de cette observation que, dans la Bible, le vin peut figurer toutes les réjouissances, y compris les

[30] Citons par exemple D. Buzy, *La Sainte Bible* de Pirot, t. VI, Paris, 1943, pp. 288–290; W. Harrington, *Nouvelle Introduction à la Bible,* Paris, 1970, p. 453 (W. Harrington n'en est pas moins défavorable à l'exégèse allégorique et religieuse du Cantique). Pour la traduction du Cantique des Cantiques nous suivons la version d'A. Robert plutôt que celle d'E. Osty, forcément influencée par l'hostilité de cet exégète à toute tentative d'explication religieuse de ce poème biblique pris au sens littéral.

plus hautes; il réjouit Dieu lui-même (*Jg* 9,13) et est un signe d'alliance (*Ex* 29,38sq.; *Nb* 15,5; *Lv* 23,13...). Et comment oublier que, dans le Nouveau Testament, le thème du vin nouveau est lié à celui des épousailles (la controverse sur le jeûne dans les Synoptiques (*Mc* 2,18–22 par.); Cana dans le Quatrième Evangile (*Jn* 2,1–11)? C'est de ce même langage d'amour que relève encore, au v. 4, la mention des parfums. Tout comme dans les chants d'amour égyptiens, ils tiennent une grande place dans le Cantique des Cantiques en tant que symboles des charmes de l'Epouse ou de l'Epoux, mais on n'oubliera pas pour autant qu'ils interviennent aussi en des contextes fort différents (cf. par ex. *Si* 49,1; 50,9...) et jouent même un rôle important dans la liturgie.

Tous les commentateurs, quelle que soit leur orientation exégétique, éprouvent de la peine à réaliser la situation concrète suggérée par le *Prologue* du Cantique des Cantiques (vv. 1–4). Voici les principales de ces singularités. Ne pouvons-nous pas tenter de les éclairer déjà en partie en nous souvenant des textes isaïens que nous avons scrutés dans notre *Première Partie* et de l'arrière-plan historique que ces textes présupposent?

L'Epouse s'exprime au début comme si son Epoux était loin, et cependant, au v. 4, celui-ci, qui reçoit le titre de Roi, l'a introduite en ses appartements. N'y a-t-il pas là quelque analogie avec les passages du livre d'Isaïe où le salut de la nation choisie, captive à Babylone, n'est encore qu'une espérance ou bien n'a encore reçu qu'un faible commencement de réalisation, et où, néanmoins, sont célébrés, comme s'ils étaient déjà un fait accompli, soit le Règne de Yahvé, l'Epoux mystique d'Israël, soit la reconstruction de son Temple (ses appartements)? L'Epouse dit au singulier: «Le Roi m'a introduite en ses appartements», et aussitôt après au pluriel: «nous exulterons et nous nous réjouirons». N'est-ce pas là une caractéristique des textes prophétiques relatifs aux épousailles de la nation choisie? Certes une collectivité, mais décrite comme une seule personne, comme une femme.

Il y a encore ceci. La demande: «*Attire-moi!* A ta suite, courons!» adressée par l'Epouse à son Epoux, qu'immédiatement auparavant elle semblait trouver si lointain, ne peut-elle pas être éclairée par l'oracle touchant de Jérémie en lequel Yahvé, matériellement loin des captifs (du moins en apparence), se fait cependant tout proche d'eux par son amour qui va les sauver: «Yahvé m'est apparu *de loin.* Je t'ai aimée d'un amour éternel, c'est pourquoi *je t'attire* avec bonté» (31,3) [31].

[31] C'est à dessein qu'à la traduction la plus courante du début du v. 4: «*Entraîne-moi*», nous avons substitué la traduction tout aussi valable: «*Attire-moi*»; nous soulignons par là que c'est le même verbe qui se trouve ici utilisé que dans le grand oracle de *Jr* 31,3: «Je t'ai aimée d'un

Les deux verbes hébreux qui correspondent à «nous *exulterons* et nous nous *réjouirons*» du v. 4, se trouvent fort souvent associés de la même façon ailleurs dans la Bible pour exprimer ce thème religieux: le bonheur que suscite chez les bénéficiaires le don fait par Dieu du salut eschatologique [32]. On notera l'emploi du second de ces verbes en *Jr* 31,13. Avec quelle insistance Jérémie annonce ici la *joie* qui résultera du fait que l'amour divin va *tirer* de l'exil («de loin je t'attire»: *Jr* 31,3) à la fois les tribus du Nord et celles du Sud: *Jr* 31,7–8, 12–13 et tout le contexte antécédent et subséquent! Quant au verbe qui suit: «nous *célébrerons*», il est maintes fois utilisé en des contextes similaires pour exalter la justice et la bonté de Yahvé, et particulièrement son amour persévérant pour la nation choisie en dépit de ses ingratitudes. On trouve le même verbe *célébrer* en *Is* 26,13 et 63,7, textes que nous avons étudiés plus haut. Nous lisons en 26,13: «C'est seulement grâce à toi que nous pouvons *célébrer* ton Nom». Et en 63,7: «Je *célébrerai* les bienfaits de Yahvé» (trad. de la Bible de la Pléiade) [33].

A partir de ce qui vient d'être dit, nous soupçonnons déjà que la femme qui est en scène dans les premiers versets du Cantique n'est autre que la

amour éternel; c'est pourquoi *je t'attire*». Comme répondant du verbe «attirer», la Septante emploie le même verbe grec *(elkein)* soit en *Jr* 38,3 (TM 31,3) soit en *Ct* 1,4. De cet oracle de Jérémie, et aussi parfois de *Ct* 1,4, les commentateurs rapprochent ces deux textes johanniques: 6,44: «Nul ne peut venir à moi si mon Père qui m'a envoyé *ne l'attire*»; 12,33: «Quand j'aurai été élevé de terre, *j'attirerai* tous les hommes à moi». En ces textes johanniques, nous avons également le même verbe grec *(elkein)*. On peut noter que *Jr* 31,3 est lui-même sans aucun doute dépendant de ce texte extraordinaire d'Osée: «*Je les attirais à moi* (toujours le même verbe hébreu) avec des cordeaux d'humanité, avec des liens d'amour» (*Os* 11,4). Cette ressemblance de *Jr* 31 avec *Os* 11, non seulement en ce passage mais en tout le chapitre 31, nous détourne d'accepter cette autre traduction de *Jr* 31,3 souvent soutenue: «C'est pourquoi je prolonge ma bienveillance pour toi» (Bible de la Pléiade). Ce grand thème de l'attirance exercée par l'amour divin, attesté, dans l'Ancien Testament, tour à tour par Osée, Jérémie et le Cantique des Cantiques, puis universalisé par Jésus dans le Quatrième Evangile, nous fait toucher du doigt cette réalité capitale des Ecritures: une tradition vivante qui se développe, la tradition en marche.

[32] Sur l'association si fréquente de ces deux verbes, cf. les commentaires du Cantique des Cantiques de P. Joüon (p. 131) et d'A. Robert (pp. 66–67) et également l'étude suivante: P. HUMBERT, *Laetari et exultare dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testament, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse,* 22 (1942), pp. 185–214.

[33] Faut-il attribuer un sens précis et spécial à la finale du v. 3: «C'est pourquoi les jeunes filles t'aiment»? A. Robert s'est montré hésitant sur ce point. Dans le fascicule de la *B.J.* (2e éd., 1958, p. 29, n. e), partant du fait que l'Ecriture représente parfois les nations sous la figure d'une jeune fille, il applique ce trait aux païens «progressivement gagnés par la séduction du Bien-aimé d'Israël». Dans la 1re édition de la *B.J.* en un volume (1956), il accompagne cette explication d'un «il semble». Dans le grand commentaire, il l'abandonne, se contentant de cette exégèse plus vague: «la beauté idéale de l'Epoux attire invinciblement à lui tous les cœurs» (p. 64). Nous pouvons laisser sans solution ferme cette question qui ne concerne pas la signification fondamentale du Cantique.

nation choisie, Epouse mystique de Yahvé, privée de la présence de son Epoux par l'épreuve de l'exil, comme dans les textes isaïens commentés en notre *Première Partie,* mais en même temps convaincue que cette dure séparation va bientôt cesser, certitude qui la pousse à s'adresser à son Epoux comme s'il était déjà présent. Toute la suite de ce grand poème d'amour nous montrera que telle est bien en effet la signification de son prologue.

### 2.) *Les thèmes fondamentaux du Cantique exprimés sous forme d'énigmes dans le Premier Poème.*

Du Prologue du Cantique, nous passons au *Premier Poème* (1,5–2,7). Pour nombre d'assertions que nous y lisons on a l'impression de véritables énigmes. Il ne s'agit pas pour nous ici de passer en revue les multiples trouvailles hypothétiques auxquelles ces passages obscurs ont donné lieu, mais uniquement de mettre en évidence ceci: ils trouvent à peu près tous même explication, une fois admis ces deux présupposés: avec une maîtrise extraordinaire, qu'il faut bien appeler géniale, le poète traduit constamment en langage de poésie amoureuse les thèmes fondamentaux du Cantique des Cantiques, tous empruntés par lui aux écrits prophétiques, pratiquant ainsi à sa manière ce style anthologique dont les textes isaïens nous ont déjà offert de si remarquables exemples. En outre, de même que pour ces oracles d'Isaïe, l'arrière-plan historique qui, pour le Cantique, se laisse deviner, est toujours le même: soit la captivité babylonienne, soit la délivrance de cette captivité. Les prophètes dont notre auteur s'inspire le plus volontiers sont, cela va de soi, ceux qui ont exploité l'allégorie nuptiale: d'abord Osée (probablement le créateur de cette allégorie), puis Jérémie, Ezéchiel, le Deutéro-Isaïe, et aussi sans doute la collection d'oracles dénommée le Trito-Isaïe [34].

Pour les commodités de l'analyse, nous proposons de distinguer dans ce Premier Poème du Cantique d'abord une évocation faite par l'Epouse de sa situation actuelle et de ses désirs (vv. 5–11), puis une évocation complémentaire du dialogue d'amour entre l'Epouse et son Epoux (1,12 à 2,6). A toute cette scène sont censées assister les «filles de Jérusalem» (cf. 1,5, 8 et 2,7), distinguées par simple fiction littéraire de Jérusalem, comme plusieurs fois dans la Bible se trouvent distingués la nation choisie et les

[34] La dépendance du Cantique des Cantiques à l'endroit d'*Is* 56–66 présuppose que ces oracles, disparates et sans doute d'auteurs différents, sont antérieurs au Cantique; nous inclinons fortement à admettre cette antériorité, de même que celle de l'Apocalypse d'Isaïe (ch. 24–27). Le Cantique date très probablement de l'époque de Néhémie (cf. le fascicule de la *B.J.* sur le Cantique, p. 23).

membres qui la composent, ou bien encore comme dans le livre d'Osée sont mis face à face l'Epouse mystique et ses enfants qui se plaignent de sa conduite (2,4–7) [35].

Précise, pour qui sait la lire, est *l'évocation de la situation actuelle* de l'Epouse mystique. Les Chaldéens de Nabuchodonosor, c'est-à-dire les frères de la nation choisie, puisque Abraham était venu d'Ur en Chaldée, lui ont imposé la dure captivité de Babylone; ils l'ont mise à garder leurs vignes, tandis que la sienne propre (la Terre sainte comparée à une vigne en *Is* 5,1–7; *Jr* 12,10; *Ps* 80, etc.) elle n'a pas su la garder. Mais elle n'a pas perdu tout espoir: son Epoux ne lui a-t-il pas promis qu'une fois convertie elle retrouverait ses vignes (*Os* 2,17)? Les Lamentations de Jérémie s'étaient apitoyées sur le triste sort de «la fille de Sion» dépouillée de sa splendeur et dont les jeunes gens naguère «plus purs que la neige» et «plus blancs que le lait», sont devenus «plus noirs que la suie» (4,7–8; la suie est en hébreu le noir par excellence, note ici la Bible de la Pléiade). Mais l'Epouse tient à souligner que, malgré cette noirceur, elle est encore belle et aimée de son Epoux, ce que disent pareillement tant d'oracles: *Jr* 31,3, cité plus haut à propos du v. 4 du Prologue, et aussi *Os* 2,16sq.; *Is* 50,1, etc.

Dans le Prologue, l'Epoux mystique avait été appelé le *Roi* (v. 4). Maintenant son Epouse le tient pour un *Pasteur* et lui demande où il fera paître son troupeau. Principalement au temps de l'exil Yahvé aime se proclamer Roi et en même temps se donner comme Pasteur, surtout en face des mauvais pasteurs (les rois qui ont conduit le peuple élu à la ruine). En *Jr, Ez* et le *Dt Is,* il promet de se montrer un merveilleux Pasteur en ramenant son troupeau en Terre sainte. *Ct* 1,7 fait d'abord penser à *Jr* 31,21–22: «Reviens, Vierge d'Israël, reviens vers ces villes qui sont tiennes. Jusques à quand vagabonderas-tu, ô fille insoumise?» (traduction de la Bible de la Pléiade). On songe surtout au grand oracle sur Yahvé Pasteur d'*Ez* 34,6–15: «Mes brebis ont erré sur toutes les montagnes (...) C'est moi qui ferai paître mes brebis, c'est moi qui les ferai reposer» [36].

[35] Cette fiction littéraire, qu'on a comparée au rôle du chœur dans la tragédie grecque, est destinée à fournir au personnage principal l'occasion d'exprimer plus en détail ses pensées et ses sentiments.

[36] En *Ct* 1,7 le TM devrait être traduit ainsi: «Pour que je ne sois plus comme une femme qui se voile», sens que certains critiques veulent maintenir, alors qu'il s'harmonise très mal avec le contexte (cf. tout récemment encore en faveur de cette lecture M. H. Pope, *The Song of Songs,* pp. 330–331). Plusieurs versions (Peshitto, Vulgate, Symmaque) suggèrent une légère correction textuelle qui donne ce sens très satisfaisant: «pour que je ne sois plus comme une vagabonde (une errante)». Voici un indice qu'il ne s'agit nullement ici d'une correction arbitraire: l'interrogation «Dis-moi où mèneras-tu paître le troupeau?» est celle même de Joseph se demandant, en *Gn* 37,16, où ses frères font paître leurs troupeaux; or, dans le

Si la Bien-aimée parle d'un repos à «l'heure de *midi*», c'est que l'Ecriture aime symboliser ainsi la plénitude du bonheur (*Is* 58,10; *Ps* 37,6; *Jb* 11,17); tout comme elle symbolise l'épreuve par les *ténèbres de la nuit,* parfois par des *ténèbres en plein midi* (*Dt* 28,29; *Is* 59,10; *Jb* 5,14). C'est la fiction liée au langage de la poésie amoureuse qui conduit l'Epouse à parler (fin du v. 8) de son Epoux, qu'elle sait pourtant absolument unique, comme d'un pasteur qui aurait des «compagnons»: il s'agit des rois des nations étrangères, celles-ci étant considérées elles-mêmes comme leurs troupeaux. Pareillement dans le Psaume 45 (v. 8), il est question des «compagnons» d'un Roi qui pourtant doit être unique, s'il est vrai qu'il s'agit du Roi messianique en personne [37]. Les «filles de Jérusalem», auxquelles l'Epouse s'était adressée au v. 5, lui donnent, au v. 8, un renseignement qu'il faut lire à partir de *Jr* 31,21 que nous citions à l'instant: pour trouver son Pasteur, l'Epouse n'a qu'à refaire en sens inverse le chemin qu'elle a emprunté pour se rendre à Babylone: son Pasteur, son Bien-aimé, elle le trouvera alors au mont Sion, résidence des rois de la nation choisie («la demeure des bergers»).

Aux vv. 9, 10 et 11, c'est l'Epoux lui-même qui vient donner l'assurance de la prochaine libération de l'Epouse. Il commence ainsi: «A ma cavale attelée au char de Pharaon, je te compare, mon amie». Pour rendre compte de cette étrange imagerie, on ne saurait se contenter de dire, comme on le fait si souvent, qu'elle est fréquente en Orient et se retrouve même dans la littérature classique (Théocrite, Horace). En effet, ce qui est comparé ici, ce ne sont pas la beauté et la parure d'une cavale et celle d'une épouse; ce sont bien plutôt deux situations successives de la même Epouse mystique («*ma* cavale»): d'une part son état actuel d'humiliation en terre d'exil, d'autre part son antique servitude d'Egypte, quand elle était «attelée aux chars du Pharaon».

Déjà indiqué dans Jérémie (23,7–8), le rapprochement entre les deux servitudes babylonienne et égyptienne, c'est là un thème fréquent du Deutéro-Isaïe: 43,16sq., 48,21; surtout 51,9–17 et 52,1–4 (les deux oracles qui annoncent le *réveil* de Jérusalem) etc. L'épreuve de l'exil n'a pas fait perdre à l'Epouse sa beauté, marquée par d'humbles bijoux: les pendeloques et les colliers du v. 10. Au v. 11, son Epoux lui promet comme signes de sa rentrée en grâce «des pendants d'or et des globules d'argent»;

verset précédent, on nous montre Joseph «errant» dans la campagne; on a donc ici ce même verbe «errer» qui, en *Ct* 1,7, semble postulé par le contexte.

[37] Nous avons traité de l'interprétation du *Ps* 45 dans les deux études suivantes: *Les épousailles messianiques et les références au Cantique des Cantiques dans les Evangiles Synoptiques, Revue Thomiste,* 1984, pp. 181–211 et 399–424 (l'interprétation messianique du Ps 45 est proposée aux pp. 411–414); *Les problèmes posés par l'exégèse des Psaumes. Quatre Psaumes royaux (2, 45, 72, 110), Revue Thomiste,* 1985, pp. 5–37 (le *Ps* 45 est étudié aux pp. 21–26).

on songe aux signes de la rentrée en grâce de l'enfant prodigue en *Lc* 15,22: «la plus belle robe, un anneau au doigt et des chaussures aux pieds» [38]. Certes *Ct* 1,9–11 est difficile, mais comment se fait-il que la seule référence à l'Egypte n'ait pas orienté les interprètes modernes vers la pensée de l'Exode, l'événement fondamental de la foi d'Israël?

Les divers éléments utilisés pour *l'évocation du dialogue des Epoux* (de 1,12 à 2,6) s'expliquent à partir du même arrière-plan historique et prophétique qui nous a servi à éclairer les versets qui précèdent. Les trop brèves indications que nous allons en donner devraient aider nos lecteurs à mieux se rendre compte de cette remarquable cohérence; nous nous bornons aux traits les plus significatifs de ce dialogue.

Si le Berger du v. 7 est devenu un Roi au v. 12, c'est que l'Epouse, célébrant par anticipation sa délivrance, contemple Yahvé rentré en souverain à Jérusalem où elle lui donne sa réponse d'amour («son parfum»). Si elle se représente (v. 13) le Bien-aimé reposant sur son cœur («entre ses seins»), c'est pour bien marquer qu'ont complètement cessé ses anciennes prostitutions dénoncées par les prophètes (cf. par ex. *Os* 2,4; *Ez* 23,3, 21). Présent au milieu de la nation choisie qui est sa vigne, Yahvé l'embaume de son parfum «comme une grappe de cypre» (v. 14). Si «notre lit n'est que verdure» (v. 16), c'est que dans les oracles prophétiques la Terre sainte restaurée, couverte de verdure et de fleurs, est le cadre obligé du nouveau mariage de Yahvé et de son peuple. Les portes de cèdre de la maison et ses lambris de cyprès (v. 17) nous disent, comme en *Is* 60, la splendeur de la nouvelle Jérusalem et de son sanctuaire. Si, en 2,1–2, l'Epouse se compare elle-même au «narcisse de Saron» et au «lis des vallées», et si son Epoux la contemple comme un «lis parmi les chardons», c'est pour inculquer cette idée capitale commune à tant d'oracles prophétiques (*Os* 2; *Is* 54; 60–62 etc.) et au Cantique: en dépit de ses fautes et des malheurs qui en ont résulté, Israël n'a pas perdu le privilège de son élection.

Ce qui suit, de 2,3 à 2,6, est une description de la rencontre tant désirée. Le Bien-aimé est comparé à un pommier, arbre rare en Palestine; la

[38] Relevons cette observation de P. Joüon sur *Ct* 1,9–11: «C'est sur la parure de la cavale, non sur la cavale elle-même, que porte la comparaison; les comparaisons d'une femme avec une belle cavale dans la poésie grecque ou arabe qu'on apporte ici ne sont donc pas de vrais parallèles. Les Egyptiens, les Assyriens, les Orientaux en général ornaient la bride et le frein du cheval avec un luxe parfois inouï» (commentaire, pp. 139–140). Par ailleurs, puisque dans ce passage il ne s'agit que de la nation choisie, il est normal que la comparaison soit faite avec une cavale bien déterminée; il convient donc de garder au *yod* du substantif son sens possessif normal: *«ma cavale»*. Il ne faut pas traduire «la cavale» ou «une cavale», ce qui obligerait à traiter le *yod* comme paragogique (cf. *Grammaire* de Joüon, § 93 l). Cf. également dans le même sens la Bible de la Pléiade. La Septante porte: *tè hippô mou* (cf. la Vulgate).

Bien-aimée se voit assise à son ombre et se nourrissant de ses fruits exquis, antithèse des prostitutions de jadis sous des arbres sacrés comme le montre Osée (4,13 et 14,6–9) [39]. Demeurant dans «le cellier» de Yahvé, comprenons la Terre sainte, elle y est enivrée du «vin» de son amour, le vin étant, dans les deux Testaments, un symbole de l'alliance. L'amour de son Epoux est dressé sur elle comme une bannière, par laquelle les nations sont conviées à libérer les captifs, comme l'avaient annoncé plusieurs oracles (cf. *Is* 11,12; 49,22; 62,10). Au v. 5, où l'Epouse demande à «être soutenue par des gâteaux de raisin, car elle est malade d'amour», le poète paraît songer une fois de plus aux infidélités d'autrefois: le livre d'Osée nous apprend en effet, en 3,1, que les Israélites ont offert des gâteaux de raisin à des divinités païennes, et, en 5,13, que la nation choisie est malade et comme atteinte d'un ulcère pour avoir rendu un culte aux idoles. Les transports d'amour qui font défaillir l'Epouse du Cantique sont la contrepartie merveilleuse de ces misères d'autrefois.

Le v. 6 qui suit nous montre les deux Epoux intimement unis d'une manière qu'on pourrait se figurer parfaite et définitive. Mais l'adjuration «par les gazelles et les biches des champs» que nous fait lire le v. 7 et qui termine le poème, nous montre qu'en réalité il n'en est rien. Le sens exact de ce v. 7, à notre avis la principale énigme du Cantique qui en comporte tant d'autres, c'est la suite du texte qui nous permettra de l'établir. Disons dès maintenant qu'éclairé par ces deux autres passages qui nous parlent pareillement du *sommeil* et du *réveil* de la Bien-aimée: «Je *dors,* mais mon cœur *veille*» (5,2); «Sous le pommier, je t'ai *réveillée*» (8,5), le sommeil en question ne peut être qu'une sorte de torpeur spirituelle analogue à celle dont nous parle le texte d'*Is* 64,6 rencontré dans notre *Première Partie:* «Nul ne *se réveillait* pour s'attacher à toi, car tu nous avais caché ta Face».

[39] Au sujet de la référence de *Ct* 2,3 à Osée (14,6–9 et 4,13), rappelons l'essentiel de l'argumentation développée en nos deux articles de la *R.B.* (1971, pp. 391–405) et de *Carmel* (1985, pp. 2–17) cités aux notes 6 et 7. En 14,6–9, Yahvé, s'exprimant en Epoux, prédit que les Israélites convertis (son Epouse) reviendront «s'asseoir à son ombre» (trad. de *B.J., B.O.* et de beaucoup d'autres auteurs, à partir d'une légère correction textuelle qui paraît s'imposer). S'opposant aux arbres sacrés des rites naturistes (mentionnés en *Os* 4,13; *2 R* 17,10; *Jr* 2,20 etc.), Yahvé se compare à un arbre qui donne de *l'ombre* et des *fruits.* En dehors du texte de *Ct* 2,3 qui parle pareillement de l'ombre et des fruits, *Os* 14,8 est le seul passage de la Bible où Yahvé soit ainsi assimilé à un arbre procurant de l'ombre et des fruits à ses protégés; ailleurs il est plutôt parlé de l'ombre des ailes de Yahvé. Autre coïncidence qui est un *confirmatur:* en *Os* 14,7, 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».

*3.) La recherche mutuelle en forme de diptyque du Second Poème.*

Tandis que dans le Premier Poème la recherche semble avoir été inaugurée par l'Epouse (ce qui n'est qu'une apparence, s'il est vrai que, comme on l'a vu, en 1,4, le *«attire-moi»* est un effet de la grâce divine exprimée en *Jr* 31,3: «Je *t'attire* avec bonté») par contre, au début du *Second Poème,* c'est l'Epoux qui a l'initiative de la même démarche, et cela jusqu'au v. 16. En revanche, de 2,17 à 3,5, ce sera l'Epouse qui, à son tour, cherchera son Epoux. Ce qui fait que 2,3–16 d'une part et 2,17–3,5 d'autre part constituent comme une sorte de diptyque. Pour tout ce Second Poème, beaucoup moins obscur que le premier, nous nous bornerons à commenter les données les plus importantes.

En 2,8 sq., l'Epouse qui se tient aux aguets nous rapporte comment soudain elle a perçu les pas (plutôt que la voix) de son Bien-aimé et ce qu'ensuite il lui a demandé. «J'entends mon Bien-aimé qui arrive, sautant sur les montagnes, bondissant sur les collines» (v. 8). Quand elle dit au v. 9: «Voilà qu'il se tient derrière *notre* mur», elle s'exprime en Epouse: tout ce qui lui appartient n'appartient-il pas à son Bien-aimé?

Ainsi donc l'Epoux divin, qui au début du Cantique semblait n'exercer son attirance que *de loin* (v. 4), comme cela était annoncé en *Jr* 31,3: «Yahvé m'est apparu *de loin*... Je t'attire», voici que maintenant il veut en quelque sorte supprimer les distances et attirer de plus près; il franchit les obstacles pour se rapprocher, comme s'il supportait mal une telle séparation! Aussi bien, celle-ci n'était-elle pas une très dure épreuve pour les meilleurs des membres du peuple choisi? Rappelons-nous les interrogations poignantes de la prière d'*Is* 63,7–64,11: «Où est-il Celui qui fit remonter de la mer le berger de son troupeau? Où est-il Celui qui mit au milieu de lui son Esprit Saint?» (*Is* 63,11).

Où se trouve l'Epouse quand son Epoux vient ainsi lui rendre visite? Il y a lieu de croire qu'elle est encore en captivité. Ainsi s'explique mieux, aux vv. 10 et 13, l'emploi d'un verbe qui, littéralement traduit, veut dire: *«Lève-toi»* plutôt que «Viens donc» *(qoumi).* C'est ce même verbe *se lever* que nous avons rencontré au début d'*Is* 60 (*Surge, Jerusalem,* dans la Vulgate) et qui, en *Is* 52,17, est synonyme de l'invitation *«Réveille-toi»* adressée à Jérusalem. De cette même situation historique semble provenir, en ces vv. 10 et 13, l'emploi d'un autre verbe hébreu *(halak)* à l'impératif, impératif que l'on traduit d'ordinaire par *«Viens»,* mais qui normalement veut dire *«Va».* L'Epouse étant à Babylone, son Bien-aimé l'invite à *s'en aller* en Terre sainte et à refaire ainsi la démarche d'Abraham se rendant de Chaldée en Canaan (cf. le «Va-t-en» de *Gn* 12,1).

Cela n'empêche pas d'ailleurs, pour le Cantique, la légitimité de la version «Viens», car l'Epoux demandant à son Epouse de répondre à son

appel, c'est comme s'il lui demandait de se mettre à sa suite («Viens»), lui-même prenant la tête du cortège des captifs rentrant dans leur patrie. Cela n'empêche pas non plus de penser que la splendide évocation du printemps, que nous lisons aux vv. 11–13, soit celle du printemps proprement palestinien. Cette évocation éclaire toute cette scène: la renaissance de la nature au printemps symbolisant le renouveau messianique, le Bien-aimé exhorte sa Bien-aimée à sortir des «retraites escarpées» (v. 14), où elle se trouve comme emprisonnée, et à «montrer son visage» [40].

Surprenant est, en un tel contexte, la demande de 2,15. Son Epoux l'invitant à rentrer dans sa patrie, l'Epouse formule ce souhait presque comme une sorte de préalable: «Prenez-nous les renards, les petits renards ravageurs de vignes, car nos vignes sont en fleur». Puisque dans la Bible la vigne est un symbole de la Terre sainte, on songe aux mauvais voisins de celle-ci, les peuples païens, qui, profitant de son désastre, envahirent la Palestine au temps de la captivité, réalisant ainsi le châtiment annoncé par Osée (ch. 2) et par Jérémie (ch. 12, vv. 7 sq.): la nation choisie avec ses vignes et ses figuiers livrée aux dévastations des bêtes des champs. Que de textes des livres de Néhémie et d'Esdras illustrent cette calamité! [41] La mention des renards n'est pas fréquente dans la Bible. Relevons ces deux textes liés à l'exil babylonien, l'un emprunté aux Lamentations: «Le mont Sion est désolé, des renards s'y promènent» (5,18); l'autre emprunté à Ezéchiel: «Comme des renards dans des ruines, tels sont tes prophètes, ô Israël» (13,4).

Tout se passe comme si ce vœu du v. 15 ayant été exaucé, l'Epouse répondait maintenant à la demande de son Epoux et pouvait jouir dès lors du bonheur ineffable de la mutuelle possession: «Mon Bien-aimé est à moi et moi à lui. Il paît (son troupeau) parmi les lis» (v. 16). Le verbe «paître», qui pourrait être intransitif, est certainement usité ici au sens de

[40] En tout ce que je viens de dire, je m'écarte d'A. Robert qui situe en Terre sainte toute la scène de 2,8–16 et traduit l'impératif *qoumi* des vv. 10 et 13 par «Viens donc» (Osty traduit par «Debout!» la Vulgate a *«Surge!»*). Ce désaccord mineur, je l'avais déjà exprimé dans mon ouvrage sur le Cantique (1953) indiqué à la note 5 (pp. 97–98). Au sujet de la référence à Abraham, cf. R. TOURNAY, *Abraham et le Cantique des Cantiques, Vetus Testamentum,* XXV, pp. 544–552. Au sujet du verbe *halak* pouvant prendre le sens de *venir,* surtout à l'impératif, cf. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti,* p. 192, col. 1: *halak* peut signifier *venir* quand est marquée l'action de se rapprocher de celui qui parle *(de accessu propius ad loquentem);* sont cités les exemples suivants: *veni ad me: 1 S* 17,44 (cf. *Is* 55,1,3 et *Ps* 80,3); *venite, exsultemus: Ps* 95,1 (cf. *Gn* 19,32; 31,44; 37, 13, 20; *et venerunt etiam fratres ejus: Gn* 50,18.

[41] Selon nombre de critiques actuels, l'Artaxerxès sous le règne duquel Esdras arrive à Jérusalem (*Esd* 7,7 sq.) serait non pas Artaxerxès I$^{er}$, mais Artaxerxès II (404–358), ce qui conduit à placer ce voyage d'Esdras après celui de Néhémie en 445, sous le règne d'Artaxerxès I$^{er}$; ce qui conduit également à le dater non pas de 458, mais de 397. On peut lire dans *B.O.,* p. 873, les principaux arguments allégués à l'appui de cette hypothèse.

«faire paître un troupeau», tout comme déjà en 1,7 et plus loin en 6,3. Pour rendre compte de ce passage si important, nous nous contenterons de résumer ici ce que nous avons longuement expliqué ailleurs [42].

La proclamation, en ce texte, de la possession mutuelle: «Mon Bien-aimé est à moi et moi à lui» est calquée sur l'une des formules qui exprime l'alliance: «Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple» (*Jr* 7,23; 31,33; *Os* 2,24), tandis que la déclaration la plus habituelle: «Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu» aura plus loin son correspondant (en *Ct* 6,3 et 7,11). S'il s'agissait de poésie amoureuse ordinaire, la possession mutuelle de l'Epoux et de l'Epouse exclurait le fait qu'*en même temps* l'Epoux fasse paître son troupeau. Mais souvent chez les prophètes l'annonce de la restauration de l'alliance est intimement associée à la promesse du Pasteur divin. C'est ce que montre d'un bout à l'autre le grand oracle d'Ezéchiel 34 sur Yahvé Bon Pasteur, qui se termine ainsi: «Quant à vous *mon* troupeau, le troupeau de *mon* pâturage, vous êtes des hommes et moi je suis *votre* Dieu» (v. 31). C'est ce que montre encore l'oracle du même prophète sur la réunion d'Israël et de Juda, où l'annonce qu'«il y aura pour eux *un seul berger*» (37,24) est précédée de la formule d'alliance sous sa forme habituelle: «ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu» (37,23) et suivie de la même déclaration sous sa forme inversée: «Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple» (37,27).

Il y a encore ceci: un berger ordinaire ne fait pas paître son troupeau parmi les lis. Mais lors de la restauration de l'alliance, l'homme devenant l'ami de Dieu, la terre cesse, elle aussi, d'être hostile, devient l'amie de l'homme et se couvre de fleurs. C'est ce dont témoignent tant d'oracles, par exemple celui-ci, d'*Is* 35: «Que se réjouissent le désert et la terre aride, que jubile la steppe, qu'elle fleurisse (...). La gloire du Liban lui est donnée, la splendeur du Carmel et du Saron» (vv. 1–2), texte à mettre en rapports avec l'évocation du printemps de *Ct* 2,11–13. C'est ce dont témoigne l'oracle d'*Ez* 34, cité plus haut: «L'arbre des champs donnera son fruit (...). Je susciterai des plants de renom» (vv. 27 et 29), et encore au v. 25: «Je conclurai une alliance de paix, je ferai disparaître du pays les bêtes féroces», ce qui a pour correspondant, en *Ct* 2,15, la disparition des renards ravageurs.

Parce qu'ici la possession mutuelle est plus fortement marquée qu'à la fin du Premier Poème (en 2,6), en raison également et même surtout de la mention des renards ravageurs, on pourrait se demander si en cet endroit la condition de l'Epouse n'a pas quelque peu évolué: la situation de la nation choisie se serait améliorée du fait que le retour de l'exil aurait déjà été inauguré. Mais elle demeurerait encore bien misérable comme celle

[42] Nous renvoyons à l'article indiqué à la note 6: *R.B.* (1961), pp. 5–38.

que nous avons soupçonnée à l'arrière-plan d'*Is* 60–62. Tout comme dans les « renards » du Cantique, n'a-t-on pas maintes fois vu, dans « les ennemis » et « les fils de l'étranger » d'*Is* 62,9, une référence aux Samaritains ou aux Edomites auxquels se heurte la Ville sainte en voie de restauration [43] ?

Quoiqu'il en soit de cette conjecture, on est encore loin du salut définitif, puisque le second volet du diptyque de la possession mutuelle, celui où c'est l'épouse qui est en scène (de 2,17 à 3,4), commence par cette imploration de la Bien-aimée : « 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 *Beter* » (2,17). « Les ombres qui fuient », c'est la nuit qui, progressivement, cède la place à la lumière de l'aurore, c'est-à-dire au *matin* et à l'heure du *réveil,* deux figures fréquentes, dans l'Ecriture, de la libération finale : pour le matin, cf. par exemple *2 S,* 23,4 et *Ps* 49,15 ; pour le réveil, cf. par exemple *Ps* 17,15 ; 73,20 ; 108,3.

Nous avons voulu garder l'expression mystérieuse « les montagnes de *Beter* », mais il nous faut en rendre compte. Elle a donné lieu aux explications les plus diverses des commentateurs, explications parfois tout à fait étranges et fantaisistes. Or il suffisait d'interroger la Bible pour en avoir la clé. En effet, dans l'Ecriture, ce mot *beter* 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 et avec référence au même événement. N'est-il pas normal de supposer qu'en utilisant un terme aussi spécial, l'Epouse entend rappeler à son Epoux ses antiques promesses faites à Abraham sur le mont Moriah et à l'engager à revenir sur la colline du Temple ?

Longtemps avant A. Robert, P. Joüon avait proclamé « hors de doute » une telle interprétation de *Beter.* Comment se fait-il que cet indice si précieux ait été totalement méconnu de la plupart des interprètes ? Dans le premier volet du diptyque, nous avions entendu le Bien-aimé demander à sa Bien-aimée de refaire de Chaldée en Terre sainte le chemin jadis parcouru par Abraham. Dans le second volet, la Bien-aimée demande à son tour à son Bien-aimé de réaliser la promesse solennelle inhérente à l'alliance avec Abraham.

Car, si la Bien-aimée a déjà inauguré son retour en Terre sainte, son salut tant attendu n'est toujours pas réalisé, et elle se trouve encore dans *la nuit* de l'épreuve, cette nuit que nous avons trouvée mentionnée en un

[43] Cf. sur ce point par ex. J. MARTY, *Les chapitres 56-66 d'Isaïe,* p. 88 ; *B.O.,* sur *Is* 62,8, p. 1644.

contexte très apparenté en *Is* 26,9: «Mon âme t'a désiré durant *la nuit*». Ici, l'Epouse déclare: «Sur ma couche, *la nuit,* j'ai cherché Celui que mon cœur aime». La couche dont il est ici question, c'est de toute évidence la Terre sainte où l'Epouse habite avec son Epoux, merveilleux lieu de repos quand il est là! «Notre lit n'est que verdure», avait-elle dit en 1,16. Mais maintenant il en va tout autrement, car il est absent: «Je l'ai cherché, mais je ne l'ai point trouvé», s'exclame-t-elle douloureusement (3,1–2).

Ce qui suit est d'une grande beauté pour qui sait lire ce texte du Cantique en se souvenant des prophètes sous la plume desquels les formules «chercher Yahvé», «le trouver» ou «ne pas le trouver» sont de fréquentes expressions des exigences divines, la recherche n'étant couronnée de succès que si la conversion du cœur est réalisée: *Os* 3,5; 5,6, 15; *Jr* 29,13; *Is* 51,1; 65,1; *Za* 8,21–22; etc. On se reportera encore aux variantes si expressives du même thème en Amos (5,4, 6, 14–15; 8,11–12). La Bien-aimée ne trouve pas du premier coup parce que les dispositions de son cœur sont encore imparfaites.

Combien invraisemblable serait la situation ici décrite aux vv. 2–3 s'il s'agissait d'un fait réel, c'est-à-dire d'une femme parcourant les rues pendant la nuit et les places d'une ville en quête de l'homme qu'elle aime! La ville en question ne peut être que la Ville sainte, Jérusalem. Au v. 3, l'Epouse interroge les «gardes» de cette ville: plusieurs interprètes ont noté ici une ressemblance frappante avec *Is* 62,6 où Yahvé charge des «gardes» (même mot *shômerim* que dans le Cantique) de protéger Jérusalem [44]. Au v. 4, l'Epouse se permet d'introduire à tout prix son Epoux, qu'elle est enfin parvenue à saisir, «dans la maison de sa mère»: il doit s'agir du Temple, construit par les anciennes générations, qui sont tenues pour la mère de l'actuel Israël (cf. *Is* 50,1). Mais, en 3,5, la reprise du refrain de 2,17 montre bien que le *réveil,* c'est-à-dire la ferveur de l'Epouse, n'a pas atteint cette perfection qui lui permettrait de posséder durablement son Epoux.

## II. Le troisième et le quatrième poèmes du Cantique (de 3,6 à 6,3). Les débuts de la rencontre véritable

La répétition à la fin du Second Poème (3,5) de l'adjuration qui terminait déjà le Premier Poème (2,17) montre bien que jusqu'ici, en dépit même d'un possible commencement du retour des captifs, il n'y a pas eu de rencontre véritable entre l'Epoux et son Epouse. Le Troisème Poème (de 3,6 à 5,1) nous fait assister à une sorte d'inauguration de cette ren-

[44] Cf. par ex. J. Marty, *op. cit.,* p. 86.

contre. Le drame décrit au début du Quatrième Poème nous fait comprendre comment des obstacles s'opposent encore à cette union, qui toutefois à la fin se réalise (de 5,2 à 6,3).

### 1. *Les « épousailles » du Troisième Poème et la célébration par l'Epoux de la beauté de son Epouse (de 3,6 à 4,15)*

Le *Troisième Poème* du Cantique commence par un mystérieux tableau que nombre d'auteurs ont pris pour la description d'un vulgaire cortège de noces. En réalité ce qui est maintenant évoqué, c'est la libération en masse des captifs de Babylone, évocation qui, certes, peut faire allusion au grand retour de Babylone consécutif à l'Edit de Cyrus de 538, mais sans pour autant s'identifier pleinement avec lui, puisque l'événement ici visé a un caractère eschatologique. Le voyage des rapatriés est contemplé comme une montée du désert, ce qui pourrait être une référence au désert syrien qu'il leur faut traverser, mais tout voyage à Jérusalem n'était-il pas appelé une *montée,* quel qu'en fût le point de départ? On songe avant tout au thème classique du nouvel Exode, lié au désert sinaïtique.

A la tête de la caravane se tient Yahvé, conformément à la donnée traditionnelle selon laquelle c'est lui qui doit ramener la nation choisie en Terre sainte (cf. surtout *Is* 40,3–5 et 9–11; 43,5–6; 46,3–4; 49,9–10; 52,7–12 etc.). La présence et la protection divines sont figurées par « une colonne de fumée, vapeur de myrrhe et d'encens », ce qui peut être une allusion aux parfums et à la fumée de la liturgie sacrificielle, mais doit être tenu surtout pour un rappel de la colonne de nuée et de feu qui guidait les Hébreux lors de leur sortie d'Egypte (*Ex* 13,21–22; 14,19–24 etc.), ce qui n'est d'ailleurs que la réalisation de l'oracle d'*Is* 52,12: « Vous ne sortirez pas à la hâte, et vous ne partirez pas en fuyards, car devant vous marchera Yahvé et votre arrière-garde sera le Dieu d'Israël ».

Surprenante est, aux vv. 7–11, l'évocation de Salomon. L'atmosphère d'idéal et d'attente eschatologiques en laquelle nous plonge sans cesse le Cantique interdit de supposer qu'il nous renverrait ainsi directement au Salomon de l'histoire. Par ailleurs la mention, au v. 11, de la mère de Salomon interdit tout autant de penser que le mot Salomon puisse désigner Yahvé lui-même, qui, dans le Cantique comme dans la tradition prophétique dont il s'inspire, est l'Epoux de la nation choisie. Il y a tout lieu de croire qu'il s'agit en l'occurrence du Messie: il reçoit ce nom en tant que Pacificateur, en raison de l'assonance en hébreu des deux mots « Salomon » et « paix » *(Shelômôh - Shalôm),* la paix étant une caractéristique constante de l'ère messianique. N'est-ce pas de façon identique qu'il convient de rendre compte du nom de *Sulamite* conféré en 7,1 à l'Epouse

du Cantique? Elle est ainsi appelée «la Pacifiée» parce que grâce à son Epoux (le Pacificateur) elle a retrouvé la paix [45]. Nous avons montré ailleurs comment, de même, le *Ps* 72 met l'espérance messianique en rapport avec Salomon [46].

Les vv. 9 et 10 soulignent la magnificence du trône et de la salle du trône, manière indirecte d'exalter le Roi Messie lui-même, avec peut-être en outre une allusion au «Grand Roi» des Perses, puisque le poète du Cantique vit à l'époque de la domination persane: c'est le Messie qui est le Grand Roi! Le v. 11 fait songer à une scène d'intronisation messianique, la mère du Roi étant ici la nation choisie; en Israël, les rois ne prenaient leurs fonctions qu'après avoir été agréés par le peuple (cf. *1 S* 11,15; *1 Ch* 11,10; 29,22).

Ce qui étonne le plus, c'est: 1°) que cette intronisation du Salomon messianique nous soit donnée comme «le jour de ses épousailles»; 2°) que l'auteur du Cantique ait songé ici à un Messie qui serait l'Epoux mystique, alors que partout ailleurs dans son poème, comme chez les prophètes, c'est Yahvé qui joue ce rôle. Le rapprochement avec *Is* 61,10 et 62, 3–5 aide peut-être à rendre compte de cette singularité; nous ne pouvons que renvoyer à ce que nous avons déjà dit de ces textes dans notre *Première Partie:* non seulement la rentrée en grâce de l'Epouse infidèle y revêt l'aspect si touchant d'une première union conjugale, mais, de plus, elle est célébrée comme si était présent, aux côtés de «l'Epouse parée de ses bijoux», un époux humain coiffé d'un turban royal et même couronné (cf. 61,10 et 62,3) [47]. Tout se passe comme si, en cet endroit, le Cantique faisait la synthèse de la perspective prophétique où c'est Yahvé qui est Epoux, et du Psaume 45 où cette fonction est attribuée au Messie.

Il convient d'ajouter ceci. Très compliquée est l'exégèse des prophéties d'Aggée et de Zacharie, contemporains de la délivrance de la captivité et de la reconstruction du Temple. Il se pourrait qu'au moins le «Salomon» du Cantique, peut-être aussi les textes d'*Is* 61,10 et 62,3–5, se réfèrent à la grande caravane de 537–538 (*Esd* 2; *Néh* 7) consécutive à l'Edit de libération de Cyrus rapporté en *Esd* 1,2–4. Par le fait même, ils feraient alors allusion à Zorobabel, qui, en cette occasion, fut le point de départ d'un renouveau des espérances liées au messianisme davidique, renouveau attesté d'abord par Aggée (2,23) et par le Prôto-Zacharie (3,8–9; 6,12–13), et peut-être aussi dans une certaine mesure par les oracles messia-

[45] Pour plus de détails sur cette question, cf. A. ROBERT, *La paix eschatologique dans le Cantique des Cantiques,* conférence prononcée au XXXV° Congrès Eucharistique International (Barcelone, 1952) et reproduite à la fin du commentaire sur le Cantique, pp. 333–335.

[46] Cf. A. FEUILLET, *Les problèmes posés par l'exégèse des Psaumes,* pp. 26–29.

[47] Pour une plus complète justification de ces rapprochements, on se reportera au commentaire d'A. ROBERT, pp. 154–158.

niques du Deutéro-Zacharie (ch. 9–14). Par ailleurs, il y a lieu de supposer que le rapatriement de 537–538 ne fut encore que très partiel. En tout cas nous constatons qu'en *Ct* 4,8 l'Epoux demande que les captifs reviennent en masse «des repaires des lions et des montagnes des léopards»; il s'agit ici de ces terribles ennemis du Nord, appelés ainsi et souvent mentionnés par les prophètes, par lesquels le peuple choisi a été asservi (*Jr* 2,13–15; 4,6–7; 5,6; 50,17...). Par la formule «Viens du Liban», la pensée de cette captivité se trouve rattachée au Liban, soit parce que c'est par là que passaient les envahisseurs, soit parce que ces orgueilleux envahisseurs étaient facilement comparés aux cèdres du Liban (cf. par ex. *Is* 10,33–34; *Ps* 29,5–6). [48]

La plus grande partie du ch. 4 du Cantique (du v. 1 au v. 15) est remplie par un monologue de l'Epoux dont l'amour croissant s'exprime par une double description de sa Bien-aimée, ce qui fait sans nul doute songer aux chants d'amour des anciens Egyptiens ou bien à ceux des Arabes d'hier et d'aujourd'hui qui célèbrent la beauté féminine. Ces deux développements, qui témoignent de l'émerveillement passionné de l'Epoux contemplant sa Bien-aimée, ont leur rôle à jouer dans le déroulement du drame décrit par le Cantique; ils sont destinés à exprimer comment l'Epoux divin se rapproche de plus en plus de son Epouse qu'il avait paru abandonner au temps de la captivité. Il n'y a pas à s'étonner de la mention du voile en 4,1: quand la fiancée était présentée à son époux, elle devait être couverte d'un voile (cf. *Gn* 24,65; 29,23–25); or, dans la suite de notre texte, l'appellation de «fiancée» reviendra avec insistance (vv. 8, 9, 10, 11, 12); au reste le voile fait partie, en Orient, du costume féminin; ici il est supposé transparent, laissant apercevoir les traits du visage.

*La première description admirative de l'Epouse* s'étend des vv. 1 à 7, le v. 6, qu'il faut sans doute reporter après le v. 7, en constituant, avec le v. 8, la conclusion. Comme les traits physiques de l'Epouse: ses yeux, ses cheveux, ses dents, ses lèvres, ses joues, son cou, ses deux seins sont manifestement décrits à partir de la Terre sainte où habite la Bien-aimée et qui d'une certaine façon s'identifie avec elle, le poète transcende absolument de cette façon les imaginations érotiques que pourrait susciter une telle peinture. Notons seulement un détail particulièrement propre à orienter l'interprète dans cette direction. Quand l'auteur écrit: «Ton cou est la Tour de David bâtie en forteresse, mille rondaches y sont suspendues, tous les boucliers des preux» (v. 4), il ne pense certes pas au cou d'une femme, mais à cette cité parfaitement protégée que sera la Jérusalem

[48] Cf. A. ROBERT, commentaire, p. 191; G. RICCIOTTI, *Histoire d'Israël,* Paris 1930, t. II, pp. 107–120. Après la reconstruction du Temple, Zorobabel disparaît de l'histoire; on a voulu lui assigner une fin tragique, mais sans preuves décisives. Evidente est la ressemblance de *Za* 9,10 avec le *Ps* 72,8 qui conçoit le Messie comme un nouveau Salomon.

nouvelle telle que la présente également l'oracle d'*Is* 60 : une tour est faite pour la défense contre les incursions ennemies ! Le poète, qui pratique le style anthologique, paraît bien se souvenir ici d'un texte d'Ezéchiel sur la forteresse de Tyr : « Les fils d'Arwad et de Hélek étaient sur tes remparts tout autour, les Gammadiens étaient sur tes bastions. Ils suspendaient leurs boucliers sur tes remparts tout autour ; ils te rendaient parfaite en beauté » (*Ez* 27,11). Au v. 7, la déclaration : « Tu es toute belle, ma Bien-aimée, et sans tache aucune » pourrait ne s'entendre que de la beauté physique s'il s'agissait d'un poème d'amour ordinaire. Mais puisque l'Epouse est ici la nation choisie qui a tant souffert de la captivité, le poète songe à sa purification morale opérée par l'exil, telle qu'elle se trouve exprimée avec insistance dans le Deutéro-Isaïe, et cela dès les premières lignes : « Elle a reçu de la main de Yahvé le double pour tous ses péchés ». Dans la liturgie de l'Immaculée Conception, l'Eglise applique ce passage à la Vierge Marie.

La conclusion toute naturelle de ce développement, c'est tout d'abord, au v. 6, la promesse faite par l'Epoux de revenir au Temple et, au v. 8, l'invitation pressante adressée à l'Epouse d'achever sa rentrée en Terre sainte. Le v. 6 appelle une importante observation. L'Epoux y déclare, faisant écho ainsi au souhait de l'Epouse en 2,17 : « 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 *Beter* de 2,17, 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 nouvelle clé très précieuse leur ouvrant l'accès au mystérieux poème d'amour ?

*La seconde description admirative de l'Epouse* (4,9–15) traduit un *crescendo* par rapport à la première. La Bien-aimée est comparée aux mets les plus exquis et aux parfums les plus pénétrants. Elle est encore comparée à un jardin bien clos et à une source scellée, « source des jardins » est-il dit au v. 15, comprenons source *dérivée* d'eau vive, car elle a retrouvé son Epoux, la source première (cf. *Jr* 18,14–15). Cette imagerie est utilisée en partie en *Pr* 5,15–20 pour recommander la fidélité conjugale. Mais qu'a de surprenant cette ressemblance, une fois reconnu que le Cantique exploite le thème prophétique de l'alliance tenue pour un mariage ? Ce qu'il exprime avant tout ici, ce n'est pas autre chose que la doctrine théologique de la « jalousie » divine.

On observe, en ce passage, deux réminiscences littéraires qui montrent combien le Cantique, en dépit de sa profonde originalité, est lié au reste de l'Ecriture. La première partie du v. 11 : « Tes lèvres, ma fiancée, distillent le miel vierge, le miel et le lait sont sous ta langue », offre avec

*Pr* 5,3 une similitude frappante relevée par la plupart des commentateurs: « Les lèvres de l'étrangère distillent le miel et sa bouche est plus douce que l'huile ». Il y a tout lieu de croire que la priorité revient au texte des Proverbes. Au mensonge de l'étrangère des Proverbes s'oppose la vérité de l'Epouse du Cantique.

La seconde réminiscence provient d'Osée, le grand initiateur de la mystique nuptiale. En effet, la dernière partie du v. 11: « Le parfum de tes vêtements est comme le parfum du Liban » s'inspire probablement d'*Os* 14,7, car la formule « le parfum du Liban » ne se trouve qu'en ces deux passages, nulle part ailleurs dans la Bible.

### 2. *La rencontre dans un festin de l'Epoux et de l'Epouse et leur brusque séparation (4,16-5,4).*

Sans tenir compte du fait que 4,16 constitue la finale du Troisième Poème, puisqu'il suppose réunis l'Epoux et son Epouse, nous en avons joint le commentaire à celui de la première partie du Quatrième Poème (5,1–4), car ces deux textes, violemment contrastés, sont, semble-t-il, les plus décisifs de tous en faveur de notre interprétation du Cantique et paraissent même demeurer proprement inintelligibles pour qui se refuse à admettre cette perspective prophétique et allégorique.

Répondant aux désirs passionnés que vient d'exprimer son Bien-aimé, la Bien-aimée l'invite, en 4,16, à entrer dans son jardin. En 5,1, il acquiesce à cette invitation: «J'entre dans mon jardin, ma sœur, ma fiancée». Il semble ainsi présupposer que son Epouse, Israël, a été par lui restaurée et ramenée à la perfection primitive du jardin d'Eden. Ainsi peut-il maintenant venir pour jouir de ses charmes. Il veut encore se mettre en communion avec elle par un repas composé des mets et des breuvages les plus exquis et curieusement analogues aux mets et aux breuvages du festin messianique annoncé par les prophètes. A. Robert estime en particulier que le vin et le lait de ce passage sont à rapprocher du vin et du lait qui, en *Is* 55,1, sont offerts gratuitement aux pauvres par Yahvé. P. Joüon dit de même: «Le vin et le lait, s'ils n'étaient pas allégoriques, seraient étranges dans un jardin; le vin et le lait sont également associés comme deux choses excellentes en *Is* 55,1» [49]. On n'oubliera pas que dans la Bible, toujours proche de la vie vécue, le repas pris en commun, la commensalité est source et signe de communion, et, dans un contexte religieux comme celui de l'alliance, source et signe de communion avec Dieu.

[49] Voici ces deux références: A. Robert, *Le Cantique des Cantiques,* p. 188; P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques,* p. 226.

De façon inattendue, en 5,1, l'Epoux adresse une invitation pressante à plusieurs personnes qu'il appelle «amis» et «bien-aimés». Ces paroles déconcertent au premier abord. Elles jettent dans le plus grand embarras les exégètes qui attribuent au Cantique une signification purement humaine, du moins quand ils prétendent en même temps en maintenir le caractère moral. Il serait en effet choquant au plus haut point que le fiancé invite son entourage à jouir avec lui des charmes de sa bien-aimée. Une fois admis que la jouissance dont il s'agit ici est le festin messianique, l'«enivrement» dont il est parlé en finale étant, comme dans le festin messianique d'*Is* 25,6, un symbole de la félicité des temps nouveaux, le texte devient alors tout à fait clair [50]. Mais une difficulté considérable demeure. Comment le Bien-aimé, en même temps qu'il s'adresse à sa Bien-aimée qui est unique, peut-il interpeller une collectivité désignée sous le nom d'«amis» ou de «bien-aimés», qu'il convie à partager sa propre félicité?

La plupart des commentateurs, quelle que soit leur exégèse, voient en cette collectivité, soit en général les invités aux noces, soit plus spécialement les compagnons de l'Epoux. Joüon et Robert proposent une solution qui paraît bien préférable [51]. Ils pensent que les «amis» et les «bien-aimés» de *Ct* 5,1 s'identifient avec la Bien-aimée, puisque celle-ci est une collectivité composée des multiples membres du peuple élu. C'est déjà de cette façon que nous avons rendu compte de la juxtaposition du singulier et du pluriel dans le Prologue du Cantique: «Attire-moi! A ta suite courons!» (v. 4).

Dans une étude récente [52], nous avons rapproché de ce passage du Cantique des Cantiques deux données obscures des Evangiles synoptiques, qui, en dépendance du grand poème d'amour de l'Ancien Testament, exploitent la mystique nuptiale. Il s'agit de la controverse sur le

[50] Sans l'avoir voulu, J. Winandy confirme notre explication (*Le Cantique des Cantiques. Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, p. 131). Convaincu d'une part que le Cantique, pris au sens littéral, ne chante que l'amour humain, révolté d'autre part, tout comme nous, à la pensée que le poème ainsi compris pourrait comporter l'invitation collective de la finale du v. 5: «Mangez, amis, buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés», il suppose, mais sans preuves, qu'il s'agirait là d'une interpolation destinée à transformer un chant d'amour en écrit sapiential, l'invitation en question étant un appel de la Sagesse divine à venir participer au banquet symbolique préparé par elle, donc appel analogue à ceux qu'on lit en *Pr* 9,1–5 et en *Si* 24,19–22. On sait que ces deux passages célèbres des Proverbes et de l'Ecclésiastique nous renvoient, tout comme *Ct* 5,1, au festin messianique des prophètes.

[51] Cf. P. Joüon et A. Robert *in h.l.* Comme partisans d'une application aux compagnons de l'Epoux (application qu'il rejette) Robert cite: Grätz, Delitzsch, Siegfried, Harper, Zapletal, Fillion, Miller.

[52] *Les épousailles messianiques et les références au Cantique des Cantiques dans les Evangiles Synoptiques*, article cité à la note 37.

jeûne commune aux trois Synoptiques (*Mt* 9,14–17; *Mc* 2,18–22; *Lc* 5,33–39) et de la parabole du roi qui célèbre les noces de son fils, propre au premier Evangile (*Mt* 22,1–14). Dans ces textes, en même temps qu'est visée l'Eglise, Epouse unique du Christ, est paradoxalement mentionnée une collectivité, soit «les fils de la chambre nuptiale» dans la controverse sur le jeûne, soit les invités «vêtus de la robe nuptiale» en *Mt* 22. Or toutes ces personnes ne sont pas autre chose que les futurs membres de l'Eglise et donc une autre désignation de l'Epouse du Christ. Nous avons montré en particulier combien il est arbitraire de faire des «fils de la chambre nuptiale» soit les invités de la noce (la *T.O.B*), soit les compagnons ou les amis de l'Epoux (*B.J.* et la plupart des interprètes).

Avec le v. 5,2 nous abordons le *Quatrième Poème* du Cantique qui se termine en 6,1. Le repas pris en commun étant un signe de communion, nous constatons avec surprise au début de ce poème que l'union entre l'Epoux et son Epouse demeure encore imparfaite, mais ce qui sera dit par la suite nous montrera combien ils se rapprochent.

Alors que le Troisième Poème avait été presque entièrement un monologue du Bien-aimé, ce nouveau poème est en grande partie un monologue de l'Epouse. Il commence par une arrivée *en pleine nuit* de l'Epoux en quête de son Epouse, contrepartie de la scène du Second Poème où l'Epouse cherchait *en pleine nuit* son Bien-aimé (3,1–4). L'Epoux frappe à la porte et fait même un effort pour entrer. La Bien-aimée dort, mais comme tout en dormant elle est occupée de son Bien-aimé, elle peut dire que «son cœur veille», si bien que le moindre bruit suffira pour la réveiller. Le Bien-aimé se fait insistant: «Ouvre-moi, ma sœur, mon amie, ma colombe, ma parfaite, car ma tête est couverte de *rosée,* mes boucles des gouttes de la nuit» (v. 2). Combien étrange est alors l'attitude de l'Epouse. Au lieu de se lever tout de suite pour ouvrir la porte, elle fait des objections qui paraissent futiles: «J'ai ôté ma tunique, comment la remettrai-je? J'ai lavé mes pieds, comment les salirai-je?». Tous ces détails, qui sont pleins de sens, demandent à être expliqués avec soin.

Alors qu'en 2,5 et 3,7 il n'était parlé que du sommeil de l'Epouse, ici il s'accompagne de vigilance, ce qui est une considérable atténuation. Cependant l'antithèse sommeil-vigilance montre bien que le *sommeil* en question est une sorte de torpeur spirituelle dont l'homme devrait se libérer. Nous sommes dès lors renvoyés aux antécédents prophétiques qui se plaignent de la conversion imparfaite de la nation choisie, l'Epouse mystique: *Jr* 3,11–13, 21–22; *Ez* 16,59–61; surtout *Os* 2,8–9; 5,15–6,6; 14,3–4...

Etant donné ces antécédents prophétiques, n'y a-t-il pas lieu de penser que lorsque l'Epoux, pour se faire ouvrir, déclare «sa tête couverte de *rosée*», il ne veut pas dire seulement qu'il a souffert de l'humidité de la

nuit? Il y a lieu de rappeler ici que la *rosée,* dans la Bible, est un symbole des bénédictions divines de l'ère de grâce, comme le montrent bien *Os* 14,6: «Je serai comme la *rosée* pour Israël»; *Is* 45,8: «Répandez de là-haut la justice comme une *rosée*», et surtout le texte d'*Is* 26,19 étudié dans notre *Première Partie,* où le *thème de la rosée est étroitement uni à celui du réveil: «Réveillez-vous* et criez de joie (...) car ta *rosée est une rosée de lumière».* En somme, en cette scène touchante de *Ct* 5,2–4, tout se passe comme si l'Epoux, en se faisant insistant, voulait *tester la fidélité de son Epouse* (cf. le v. 4: «Mon Bien-aimé a passé la main par le trou de la porte»).

Ici nous retrouvons le même phénomène déjà rencontré en 5,1 à propos du festin. Invraisemblable serait en l'occurrence l'attitude de la Bien-aimée, s'il s'agissait là d'une scène empruntée à la réalité humaine ordinaire! La femme pourrait-elle se vanter de demeurer vigilante et en même temps alléguer des prétextes aussi vains que ceux qu'elle exprime en 5,3 pour se dispenser d'aller ouvrir? Et après avoir constaté la disparition du Bien-aimé, pourrait-elle exhaler son désespoir comme elle le fait? Les multiples interprétations qui ont été suggérées de son attitude paraissent être autant d'expédients. Le plus arbitraire de tous, c'est celui que propose D. Buzy: le v. 3 serait à mettre sur les lèvres de l'Epoux qui déclarerait avoir pris toutes les précautions voulues avant la rencontre: «il s'est défait de sa tunique et s'est lavé les pieds»! [53]

Deux explications complémentaires doivent être données de cette scène étrange. Tout d'abord, comme en 5,1 pour le festin, il faut se souvenir que l'Epouse est une collectivité dont les attitudes contradictoires reflètent celles de la communauté qu'elle représente: «Elle aime en la personne de ceux qui restent fidèles, qui, d'une manière ou d'une autre, concourent à la restauration religieuse et qui, dans un milieu ingrat, restent attachés à la foi des pères et attendent l'avènement du salut. Elle dort à cause de l'indifférence et des fautes de la masse» [54]. Une seconde explication, qui rend compte plus spécialement de la faiblesse des prétextes invoqués en 5,3, c'est que leur futilité même est destinée à suggérer aux lecteurs que de plus en plus l'Epouse se rapproche de son Epoux; la minceur des raisons mises en avant fait deviner que le plus dur a déjà été

[53] Voici quelques-uns des expédients qui ont été imaginés: 5,3 n'est pas une réponse à l'Epoux, mais un monologue intérieur; l'Epouse s'exprime ainsi dans un rêve ou du moins dans le demi-sommeil; elle est bien éveillée, mais elle se livre à une petite comédie amoureuse. Pour ce qui est de l'expédient de D. Buzy, nous renvoyons à son commentaire de *La Sainte Bible* de PIROT, t. VI, pp. 334–335. Cette solution, que personne n'a admise, provient du fait que, défenseur ardent du sens religieux du Cantique, Buzy, tout comme pour les paraboles évangéliques, est résolument hostile à l'allégorie.

[54] A. ROBERT, *Le Cantique des Cantiques,* p. 111.

fait et que les obstacles qui s'opposent à l'union ont déjà été en grande partie surmontés.

### *3. L'Epoux et le Temple. Les retrouvailles (5,5-6,3)*

Quand enfin la Bien-aimée va ouvrir la porte, elle trouve «de la myrrhe vierge sur la poignée du verrou», témoignage d'amour qui ne fait qu'accroître la douleur de la Bien-aimée de n'avoir pas su ouvrir à temps à son Bien-aimé, et dont il y a tout lieu de croire que, guérissant sa torpeur, il la transforme intérieurement. Ici se renouvelle, mais sous une forme plus douloureuse et plus dramatique, l'enquête nocturne de 3,1–3. On songe à la cruelle déception éprouvée par la nation choisie en *Is* 26 quand, après avoir fait l'expérience joyeuse du salut: «Nous avons une ville forte (...) Confiez-vous en Yahvé à tout jamais, car Yahvé est un Rocher d'éternité» (vv. 1 et 4), le peuple élu ressent l'immense tristesse que lui cause l'absence de Dieu et du véritable salut: «Yahvé, dans la détresse nous t'avons cherché, nous avons crié dans l'oppression (...), nous n'avons enfanté que du vent, nous n'avons pas apporté le salut à la terre» (vv. 16, 18).

A la déclaration: «Je l'ai cherché, mais je ne l'ai pas trouvé», la Sulamite ajoute maintenant: «Je l'ai appelé, mais il n'a pas répondu» (v. 6), formule souvent mise dans la bouche de Yahvé reprochant à la nation choisie d'avoir été infidèle et d'avoir méconnu ses bienfaits: *Is* 50,2; 65,12; 66,4; *Jr* 7,27, et aussi le texte si expressif de *Pr* 1,28 où c'est la Sagesse divine qui se plaint. Interrogés ici (v. 7), tout comme en 3,3, les gardes de la Ville ne se contentent plus maintenant de ne pas répondre; ils brutalisent la Sulamite; peut-être allusion historique à la surveillance nocturne rigoureuse dont fut l'objet Jérusalem en cours de reconstruction (cf. *Néh* 7,1–3). Une demande adressée aux «filles de Jérusalem» (v. 8) et la question qu'elles posent à leur tour (v. 9) donnent à la Bien-aimée l'occasion de décrire son Bien-aimé (5,10–16).

Plusieurs traits de cette description du Bien-aimé renvoient au Temple de Jérusalem. On a contesté et même parfois tourné en ridicule cette interprétation, sous prétexte que la même signification symbolique donnée à d'autres détails de ce tableau serait beaucoup moins assurée, ce qui est exact. Mais ce qu'on oublie par la même occasion, c'est de remarquer combien significative théologiquement est cette assimilation de l'Epoux du Cantique au sanctuaire de la Ville sainte.

Tout d'abord nous avons peine à nous figurer avec quelle profondeur les Israélites fidèles étaient attachés au Temple de Jérusalem. Ainsi que cela est dit en *2 M* 15,18, cet attachement passait avant celui qu'ils avaient

pour «leurs épouses, leurs enfants, leurs frères, leurs proches». Au chapitre 24 d'Ezéchiel (vv. 16 et 21), le Temple est appelé «la joie des yeux» de la même façon qu'une épouse tendrement aimée [55].

Il y a autre chose encore. Comme le montre bien la loi deutéronomique de l'unité du sanctuaire (*Dt* 12,2–5, 10–12 et 26–31), cet amour pour le sanctuaire de la Ville sainte était lié au monothéisme, et les infidélités de la nation choisie, l'Epouse mystique, ont été des infidélités au culte du vrai Dieu, si bien que l'Epouse du Cantique, en assimilant son Bien-aimé au Temple, proclame en même temps implicitement qu'elle lui sera inviolablement fidèle.

Faut-il ajouter que, dans le Nouveau Testament, le Christ, porteur d'une nouvelle révélation, la révélation définitive, se donne en même temps comme un nouveau sanctuaire, et que, de plus, il nous suggère comment le refus des Juifs de le reconnaître pour le Messie doit entraîner la destruction de leur Temple, privé de la présence divine: «Votre Maison va vous être laissée déserte (...) Désormais, vous ne me verrez plus» (*Mt* 23, 38–39)? Cette pensée est à la racine du grand discours eschatologique de *Mc* 13 par. [56]. Mais déjà, dans l'Ancien Testament, c'est par la destruction du Temple que Yahvé châtie les infidélités de son peuple (cf. *Ez* 24,21–24) et symbolise son absence.

Après ces préliminaires doctrinaux, à notre avis de grande importance, nous pouvons passer à l'explication de quelques détails de la description du Bien-aimé. Au v. 10, la tête du Bien-aimé, qui est de l'or pur, correspond à la partie la plus sacrée du Temple, le Saint des Saints, complètement recouvert d'or d'après *1 R* 6,20–22 et *2 Ch* 3,8. Quant aux boucles de cheveux qui sont des palmes, elles peuvent évoquer les nombreuses sculptures sur du bois de palmier mentionnées en *1 R* 6,18, 29, 32,35.

Dans la seconde partie du v. 15 il nous est dit que l'aspect du Bien-aimé «est comme celui du Liban, sans rival comme les cèdres». Ici, presque

[55] Cf. P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques,* p. 244.

[56] Cf. A. Feuillet, *La signification fondamentale de Marc 13, Revue Thomiste,* 1980, pp. 181–213. On se rappellera que les grandes visions messianiques du livre de Daniel sont elles-mêmes en rapport avec le Temple. Nous avons écrit à ce propos: «Les trois textes de *Dn* 7,13–14; 8,14 et 9,24 se complètent mutuellement et contribuent à exprimer la même réalité. Le sanctuaire tout spirituel que Dieu oint (9,24) est assuré de la présence divine grâce à la venue sur les nuées du Fils de l'homme (7,13–14); et c'est de cette manière que Dieu venge (8,14) le Temple matériel profané par Antiochus. (...) Daniel oppose au Temple foulé aux pieds ou même détruit (8,13; 9,26–27) un temple spirituel formé des croyants sur lesquels règne le Fils de l'homme» (*Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique, Revue Biblique,* 1953, pp. 197–198; texte reproduit dans *Etudes d'Exégèse et de Théologie biblique. Ancien Testament,* Paris, 1975, p. 456). A. Lacoque cite ces lignes en les faisant siennes, dans *Le livre de Daniel,* Neuchâtel–Paris, 1976, p. 101.

évidente est la référence au sanctuaire de Jérusalem. Pour sa construction, pour le toit, les bâtiments annexes, les lambris, le cèdre avait été utilisé à profusion. Au ch. 6 de *1 R,* il est question au v. 9 d'un plafond de cèdre, au v. 10 de poutres de cèdres, au v. 15 de planches de cèdre, au v. 18 de cèdre «sculpté en coloquintes et en guirlande de fleurs», au v. 20 de l'autel des parfums en cèdre. Des tractations spéciales avec Hiram, roi de Tyr, avaient été nécessaires pour se procurer en quantité ce bois si précieux (cf. *1 R* 5,20–28). On nous dit, en *1 R* 6,18, que «tout était en cèdre»; dans le sanctuaire «pas une pierre n'apparaissait».

A. Robert propose d'autres correspondances du même genre: pour les yeux de l'Epoux: la mer d'airain, comme plus loin les yeux de l'Epouse seront explicitement assimilés aux piscines d'Heshbôn (*Ct* 7,5); pour les joues et les lèvres: la décoration florale des murs du Temple; pour le ventre, les jambes et les mains: le vestibule du sanctuaire, les deux colonnes qui l'encadraient et les chapiteaux qui surmontaient ces colonnes. Ces correspondances sont certes dans la logique de la pensée de l'auteur, mais elles sont loin de s'imposer avec la force de l'évidence et peuvent donc être librement discutées. Et ne faut-il pas compter aussi avec la fantaisie des poètes, surtout celle d'un poète oriental?

Répondant à une question posée par les «filles de Jérusalem» (6,1), la Bien-aimée nous apprend par la même occasion qu'elle a retrouvé son Bien-aimé dont elle avait été si durement séparée: «Il est descendu à *son jardin* aux parterres embaumés pour paître son troupeau dans les jardins et pour cueillir des *lis*» (v. 2). Tout ce que nous avons déjà lu jusqu'ici dans le Cantique nous permet de comprendre ce langage. Habitant les hauteurs de Jérusalem et intimement lié à son Temple, l'Epoux descend en son jardin, la Palestine rénovée, déjà identifiée en 4,12 avec la Bien-aimée.

Faut-il rappeler que l'assimilation de la nation choisie à un jardin est fort bien attestée ailleurs dans l'Ecriture? C'est le cas, par exemple, en *Is 61,11:* «De même que la terre fait éclore ses germes, de même qu'un jardin fait germer ses semences, ainsi le Seigneur Yahvé fera germer la justice et la louange (de la nation choisie) à la vue de toutes les nations»; plus clairement en *Ez* 36,35: «Cette terre qui était dévastée est comme un jardin d'Eden», ou bien encore en *Is* 51,3: «Yahvé console Sion (...), il rend son désert comme un Eden, sa steppe comme *un jardin de Yahvé*». La même identification à un jardin est déjà présente au ch. 14 d'Osée (vv. 6–7): «Je serai comme *la rosée* pour Israël; il fleurira *comme le lis;* il enfoncera ses racines comme le peuplier: sa majesté sera comme celle de l'olivier et *son parfum comme celui du Liban*». Plus haut nous avons déjà noté comment l'expression «le parfum du Liban» ne se trouve en toute l'Ecriture qu'en *Ct* 4,11 et en *Os* 14,7. De même, en dehors de ce texte d'Osée (si l'on fait

abstraction des descriptions de l'ornementation du Temple), le *lis* n'est mentionné ailleurs dans la Bible hébraïque que dans le Cantique des Cantiques où il apparaît huit fois. Et Osée nous livre déjà clairement le sens de ce symbole: la terre couverte de lis signifie que le renouvellement de l'alliance s'inscrit dans un cadre paradisiaque.

## Réflexions récapitulatives sur Ct 6,2–3 et sur la méthode adoptée en la présente recherche

Dans l'étude qui précède, nous n'avons commenté que le Prologue et les quatre premiers Poèmes du Cantique des Cantiques. Cependant, pour partielle qu'elle soit, notre enquête autorise déjà quelques réflexions d'ordre général. Elles sont de deux sortes. Les unes ont trait à la progression et au dénouement du drame d'amour décrit par le Cantique. Se référant à quelques publications modernes relatives au Cantique, les autres réflexions tendent à faire mieux comprendre le sens et le bien-fondé de la présente recherche.

En comparant 6,2–3 aux textes apparentés qui ont précédé, surtout 2,7; 2,16; 3,5; 4,16 et 5,2, on constate un progrès considérable dans le déroulement du drame d'amour décrit par le Cantique. En 6,2, l'Epouse n'a pas eu besoin, comme en 4,16, de demander à son Bien-aimé de venir en son jardin; il y est venu de lui-même. Il est à la fois Roi et Berger en 6,3 tout comme en 2,16; mais maintenant il ne se contente plus de faire paître son troupeau parmi les lis; il est dit en 6,2 qu'il cueille lui-même des lis, geste symbolique qui signifie que de ce jardin il a la propriété exclusive et qu'il y jouit à son gré de toutes ses beautés. Et comme, ainsi que nous l'avons vu, ce jardin, c'est l'Epouse elle-même, il est clair que maintenant elle ne dort plus comme elle le faisait en 2,7 et en 3,5 et comme elle le faisait encore en 5,2, quoique ce ne fût plus alors que d'un demi-sommeil, s'accompagnant de vigilance.

Autre signe de progression qui va dans le même sens. En 2,16, l'Epouse transposait un des énoncés de la formule d'alliance, le plus rare, celui en lequel Dieu s'en proclame le Maître absolu; en effet les mots «Mon Bien-aimé est à moi et moi je suis à lui» sont l'équivalent de «C'est moi qui serai votre Dieu, et vous, vous serez mon peuple» (cf. par ex. *Ez* 37,27). En 6,3, l'Epouse inverse les termes de la déclaration d'amour afin de bien marquer l'empressement avec lequel maintenant elle se donne elle-même, librement, et sa volonté ferme d'appartenir à son Bien-aimé, sans aucune réserve: «Je suis à mon Bien-aimé et mon Bien-aimé est à moi», ce qui correspond à la formulation la plus habituelle de l'insigne privilège de l'alliance, celle qu'on lit par exemple dans le même oracle

d'*Ez* 37, au v. 23: «Vous serez mon peuple, et moi, je serai votre Dieu». Ainsi donc, le drame d'amour décrit par le Cantique a déjà son dénouement d'une certaine façon en 6,3.

Une étude ultérieure exposera longuement comment le texte du Cantique qui va de 6,4 à 8,7 permet d'en percevoir beaucoup mieux la splendide signification doctrinale. Pour la comprendre véritablement, il ne suffit pas de reconnaître que ce poème se réfère à l'épreuve de la captivité de Babylone, ce qu'admettent sans peine les beaux travaux de D. Barsotti et de B. Arminjon dont nous allons parler à l'instant; il faut encore se rendre compte qu'il répond *à sa manière* à ce problème angoissant qu'abordent pareillement les grands textes d'*Is* 60–62 et 63,7–64,11 et le chapitre 26 de l'Apocalypse isaïenne: alors que le retour matériel des captifs est déjà en partie réalisé, comment se fait-il qu'il faille toujours attendre le salut messianique pourtant si fermement promis par *Is* 51,17 et 52,1–2?

La mention rapide de quelques publications modernes relatives au sens religieux du Cantique nous fournit le moyen de mieux faire saisir notre méthode et l'orientation de notre propre recherche. Pour faire court nous bornerons cette énumération à des travaux écrits en langue française. Nous les citons par ordre chronologique [57].

Combien précieux philologiquement est le commentaire de P. Joüon (1909)! Mais sa faiblesse essentielle, c'est qu'au lieu de chercher à rendre compte du poème en partant du milieu biblique où il est né et auquel il était destiné, il s'est appuyé avant tout sur la pensée juive la plus tardive (cf. la critique de *R B,* 1910, p. 279–284). E. Tobac (1926) voit dans le Cantique des Cantiques l'expression de l'amour de Yahvé pour Israël et d'Israël pour Yahvé, mais seulement sous la forme d'«une parabole tacite» dont l'existence n'est pas démontrée. Avec raison D. Buzy (1943) insiste sur le rattachement du Cantique à la mystique nuptiale des prophètes, mais sans justifier ce rapprochement; les détails des poèmes nous diraient toujours cette même chose: la contemplation admirative de l'un

[57] Voici la liste des travaux dont nous allons parler: P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique,* Paris, 1909; E. Tobac, *Les cinq livres de Salomon,* Bruxelles–Paris, 1926, pp. 76–110; D. Buzy, *La Sainte Bible* de Pirot, t. VI, Paris, 1943; R. J. Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des Cantiques,* Paris, 1982; D. Barsotti, *Le Cantique des Cantiques,* trad. de l'italien par E. de Solms, Paris, 1983; B. Arminjon, *La cantate de l'amour. Lecture suivie du Cantique des Cantiques,* Lettre-Préface du Cardinal H. de Lubac, Paris, 1983. Nous laissons de côté l'ingénieuse hypothèse de G. Pouget–J. Guitton, *Le Cantique des Cantiques,* Paris, 1934: le sens littéral du Cantique serait purement humain: une bergère amoureuse d'un berger est enlevée par les chars du roi Salomon, mais finalement rendue à son berger... Mais en réalité dans le cantique Roi et Berger sont un même personnage, et chez les prophètes Dieu est à la fois Roi et Berger.

des deux partenaires par l'autre, puis leur mutuelle union finale; il n'y aurait ni drame ni progression quelconque de la pensée (cf. *R B,* 1940, p. 169–194). R.J. Tournay (1982) croit devoir revenir à une hypothèse qu'il semblait avoir d'abord écartée: l'auteur inspiré aurait utilisé de vieux chants d'amour égyptiens, et à des expressions qui pouvaient avoir originairement un sens érotique, il aurait conféré un sens nouveau en vue d'exprimer «l'amour réciproque du nouveau Salomon, le Messie attendu, et de sa Fiancée, la Fille de Sion» (p. 45).

D. Barsotti (1983) et B. Arminjon (1985) se rapprochent bien davantage du point de vue que nous défendons. Ils ont en commun de soutenir qu'on peut prouver exégétiquement l'identification de l'Epoux du Cantique avec Celui dont avaient parlé les prophètes, c'est-à-dire avec Dieu en personne. Sommaire chez D. Barsotti, la justification de ce sentiment est beaucoup plus poussée chez B. Arminjon. Mais, même en ce dernier cas, elle paraît encore insuffisante. Aux explications des exégètes de métier, B. Arminjon unit volontiers d'autres points de vue empruntés aux Pères de l'Eglise et aux mystiques chrétiens. Une telle attitude est légitimée par le fait que l'auteur affirme ne pas vouloir s'adresser aux savants. Mais peut-elle faire avancer l'exégèse proprement scientifique qui exige que cet écrit soit rattaché avec soin à la tardive tradition religieuse vivante au sein de laquelle il est né?

Une des faiblesses les plus manifestes du commentaire de B. Arminjon, c'est qu'il veut concilier deux explications inconciliables du *«sommeil»* de l'Epouse, thème fondamental du poème. En 2,7, il l'explique d'abord ainsi: «l'Epouse repose maintenant auprès de son Bien-aimé. Que rien ne vienne déranger sa paix!». Mais cela n'empêche pas le même auteur d'écrire à la page suivante: le sommeil de l'Epouse, c'est la situation «d'un Israël qui n'est pas encore totalement revenu à Dieu (...) L'Epouse a beaucoup bu à la coupe de l'amour, mais sans avoir la force suffisante pour soutenir pareille ivresse». Une meilleure connaissance ou un examen plus attentif des antécédents prophétiques du grand poème d'amour détourne d'opérer de semblables harmonisations [58].

[58] *La cantate de l'amour,* pp. 156–157. Nous citons cet ouvrage de B. Arminjon d'après la 3e édition, revue et augmentée, qui date de 1986. Ce livre a connu un succès dont on ne peut que se réjouir, car il a contribué à rendre au peuple chrétien une grande estime pour un poème dont tant de travaux exégétiques pouvaient détourner, ne voyant en cet écrit qu'un texte purement profane, voire érotique. Il n'en reste pas moins vrai que le rattachement attentif du Cantique des Cantiques soit au Deutéro-Isaïe, soit au Trito-Isaïe, dissuade absolument de voir dans le *sommeil* de l'Epouse du Cantique ce que prétendent y découvrir tant d'interprètes (induits en erreur par la liaison apparente entre *Ct* 2,6 et *Ct* 2,7). Non seulement, remarquons-le, les interprètes naturalistes, mais, avec évidemment des différences dans la formulation, P. Joüon, D. Buzy, D. Barsotti, B. Arminjon songent, eux aussi, pour le

C'est le rattachement du Cantique des Cantiques à la tradition prophétique postexilienne que, dans le présent travail, nous avons eu avant tout à cœur d'opérer. Il s'agit principalement des derniers oracles du livre d'Isaïe, qui eux-mêmes nous renvoient aux prophètes antérieurs: Osée, Jérémie, Ezéchiel, le Deutéro-Isaïe. Ceux de nos lecteurs qui se donneront la peine *d'examiner ces références* seront frappés, nous l'espérons, de leur force et de leur convergence. Elles ne sauraient être l'effet du hasard. Et ce sont bien elles qui nous donnent la clé permettant d'accéder enfin à une intelligence approfondie de cet extraordinaire poème d'amour de l'Ancien Testament.

André FEUILLET

sommeil de l'Epouse, à la félicité et au repos ineffables qu'elle goûte grâce à la possession mutuelle des deux partenaires.

Certains mystiques ont observé la discordance entre la manière dont ils comprenaient le sommeil de l'Epouse du Cantique et celle, défavorable, que leur suggérait le reste de l'Ecriture. C'est le cas, par exemple, de saint Bernard qui s'objecte à lui-même Rm 13,11: «L'heure est venue de vous *réveiller de votre sommeil*» (*Œuvres mystiques de saint Bernard. Sermon 52 sur le Cantique des Cantiques,* trad. d'A. BÉGUIN, Paris, 1953, p. 549). Allant dans le même sens, il y a encore le fragment liturgique d'*Eph* 5,14: «*Eveille-toi,* ô toi qui *dors,* et *lève-toi* d'entre les morts, et le Christ t'illuminera», passage au sujet duquel on s'est demandé à quels textes de l'Ancien Testament il entendait nous renvoyer: peut-être *Is* 26,19; peut-être *Is* 52,1; peut-être *Is* 9,1, à moins qu'il ne s'agisse à la fois de plusieurs textes parmi lesquels pourrait également prendre place le Cantique des Cantiques; cf. à ce sujet J. GNILKA, *Der Epheserbrief,* Freiburg–Basel–Wien, 1971, p. 259.

# La Bien-Aimée du Cantique

## *DÉFIGURATIONS ET OCCULTATIONS*

### Introduction

La liberté de l'homme et la patience de Dieu

*« Viens donc ma Bien-aimée »* (*Ct* 2,10 et 13)

Ces « temps qui sont les derniers » (*1P* 1,20) sont les temps où nous sommes dans l'Eglise, qui est l'Israël messianique. Ce temps a été précédé du temps de la Promesse, le temps de la Loi (dans le régime duquel nos frères de la Maison d'Israël vivent toujours, et qui a été précédé lui-même d'une longue préparation). Il aboutira à la Gloire de la Plénitude du royaume, dans laquelle nous ne sommes pas encore. Nous sommes dans le temps de la Grâce (cf. *Jn* 1,17) où doit s'accomplir dans le Corps en croissance du Messie ce qui est « accompli » (cf. *Ac* 13,32–33 ; *2 Co* 1,20) dans le Messie. Ce temps sépare les deux Avènements du Messie et nous est donné pour nous préparer à ce second Avènement. Il nous est donné aussi pour « hâter » (*2P* 3,12) avec l'Esprit (cf. *Ap* 22,17) cette Venue en gloire du Messie, Epoux d'Israël, Sauveur du monde et souverain Juge.

Le retard de la Parousie, dont les premiers chrétiens étaient fondés à penser qu'elle pouvait survenir d'un moment à l'autre [1], n'est pas à mettre sur le compte de l'Epoux mais des membres pécheurs de l'Epouse ; non de Marie qui est parfaitement Epouse, mais de nous tous. Si l'Epoux tarde en effet, n'est-ce pas en raison de sa miséricorde qui veut nous laisser le temps de la conversion ? » Le Seigneur ne retarde pas ce qu'Il a promis, comme certains L'accusent de retard, mais Il use de patience envers vous, voulant que personne ne périsse, mais que tous arrivent au repentir » (*2P* 3,9). La patience et la longanimité de Dieu sont « salutaires » (*2P* 3,15), elles sont le fait de la puissance même de son Amour dont l'impatience est

[1] Cf. *L'unique Israël de Dieu,* livre collectif écrit sous la direction de J.-M. Garrigues, Critérion, Paris.

comme suspendue par le respect de notre liberté. Nous sommes attendus et respectés jusque dans les hésitations, les infidélités, les révoltes que nous opposons à l'Amour prévenant qui nous entoure et nous appelle sans jamais nous contraindre.

Les longueurs dans le déroulement de l'histoire du salut ne peuvent se comprendre autrement. Dieu qui est Père ne peut se résigner à la perte d'aucun de ses enfants, Lui qui a « livré » son propre Fils pour que l'Epouse retrouve la beauté « sans tache ni ride » (*Ep* 5,27) de celle qui « se pare pour son Epoux » (cf. *Ap* 21,2). L'Amour sait attendre. Au-delà de la création Dieu recrée. Au-delà du don Dieu rachète et pardonne. Amour au-delà de l'amour. « A peine accepterait-on de mourir pour un juste... mais la preuve que Dieu nous aime c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous » (*Rm* 5,7–8).

Et « le Christ est mort pour nos péchés » (*1Co* 15,3) à tous; pas seulement pour les péchés de ceux, Juifs et Romains, qui sont historiquement responsables de cette mort. C'est par chacun de nous et pour chacun de nous, pécheurs, que le Christ a été et s'est « livré » (cf. *Rm* 1,16). Ce drame de la mise à mort par les hommes de Celui qui vient les sauver (et Lui seul le peut car Il est Dieu même) et qu'ils « ont haï sans raison » (*Jn* 15,25) est le drame insurpassable et récapitulatif de toute l'histoire du monde.

D'autres drames ont précédé et d'autres suivront. Sans cesse et depuis l'aube de son histoire, l'humanité, puis Israël, le Peuple que Dieu commence à se rassembler et à « se consacrer » comme Epouse (pour y faire entrer tous les hommes à l'« Accomplissement » des temps) est en effet appelé à « se convertir » de l'idolâtrie à l'adoration, de l'adultère à la fidélité, de l'indifférence et de la tiédeur à l'amour. Ces conversions et ces retours en arrière laissent leurs empreintes de sainteté et de défiguration sur le visage du Peuple qui, grâce à la fidélité sans retour et miséricordieuse de l'Epoux, s'achemine cependant vers son Assomption. Mais les délais dépendent de lui.

## 1. Dans le Peuple unique de Dieu, la grande déchirure

LA DÉCHIRURE – L'AGGRAVATION DE LA DÉCHIRURE – DES SIGNES D'ESPÉRANCE

*« A la vue de la ville, Jésus pleura »* (*Lc* 19,41)

Parmi les plus repérables de ces défigurations dans le Peuple de Dieu, comment ne pas évoquer en premier lieu la division survenue à propos de la Personne même du Messie « signe de contradiction » (*Lc* 2,34) ? Accepté

par les uns – le « petit reste » –, Il a été non reconnu (cf. *Jn* 1,11) par les autres, notamment les chefs du Peuple. Ce drame fut la hantise et l'« incessante douleur » (*Rm* 9,1) de Paul, la blessure intime du cœur de Marie (cf. *Lc* 2,35) [2], par-dessus tout la tristesse sans nom du Messie Lui-même (cf. *Mt* 23,37; *Lc* 19,41). Cette déchirure dans le Peuple s'est consommée vers la fin du Ier siècle, lorsque la jeune Eglise a été chassée de la Synagogue dans le sein de laquelle elle est née (tandis que les adeptes de Bar Kochba ou d'autres ne l'ont pas été). Les conséquences de cette rupture, nous en mesurons mal le terrible impact, et sur la « Maison d'Israël » (la Synagogue) – « laissée déserte » (*Mt* 23,37), « mise à l'écart » (Rm 11,15) quant à la possibilité de rassembler sacramentellement l'universalité des hommes autour du Messie d'Israël, et dans l'impossibilité d'appeler « par son Nom » ce Messie qui doit venir en gloire; et sur l'« Israël messianique » (l'Eglise) – fragilisé, acculé à l'exil à Rome et gravement traumatisé –; et enfin sur les nations qui ne bénéficient pas de la puissance qu'aurait le témoignage apostolique si tout Israël s'y associait. C'est la déchirure la plus grave affectant le Peuple unique de Dieu, à la fois par sa « radicalité » et par son « exemplarité ». C'est elle qui facilitera les déchirures à venir entre chrétiens. C'est elle qui rendra si vulnérable une Eglise, composée de fait presqu'entièrement de membres venus de la gentilité (bien que par essence elle rassemble Juifs et païens « réconciliés par le sang de la croix », cf. *Ep* 2,16) à la tentation permanente du marcionisme (corrélative à la tentation de judaïser des judéo-chrétiens), comme à celle de l'idolâtrie idéologique qui culmine en notre temps. Ceci malgré le solennel avertissement de l'Apôtre Jean à propos des « séducteurs », les « antichrists » que sont ceux « qui ne confessent pas Jésus-Christ venu dans la chair » (*2 Jn* 2,7).

### *« L'enseignement du mépris »* (J. Isaac)

Ce drame initial d'un seul Peuple de Dieu divisé en deux Assemblées aurait pu, aurait dû ne pas être suivi d'un autre drame, qui constitue l'accablante responsabilité des chrétiens durant au moins dix-sept siècles, et dont la page – malgré la Shoah et le Concile Vatican II – n'est pas encore vraiment tournée. Il s'agit de la longue histoire de l'« antijudaïsme chrétien », qui a fomenté la longue persécution de tant de fils de la Maison d'Israël par tant de fils de l'Israël messianique. Ce drame consiste essentiellement et débute en ceci: les membres de l'Eglise (blessés certes dès l'origine, puis de plus en plus issus de la gentilité et souvent insuffisam-

[2] Cf. *op. cit.*, ci-dessus note 1.

ment convertis du paganisme: ils n'ont pas bénéficié de la longue pédagogie anti-idolâtrique d'Israël!), vont se définir pratiquement – bien que sans aucune authentification de l'Eglise – comme un «nouvel Israël» sans lien avec le premier et unique Israël, qu'ils vont (contre l'enseignement de Paul [cf. *Rm* 11,1] et de tout le NT) prétendre désormais rejeté, même maudit. Ils vont prétendre s'y substituer et, comble de perversion, devenir «anti-Juifs». En se retournant ainsi contre ceux de la «racine» qui les porte (cf. *Rm* 11), ils se retournent aussi contre eux-mêmes et contre Dieu dans son dessein de salut. Et à la source de cette perversion blasphématoire de notre foi, ne peut-on déceler cet «enorgueillissement des branches sauvages» (cf. *Rm* 11,20) contre lequel l'Apôtre Paul nous avait si sévèrement mis en garde?

Alors va s'écrire une histoire impensable, tant au plan de l'enseignement qu'au plan des actes, histoire dont nous n'avons pas encore pris toute la mesure d'iniquité. Car l'accablant bilan des persécutions qui jalonnent l'histoire de la Maison d'Israël dans des pays couverts de clochers (des bûchers aux exils, des viols de conscience aux destructions de Synagogues et de rouleaux de la Torah, des spoliations aux humiliations en tous genres...) pour culminer dans cet indicible que fut la Shoah (fruit de la perversion nazie, qui est païenne, mais n'a pu déployer ses effets que parce que le «terrain de chrétienté» se trouvait dépourvu des défenses qu'il se devait de présenter touchant les «frères aînés» de l'Eglise), ne prend son véritable relief qu'au regard de ce que l'Israël messianique devait être pour la Maison d'Israël...

Mais cette responsabilité, ce que l'Eglise devait être, les membres de l'Eglise dans leur ensemble l'ont-ils découverte? N'ont-ils pas songé qu'aux nations, regardant comme supprimée – ou à supprimer – la Maison d'Israël?... S'il y avait là une «mission oubliée» ou plutôt une «mission occultée»? Si depuis deux mille ans l'Esprit qui «conduit vers la vérité tout entière» (*Jn* 16,13) la murmurait aux Eglises? Face au drame de cette déchirure première, entre Synagogue et Eglise, ce qu'un chrétien réellement fidèle au Christ avait à vivre ne se résume-t-il pas *en Is* 40,1: «Consolez mon peuple» (à rapprocher de *Lc* 2,25–38; *Rm* 9,11; *Ep* 1–2)? Consolez-le de ma propre consolation, celle qu'il attend, vous qui êtes le Corps-du-Messie-«Consolation-d'Israël» (*Lc* 2,25) et la demeure de l'Esprit «Consolateur» (cf *Jn* 16). Aimez-le de l'amour que Je lui porte, y reconnaissant mes dons et mon appel «sans repentance» (*Rm* 11,29). Que mon avertissement (cf *Mt* 7,1) vous mette en garde contre tout jugement sur les consciences, et qu'une «incessante douleur» (*Rm* 9,2) vous interdise toute polémique! Reconnaissez l'identité de ce «frère aîné» qui «est toujours avec le Père» et demeure «chéri selon l'élection» (*Rm* 11,28). Témoignez-lui la gratitude qui lui revient, car vous êtes en dette à son

égard. Accueillez de lui ce qu'il a toujours à vous apprendre. Manifestez-lui la solidarité et l'esprit de service qui se doivent entre membres d'une même famille. Et dans le respect et l'humilité, soyez les témoins de l'« appel sans repentance » (*Rm* 11,29) que Je ne cesse de lui adresser : afin que la Maison d'Israël trouve l'accomplissement auquel elle aspire et se réjouisse de l'ouverture de sa bénédiction à toutes les nations (cf. *Gn* 12,3) dans l'accomplissement messianique ; afin de hâter votre Plénitude à tous » par le resplendissement de sa Venue » (*2Th* 2,8), la Venue de l'Epoux de « tout Israël ». Et demeurez avec lui et pour lui dans la prière, le témoignage de la louange et l'espérance.

Mais cette tâche de « consolation » que l'Eglise porte cachée en elle pour le « premier-né » peut-elle être honorée tant qu'une vraie parole de repentance – dont on perçoit comme des approches et des affleurements – n'aura pas d'abord été prononcée ?

### « *Un nouveau printemps* » (Jean XXIII)

Une telle attitude est encouragée dans l'Eglise depuis Vatican II qui a tourné résolument la page de cet « antijudaïsme chrétien », blasphématoire et funeste, véhiculé par l'histoire. Des gestes de rapprochement existent. Et la visite de Jean Paul II à la Synagogue de Rome le 13 avril 1986 peut être qualifiée d'historique. Des textes officiels existent aussi. Ils sont encore loin cependant d'avoir porté tous leurs fruits. La rectification exégétique et théologique demeure à poursuivre. Un approfondissement est à mettre en œuvre, notamment en ce qui concerne la signification théologique et spirituelle de la Shoah, et en ce qui concerne le lien du Peuple et de la Terre. (Naturellement il ne faut pas prendre le contre-pied de notre antijudaïsme séculaire en versant dans un philosémitisme sentimental ou aveugle – comme si tous les hommes n'avaient leurs failles et leurs limites – dont nos frères juifs auraient bien raison de se défier !). Alors, de même qu'à la fin de la deuxième session du Concile a pu être prononcée par Paul VI une parole de repentance pour les torts des catholiques dans le scandale de la division des chrétiens – qui masque tant aussi le visage de l'Epouse : « Que tous soient un » ! (*Jn* 17,21) –, de même pourra être prononcée explicitement semblable parole en ce qui concerne le Peuple juif, vis-à-vis de qui notre péché historique est encore bien plus grave.

Tant que dans l'ensemble du monde chrétien cette repentance tarde, et tant que notre tâche de « consolation » (« être avec celui qui est seul »), au sens fort que lui donne la Bible, n'est pas honorée, notre Péché demeure.

Enfin, dans ce «nouveau regard» sur nos frères juifs, gardons-nous d'oublier ceux d'entre eux qui, par le Baptême, sont devenus comme le «cœur de notre cœur»! D'abord, souvenons-nous de ceux qui, à la naissance de l'Eglise, donnèrent joyeusement leur vie pour que les païens, ceux qui «étaient loin», «sans Dieu ni espérance en ce monde» (*Ep* 2,12–13) entrent dans la cité d'Israël grâce à la Bonne Nouvelle du salut apporté par le Messie d'Israël. Ensuite, ne fermons pas les yeux sur ceux qui, présentement encore, sont les «branches naturelles» (*Rm* 11,21) au milieu de nous. Que leur petit nombre ne nous les fasse pas oublier. Sans eux, l'Eglise ne rassemblerait plus «Juifs et païens réconciliés» (cf. *Ep* 2), elle ne serait plus «catholique» (universelle), elle ne serait plus l'Eglise. Sans eux, qui aujourd'hui encore seraient témoins du Christ comme du véritable Messie d'Israël, comme de l'authentique «gloire d'Israël» (*Lc* 2,32; cf. *Rm* 15,8)? Or, seul le Messie d'Israël peut intéresser les nations, dont Il n'est la «lumière» (*Lc* 2,32) que parce que, d'abord, Il est «la gloire de son Peuple Israël» (*Lc* 2,32).

En définitive, c'est de la tendresse même de Dieu que le chrétien a à aimer ses frères et d'abord les premiers d'entre eux (les «préférés» [3]), chacun selon son identité. Car Dieu aime «chacun par son nom». Il ne suffit pas d'éprouver quelque élan du cœur à l'égard de nos frères juifs, qu'ils soient dans l'Eglise ou qu'ils n'y soient pas. Il faut qu'ils aient leur place propre dans notre théologie. Sinon, comment pouvons-nous les aimer «en vérité», selon le «nom» que Dieu leur a donné, avec la tendresse que le Père porte à celui qui, à l'image de l'Unique, est le «premier-né» (*Si* 36,11) de son Amour?

## 2. Dans le monde chrétien, une double occultation: celle du mystère d'Israël et celle du mystère de l'Epouse

– A PROPOS DU PEUPLE
– A PROPOS DES PERSONNES:
MARIE, LES FEMMES DANS L'EGLISE, TOUS LES BAPTISÉS

*«Israël: ... tu es à Moi»* (*Is* 43,1)

L'Eglise étant le Corps du Messie d'Israël, c'est en «scrutant son propre mystère» qu'elle découvre celui d'Israël, comme l'a si bien mis en lumière la déclaration conciliaire *Nostra Aetate*. Mais comment ne pas remarquer que cet essentiel du mystère de l'Eglise a été moins oublié qu'*occulté*...

[3] Cf. le discours de Jean Paul II à la Synagogue de Rome le 13.4.86.

Sinon, comment comprendre les invraisemblables difficultés, les lenteurs, à ce que ce *mystère d'Israël* émerge à la conscience chrétienne? Comment comprendre que ce mystère dont nous vivons, qui est réellement le nôtre, demeure si peu perçu, si déformé ou caricaturé dans tant de secteurs du monde chrétien au point qu'il demeure si souvent extérieur à nous-mêmes, «à notre théologie comme à notre histoire»...? Ce qui fait de nous en germe des antisémites, comme l'a souligné le Cardinal Etchegaray.

C'est une question de théologie, de contemplation de foi. Rappelons aussi, sous-jacente à la théologie, l'existence dans l'Eglise de la mémoire lointaine d'une blessure enfouie, qui doit accepter de se laisser guérir. Mais n'y a-t-il pas par-dessus-tout, ce (ou plutôt celui) qui a envenimé cette blessure jusqu'au point d'aberration que l'on sait? Alors la question n'est-elle pas avant tout une question de «combat spirituel»? Il conviendra de s'interroger davantage sur ce point.

### *«Que tu es belle ma Bien-Aimée»* (*Ct* 1,15)

Liée à cette occultation du mystère d'Israël dans l'Eglise et à ces infidélités qui de multiples façons mutilent le visage des membres de l'Epouse ici-bas, il est une autre occultation qui entrave le cheminement du Peuple de Dieu vers son accomplissement ultime. C'est l'oubli de son identité d'Epouse du Seigneur, *l'occultation du mystère nuptial.* Considérant ce qui se passe dans le monde chrétien, ce que la conscience de l'ensemble des chrétiens semble véhiculer, comment ne pas remarquer que le mystère sponsal de l'Alliance qui est l'identité même d'Israël et donc de l'Eglise, est pratiquement gommé du vécu conscient de la plupart des chrétiens comme de la prédication courante. On peut passer une vie «pratiquante» entière sans jamais l'entendre évoquer. Sans doute, les mystiques débordent-ils d'émerveillement devant ce mystère dont ils ont conscience qu'il est le leur, parce qu'il leur est donné de le vivre et de le percevoir existentiellement. Sans doute aussi leurs enseignements sont-ils médités dans différentes communautés, monastiques ou autres. Mais sur l'ensemble des baptisés, combien ont accès à ces trésors? Il se trouve même des exégètes pour contester l'inspiration proprement religieuse du «Cantique des Cantiques»[4] dont on pourrait alors se demander pourquoi celui-ci figure au Canon tant chrétien que juif... Bref, si le mystère filial n'est pas occulté, le mystère sponsal l'est. N'est-ce pas une occultation grave?

Le Concile certes a fait beaucoup pour que le Peuple de Dieu retrouve son véritable visage. Et le récent Synode, insistant sur la réalité de «Corps-

[4] Cf. A. FEUILLET, *Revue Thomiste,* 1984, n° 2, pp. 181 ss.

du-Christ» qu'est l'Eglise, précisant ainsi son identité de grâce venue d'en-Haut, souligne son mystère de communion divino-humaine, de «communion des saints». On voit donc bien affleurer le mystère de l'Epouse, qui n'existe comme telle que dans la réalité vécue du double commandement de l'amour. Mais ce mystère de l'Eglise comme Epouse du Seigneur – parce qu'Israël est la Bien-Aimée du Cantique – qui est son identité la plus profonde, n'est pas très explicitement mis en lumière [5]. Et il demeure de mille manières occulté dans le Peuple chrétien. Il l'est quand on parle de l'Alliance sans préciser jusqu'à quelle profondeur d'intimité elle porte. Et, tant au sujet de la Maison d'Israël qu'au sujet de l'Israël messianique, nous ne sommes pas portés spontanément à voir et à admirer cette réalité encore cachée mais réelle. Ne revenons pas sur le regard porté dans le monde chrétien sur la Maison d'Israël durant ces deux millénaires de l'ère chrétienne, regard qui a méconnu son identité «sans repentance» de «fiancée d'Adonaï» comme Peuple de l'Alliance, à tel point que, même après la Shoah, le retour de rescapés sur leur Terre et le vingt-deuxième Concile œcuménique, nous en sommes encore à balbutier sur ce sujet. Mais nous-mêmes, dans l'Eglise, nous savons-nous «d'Israël» et par conséquent nous savons-nous partenaires d'une Alliance avec Dieu qui est «nuptiale»?

### *Nos noms sont inscrits dans le «livre de vie»* (cf. *Ap* 13,8)

Regardons maintenant non plus du côté du Peuple mais du côté des personnes; puisqu'aussi bien chaque personne est appelée «par son nom» à entrer dans ce mystère d'Alliance nuptiale avec Dieu. Et c'est bien là ce qui fait que le Peuple est une réalité de «communion». En quoi véhiculons-nous certaines occultations?

### *«Unique est ma colombe... ma parfaite... sans tache aucune»* (*Ct* 6,8 et 4,7)

En la personne de Marie, en qui nous contemplons l'Epouse «sans tache ni ride» (*Ep* 5,27) dans l'éclat de sa glorification, il n'est, pour la joie de Dieu et par sa grâce, aucune défiguration!

Mais notre regard sur elle n'a-t-il pas parfois méconnu son mystère? Sans doute, la place de Marie n'a pas été, d'un point de vue global,

[5] L'Eglise est cependant nommée «Epouse bien-aimée» dans les Actes de Vatican II, notamment dans *La liturgie*.

occultée du côté catholique; ni non plus du côté orthodoxe. Mais avons-nous toujours été indemnes de toute déformation du regard? Nous avons bien sûr à nous garder de tout relent de culte idôlatrique, comme si Marie était une sorte d'Incarnation du Saint Esprit (ce serait de la «mariolâtrie»); ainsi que de tout relent de dévotion magique, ce qui serait une autre manière de paganiser. Mais surtout n'aurait-on pas à découvrir ou redécouvrir le mystère de Marie comme le mystère même d'Israël?...

– «Nous ne comprendrons jamais pourquoi «votre» Marie apparaît chez vous sous tant de vocables et de visages différents», dit non sans humour un Juif de nos amis.

– «Si «votre» Miryam (a-t-on envie de lui répondre) nous apparaît ainsi, c'est que nous la savons tellement notre Mère à nous aussi, les «branches sauvages» de l'Eglise, que nous lui prêtons naïvement (espérons que ce n'est pas perfidement), de même qu'au Christ, nos multiples visages: noirs, blancs, jaunes, bruns...» Le plus surprenant est que Marie elle-même semble se prêter à ce jeu: n'a-t-elle pas troqué l'hébreu ou l'araméen contre le patois pyrénéen pour s'adresser à Bernadette (qui il est vrai ignorait l'hébreu!)? Son image n'est-elle pas indienne à Guadalupe... et différente d'un lieu à l'autre? Femme de chez nous, femme de partout, telle nous apparaît la Mère que le Christ en mourant a donnée à chacun de nous.

Mais ainsi, combien de visages prêtons-nous à Marie, qui ne sont point le sien!... N'a-t-on pas comme arraché Marie à elle-même, ne l'avons-nous pas trahie en «oubliant» son seul et unique visage, son visage juif de fille de David, de *«Fille de Sion»?* oubli dont les deux faces sont ténébreuses, car on a «oublié» que Jésus est juif et les deux choses évidemment sont liées. C'est Marie qui a donné à Jésus sa judéïté. L'occultation du mystère d'Israël chez les chrétiens, fruit de l'«enorgueillissement» des «branches sauvages» (cf. *Rm* 11), s'est traduit non seulement par une méconnaissance et une persécution impensables du Peuple juif, mais en même temps par cette amputation ou déformation tant pour Miryam que pour Yeshoua. Ceci est grave, car alors de quel Messie parlons-nous? ce n'est plus du Messie d'Israël et en quoi pourrait-Il nous intéresser...; de quelle Incarnation parlons-nous? ce n'est plus de celle de la Parole véritablement faite chair et le Christ devient l'icône de l'Humanité absolutisée...; de quelle universalité l'Eglise est-elle porteuse? ce n'est plus de l'universalité «catholique» rassemblant Juifs et Gentils réconciliés mais de l'universalisme idéologique d'un messianisme perverti.

Même n'arrive-t-il pas – gardons-nous de généraliser – que, dissociant l'indissociable, certains de ceux qui sont touchés par le mystère d'Israël demeurent réfractaires au mystère de Marie, tandis que certains de ceux qui se signalent par leur piété mariale – évidemment déviée – sont de

notoires antisémites? ... Tout se passe alors comme si Marie nous masquait Israël ou Israël Marie, alors que Marie est en Israël et Israël en Marie. (Ainsi lorsque de la cour du Louvre nous regardons l'arc de triomphe de l'Etoile nous ne voyons pas celui de Carrousel, et lorsque nous accommodons notre vue sur l'arc de Carrousel nous ne voyons plus celui de l'Etoile... alors qu'ils sont dans l'exact prolongement l'un de l'autre et forment un même ensemble). Ne s'agit-il pas là pourtant d'un seul et même mystère, le mystère de l'Epouse, soit en tant que personne soit en tant que Peuple? Marie nous le montre réfracté dans son «reste» ultime, dans la contraction de son intensité. Le Peuple nous le manifeste dans son extension, dans le déploiement de sa fécondité.

Quant au mystère nuptial lui aussi occulté, même en Marie, contemplons-le dans la parfaite réalisation que nous en présente la «Femme enveloppée de soleil» (cf. *Ap* 12,1), du soleil de la divinité. En Marie, la créature est déjà exaltée comme Epouse du Créateur pour l'éternité. Marie est l'icône personnelle prophétique de l'Epouse mystique de l'Agneau, en train d'enfanter dans l'Esprit chacun de nous à son tour comme épouse de l'Agneau, afin que nous soyons, dans le Fils, adoptés comme fils par le Père.

### *«Les jeunes filles T'aiment»* (*Ct* 1,3)

Le mystère personnel de Marie n'est pas le seul mystère personnel qui soit affecté, dans le regard que nous portons sur lui, par des zones aveugles. Toute zone aveugle sur un point affecte d'ailleurs l'équilibre général, en même temps qu'elle tend à mordre de proche en proche. L'Eglise étant un Corps, tout aveuglement, toute atrophie, toute maladie localisée blesse l'ensemble du Corps, son équilibre, sa santé, son dynamisme, sa sainteté. Toute occultation portant sur le mystère de Marie se répercute donc sur celui de chacun des baptisés. Et en premier lieu cela se répercute sur le mystère de la femme et de sa place dans l'Eglise.

Sans revenir sur le mystère d'Israël et sur son occultation, mystère intérieur à chacun de nous puisqu'il est intérieur au mystère de l'Eglise (cf. *Nostra Aetate*), le Baptême nous «incorporant» (cf. *Ep* 3,6) à Israël, nous nous attarderons ici sur l'occultation du mystère de la nuptialité.

Il est banal de dire que notre monde connaît une «crise de la civilisation», nos sociétés une profonde mutation culturelle. Celle-ci affecte sans doute plus particulièrement la femme, qui ne s'est jamais vu poser autant de problèmes, ni n'a posé autant problème. Et les questions encore à peine entrevues posées par les manipulations génétiques la touchent en premier lieu. De même qu'en ce qui concerne l'avortement, n'est-ce pas

en effet à la femme qu'il appartiendra, en dernier ressort, de décider pour ou contre la vie? Il sera possible à des hommes, dans la société comme dans l'Eglise, d'inventer, de proposer, de légiférer, d'exhorter... En fin de compte, ne sera-ce pas à une femme, et à une femme seulement, qu'appartiendra dans chaque situation particulière l'ultime décision?

Ces mutations culturelles ne sont pas sans avoir leur répercussion dans l'Eglise. Des questions sont posées, notamment en ce qui concerne le ministère ordonné. Un silence, d'attentisme et aussi de respect, leur fait le plus souvent écho de la part de ceux qui dans l'Eglise parlent officiellement. Il nous semble que ce silence est impossible à rompre tant que n'est pas découvert ou redécouvert ce mystère de la nuptialité précisément. Aucun éclairage sur les différents problèmes en cause touchant l'identité féminine – et aussi masculine ! – et la vocation de l'homme comme de la femme dans l'Eglise ne pourra être valablement apporté, nous semble-t-il, tant que demeurera occulté le fait que la réalité la plus profonde de l'Eglise, son mystère dernier en référence auquel s'articulent tous les autres, est d'être «Epouse» du Seigneur; car telle est l'identité ultime d'Israël. Alors, mais alors seulement, une parole de vérité sera donnée. Et la vérité libère (cf. *Jn* 8,32).

S'il est vrai que la vocation ultime de la créature est d'être, en et par Israël, unie au Créateur comme à son Epoux (cf. *Is* 40,1), c'est au féminin que la créature est appelée à se réaliser plénièrement. C'est bien ce que nous contemplons, éminemment, en la personne de Marie. Qant à nous, le Baptême unit chacun comme chacune d'entre nous au Messie dans le mystère nuptial de son «Alliance nouvelle et éternelle» dans l'Eglise-Epouse, afin d'être adopté dans l'Esprit comme fils dans le Fils par le Père. Mais si le masculin et le féminin de l'humanité – «homme et femme Il les créa» – ne sont pas interchangeables; si cette différence garde un sens pas uniquement biologique (la personne humaine forme une unité); et si cette différence n'est pas seulement symbolique mais réelle, n'est-ce pas aux femmes, aux baptis*ées* (et aux consacr*ées* plus radicalement encore) qu'il revient de porter, non exclusivement mais prioritairement et plénièrement, ce *mystère et cette mission de l'Epouse?* L'Eglise semble bien aller dans ce sens en ne conférant la Consécration liturgique nuptiale («Consecratio virginum») – plénitude de la vocation d'épouse du Seigneur – qu'à des femmes[6].

[6] En effet, même aux hommes qui «font profession» de célibat pour le Royaume, devenant ainsi «épouse du Christ» à un titre particulier, l'Eglise ne confère pas cette Consécration. Corrélativement, elle ne confère l'Ordination ministérielle qu'à des hommes; car, dans la mesure où l'homme ne peut porter à sa complétude le caractère d'épouse, il ouvre une brèche – et là est sa priorité – pour livrer passage, pour «représenter» à titre d'instrument dans des actes «sacramentels» un autre que lui: en l'occurrence l'Epoux, dont il porte

Si cette analayse est exacte, il y a donc entre l'homme et la femme, sur la base d'une identité de dignité et d'une égalité foncière quant à la personne et à ses droits imprescriptibles, une priorité réciproque d'accent, de vocation et de mission, selon qu'il s'agit de porter dans l'Eglise *l'identité et le mystère de l'Epouse et de la Mère,* ou bien *le ministère de l'Epoux, sa représentation et celle du Père* (qui a tout remis au Fils lequel s'est incarné dans une nature humaine masculine).

De cela découlent de nombreuses conséquences pour l'Eglise, et indirectement pour la société civile elle-même. Quelques-unes de ces conséquences seront développées dans une étude subséquente. Qu'il suffise ici d'en rester à une première approche, suffisante à la fois pour prendre acte du fait même de l'occultation du mystère nuptial dans l'Eglise, et pour pressentir le dommage que, tous et toutes, pouvons en éprouver. Relevons seulement, pour la rendre plus tangible, quelques symptômes de l'occultation du mystère de l'Epouse à partir de la liturgie.

Tout d'abord, le grand rite liturgique de la «Consécration des vierges» évoqué plus haut, qui visibilise au maximum le mystère de l'Epouse dans l'Eglise, est souvent ignoré, ou s'il est connu, mal compris. Né très tôt dans l'Eglise, maintenu presque clandestinement pour quelques moniales pendant des siècles, il a été remis en vigueur depuis le Concile pour des femmes vivant dans le monde, comme il en était primitivement. Mais même là où il est connu, sa signification propre et de plénitude est loin d'être redécouverte. Le plus souvent on ne voit pas ce que cela ajoute à la seule «profession» de célibat pour le Royaume (offerte, elle, aux hommes comme aux femmes). Les mentions des «Vierges consacrées» ont même été tout simplement supprimées des intentions de prière universelle de l'Office de l'Eglise dans la traduction française, alors qu'elles apparaissent deux ou trois fois par trimestre dans l'original latin: ainsi aux laudes des 1er, 2e et 5e samedis de Carême. De plus, est-il souvent question de cette vocation, qui est la plus consacrée de toutes (figurant partie III, section I, canon 604 du nouveau code de droit canon), dans l'éventail des vocations de consacrées? Par ailleurs, la Consécration des veuves et même des femmes mariées qui existait autrefois, ne serait-elle pas à redécouvrir?...

N'est-elle pas significative aussi de l'occultation du mystère de l'Eglise comme Epouse, cette absence dans la liturgie latine de l'évocation des myrrophores (même si le texte de l'onction à Béthanie est bien connu) qui

ressemblance dans sa masculinité et dont, grâce à une «ordination» il devient l'«intendant» ou le «ministre» au sens plénier du terme. A l'homme revient donc non l'exclusivité mais la priorité – et dans le cas de l'Ordination épiscopale la plénitude – du *ministère de l'Epoux.*

existe dans celle de l'Orient? Au cours de la Semaine sainte, cette évocation rappelle l'aspect plus spécifiquement féminin de la mission de l'Eglise (l'aspect spécifiquement masculin, lui, est fortement souligné le Jeudi-saint). Car, «à la différence de l'homme que Dieu «ordonne» dans un ministère pour «se servir de lui», la femme reçoit de Dieu une «consécration» pour «Le servir», Lui[7].

Et comment ne pas évoquer ici la signification du mystère du Samedi saint (l'Eglise n'a-t-elle pas à traverser ses vendredis *et* ses samedis saints) cet unique jour où, liturgiquement, «il ne se passe rien»... (car la liturgie rend présent les gestes de l'Epoux, qui ce jour-là se taisait dans la mort, semblait absent, jetant l'Epouse contre ses limites dans la déréliction et la solitude). N'est-il pas trop souvent «escamoté» du vécu chrétien? N'est-ce pas pourtant le jour où, dans l'âme de Marie, l'Epouse, «il se passe le plus»?... le plus de foi[8], le plus d'espérance, le plus d'amour qu'il sera jamais donné à une créature de donner au Créateur. Jour par excellence de l'Epouse.

Et ce grand samedi met en évidence que la vocation de l'Epouse dans sa fine pointe est vocation à la *solitude,* une solitude qui ne peut être comblée que par l'Epoux, Dieu même? Cela, tout baptisé comme tout être humain le sait ou le pressent, quelquefois très tôt. Cette solitude intime du face à face obscur de la foi culminera, décidant de tout, à l'instant de notre mort. Mais, s'il est vrai que la femme est appelée à porter prioritairement l'identité de l'Epouse, sa vocation n'est-elle pas foncièrement plus solitaire que celle de l'homme? L'Ecriture dit qu'«il n'est pas bon que l'homme soit seul», mais ne dit rien de tel au sujet de la femme, laquelle fait sortir (en partie) l'homme de sa solitude sans qu'elle-même puisse être sortie de la sienne de la même façon. L'Ecriture dit même que «Rachel ne veut pas être consolée» (*Jr* 31,15)... N'est-ce pas parce que l'Epouse comme telle ne peut et ne veut être consolée que par l'Epoux? Et n'est-ce pas seule avec l'Epoux qu'elle est épousée et devient Mère? C'est pour cela que le mystère d'Israël – le Peuple-Epouse – est aussi mystère de solitude. La Bien-Aimée «monte du désert» (*Ct* 8,5)

Le moteur profond de la dérive actuelle de certaines revendications féministes ne serait-il pas à chercher en dernier ressort dans un refus inavoué ou inconscient de cette solitude féminine spécifique? Solitude

[7] Cf. J.-M. GARRIGUES, Postface, p. 203 de *La grâce d'être femme* de G. Blaquière, Ed. St-Paul, 1981, Paris.

[8] (Marie est) «la source et l'archétype de la foi toute-puissante de l'Eglise», Card. LUSTIGER *Paris Notre-Dame,* 14.12.1983.

qui est lieu de tentation en même temps que de grâce, et qui sans Dieu est insupportable. N'est-ce pas pourtant la grâce dernière, ou première, que celle d'être seule avec le Seul (un Seul où par surcroît sont trouvés tous les autres)? Et cette grâce des grâces est aussi celle qui donne la fécondité maternelle sans laquelle il ne serait pas d'Eglise. Tout nouvel enfant de Dieu est enfanté à la grâce dans une solitude de l'Epouse quelque part. Toute vocation dans l'Eglise est d'abord portée dans une solitude de Mère quelque part. Ceci est invisible; mais essentiel et premier; et le plus souvent passé sous silence.

Le mystère de la femme et de sa véritable place dans l'Eglise se trouve donc, du moins dans notre Occident moderne, non seulement «voilé» – c'est son caractère propre en «ce monde-ci» – mais «occulté»; pour le plus grand préjudice non seulement des femmes mais des hommes eux-mêmes.

### *«Ne savez-vous pas que vous êtes membres d'un même Corps»*

N'est-il donc pas important pour tous les baptisés que soit mis en lumière ce qui constitue l'identité profonde et ultime de l'Eglise..., que soit rappelé à tous que le Baptême est le bain nuptial qui purifie la fiancée à l'approche de ses noces[9], que le dessein «inouï» du Créateur est d'épouser sa créature dans une Alliance divinisatrice qui la fait entrer dans la relation filiale, intérieure au mystère même de Dieu?

N'est-il pas important du même coup que soient rappelés quels sont, dans l'économie du salut, les rôles respectifs de l'homme et de la femme? «C'est seulement à travers la femme que l'homme consent à la capacité divine la plus secrètement cachée dans sa condition de créature: se recevoir de Dieu en recevant Dieu en soi. Mais c'est seulement par le ministère de l'homme que la femme garde pure sa disponibilité au Seigneur»[10].

N'est-ce pas un terrible manque à gagner, pour les hommes comme pour les femmes, si ce mystère du Peuple de Dieu – Israël comme Epouse – donc de l'Eglise comme Epouse, et de Marie comme Epouse, ainsi que de chaque baptisé comme épouse, n'est pas découvert ou re-découvert; et si les ministères ne sont pas découverts ou re-découverts pour ce qu'ils

[9] Cf. *op. cit.* en note 1.
[10] J.-M. GARRIGUES, *op. cit.*, en note 7, p. 203.

sont, à savoir «ordonnés»[11] à la sanctification de l'Epouse tout entière, ordonnés au mystère de l'Epouse?

## 3. Pourquoi ces défigurations et ces occultations?

### EN CE QUI CONCERNE LE MYSTÈRE D'ISRAËL
### EN CE QUI CONCERNE LE MYSTÈRE SPONSAL

Si la Bien-Aimée ici-bas n'est pas encore «parée pour son Epoux» (*Ap* 21,2), sans doute est-ce le fait de sa tiédeur, de ses refus, de son manque d'amour; bref de sa liberté. Et à côté de ses infidélités conscientes il y a ses infidélités inconscientes, celles qui sont le fait d'aveuglements (coupables ou non coupables), d'occultations. Si celles-ci ne sont pas nécessairement peccamineuses, leurs conséquences objectives n'en sont pas moins désastreuses. Et il est difficile d'en sortir puisque justement «on ne voit pas».

En essayant de mettre en lumière l'occultation du mystère d'Israël chez les chrétiens nous avons dû mettre en lumière également une autre occultation, imbriquée avec la première, qui porte sur le mystère du Peuple de Dieu en tant qu'Epouse du Seigneur, ce qui est le dernier mot du mystère de la création, rachetée et divinisée. Cette double occultation se présente selon différents symptômes, dont on ne saurait prétendre avoir fait le tour. Ce qui a pu en être relevé cependant semble assez significatif et lourd de conséquences pour tenter d'en rechercher le ou les «pourquoi».

En ce qui concerne l'occultation du mystère d'Israël, l'explication qui se présente d'abord – mais qui n'est en rien une quelconque justification – est que toute blessure que l'on laisse s'envenimer sécrète haine, injustice, orgueil; et que tout péché d'orgueil entraîne un aveuglement, toute jalousie, toute haine, un regard perverti. Si donc l'«enorgueillissement» des «branches sauvages» est la source de l'antijudaïsme parmi les chrétiens, il ne faut pas s'étonner du cortège d'aveuglement, d'oubli, de pseudo-justifications dans le mensonge que ce fait a entraîné. Il ne faut pas

[11] Comme le suggère le terme même d'«ordination», il s'agit d'une réalité de l'ordre du moyen «ordonné» à une fin. Et la fin est première par rapport au moyen. Ceci permet d'expliquer pourquoi certains peuvent être appelés par Dieu à renoncer au sacerdoce ministériel alors même qu'ils sont sollicités pour le recevoir: tel saint François refusant le presbytérat ou saint Bruno l'Episcopat. Dieu inviterait-Il à un renoncement si ce n'était pour donner plus? Si d'ailleurs le don du sacerdoce ministériel était le don supérieur à tout autre, Dieu ne l'aurait refusé à aucun de ses enfants. Les dons supérieurs – ceux qui sont de l'ordre du sacerdoce royal, de la charité, de la sainteté –, sont offerts à tous et à chacun, si faible ou démuni soit-il. La religion du Christ est diamétralement à l'opposé d'une quelconque religion initiatique.

s'étonner des longues persécutions dont nous nous avons abreuvé nos frères juifs, dès lors que nous avons «eu le pouvoir» (i.e. après Constantin). Il ne faut pas s'étonner de cette longue et tragique occultation de l'identité révélée d'Israël, que l'Eglise doit pourtant découvrir en «scrutant son propre mystère» (*Nostra Aetate*). Il ne faut pas s'étonner de ce qui a pu aller jusqu'à une perversion blasphématoire de notre foi.

En ce qui concerne l'occultation du mystère de la nuptialité, de l'identité du Peuple d'Israël comme Epouse, les causes immédiates en semblent plus complexes. Nous en suggérerons trois, s'entremêlant les unes les autres.

La première tient au fait que les femmes, qui portent d'abord et dans sa plénitude le mystère de l'Epouse, sont aussi, d'une certaine manière, celles qui sont le moins à même d'en parler. Marie, dont «l'enseignement surpasse tout savoir» (liturgie acathiste) a très peu parlé, surtout très peu d'elle-même; comme si l'intériorité et donc l'invisibilité de cette réalité nuptiale vécue par l'Epouse était trop intime et secrète pour pouvoir être amenée au grand jour sans être déflorée ou même détruite. C'est qu'il s'agit d'une réalité vécue dans le «secret du Roi», plus propre à être suggérée qu'exprimée, devinée qu'apprise de l'extérieur. Connaîtrions-nous le Magnificat si Marie n'avait d'abord été devinée par Elizabeth (cf. *Lc* 1,45)? De plus, l'intériorité propre à la femme lui rend plus difficile qu'à l'homme le recul de l'objectivation.

Si ces observations sont exactes, on comprend aussi pourquoi il n'est pas facile à l'homme, qui pourtant a l'avantage de pouvoir objectiver plus facilement, de percevoir véritablement et donc d'exprimer cet aspect pourtant fondamental de l'être même et de la vie de tout baptisé: car ce n'est pas lui qui est appelé à le porter prioritairement, et la médiation de la femme lui est nécessaire. Et, pour lui, ce mystère de l'Epouse peut se trouver masqué ou mis au second plan par ce que lui-même est appelé à porter en priorité (surtout s'il est ordonné), à savoir le ministère de l'Epoux. Sans doute est-ce pourquoi la réflexion dans l'Eglise semble souvent obnubilée par les ministères (et non seulement chez les hommes mais chez les femmes mêmes). Si bien que ceux qui dans l'Eglise ont mission de parler officiellement se trouvent en moins bonne position pour parler justement de ce point. Pour pouvoir alors quelque peu être «officiellement» la parole des «sans-voix», ne leur faut-il pas un don d'écoute exceptionnel, des rencontres féminines authentiques, et surtout une grâce mariale particulière? ... même si, de l'intérieur, ils se trouvent spécialement éclairés, comme c'est le cas de certains moines ou ascètes qui à un titre particulier ont vocation d'être «épouse» du Christ (comme le signifie le capuchon de leur aube, petite réplique du voile qui est le signe de l'Epouse).

Par ailleurs, dans notre Occident technicisé soucieux d'efficience visible au point d'en oublier le plus important qui est «invisible pour les yeux» [12], il y a plus de difficultés qu'en d'autres temps et qu'en d'autres civilisations à percevoir ce qui ne se voit pas. Et ce secret inapparent de l'Epouse est peut-être ce qu'il y a de plus caché au monde, comme un mystère «au second degré». C'est le mystère même de la femme qui se déroule sous le signe du «voile».

Toutes ces raisons donc agissent de quelque façon pour rendre difficile la mise en lumière de ce mystère sponsal.

> *«Ce genre de démon ne se chasse que par le jeûne et la prière»*
> (*Mc* 11,28)

Mais tout ceci étant évoqué, qui pourrait être amplement développé, il ne semble pas que l'essentiel encore soit dit. Il n'est dit ni au sujet de l'occultation du mystère d'Israël ni au sujet de l'occultation du mystère sponsal.

La permanence et la démesure même des persécutions dont les Juifs ont eu à souffrir au cours des âges, le caractère souvent viscéral, en deçà de tout raisonnement quels que soient les prétextes dont il se pare, de l'antisémitisme, le fait aussi que celui-ci demeure très souvent inconscient, font plus que suggérer la référence à un «mystère d'iniquité» qui vient de plus loin que l'homme, si mauvais soit-il. Un midrash à propos de Jacob et d'Esaü se battant dès le sein de leur mère l'illustre bien. – «Pourquoi Jacob est-il né en tenant son frère Esaü par le talon?» – «Parce que celui-ci n'avait cessé de lui donner des coups de pied...» Antisémite, déjà!

D'autre part, l'aspect violent, irraisonné aussi de certaines réactions antimariales comme de réactions antisémites, appelle la même remarque à propos du mystère de Marie.

Enfin, ce qui fait plus que suggérer, sous-jacente à toutes les causes évoquées plus haut, la présence invisible de l'«Ennemi», comme étant celui qui a inoculé le venin dans la blessure d'origine infligée à l'Eglise (sans pour autant nous enlever la part de responsabilité de notre liberté), n'est-ce pas tout ce qu'entraîne, pour nous-mêmes et pour tous les hommes, cette double-occultation... et qui est lié dans les deux cas au mystère de la *«fin»*?

Si en effet la cause directe du retard de la Parousie est à chercher dans l'«endurcissement» (*Rm* 11,25) d'une partie d'Israël (cf. *2 Th* 2,7–8), cet endurcissement est lié également à l'«enorgueillissement» (*Rm* 11,20) des «branches sauvages» qui en facilite la perpétuation. Ainsi le Peuple de

[12] Cf. *Le Petit Prince* d'A. de Saint-Exupéry.

Dieu, dans ses divisions, ses aveuglements séculaires met-il pour un temps en échec l'avènement de la «fin»; ainsi fait-il tarder longtemps, trop longtemps, la Venue en gloire du Messie d'Israël.

Quant à l'occultation du mystère sponsal, elle affaiblit l'Epouse en la masquant à elle-même, attiédit sa ferveur, exténue sa supplication. Ceci aussi ne retarde-t-il pas l'Epoux? Car ce n'est (en tant que tels) ni au frère, ni à la sœur, ni au disciple, ni à l'intendant, ni à l'ami de l'Epoux, ni même à l'Apôtre qu'il appartient de faire revenir l'Epoux. Seule l'Epouse, avec l'Esprit [13], dit: «Viens!» (*Ap* 22,17). Même (cf. plus haut) elle doit pouvoir L'appeler «par son Nom»: «Viens Seigneur *Jésus!*» (*Ap* 22,20).

Ainsi la Plénitude à venir tardera-t-elle tant que l'Epouse sur la terre ne sera pas prête, et prête comme Epouse: «un seul cœur» et «la lampe allumée» (*Lc* 12,35; cf. *Mt* 25,1ss); rassemblée dans l'unité et fidèle à veiller dans la vérité; tant que l'ensemble des appelés – Juifs d'abord, Grecs ensuite – n'aura pas ratifié le «oui» de l'Epouse; tant que le nombre des élus ne sera pas complet (cf. *Ap* 6,11). C'est un temps dont la longueur dépend de nous; un temps de conversion, de mission, de travail et de supplication; un temps d'«enfantement» (*Rm* 8,22). C'est le temps du combat eschatologique afin que soit «hâté» (cf. *2 P* 3,11) le retour du Bien-Aimé. Tel est le sens et la raison de ce temps donné à l'Israël messianique comme à la Maison d'Israël. L'enjeu de ce temps est celui de ce combat de «tout Israël».

Cet enjeu est tel que l'Ennemi de la nature humaine ne peut que se déchaîner contre cette Epouse sur la terre (cf. *Ap* 12,13–17) pour obscurcir son mystère aux yeux de ses membres et rendre ceux-ci infidèles: afin sinon d'empêcher – «les forces de l'enfer ne prévaudront pas» – du moins de retarder indéfiniment le Retour de l'Epoux et la glorification de l'Epouse en sa totalité par la consommation plénière des noces de l'Agneau, où Dieu sera «tout en tous». Car c'est là le prix de la Rédemption qui entraînera toute la création qui «gémit» (*Rm* 8,22) à être régénérée en «terre nouvelle» où «de pleurs il n'y aura plus» (*Ap* 21,4), où nul n'aura besoin d'être enseigné par son frère et où seul l'«Agneau sera la lumière» (cf. *Ap* 21,23).

C'est donc avant tout d'un *combat spirituel* qu'il s'agit, dont l'enjeu est l'accomplissement plénier des Promesses messianiques. Derrière les causes immédiatement repérables aux défigurations et occultations que nous avons relevées, englobante et sous-jacente à toutes, joue de manière acharnée l'action invisible de l'Ennemi sans visage, de l'Envieux, «père

[13] Comment alors ne pas appeler aussi, de tous nos vœux, comme un surcroît de l'effusion pentecostale de l'Esprit, en une «nouvelle Pentecôte d'amour»!

du mensonge», qui se profile derrière un combat aussi dissimulé que frontal (cf. *2 P* 5,9).

### 4. Importance du libre réveil de la Bien-aimée

Puisse la Fiancée oublieuse de son mystère, attiédie dans sa supplication, paralysée dans sa mission, sortir de sa torpeur pour se porter «la lampe allumée au-devant de l'«Epoux qui vient»!

Puisse la Bien-Aimée du Cantique, tout l'«Israël de Dieu», réconcilié à travers la Pâque d'une double illumination et d'un pardon venu d'en-Haut, entonner le Magnificat éternel de l'Epouse déjà chanté par Marie!

Puisse l'Epouse non glorifiée unie à l'Epouse glorifiée qui souffre les douleurs d'un trop long enfantement, se laisser entraîner par l'Esprit et *hâter* ce Retour qui tarde: «Viens Seigneur Jésus!» (*Ap* 22,20).

*«Reviens à Moi, car Je t'ai racheté»* (*Is* 44,22)

Cette parole du prophète ne retentit-elle pas sans cesse dans l'unique Israël de Dieu, l'Epouse bien-aimée d'Adonaï.

Le Peuple unique du Dieu unique est déchiré en deux assemblées; puis en d'autres sous-assemblées encore dans les membres divisés de l'Eglise. Et, par rapport à la Maison d'Israël, le monde chrétien est lourd d'un contentieux historique énorme, aveuglés que nous étions sur notre propre mystère. Nous ne savions plus que nous étions greffés sur Israël par le Messie dont nous avions oublié qu'Il était juif. Du même coup, comment nous serions-nous reconnus dans la Bien-Aimée du Cantique?

Cette Bien-Aimée cependant n'a pas cessé, à travers les vicissitudes de l'histoire et malgré tant d'infidélités, de vivre sa vraie vie, sa vie divine d'Epouse, dans le cœur des justes et des saints qu'elle a déjà enfantés. Et elle l'a vécue en plénitude et sans aucune ombre dans cette sainteté «impénétrable même aux anges» (hymne acathiste) de la «Fille de Sion» devenue «Mère de Dieu».

Mais c'est aussi chacun de nous qui est appelé à vivre cette vie en laissant l'Epoux vivre en nous son humilité, sa vérité, son amour, son pardon. Puisse cette vie grandir, tant chez les fils de la Maison d'Israël que chez les fils de l'Israël messianique. Puissent réconciliation et unité s'ensuivre dans l'Esprit Saint. Alors apparaîtra «la Jérusalem nouvelle qui descend du ciel de chez Dieu... belle comme une jeune mariée parée pour son Epoux» (*Ap* 21,2).

*«Je vous en conjure, filles de Jérusalem,*
*n'éveillez pas, ne réveillez pas ma Bien-aimée*
*avant l'heure de son bon plaisir»* (*Ct* 8,4)

Que trop longue soit la nuit et interminable l'attente, que trop lourds soient les jours et trop âpres les combats, mettant à l'épreuve «la constance et la confiance des saints» (*Ap* 13,10) pourtant victorieux par le sang de l'Agneau, rien ni personne ne peut ni ne doit forcer le réveil de la Bien-Aimée, dont le Bien-Aimé attendra aussi longtemps qu'il le faudra l'heure du «bon plaisir». Sans liberté il n'est pas d'amour.

C'est au «bon-plaisir» de la Bien-Aimée qu'est suspendu le Retour du Bien-Aimé. Car le Bien-Aimé n'entend qu'une voix, celle de la Bien-Aimée. Il ne répondra qu'à son appel. Si la Bien-Aimée a oublié jusqu'à son nom, Israël, l'Epouse, personnifiée en Miryam; si elle ne l'honore pas; si elle n'appelle pas «par son Nom» l'Epoux qui «se tient à la porte et qui frappe» (cf. *Ap* 3,20); si elle ne L'entend ni ne Lui ouvre, l'Epoux «n'entrera pas pour souper» et n'apparaîtra pas dans la gloire de sa manifestation. Tant que dure le sommeil de l'Epouse l'Epoux frappe mais se cache.

A nous de nous réveiller pour «veiller et prier» (cf. *Mt* 26,4). A nous de «monter du désert appuyés sur le Bien-Aimé» (*Ct* 8,5). A nous de faire notre possible en «suppliant avec les saints» (cf. *Ap* 8,3) que l'Epoux fasse l'impossible pour réveiller complètement l'Epouse (cf. *Ct* 8,5; *Jr* 31, 18) [14]. A nous de nous laisser enfanter par Miryam, l'Epouse glorifiée. A nous d'entrer avec l'espérance qui ne déçoit pas et la hâte de l'amour, dans la patience de Dieu.

«Il vient bientôt» (cf. *Ap* 22,12) «l'Agneau qui se tient sur le mont Sion» (cf. *Ap* 14,1).

Marie-Thérèse HUGUET, O.V.

*Cette méditation sur le sens mystique de l'Eglise du Christ, et par voie de corollaire sur la vocation de la femme dans l'Eglise est profondément stimulante et appelle des prolongements. Nous comptons les proposer dans le prochain numéro de «Nova et Vetera» dans lequel figurera la troisième partie de cette étude.* *

*(La Rédaction)*

* Voir «Nova et Vetera» n° 1/1987, p. 36, *Miryam et Israël.*

[14] Cf. A. FEUILLET, *La mystique nuptiale,* Carmel 1986/1, m° 41.

# Un témoignage sur Severini et Maritain

## I. MA RENCONTRE AVEC GINO SEVERINI

J'ai entendu parler de Severini dix ans avant de le rencontrer. Ma grand-mère recevait un hebdomadaire imprimé par les Orphelins d'Auteuil, la *France illustrée*. Il y eut un article que je découpai et que je gardai, signé Jean Frinot, article assez moqueur sur l'exposition des Futuristes qui avait eu lieu rue Richepanse, chez Bernheim-Jeune. On y voyait des reproductions d'œuvres de Carrà, de Boccioni et de Severini. Il finissait par une citation du manifeste: «Notre art est ivre de spontanéité et de puissance» (1912).

Est-ce en souvenir de ces mots qu'en 1915, revenant du front et remis dans l'«auxiliaire», j'imaginai de faire avec des amis une revue de littérature et d'art intitulée *Ivresse d'art* qui était manuscrite, avec des dessins ou plutôt des aquarelles, et qui était tirée à UN exemplaire? On se l'envoyait entre camarades. L'un d'eux, à un moment, se trouvait à Salonique. Quelques numéros se sont perdus.

J'eus comme collaborateur un homme remarquable, étudiant prolongé à Toulouse où il avait connu mon frère cadet, touche-à-tout, avocat en principe. Il descendait d'une famille apparentée à André Chénier et il avait chez lui des souvenirs merveilleux du grand poète. C'était Jean Azaïs. Il m'avait raconté qu'au cours de la *Semaine d'Art* organisée en 1911 par le «Salon des poètes méridionaux» [1], Marinetti, qui avait été invité et qui avait accepté de venir [2], avait fait une conférence incendiaire sur le Futurisme. Il me citait une phrase de ce discours: «et nous, musiciens futuristes, nous préférons à la IX$^{e}$ Symphonie de Beethoven le bruit d'un ouvrier qui tombe du cinquième étage et qui s'écrase sur le pavé». Comme on s'excusait du chahut qui avait été fait à l'audition de ces paroles, Marinetti avait répondu que les étudiants de Toulouse étaient bien sages. «A Naples, ils arrachaient les strapontins pour me les lancer.» Marinetti avait visité les musées de Toulouse en vrai connaisseur et, ravi de la façon dont Jean Azaïs lui parlait, il l'avait nommé «lieutenant général du Futu-

[1] Semaine d'Art organisée pour le Salon des Poètes Méridionaux, à l'occasion du 1$^{er}$ Congrès des Lettres et des Arts Méridionaux, Album-Programm, prix 0.50, Toulouse 1911.

[2] On avait invité plusieurs illustres écrivains étrangers. Marinetti fut le seul à répondre à l'invitation.

risme en France». Jean Azaïs collabora donc brillamment à notre revue sous divers pseudonymes comme *Künn Malur* (en occitant «quel malheur») ou *Ruggiero Palladio di Campo Santo!* J'avais fondé avec quelques amis l'Ecole Néo-Déliquescente. Il en inventa plusieurs autres, dont la «Néopsychathéophilosophopolyscaphie».

Dans notre revue, il y avait du cubisme comme nous pouvions l'imaginer. C'était un amusement, mais un amusement auquel on tenait.

Lorsqu'après la guerre, je vins à Paris au Séminaire de l'Institut Catholique, (les Carmes), je profitais des jours de congé pour aller visiter les musées et les expositions – surtout le Salon d'Automne. J'allais voir les galeries de tableaux, notamment la Galerie Povolozky, 13 rue Bonaparte.

C'est là qu'un jour – ce devait être en 1922 – je vis exposé le livre de Gino Severini *Du Cubisme au classicisme* que j'achetai et que je lus avec grand plaisir. J'aimais voir les œuvres «post-cubistes» et je trouvais dans cet ouvrage une explication de la composition des grands chefs-d'œuvre [3].

Je vis aussi, chez Léonce Rosenberg, rue de la Baume, des Severini qui m'intriguèrent et me plurent beaucoup.

En automne 1922, prêtre depuis le 25 juin, j'avais obtenu la permission de suivre les cours de l'Ecole du Louvre tout en préparant mon doctorat en théologie (dont je n'ai jamais fait la thèse...). C'est l'abbé Drioton, conservateur des salles égyptiennes du Louvre et futur conservateur des musées d'Egypte, qui avait sollicité cette permission octroyée par M. Verdier, futur cardinal archevêque de Paris et alors supérieur du Séminaire des Carmes.

Tout ce qui précède me semble important, car cela me préparait à rencontrer Severini, comme l'avait décidé la Providence du Seigneur.

## Première rencontre avec Gino Severini (15 novembre 1922)

J'allais de temps en temps voir Maurice Denis à Saint-Germain-en-Laye. Je lui avais été présenté par Jean Ballin, séminariste danois, fils de celui qui, juif converti, fut pour beaucoup dans la conversion de Verkade, peintre hollandais compagnon de Gauguin et de Johannes Joërgensen, l'illustre écrivain danois. Mon camarade de collège, le poète Jean Lebrau, connaissait aussi Maurice Denis et nous étions allés tous deux le voir. Ma visite du 15 novembre était motivée par le fait que j'avais écrit dans une petite revue franciscaine, *Orient,* sous la signature de «frère Jean», un article pour protester contre les attaques du journal *La Croix* critiquant les illustrations faites par Denis au livre de Georges Goyau: *Histoires Religieuses*

[3] J'avais fait une causerie à mes camarade sur ce sujet: «Comment visiter un musée d'une façon agréable et utile à la vie spirituelle». Evidemment le livre de Severini était pour moi très précieux.

dans la collection de Gabriel Hanotaux, *Histoire de la Nation française.* [4] Maurice Denis, touché de mon article et ne sachant pas que j'étais «frère Jean» m'avait écrit un petit mot très aimable pour me remercier. D'où cette visite qui avait lieu un mercredi, jour de réception de Denis et jour de congé (après-midi de congé) au Séminaire.

[Ici, je recopie les passages de mon journal (où je notais les visites des musées ou promenades artistiques) ayant trait à Severini. Je note d'abord la conversation que j'eus avec Denis et Gabriel Thomas, grand collectionneur, qui m'invita à venir voir sa maison à Bellevue. Il y avait Perret, l'architecte du Théâtre des Champs-Elysées.]

> Tous les invités partirent, Denis et sa femme les accompagnèrent, je demeurai seul avec le petit garçon de Denis et un jeune homme rasé, vêtu de gris. Après un silence, il me dit son admiration pour les statues de Reims, à propos d'une gravure du sourire de Reims qui était là. «J'ai tout ça en photographie.»
> D'abord son fort accent me le fit prendre pour un méridional, bientôt je vis qu'il était étranger. Il me dit qu'il était italien, toscan, qu'il aimait beaucoup la Toscane et l'Ombrie, Assise. Quand Denis revint, il nous présenta. C'était Severini. Je lui demandai si c'était lui qui avait écrit le livre... Il répondit que oui, et je lui dis que je l'avais lu avec plaisir. M^me^ Denis était assise dans un fauteuil près de nous, Denis était accoudé à la cheminée.
> Denis parla du livre et dit qu'il avait un défaut, celui d'être trop simple pour certains spécialistes, et trop compliqué pour les non-initiés. Il croyait y trouver des trucs comme [dans] Cennino Cennini. Severini était de son avis, avec simplicité et humilité. Il avait dû écrire son livre vite, étant malade, au sanatorium, avant des soucis. Il y avait des erreurs géométriques pas corrigées. Je lui dis que j'avais vu chez Rosenberg [5] ses tableaux [6]. Il admire beaucoup la façon dont Denis écrit de l'esthétique, il y retrouve ses pensées. [7]
> Il parla avec Denis de la fresque et de sa technique. Il a l'air d'être très savant là-dessus, et Denis me semblait, à ce moment-là, moins fort que lui. Il a fait des fresques en Italie près de Florence dans un château fait d'ajouts des XIII^e^, XIV^e^, XV^e^, XVI^e^ et XVII^e^ siècles, appartenant à un Anglais actuellement, où il y a des fresques très habiles d'anciens peintres du XVII^e^ siècle. Ce sont des masques de la Comédie Italienne qu'il

[4] Paris, Société de l'Histoire nationale et Librairie Plon, 1922.

[5] « Il semble avoir pour Rosenberg du ressentiment comme à l'égard d'un pirate de la peinture. Il semble qu'il lui soit lié par un contrat, depuis 6 ans. Rosenberg est inintelligent et n'expose que ce qu'il veut. »

[6] « Il avait envie de mettre pour sa Maternité les lignes qui l'avaient mené à cet aboutissement, mais par orgueil, vanité, il en avait l'air repentant, il ne l'a pas fait, car les cubistes qui sont très ignorants auraient tous dit qu'il savait bien cela, ce qui est faux. »

[7] « Denis dit qu'il y a toujours de l'actualité dans l'art et qu'on n'est juste en l'appréciant que quand on sent ce qui est dans l'air et qu'on l'exprime. »

a faits très clairs, en s'inspirant des règles habituelles de son livre. Il a fait un voyage avec Bourdelle en Italie. J'ai dit que je connaissais de ses amis [des amis de Bourdelle].

Ils parlèrent des raccords entre les divers morceaux des fresques, des corrections inévitables bien que Vasari dise que c'est une grande honte de reprendre une fresque, des pinceaux. Manet se servait de brosses, Denis de pinceaux de poil de vache, Severini de pinceaux vulgaires de peintre en bâtiment, liés sommairement, qu'il a apportés d'Italie, qui ne sont ni trop durs, ni trop mous et ne raclent pas l'enduit. Il a fait ces fresques très finement, car elles sont vues de très près. Denis m'a fait remarquer que la manière de Severini étant très minutieuse, ce devait être en effet très fin.

Il a rappelé qu'à la coupole de Parme, qu'il a pu examiner de très près, car il y avait des échafaudages pour les réparations, la fresque est faite au petit pinceau.

J'ai parlé de la fresque de Lenoir [à l'Institut Catholique de Toulouse], Denis a dit qu'il ne donnait pas la couleur qu'il pouvait faire rendre à la fresque. Severini fait sur un mur des faces vertes, avec tout le modelé. Quand c'est sec, à peine que c'est sec, avec un pinceau rouge, il zèbre le vert. On ne voit rien, c'est affreux, il faut être très sûr de ce que l'on fait. Quand c'est sec, on voit une peau jeune, fraîche, délicieuse. Si l'on veut faire des veillards, il faut forcer le rouge.

Denis nous a amenés à sa chapelle, auparavant nous avons pris nos manteaux, conduits par le petit garçon qui a 7 ans et demi, «l'âge de ma petite fille», a dit Severini à qui j'ai donné alors ma carte, Denis avait mis son drôle de petit pardessus.

En entrant dans la chapelle, j'ai prié N.S. qui était là. En passant devant l'autel, Severini fit une génuflexion avec un gauche signe de croix.

[Visite de la Chapelle, du grand atelier (maquette du plafond commandé pour le Petit Palais, carton d'une mosaïque pour les cent prêtres morts à la guerre, de Quimper) Denis] nous a montré la palette de pierres de sa mosaïque. C'est bien de la mosaïque, Severini a beaucoup admiré l'étude de plis pour le Christ.

Alors je parlai à Denis de mes études prochaines au Louvre. Avant de sortir (de l'atelier), il nous montra un tableau de Lhote, un de ses premiers tableaux, une femme nue, acheté par Denis à sa première exposition. Ils [Denis et Severini] dirent qu'il n'avait guère fait de progrès depuis, au contraire. Denis dit que son envoi du Salon était laid. Severini était de son avis. [Thé. Arrivée de Louis Gillet, futur académicien.]

Alors Severini me dit qu'il habitait à Nanterre, me donna son adresse [sur une carte d'un père capucin que j'avais sur moi] [8], me dit qu'il serait très heureux de me voir, que le hasard, ou peut-être autre chose que le hasard, m'avait fait le rencontrer, qu'il aurait des renseignements à me

[8] Gino Severini, 7bis, avenue G.-Clémenceau/ (Seine) Nanterre.

> demander *en dehors de la peinture.* Qu'il avait été élevé par un prélat du Vatican, qui était très charitable, bon, mais qui ne comprenait pas l'art. Cela m'a profondément touché, j'ai vu là une bonté de la Providence. Denis m'a dédicacé ses deux livres de *Théories* [9], a écrit un mot au bas du St-François et la Pauvreté [gravure de Denis éditée par l'Art Catholique] pour le P. Augustin [le capucin qui m'avait donné sa carte], nous nous sommes quittés avec une invitation de retour quand le temps serait beau, pour voir la chapelle. [etc.]

J'écrivais à Severini pour lui demander un rendez-vous, de préférence le mercredi. Il me répondit le 18:

> *Monsieur l'Abbé,*
> *Je suis très heureux que vous ayez la possibilité de venir mercredi. Je désirerais avoir avec vous un long entretien; plus tôt vous viendrez dans l'après-midi et plus vous m'obligeriez.* (Suivent des explications pour que je me rende à Nanterre.)

## 22 novembre 1922: visite à Severini à Nanterre

*De mon Journal:*

> De cette visite toute une partie n'a aucun trait à ce cahier. Que Dieu bénisse ce pauvre gendre de Paul Fort [10] auquel il m'a envoyé et que l'espoir qu'il a mis en moi ne soit pas déçu.
> Il m'a reçu, ayant une longue blouse sur ses vêtements et un petit béret sur sa tête. Dans une antichambre, une étoffe moderne de peu de prix, bleue et blanche, sur un lit divan donnait un air un peu artiste. Dans la salle où il travaille et qu'un rideau blanc changeait un peu en atelier, le soleil donnait et il faisait bon.

Ce que je n'ai pas dit dans mon journal, ce sont les confidences de Gino Severini. Il est catholique de naissance, a été très pieux dans son enfance, a perdu la foi qu'il a retrouvée il y a quelques années. Ce qui le peine profondément, c'est qu'il est marié civilement et pas religieusement. Il

[9] Dans son récit de cette première entrevue (*Tempo de l'Effort Moderne* p. 207), Severini qui a écrit ce morceau longtemps après a confondu notre rencontre chez Denis avec ma visite à Nanterre huit jours après. Je n'avais pas porté le livre de Severini à Saint-Germain-En-Laye, mais les *Théories* de Denis. Le 22 novembre, à Nanterre, je demandai au peintre de me dédicacer son ouvrage.

[10] J'aimais beaucoup les poésies de Paul Fort. Et alors que j'étais à Toulouse entre 1916 et 1919, j'avais assisté à une conférence qu'il avait donnée et où ses vers étaient débités par Germaine d'Orfer... Je me trouvais à côté d'un jeune homme qui riait de bon cœur en chantant: «Au rendez-vous Napoléon arrivait avec ses canons». C'était Tristan Derème (Philippe Huc), auteur de la *Verdure dorée,* livre de vers, où il y a des choses charmantes. J'avais acheté les *Poèmes de France* de Paul Fort (1916) parmi lesquels se trouvait une pièce admirable et poignante, dédiée à Francis Jammes, *Sur la mort d'Olivier Hourcade* qui avait été un admirateur de Fort et de Jammes et qui s'était très vivement intéressé au cubisme naissant. Il avait été tué à l'ennemi devant Soissons en septembre 1914.

voudrait arranger sa situation et il me demandait si c'était possible. Etant donné que ni lui, ni Jeanne Fort n'ont été mariés auparavant, je lui ai répondu que la chose me semblait très facile. Je crois lui avoir enlevé un grand poids. Je me suis offert pour l'aider à constituer son dossier. Par ailleurs, dans la conversation, j'ai vu que sa situation financière était mauvaise car, fidèle à la méthode qu'il expose dans son livre, il peint très lentement et son marchand qui le paie chichement revend ses toiles en faisant un bénéfice considérable. Sa santé est mauvaise ainsi que celle de sa femme. Leur petite fille est fragile...

*Résumé de ce que j'ai noté dans mon Journal:*

Vu ses peintures futuristes anciennes, des peintures néo-impressionnistes, la Maternité avec le bébé au maillot, la tête de M^me^ Severini, ses «canons» d'enfant, d'homme, de femme, un Arlequin jouant du violon, accompagné d'un pigeon, dans un décor de rue naïf (ce tableau lui a coûté deux mois de travail), ses paysages dont il se sert pour ses fonds, les photos de ses fresques de Montegufoni.

*Texte du journal:*

> Ignorance de bien des peintres cubistes sous l'apparence de la science. Une élève de Gleizes prétend qu'elle fait des oppositions de couleurs et ne sait pas seulement ce qui est le cercle chromatique.
> Picasso est l'artiste le mieux doué du moment, où il y a beaucoup de talents. Mais il a du désordre, il fait de l'Ingres, du XVII^e^ siècle, etc., surtout du XVII^e^ [11]. Sa situation pécuniaire n'est pas brillante.
> Il ne parle pas de Desvaillères, ni de Denis. A propos d'Herbin, que pousse Rosenberg, paroles de Severini à Rosenberg: «Etait-il bien la peine d'aller si loin pour faire des paysages d'après nature avec quelque petit cube ici ou là, quelque apparence géométrique?»
> *L'Esprit Nouveau* est à son avis une revue du pire genre, elle présente une statue grecque, de Michel-Ange, une automobile, de l'Ingres, du nègre, du Picasso, elle dit: «C'est tout un», ce qui est faux.

*Lettre de Severini:* [12]

> *7bis, avenue G.-Clémenceau,* *Nanterre, 24 novembre 1922.*
>
> *Cher Monsieur, l'Abbé, j'ai été très touché et très ému pour la bonne lettre que vous m'avez écrite et qui me révèle tout l'intérêt que ma situation vous a inspiré. J'ai été pourtant, après votre départ de chez moi, très mécontent de la façon désordonnée avec laquelle je me suis fait connaître; j'ai à mon excuse que je ne suis pas dans un état*

[11] Je crois que G.S. voulait dire du XVIII^e^, settecento.

[12] Dans toutes les citations des lettres de Severini, je respecte les italianismes, peu fréquents, qui lui ont échappé.

*normal (physique et moral), et que vraiment je subis l'influence d'un nombre de faits et de sentiments très complexes...*

*Je voudrais avoir la sérénité et le calme que je sens dans votre façon de vous exprimer. J'avais atteint à un moment donné, du moins partiellement, cet état de calme ; c'était il y a environ trois ans, lorsque cette grande vérité m'est apparue dans toute sa resplendissante évidence, c'est-à-dire que de toutes les philosophies, celle du Christ était la plus belle et la seule vraie. C'est à ce moment que j'ai fait baptiser ma petite fille, qui avait près de 5 ans... Je sentais une transformation se faire en moi, et puis mon état d'esprit s'est cristallisé, absorbé que j'étais par l'étude des « moyens » techniques que vous connaissez. C'est alors que mes malheurs ont commencé. J'y vois un avertissement très clair de Dieu, qui m'impose de ne pas rester à mi-chemin, dans l'évolution commencée. J'espère, ainsi que vous dites, que lorsque je me serai rapproché de Dieu le plus possible, j'aurai ce calme que je n'ai plus depuis si longtemps, et qui sait quelles conséquences cela pourra avoir dans ma vie et dans mon art. Je m'apprête donc avec une grande confiance et un grand espoir, à humilier mon immense orgueil devant un ministre de Dieu...*

*Au sujet des documents dont vous parlez, quant à moi, j'écrirai de suite à ma paroisse en Italie, à Cortone, où j'ai été baptisé, confirmé, et où j'ai fait ma première communion. Je vous remercie infiniment de votre intention de m'éviter cette démarche, mais ne pensez-vous pas qu'il vaut mieux que j'écrive moi-même, en italien ; et que cela nous fera avoir plus vite les papiers ? En tous cas, voici la paroisse où je suis né : Cura di San Domenico, à Cortona (Provincia di Arezzo).*

*Quant à ma femme, nous avons le document signé par Monseigneur Amette (ou par son secrétaire) pour sa confirmation et sa première communion. Elle fut baptisée à Asnière, et ce document nous ne l'avons pas, mais dans celui dont j'ai parlé, il est écrit qu'elle a été baptisée le 26 septembre 1897 à Ste-Geneviève D'Asnière. Peut-être que pour ma femme cela suffirait, je veux dire le certificat relatif à sa première communion.*

*Croyez, Monsieur l'Abbé, que j'ai une grande reconnaissance pour la rapidité avec laquelle vous vous êtes occupé de moi, et aussi pour le sentiment d'intérêt fraternel que je sens dans votre lettre ; je me félicite d'avoir surmonté ma timidité habituelle et de vous avoir parlé ; vous rentrez ainsi dans ma vie pour y marquer une époque nouvelle ; c'est un événement... Du fond du cœur je vous adresse mes remerciements.*

*Au sujet de votre espoir de me faire donner des leçons de dessin ou de peinture au Collège de Sainte-Croix de Neuilly, je serais évidemment très heureux s'il pouvait se réaliser, mais peut-être il ne faut pas y compter, car de trouver tout de suite ce que l'on cherche ce serait trop beau...*

*Pour l'article sur mon livre ou sur les peintures, (ce serait peut-être mieux sur mon livre) toutes les revues d'art où j'ai des connaissances sont accaparées par des écrivains si jaloux les uns des autres et si peu accueillants, que je ne sais au premier abord à qui on pourrait le donner. Mais j'y penserai et nous en reparlerons.*

*J'ai reçu ce matin 25 (j'ai dû écrire cette lettre en plusieurs fois) votre seconde lettre avec la petite somme que vous avez eu la bonté de m'envoyer. Je suis très touché de la bonté de celui* [13] *qui vous l'a remise pour me la donner (sans me connaître) et ainsi de*

[13] Le donateur était un séminariste danois : celui-là même qui avait été mon introducteur à l'atelier de St-Germain-en-Laye. Il me semble qu'il avait donné 500 fr., somme importante pour lui.

*votre grande délicatesse... Je ne manquerai pas de prier pour mon donateur, mais je crains beaucoup que ma prière n'arrive pas jusqu'à Dieu dont je suis si loin...*
*Je vous prie de remercier infiniment ce jeune séminariste dont le geste m'a beaucoup aidé dans un moment plus que difficile.*
*Avec toute ma reconnaissance et mon affection très profonde croyez-moi,*

*votre dévoué*
*Gino Severini,*

*Lettre de Severini :* *Nanterre, 30 novembre 1922.*

*Cher Monsieur l'Abbé,*

*Je n'ai pas de mots pour vous remercier de votre grande bonté à mon égard, et de tout ce que vous faites et comptez faire dans mon double intérêt... Quoique je sache que ce n'est pas de moi que vous attendez la récompense de vos actes, je vous prie de croire que votre empressement m'a ému et conquis à tel point que mon affection et ma reconnaissance vous sont désormais acquises pour toujours. [...] J'ai écrit à Cortone, et nous pouvons espérer une réponse dans 10 ou 15 jours.*

[Discussion sur un article que je voulais faire sur lui! Maintenant je pense que j'étais bien présomptueux! Severini discutait le choix de la revue : *Mercure de France? Art et Décoration?*]

*L'autre jour par hasard j'ai découvert dans l'Illustration du 25 novembre un article de Guglielmo Ferrero, intitulé, je pense, « Le passé et le présent », et dans lequel j'ai trouvé une certaine analogie entre mes conclusions esthétiques et les siennes. Guglielmo Ferrero est un professeur d'histoire, et, je crois, de philosophie dans une université italienne, et pendant la guerre a fait ici des conférences avec beaucoup de succès officiel... Cela me met d'habitude en méfiance, mais cet article, quoique superficiel et fait pour le grand public, esquisse certains arguments intéressants.*
*En peu de mots, voilà ses arguments : il pose comme base qu'il y a en nous une « double volonté », c'est-à-dire la volonté qui tend vers la* perfection, *et celle qui tend vers la* puissance. *Il appelle la tendance de la perfection avec le nom d'Apollon, et appelle Dyonisios l'autre. C'est ce que j'appelle la tendance de l'esprit, et celle des sens.*
*Apollon symbolise la beauté de la composition et de la forme, l'amour de la tradition, le respect des règles, etc..., Dyonisios incarne l'enivrement lyrique, l'enthousiasme, le mouvement, la puissance.*
*Je dis très justement que, quoique on puisse trouver de la puissance chez les apolloniens, et parfois de l'ordre et un souci de perfection chez les dyonisiaques, il n'en est pas moins vrai que ces deux tendances sont bien séparées, et que pour atteindre à la* perfection, *il faut sacrifier la* puissance, *et vice-versa.*
*La conclusion surtout me paraît se rapprocher encore davantage, si possible (car avec d'autres mots, il fait les mêmes parallèles que moi), se rapprocher, dis-je, de la mienne, car il convient que c'est vers la* perfection *que nous* sentons *aujourd'hui le besoin de nous diriger... Cela est ma thèse, et je ne doute pas que, dans le monde intellectuel et artistique, d'autres que moi en aient compris la vérité.*
*Et cela est encore plus vrai, si possible, pour ce qui touche à l'art religieux. Je vous dirai franchement que j'aime peu ce qu'on a fait sur ce domaine de nos jours, tout en*

*respectant beaucoup des aînés. La raison est celle-ci : on a voulu en général moderniser l'art religieux, et on l'a rendu, ou trop près du « naturalisme » ou trop près de l'« impressionnisme » (ces deux tendances ne diffèrent pas beaucoup esthétiquement, mais plutôt par les moyens techniques). Un art religieux doit être un art de l'esprit ; aucune innovation n'est ni excusable, ni soutenable de n'importe quel point de vue. Fra Angelico est mon étalon de beauté, ma commune mesure ; en partant de lui, on peut mettre toutes les qualités personnelles dont Dieu nous a comblé, et aboutir à une œuvre belle. Tandis qu'en partant de soi-même on aboutira toujours au médiocre.*

*J'espère que j'aurai bientôt l'occasion de parler plus longuement de ces problèmes qui me sont à cœur et qui vous intéressent. Je suis forcé de fermer ma lettre pour la faire partir ce soir.*

*Ma femme va un peu mieux, Dieu merci, l'espoir et un peu de calme reviennent dans ma maison ; les prières qu'on fait pour moi y contribuent plus que mon mérite...*

*Je vous prie d'agréer, Monsieur l'Abbé, les remerciements de ma femme aussi, et de moi, la plus sincère et respectueuse amitié,*

*votre*
*Gino Severini*

*Résumé de lettres*

Le 7 décembre, Severini m'écrivit une lettre dans laquelle il était au bord du désespoir. M^me^ Severini allant un peu mieux, il l'avait conduite chez ses cousins à Gonesse. Mais Gina, sa petite fille, était elle-même malade et de façon inquiétante. Lui-même craignait, avec son médecin, une cinquième rechute pulmonaire. Ses parents, très pauvres, en Italie, recevaient de lui des secours et depuis 4 ou 5 mois, il n'avait pu les aider. Sa sœur, âgée de 21 ans, était aussi malade... Le 8, dans un post-scriptum, Severini annonçait l'arrivée des certificats de baptême. Le 9, il y avait du mieux. Cependant je faisais pour lui des neuvaines de prières, ainsi que des démarches.

Le 10 décembre, un dimanche, je vais à Nanterre, je note sur un agenda : « Vu M^me^ Paul Fort et sa mère. Impression d'apaisement et de calme. Severini était à Gonesse. Sa fille va mieux ».

Le 16 décembre, Severini est grippé. Il lit *Le livre de Saint Joseph* de Francis Jammes. « Très beau ».

Le 18, je commence un article à son sujet, et je m'aperçois que la question est immense.

## Visite au Louvre, 22 décembre 1922

Nous avions combiné une visite au Louvre où il me parlerait des divers tableaux que nous verrions. Je ne retrouve pas trace de correspondance à ce sujet, mais je notai dans mon journal ce qui suit :

> Le Louvre, avec Gino Severini. Je l'ai trouvé dans la Salle des Sept Mètres [Galerie de 7 mètres] où nous avions rendez-vous, et nous som-

mes d'abord allés causer, assis sur un canapé devant la « Vierge de la Victoire » de *Mantegna* et la lumineuse « Prédication de Saint Etienne », de *Carpaccio.* [14]

Il m'a mené ensuite devant le « Christ au prétoire » de *Titien.* Il est déçu que Denis mette son idéal dans Titien, car c'est un peintre sensuel et qu'il ne fait pas bon imiter. « Parfois, dit-il, mieux vaut les théories des hommes que de voir leurs œuvres. *Delacroix* disait que, dans la nature, on n'avait qu'un dictionnaire de mots. Mais par malheur, il n'a fait que chercher des mots. » Devant les « Noces de Cana » [de *Véronèse,* alors au Salon Carré], il m'exprime son admiration. Pour un spécialiste, c'est un prodige. Il a fallu plus de quatre perspectives différentes. Toutes les attitudes, c'est une défense prodigieuse de génie, mais ce n'est pas spirituel. De même les « Noces chez Simon » [aujourd'hui revenues au Palais de Versailles], splendides. Mais pour un élève, il ne faut pas regarder [souvenir des propos d'Ingres au sujet de Rubens, rapportés par Amaury-Duval], car il copiera l'extérieur avant de pouvoir le faire. Et ce qu'il fera sera hâtif et sans vie, il faut commencer par le commencement. Il me mène devant la « Vierge » de *Cimabue* [15]. Il garde encore l'empreinte byzantine, comme tout est grand et large, il n'y a rien d'inutile. Devant le « Saint François » de *Giotto,* il s'extasie : c'est un de ceux qui ont le mieux balancé l'esprit et la nature... Il me montre les charmes de la prédelle, le sermon aux oiseaux, le sommeil du Pontife. En effet, avec lui, cette vieille œuvre me semble revivre. Puis c'est *Fra Angelico,* le « Couronnement de la Vierge », composition pyramidale, merveille. La prédelle. Il me fait remarquer le miracle du jeune homme blessé par le cheval, la robe rouge, la bleue et la rose, ces accords de tons. Sur la « Décapitation des saints Cosme et Damien », il me montre les lignes géométriques. On les voit très bien. L'une suit une jambe, un bras, continue dans la montagne plissée là inexplicablement sans ce but. Evidemment, c'est un peu tordu pour ne pas faire de raideur, mais voilà le secret de l'harmonie. Il regarde les herbes : « Il faut plus de deux mois pour faire un tableau pareil ».

La « Bataille » d'*Ucello* [Grande Galerie], on voit bien les lignes avec toutes ces lances et épées. Je lui demande s'il aime les Siennois, il les aime beaucoup, nous nous arrêtons devant mon cher « Saint Jérôme » [de *Sano di Pietro,* Galerie de Sept Mètres], il me montre que la scène de la grotte est construite dans un losange, et il souligne la naïveté charmante des animaux.

Nous voyons *Signorelli,* il me montre un défaut, poids à droite dans la composition de la naissance de la Vierge et vide à gauche. Le mouvement de notre bras droit va de gauche à droit. Un objet porté à bout de bras pèse plus que ramené sur la poitrine. L'œil est fait à cela.

[14] Alors, à la Grande Galerie.
[15] Salle de 7 mètres.

*Mantegna.* « Le Parnasse ». Il est ravi. Ces déesses qui dansent sont séduisantes parce que Dieu a fait telle la femme, mais elles ne sont pas sensuelles. C'est un savant admirable. Dans sa « Crucifixion », si terrible d'expression, tout est harmonie, les nuages du ciel corrigent les verticales des croix. Un Espagnol aurait avec moins de moyens causé une impression moins harmonieuse, plus brutale. Le « Saint Sébastien » à la détrempe. Il l'admire beaucoup.

*Léonard.* « La Vierge aux rochers ». C'est trop parfait, trop beau, dangereux à imiter. Cet Enfant Jésus est une merveille. « La Joconde ». C'est admirable. Les mains. Tout est réfléchi, voulu. Les tableautins de *Raphaël,* « Saint Michel » et « Saint Georges », il les aime autant que la « Joconde ». « La belle jardinière », il aime extrêmement, me montre les lignes, l'Enfant Jésus est aussi charmant, c'est un enfant d'une beauté admirable. Mais ce n'est pas Dieu fait homme. On ne peut pas prier devant ce tableau. Comme je disais un moment avant, avec lui, après avoir vu le « Saint Jérôme », c'est l'éternel combat de l'Esprit et de la chair. Nous allons vers *Dürer,* que nous ne devions pas voir. Au passage, il me montre les *Bolonais.* Virtuosité inouïe, habileté prodigieuse, il a vu l'exposition du Palais Pitti avant qu'elle ouvre : cinquante grandes salles de peintres tout à fait inconnus, magnifiques. Il admire les *Guardi,* les *Vanini.* Mais école de décadence.

Facilité prodigieuse de *Rubens.*

Il préfère les *Corot* d'Italie à ses brouillards de la fin. Corot mettait des notes rouges pour animer ses symphonies vertes. *Millet* rustique. Il s'arrête devant la bergère qui donne à manger à ses bêtes. Nous fuyons *Meissonnier, Ziem* et *Henner.* Cette collection Chauchard est bien mêlée. Nous sommes passés par les primitifs français. Il m'a arrêté devant *Fouquet* et *Clouet,* il aime *Philippe de Champaigne.* Ensuite, nous sommes allés à *Poussin* et assis devant l'« Inspiration du poète », nous en avons admiré la grâce, l'harmonie, la noblesse ; ce n'est pas sensuel, la couleur est admirable. Il m'a dit qu'il y voyait l'influence du *Dominiquin.* (J'y songeais pour les paysages). Mais ses tableaux religieux, admirables de dessin, n'ont aucun sentiment.

Passant par la salle des *Lebrun,* nous nous sommes arrêtés devant le dessin du « Triomphe d'Homère » [d'*Ingres*] qu'il ne connaissait pas. Il a été profondément touché. C'est un tour de force. « Il faut un an pour faire un dessin pareil », disait-il. Et il se demandait si c'était du crayon. « C'est un homme pour lequel il faut avoir du respect. » Un nouveau legs au Louvre est exposé. Il y a des *Degas,* dessins, modèles toujours vulgaires. Il est d'avis que c'est un bon peintre. Mais pas un dessinateur. Un buste de *Rude* et des chinoiseries ne nous ont pas beaucoup arrêtés.
Au XVIII[e] siècle, nous sommes allés aux *Chardin.* Devant les pêches, il a dit avec beaucoup d'admiration que Chardin en copiant la nature était allé si loin qu'il en avait tiré une poésie tout autre que celle de Giotto, mais poésie tout de même.

En sortant de la salle, je lui ai montré la belle fresque (je crois que j'aurais dû dire les belles fresques, car il y en a deux) de *Botticelli* et celle de *Fra Angelico,* trop repeinte et dure de tons. «Quelle simplicité!» m'a-t-il dit. Et descendant cet escalier orné de débris superbes, je l'ai quitté au bout de la Galerie des bronzes [la Galerie Denon] et je l'ai embrassé.

## La préparation du mariage de Severini

Il eut de la difficulté à rencontrer M. le curé de Nanterre. Enfin, il le vit et M. le curé lui dit que je pourrais fixer la date de la cérémonie.

Finalement, elle fut décidée pour le 17 janvier. Severini m'écrivait le 9 janvier:

*Le soir avant la cérémonie, je me rendrai chez vous pour la confession. Je suis très heureux, Monsieur l'Abbé, que vous-même présidiez à cette cérémonie, que je désire simple, mais à laquelle je donne une très grande importance.*

## Le mariage

J'ai noté dans mon Journal:

*Le 17 janvier 1923 à l'église Saint-Maurice de Nanterre, à 9 heures 10 du matin,* j'ai béni le mariage de Gino Severini, qui était venu se confesser à moi aux Carmes la veille au soir, avec Jeanne Fort. André Lecoutey et Plessard, élèves des Arts Sacrés, servaient de témoins. Le clocher était rose dans le ciel. Il avait gelé la nuit. A l'aller, dans le tram, le tiers des voyageurs lisaient l'*Humanité.* Au retour, je vis un charmant âne gris portant des rubans violets et tirant une cariole.

Les deux mariés ont fait la sainte communion à la messe. Severini me serrait les mains: «Vous m'avez réconcilié avec Dieu».

Il devait me redire les mêmes choses dans une lettre du 20 janvier:

*Permettez-moi de vous remercier encore une fois de m'avoir aidé avec tous vos moyens à rentrer dans le droit chemin du chrétien. Grâce à vous, je suis sorti de cette situation intermédiaire et fausse qui durait depuis trop longtemps et qui était bien loin de me satisfaire. Nous n'oublierons jamais que vous nous avez unis devant Dieu, et réconciliés avec lui.*

Gabriel SARRAUTE

*(A suivre)*

# Bibliographie

Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes,* vol. I (1906–1920), Editions Universitaires, Fribourg – Suisse, Editions Saint-Paul, Paris, 1986, 1176 p.

Que les critères de l'édition permettent de publier à la date de sa parution une œuvre remaniée et complétée par la suite, et parfois bien des années plus tard, ne satisfera peut-être pas l'historien, disons le pur historiographe, mais comble le lecteur en mesure de découvrir une pensée conduite jusqu'à son terme, parce qu'issue dans le temps, elle le domine. C'est le cas avant tout de la première des deux œuvres par lesquelles le philosophe a inauguré son long cheminement dans le sillage de Thomas d'Aquin pour répondre à ses risques et périls aux questions les plus profondes posées par son temps.

Précédés d'un avertissement où les éditeurs exposent brièvement l'ordre et les circonstances de l'édition, ainsi que d'une chronologie de la vie de Jacques et Raïssa Maritain, ces deux ouvrages sont présentés dans leur état ultime par ce premier volume qui s'ouvre sur un texte majeur du philosophe, la préface à la seconde édition de *La Philosophie bergsonienne.* Il y aborde le thème de l'intuitivité de l'intelligence humaine pour ne plus le quitter (il se trouve que sa dernière œuvre publiée au moment de sa mort lui consacre encore d'importants développements). «Les pièces du procès» qu'il a intenté dans sa jeunesse à son premier maître sont reproduites conformément au texte émondé de la traduction anglaise, constituant ainsi une nouvelle édition en français, et sont suivies comme dans la précédente par un «essai d'appréciation» comprenant les deux premiers chapitres de l'ouvrage *De Bergson à saint Thomas d'Aquin* paru en 1944. L'ensemble embrasse donc finalement «la courbe admirable du mouvement de [la] pensée» de Bergson qui «s'est achevée» par la publication des *Deux sources de la morale et de la religion,* témoignant ainsi d'«une aventure philosophique incomparable où le plus pur élan de spiritualité et une constante fidélité à la lumière ont fait transcender au philosophe son propre système de concepts» (p. 93). L'hommage qui lui est rendu ici est destiné à réparer la sévérité de la critique, non à remettre en cause des positions doctrinales prises tant à son égard que dans le pénétrant exposé de la philosophie thomiste donné en contrepoint. «Travail de jeunesse» dit l'auteur lui-même de la première partie de cette œuvre, mais qui atteste déjà une grande maîtrise dans la compréhension de ses thèses.

Faut-il en dire autant d'*Art et Scolastique* qui a connu bien des modifications et additions de 1920 à 1935 et qui est comme le coup d'envoi d'une série d'approches de la poésie, ne trouvant leur pleine éclosion que dans cette grande synthèse qu'est *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*? Sans doute cet ouvrage aux proportions plus modestes ne réalisait-il qu'une percée dans un domaine tout nouveau pour les scholastiques qui n'avaient jamais envisagé les questions de poétique ou d'esthétique pour elles-

mêmes. Mais de la rencontre de la philosophie scolastique avec l'art ont jailli d'emblée beaucoup de lumières et une meilleure compréhension de ce dernier. Du coup s'est instauré un dialogue avec les artistes que J. Maritain avait amorcé dès 1910 par la présentation sous un pseudonyme d'une exposition de Rouault.

C'est à partir de cette date, qui marque en quelque sorte l'entrée du philosophe dans la carrière, que se multiplient essais ou écrits dont le présent volume offre une abondante récolte. On y trouve les premières escarmouches du long combat que J. Maritain a mené contre Descartes (p. 823 à 887) et surtout à propos de la philosophie moderne dont celui-ci est l'instigateur, une série de leçons percutantes sur le rôle de l'Allemagne et de ses penseurs dans la promotion de celle-ci (p. 889 à 1025). La Grande Guerre faisait alors rage et J. Maritain, comme Bergson et beaucoup d'autres, est entré dans la mêlée, sous la nuée d'une perspective que les tenants de la «philosophie allemande» avaient radicalement faussée et obscurcie. Il le fait avec beaucoup d'acuité, mais sans pouvoir échapper totalement, me semble-t-il, à un certain esprit de parti qui facilitera par la suite son rapprochement avec le «Parti de l'intelligence» – dont le manifeste à la victoire sera signé par lui. Ainsi fut scellée dans des circonstances qui sont évoquées ailleurs (cf. J. Maritain, *Carnet de notes, D.D.B.,* 1965, p. 180), et de manière passagère et équivoque, «l'entente cordiale» entre lui, ce «romantique de la justice» ainsi qu'il s'est appelé lui-même (cf. ibid. p. 10), et l'Action française. Pourtant déjà se faisait jour un certain progrès de la conscience morale, où, par le rappel de la primauté du spirituel, la société civile sera rendue à sa fonction de service (et non de domination) à l'égard de l'intelligence, elle-même vouée à l'être.

Georges BRAZZOLA

NOVA et VETERA

à encarter dans le volume 62, 1987 fascicule 2 après la page 160

# 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. 40.– |
| | Abonnement de soutien | Fr. 50.– |
| | Prix du numéro à part | Fr. 12.– |
| Autres pays (y compris la France): | | |
| | Abonnement annuel | Fr. suisses 45.– |
| | Le numéro | Fr. suisses 12.– |

*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