NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

André Feuillet – *Le drame d'amour du Cantique des Cantiques remis en son contexte prophétique – 2e partie* . . . . . p. 81

Georges Bavaud – *«Hors de l'Eglise, pas de salut». Comment la compréhension de cette doctrine a-t-elle évolué?* . . . . . p. 137

Pierre-Marie Emonet, O.P. – *Philosophie de l'être et vie contemplative* . . . . . p. 149

*** – *Douce Vierge Marie* . . . . . p. 155

NOTES

Bibliographie – Michel Schooyans, *Démocratie et libération chrétienne* . . . . . p. 158

LXIIIe ANNÉE – Nº 2 – AVRIL–JUIN 1988

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

(Commentaire de Ct 6,4–8,7 et synthèse doctrinale)

INTRODUCTION

La préparation du dénouement en Ct 1,1–6,3 et le dénouement de 6,4–8,7.

I. L'exaltation par l'Epoux de la splendeur incomparable de son Epouse (6,4–7,9)

1. Première célébration de l'Epouse (6,4–12); la suppression du schisme et la réunification de la nation choisie.
2. Nouvelle célébration de l'Epouse (7,1–9); «Ta terre sera épousée» (Is 62,4); la nation choisie et la Terre sainte.

II. La réponse de l'Epouse: l'union de l'Epouse et de l'Epoux et le désir d'un ultime perfectionnement de cette union (7,10 à 8,3).

1. L'exégèse de Ct 7,10–11, et la contrepartie de Gn 3,16.
2. L'inauguration de l'union parfaite et la préparation du mystère de l'Incarnation (7,12–14; 8,1–3).

III. L'explication en profondeur du drame d'amour qui vient de se dérouler et les leçons à en tirer (8,4–8,7)

1. Le rappel en 8,4 de Ct 3,5; la liberté de l'homme dans sa réponse aux avances de l'amour divin.
2. Le rappel en 8,5 de Ct 3,6 et 5,2 sq.; la liberté humaine secourue par la grâce divine.
3. La conclusion du Cantique des Cantiques. La primauté de l'amour et le monde féminin.

   A. L'extension et la signification fondamentale de la conclusion du Cantique (8,6–7).

   B. La sentence finale et les divers aspects de la primauté de l'amour.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'interprétation scientifique du Cantique des Cantiques et sa relecture chrétienne dans l'Apocalypse.

1. L'urgence et les conditions d'une exégèse scientifique du Cantique des Cantiques.
2. Les références de l'Apocalypse au Cantique des Cantiques et à son correspondant prophétique principal, les oracles d'Is 60–62 sur la nouvelle Jérusalem.

* Cet article est la suite d'une première étude parue sous le même titre dans *Nova et Vetera* n° 2, 1987.

INTRODUCTION

La préparation du dénouement en Ct 1,1 à 6,3 et le dénouement de Ct 6,4–8,7

Le Cantique des Cantiques est un dialogue dramatique entre l'Epoux et son Epouse. L'intervention fréquente des «filles de Jérusalem» n'est qu'un procédé littéraire donnant à chacun des deux partenaires l'occasion de s'exprimer. En 3,11, ces filles de Jérusalem sont appelées «filles de Sion»; elles ne représentent donc pas les nations païennes, perspective universaliste qui, d'ailleurs, n'est ni celle du Cantique, ni celle d'Osée, le grand prophète inspirateur du Cantique. On se rappellera bien plutôt qu'au chapitre 2 d'*Osée* (vv. 4–7) les enfants d'Israël sont distingués par fiction de leur mère et invités à plaider contre elle.

Ce n'est qu'en s'appuyant sur l'exégèse juive la plus tardive, le Targum du VII[e] ou du VIII[e] siècle, le Midrash Rabbah du Cantique de la fin du VIII[e] siècle, le commentaire de R. Salomon ben Isaac, couramment appelé Rashi, du XII[e] siècle, que P. Joüon a voulu voir symbolisée par les «filles de Jérusalem» cette belle pensée: Jérusalem est destinée à devenir la métropole et comme la mère spirituelle de toutes les nations. Mais s'il est certain que cette perspective n'est pas étrangère à l'Ancien Testament, elle n'est pas celle à laquelle s'attache le poète du Cantique dont toute l'attention est polarisée par ce fait extraordinaire: l'attachement inaltérable du Dieu de l'univers à la nation choisie et le drame d'amour qui en est résulté lors de la captivité de Babylone.

L'analyse du *Prologue* et des quatre premiers *Poèmes* du Cantique des Cantiques (1,1–6,3) nous fournit des données fondamentales en ce qui regarde leur progression dramatique.

Dans le *premier Poème,* c'est l'Epouse qui, en apparence, a l'initiative de la recherche, mais en apparence seulement, s'il est vrai que celle-ci est commandée par l'oracle de *Jr* 31,3: «D'un amour éternel je t'ai aimée; c'est pourquoi je t'attire». L'Epouse n'aime et ne dit: «Qu'il me baise des baisers de sa bouche» que parce que, la première, elle a été aimée. Et parce qu'elle a été aimée, elle vit pénétrée du parfum de cet amour qui l'enivre; aussi ne songe-t-elle plus qu'à la rencontre avec le Bien-aimé!

Dans le *second Poème,* c'est le Bien-aimé qui, à son tour, se met, avec un empressement non moins extraordinaire, à la recherche de sa Bien-aimée. Après avoir décrit des épousailles messianiques mystérieuses, le *troisième Poème* ouvre la perspective d'une rencontre, qui s'achève effectivement dans le *quatrième Poème* (6,2–3), mais non sans avoir paru auparavant se trouver menacée par une tragique et très douloureuse séparation (5,6–8).

Beaucoup plus difficile à percevoir est la marche de la pensée dans toute la partie finale du Cantique qui va de 6,4 à 8,7. En termes de poésie amoureuse, l'admiration de l'Epoux contemplant son Epouse s'y exprime longuement. Comment s'en étonner puisque par là se trouve réalisée la plus haute ambition des âmes profondément attachées à Dieu (les grands mystiques sont au premier rang de ces âmes), l'ambition de *plaire à Dieu.* Ainsi s'accomplit le vœu splendidement exprimé en *Is* 62,5: «Comme l'épousée fait l'allégresse de son époux, ainsi tu feras l'allégresse de ton Dieu.»

Contrairement à ce qu'ont pensé plusieurs interprètes et à ce que sembleraient suggérer certains indices [1], mieux vaut, croyons-nous, ne discerner dans tout ce développement qu'un seul Poème, puisque d'un bout à l'autre l'Epoux et l'Epouse sont face à face, en présence l'un de l'autre. A. Robert écrit: «Au lieu de concevoir la finale du livre comme une succession de petits poèmes, dans lesquels le thème irait s'amenuisant de plus en plus jusqu'à devenir squelettique en 8,1–4, nous devons admettre l'existence d'un grand morceau, dont l'ampleur dépasse celle des précédents, et dont l'unité est assurée par la montée et le paroxysme des sentiments qui trouve son apaisement dans l'heureuse issue à laquelle depuis le commencement du livre on croyait toujours toucher. Dès le début de ce Poème (en 6,4), on pouvait pressentir l'imminence du dénouement. Ni l'Epoux ni l'Epouse n'ont à se chercher: il est présent à son Epouse, et, en dépit du «reviens» de 7,1, elle lui est présente» [2].

On peut tout de même discerner en tout cet ensemble trois unités distinctes dont nous chercherons à approfondir la si importante signification doctrinale: de 6,4 à 7,9, l'exaltation par l'Epoux de la splendeur de son Epouse; puis, intimement rattachée à cette célébration, de 7,10 à 8,3, la réponse de l'Epouse; enfin, de 8,4 à 8,7, l'explication en profondeur du

[1] C'est sur ces indices que s'est appuyé D. Buzy non seulement pour discerner ici plusieurs petits poèmes, mais encore pour attribuer la seconde célébration de l'Epouse (de 7,2 à 7,6) non pas à l'Epoux, mais au Chœur, conclusion à laquelle A. Robert semble s'être rallié dans le grand *Commentaire* (cf. p. 270). Mais dans le fascicule de la *BJ,* seul le texte de 7,1^{a} est attribué au Chœur. La question posée en 7,1^{b}, et tout le développement qui suit jusqu'à 7,10^{a} («tes discours sont un vin exquis») sont des paroles de l'Epoux.

[2] *Commentaire,* p. 294–295.

drame d'amour qui vient de se dérouler et les leçons à en tirer. Dans notre *Conclusion Générale,* nous ferons quelques réflexions relatives au caractère scientifique de la présente recherche ainsi qu'au précieux appui que lui apporte cette étonnante relecture chrétienne de l'Ancien Testament que constitue l'Apocalypse de saint Jean.

I. L'exaltation par l'Epoux de la splendeur incomparable de son Epouse (6,4–7,9)

La célébration de l'Epouse par son Epoux se fait en deux temps: en 6,4–12 d'une part, et en 7,1^{b}–9 d'autre part, le texte de 7,1^{a}, qui est une demande du Chœur, séparant ces deux développements. On y observe des redites verbales de la célébration déjà faite en 4,1–5, mais, en même temps, apparaissent des traits nouveaux, manière pour le poète d'exprimer à la fois la persistance et l'intensité croissante de l'amour de l'Epoux, cette croissance étant elle-même liée au progrès qui s'est réalisé dans la libération de la nation choisie.

1. Première célébration de l'Epouse (6,4–12); la suppression du schisme et la réunification de la nation choisie

Précisément le début de l'éloge (en 6,4) souligne un élément essentiel de la libération d'Israël, la restauration de son unité: «Tu es belle comme Tirsa, charmante comme Jérusalem». Ainsi que nous l'avons montré ailleurs, suprêmement étrange serait l'assimilation d'une belle femme à une belle ville. Il serait plus étrange encore qu'on l'ait comparée d'abord à l'obscure Tirsa, l'ancienne capitale du Royaume du Nord, antérieurement à Samarie, pour la rapprocher ensuite de Jérusalem, la capitale du Royaume du Sud [3].

En fait, il s'agit ici d'un aspect capital du salut eschatologique du peuple élu. Autant que l'Eglise chrétienne, il redoutait le schisme; aussi, après que celui-ci se fut produit, aspira-t-il sans cesse à retrouver son unité perdue. Le schisme était en effet ressenti comme une tragique «déchirure». C'est ce qu'avait symbolisé prophétiquement Ahiyya de Silo en

[3] Nous ne pouvons que renvoyer ici aux explications détaillées que nous avons données sur ce texte de *Ct* 6,4 dans notre étude: *La Femme vêtue du soleil (Ap 12) et la glorification de l'Epouse du Cantique des Cantiques (6,10), Nova et Vetera,* 1984, p. 61–65).

déchirant son manteau neuf (*1 R* 11,26–40) [4]. De ce texte, il ressort que le malheur du schisme fut le fruit des infractions au culte du seul vrai Dieu : *l'unité du peuple choisi devait en quelque sorte refléter l'unité divine.* Dans la perspective de la mystique nuptiale des prophètes, le schisme fut la conséquence tragique de l'infidélité à l'Epoux divin. Faut-il s'étonner dès lors de l'insistance de l'Ancien Testament à prédire ou à célébrer la cessation de cette calamité et la réunion en un seul peuple des tribus du Nord et de celles du Sud ? Voici quelques attestations de cette espérance : *Os* 2,2 et 3,5 ; 11,1–11 ; *Jr* 31 ; *Ez* 16,53–55 ; 37,15–28 ; *Za* 9,13 ; 10,6–10 ; *Ps* 80 ; *Si* 36,13. Insistons sur les deux textes les plus apparentés au Cantique des Cantiques.

Il y a tout d'abord, au ch. 11 d'Osée, l'extraordinaire monologue de Yahvé, où l'amour divin pour la nation choisie a un double accent paternel et maternel, ce qui ne l'empêche pas d'être sponsal. Yahvé avait autrefois rappelé d'Egypte son fils, Israël, mais cela n'a pas détourné ce fils ingrat de courir après les Baals, d'où la nouvelle menace assyrienne. Mais un combat se livre dans le cœur même de Dieu qui ne veut pas pour Ephraïm d'une catastrophe analogue à celle des cités maudites de la Mer Morte. Il libérera donc les Israélites : qu'ils aient été dispersés en Egypte ou bien en Assyrie, ils reviendront chez eux « comme une colombe » (v. 11). Presque certainement originaire du Royaume du Nord, et plus précisément de la tribu d'Ephraïm, Osée semblerait n'annoncer ici que le salut des tribus du Nord, voire de la seule tribu d'Ephraïm. En réalité il doit songer à tout Israël, car c'est l'ensemble des tribus qu'il regarde comme le partenaire de l'alliance (cf. *Os* 2,2 et 3,5).

En tout cas ce sont bien toutes les tribus sans exception, celles du Sud et celles du Nord, que dans l'oracle de *Jr* 31, écho de celui d'*Os* 11 [5], l'amour divin *attire* puissamment pour qu'elles reviennent en Terre sainte. Dès le

[4] Un trait du récit johannique de la Passion : la robe sans couture du Crucifié que les soldats se refusent à déchirer (*Jn* 19,23–24), paraît bien destiné à suggérer que, dans l'Eglise du Christ, il ne devra pas y avoir de déchirures, c'est-à-dire de schismes. Cette explication symbolique n'en exclut pas une autre : la robe du grand-prêtre étant sans couture selon l'historien Josèphe, c'est en tant que Grand-Prêtre de la nouvelle alliance que Jésus offre sa vie au calvaire. Cf. A. FEUILLET, *Une triple préparation du sacerdoce du Christ dans l'Ancien Testament (Melchisédech, le Messie du Ps 110, le Serviteur d'Is 53), Divinitas,* 1984, p. 130.

[5] Reconnue de tous est la dépendance de *Jr* 31 par rapport à *Os* 11. Au sujet de l'émouvante interrogation d'*Os* 11,8 : « Comment t'abandonnerais-je, Ephraïm ? », E. Jacob écrit : « Jérémie, l'héritier spirituel d'Osée, nous a donné (en 31,20) le premier et le meilleur commentaire de ce verset » (*Commentaire de l'A.T. Osée,* Neuchâtel, 1965, p. 83). *Jr* 31,20 commence ainsi : « Ephraïm est-il donc pour moi un fils précieux, un enfant chéri ? ». Rappelons que *Jr* 31,3 : « D'un amour éternel je t'ai aimée ; c'est pourquoi je t'attire avec bonté » est également à mettre en rapport avec *Os* 11,4 : « Avec des cordes humaines je les tirais, avec des liens d'amour ».

début du poème, l'Epouse du Cantique n'avait-elle pas demandé à être attirée de cette façon par son Epoux (cf. v. 4: *«Attire-moi!»*)? En 6,4, par la mention simultanée de Tirsa et de Jérusalem, l'Epoux proclame équivalemment que cette attirance produit enfin son plein effet. (Nous laissons provisoirement de côté la finale de 6,4: «redoutable comme des bataillons», que nous retrouverons plus loin en 6,10). [6]

Ayant ainsi retrouvé sa splendeur première, l'Epouse fait la joie de son Epoux qui dit même, en termes de poésie amoureuse, que les regards de sa Bien-aimée le fascinent. C'est là, note D. Barsotti, un des textes les plus extraordinaires du Cantique, une fois admis que c'est bien Dieu qui s'exprime ainsi. Comment Dieu voudrait-il se soustraire à l'amour de son Epouse? Mais quand celle-ci répond de tout son cœur à l'amour divin, c'est comme si cette réponse bouleversait Celui qui, dans l'Ecriture, s'est défini comme «l'Amour». *Si par l'amour Dieu attire l'homme, au moyen de l'amour l'homme à son tour attire Dieu;* par sa réponse d'amour, l'homme «devient comme la vie même de Dieu» [7].

La description qui suit (des cheveux de l'Epouse, de ses dents, de ses joues) relève du même genre littéraire (la poésie amoureuse), et est en partie une reprise de ce qui avait déjà été dit en 4,1–3. Il n'y a aucun motif sérieux de supposer une allusion historique quelconque (par exemple à Salomon) à propos des nombreuses femmes du harem mentionnées au v. 8: soixante reines ou épouses de premier rang et quatre-vingts esclaves concubines. Puisque la Bien-aimée du Cantique personnifie le peuple choisi, ces femmes, de leur côté, sont la personnification des nations païennes. Un certain universalisme se fait donc jour ici, car le Dieu du peuple élu est par là donné comme étant celui de tous les peuples. Mais cet universalisme est tout de même limité. Ce qui est avant tout souligné en ce passage, comme partout ailleurs dans le Cantique, c'est la grandeur du choix d'Israël [8].

C'est la dépendance de *Jr* 31 par rapport à *Os* 11 qui doit faire préférer la traduction: «Je t'attire avec bonté» à cette autre version qui a été maintes fois soutenue: «Je t'ai prolongé ma bienveillance» *(BP)*. Le mot hébreu que nous traduisons ici par «bonté» *(hésed)* revient très fréquemment dans l'A.T. où il sert notamment à exprimer la bonté ou la miséricorde divine toute gratuite qui est au point de départ de l'alliance *(berît)*. Ainsi employé, il est fréquemment associé à *'emet* = fidélité, vérité (cf. dans la Vulgate l'association constante de *misericordia* et *veritas*). Cf. P. VAN IMSCHOTT, *Théologie de l'Ancien Testament,* t. I, Paris-Tournai-New York-Rome, 1954, p. 66.

[6] Nombre de commentateurs pensent qu'en 6,4 cette formule «redoutable comme des bataillons» est une glose empruntée à 6,10.

[7] D. BARSOTTI, *Le Cantique des Cantiques,* Paris, 1983, p. 137.

[8] D. Buzy fait ici une suggestion intéressante: parce que surprenant et «absolument inconnu dans les annales de la Bible» est le nombre de soixante reines-épouses donné par le Cantique, et que, par ailleurs, le langage sémitique «juxtapose au lieu de subordonner», il

Il n'y a pas lieu de s'étonner de l'imperfection d'une telle perspective comparée à celle du Nouveau Testament qui nous met en présence d'une religion d'amour ouverte à tous les hommes sans distinction. La religion d'Israël en était certes une merveilleuse préparation, mais seulement une préparation, car on y observe constamment une tension entre particularisme et universalisme. La conviction qu'avait Israël d'être le peuple choisi le poussait à se séparer du monde païen ambiant, comme si Yahvé ne s'intéressait qu'à la seule nation qui l'adorait. Mais, d'un autre côté, sa foi en un Dieu, maître du monde entier, obligeait Israël à regarder au-delà de ses étroites frontières et suscitait en lui l'espérance grandiose d'un univers où tous les hommes se rencontreraient dans l'adoration d'un même Dieu.

De cette si féconde tension, les deux plus anciens prophètes écrivains, Amos et Osée, à peu près contemporains l'un de l'autre, nous offrent le plus saisissant exemple. Alors qu'Amos, axé sur la pensée de Dieu Créateur de l'univers (cf. ses belles doxologies en 4,13; 5,8 et 9,5–6), s'occupe assez peu de l'alliance et rabaisse même la libération de la servitude d'Egypte (Dieu n'a-t-il pas fait monter également les Philistins de Kaphtor et les Araméens de Qîr? *Am* 9,7), Osée la rappelle avec une visible émotion (2,17; 9,10; 11,1 sq.; 12.10; 13,4), car c'est alors qu'ont été conclues les mystérieuses fiançailles de Dieu avec son peuple. Il rêve même d'un retour au désert comme préparation morale à la conclusion d'une nouvelle alliance (2,16 sq.), et celle-ci est ensuite décrite en des termes dont la tendresse ne sera pas dépassée (2,21–22). Il est évident que la pensée du Cantique des Cantiques se situe dans le prolongement de celle d'Osée.

« Unique est ma colombe, unique est ma parfaite », déclare l'Epoux au début de 6,9. Cette assimilation de la Bien-aimée à une colombe est une caractéristique du Cantique (cf. 2,14; 4,1, 5,2): il est possible qu'elle soit en rapport avec *Os* 11,11 et *Is* 60,8 où les Israélites exilés revenant en leur patrie sont comparés à des colombes. Ce qui suit: « Elle est l'unique de sa mère, la préférée de celle qui l'enfanta », fait songer à *Pr* 4,3: « Je fus un fils pour mon père, tendre et chéri près de ma mère ». Quant à la finale du même v. 9: « Les jeunes femmes l'ont vue et l'ont complimentée, reines et concubines l'ont célébrée », elle est presque certainement une réminiscence littéraire du portrait de la femme forte en *Pr* 31,28: « Ses fils se lèvent et la complimentent, son époux se lève et fait lui aussi son éloge ».

traduit par un conditionnel: « les reines fussent-elles au nombre de soixante et les (autres) épouses de quatre-vingt, seule elle est ma colombe » (*La Sainte Bible* de Pirot, t. VI, p. 344). Mais le langage constamment hyperbolique du Cantique nous autorise à garder la traduction la plus habituelle.

Digne d'une spéciale attention est l'exclamation soudaine de 6,10, peut-être un écho du langage admiratif des femmes du harem, mais qu'il n'y a pas lieu pour autant, semble-t-il, d'attribuer à un autre personnage qu'à l'Epoux lui-même: «Quelle est celle-ci qui surgit comme l'aurore, belle comme la lune, resplendissante comme le soleil, redoutable comme des bataillons?». Le monumental commentaire de M. Pope se moque à bon droit des exégètes qui veulent mettre ce texte sur les lèvres d'un époux humain ordinaire s'extasiant en présence de la beauté et du caractère redoutable de son épouse. Pour se tirer d'embarras, Pope recourt à la déesse syrienne et assyro-babylonienne Ishtar qui était censée présider tout à la fois à l'amour et à la guerre [9]. Puisque le Cantique est un poème biblique, n'eût-il pas été plus scientifique de chercher dans la Bible tout d'abord la clé de ce texte énigmatique?

Sans qu'on puisse parler ici de réminiscence littéraire, le meilleur correspondant de *Ct* 6,10 paraît bien se trouver dans l'oracle d'*Is* 60, où, en 19–20, sont de même évoquées la lumière du soleil et celle de la lune. Il y a toutefois cette différence entre les deux passages: alors que la beauté éblouissante de l'Epouse du Cantique n'est que comparée au soleil et à la lune, celle de la Jérusalem nouvelle de l'oracle prophétique est d'origine divine et rend même superflue la lumière du soleil et de la lune. Mais la distance entre les deux passages ne s'atténue-t-elle pas beaucoup si on se souvient que c'est de son Epoux divin lui-même que la Bien-aimée du Cantique a reçu sa splendeur proprement surnaturelle? Sans compter que cette qualification qu'elle reçoit encore «redoutable comme des bataillons», si peu compréhensible s'il s'agissait d'une femme réelle, a elle aussi son équivalent dans le même texte isaïen: celui-ci souligne en effet la puissance extraordinaire de la Cité sainte entièrement rénovée; aussi ses anciens ennemis trembleront-ils en sa présence: «Vers toi viendront courbés les fils de tes oppresseurs; à tes pieds se prosterneront ceux qui te méprisaient» (*Is* 60,14).

En *Ct* 6,11, l'Epoux descend en son jardin, le jardin des noyers (on a songé plus particulièrement aux nombreux noyers de cette époque en la plaine de Génésareth) [10], pour vérifier, comme en 2,11 sq., les signes de l'arrivée du printemps, qui, dans le langage symbolique du poète, coïncide avec ceux du *réveil* de l'Epouse. C'est donc là une manière de nous dire l'ardent désir qu'a l'Epoux de voir enfin se réaliser l'union parfaite avec son Epouse. Notons qu'à la fin de son grand discours eschatologique, Jésus

[9] *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary,* New York, 1983, p. 571–574.

[10] Ces noyers sont mentionnés par Josèphe (*Bell. Jud.* III, 10,8). Cf. P. Joüon, *Commentaire,* p. 271.

utilise un symbolisme du même genre : il s'agit de la parabole du figuier de *Mc* 13,28–29 par. Quand on verra se produire les prodromes de « la fin » décrits dans le discours, alors on pourra pousser un soupir de soulagement à la pensée que le Fils de l'homme est proche, « aux portes », comme quand le figuier, arbre caractéristique de la Terre sainte, commence à se couvrir de feuilles, on se dit que l'été est proche.

Très difficile à traduire et à interpréter est le verset suivant (6,12). Il a donné lieu aux hypothèses les plus variées. La Septante et la Vulgate ont cru découvrir ici un nom d'homme : Aminadab (« les chars d'Aminadab »), ce qui ferait penser à un personnage du même nom mentionné en *1 S* 7,1 et *2 S* 6,3 à propos du transport de l'arche sur un chariot. Nous faisons nôtre l'interprétation d'A. Robert qui n'implique aucune correction du texte massorétique. Le poète du Cantique songe au désir intense qu'a l'Epoux divin de hâter le triomphe eschatologique de son Epouse ; aussi nous le montre-t-il prenant symboliquement la conduite des chars de guerre de la nation choisie en vue de les conduire à la victoire : « Je ne sais, mais mon désir m'a jeté sur les chars de mon peuple, en prince ».

Cette exégèse présuppose une référence discrète à ce passage d'Osée : « Les fils de Juda et les fils d'Israël se réuniront ensemble ; ils se donneront un chef unique (...) Dites à vos frères : ‹Mon peuple› *(Ammi)* » (*Os* 2,2–3). Ainsi compris, notre verset de *Ct* 6,12 nous renvoie à la pensée déjà exprimée en 6,4 : la suppression du schisme. Il s'harmonise bien avec la prédilection de l'auteur du Cantique à l'endroit des oracles d'Osée. Enfin, il se trouve que le dernier mot du passage ainsi expliqué (*nadib* = prince) est repris en 7,2 où l'Epouse est appelée « fille de prince ».

2. Nouvelle célébration de l'Epouse (7,1–9). « Ta terre sera épousée » (Is 62,4) ; la nation choisie et la Terre sainte.

La seconde célébration de l'Epouse par son Epoux divin se trouve introduite en 7,1 par une intervention du Chœur : *« Reviens, reviens,* Sulamite, *reviens, reviens,* que nous te regardions ». Nous avons déjà expliqué, à propos de *Ct* 3,9–11, l'appellation de Sulamite donnée à l'Epouse ; ce nom est un participe passif qui veut dire « la Pacifiée » et se réfère au Salomon messianique du *troisième Poème* du Cantique ; il évoque la paix parfaite que la nation choisie attend de ce Salomon idéal.

Singulière est la répétition, jusqu'à quatre fois, de l'adjuration : *« Reviens ! »*. C'est tout à fait gratuitement qu'on a voulu découvrir là une allusion à la « danse du sabre » exécutée par l'épouse le jour même de ses noces, coutume qui, nous dit-on, est encore en usage aujourd'hui en

certaines régions du Proche-Orient; tandis que l'épouse exécute cette danse, on lui demanderait, en *Ct* 7,1, de se rapprocher pour qu'on puisse la contempler de plus près. Toujours à partir de la même hypothèse, nombre de critiques comprennent ainsi le verset qui suit immédiatement: «Pourquoi regardez-vous la Sulamite «comme la danse des camps?», celle-ci n'étant pas autre chose que la danse du sabre [11].

Le quadruple *«Reviens»* de *Ct* 7,1 est en réalité une référence aux mutiples annonces prophétiques du retour de l'exil (cf. déjà *Os* en 14,8: «ils *reviendront* s'asseoir à mon ombre»). Mais il faut songer avant tout ici encore à *Jr* 31, le grand oracle qui nous parle de l'attirance divine, cause surnaturelle de ce retour. Avec quelle insistance ce retour n'y est-il pas à l'avance célébré! Au v. 8: «Voici que je vais les faire *venir* du pays du Nord (...), grande assemblée qui *reviendra* ici». Au v. 16: «Ils *reviendront* du pays de l'ennemi». Au v. 17: «Tes fils *reviendront* sur leur terre». Au v. 21 (avec le même verbe à l'impératif qu'en *Ct* 7,1): *«Reviens,* vierge d'Israël, *reviens* vers ces villes qui sont tiennes». Remarquable est, au v. 18, la demande d'Ephraïm: «Fais-moi *revenir* et je *reviendrai*», prière qui emploie le verbe *revenir* au double sens matériel et spirituel, le retour de la captivité ayant pour condition indispensable la conversion, le retour à Yahvé [12].

Toutes ces données éclairent *Ct* 7,1. Depuis 6,2–3, comme nous l'avons dit, l'Epoux et son Epouse ne sont-ils pas déjà en présence l'un de l'autre? Mais le retour de l'Epouse peut certes se parfaire encore, étant donné surtout qu'il implique essentiellement cet aspect spirituel qu'est la conversion. Les textes d'*Is* 60–62, 63,7–64,11 et 26,1–19 ne nous ont-ils pas appris combien un tel retour fut long et semé d'obstacles? Enfin on a bien l'impression que la question du Chœur, en *Ct* 7,1, est principalement destinée, en rappelant les promesses de *Jr* 31, à provoquer une ultime description admirative de l'Epouse.

Il en va de même d'ailleurs de l'interrogation faite au verset suivant, sans doute par l'Epoux lui-même, interrogation suprêmement énigmatique, qui a fait couler tant d'encre et dont, semble-t-il, on peut fort bien rendre compte à partir du même oracle de *Jr* 31. L'Epoux demande:

[11] Cette danse du sabre *(wasf)* est ainsi décrite par A. Jaussen: «Une femme habillée en paysanne s'avance jusqu'au milieu de la salle; elle porte sur la tête une cruche pleine d'eau et tient un sabre à la main droite (...). Avec une agilité merveilleuse, elle simule une attaque à l'arme blanche; elle fond sur son adversaire, le met en fuite, le poursuit, pare ses coups, se plie, se redresse, s'incline de nouveau (...) et la cruche pleine d'eau ne tombe pas» (*Coutumes Palestiniennes,* I, *Naplouse et son district,* Paris, 1927, p. 122). Cf. D. Buzy, *Commentaire,* P. 348.

[12] Ainsi s'explique la traduction de *Jr* 31,18, dans la *BP:* «Convertis-moi et je me convertirai», version qui a le défaut de ne retenir qu'un aspect du retour, son aspect spirituel, même s'il est vrai que celui-ci est le plus important.

« Pourquoi regardez-vous la Sulamite dansant comme en un double chœur ? ». On traduit parfois les derniers mots en prenant *Mahanaïm* pour le nom d'une ville : « comme une danse de *Mahanaïm* ».

Effectivement, *Mahanaïm* est d'abord le nom d'une ville de Galaad située près de Yabboq que traversa Jacob en revenant de Mésopotamie. Mais ici ce mot évoque autre chose. En *Jr* 31, la vierge d'Israël reprend ses tambourins et s'avance en dansant joyeusement ; il s'agit du retour en Sion de la nation élue après sa si dure captivité. Par ailleurs la Bible raconte, en *Gn* 32,2–22, comment, après vingt années de servitude chez Laban, Jacob rentra en Palestine par *Mahanaïm*. Or aux vv. 8, 9 et 11, ce mot est mis en rapport avec le duel *mahanaïm* qui signifie « deux troupes ». C'est que, pour prévenir une éventuelle attaque d'Esaü, Jacob avait divisé en deux troupes les gens qui étaient avec lui, les brebis, les bœufs et les chameaux, en se disant : « Si Esaü rencontre l'une des troupes et la frappe, la troupe qui restera pourra être sauvée ». Il pria ensuite afin que lui soit accordé le secours divin et sa prière fut d'abord formulée comme une action de grâces : « J'avais passé le Jourdain avec mon bâton, et maintenant je suis devenu deux troupes ! ». L'auteur du Cantique des Cantiques aura perçu une analogie entre ces deux situations : Jacob revenant en Terre sainte sous la forme de deux troupes après sa longue servitude, et les deux royaumes d'Israël issus du schisme revenant de Babylone tous les deux ensemble, mais en vue de ne plus former qu'un seul royaume, car Israël aura enfin retrouvé son unité perdue.

Symétrique à la présentation de l'Epoux qui, en 5,10–16, a été assimilé au Temple, la fantastique description de l'Epouse que nous lisons en 7,2–6 (de ses pieds, de la courbe de ses flancs, de son nombril, de son ventre, de ses deux seins, de son cou, de ses yeux, de son nez, de son chef) doit-elle être tenue, ainsi que l'a pensé A. Robert, pour une évocation de quelques particularités géographiques de la Palestine ? Cette interprétation a été durement critiquée [13]. Mais sans doute elle n'aurait pas été traitée de cette façon si on avait su en discerner les profondes attaches prophétiques. C'est sur elles surtout que nous voulons ici attirer l'attention.

La source la plus ancienne de la mystique nuptiale dans l'Ancien Testament, le livre d'Osée, débute par cet ordre étrange intimé par Dieu au prophète (en 1,2) : « Prends une *femme* de prostitution et des enfants de prostitution, car *le pays* ne fait que se prostituer en se détournant de Yahvé ». Le lien ainsi établi entre *la femme* d'Osée et *le pays* (la Terre sainte) nous renvoie aux rites païens de fécondité qui mettent un lien entre la

[13] Pourtant elle est admise presque comme allant de soi par P. Joüon et par D. Barsotti. Ce dernier auteur considère la description si évidemment géographique de *Ct* 7,2–9 comme l'argument le plus fort en faveur de l'interprétation allégorique du poème (p. 153).

fécondité de la femme et celle du sol, rites fort répandus dans l'Ancien Orient et que le culte de Baal avait introduits jusqu'en Israël. Il y avait deux manières pour les femmes de s'associer à ces rites. La manière la plus grave dénoncée par Osée en 4,14, c'était de s'engager dans les sanctuaires comme prostituée. Une autre manière atténuée, correspondant à un usage fort répandu chez les Babyloniens, consistait, pour les filles nubiles, à aller sacrifier leur virginité dans un sanctuaire. C'est à cette seconde pratique qu'avait sans doute eu recours l'épouse d'Osée, ce qui expliquerait que ses enfants, appelés « enfants de la prostitution », n'aient pas été pour autant des enfants adultérins [14].

Israël étant devenu par l'alliance l'Epouse de Yahvé qui lui a donné la Terre sainte, les divinités cananéennes auxquelles les Israélites rendent un culte sont traitées par le Dieu unique comme des amants de son Epouse infidèle. Il la punit en la privant de la Terre sainte et de tous les biens qu'elle lui procure et dont il est en réalité l'unique Auteur. Mais ensuite il la rétablira dans toute sa splendeur au moyen de fiançailles éternelles qui lui vaudront non seulement la récupération de la Terre sainte et de ses vignobles, mais même la jouissance d'une paix ineffable rappelant celle des origines, entre l'homme et le monde animal. Tels sont les grands thèmes développés au ch. 2 du livre d'Osée et dont il est facile de voir qu'ils ont leur prolongement soit dans l'oracle de *Jr* 31, soit en *Is* 60–62. En *Jr* 31, les Israélites rentrant de captivité « affluеront vers les biens de Yahvé, vers le froment, vers le vin nouveau et vers l'huile fraîche, et leur âme sera comme un jardin irrigué » (v. 12). En *Is* 62,4, il n'est pas dit seulement : « Yahvé mettra son plaisir en toi », mais encore : *« Ta terre sera épousée »*. Tout cet arrière-plan n'éclaire-t-il pas le tableau de *Ct* 7,3–6 et ce qui y est dit, notamment au v. 6, du vin, du froment et des lis ?

Il y a autre chose encore. Au verset suivant d'*Is* 62, nous lisons : *« Comme l'épousée fait l'allégresse de son époux, ainsi tu feras l'allégresse de ton Dieu »* (v. 5). De même qu'au ch. 2 d'Osée et également ailleurs (cf. l'évocation de l'Eden en *Ez* 36,35 et *Is* 51,3), nous sommes ici renvoyés implicitement aux origines de l'humanité où la première « épousée » fit la joie du premier homme qui reconnut en elle une partenaire merveilleuse : « Celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair » (*Gn* 2,23). Entre l'Epoux divin et son Epouse mystique se réalisera quelque chose d'analogue. Le lien profond entre le premier homme et la première femme était marqué par le fait que celle-ci recevait le même nom que lui, mais simplement au féminin *(ish-ishah)*. Dans le Cantique des Cantiques, si profondément dépendant d'*Is* 60–62, la parenté profonde entre l'Epoux

[14] Pour ces quelques détails, nous nous inspirons du commentaire d'Osée d'A. Deissler, *La Sainte Bible* de Pirot, t. VIII, Première Partie, p. 35–36.

divin et son Epouse est soulignée, non seulement par le parallélisme des deux portraits de 5,10–16 et de 7,3–6 et par le fait également que les yeux du Bien-aimé, en 5,12, sont comparés à des colombes tout comme ceux de la Bien-aimée (cf. 1,15 et 4,1), simple manière sans doute d'exalter leur beauté [15], mais encore par cette coïncidence: l'Epoux qui, en 6,12, s'est appelé Prince *(nadib)* nomme presque aussitôt après son Epouse: «Fille de Prince» *(bat-nadib)*.

C'est ainsi qu'en célébrant la restauration de l'alliance divine, les écrits prophétiques, et dans leur sillage, le Cantique des Cantiques, défendent en même temps des valeurs humaines fondamentales, ici l'alliance conjugale telle qu'elle avait été instaurée par Dieu «au commencement». L'exaltation détaillée, en *Ct* 7,2–6 et aussi 8–9, des charmes de l'Epouse mystique, charmes dont Dieu est lui-même l'Auteur, loin d'être une invitation à l'érotisme (comment le serait-elle, puisque la femme en question est une collectivité, la nation choisie qui a été guérie de ses infidélités?) n'est-elle pas plutôt un remède apporté à l'érotisme, ce danger qui guette toujours les hommes quand ils ont perdu le sens de Dieu? Sans compter qu'en 7,8–9, les propos très hardis de l'Epoux qui veut «monter au palmier» pour «en saisir les régimes» sont manifestement la contrepartie des libertés que prenaient dans les rites cananéens de prostitution les rivaux de l'unique Epoux; on n'a qu'à se reporter pour s'en rendre compte à *Os* 2,4 et à *Ez* 23,3, 21 où se font entendre les plaintes déchirantes de l'amour divin (conjugal) bafoué. En 7,9, la comparaison de la taille élancée de l'Epouse à celle du palmier *(tamar)* est fréquente et se retrouve également dans le monde grec (*Odyssée* VI, 162 sq.); dans la Bible, plusieurs femmes portent le nom de Tamar.

Nous n'avons pas l'intention de scruter longuement le portrait de l'Epouse de 7,2–8. Si celui-ci est sans nul doute géographique, remontant du Sud au Nord de la Palestine, moins assurée est l'identification de chacun des éléments de la description. Faut-il, avec A. Robert, songer pour les flancs de l'Epouse au tracé de la côte palestinienne, pour le nombril à Jérusalem, pour le ventre à la montagne de Juda, pour les deux seins à l'Ebal et au Garizim, les deux montagnes situées de part et d'autre du défilé de Naplouse, pour le cou au Petit Hermon, pour les yeux à la ville actuelle de Hesbân, au nord de Madaba, pour le nez au Grand Hermon? Ces explications demeurent hypothétiques, et il faut compter

[15] Les yeux de la colombe n'ayant rien de particulièrement remarquable, c'est la colombe elle-même qui est visée en raison de sa beauté, les cinq fois où elle est mentionnée dans le Cantique (1,15; 2,14; 4,1; 5,2; 6,9). On notera en ce sens qu'en 5,12 les yeux de l'Epoux sont comparés non pas à ceux de la colombe, mais à la colombe elle-même. Cf. P. Joüon, *Commentaire,* p. 148; A. Robert, *Commentaire,* p. 91.

avec les fantaisies poétiques de l'auteur du Cantique. Formelle est l'identification de la tête avec le Carmel. Et vraisemblable est celle des nattes comparées à la pourpre avec la côte phénicienne, proche du Carmel, d'où l'on extrayait la pourpre. Et s'il est dit qu'« un roi est pris à ses boucles », n'est-il pas tentant de songer à l'alliance du roi de Tyr, la grande cité phénicienne, avec David et Salomon (*2 S* 5,11 ; *1 R* 5,15–16 ; 9,10–14, 26–28 ; 10,11–12) ? Rappelons qu'une tradition ancienne passée des Juifs aux chrétiens, s'appuyant sur des textes tels qu'*Ez* 38,12 et le *Ps* 74 (v. 12) et commémorée dans l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem, a considéré Jérusalem comme le nombril ou l'ombilic du monde [16].

II. La réponse de l'Epouse, l'union de l'Epouse et de l'Epoux et le désir d'un ultime perfectionnement de cette union (7,10 à 8,3)

La longue célébration de l'Epoux et de son Epouse ne pouvait rester sans réponse de la part de l'Epouse. Cette réponse est habilement introduite par 7,10. La première partie de ce verset 10 étant mise sur les lèvres du Bien-aimé, tandis que la seconde partie doit être prononcée par la Bien-aimée. Mais le sens de ce passage est loin d'aller de soi. Le texte massorétique, tel qu'il se présente à nous, donne l'impression d'une véritable énigme. A la suite d'A. Robert, nous allons nous appliquer à l'éclaircir sans recourir à l'expédient toujours sujet à caution qui s'appelle la correction textuelle. Nous montrerons qu'il introduit admirablement le v. 11.

1. L'exégèse de 7,10 et 11 et la contrepartie de Gn 3,16.

Accepté tel qu'il est, le v. 10 pris dans son entier proclame : « Tes discours sont comme un vin exquis allant droit à mon Bien-aimé, coulant sur les lèvres de ceux qui dorment ». Il s'agit des paroles de l'Epouse déjà comparées par son Epoux, en 4,11, au lait et au miel. Ce qui intrigue ici, c'est que si, de toute évidence, c'est l'Epoux qui prononce le début de cet éloge : « tes discours sont comme un vin exquis », il semble impossible de

[16] Cf. à ce sujet F.M. Abel, *Syrie-Palestine (Les Guides Bleus)*, Paris, 1932, p. 572 ; H. Vincent et F.M. Abel, *Jérusalem*, II, Paris, 1914, p. 188 et 224. En *Jg* 9,37 et en *Ez* 38,12 (cf. la traduction, dans *B O*, de ces passages), même dans la Septante *(omphalos)* ou dans la Vulgate *(umbilicus)*, il est parlé du « nombril » ou de « l'ombilic » de la terre.

lui attribuer pareillement la formule qui suit: «allant droit à mon Bien-aimé». Estimant qu'il n'a pu se désigner ainsi lui-même, nombre d'interprètes recourent à une correction textuelle. P. Joüon, par exemple, propose de lire: «allant droit à mon palais». Mais pourquoi ne pas admettre qu'ici, comme plusieurs fois ailleurs dans le Cantique, la Bien-aimée rentre en scène pour renvoyer tout de suite à son Bien-aimé les compliments qu'elle en a reçu (cf. 1,15 et 16; 2,2 et 3; 4,12–15–16).

Mais, même une fois cela admis, comment rendre compte de l'expression étrange qui suit: «comme il coule sur les lèvres de ceux qui dorment»? On a dit: l'amour est un vin exquis, qui rend éloquents les muets, et spirituels les plus stupides (Dom Calmet), ou bien: dans leur sommeil les amants font des rêves qu'ils traduiront en paroles (F. Delitzsch). S'inspirant de la Septante, nombre de critiques suggèrent de lire: «coulant sur mes lèvres et sur mes dents» (K. Budde, P. Joüon, R. Dussaud, D. Buzy). Conformément à son hypothèse d'un drame d'amour humain en lequel la Sulamite demeure fidèle au berger auquel elle a donné son cœur, et cela en dépit des avances qui lui sont faites pour entrer dans le harem de Salomon, J. Guitton propose de comprendre: «un vin qui glisse sur les lèvres des vieux», et il commente: «Il y aurait ainsi une opposition entre le vin qui coule aisément dans le gosier du bien-aimé et celui qui bave sur les lèvres des vieillards. L'allusion, il est vrai, est peut-être un peu rude pour Salomon, mais c'est le dernier mot de la jeune femme, celui qui la délivre; une riposte cinglante n'est pas déplacée»[17].

Nous n'avons pas l'habitude, dans le présent travail, de rapporter les multiples interprétations divergentes. Nous avons fait ici une exception pour un texte souvent regardé comme incompréhensible et qui, au contraire, devient pleinement intelligible si on le rattache à la pensée fondamentale du Cantique: la réciprocité de l'amour, idéal sans cesse poursuivi et qui paraît maintenant atteint, le sommeil cessant d'être un obstacle à cette réciprocité, alors que jusque-là il paraissait l'avoir empêchée. L'Epoux nous dit, en 7,10^{a}, que le vin de l'amour coule pour lui, et l'Epouse nous dit à son tour, en 7,10^{b}, que le vin de l'amour coule pareillement du Bien-aimé jusqu'à elle et glisse sur ses lèvres, même quand elle est endormie. Déjà en partie distingué de la torpeur spirituelle en 5,2 («je dors, mais mon cœur veille»), le sommeil s'en trouve ici complètement dissocié. L'Epouse aime et elle est aimée, voilà les deux thèmes proclamés de façon quelque peu énigmatique par les deux parties de 7,10, et repris pareillement et dans le même ordre, mais sous une forme plus claire, dans le verset qui suit.

[17] *Le Cantique des Cantiques,* Paris, 1948, p. 174.

La Bien-aimée déclare en effet en 7,11 : « Je suis à mon Bien-aimé et *vers moi se porte son désir* ». Sur le plan doctrinal, ces quelques mots nous paraissent être de la plus grande importance. Il est assez étonnant qu'ils n'aient pas davantage attiré l'attention, car ils sont pourvus d'une référence biblique qui aurait dû faire réfléchir [18]. En effet, la phrase finale : « vers moi se porte son désir » emploie un substantif très rare *(teshouqah)* qui ne se trouve ailleurs que deux fois dans la Bible : en *Gn* 3,16 où il exprime le penchant qui pousse la femme vers son mari, et en *Gn* 4,7 dans l'histoire de Caïn, à propos du péché personnifié comparé à un animal tapi à la porte et prêt à bondir sur sa proie : « Le péché n'est-il pas tapi à la porte ? *Vers toi se porte son désir,* mais à toi de dominer sur lui ».

Il est clair que seul nous intéresse ici le texte de *Gn* 3,16 où il s'agit, tout comme dans le Cantique des Cantiques, des rapports entre l'épouse et son mari : « *Vers ton mari se portera ton désir* et, lui, dominera sur toi ». Plusieurs interprètes ont fort bien remarqué que ce qui est exprimé ici, comme conséquence et châtiment de la désobéissance du paradis terrestre, c'est la transformation des rapports harmonieux entre l'homme et la femme tels que le Créateur les avait établis. O. Prochsch écrit admirablement : « A l'égalité de l'homme et de la femme de *Gn* 2,21 sq., où la femme était donnée par le Créateur à son mari comme une aide semblable à lui, une aide qui lui était pleinement assortie, se substituent ici l'inégalité et la dépréciation de la dignité féminine. Ce bouleversement de la signification primitive de l'union conjugale a sa racine dans le péché. Et, en ce passage, se vérifie une fois de plus la grandeur des conceptions de l'auteur yahviste » [19].

E. Osty a correctement noté que *Ct* 7,11 est « en relation étroite » avec *Gn* 3,16, mais sans avoir eu l'idée de tirer de ce fait une quelconque conclusion en ce qui regarde l'exégèse du poème biblique consacré à l'amour. Il en va tout autrement de W. Rudolph. Il ne se contente pas de cette position négative : le Cantique, né en Israël, demeurerait néanmoins, selon lui, totalement étranger à la religion d'Israël et serait même le seul

[18] Citons comme ayant particulièrement attiré l'attention sur cette référence de *Ct.* 7,11 à *Gn* 3,16 les commentaires suivants : A. Weiser, *Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Ruth,* Göttingen, 1958, p. 32 ; W. Rudolph, *Das Buch Ruth,, Das Hohelied, Die Klagelieder,* Gütersloh, 1962, p. 175 ; L. Krinetzki, *Das Hohe Lied,* Düsseldorf, 1964, p. 225 ; G. Kolli, *Cantico dei Cantici* (coll. *La Sacra Bibbia*), Turin-Rome, 1967, p. 135. Alors que D. Buzy est si préoccupé de mettre en évidence le sens religieux du Cantique des Cantiques, il est assez étonnant qu'il passe sous silence ce renvoi à *Gn* 3,16, renvoi si plein de sens.

[19] *Die Genesis übersetzt und erklärt,* Leipzig, 1913, p. 37 ; le même auteur souligne justement (p. 27) que la femme a été donnée à l'homme, non pas comme une aide quelconque (les animaux eux aussi sont une aide pour l'homme), mais comme une aide d'un *rang égal ;* c'est sur ce dernier point qu'est mis l'accent.

écrit biblique où ne serait jamais motivée religieusement la joie que fait éprouver le spectacle de la nature et de la merveilleuse floraison du printemps. Mais il y aurait autre chose encore : une seule fois, en 7,11, le Cantique se réfère à la Genèse (3,16). Or combien diffèrent la Genèse et le Cantique dans l'emploi du même mot qui leur sert à exprimer l'attirance sexuelle ! Dans la Genèse, celle-ci est présentée comme une arme redoutable au service de l'homme dominateur ; au contraire, dans le Cantique, si tumultueuse que soit cette attirance, elle est pour la femme un moyen de s'affirmer [20].

Pour comprendre combien est inexacte cette interprétation de *Ct* 7,11, il n'est que de remettre ce passage dans le contexte de la mystique nuptiale des prophètes. En particulier, il n'y a qu'à le rattacher à *Is* 62,4–5. En effet dans cet oracle tout comme en *Ct* 7,11, les désirs de l'Epoux se portent avec empressement sur son Epouse, ce qui est le renversement de la situation pénible annoncée en *Gn* 3,16 comme conséquence de la désobéissance des origines. En *Is* 62,4–5, l'Epouse mystique fait la joie de son Epoux qui l'appelle « Mon-plaisir-en elle », tout comme la première femme présentée par le Créateur au premier homme avait été pour lui la source d'une immense félicité (*Gn* 2,23). Le double rapport de *Ct* 7,11, d'une part avec le texte de *Gn* 3,16 pour en prendre d'une certaine façon le contrepied, d'autre part avec celui de *Gn* 2,23 pour lui apporter un prolongement inattendu et préparer déjà ainsi la doctrine de l'Epître aux Ephésiens sur l'union conjugale (5,25–33), fait bien comprendre comment le thème des épousailles mystiques célébré par les prophètes et par le Cantique des Cantiques contribue puissamment à ramener à sa pureté et à sa beauté primitives la conception du mariage humain.

Ce qui est prodigieux, en *Is* 62,4–5, c'est tout d'abord que l'Epouse aimée de cette façon soit une épouse autrefois coupable, qui, pour ce motif, avait été un certain temps délaissée, et qui, maintenant, a reçu le pardon et est pleinement rentrée en grâce. Ce qui est beaucoup plus prodigieux encore, c'est que l'Epoux qui aime ainsi la nouvelle Jérusalem complètement transformée, c'est, comme cela est dit au v. 5, son « Bâtisseur » [21], donnée qu'*Is* 54 avait déjà exprimée ainsi : « Ton Epoux, c'est ton Créateur, Yahvé des armées est son Nom, et ton Rédempteur est le Saint d'Israël, qui s'appelle le Dieu de toute la terre » (v. 5). C'est de toute évidence à partir de ces grands textes qu'il nous faut lire et interpréter le Cantique des Cantiques.

[20] *Introduction au Cantique des Cantiques,* dans l'ouvrage cité plus haut (note 18), p. 107.

[21] De l'avis presque unanime, il faut corriger le v. 5 et lire : « ton Bâtisseur t'épousera », au lieu de « tes fils t'épouseront » (des fils qui épousent leur mère !) ; donc lire *bônêk* au lieu de *bânâyik,* correction qui s'inspire du *Ps* 147,2.

Il vaut la peine de comparer entre elles les trois formules successives qui, dans le Cantique, en 2,16, 6,3 et 7,11, traduisent les rapports d'amour de Yahvé avec la nation choisie. Quand il s'agit des liens d'amour qui se nouent entre les hommes, et spécialement de l'amour conjugal, tout se ramène à un dialogue d'amour et donc à ces deux actes: aimer et être aimé. Mais parce que, dans les rapports d'amour qui s'établissent entre Dieu et les hommes, c'est toujours Dieu qui a l'initiative, il faut compter trois phases. *Première phase:* l'amour de Dieu qui se donne le premier gratuitement, ce à quoi correspond «mon Bien-aimé est à moi et moi à lui» de 2,16, formule en laquelle l'accent est mis sur *«mon Bien-aimé est à moi»,* ce à quoi correspondent également, pensons-nous, les *deux premiers Poèmes* (1,5 à 3,5); *Deuxième phase:* la libre réponse d'amour de la nation choisie, ce à quoi correspond: «Je suis à mon Bien-aimé et mon Bien-aimé est à moi» de 6,3, formule en laquelle l'accent est mis sur *«Je suis à mon Bien-aimé»,* ce à quoi correspondent également les *troisième et quatrième Poèmes* (3,6 à 6,3), le point culminant de cette seconde phase étant la célébration par l'Epouse de la beauté incomparable de son Epoux (5,10–16); *Troisième phase:* la réponse à cet amour humain librement consenti faite par un Dieu qui ne peut se laisser vaincre sur ce terrain de l'amour, ce à quoi correspond: «Je suis à mon Bien-aimé et vers moi se porte son désir» de 7,11, formule en laquelle l'accent est mis sur les derniers mots *«vers moi se porte son désir»,* ce à quoi correspondent également les petites unités que l'on discerne dans le *cinquième Poème* du Cantique (de 6,4 à 8,3), le point culminant de cette troisième phase étant la double célébration par l'Epoux divin de la beauté de son Epouse (6,4–10 et 7,2–9). Plus loin nous aurons à revenir sur la lumière projetée par ces observations non seulement en ce qui touche la doctrine d'amour du Cantique, mais même en ce qui regarde la doctrine biblique générale de l'amour divin, y compris celle qui s'exprime dans le Nouveau Testament, et spécialement dans les écrits johanniques.

2. L'INAUGURATION DE L'UNION PARFAITE ET LA PRÉPARATION DU MYSTÈRE DE L'INCARNATION (7,12–14; 8,3).

En presque tout ce qui suit dans le Cantique, c'est-à-dire de 7,12 à 8,5 inclusivement, en d'autres termes jusqu'à l'exhortation finale de 8,6–7, on discerne soit des reprises littérales, soit du moins des réminiscences manifestement voulues de données antérieures du Cantique. Elles témoignent tout à la fois de l'unité du grand poème d'amour et de son acheminement progressif vers le dénouement.

En 7,12–14, la Bien-aimée convie son Bien-aimé à venir goûter avec elle dans la campagne les charmes de la végétation et de la floraison printanières. Nous sommes ici implicitement renvoyés à 2,10–14 où l'Epoux avait adressé à son Epouse une invitation semblable, mais en vain, ou en tout cas sans que son appel ait abouti à un résultat durable, car, en 2,17, il est prié par son Epouse de « revenir », et presque aussitôt après (en 3,1) il est cherché par elle durant *la nuit*. En 7,12–13, l'Epouse dit à son Epoux : « Nous passerons la *nuit* dans les villages ; dès le *matin* nous irons aux vignobles ». Si en ce passage, tout comme en 3,1, la *nuit* doit être un symbole de l'épreuve, le *matin* étant lui-même la fin de cette épreuve, c'est donc que maintenant se réalise enfin pour la Bien-aimée, dans sa relation avec son Bien-aimé, le commencement de l'union parfaite, commencement figuré par la vigne qui bourgeonne, ses pampres qui fleurissent, les grenadiers qui sont en fleur, les mandragores qui exhalent leur parfum [22]. Faut-il discerner dans les « villages » de 7,12 une allusion historique aux villages entourant Jérusalem, en lesquels, d'après les livres d'Esdras et de Néhémie, s'installèrent tout d'abord un grand nombre de rapatriés (comme cela est dit clairement en *Ne* 12,28–29) ? Peut-être [23].

La Bien-aimée déclare au v. 13 : « Alors, je te ferai le don de mes amours », et au v. 14 : « A nos portes sont tous les meilleurs fruits ; les nouveaux comme les anciens, je les ai, mon Bien-aimé, réservés pour toi ». Ce sont là deux formulations complémentaires de la restauration parfaite de l'alliance entre Yahvé et la nation choisie. Purifiée par l'épreuve, celle-ci va se donner sans réserve à son Epoux divin, et les fruits de cet amour retrouvé entre l'Epouse et son Epoux sont « à leurs portes », comme à portée de la main. « Les nouveaux fruits comme les anciens » sont une allusion purement littéraire aux deux récoltes : l'ancienne et la nouvelle, toutes les deux surabondantes, dont parle le Lévitique en 25,21–22 et 26,10. Mais, au point de vue des idées, ce langage du Cantique doit être éclairé une fois de plus par la mystique nuptiale des prophètes. La merveilleuse transformation de l'Epouse va faire qu'elle répondra à l'amour divin « comme au jour de sa jeunesse, comme au jour où elle montait du pays d'Egypte » (*Os* 2,17). Et c'est ainsi qu'elle pourra offrir à son Bien-aimé des fruits nouveaux tout aussi beaux et savoureux que les

[22] Il n'y a pas lieu d'être surpris de la mention, dans le Cantique, des mandragores appelées encore pommes d'amour et auxquelles on voulait attribuer une vertu spéciale en ce domaine de l'amour. Cf. W. Corswant, *Dictionnaire d'Archéologie Biblique,* Neuchâtel-Paris, 1956, p. 205–206. Mais il est possible aussi que l'auteur ait voulu rapprocher le nom de la plante *(dôdaïm)* du mot qui signifie « amour » *(dôdim)*. Cf. P. Joüon, *Commentaire,* p. 300.

[23] Sur cette hypothèse, cf. A. Robert, *Commentaire,* p. 279.

anciens, ceux du temps du premier amour, ceux du temps des fiançailles (cf. *Jr* 2,2).

Comme il est naturel de retrouver, en un tel contexte, la déclaration de mutuelle possession de l'Epoux et de l'Epouse que le début du Cantique (2,6) nous avait déjà fait lire : « Son bras gauche est sous ma tête et sa droite m'étreint » (8,3). Ici, elle convient admirablement. Au contraire, en *Ct* 2,6, elle n'était qu'une anticipation, l'expression d'une espérance ou en tout cas d'une réalité encore bien fragile, puisque quelques versets plus loin l'Epoux intervient longuement (2,8–14) pour demander à sa Bien-aimée de sortir « du creux des rochers » ou « des retraites escarpées » où elle se cache, pour lui « montrer son visage » et « lui faire entendre sa voix » (v. 14).

C'est à dessein que, rattachant 8,3 à 7,12–14, passages qui ont en commun d'exprimer la félicité goûtée actuellement par la Bien-aimée dans ses rapports avec son Bien-aimé, nous avons laissé de côté sa déclaration de 8,1–2, entièrement tournée vers l'avenir, et plus précisément encore vers cet événement capital : le mystère de l'Incarnation. On voit par là combien le Cantique des Cantiques est eschatologique, ou bien, ce qui revient au même, prophétique. Ainsi s'explique que, comme nous l'avons montré ailleurs [24], l'inauguration du ministère public de Jésus, lors de son baptême, ait comporté des allusions au Cantique des Cantiques en même temps que des références explicites aux grandes prophéties messianiques du *Ps* 2 et du Serviteur souffrant.

Voici, en 8,1, le début des souhaits formulés par l'Epouse : « Ah ! que ne m'es-tu un frère allaité au sein de ma mère ! Te rencontrant dehors, je pourrais t'embrasser, sans que les gens me méprisent ». Un tel langage a de quoi étonner de prime abord un lecteur du Cantique. Car la Bien-aimée n'y fait jamais mystère de son amour d'Epouse. Dès le début du poème, et d'un bout à l'autre par la suite, elle nous en fait entendre hardiment les accents passionnés. Et ce lien d'amour n'est-il pas plus fort que tous les autres, y compris celui qui unit un enfant à son père et à sa mère (cf. *Gn* 2,24), y compris à plus forte raison celui qui existe entre frères et sœurs d'une même famille ? Sans compter que puisque l'Epoux du Cantique se complaît à nommer son Epouse « ma sœur » (cinq fois : 4,9, 10, 12 ; 5,1 et 2), elle pourrait aisément penser qu'il est lui aussi pour elle l'équivalent d'un frère en même temps que son mari.

[24] Nous renvoyons à ces deux études : *Les épousailles messianiques et les références au Cantique des Cantiques dans les Evangiles synoptiques, Revue Thomiste,* 1984, p. 191–195 ; *Le baptême de Jésus commenté par le précurseur, Nova et Vetera,* 1986, p. 124–130.

Ce qui vient d'être dit rend tout à fait invraisemblable la conjecture selon laquelle la Bien-aimée du Cantique tiendrait compte ici des mœurs de son peuple et de son époque qui admettaient plus facilement des démonstrations publiques d'affection entre un frère et une sœur qu'entre un mari et sa femme [25]. Par ailleurs, la Sulamite pouvait-elle méconnaître qu'en régime mosaïque le degré de parenté dont elle parle (entre un frère et une sœur) rendait le mariage impossible? Serait-ce donc qu'elle désirerait une nuance nouvelle d'attachement? Mais alors ce serait de sa part ambitionner moins que ce qu'elle possède déjà! Le vœu que traduit 8,1 ne se conçoit bien qu'une fois admis ce que la présente étude a sans cesse essayé de faire toucher du doigt: l'Epoux qui s'exprime dans le Cantique se trouve en réalité situé à une distance incommensurable de son Epouse, puisqu'il s'agit de Yahvé en personne. Ici nous ne pouvons que faire nôtre ce commentaire de P. Joüon: «L'Epouse voudrait que son Epoux divin devînt semblable à elle, eût la même nature qu'elle, se montrât à elle comme un homme véritable, né comme elle de la même humanité (...) Nous avons donc ici, nécessairement en termes voilés et allégoriques, comme tout le poème, un passage proprement messianique. Il nous semble impossible, en effet, de voir ici de simples métaphores. L'émotion est trop intense pour un souhait qui aurait simplement pour objet une nuance particulière d'affection. D'ailleurs tout le mouvement du poème nous acheminait à ces versets comme à un point culminant» [26].

A l'exemple d'A. Robert, il convient de compléter ces observations de P. Joüon en mettant le passage de *Ct* 8,1 en rapport avec divers aspects de la tradition vétérotestamentaire: 1°) la tradition prophétique dans la mesure où celle-ci rapproche au maximum la manifestation du Messie de celle de Yahvé lui-même: le Messie «Dieu fort» d'*Is* 9,5; le Messie appelé «Elohim» dans le *Ps* 45 (v. 7) et «engendré de toute éternité» par Yahvé dans le *Ps* 2 (v. 7); le Fils de l'homme de *Dn* 7; le Pasteur du Deutéro-Zacharie qui est tout à la fois Yahvé lui-même (en 10,2–3) et le Messie (cf. 12,8, l'Ange de Yahvé rapproché de la maison de David), surtout s'il faut comprendre, en 12,10, que Yahvé en personne est moralement comme transpercé quand son représentant messianique a été tué («Ils tourneront les yeux vers Moi qu'ils ont transpercé»); 2°) la même tradition prophétique dans la mesure où elle tend à considérer presque

[25] Telle est l'explication hypothétique proposée notamment par D. Buzy, *Commentaire*, p. 355. A l'encontre de cette conjecture, J. Winandy objecte des récits bibliques où l'époux donne à son épouse des marques publiques d'amour: cf. par ex. Isaac et Rebecca (*Gn* 26,8); Jacob et Rachel (*Gn* 29,11); Assuérus et Esther (texte grec d'Esther, 15,15) etc. *Le Cantique des Cantiques. Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, p. 156.

[26] *Commentaire*, p. 301–302.

comme des personnes jouant un rôle salvifique dans l'histoire, soit la Parole de Yahvé, soit l'Esprit de Yahvé (cf. avant tout pour la Parole *Is* 55,10–11 et pour l'Esprit *Is* 63,10–11 et 14); 3°) la tradition sapientiale dans la mesure où celle-ci incline à hypostasier la Sagesse divine et en même temps à nous la montrer jouant sur un plan supérieur le rôle même du Messie [27].

Dans la finale de *Ct* 8,1, les paroles de l'Epouse: «Te rencontrant dehors, je pourrais t'embrasser, sans que les gens me méprisent» suggèrent à A. Robert une double réflexion. De ce passage on doit conclure que si l'Epouse se trouve déjà en présence de son Epoux, néanmoins elle espère bien le posséder beaucoup plus complètement encore, espérance qui nous oriente de façon si émouvante vers le Nouveau Testament. Il y a autre chose encore: la Bien-aimée paraît bien ici se référer aux propos ironiques tenus par les païens ou par les membres infidèles de la nation choisie lui faisant observer qu'elle est sans cesse déçue dans son attente et que «son Dieu» paraît comme impuissant et indifférent, tandis qu'elle-même est plongée dans l'épreuve. «Où est-il ton Dieu?», lui disent-ils, ainsi que l'attestent de nombreux textes: *Jl* 2,17; *Mi* 7,10; *Ps* 42,4, 11; 79,9, 10; 115,2.

Frappantes, et d'ordinaire passées sous silence, sont les ressemblances de pensée et même de forme entre le passage du Cantique que nous examinons et la prière d'*Is* 63,7–64,11 que nous avons étudiée dans la première partie de ce commentaire. Dans les deux cas, même désir pathétique de l'Incarnation divine et même façon de l'exprimer: «Ah! que ne m'es-tu un frère» correspond: «Ah! si tu déchirais les cieux, si tu descendais!» (*Is* 63,19). Dans les deux cas, le souhait en question provient de l'expérience douloureuse de l'absence apparente de Dieu. Si *Ct* 8,1

[27] Ici, les indications bibliographiques pourraient être considérables; nous nous contenterons de donner les suivantes: pour *Is* 9,5; 55,10–11; 63,11–13 et le Fils de l'homme de Daniel, cf. A. FEUILLET, *Etudes d'Exégèse et de Théologie Biblique. Ancien Testament,* Paris, 1975, p. 89, 116–117, 186, 435 sq.; pour les *Ps* 2 et 45, cf. A. FEUILLET, *Les problèmes posés par l'exégèse des Psaumes, Revue Thomiste,* 1985, p. 19 et 24; pour les textes du Deutéro-Zacharie, cf. P. LAMARCHE, *Zacharie 9–14. Structure littéraire et messianisme,* Paris, 1961. Le P. Lamarche montre, à notre avis de manière convaincante, comment, à des degrés divers, les quatre oracles messianiques de *Za* 9,9–10; 11,4–17; 12,10–13,1 et 13,7–9 dépendent des oracles isaïens sur le Serviteur souffrant. Il est à noter que ces quatre oracles sont explicitement cités dans les Evangiles; – *Za* 9,9 pour les Rameaux (en *Mt* 21,5 et *Jn* 12,14); – *Za* 11,12–13 en *Mt* 27,9 pour la trahison de Judas (bien que la citation soit mise en entier sur le compte de *Jr* 32,6–15); *Za* 12,10: le Messie transpercé en *Jn* 19,37; *Za* 13,7–9: l'épée qui frappe le pasteur et la dispersion du troupeau (en *Mt* 26,31; *Mc* 14,27; *Jn* 16,32). On lira avec grand intérêt la justification donnée par Lamarche de cette traduction de *Za* 12,10: «Ils tourneront les yeux vers Moi qu'ils ont transpercé» (p. 82–84).

semble pouvoir être mis en rapport avec l'interrogation si souvent entendue par le peuple élu : « Où est-il ton Dieu ? », des interrogations angoissées du même genre sont proférées par l'auteur même de la prière d'*Is* 63,7–64,11 et pourraient être tenues, semble-t-il, pour un parallèle encore meilleur : « 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 ? (...) Où sont ta jalousie et ta vaillance, le frémissement de tes entrailles et ta miséricorde ? » (63,11 et 15). A quoi s'ajoute le fait que le drame d'amour du Cantique des Cantiques et celui qu'évoque la supplication d'*Is* 63,7–64,11 ont en commun de prendre leur source dans la non-réalisation des prophéties du Deutéro-Isaïe relatives au *réveil* de Jérusalem (*Is* 51,17 et 52,1) : « Nul ne se *réveillait* pour rester ferme en toi », lisons-nous en *Is* 64,6.

Tout aussi digne d'attention que les aspirations manifestées, en 8,1, par l'Epouse du Cantique sont les intentions dont elle nous fait part au verset suivant : « Je te conduirais, je t'introduirais dans la maison de ma mère ; tu m'enseignerais. Je te ferais boire un vin parfumé, ma liqueur de grenades » (8,2).

L'assertion la plus inattendue de ce passage, ce sont les mots : « tu m'enseignerais ». Nous ne croyons pas utile de rapporter ici les multiples interprétations de ce verset ; on les trouve énumérées dans les commentaires d'A. Robert et M. Pope. La seule question préalable qu'il nous faut poser, c'est celle de l'authenticité, car elle a été mise en doute par de nombreux interprètes. On a maintes fois suggéré de corriger le texte. La modification la plus habituellement proposée est empruntée à la Septante suivie par la version syriaque : aux mots « tu m'enseignerais », il faudrait substituer « et dans la chambre de celle qui m'a conçue », membre de phrase emprunté à la finale de *Ct* 3,4 [28]. Or une telle correction est rendue fort suspecte par ce fait que le texte massorétique est parfaitement attesté (ni la *Bible de la Pléiade* ni Osty ne le modifient), et également par la tendance harmonisatrice de la Septante qui, ici, ne comprenant pas un passage difficile, l'a arbitrairement remplacé par un autre pris ailleurs dans le même poème.

Une fois de plus nous sommes ici en présence d'une énigme qu'éclaire sans peine le rattachement du grand poème d'amour à la tradition prophétique. Le Bien-aimé du Cantique, c'est-à-dire le Sauveur messianique qui se serait rendu visible et serait devenu ainsi le frère de la Bien-aimée, celle-ci le conduirait, tout comme en 3,4, « dans la maison de sa mère »,

[28] On est surpris de voir D. Buzy, défenseur ardent de l'interprétation religieuse du Cantique, adopter lui aussi cette correction textuelle ; c'est qu'il s'est contenté d'un rattachement général et superficiel du poème à la tradition prophétique.

c'est-à-dire dans le Temple bâti par ses ancêtres, où avaient lieu les intronisations royales et où maintenant pourrait enfin se dérouler l'intronisation du Roi par excellence, depuis si longtemps attendu!

La formule «tu m'enseignerais» se rattache à la grande espérance eschatologique d'un enseignement donné directement par Dieu, espérance véritablement traditionnelle, déjà attestée par le prophète Isaïe au VIII[e] siècle (cf. *Is* 2,3 et 30,20) et magnifiquement approfondie dans le grand oracle sur la nouvelle Alliance du ch. 31 de Jérémie (vv. 31–34), chapitre qui, nous l'avons vu, a une telle importance pour l'intelligence en profondeur du Cantique [29]. Il faut ajouter que cette promesse de Jérémie est reprise et développée dans l'annonce faite par Ezéchiel d'un cœur nouveau et d'un esprit nouveau (36,23–28), qu'elle est rattachée, en *Is* 54,13, aux nouvelles épousailles de Jérusalem («tous tes fils seront disciples de Yahvé»), et qu'elle est en rapport avec la présence de l'Esprit Saint au sein du peuple choisi lors de sa libération de la servitude d'Egypte: «Où est-il Celui qui mit au milieu de son troupeau son Esprit Saint?» est-il demandé dans la prière d'*Is* 63,7–64,11 qu'il nous faut ici encore citer (63,11). On a suggéré de rapprocher de ce dernier texte *Ne* 9,20: «Tu leur as donné ton bon Esprit pour les instruire» (traduction de la *Bible de la Pléiade*). L'Esprit qui avait instruit et guidé la communauté du temps de l'Exode ne doit-il pas instruire et guider à plus forte raison l'Epouse mystique de l'ère de grâce? [30]

Pour interpréter l'engagement que prend l'Epouse en réponse à l'amour de son Epoux devenu désormais tout proche d'elle: «Je te ferai boire un vin aromatisé, ma liqueur de grenades», il n'y a qu'à se rappeler le langage admiratif que celui-ci lui a tenu. Il lui a dit, en 7,10, que «ses discours sont

[29] Les ch. 30–31 de Jérémie peuvent être considérés comme constituant une unité: dans un climat d'allégresse en rapport avec la grande réforme opérée par Josias en 622, ils annoncent la restauration du peuple choisi, événement qui doit avoir pour point culminant la conclusion d'une alliance nouvelle permettant une conduite religieuse plus personnelle et plus intime. Cf. note d'E. Osty (p. 1715), et aussi le commentaire de F. Nötscher qui discerne les péricopes suivantes: 1. la rédaction de ces oracles (30,1–3); 2. les promesses divines de salut (30,4–11); 3. l'état misérable de Juda et sa guérison (30,12–17); 4. la restauration de la nation choisie (30,18–31,1); 5. le retour des exilés en leur patrie (31,2–22); 6. les bénédictions de l'ère future (31,23–30); 7. la nouvelle alliance (31,31–34); 8. Israël, le peuple de Yahvé pour toujours (31,35–37); 9. la nouvelle Jérusalem, ville de Yahvé (31,38–40) (*Das Buch Jeremias,* Bonn, 1934, p. 218–235).

[30] L'élévation à la dignité d'Epouse mystique, soit de la nation choisie dans l'A.T., soit de la communauté chrétienne dans le N.T., présuppose sa transformation intérieure et, en conséquence, la présence active en elle de l'Esprit divin sanctificateur. Pour nous en tenir à l'A.T., renvoyons à ce qui est dit par ex. en *Is* 54,13–14; 60,21; 61,3. Dans le N.T., la présence de l'Esprit Saint dans l'Eglise, Epouse du Christ, est beaucoup plus explicitement exprimée.

un vin exquis», et en 4,13, il l'a comparée à un verger de grenadiers aux fruits les plus délicieux, ainsi qu'aux aromates les plus précieux et les plus rares, manière symbolique de célébrer la beauté unique de la Bien-aimée. Maintenant, en recourant aux mêmes symboles, celle-ci ne fait qu'exprimer sa volonté de réserver à son Bien-aimé ses propres attraits qu'elle assimile à un vin particulièrement apprécié dans l'antiquité, la liqueur de grenades.

III. L'explication en profondeur du drame d'amour qui vient de se dérouler et les leçons à en tirer (8,4 à 8,7)

Les derniers versets du Cantique des Cantiques sont chargés de sens. Mais pour qu'ils apparaissent tels, il faut que le commentateur s'applique à en scruter la portée en tenant le plus grand compte de leur lien étroit avec tout ce qui précède. Ces versets permettent alors de découvrir dans toute leur splendeur les thèmes fondamentaux de ce poème d'amour.

1. Le rappel en 8,4 de Ct 3,5; la liberté de l'homme dans sa réponse aux avances de l'amour divin.

Le texte de *Ct* 8,4 et 5ª nous met en présence de deux reprises de passages antérieurs du même livre, mais avec des modifications; nous verrons dans quelle mesure il y a lieu d'en tenir compte.

Nous comprenons ainsi le texte de *Ct* 8,4: «Je vous adjure de me dire ceci, filles de Jérusalem, pourriez-vous *éveiller, réveiller* ma Bien-aimée, si elle ne le veut pas?» Nous avons ici la reproduction d'un texte déjà rencontré deux fois: en 2,7 et en 3,5, mais avec quelques changements. L'un d'entre eux, c'est la suppression du complément «par les gazelles et par les biches des champs», omission qui, il est vrai, pourrait n'être qu'accidentelle, car cet hémistiche est attesté par quatre manuscrits et par la Septante. L'autre modification, c'est la substitution à une formule d'interrogation indirecte d'une particule interrogative directe, ce qui est *peut-être* destiné à souligner davantage qu'il ne saurait être question de *réveiller* la Bien-aimée, si elle-même ne consent pas à ce *réveil.*

Il est intéressant de noter que si 8,4 nous renvoie à 3,5, de son côté 8,5ª: «Qui est celle-ci qui monte du désert appuyée sur son Bien-aimé?», reprend en partie le v. 3,6: «Qu'est-ce donc qui monte du désert comme une colonne de fumée?». Ici les transformations que nous observons en passant de 3,6 à 8,5ª sont, sans aucun doute, intentionnelles; il nous faudra les expliquer.

Pourquoi ces deux réminiscences successives? Occupons-nous maintenant de la première. Au premier abord, le texte de 8,4 paraît être en désharmonie complète avec le contexte immédiatement antécédent. En effet, nous avons constaté que la Bien-aimée, loin d'y être plongée en un sommeil qui la mettrait dans l'inconscience, est au contraire tout à fait présente à son Bien-aimé et lui est déjà intimement unie, à la suite d'ailleurs de scènes où nous les avons vus se rapprocher peu à peu l'un de l'autre. Nous sommes ainsi amené à étudier le rôle fondamental que jouent, dans le Cantique, les deux thèmes antithétiques du *sommeil* et du *réveil.* Cette donnée lui est d'ailleurs commune avec les trois textes isaïens étudiés antérieurement. Dans les quatre cas nous sommes renvoyés pareillement aux mêmes oracles d'*Is* 51,17 et 52,1, dont le peuple choisi constatait avec douleur qu'ils ne s'étaient toujours pas réalisés. En outre, dans chacun de ces cas, une solution distincte est apportée à ce problème angoissant.

Les chapitres 60–62 d'Isaïe nous plongent en pleine eschatologie; ils nous font contempler le salut parfait et définitif de Jérusalem, comme pour nous dire: votre attente sera comblée.

Le *réveil* de Jérusalem annoncé dès le premier mot d'*Is* 60: *« Lève-toi »,* avec une référence manifeste à *« Réveille-toi, lève-toi »* d'*Is* 51,17 et 52,1–2, ce sera l'instauration de la merveilleuse Jérusalem nouvelle de l'ère de grâce.

Tout autre est le son rendu par la supplication d'*Is* 63,7–64,11; les déceptions cruelles, dont elle se fait l'écho, ne reçoivent que cette explication: si les brillantes annonces du salut faites en *Is* 40–55 ne se sont toujours pas réalisées, cela tient au fait que le peuple choisi n'a pas su *se réveiller* lui-même spirituellement, préalable indispensable au *réveil* qui lui avait été promis, c'est-à-dire à sa restauration religieuse et nationale, l'auteur sacré laissant d'ailleurs clairement entendre que, sans le recours divin, les volontés humaines sont incapables de réaliser ce redressement moral: « 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 » (64,6).

Le chapitre 26 de l'Apocalypse d'Isaïe nous met en présence d'une situation paradoxale: un commencement de salut, donc de *réveil,* a bien eu lieu grâce à la destruction d'une « cité de chaos » redoutable et redoutée, mais ce n'est là encore qu'un très humble début; les pieux Israélites continuent à chercher Yahvé dans la *nuit* de l'épreuve (26,6: « mon âme te désire la *nuit* »; 26,15: « Yahvé, dans la détresse nous t'avons cherché »), ce qui fait songer aux recherches nocturnes de l'Epouse du Cantique, celle de 3,1–3 et celle, beaucoup plus dramatique, de 5,6–7; en *Is* 26, un oracle

annonce que le drame se dénouera finalement par un *réveil* des cadavres même de la nation sainte, ce qui paraît être un prélude à *Dn* 12,2.

A ces trois solutions du problème posé par le *non-réveil* de la nation choisie en dépit des oracles d'*Is* 40–55 (celle d'*Is* 60–62, celle d'*Is* 63,7 64,11 et celle d'*Is* 26,19), le Cantique des Cantiques en ajoute une autre, assurément complémentaire, et non pas à vrai dire divergente, mais néanmoins très originale et d'une importance considérable. Le moment est venu pour nous de rendre compte de cette solution, et pour cela de commenter les deux textes de 2,7 et de 3,5 : « Je vous en conjure, filles de Jérusalem, par les gazelles et les biches des champs, *n'éveillez* pas, *ne réveillez* pas la Bien-aimée avant l'heure de son bon plaisir », que jusqu'à maintenant nous n'avons pas encore réellement expliqués.

Rattachés à leur contexte immédiat (c'est-à-dire à 2,6 ; 3,4 et 8,3, répétition de 2,6, passages où il est clairement question de l'intimité instaurée entre l'Epoux et son Epouse), les trois textes de 2,7 ; 3,5 et 8,4 pourraient exprimer simplement cette pensée : ne troublez pas ou n'interrompez pas les manifestations de l'amour. Cette interprétation a été maintes fois soutenue, non seulement par les partisans de l'exégèse naturaliste du poème (par ex. K. Budde, D.C. Siegfried, P. Haupt, W. Staerk, M. Haller...), mais encore par des défenseurs de sa signification religieuse, par ex. D. Buzy qui écrit : « La Bien-aimée a subi les assauts de l'amour ; elle défaille ; elle s'est abandonnée au bras de l'Epoux ; elle s'est endormie ; qu'on ne la réveille pas (...) Ce sommeil en plein bonheur, sous la sauvegarde de l'Epoux, est une autre figure non moins expressive de la mutuelle possession chantée par la Bien-Aimée » [31].

De leur côté, les auteurs spirituels ont maintes fois appliqué ces données du Cantique relatives au sommeil de l'Epouse à ce qu'ils appellent « le sommeil des puissances », ce total silence intérieur qui permet à Dieu d'agir dans une âme sans y rencontrer d'obstacles [32]. Ils ne prétendent nullement d'ailleurs que seule cette perspective peut rendre compte de la pensée authentique de l'auteur du Cantique.

Pour découvrir celle-ci dans toute sa richesse, étant bien entendu que dans la phrase : « ne réveillez pas l'amour », le mot « amour » est, comme en *Ct* 7,7, une désignation de la Bien-aimée, il faut une fois de plus faire appel aux antécédents prophétiques, ainsi que le demande d'ailleurs

[31] *Commentaire,* p. 300. P. Joüon et A. Robert font observer que le verbe hébreu auquel on a souvent attribué le sens de troubler (« ne troublez pas les manifestations de l'amour ») n'a jamais cette signification, mais toujours celle d'éveiller ou de réveiller.

[32] Cf. par ex. Saint Jean de la Croix, *La vive Flamme d'amour,* Strophe III ; Saint Bernard, *Sermon sur le Cantique des Cantiques.* Sermon 52 ; R. de Langeac, *Commentaire spirituel du Cantique des Cantiques,* Paris, 1931, p. 95–96.

impérieusement la scène de *Ct* 5,2 sq., passage dans lequel le *sommeil* de l'Epouse ne peut être que sa torpeur spirituelle, opposé qu'il est à sa vigilance : « Je *dors,* mais mon cœur veille ». Lue dans le prolongement des deux adjurations de 2,7 et de 3,5, dont elle nous fait ainsi saisir le vrai sens, toute la scène de 5,2–6 doit être ainsi comprise ou paraphrasée : l'Epouse pourrait fort bien se relever pour permettre à son Epoux d'entrer puisque son cœur veille tandis qu'elle dort et que, selon son propre aveu, elle a en effet entendu son Bien-aimé frapper. Mais elle doit ouvrir la porte de son plein gré ; l'Epoux ne veut pas la contraindre à le faire.

Que l'Epoux entende ainsi laisser son Epouse entièrement libre de *se réveiller* ou bien de *se lever* (les deux verbes sont pratiquement synonymes en *Is* 51,17 et 52,1–2), c'est ce que souligne davantage encore ce complément ajouté à l'adjuration en 2,7 et 3,5 : « par les gazelles, par les biches des champs ». La course capricieuse et imprévisible des gazelles ou des biches, qui, maintes fois ailleurs dans l'Ecriture, symbolise l'agilité (pour les gazelles, cf. *2 S* 2,18 ; *Pr* 6,5 ; *1 Ch* 12,9 ; pour les biches, cf. *Is* 35,6 ; *Ha* 3,19 ; *Ps* 18,34 ; *2 S* 22,34) semble figurer ici, en raison du contexte, le caractère imprévisible des décisions librement prises, fort différentes de celles qu'impose la contrainte [33]. Or le caractère entièrement libre de la réponse donnée par l'homme aux avances de l'amour divin, c'est là, sans nul doute, l'un des thèmes fondamentaux de l'Ecriture.

Pour comprendre comment la liberté se trouve ainsi au cœur même du message biblique, il faut s'en rapporter aux très hautes conceptions religieuses et morales qui sont le propre de la révélation divine contenue dans la Bible, et tout d'abord aux premiers chapitres de la Genèse, comme nous invite à le faire le Siracide quand il déclare : « C'est Dieu qui, au commencement, a fait l'homme et l'a remis aux mains de son conseil » (15,14). En l'occurrence il s'agit de tout autre chose que d'une question de vocabulaire, ainsi que le montre bien ce simple fait : le substantif grec qui signifie liberté *(eleutheria)* n'est employé par la Septante, dans tout l'An-

[33] En 8,4, l'omission par la plupart des manuscrits et par la Septante de la formule « par les gazelles, par les biches des champs » peut tenir au fait qu'en ce passage la reprise de l'adjuration de 2,7 et de 3,5, qui a été légèrement modifiée et aussi abrégée, est en désharmonie avec le contexte immédiatement antécédent et n'a pas d'autre raison d'être que de rappeler à la fin du poème sa signification fondamentale. Conformément au genre littéraire en lequel il s'exprime, le poète du Cantique nous laisse seulement deviner, sans l'exprimer formellement, le caractère divin de l'Epoux. Dans ces conditions, on s'est demandé si, dans la formule conjuratoire de 2,7 et de 3,5, les mots hébreux qui désignent les biches et les gazelles (*ayelôt* et *sebâot*) ne seraient pas destinés, par leur assonance, à évoquer les mots *Elohe Sebaoth :* Dieu des armées. Cf. A. Robert, *Commentaire* (p. 108). Cette explication paraît douteuse.

cien Testament, que sept fois, et, de plus, en des passages qui n'éclairent nullement la réalité dont nous voulons parler ici [34].

Les premiers chapitres de la Genèse nous mettent en présence d'un Dieu unique absolument transcendant, qui, librement, a créé l'univers et, par amour, a voulu former l'homme et la femme «à son image», et, de plus, a ambitionné de les faire vivre en un état d'intimité et de familiarité extraordinaires avec lui, attendant d'eux, en retour, la réponse d'amour filial qu'imposait une telle situation privilégiée, mais les laissant libres d'accorder ou de refuser cette réponse. La faculté qu'Il leur concédait ainsi, ce n'était certes pas celle d'agir à leur guise, mais une liberté *orientée* vers la réalisation de leur vocation, puisque, forcément dépendants de Dieu et faits pour lui pour ce motif qu'ils étaient ses créatures et ses enfants, ils avaient néanmoins la possibilité de se faire, jusqu'à un certain point, les artisans de leur destinée. Comme on l'a fort bien dit, ici «le pouvoir de choisir est au service du pouvoir de s'achever (...) La liberté ne nous est pas donnée pour elle-même, ni pour n'importe quoi, mais pour que nous nous réalisions» [35].

On sait ce qu'il en est advenu de l'événement du paradis terrestre et quelles conséquences la déchéance originelle a eues pour l'humanité entière. Et nous voyons aussi que tout ce que l'homme invente pour se libérer *par lui-même* (les machines, la technique, le matérialisme pratique, la libéralisation des mœurs...) n'aboutit qu'à le rendre encore davantage esclave [36]. Mais l'Eglise qui, s'appuyant sur l'Ecriture, a condamné les négateurs de la faute originelle, à commencer par les Pélagiens, a condamné pareillement tous ceux (protestants extrémistes, Baïus, Jansénius) qui ont regardé l'homme comme voué au péché et privé du libre arbitre, donc incapable de se convertir. En effet, de cette manière, seraient rendus inexplicables non seulement la vocation et le rôle du superprophète Moïse (cf. à la fin du Deutéronome les deux options qu'il propose au peuple choisi : l'obéissance docile qui conduit au bonheur et l'indocilité qui mène au malheur (30,11–20), mais encore la prédication de la suite incompa-

[34] On fait la même constatation dans le N.T., sauf pour saint Paul qui, en la circonstance, a voulu, par son langage tout au moins, se faire «Grec avec les Grecs», dont la liberté est un des thèmes favoris (qu'on se rappelle la liberté dans les cités grecques et chez les philosophes, surtout les cyniques et les stoïciens). L. Cerfaux écrit : «Saint Paul est le seul des auteurs du Nouveau Testament à se servir couramment du vocabulaire qui roule autour du substantif «liberté» (*Le chrétien dans la théologie paulinienne,* Paris, 1962, p. 415).

[35] Nous citons ici J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme,* Paris, 1945, p. 131 et 133. Nous renvoyons aussi à P. Guilluy, dans *Catholicisme,* t. VII, art. *Liberté,* col. 629–632. *La liberté dans la Bible.*

[36] Cf. à ce propos une page remarquable de J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme,* p. 140.

rable des grands prophètes, à commencer par Elie et Elisée, et par Amos et Osée, s'il s'agit des prophètes écrivains.

Les textes prophétiques qui illustrent le mieux l'attente du *réveil* de la Bien-aimée, attente qui remplit une bonne partie du Cantique, ce sont les passages où Yahvé lui-même nous est montré jugeant encore trop imparfaites les dispositions du peuple élu pour lui accorder la faveur de la rentrée en grâce, car « ce n'est pas de bon cœur qu'il humilie et qu'il afflige les fils d'homme », comme cela est dit dans les Lamentations (en 3,33). En ces mêmes Lamentations, on lit un peu plus loin : « Examinons notre conduite et revenons à Yahvé. Elevons nos cœurs sur nos mains vers Dieu qui est dans les cieux. Nous avons été infidèles et rebelles ; toi, tu n'as point pardonné ! » (3,40–42). L'attente divine qui se fait suppliante est exprimée sous une forme émouvante en ce dialogue de Jérémie : « Sur les monts dénudés un cri s'est fait entendre : pleurs, supplications des fils d'Israël, car ils se sont dévoyés, ils ont oublié Yahvé leur Dieu. – *Revenez,* fils apostats, je guérirai vos apostasies ! – Nous voici, nous venons à toi, car c'est toi, Yahvé, notre Dieu » (3,21–22). La même attente divine est cruellement déçue, en *Os* 6,1–6, en raison du caractère superficiel et éphémère de la conversion d'Israël : « Venez, et *revenons* vers Yahvé (...). Il nous fera revivre après deux jours, le troisième jour il nous relèvera (...). – Que te ferai-je, Ephraïm, que te ferai-je, Juda ? Car votre fidélité est comme la nuée du matin, comme la rosée qui tôt se dissipe ».

2. Le rappel en 8,5 de Ct 3,6 et 5,2 sq. ; la liberté humaine secourue par la grâce divine.

Le texte de *Ct* 8,5 comporte deux éléments distincts : d'abord une interrogation admirative qui commence ainsi : « Qui est celle-ci qui monte du désert ? », puis le rappel d'un fait passé qui est à l'origine de ce glorieux événement : « Sous le pommier, je t'ai *réveillée* ». Ces deux données doivent être expliquées en partant des passages antérieurs du Cantique que l'auteur entend rappeler.

Le texte : « Qui est celle-ci qui monte du désert appuyée sur son Bien-aimé ? » nous renvoie au début du *quatrième Poème :* « Qu'est-ce donc qui monte du désert comme une colonne de fumée, vapeur de myrrhe et d'encens et de tous les parfums exotiques ? » (3,6). Dans les deux cas, l'interrogation est un procédé littéraire destiné à entourer ce qui nous est annoncé d'une sorte d'aura et de mystère, correspondant au caractère surnaturel de l'événement. On est tenté de faire la comparaison avec *Is* 60,6 où une interrogation identique célèbre le retour des captifs de

Babylone : « Qui sont ceux-là qui volent comme un nuage, comme des colombes vers leur colombier ? »

En fait, à tout lecteur familiarisé avec la Bible, soit en 3,6, soit en 8,5, la mention du désert fait également songer au retour de l'exil babylonien. En effet, en *Os* 2,5, le désert, c'est le lieu de la conversion définitive : n'est-ce pas au désert que l'Epoux doit parler au cœur de son Epouse pour la ramener à la ferveur des origines, c'est-à-dire, comme le note Jérémie (2,1–2), à l'amour de ses fiançailles, de l'époque où « elle suivait son Epoux divin au désert (sinaïtique), au pays qu'on n'ensemence pas » ? Et dans le Deutéro-Isaïe, n'est-ce pas dans le désert qu'est préparé le chemin par où doit passer Yahvé faisant rentrer les exilés en leur patrie (*Is* 40,3–5 ; cf. *Is* 41,18 ; 43,19, etc.) ? [37]

Mais la ressemblance entre *Ct* 3,6 et 8,5 ne doit pas nous masquer les différences qui sont considérables. En 3,6, il ne s'agit que d'une troupe indistincte bénéficiant de la protection divine. En 8,5, c'est l'Epouse elle-même qui est contemplée dans toute sa splendeur, enveloppée de l'ineffable tendresse de son Bien-aimé sur lequel elle s'appuie. Si bien qu'à cet égard l'interrogation de 8,5 évoque beaucoup moins le « Qu'est-ce donc que *ceci* ? » de 3,6, que le cri enthousiaste de 6,10 : « Qui est *celle-ci* qui surgit comme l'aurore, belle comme la lune, resplendissante comme le soleil, redoutable comme des bataillons ? ». La distance entre 3,6 et 8,5 ne peut tenir qu'à ce fait : en 3,6, il ne s'agit toujours que d'une inauguration du salut tant attendu, tandis qu'au contraire, en 8,5, celui-ci est pleinement réalisé, ce qui ne saurait nous surprendre puisque, même après 3,5, on constate que l'Epoux en est encore, en 4,8, à demander avec insistance à sa Bien-aimée de « venir du Liban ».

Il nous faut maintenant commenter la seconde assertion de 8,5 : « Je t'ai *réveillée* sous le pommier, là même où ta mère te conçut, là où te conçut celle qui t'a enfantée ». Deux choses doivent être ici expliquées : d'abord l'action même de *réveiller,* puis la localisation de cette action. Il est certain que c'est l'Epoux qui accomplit l'action de réveiller et donc qu'est fautive la vocalisation des massorètes qui, ici, ont mis aux verbes des suffixes masculins ; en effet, la seule personne pour laquelle, en notre poème, il soit question de sommeil, c'est l'Epouse ; c'est donc elle qui était endormie et que son Bien-aimé a réveillée.

[37] D. Barsotti, qui ne s'est pas appliqué à scruter en détail les rapports du Cantique des Cantiques avec les prophètes, ne peut cependant s'empêcher de relever le contact de *Ct* 8,5 avec le thème du désert dans les écrits prophétiques, à commencer par Osée (*Le Cantique des Cantiques,* p. 164–165). Cette rencontre est méconnue par D. Buzy qui ne voit dans le désert de *Ct* 8,5 qu'un « poétique désert » (*Commentaire,* p. 357).

Le verbe hébraïque utilisé pour «je t'ai *réveillée*» a d'ordinaire un sens métaphorique et exprime la mise en branle d'une activité qui a été interrompue. En 2,7 et 3,5, et surtout en 5,2, où sommeil et vigilance sont mis en antithèse: «Je dors, mais mon cœur veille», il est évident que le *sommeil* et le *réveil* en question sont ceux de l'amour. Les textes de 2,7 et de 3,5 nous ont dit qu'un tel réveil de l'amour doit provenir d'un acte libre de l'Epouse. Or voici qu'en 8,5, il nous est présenté comme le résultat d'une intervention de l'Epoux divin. N'y aurait-il pas là une contradiction?

Tout au contraire ces deux perspectives, en apparence opposées, se concilient parfaitement pour qui se souvient de la doctrine biblique de la conversion qu'elles ne font que refléter. Nous avons dit plus haut comment le Créateur a voulu faire de l'homme le libre artisan de sa merveilleuse destinée, et comment aussi ce pouvoir qui a été concédé par Dieu à l'homme de «s'achever» a été diminué, sans toutefois être détruit, par la déchéance originelle. Ainsi s'explique ce double aspect de la prédication des prophètes. D'un côté, ils ne cessent de réclamer de leurs auditeurs l'humble soumission à la volonté divine qui portera certainement ses fruits: «Quand vous me chercherez, vous me trouverez, car vous me chercherez de tout votre cœur» (*Jr* 29,13). Mais, d'un autre côté, sachant la liberté humaine diminuée et comme blessée et, par suite, vouée à l'échec si elle est abandonnée à ses propres forces, ils font luire l'espérance d'une intervention divine, celle d'un cœur nouveau et d'un esprit nouveau (*Jr* 24,7; 31, 18, 31–34; *Ez* 11, 17–20; 36,25–29), celle encore d'une guérison (*Jr* 3,22: «*Revenez,* fils rebelles, je veux guérir vos rébellions»; 30,17: «Je vais te porter remède, guérir tes plaies, toi qu'on appelait ‹Répudiée›».).

Le texte le plus éloquent à cet égard, c'est celui d'Osée, au ch. 14. A l'Epouse de Yahvé est attribuée une cérémonie pénitentielle qui est certainement très louable (vv. 3–4), mais toutefois insuffisante, puisque aussitôt après l'Epoux divin lui promet de «guérir son apostasie» pour pouvoir ensuite «l'aimer de bon cœur» (v. 5). Tel est pareillement le paradoxe suggéré par le Cantique des Cantiques: d'un côté, c'est un *réveil* pleinement consenti de l'amour de l'Epouse qui y est attendu; d'un autre côté cependant, il nous est dit à la fin du poème que c'est son Epoux qui *«l'a réveillée»*. On songe au jeu de mots de *Jr* 31,18: «Fais-moi *revenir* et je *reviendrai*», où le retour de l'exil et le retour à Yahvé, étroitement liés, doivent être l'un et l'autre accomplis par la nation choisie, mais non sans le secours préalable d'une intervention divine qui «la fera *revenir*».

En 8,5, le verbe est au parfait: «Je *t'ai réveillée*»; il nous renvoie donc à un événement qui appartient au passé. N'est-il pas normal que le commentateur se demande si le Cantique lui-même ne nous fournirait pas

quelque indication, soit sur le temps où a eu lieu ou du moins a été inaugurée cette intervention divine, soit sur le mode qu'elle a revêtu, étant donné surtout qu'elle joue un rôle capital dans le déroulement du drame d'amour? Sur ce point le commentaire d'A. Robert demeure muet. Ne peut-on pas conjecturer ce qui suit?

Il convient, croyons-nous, de se reporter à la scène capitale de 5,2–8. Il y a tout d'abord le v. 2: l'Epoux qui frappe à la porte, sollicitant de son Epouse qu'elle vienne lui ouvrir. Combien est invraisemblable l'explication banale proposée par D. Buzy: comme, en Palestine, la rosée des nuits est maintes fois abondante, notamment sur les hauteurs judéennes, l'Epoux voudrait dire seulement: «Ouvre-moi, car la nuit est fraîche!» [38]. Ne convient-il pas de rappeler bien plutôt ceci: parce qu'en Terre sainte le climat est sec et la pluie trop rare, la *rosée* est un grand bienfait et est souvent, dans la Bible, une image des bénédictions divines. Elle revêt ce sens figuratif en *Gn* 27,28; *Dt* 32,2; 33,13; *Jg* 6,36–40; *2 S* 1,21; *Jb* 38,28; *Pr* 19,12, etc. Il y a toutes chances qu'il en aille de même en *Ct* 5,2, étant donné le langage constamment symbolique de ce poème. Mais ici il y a beaucoup plus encore: le rapport avec Osée. En *Os* 14, la promesse du v. 6: «Je serai comme la *rosée* pour Israël» ne fait que prolonger celle du verset précédent: «Je guérirai leur infidélité». N'y a-t-il pas lieu de supposer en conséquence qu'en *Ct* 5,2 s'annonce déjà par l'image de la *rosée* la guérison par Dieu de la torpeur spirituelle de son Epouse?

Les versets qui suivent paraissent bien nous décrire les débuts de cette guérison. Les voici: «Mon Bien-aimé a passé la main par le trou de la porte, et du coup, mes entrailles ont frémi. Je me suis levée pour ouvrir à mon Bien-aimé, et de mes mains a dégoutté la myrrhe, de mes doigts la myrrhe vierge sur la poignée du verrou. J'ai ouvert à mon Bien-aimé, mais, tournant le dos, il avait disparu! Sa fuite m'a fait rendre l'âme» (5,4–6). Combien étrange est le contraste entre le v. 3: le refus de l'Epouse d'accéder à la demande de son Bien-aimé, et le v. 6: l'atroce souffrance éprouvée par elle quand elle constate sa disparition! Nous croyons pouvoir l'expliquer par l'intervention de la grâce divine médicinale qui s'est ici portée au secours de la liberté humaine, non certes supprimée, mais, comme nous l'avons dit, blessée.

Cette grâce médicinale, c'est, pensons-nous, la myrrhe laissée par l'Epoux divin sur la poignée du verrou qui la représente. De ce détail on a proposé des explications bizarres et invraisemblables. Il y a, par exemple, celle, prosaïque et utilitaire, de L. Fillion: la myrrhe doit faire glisser plus aisément le loquet; celle, si déplacée, de Renan: une espièglerie du

[38] Cf. *La Sainte Bible* de Pirot, t. VI, p. 334.

Berger répondant à celle de la Bergère rapportée au v. 3; l'hypothèse gratuite de F. Delitzsch et A. Harper: il ne s'agirait que d'un rêve. Ici comme ailleurs dans le Cantique (cf. 3,6; 4,6, 13, 14; 5,13; cf. *Ps* 45,9; *Si* 24,15) la myrrhe doit jouer le même rôle que l'encens et les autres aromates; elle exprime les charmes de l'Epoux et est donc destinée, en l'occurrence, à inaugurer le *réveil* de l'Epouse et à susciter cette extraordinaire réponse d'amour qui est décrite ensuite longuement; rendant la Bien-aimée insensible aux mauvais traitements des gardes de la Ville (v. 7) [39], ce bienfait divin provoque sa recherche et ses appels déchirants des vv. 6–8.

Comme nous avons eu fréquemment l'occasion de le dire, dans le Nouveau Testament, c'est l'Esprit Saint qui, présent dans la communauté nouvelle guérie par lui de ses péchés (cf. le don de l'Esprit aux apôtres en *Jn* 20,19–23), élève cette communauté à la dignité d'Epouse mystique du Christ. Certes, la doctrine relative à l'Esprit Saint n'a pas, dans l'Ancien Testament, tout le développement qu'elle a reçu dans le Nouveau. Mais n'est-il pas permis de voir dans le parfum de la myrrhe laissé par l'Epoux comme marque de son passage, parfum qui embaume et embrase le cœur de son Epouse (dans la formule «mes entrailles ont frémi» de 5,4, le mot «entrailles» est synonyme de cœur, comme par exemple, en *Is* 16,11; *Jr* 48,36; *Ps* 22,15; 40,9), l'équivalent d'une intervention de l'Esprit Saint? Rappelons à ce propos quelques textes de l'Ancien Testament liés au Cantique plus ou moins nettement. Dans le grand oracle d'*Is* 60–62, l'Esprit divin nous est montré (en 61,1) «guérissant les cœurs brisés» et préparant ainsi la nouvelle Jérusalem qui fera l'allégresse de son Epoux divin. La supplication d'*Is* 63,7–64,11 rappelle avec insistance la présence de l'Esprit en la communauté mosaïque, préparation de la communauté de l'ère de grâce (cf. *Is* 63,10, 11 et 14). En *Is* 54,13, il est prévu que les enfants de l'Epouse mystique seront tous «disciples de Yahvé», instruits qu'ils seront par son Esprit selon les grandes promesses de Jérémie et d'Ezéchiel, perspective semblable à celle ouverte par le souhait «tu m'enseignerais» de *Ct* 8,2 que nous avons commenté plus haut. Il y a encore, en *Is* 44,3, l'annonce d'une effusion de l'Esprit de Yahvé destinée à créer un nouveau peuple de Dieu.

[39] La mention des gardes, en 5,7, correspond à celle de 3,3. Mais alors qu'en 3,3 les gardes demeuraient passifs, en 5,7 ils brutalisent l'Epouse et lui arrachent son manteau, ce qui aurait pu la décourager dans sa recherche: manière expressive de marquer la progression du drame et de nous dire combien ardent est maintenant l'attachement de l'Epouse à son Epoux divin, comme s'il était capable de surmonter tous les obstacles et de supporter toutes les épreuves.

Il nous reste à rendre compte des deux indications énigmatiques données en *Ct* 8,5 en vue de préciser l'endroit où s'est passé l'événement capital que nous venons d'expliquer: le *réveil* de la Bien-aimée. Il nous est dit d'abord que ce *réveil* a eu lieu «sous le pommier». Arbre de choix d'après *Ct* 2,3, le pommier s'oppose ici au désert où l'Epoux divin a parlé au cœur de son Epouse (*Os* 2,16) et d'où la Bien-aimée est remontée, appuyée sur son Bien-aimé. On songe, dès lors, à la Terre sainte rénovée et même transformée en Eden si on s'en rapporte aux oracles d'*Ez* 36,35 et d'*Is* 51,3. N'est-ce pas en un tel jardin qu'est censée se dérouler la scène de *Ct* 5,2–8, si on tient compte des versets qui précèdent (4,12–16 et 5,1)?

Plus obscure encore est la seconde indication topographique adjointe à la mention du pommier: «Je t'ai *réveillée* là même où ta mère te conçut, là où te conçut celle qui t'a enfantée». Comme on s'en doute, ce passage particulièrement énigmatique a donné lieu à toutes sortes de conjectures; en outre les commentateurs l'ont fréquemment corrigé, suivant en cela l'exemple de la Vulgate (qui propose de comprendre: *ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua*). Mais il n'y a pas lieu de corriger le texte massorétique, fort bien attesté par la Septante et la Peschitto.

Une fois de plus la littérature prophétique vient éclairer le texte du Cantique. Pour exalter la grandeur du salut divin accordé au peuple choisi, les prophètes aiment lui opposer la situation misérable à laquelle ce don est venu remédier. C'est ainsi qu'Osée oppose aux prostitutions de l'Epouse «sous le chêne, le peuplier et le térébinthe, car leur ombrage est bon» (4,13), la même Epouse convertie venant s'asseoir «à l'ombre» de son Epoux divin (14,8), passage admirable rappelé dès le début du Cantique, en 2,3, ce même passage où la splendeur de l'Epoux lui-même est comparée à celle du pommier. Pareillement, en ses appels pathétiques destinés à mettre la nation choisie sur le chemin de la conversion, le prophète Jérémie évoque ses prostitutions «sous des arbres verts» (2,20; 3,6).

A la suite de G. Ricciotti et d'A. Robert, on peut penser que le meilleur parallèle prophétique est ici le grand oracle, d'un violent réalisme, du ch. 16 d'Ezéchiel. Selon ce prophète, la source des infidélités actuelles de l'Epouse, ce sont les compromissions, consenties aux origines par la nation choisie, avec les populations païennes de Canaan; c'est en ce sens qu'il faut comprendre l'assertion du v. 3: «Ton père était l'Amorrhéen et ta mère était Hittite». Enumérant toutes les abominations idolâtriques commises par l'Epouse, le prophète déclare avec tristesse: «Telle mère, telle fille; tu es bien la fille de ta mère» (vv. 44 et 45). Et néanmoins, en dépit de toutes les ingratitudes, dont l'Epoux divin a été payé, il annonce solennellement en finale qu'il va renouveler son alliance avec son Epouse

(vv. 59–63). Mais comment celle-ci, une fois pardonnée, ne se maintiendrait-elle pas dans la confusion et l'humilité au souvenir de tout le mal qui a terni son passé (vv. 62–63)? [40]

3. La conclusion du Cantique des Cantiques. La primauté de l'amour et le monde féminin

A. L'extension et la signification fondamentale de la conclusion du Cantique (8,6-7)

Selon nombre d'interprètes, la conclusion du Cantique des Cantiques, ce serait tout l'ensemble constitué par 8,6–14; ils pensent en effet retrouver au v. 8 les frères de l'Epouse, déjà mentionnés en 1,6 et aux vv. 11–12 le même Salomon messianique qu'en 3,9–11. Avec raison plusieurs critiques estiment en sens contraire que les vv. 8–14 constituent autant d'additions faites après coup au grand poème d'amour.

Au dire d'A. Robert, nous aurions, en 8,8–12, deux épigrammes ironiques à l'encontre de la politique trop humaine de Jean Hyrcan (135–105). Les personnages mis en scène au v. 8 ne sont pas les «frères» de *Ct* 1,6, mais des sadducéens, et le Salomon mentionné aux vv. 11 et 12 n'est pas le Salomon messianique de *Ct* 3,9–11, mais le Salomon de l'histoire, critiqué pour son amour du faste qui lui fut fatal. Quant au v. 13, auquel, malencontreusement, on a voulu adjoindre (v. 14) un texte emprunté à *Ct* 2,17, il serait une prière apparentée à *Si* 24 et s'adressant à la Sagesse divine personnifiée, habitant les jardins, c'est-à-dire la Terre sainte, pour qu'elle daigne venir éclairer ceux qui l'implorent [41].

[40] Exploitant la théorie dramatique de Pouget-Guitton et se référant par ailleurs à la légende selon laquelle le fruit défendu de l'Eden était une pomme, G. Geslin se demande si le pommier de *Ct* 8,2 ne serait pas une référence «au péché d'Eve sous l'arbre du paradis terrestre» (*L'amour selon la nature et selon la grâce. Le Cantique des Cantiques,* Sées, 1940, p. 27). D. Barsotti soutient que la Vulgate elle-même suggérerait cette interprétation: «la mère serait Eve et le pommier rappellerait le premier péché». Et il ajoute: «On ne peut exclure cette interprétation puisque la nouvelle Alliance doit transformer le désert en jardin, le jardin de l'Eden antique» (*Le Cantique des Cantiques,* p. 166).

[41] Selon A. Robert, la première épigramme à l'encontre de Jean Hyrcan (vv. 8–10) concernerait le dessein du monarque de pourvoir Jérusalem de fortifications capables de résister à un siège. Jérusalem répond que, protégée par Celui qui lui a procuré la paix, elle n'a besoin ni de murs ni de tours. La seconde épigramme (vv. 11–12) visant des fonctionnaires sadducéens serait une critique de l'administration de Jean Hyrcan cherchant à tirer de la Terre sainte de grands profits financiers; le Dieu de l'alliance réplique que c'est lui qui garde sa vigne. Sur Jean Hyrcan, roi dévoré d'ambition et peu religieux, d'abord disciple, puis ennemi des Pharisiens, cf. G. Ricciotti, *Histoire d'Israël,* Paris, 1939, t. II, p. 353–361.

Si on ne garde comme fin originale du Cantique que 8,6–7, on a effectivement en ces deux versets une conclusion qui lui est parfaitement appropriée. Mais ils n'apparaissent tels que si on a soin de les lire dans le prolongement exact de ce que nous avons discerné comme étant la pensée fondamentale du Cantique éclairé par ses antécédents prophétiques. Pour qui n'opère pas ce rapprochement, les vv. 6 et 7 risquent de ne plus apparaître que comme des déclarations sur le caractère tyrannique de la passion amoureuse, déclarations somme toute assez banales et en tout cas apparentées à celles que l'on retrouve un peu partout dans les écrits extrabibliques. D'après la *Bible de la Pléiade,* les vv. 8,6–7 ne sont pas autre chose qu'une célébration de « la puissance » de la passion amoureuse. E. Osty ne pense pas autrement.

Quelle est la signification de la demande : *« Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras » ?* Etant donné que, de son côté, le texte massorétique ponctue ici les pronoms suffixes comme des pronoms masculins, nombre d'interprètes attribuent cette demande à l'Epouse du Cantique qui solliciterait la faveur d'être toujours présente au cœur de son Epoux. Une telle explication non seulement n'exclut nullement l'interprétation religieuse du Cantique, mais paraît même s'harmoniser admirablement avec elle. Robert de Langeac écrit, par exemple : « L'âme intérieure est soulevée tout entière vers son Bien-aimé. Dans son élan, elle va droit au cœur. C'est là qu'elle veut s'imprimer à jamais comme un sceau, afin que son Dieu ne puisse plus ne pas la voir et par suite ne puisse plus ne pas l'aimer (...). Etre comme un sceau vivant et indélébile sur le cœur même du Dieu vivant, quel honneur, quelle joie, et, on peut bien le dire, quelle sainte ivresse ! » [42]

Malheureusement, sur le plan exégétique, un tel commentaire nous semble devoir être rejeté sans aucune hésitation, n'en déplaise à B. Arminjon [43]. Il a d'abord contre lui le sens le plus normal de tout le verset 6 avec la juxtaposition, dans sa seconde partie, de l'amour et de la jalousie ; il a surtout contre lui la signification fondamentale que nous avons reconnue à tout le Cantique des Cantiques.

Le symbole du sceau (« Pose-moi comme un *sceau* sur ton cœur ») nous rappelle l'usage fréquent que l'on faisait du sceau dans le Proche-Orient ancien : en Egypte, en Babylonie et également en Israël. Un grand nombre de sceaux et d'empreintes sigillaires nous ont été fournis par les

[42] *Virgo fidelis. Commentaire spirituel du Cantique des Cantiques,* Paris, 1941, p. 277.

[43] *La cantate de l'amour,* p. 349–350. Par contre, D. Barsotti dit fermement en sens contraire : « C'est l'Epoux qui parle, et il veut que l'Epouse, qui a été infidèle, le porte dans son cœur » (*Le Cantique des Cantiques,* p. 167).

fouilles palestiniennes [44]. Le sceau était une marque d'origine ou de propriété, et il servait ainsi à authentifier les volontés de son possesseur. Ou bien on suspendait le sceau à son cou par un cordon (*Gn* 38,18), ce à quoi fait sans doute allusion la première demande : « Pose-moi comme un sceau sur ton cœur ». Ou bien on fixait le sceau à un anneau et on le passait à son doigt (*Jr* 22,24), pratique à laquelle peut se référer la seconde demande : « Pose-moi comme un sceau sur ton bras ».

En tout cas, par-delà l'image du sceau, le texte du Cantique entend principalement nous renvoyer à quelques textes de l'Ancien Testament de souveraine importance, et tout d'abord à celui de *Dt* 6,4–9, où les commandements de Dieu sont rattachés au Dieu unique de l'alliance, à l'amour divin extraordinaire dont cette alliance témoigne et à l'amour sans partage qu'elle réclame en retour : « Ecoute, Israël ! Yahvé, notre Dieu, est le seul Yahvé. Tu aimeras Yahvé, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir. Ces paroles que je te commande aujourd'hui, qu'elles soient *sur ton cœur.* Tu les inculqueras à tes fils, et tu en parleras assis dans ta maison et marchant sur le chemin, en te couchant et en te levant ; tu les attacheras *comme un signe sur ta main,* et elles serviront de fronteau entre tes yeux ». A cause des mots du début (*Shema,* Israël), cette profession de foi est applée *Shema,* et c'est de ce passage que dérive l'usage des phylactères dont il est question en *Mt* 23,5. Le *Shema* nous montre sous quelle forme *la primauté de l'amour* était déjà proclamée et exigée sous l'ancienne économie. Le Cantique des Cantiques nous dit, en 8,6, la réponse humaine qui doit être donnée à cette exigence, *une réponse féminine,* ainsi que nous aurons à le souligner plus loin, puisqu'elle est celle de l'Epouse à son Epoux.

Outre cette proclamation essentielle de *Dt* 6,4–8, elle-même en rapport avec la loi de la Pâque d'*Ex* 13,9, loi qui doit être « un signe sur la main et un mémorial entre les yeux », il y a encore la déclaration semblable, mais plus brève de *Dt* 11,18, et aussi la réminiscence de ces données au début du livre des Proverbes à propos des préceptes de la Sagesse : « Attache-les à ton cou, écris-les sur la table de ton cœur ». Il y a surtout le grand texte de Jérémie sur la nouvelle alliance ; elle sera nouvelle parce que c'est Dieu lui-même qui l'intériorisera : « Je mettrai ma Loi au-dedans d'eux et *sur leur cœur je l'écrirai* » (31,33) [45].

[44] Cf. W. Corswant, *Dictionnaire d'Archéologie Biblique,* Neuchâtel-Paris, 1955, art. *Sceau,* p. 274–275. L'image du sceau est maintes fois utilisée dans le N.T. avec des acceptions diverses. Il ne paraît pas nécessaire de les mentionner ici.

[45] Il est utile de noter que cet oracle de Jérémie, annonce d'une alliance nouvelle, reprend néanmoins la formule de l'ancienne alliance. Yahvé sera le Dieu d'Israël, et Israël sera le peuple de Yahvé. Ce qui est nouveau, c'est la loi (aux yeux des prophètes, avant tout le

Alors qu'on serait tenté de traiter les deux assertions de *Ct* 8,6 et 7 comme des vérités générales se rapportant à tout amour, quel qu'il soit, la manière dont nous venons de rendre compte de la monition initiale: «Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras», et aussi et même surtout le thème fondamental du Cantique: l'attente, chez la nation choisie, du *réveil* de l'amour réclamé par l'alliance, contraignent l'interprète à préciser, à partir de là, le sens revêtu par le mot «amour» en ces deux versets 6 et 7.

Dans la seconde partie du v. 6, «l'amour fort comme la mort» ne peut être que l'amour porté par Dieu au peuple élu en raison même de son élection, un amour qui réclame de ce peuple ce qui lui est dû avec une âpreté égale à celle de la mort, puissance à laquelle nul ne saurait se soustraire. N'est-ce pas d'ailleurs une telle interprétation qu'impose la déclaration synonymique qui suit? «La jalousie est inflexible comme le shéol»[46]. La jalousie en question ne peut être que celle, implacable comme le shéol, de l'Epoux divin, du Dieu absolument unique, qui n'admet aucun rival et condamne l'idolâtrie avec la dernière sévérité. Précisément le texte du Deutéronome que nous citions à l'instant et qui commence par ces mots: «Yahvé, notre Dieu, est le seul Yahvé; tu aimeras Yahvé, ton Dieu, de tout ton cœur» (6,4–5), est suivi quelques versets plus loin, dans le même chapitre, de cet avertissement: «Vous n'irez pas à la suite d'autres dieux, d'entre les dieux des peuples qui seront autour de vous, car c'est un *Dieu jaloux,* Yahvé, ton Dieu, qui est au milieu de toi» (*Dt* 6,14–15).

Lié au monothéisme moral rigoureux de l'Ancien Testament, ce bienfait insigne procuré par Israël à l'humanité, le thème de la jalousie de

Décalogue) inscrite, non plus sur des tables de pierre, mais par Dieu lui-même dans les cœurs, ce qui veut dire qu'elle sera accueillie avec joie, et aussi découverte par une sorte d'intuition surnaturelle. On comparera à cette donnée le rôle prévenant joué par la grâce divine dans le Cantique des Cantiques.

[46] On peut se demander si ce verset du *Ct* ne fait pas allusion à un passage d'Osée (13,14) où, deux fois de suite, sont mises en parallélisme synonymique la puissance de la mort et celle du shéol. Mais, à supposer qu'elle soit réelle, cette allusion ici ne sert pas à grand chose, quelle que puisse être l'interprétaiton d'*Os* 13,14, qui est très discutée. En *1 Co* 15,55, saint Paul exploite librement ce texte d'Osée pour célébrer la victoire du Christ sur la mort. Mais son sens littéral demeure incertain. La plupart des interprètes regardent comme une menace de châtiment l'exclamation interrogative: «Où sont tes aiguillons, ô mort? Shéol, où est ton dard?», ce qui conduit à voir dans les verbes qui précèdent des conditionnels: «je libérerais», «je rachèterais». Au contraire, d'autres critiques découvrent ici une promesse divine de salut et traduisent en conséquence par des futurs: «je libérerai», «je rachèterai», ce qui justifie l'usage fait par Paul de cet oracle. En faveur de cette dernière exégèse, cf. les arguments invoqués par A. Deissler, *La Sainte Bible* de Pirot. *Les petits prophètes,* 1re Partie, Paris, 1961, p. 131.

Dieu, qui a donné lieu à l'appellation «le Dieu jaloux» d'*Ex* 20,5 et de *Dt* 5,9, est en rapport évident avec la jalousie du mari dont l'épouse s'est montrée infidèle (cf. *Nb* 5,14, 29–30; *Pr* 6,34). Elément essentiel de la mystique nuptiale des prophètes, ce thème joue un rôle capital dans l'Ancien Testament, comme on peut déjà s'en rendre compte par le texte du début du Décalogue, en *Ex* 20,4–5. Citons encore les passages suivants: *Ex* 34,14; *Dt* 5,9; 32,16, 21; *Jos* 24,19; *Is* 59,17; *Ez* 5,13; 8,3, 5 (l'idole de la jalousie, c'est-à-dire qui la provoque); *Ez* 16,38, 42; *Ps* 78,58; 79,5, etc.

En *Dt* 4,24, la jalousie divine est comparée à un feu: «Yahvé, ton Dieu, est un feu dévorant, un Dieu jaloux», comparaison apparentée à ce qui est dit de l'amour et de la jalousie à la fin de *Ct* 8,6: «Ses traits sont des traits de feu, une flamme de Yahvé». Cette flamme de Yahvé, rien n'autorise à la regarder comme une simple désignation de la foudre, de la même façon que «le feu d'Elohim» de *Jb* 1,16 ou que «le feu de Yahvé» de *1 R* 18,38. On n'a pas non plus le droit de voir là une sorte de superlatif (= une flamme d'une ardeur extraordinaire), comme «les montagnes de Dieu» désignent les plus hautes montagnes dans les *Ps* 36,7 et 68,16, et «les arbres de Yahvé», les arbres les plus magnifiques dans le *Ps* 104,16 (où ils sont mis en parallélisme avec les cèdres du Liban, appelés eux-mêmes «les cèdres de Dieu» dans le *Ps* 80,11). D'un bout à l'autre du Cantique des Cantiques, l'auteur entend nous parler de l'amour divin, mais en un langage de poésie amoureuse, volontairement enveloppé de mystère. Y a-t-il lieu de s'étonner si, à la fin de son poème, l'auteur a tout de même voulu soulever un coin du voile en parlant explicitement de Yahvé («une flamme de Yahvé»)? Mis sur le cœur de son Epouse comme un sceau, l'Epoux divin allume et entretient en ce cœur l'amour divin comme un feu.

S'il est vrai que, du commencement à la fin, le Cantique des Cantiques est un dialogue entre l'Epoux divin et son Epouse, et s'il est vrai que, dans la monition finale, le verset 6 en entier se rapporte à l'amour de l'Epoux divin, on s'attend à ce qu'ensuite il soit question de la réponse d'amour de son Epouse. C'est ce qu'a bien mis en relief le commentaire d'A. Robert, selon lequel le texte du v. 7 sur «les grandes eaux» exprime «l'inébranlable fidélité» de l'Epouse[47]. En fait, une telle interprétation est loin d'aller de soi. Une fois de plus s'impose ici la comparaison avec les textes parallèles bibliques, surtout prophétiques. Cette comparaison met sur la voie d'une explication plus nuancée, et, pensons-nous, plus profonde.

[47] *Commentaire*, p. 303.

Chez les prophètes et dans les Psaumes, l'image des grandes eaux et des fleuves qui inondent et submergent est appliquée à des calamités qui menacent des collectivités ou des individus. C'est en un de ces textes, celui d'*Is* 43,2, qu'A. Robert découvre une ressemblance frappante avec *Ct* 8,6–7 : « Quand tu traverseras les eaux, je serai avec toi, et les fleuves ne te submergeront pas ; quand tu marcheras dans le feu, tu ne te brûleras pas, et la flamme ne te consumera pas. » Néanmoins, en dépit de la similitude du langage symbolique, quelle différence entre les deux passages ! Alors que dans un cas (*Is* 43,2) le feu est, au même titre que l'eau, un péril auquel la protection divine soustrait le peuple élu, dans l'autre cas (*Ct* 8,6–7) c'est au sujet du feu de l'amour qu'il nous est dit qu'il ne saurait être ni éteint ni submergé.

Mais c'est précisément cette différence qui nous fait comprendre comment s'opère le passage de l'amour de l'Epoux divin, évoqué en 8,6, à la réponse d'amour de son Epouse dont nous parle le verset qui suit. Il est trop clair en effet que ce n'est pas le feu de l'amour en tant que présent en Dieu qui pourrait être directement concerné par ces paroles : « Les grandes eaux ne pourront éteindre l'amour ni les fleuves le submerger ». C'est certes toujours le même feu de l'amour qui est visé, mais maintenant en tant qu'il a été allumé par Dieu lui-même dans le cœur de son Epouse.

Nous sommes ainsi amené à dire ceci : grâce au don divin, l'Epouse, complètement *réveillée,* aime maintenant son Epoux de ce même amour dont elle est aimée. Nous avons ici un phénomène analogue à celui que nous rencontrons en *Rm* 8,35 : « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? Sera-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la nudité, ou le péril, ou le glaive ? » Les commentateurs modernes disent la plupart du temps que l'amour du Christ, en ce texte, c'est celui du Christ pour nous. Pourtant il faut bien que soit en même temps désigné l'amour que nous avons pour le Christ, car c'est lui seul que pourraient entamer les épreuves qui nous atteignent ; elles ne peuvent agir sur Dieu ou sur le Christ. De même encore en *Rm* 5,5 « l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné », c'est tout à la fois l'amour dont Dieu nous aime et celui dont en retour nous l'aimons [48].

[48] Nous renvoyons en ce sens à SAINT THOMAS, *Super Epistolas Sancti Pauli Lectura,* I, p. 71, n° 392–393 ; S. LYONNET, *L'Epître aux Romains,* Paris, 1957, p. 317 ; notre propre étude : *La vie nouvelle du chrétien et les trois Personnes divines d'après Rm 1–8, Revue Thomiste,* 1983, n° 1, p. 28–29.

B. La sentence finale et les divers aspects de la primauté de l'amour

Le Cantique des Cantiques se termine par cette sentence : « Qui offrirait toutes les richesses de sa maison pour acheter l'amour ne recueillerait que du mépris ». Discutée a été l'appartenance primitive de cet aphorisme au reste de l'œuvre. A l'encontre de cette appartenance on a parfois objecté sa forme apparemment prosaïque. Disons en tout cas ceci : ce passage fait songer aux nombreux textes des écrits sapientiaux qui exaltent la Sagesse comme un bien incomparable, dépassant immensément tous les autres : *Pr* 3,14–15 ; 4,7 ; 8,10–11, 19 ; 16,16 ; *Jb* 28,15–19 ; *Sg* 7,9–22 ; *Si* 1,16–18 ; 24,18–22, etc. Ce que ces textes disent de la Sagesse, une réalité d'abord divine et aussi humaine en tant que reçue par les hommes, le Cantique le dit de l'amour, réalité divine et humaine, depuis la première ligne jusqu'à celle-ci qui en exalte la souveraine excellence : il s'agit là d'un bien tellement précieux qu'il ne saurait être question de l'acheter, fût-ce au prix le plus élevé.

Après tout ce que nous avons dit, il nous est maintenant possible de préciser sous quelles formes diverses se présente à nous l'amour dont le Cantique célèbre ainsi la primauté. L'amour qui a la primauté, c'est évidemment avant tout l'amour qui est en Dieu lui-même, celui qu'il daigne manifester gratuitement au peuple qu'il a choisi, le peuple de l'alliance.

Tout le développement de notre poème d'amour est commandé, ainsi que nous l'avons dit, par le grand oracle de Jérémie : « Je t'ai aimée d'un amour éternel ; c'est pourquoi je t'attire » (31,3). Nous avons déjà ici, quoique limitée au peuple choisi, la proclamation de cette vérité étendue par Jean à l'humanité entière : « C'est Dieu qui nous a aimés le premier » (*1 Jn* 4,10, 19). Et si l'on ajoute que dans le Cantique, comme dans le reste de l'Ancien Testament, est déjà préparée la révélation du mystère trinitaire, le Dieu qui se donne ainsi aux hommes est un Etre qui se donne pareillement, et tout d'abord, dans son existence la plus intime, en tant que Père, Fils et Esprit Saint, qui donc est en lui-même « Amour ». Le Cantique des Cantiques fait pressentir cette ultime révélation du Nouveau Testament, fondement, comme on l'a dit, d'une métaphysique de l'amour appelée à achever la métaphysique de l'être [49].

Au point de départ du Cantique, il y a donc l'amour d'un Dieu qui est pure générosité et veut se donner aux hommes gratuitement, alors qu'il

[49] Nous renvoyons ici à R. Habachi, *Théophanie de la gratuité,* Sainte-Foy (Québec), 1986.

n'a nul besoin d'eux. C'est ce que le Nouveau Testament appelle l'*agapè,* l'amour de don, différent de l'amour égoïste (cf. l'*eros* platonicien), sans pour autant que notre communion à cette *agapè* exclue en nous l'amour de désir (cf. le désir qu'a l'Epouse de rencontrer son Epoux divin); un tel amour de désir n'est-il pas inséparable de notre pauvreté d'êtres «finis» que Dieu a faits pour lui? [50] «Tu nous as faits *orientés vers toi,* Seigneur, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne se repose pas en toi» (saint AUGUSTIN, *Confessions,* I, 1).

Quand on méconnaît cette dimension divine de l'amour (un pur don) chanté par le Cantique des Cantiques et qu'on n'y aperçoit plus que de l'amour humain, même si celui-ci y est interprété en dehors de toute perspective grossièrement sensuelle, on rabaisse immensément cet écrit inspiré. Si remarquable qu'il puisse être littérairement, il n'est plus alors qu'un texte de poésie amoureuse parmi tant d'autres de la littérature universelle.

Après avoir regardé, comme nous venons de le faire, en Dieu lui-même, la primauté de l'amour dont nous parle le Cantique des Cantiques, il nous faut maintenant contempler cette même primauté dans les hommes auxquels Dieu a daigné vouloir s'adresser. Etant donné que le Dieu unique, absolument transcendant, a pris ainsi l'initiative d'entrer en conversation avec les hommes, ceux-ci doivent s'ouvrir à ce dialogue d'amour et ne peuvent plus dès lors concevoir leur existence comme tendue avant tout vers la connaissance, fût-ce, à la manière de Platon, vers la connaissance spéculative la plus haute, celle de Dieu lui-même.

Les hommes ne peuvent non plus se borner à avoir comme idéal de vie, à la manière de certains anciens comme les Stoïciens, la pratique des vertus ou l'acquisition d'une perfection morale, si élevée que celle-ci puisse être. Le Cantique des Cantiques leur suggère de s'évader d'eux-mêmes pour entrer en communion avec le Dieu d'amour. Ce poème nous met donc en garde ainsi contre un certain égoïsme et ce subtil orgueil spirituel auquel s'est maintes fois heurté le Christ, comme en témoignent les Evangiles [51].

[50] Cf. M.M. LAURENT, *Réalisme et richesse de l'amour chrétien,* Rome-Paris, 1961. Cet ouvrage étudie en premier lieu l'*Eros* (chez Platon, Aristote, Plotin), puis l'*Agapè,* comprise soit comme une communion vivante dans la Trinité, soit comme une communion vivante entre Dieu et l'homme. Il constitue une mise au point précieuse, rendue si opportune après l'ouvrage célèbre d'A. NYGREN, *Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations,* trad. de P. JUNDT, Paris, 1944, thèse qui institue une opposition irréductible entre l'*Eros* et l'*Agapè.*

[51] Pour tout ce que nous venons de dire, nous renvoyons à des pages remarquables de D. Barsotti (notamment aux p. 21–27) de son livre sur le Cantique des Cantiques, même si nous n'admettons pas ce que l'auteur regarde comme étant l'hypothèse la plus probable: ce

Interprétée à la lumière du Cantique des Cantiques, l'existence de la nation choisie, donc celle des membres qui la composent, est comprise comme une sortie de soi, le but à atteindre étant une présence constante l'un à l'autre de l'Epoux et de son Epouse. Et quand l'Epoux se fait lointain, comme c'est le cas dès le début du poème, avec quelle ardeur l'Epouse désire qu'enfin il se rapproche. Leur mutuelle recherche, entièrement commandée par l'amour, est assimilée à un parfum : le parfum de l'Epoux qui attire vers lui son Epouse et dont elle est comme embaumée ; le parfum de l'Epouse qui, lui-même, agit sur l'Epoux divin. Toutefois leur possession mutuelle ne pourra se réaliser aussi longtemps que, par un acte libre, l'Epouse ne se sera pas donnée tout entière, même s'il est vrai que sa liberté, blessée par tant de péchés du passé, ne pourra parfaire son don que si elle a été au préalable guérie, ainsi que cela avait déjà été si merveilleusement prévu par Osée («Je guérirai leur apostasie, puis je les aimerai de bon cœur» : 14,5).

Il nous reste à parler d'un dernier aspect particulièrement important du dialogue d'amour instauré par l'alliance, sujet unique du Cantique des Cantiques. En dépendance étroite de la mystique nuptiale des prophètes, la réponse d'amour de l'homme à Dieu revêt, d'un bout à l'autre de ce poème, un aspect éminemment féminin. Elle est en effet la réponse de l'Epouse à son Epoux. Il y a là une donnée pleine de sens et en liaison étroite avec une question aujourd'hui plus discutée que jamais en raison du rôle de plus en plus grand joué par les femmes dans la société actuelle. Le problème posé à l'Eglise d'aujourd'hui s'énonce ainsi : quelle place a été assignée à la femme dans le plan divin ? Plus concrètement : quel rôle la femme doit-elle jouer dans l'Eglise ? Déjà en lui-même, et beaucoup plus éloquemment encore quand il est éclairé par la lumière chrétienne, le Cantique invite à répondre ceci : la femme a été investie par le Créateur lui-même aux origines, et ensuite par le Christ, de cette extraordinaire vocation : celle de rappeler sans cesse aux hommes en général, et en premier lieu à l'Eglise elle-même, la *primauté de l'amour.*

Que la femme soit destinée à inculquer à l'Eglise entière, y compris la hiérarchie masculine, la primauté de l'amour, n'est-ce pas ce que proclame à sa manière, dans le prolongement du Cantique des Cantiques, le chapitre 12 de l'Apocalypse, une étonnante prophétie qu'il conviendrait de scruter de nouveau précisément à ce point de vue, une fois clairement reconnus ces deux présupposés que, pour notre part, nous tenons pour des certitudes : d'une part la Femme vêtue du soleil de cette prophétie est une

poème n'aurait originairement aucune dimension historique, et son auteur n'aurait pas hésité à réutiliser une collection profane de chants d'amour.

référence intentionnelle à l'Epouse du Cantique telle qu'elle est célébrée en 6,10: «belle comme la lune, resplendissante comme le soleil, redoutable comme des bataillons»; d'autre part cette Femme est *en premier lieu* la Mère de Jésus elle-même, désignée ici comme *devant présider* à l'histoire ultérieure de l'Eglise depuis le Calvaire et la Résurrection jusqu'à la Parousie.

Au ch. 2 de la Genèse, après que l'homme a exercé sa souveraineté sur le reste de l'univers en donnant sur l'ordre de Dieu «un nom à tout être vivant» (*Gn* 2,19–20), la femme, que le Créateur lui offre comme épouse par une marque insigne de sa bonté envers lui, est pour l'homme l'occasion, mieux encore la source de son premier chant d'amour, un chant qui, à travers l'épouse, s'adresse à son Créateur. C'est donc par elle principalement que Dieu lui apprend à aimer (*Gn* 2,23–24). Cette fonction sublime assignée à la femme, nous la trouvons exprimée pareillement en trois scènes évangéliques qui ont pour trait commun de nous renvoyer, sous des formes diverses, au Cantique des Cantiques. Aussi est-ce à partir d'elles que nous allons chercher à expliciter davantage ce que ne fait que suggérer, d'ailleurs si fortement, le grand poème d'amour de l'Ancien Testament en ce qui regarde le rôle tout à fait privilégié assigné par Dieu et par le Christ lui-même à tout le monde féminin, qu'il s'agisse des femmes mariées ou des vierges consacrées à l'Epoux divin [52].

[52] Les trois scènes évangéliques dont nous allons maintenant parler en raison de leurs rapports avec le Cantique des Cantiques soulèvent plusieurs questions fort complexes que je me contente ici de signaler en disant en quel sens je m'oriente: 1°) La pécheresse anonyme de *Lc* 7, l'auteur de l'onction de Béthanie de *Mt, Mc* et *Jn* (Marie, sœur de Lazare selon *Jn*) et Marie Madeleine de *Jn* 20,11–28 sont-elles trois personnes distinctes comme l'a pensé la tradition grecque, ou bien, au contraire, une seule et même personne, Marie de Magdala, comme l'a cru la tradition latine? Un premier examen des textes en question pousse certes à distinguer trois femmes, comme l'ont fait par ex. le P. Lagrange et le P. Prat. Par contre, une étude attentive des *données johanniques* (soit pour l'onction de Béthanie, soit pour *Jn* 20,11–18) incline bien plutôt à conclure que dans les trois événements: celui de *Lc* 7, celui de Béthanie et celui de *Jn* 20,11–18, c'est toujours la même femme, Marie de Magdala, qui est en scène, même s'il faut concéder que cette hypothèse laisse subsister des objections difficiles à résoudre; 2°) L'historicité de l'onction de Béthanie, attestée à la fois par *Mt*, *Mc* et *Jn*, n'est pas d'ordinaire mise en doute. Il en va tout autrement de l'apparition du Ressuscité à Marie Madeleine, en *Jn* 20,11–18, si facilement traitée par les commentateurs comme étant soit uniquement, soit principalement une construction théologique. On met également souvent en doute l'historicité de plusieurs détails du récit de *Lc* 7,36–50. Très fréquemment soutenue est la conjecture suivante: ce récit, tel que nous l'avons, résulterait de la contamination d'une narration primitive par l'onction de Béthanie rapportée par *Mc* et *Mt*; de son côté, le récit johannique de l'onction de Béthanie proviendrait de la contamination de cet événement par des détails empruntés à *Lc* 7, 36–50. On peut démontrer non seulement que ces diverses hypothèses sont sans fondement, mais que, de plus, il faut accorder la plus grande importance à une comparaison attentive entre *Jn* 12,1–8 et *Lc* 7,36–50; 3°) Dernier problème,

La première scène évangélique dont nous voulons parler est le récit, propre à saint Luc (7,36–50), de la conversion d'une pécheresse anonyme. En oignant d'un parfum les pieds de Jésus et en les couvrant de baisers, cette pécheresse accomplit ainsi des gestes (le parfum répandu et les baisers) qui correspondent à ceux dont rêve l'Epouse du Cantique dès le début du poème (1,2, 12; 2,3–5), et que, de plus, elle voudrait faire à condition que l'Epoux soit devenu son frère (8,1), ce qu'il est maintenant grâce au mystère de l'Incarnation. Et en se comportant ainsi, la pécheresse donne à toute l'Eglise un exemple bouleversant et lui rappelle l'importance primordiale de l'*amour pénitent.* N'est-ce pas toute la communauté ecclésiale (hommes et femmes, quels qu'ils puissent être) qui a eu besoin de recevoir le pardon de Jésus et d'être guérie par le « médecin » divin (cf. *Mt* 9,12–13 par.)? Et Jésus d'opposer à l'attitude de l'humble pécheresse prosternée à ses pieds, la froideur d'un homme sans nul doute respectable, ce pharisien qui lui a donné l'hospitalité, et qui se montre irrité et scandalisé de la condescendance du Maître à l'endroit d'une telle femme (*Lc* 7,39, 44–47).

Racontée par Matthieu et Marc, et avec des détails nouveaux très importants, par Jean (*Mt* 26,6–13; *Mc* 14,3–9; *Jn* 12,1–8), l'onction de Béthanie est une manifestation extraordinaire de l'immense *amour de gratitude* qui devrait habiter en permanence le cœur de tous les disciples de

d'ordre tout différent: les deux récits johanniques de l'onction de Béthanie et de l'apparition du Christ ressuscité à Marie Madeleine dépendent-ils littérairement parlant du Cantique des Cantiques? Certains interprètes l'ont pensé, et j'ai d'abord incliné à leur donner raison. Cf. principalement à ce sujet M. CAMBE, *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament, Revue Thomiste,* 1962, n° 1, p. 5–26; ce qui concerne l'onction de Béthanie se trouve aux p. 15–17, et ce qui concerne *Jn* 20,11–18 aux p. 17–19. Soit dans un cas, soit dans l'autre, il est difficile de conclure fermement à des réminiscences volontaires. Et si l'on n'admet pas le caractère intentionnel des ressemblances alléguées, on est conduit aux deux conclusions suivantes, elles-mêmes si suggestives: avec quelle vérité humaine le poète du Cantique a su exprimer le comportement si nettement féminin de l'Epouse qu'il met en scène! Avec quelle profondeur, sans y penser, Marie Madeleine a incarné et vécu le comportement de cette Epouse mystique dans sa relation privilégiée avec le Christ!

Nous ne croyons pas utile de parler ici de l'opuscule de J. PIROT, *Trois amies de Jésus de Nazareth,* Paris, 1987, qui reprend la thèse des trois femmes distinctes, travail trop hâtif qu'une critique pénétrante a qualifié de « roman ». Pas davantage nous ne parlerons de l'article d'I. DE LA POTTERIE. *Genèse de la foi pascale d'après Jn 20, New Testament Studies,* 1984, enquête attentive, mais paradoxale qui *dévalue* le récit de *Jn* 20,11–18 sur la rencontre de Marie de Magdala avec le Ressuscité. Tout le ch. 20 de *Jn* serait commandé par ce thème: la foi pascale parfaite consiste à *croire sans voir;* ce serait même pour éveiller une telle foi que l'Esprit Saint serait donné aux apôtres le soir de Pâques, et non pour leur transmettre un pouvoir spécial, celui de remettre les péchés (quoi qu'ait pu dire en sens contraire le Concile de Trente). Quelle que soit l'interprétation des commentateurs, Marie de Magdala conserve l'honneur d'avoir bénéficié d'une apparition du Ressuscité avant tous les apôtres!

Jésus au souvenir de tout ce qu'il a fait pour eux. Ici s'impose presque le rapprochement avec *Ct* 1,12: «Tandis que le Roi est en son enclos, mon nard donne son parfum». Quelques exégètes ont supposé en l'occurrence, du moins dans le Quatrième Evangile, une réminiscence intentionnelle du grand poème d'amour de l'Ancien Testament. Quoi qu'il en soit de cette question difficile, que nous ne voulons pas maintenant discuter (les ressemblances littéraires que l'on a mises en avant, certes pleines d'intérêt pour qui défend le sens religieux du Cantique, ne paraissent pas suffisantes pour autoriser une conclusion ferme), Marie, sœur de Lazare, l'auteur de l'onction de Béthanie, prêche sans s'en douter à l'Eglise entière le devoir primordial de la reconnaissance exprimée par l'amour envers l'unique Sauveur. Aussi, à l'encontre des hommes, même parmi le groupe des disciples, qui «échangeaient entre eux des marques de mécontentement: A quoi bon ce gaspillage du parfum?» (traduction par Lagrange de *Mc* 14,4), Jésus fait une apologie chaleureuse de cette femme: jusqu'à la fin des temps, «partout où sera proclamé l'Evangile, dans le monde entier, ce qu'elle a fait sera également raconté en souvenir d'elle» (*Mc* 14,9; *Mt* 26,13). En d'autres termes, l'action sublime de cette humble femme, nous rappelant que, dans la religion du Christ, il s'agit avant tout d'aimer Celui qui nous a aimés, fera partie intégrante du kérygme.

Le récit johannique de l'apparition du Christ ressuscité à Marie de Magdala (*Jn* 20,11–18) nous donne un enseignement tout à fait analogue à celui que cherche à inculquer le Cantique des Cantiques: *l'inlassable fidélité de l'amour authentique,* même quand celui qui aime est plongé dans la nuit des épreuves les plus crucifiantes. Ici s'impose le rapprochement avec *Ct* 3,1–11. Dans les deux cas, une femme cherche pendant la nuit (cf. *Jn* 20,1) celui qu'elle aime. Dans les deux cas, comme hors d'elle-même, elle demande aux premières personnes qu'elle rencontre de l'aider à retrouver celui qui est tout pour elle. «Avez-vous vu celui que mon cœur aime?» demande la Bien-aimée du Cantique aux gardiens qui font la ronde dans la ville. «Si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis pour que j'aille l'enlever», déclare Marie de Magdala à celui qu'elle prend pour le gardien du jardin. Quand la Bien-aimée du Cantique des Cantiques retrouve son Bien-aimé, elle le saisit. Un geste semblable de Marie de Magdala est présupposé par la parole du Christ: «Cesse de me toucher».

La leçon de fidélité au Christ, en dépit de tous les obstacles, Marie de Magdala, en *Jn* 20,11–18, l'a donnée à l'Eglise de tous les temps. Elle l'adressait d'abord aux apôtres qui, au cours de la tragédie de la Passion (Jean mis à part), n'ont pas brillé par leur courage. Et c'est bien de cette façon que le Christ lui-même a interprété l'événement, puisque, en réponse à cet amour de Marie Madeleine, c'est à elle la première que le

Ressuscité a voulu se manifester avant de se montrer aux apôtres eux-mêmes, y compris Pierre.

Pourtant, et c'est là une autre leçon qui ressort du même événement, cette femme, dont l'amour a dépassé celui de tous les autres disciples, Jésus n'a pas voulu la prendre comme apôtre proprement dit en la faisant entrer dans cette hiérarchie dont il avait doté son Eglise. Préoccupée plus que jamais de définir le statut du monde féminin dans la communauté chrétienne, l'Eglise d'aujourd'hui pourrait-elle oublier cette conduite du Christ qui pour elle doit être normative ? [53]

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'interprétation scientifique du Cantique des Cantiques et sa relecture chrétienne dans l'Apocalypse

Le commentateur qui veut se donner la peine de scruter les détails du Cantique des Cantiques est maintes fois amené à faire un acte d'humilité : comme cet écrit est difficile ! Œuvre d'un poète génial, ce texte entend, comme toute poésie authentique, suggérer l'ineffable, et non certes formuler des thèses. Difficile à comprendre, ce poème d'amour n'est pourtant pas inintelligible ; le travail que nous venons de faire est destiné à démontrer tout le contraire. En cette *Conclusion,* nous voudrions mettre en évidence deux moyens dont nous disposons pour venir à bout des obscurités du Cantique : le recours aux ressources que met à notre disposition l'exégèse scientifique moderne ; l'éclairage précieux que nous apporte la lecture chrétienne faite de temps en temps par l'Apocalypse du grand poème d'amour de l'Ancien Testament.

[53] Sur les textes évangéliques dont je viens de parler, je renvoie à mes propres recherches : 1°) *Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie Madeleine, Revue Thomiste,* 1975, p. 40–66 ; 2°) *Le récit johannique de l'onction de Béthanie, Esprit et Vie,* 1985, p. 193–203. Quelques conclusions capitales découlent de ces deux recherches : a) Jean est seul à mentionner, dans la scène de Béthanie, l'onction des pieds de Jésus, que Marie essuie ensuite avec ses cheveux, gestes exceptionnels qui font songer à une réitération des gestes accomplis par la femme pécheresse de *Lc* 7,36–50 ; b) l'onction de la tête n'avait rien d'insolite ; seuls ces gestes extraordinaires expliquent le vif éloge fait par Jésus, à Béthanie, de la conduite de Marie ; c) l'onction de la tête ne pouvait être d'aucune façon un présage de la mort prochaine de Jésus ; seule l'onction des pieds fait songer à une onction funéraire et pouvait être présentée par Jésus comme une anticipation prophétique de sa sépulture.

1. L'urgence et les conditions d'une exégèse scientifique du Cantique des Cantiques

Combien il est souhaitable que soit entièrement rénovée l'interprétation du Cantique des Cantiques! Il n'est pas exagéré de dire qu'actuellement elle se trouve engagée dans une impasse. Ainsi que le manifeste l'enquête véritablement monumentale consacrée récemment par M. H. Pope à cette question [54], les exégètes de métier ne s'entendent ni sur l'origine, ni sur l'unité, ni sur la signification fondamentale de ce poème. Certes, la plupart de ces auteurs s'accordent pour lui refuser toute signification religieuse et en faire un texte plus ou moins érotique, mais ils sont en même temps profondément divisés entre eux quand il s'agit de rendre compte des détails.

Chose étonnante: des critiques chrétiens et des théologiens de renom seraient aujourd'hui tentés de s'orienter dans la même direction. Ils observent avec raison que cet écrit, où il n'est jamais question ni de mariage, ni d'enfants, ne saurait absolument pas être tenu pour une célébration de l'union conjugale, ainsi qu'on l'a maintes fois prétendu, comme pour sauver son honneur! Aussi concluent-ils que, s'il a été admis dans le Canon des livres inspirés, c'est uniquement en vertu de la superposition à son sens littéral d'une explication allégorique que les Juifs ont les premiers patronnée, et, qu'à leur tour, ont reprise à leur façon de grands auteurs chrétiens, à commencer par Origène [55]. Telle est la situation à laquelle nous sommes affrontés.

Dans ces conditions, une explication religieuse du Cantique des Cantiques, comme celle que nous préconisons, n'a quelque chance d'aboutir à un résultat profond et durable que si elle est strictement scientifique. Autant il est indispensable de se rappeler de quelle vénération (le mot n'est pas trop fort) le Cantique des Cantiques a été entouré par de grands docteurs de l'Eglise et par les mystiques chrétiens les plus éminents, autant ce serait une grave erreur de méthode de vouloir prendre pour point de départ, dans l'explication des détails du texte, l'usage très libre qu'ils en ont fait. L'interprète rigoureux ne peut user de la même liberté.

[54] M.H. Pope, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary* (coll. *The Anchor Bible*), New York, 1972, 743 pages; la bibliographie sur le Cantique occupe 55 pages (233–288)!

[55] Donnons seulement ici ces deux références: E. Osty, *La Bible,* Trad. fr. sur les textes originaux, Introduction et Notes (avec la collaboration de J. Trinquet), Paris, 1973, p. 1358–1359; H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. Théologie. L'ancienne Alliance,* Paris, 1974, p. 115–120.

Il lui faut certes reconnaître la grandeur de l'économie vétérotestamentaire, mais sans oublier qu'elle n'est qu'un stade aujourd'hui dépassé de l'économie définitive apportée par le Christ à l'humanité entière. Or, si attachant que soit le Cantique des Cantiques quand on sait y discerner la tendresse d'un Dieu qui s'est défini comme l'Amour, il appartient encore à ce stade maintenant dépassé [56].

Voici le paradoxe que nous voudrions souligner. Non seulement l'exégèse scientifique la plus exigeante ne nous contraint nullement de concéder que le Cantique des Cantiques, pris au sens littéral, serait privé de toute portée religieuse, mais encore, grâce à des données fort précieuses ignorées des interprètes anciens, en ce qui regarde notamment la datation des écrits bibliques et le développement considérable qu'a connu au cours de sa longue histoire la religion de l'Ancien Testament, cette même exégèse moderne est tout à fait capable de remettre le grand poème de l'Ancien Testament au sein de la tradition religieuse vivante où il est né et qui seule peut l'éclairer, démarche si conforme à la conception que les catholiques se font de la Tradition. Il s'agit, en l'occurrence, non seulement des prophéties d'Osée, de Jérémie, et dans une moindre mesure d'Ezéchiel, relatives à la mystique nuptiale, mais tout autant des oracles admirables du Deutéro-Isaïe et, pareillement, de l'ensemble si complexe des textes prophétiques d'*Is* 56–66, textes souvent désignés par les critiques sous le nom de Trito-Isaïe, bien que l'unité d'auteur et d'origine n'en soit aucunement assurée. Rappelons quelques conclusions capitales auxquelles, par cette voie, nous avons abouti.

Tout comme la prophétie sur la Jérusalem nouvelle d'*Is* 60–62 et l'émouvante imploration messianique d'*Is* 63,7–64,11, ou encore le ch. 26 de l'Apocalypse isaïenne (*Is* 24–27), le Cantique des Cantiques cherche à résoudre la question angoissante provenant de la non-réalisation des promesses de salut faites en *Is* 51,17 et 52,1 sq. au peuple élu captif à

[56] Voici quelques conséquences qui découlent de l'appartenance du Cantique à l'Ancien Testament : 1°) contrairement à ce qu'ont pensé quelques auteurs, les « filles de Jérusalem », appelées encore, en 3,11, « filles de Sion » (= habitantes de Sion), ne peuvent pas représenter les nations ; le Cantique célèbre la religion d'amour liée à l'élection d'Israël ; jamais l'A.T. n'est parvenu à la conception néotestamentaire d'une religion d'amour ouverte indistinctement à tous les peuples ; 2°) dans l'adjuration de 2,7, inconciliables sont la référence de plusieurs mystiques chrétiens au repos goûté dans la jouissance de l'amour, et l'explication biblique qui voit dans le sommeil de l'Epouse sa torpeur spirituelle ; 3°) comme le dit fort bien P. Joüon, en 8,6 la demande : « Pose-moi comme un sceau sur ton cœur » doit être mise sur les lèvres de l'Epoux s'adressant à son Epouse, et non sur les lèvres de l'Epouse ; il est clair, en effet, qu'elle est en rapport étroit avec la leçon fondamentale du Cantique, qui est en même temps celle de tout l'Ancien Testament, exprimée par le fameux *Shema* de *Dt* 6,4–9 : la fidélité dans l'amour au Dieu unique de l'alliance.

Babylone. Mais la solution que le Cantique apporte à ce problème lui est propre : pour libérer la nation choisie, Dieu attend de sa part la décision librement consentie qui la fera enfin sortir de sa torpeur. Tel est le sens de l'adjuration de 2,7, répétée en 3,5 et en 8,4 : « *N'éveillez pas,* ne *réveillez pas* la Bien-aimée avant qu'elle ne le veuille ».

Ce qui montre que ce problème est bien le thème fondamental du grand poème d'amour, c'est qu'il se retrouve, mais déjà en partie résolu, en 5,2, où le sommeil s'accompagne de vigilance : « Je *dors,* mais mon cœur *veille* », puis complètement résolu, grâce à une intervention de l'Epoux, tout à fait à la fin du poème, en 8,5 : « Je t'ai *réveillée* sous le pommier », intervention qui semble bien avoir été au moins inaugurée en 5,4–5. En somme, la situation est ici la même que dans l'admirable livre d'Osée, où Dieu ne cesse de réclamer la libre conversion de son Epouse infidèle, mais, en finale, daigne venir en aide, par une grâce médicinale, à cette liberté blessée et diminuée par le péché : « Je guérirai leur infidélité, et je les aimerai de bon cœur » (14,5). Nous pouvons donc conclure avec A. Robert : tout autant que les oracles d'Osée, « le Cantique chante l'amour, mais plus encore la miséricorde. C'est le livre des mystiques ; c'est surtout celui des petites âmes dont les vrais mystiques entendent bien ne pas se distinguer » [57].

Que de commentateurs ont dépensé des trésors d'ingéniosité pour rendre compte du Cantique des Cantiques comme d'un simple texte de poésie amoureuse, étranger à toute perspective religieuse et biblique ! Comment ne se sont-ils pas rendu compte que, dans cette perspective, devient un non-sens la formule de possession mutuelle de l'Epoux et de l'Epouse de *Ct* 2,17 : « Mon Bien-aimé est à moi et moi à lui ; il fait paître son troupeau parmi les lis » ? Un époux qui se donne à son épouse ne fait pas, en même temps, paître son troupeau. Mais, dans la littérature prophétique, quand Dieu renouvelle son alliance marquée par la possession mutuelle de Yahvé et de la nation choisie, il s'affirme en même temps comme le Pasteur qui sauve son troupeau malheureux. Et, par ailleurs, cette restauration se réalise en un climat en quelque sorte paradisiaque : révoltée contre l'homme pécheur et se couvrant alors « d'épines » et « de chardons » (*Gn* 3,18), la terre redevient l'amie de l'homme (les « lis ») quand l'homme redevient l'ami de Dieu.

En *Ct* 2,17, la déclaration : « Mon Bien-aimé est à moi et moi à lui », est calquée sur cette formule d'alliance où se trouve exprimée l'initiative divine, car c'est l'amour divin tout gratuit qui est à l'origine d'une telle prérogative : « Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple ». En 6,3,

[57] *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques, Revue Biblique,* 1945, p. 213.

quand enfin l'Epouse est sortie de sa torpeur, c'est la réponse d'amour de l'Epouse qui est mise au premier plan : « Je suis à mon Bien-aimé et mon Bien-aimé est à moi », ce qui ressemble à l'expression la plus courante du privilège de l'alliance : « Vous serez mon peuple et moi je serai votre Dieu ». Enfin, en 7,3, l'accent est mis sur la joie ineffable que procure à son Epoux l'Epouse parfaitement convertie : « Je suis à mon Bien-aimé, et vers moi se porte son désir », déclaration qui paraît bien correspondre à cet oracle d'*Is* 62,5 : « Comme l'épousée fait l'allégresse de son époux, ainsi tu feras l'allégresse de ton Dieu ». La plupart des interprètes, quelles que soient leurs tendances, ont bien vu que *Ct* 7,3 doit être une référence intentionnelle à *Gn* 3,16^{b} (le châtiment de la femme après la chute du paradis terrestre) et en prend le contrepied : comment se fait-il qu'ils ne tirent de ce fait aucune conclusion ?

Le Cantique des Cantiques a sans doute été la victime la plus déplorable de cette maladie qui a envahi l'exégèse scientifique, y compris celle des catholiques : un rationalisme exacerbé qui empêche de discerner dans la Bible, Ancien et Nouveau Testament, même les marques les plus éloquentes de la Révélation divine.

2. Les références de l'Apocalypse au Cantique des Cantiques et à son correspondant prophétique principal : les oracles d'Is 60–62 sur la nouvelle Jérusalem

L'Apocalypse de saint Jean pourrait, jusqu'à un certain point, être définie : une relecture de l'Ancien Testament à la lumière de l'événement chrétien. A cet égard il n'est pas, dans le Nouveau Testament, de livre plus suggestif. Dans les controverses du christianisme primitif entre Juifs et chrétiens, la référence à l'Ancien Testament mettait en évidence que la vie et la mort du Christ étaient conformes aux anciens oracles ; dans l'Apocalypse, elle est destinée à montrer que l'histoire de l'Eglise se déroule, comme la vie de son fondateur, conformément aux Ecritures.

Plus profondément, la relecture chrétienne de l'Ancien Testament vient de la conviction que celui-ci n'acquiert son sens plein que dans et par le Christ. Ainsi que l'a souligné C.H. Dodd [58], une des caractéristiques fondamentales de l'Ancien Testament, c'est que le plan divin n'y est jamais conçu comme parvenu à son achèvement et comme complètement révélé dans l'histoire de la nation choisie. En revanche, les écrivains sacrés du Nouveau Testament, et en premier lieu l'auteur de l'Apocalypse, sont persuadés que c'est seulement grâce à la venue du Christ sur la terre et à la révélation divine définitive apportée par lui, que les anciennes

[58] *History and the Gospel,* London, 1952, p. 32 sq.

Ecritures prennent leur totale signification. Aussi est-il pour nous du plus grand intérêt de recueillir précieusement ce que nous dit l'Apocalypse d'abord sur le Cantique des Cantiques et aussi sur son correspondant prophétique le plus remarquable: les oracles d'*Is* 60–62 sur la nouvelle Jérusalem.

Dans les discours d'adieu du Quatrième Evangile (ch. 14–16), le Christ promet qu'une fois glorifié, il sera constamment présent, en même temps que l'Esprit Saint (le Paraclet), au sein de la communauté ecclésiale qui doit être le fruit du Calvaire et du mystère pascal. De même, dans les lettres aux Eglises d'Asie des ch. 2 et 3 de l'Apocalypse, le Christ et l'Esprit Saint sont étroitement associés en vue d'inspecter ces communautés (cf. *Ap* 2,7, 11, 17, 29; 3,6, 13, 22). Il s'agit de les encourager, de les exhorter ou de les reprendre en cas de déviation et de les menacer du jugement divin. Tout se passe ici comme dans l'Ancien Testament où des prophètes, organes privilégiés de l'Esprit divin, sont maintes fois envoyés vers la nation choisie pour la surveiller, condamner ses infidélités et l'orienter dans la bonne direction. Nombre de termes utilisés dans les lettres de l'Apocalypse font songer aux écrits prophétiques: le Premier et le Dernier de 2,8 (*Is* 44,6; 48,12), Celui qui sonde les reins et les cœurs de 2,23 (*Jr* 11,20; 17,10), le Nom nouveau porté par l'Epouse mystique en 2,17 (*Is* 62,2), la nécessité primordiale de la conversion en 2,5, 16, 21–22, l'idolâtrie présentée comme une prostitution en 2,14, 21–22, la recommandation de veiller en 3,2–3, l'abandon, par l'Eglise d'Ephèse, de son «premier amour» en 2,4, ce qui rappelle le premier amour, celui des fiançailles de la nation choisie, évoqué avec nostalgie de façon si touchante en *Jr* 2,2.

Il est assez normal qu'en un pareil contexte soit aussi évoqué le grand poème d'amour de l'Ancien Testament si fortement marqué par la tradition prophétique. Précisément, en 3,20, à la fin de la lettre de l'Eglise de Laodicée, nous est sans nul doute rappelé le passage du Cantique des Cantiques (5,2–6) où se trouve exprimé avec le plus de force son thème fondamental: l'Epoux divin attend de son Epouse qu'elle sorte librement de sa torpeur spirituelle pour lui ouvrir la porte; ce n'est qu'à cette condition qu'il entrera en sa demeure pour partager avec elle la joie ineffable du festin messianique. Les plus grands commentateurs de l'Apocalypse (R.H. Charles, W. Bousset, H.B. Swete, E.B. Allo, E. Lohmeyer, P. Ketter, P. Prigent) n'ont pas manqué de relever cette réminiscence. Il y a seulement cette différence importante que ce qui est dit, dans le Cantique, d'une collectivité, d'ailleurs très personnalisée, est appliqué, dans l'Apocalypse, à chaque disciple du Christ. Et c'est bien à partir de cette application personnelle que le Cantique des Cantiques a pris la place privilégiée que l'on sait dans la mystique chrétienne.

En *Ct* 6,10, l'Epouse mystique, délivrée de sa torpeur spirituelle et merveilleusement rénovée par son Epoux divin, est ainsi célébrée : « Qui est celle-ci qui surgit comme l'aurore, belle comme la lune, resplendissante comme le soleil, redoutable comme des bataillons ? ». Ainsi que l'ont pensé nombre d'interprètes, il y a tout lieu de croire que ce passage du Cantique est évoqué dans la description du signe extraordinaire qui, au ch. 12 de l'Apocalypse, ouvre sa seconde partie prophétique consacrée aux destinées de l'Eglise du Christ.

Une monographie soignée a été consacrée à démontrer cette dépendance d'*Ap* 12,1 par rapport à *Ct* 6,10 [59]. Dans les deux cas, ces deux grands luminaires créés par Dieu, le soleil et la lune, au lieu d'être devenus inutiles comme cela arrive en *Is* 60,19–20, texte auquel *Ap* 12,1 pourrait aussi faire songer, sont au contraire utilisés pour magnifier la splendeur d'une Femme exceptionnelle qui doit déjà être dans la gloire céleste, puisqu'elle est couronnée. En *Ct* 6,10, sont exaltées tout à la fois la beauté de l'Epouse mystique et sa force qui la rend redoutable comme des bataillons. De même, en *Ap* 12,1, à la célébration de la Femme se trouve intimement liée la pensée de sa victoire. Cette idée est d'abord traduite par le symbole de la couronne. Elle est encore explicitée par le contexte subséquent (vv. 3–6) où la Femme, menacée par le Dragon infernal, échappe à ses assauts conformément à la grande prophétie de *Gn* 3,15 (le Protévangile).

Quelle est donc cette Femme vêtue du soleil d'*Ap* 12 ? Ici, comme si souvent dans l'Ecriture, le lecteur est mis en présence d'une prophétie essentiellement *synthétique*. Sans aucun doute, il est d'abord renvoyé au ch. 7 d'Isaïe, au signe grandiose « jusque dans les hauteurs (du ciel) » proposé par le prophète à Achaz incrédule, c'est-à-dire à l'oracle d'importance capitale qui annonce tout à la fois le Sauveur messianique (l'Emmanuel) et sa mère. Or, s'il en est ainsi, la Femme d'*Ap* 12,1 sq., c'est indubitablement la Mère du Christ, donc la Vierge Marie, que Jean contemple ici présidant en quelque sorte à tout le déroulement ultérieur de l'histoire de l'Eglise. Et par cette application à Marie de *Ct* 6,10, le voyant de l'Apocalypse prélude à l'usage que fera la liturgie, pour les fêtes de la Vierge, de textes empruntés au grand poème d'amour de l'Ancien Testament.

Mais tout autant qu'à *Is* 7, le ch. 12 de l'Apocalypse nous renvoie au drame rédempteur comparé, en *Jn* 16,21–22, à un enfantement doulou-

[59] H. GOLLINGER, *Das « Grosse Zeichen » von Apokalypse 12,* Wurzburg, 1971. Nous avons utilisé cette recherche dans notre étude *La Femme vêtue du soleil (Ap 12) et la glorification de l'Epouse du Cantique des Cantiques (6,10), Nova et Vetera,* 1984, p. 37–67 ; 103–128. Les indications sommaires que nous donnons maintenant sur *Ap* 12 doivent être complétées à partir de cette recherche antérieure.

reux suivi de la joie de la naissance, et en même temps à un oracle important d'*Is* 66,7–14, oracle mentionné discrètement soit en *Ap* 12,5 (la naissance d'un enfant « mâle ») [60], soit en *Jn* 16,22 (« Je vous reverrai et votre cœur se réjouira », allusion à *Is* 66,14), et où Sion nous est montrée donnant le jour de façon merveilleuse au peuple nouveau de l'ère de grâce. Et, dans ces conditions, la Femme vêtue du soleil d'*Ap* 12 doit donc être, en même temps que la Mère du Christ, cette mère de la communauté chrétienne tout entière que nous appelons l'Eglise. En fait, il est très clair qu'à partir de 12,6 nous sommes tout le temps mis en présence de l'Eglise, et cela jusqu'au verset final du chapitre, qui nous parle du « reste de la descendance de la Femme » (v. 17).

Il nous faut parler en dernier lieu de l'Epouse de l'Agneau des derniers chapitres de l'Apocalypse. Cette Epouse, qui est l'Eglise, nous est présentée à la fois comme une Femme et comme une Ville, en dépendance étroite d'*Is* 54 et surtout 60–62. Ici les références du voyant de l'Apocalypse sont si nettes qu'il suffit de les mentionner : *Ap* 21,2 : l'Epouse parée pour son Epoux (cf. *Is* 61,10) ; *Ap* 21,18–19 : les matériaux très précieux de la nouvelle Jérusalem (cf. *Is* 54,11–12) ; *Ap* 21,23 : plus besoin du soleil ou de la lune pour éclairer (cf. *Is* 60,19) ; *Ap* 21,24 : les nations marcheront à la lumière de la nouvelle Jérusalem (cf. *Is* 60,3) ; *Ap* 21,25 : les portes de la Ville seront toujours ouvertes, car il n'y aura plus de nuit (cf. *Is* 60,11).

Ce qui rend si précieuses ces références, c'est qu'elles présupposent de la part de l'auteur de l'Apocalypse une lecture chrétienne tout à la fois du Cantique des Cantiques et d'*Is* 60–62, lecture mettant en rapports étroits le poème d'amour et ces oracles isaïens. En effet, il est incontestable et reconnu de nombre de commentateurs que la Femme vêtue du soleil d'*Ap* 12 nous est présentée comme une icône parfaite et une anticipation de l'Eglise parvenue à son stade de perfection suprême : l'Epouse de l'Agneau de la fin des temps.

André Feuillet

[60] Il faut traduire ainsi *Ap* 12,5 : « Elle mit au monde un fils, un garçon ». Cette manière de parler, qui, à beaucoup, a fait l'effet d'une redondance inutile, a eu pour conséquence fâcheuse de détourner l'attention des commentateurs de l'oracle d'*Is* 7, pour le diriger presque uniquement vers *Is* 66,7 où le garçon représente une collectivité, le peuple nouveau de l'ère de grâce. D'où la simplification inacceptable de certaines traductions (comme la *BJ*) qui suppriment le premier mot « fils » pour ne garder que le second « garçon ». En réalité nous sommes ici en présence d'une vision synthétique, et il faut absolument maintenir les deux termes « fils » et « garçon » en se gardant de les tenir pour synonymes. En effet, comme l'a fort bien expliqué H. Kraft (*Die Offenbarung des Johannes,* Tübingen, 1974, p. 166) Jean entend nous renvoyer ici à deux prophéties tout à fait distinctes l'une de l'autre et complémentaires : l'une qui vise la naissance du Messie personnel et l'autre qui concerne la naissance du peuple messianique.

« Hors de l'Eglise, pas de salut ». Comment la compréhension de cette doctrine a-t-elle évolué ?

Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem. « Il ne peut pas avoir Dieu pour Père celui qui n'a pas l'Eglise pour Mère. »[1] Cette doctrine est enseignée unanimement par les Pères de l'Eglise. La formule : « Hors de l'Eglise pas de salut » a été conçue à la lumière de ce texte des *Actes,* 4,12, qui évoque la Personne du Christ : « Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui ; car il n'y a sous le ciel aucun autre nom offert aux hommes qui soit nécessaire à notre salut. » Or, l'Eglise étant le corps du Christ, il n'est pas possible d'être uni à la Tête de ce corps sans être aussi membre de ce corps.

Les chrétiens devaient répondre à cette question : Alors tous ceux qui n'appartiennent pas à l'Eglise seront damnés ? Nous n'examinerons pas, d'abord, la réponse qui a été formulée au sujet des païens et des juifs. Nous étudions surtout le jugement prononcé sur la destinée des chrétiens non catholiques, c'est-à-dire selon le vocabulaire des Pères, sur le sort des hérétiques et des schismatiques.

La position de saint Augustin

Saint Augustin évoque la décision de deux païens demandant le baptême à la secte donatiste. Le premier n'a pas une intention droite, tandis que le second croit que la communauté donatiste est l'Eglise du Christ. L'évêque Hippone estime que l'un et l'autre ne peuvent pas être sauvés à moins qu'ils se convertissent un jour en entrant dans l'Eglise catholique :

« Quant à ceux qui s'y font baptiser par ignorance en prenant ce parti pour l'Eglise du Christ, ils pèchent moins que les précédents, mais le sacrilège du schisme les atteint malgré tout ; il n'est pas sans gravité, par le fait que celui des autres est plus grave. Si le Christ dit à certains : *Il y aura*

[1] Saint Cyprien : *De catholicae ecclesiae unitate,* 6 P.L. 4, 502.

moins de rigueur pour Sodome au jour du jugement que pour vous (*Mat* 11,24), il ne dit pas que les gens de Sodome ne seront pas tourmentés, mais qu'ils le seront moins. » [2]

Saint Augustin énonce ailleurs un principe qui conduit nécessairement à une interprétation rigoriste de l'axiome : *Hors de l'Eglise, pas de salut.* En effet, il écrit dans le *De gratia et libero arbitrio,* 3,5 : « L'ignorance qui n'est pas celle des hommes qui ne veulent pas savoir, mais celle des hommes qui ignorent simplement, cette ignorance-là n'excuse personne : quelqu'un qui n'a pas du tout entendu ce qu'il devait croire, n'échappe pas au feu éternel, mais peut-être le feu sera-t-il alors moins sévère. » [3]

Certes Augustin a écrit dans l'*Epist.* 43,1,1 qu'un dissident qui cherche avec amour la vérité ne doit pas être considéré comme hérétique : « Ceux qui défendent leur opinion, encore qu'elle soit erronée et perverse, sans animosité opiniâtre, surtout lorsque cette opinion n'est pas un fruit de leur audacieuse présomption, mais qu'elle a été héritée de parents séduits et entraînés par l'erreur, s'ils cherchent la vérité avec scrupule, prêts à se rendre à elle quand ils la connaîtront, ne doivent être rangés, d'aucune manière, parmi les hérétiques. » [4]

Augustin s'est-il contredit ? Nous ne le croyons pas. A celui qui lui dirait : Donc, on peut être sauvé dans une secte hérétique, il aurait probablement répondu : A celui qui aime ainsi la vérité, Dieu donnera la grâce d'entrer dans l'Eglise catholique avant sa mort.

La position de saint Augustin a influencé tout le moyen âge. Ainsi au Concile de Florence, le décret pour les jacobites proclame :

(La sainte Eglise romaine) « croit fermement, professe et prêche qu'aucun de ceux qui vivent en dehors de l'Eglise, non seulement les païens, mais aussi les juifs ou les hérétiques et les schismatiques, ne peut avoir part à la vie éternelle, mais qu'ils iront au feu éternel ‹préparé pour le diable et ses anges› (*Mat* 25,41), sauf si avant la fin de leur vie ils sont réunis à l'Eglise ; que l'unité du corps de l'Eglise est si importante que les sacrements de l'Eglise servent au salut de ceux-là seuls qui demeurent en elle, que les jeûnes, les aumônes, les autres œuvres de piété et exercices de la milice chrétienne produisent pour eux seuls des récompenses éternelles. Personne, si grandes soient ses aumônes, eût-il versé son sang pour le nom

[2] *De baptismo,* 1, 5, 6. P. L. 43.

[3] P.L. 44, 88.

[4] P.L. 33,160. Sur cette question, voir notre note complémentaire dans *Traités antidonatistes,* vol. II, Bibliothèque augustinienne, vol. 29. *De baptismo libri VII.* Desclée de Brouwer, 1964, p. 582–585.

du Christ, ne peut être sauvé s'il ne demeure dans le sein et dans l'unité de l'Eglise catholique. » [5]

Résumant l'impression qu'a suscitée en lui la lecture de nombreux textes médiévaux, Mgr Delhaye écrit : « L'antiquité et le moyen âge sont généralement persuadés que l'homme ne peut être de bonne foi quand il se trompe en matière de dogme et de morale. L'affirmation peut paraître extravagante et je l'avoue, cette conviction a mis des années avant de s'imposer à mon esprit. C'est à force de lire les textes médiévaux que je me suis demandé s'il n'y avait pas là une radicale différence de point de vue entre les anciens et les modernes et que j'ai pu donner leur plein sens à quelques affirmations qu'on hésite souvent à prendre dans toute leur rigueur. » [6]

Le point de vue de Bossuet

On déclare parfois que la découverte du nouveau monde, à la fin du XV^e^ siècle, a provoqué une réinterprétation de la formule : *Hors de l'Eglise, pas de salut.* En face de ces multitudes de peuples inconnus avant Christophe Colomb, les chrétiens auraient abandonné le rigorisme ; ils auraient confessé que la « bonne foi » permettait, par la grâce de l'Esprit, que ces hommes puissent être sauvés. Pour porter un jugement objectif sur cette question, une longue enquête serait nécessaire, mais en plein XVII^e^ siècle, Bossuet défend la position de saint Augustin. Evoquant la connaissance des articles fondamentaux de la foi, il écrit à Leibniz :

« S'il faut maintenant venir à la connaissance nécessaire, *necessitate medii,* la principale de ce genre est celle de Jésus-Christ ; puisqu'il est établi de Dieu comme l'unique moyen de salut, sans la foi duquel on est déjà jugé et la colère de Dieu demeure sur nous (*Jean* 3,18 et 36). Il n'est pas dit qu'elle y tombe, mais qu'elle y demeure ; parce qu'étant, comme nous le sommes, dans une juste damnation par notre naissance, Dieu ne fait point d'injustice à ceux qu'il y laisse. C'est peut-être à cet égard qu'il est écrit : ‹Qui ignore sera ignoré› (*1 Cor* 14,38), et quoi qu'il en soit, qui ne connaît pas Jésus-Christ n'en est pas connu : et il est de ceux à qui il sera dit au jugement : ‹Je ne vous connais pas !› » (*Mat* 7,23) [7].

[5] Denz./Schön. 1351. Traduction de Dumeige. La Foi catholique Paris 1961, n° 432. Le Concile reprend les formules de saint Fulgence. *De fide ad Petrum,* 37, 78, P.L. 65, 703–704.

[6] *La Liberté religieuse.* Ami du clergé. 1965, p. 452–453.

[7] *Lettre 33* du 30 janvier 1700. Œuvres de Bossuet. Edition Méquignon-Gaume, Paris, Lille, Besançon, 1846, t. VIII, p. 724, col. 1.

L'influence de saint Augustin est manifeste. Bossuet reprend la thèse de la *massa damnata* en raison du péché originel. Dieu peut y laisser des hommes sans injustice.

Pour fonder sa position sur la Bible, Bossuet, nous l'avons vu, citait le texte de *1 Cor* 14,38. Beaucoup plus tôt, il y recourait déjà. Dans la *Réfutation du catéchisme du Sieur Paul Ferry,* il déclarait: «Tout le monde convient unanimement que l'ignorance des fondements de la foi n'est pas une excuse suffisante devant la justice divine et que c'est des articles fondamentaux que nous pouvons dire ce que dit l'Apôtre: ‹Qui ignore sera ignoré›» [8]

Cette doctrine, Bossuet la transmet au peuple de l'Eglise. Dans le *Catéchisme du diocèse de Meaux,* il pose cette question: «Peut-on être sauvé hors de l'Eglise catholique, apostolique et romaine?» Et voici la réponse: «Non. Ainsi les juifs, les païens, les hérétiques n'auront pas la vie éternelle, s'ils meurent hors de l'Eglise.» [9]

Dès lors, on comprend la crainte qu'éprouve Bossuet lorsque durant sa conférence avec le Pasteur Claude [10], il entend une objection sérieuse. Pourra-t-il répondre clairement? Mademoiselle de Duras écoute attentivement car elle hésite encore entre le calvinisme et le catholicisme. Bossuet nous révèle son émotion: «Je ne parlais qu'en tremblant, voyant qu'il s'agissait du salut d'une âme.» [11]

Après la conférence, Bossuet est encore inquiet. «Je me retirai... en tremblant, craignant toujours que ma faiblesse n'eût mis son âme en péril, et la vérité en doute.» [12]

On est très loin de nos dialogues œcuméniques actuels, car nous ne croyons pas que nos éventuelles maladresses mettent en péril le salut de nos frères.

Mais pour être équitable, mentionnons que les théologiens protestants ont, vis-à-vis des catholiques, une attitude analogue à celle que Bossuet manifeste au sujet des protestants.

Ainsi, Jurieu reconnaît que l'Eglise catholique a gardé les articles fondamentaux du *Credo.* Mais, à ses yeux, elle a introduit des erreurs si graves

[8] Œuvres, t. VIII, p. 113, col. 1. Cet ouvrage de Bossuet date de 1655. Le texte cité est contenu à la fin du chapitre 4 de la première partie intitulée: *Première vérité:* «Que l'on peut se sauver en la communion de l'Eglise romaine». *La seconde vérité* a pour thème: «Il est impossible de se sauver en la réformation prétendue.»

[9] II[e] partie, leçon IX. Œuvres, t. VI, p. 417, col. 1. Le catéchisme date de 1686.

[10] Cette conférence a eu lieu en 1678. Mademoiselle de Duras, nièce de Turenne, avait proposé cette rencontre. Protestante, elle hésitait à devenir catholique.

[11] *Conférence avec M. Claude sur la matière de l'Eglise.* Œuvres, t. VIII, p. 187, col. 2.

[12] *Ibidem,* p. 192, col. 1.

qu'elles pervertissent le christianisme. « Le papisme ruine évidemment la gloire de Dieu en lui donnant des compagnons dans son culte... Il fait opprobre à la mort du Seigneur... en introduisant un autre sacrifice. »[13]

Tous les catholiques qui professent ces doctrines s'écartent du salut, si bien que Jurieu peut déclarer : « Nous ne disons point que l'Eglise romaine soit un membre absolument mort. Dieu y a conservé les vérités fondamentales, il y nourrit ses élus, au moins entre les enfants et peut-être entre adultes s'il y en a qui ne prennent point part à son idolâtrie. »[14]

Naissance d'une interprétation moins rigoriste de la formule « Hors de l'Eglise, pas de salut »

Une controverse a surgi entre Nicole (1625–1695 en relation avec les jansénistes, mais sans approuver toutes leurs doctrines), et le Pasteur Pierre Jurieu (1637–1713). L'objet du débat est la question de l'appartenance à l'Eglise du Christ. Le théologien protestant défend cette thèse : *L'Eglise catholique est étendue dans toutes les communions qui ne renversent point le fondement, et... elle n'est point renfermée dans une seule communion. »*[15]

Les sociniens qui rejettent le mystère de la Trinité ne sont pas membres de l'Eglise, mais les catholiques en font partie puisqu'ils confessent le *Credo,* mais, sous un autre aspect, ils se rattachent au démon lorsqu'ils professent l'idolâtrie. Les luthériens et les calvinistes, malgré certaines divergences, doivent être comptés comme formant la partie la plus pure de l'Eglise.

Nicole évidemment s'oppose à cette théologie qui est si contraire à la Tradition et il remarque l'aveu de Jurieu lui-même. En effet ce dernier « avoue que saint Augustin ... *n'a pas conçu qu'on pût donner le nom d'Eglise aux sociétés séparées et qu'il a cru que l'Eglise n'était qu'une seule communion*[16].

Nicole déclare aussi : « L'Eglise catholique est une communion unique dont toutes les sectes hérétiques sont exclues. »[17]

Cependant, Nicole veut dissiper un malentendu. Certains chrétiens visiblement rattachés à une société hérétique font partie de l'Eglise catholique.

[13] *Traité de l'unité de l'Eglise et des points fondamentaux. Contre Monsieur Nicole,* Rotterdam 1688, p. 536.

[14] *Ibidem,* p. 445.

[15] *Ibidem,* p. 28.

[16] *De l'unité de l'Eglise ou réfutation du nouveau système de M. Jurieu,* Luxembourg 1727, p. 11.

[17] *Ibidem,* p. 197.

« Il est certain... que l'Eglise reconnaissant pour véritable le baptême des sociétés hérétiques et schismatiques qui l'administrent selon la forme prescrite par l'Evangile, reconnaît aussi pour véritables membres de son corps tous les enfants baptisés par les hérétiques, qui n'ont point adhéré par leur volonté au schisme et à l'hérésie. Car c'est elle qui les a engendrés par le ministère de ces sociétés séparées. Elle engendre, dit saint Augustin, les chrétiens ou de son sein propre ou de celui de ses servantes. »[18]

Nicole fait allusion à un passage du *De baptismo* de saint Augustin I, 15, 23, (cf. également I, 10,14). L'Evêque d'Hippone voit dans les servantes des Patriarches des images des sectes hérétiques qui enfantent par le baptême des fils à la vraie Eglise.

« On peut donc dire que les servantes, c'est-à-dire les hérésies enfantent : mais on ne peut pas dire qu'elles sont épouses ; car ce nom ne revient qu'à la femme libre. Pour être épouse, il ne suffit pas d'engendrer des enfants : il faut en engendrer pour soi, et non pour autrui. Les sectes hérétiques engendrent quelquefois des enfants par le baptême ; mais elles ne les engendrent pas pour elles. »[19]

Les sectes hérétiques ne donnent pas la vie, car le baptême ne leur appartient pas : « Ce n'est point d'elles que ces fidèles (Nicole pense en premier lieu aux enfants) reçoivent la grâce ni le baptême, mais de l'Eglise catholique à qui tous les sacrements appartiennent. Les sectes hérétiques ne peuvent prêter qu'un ministère extérieur. »[20]

Mais que se passe-t-il au moment où les enfants protestants parviennent à l'âge de raison et commencent à professer la foi réformée ? Voici la réponse : Pour être privé de la grâce du salut, il faut personnellement adhérer à l'hérésie :

« Quoique ces enfants soient donc baptisés, nourris et élevés dans les sociétés hérétiques, ils ne font pas partie de ces sociétés parce qu'ils n'y participent point par un choix libre et volontaire et ils appartiennent toujours à la véritable Eglise, lorsqu'ils n'ont point embrassé le schisme et l'hérésie avec connaissance et liberté. On pourrait même ajouter que, comme il faut que les enfants justifiés par la grâce du baptême la perdent pour devenir schismatiques et hérétiques et qu'ils ne la peuvent perdre que par une adhésion libre au schisme accompagnée d'une lumière suffisante : il est assez difficile de déterminer précisément quand cela arrive. Et c'est pourquoi divers théologiens qui ont donné beaucoup de liberté à leur esprit pour décider les choses obscures reconnaissent parmi les sectes

[18] *Ibidem,* p. 75.
[19] *Ibidem,* p. 225–226.
[20] *Ibidem,* p. 226.

hérétiques et schismatiques beaucoup de gens qui ne sont, comme ils disent, que matériellement schismatiques, c'est-à-dire qui ne sont point coupables d'une hérésie ni d'un schisme formel, sous prétexte qu'ils sont dans une ignorance invincible de la vraie Eglise ou de quelque erreur condamnée. » [21]

Les limites de la bonne foi

Nicole vient de parler de « divers théologiens qui ont donné beaucoup de liberté à leur esprit pour décider les choses obscures ». Il insinue donc que lui-même est plus réservé. A ses yeux, seuls les adultes proches de l'état d'enfance bénéficient de la grâce du salut au sein des communautés hérétiques :

« Aucun théologien catholique ne dit généralement et sans exception que tous ceux qui vivent dans les communions hérétiques et schismatiques sont damnés ; car ils en exceptent tous les enfants, qui ont été baptisés et ceux qui sont dans l'état des enfants, c'est-à-dire qui n'ont point participé au schisme et à l'hérésie par leur volonté. Les uns (Nicole parle des théologiens) en augmentent le nombre, les autres le diminuent extrêmement parce qu'il est très difficile que ceux qui vivent dans ces communions schismatiques puissent ignorer que leur société s'est séparée d'une communion plus ancienne et plus étendue : ce qui les oblige à s'éclaircir de ce point. Or tout éclaircissement de bonne foi conduit facilement à la vérité. » [22]

Nicole ne voit guère le poids des préjugés qui obscurcissent l'intelligence en quête de la vérité.

Même à l'égard des orientaux, il exprime la crainte que beaucoup ne seront pas sauvés. Il évoque trois hommes illustrant la situation religieuse des Grecs.

Le premier « considérant que les questions qui divisent ces Eglises sont difficiles et se jugeant incapable de les examiner se résout à demeurer dans la communion où il est né... parce que cela lui est plus commode et [il] se détermine ainsi au choix d'une communion et d'une Eglise par des raisons temporelles sans avoir égard à la vérité. » [23]

[21] *Ibidem,* p. 75. Nicole renvoie à Carm. Théol. n° 1338, 1341, 1348, 1351. Nous n'avons pas pu recourir à cet ouvrage. Jurieu cite Caramuel qui est placé par lui parmi les « nouveaux Casuistes. » *Traité de l'unité de l'Eglise...* p. 53.

[22] *Ibidem,* p. 303.

[23] *Ibidem,* p. 308.

Le second «juge que la société des Grecs est la véritable Eglise et que l'Eglise romaine ne l'est pas; c'est-à-dire il se trompe dans son examen. Ainsi il condamne l'Eglise romaine et il s'attache à l'Eglise grecque.» [24]

Le troisième «forme un autre jugement. Il conclut par son examen que les erreurs qui séparent l'Eglise romaine de la grecque n'étant pas fondamentales, elles n'excluent pas du salut.» [25]

Or Nicole porte ce jugement: «Les théologiens catholiques n'en justifient aucun et les mettent tous trois au nombre des schismatiques formels.» [26]

Quelle est la faute du premier? «La recherche et le choix de la vraie Eglise étant une chose importante, rien que la vérité... nous doit déterminer au parti que nous prenons: et quiconque se détermine par des raisons humaines à se ranger à une certaine communion... viole un principe de la loi naturelle qui nous oblige de nous conduire dans nos jugements et nos actions, et principalement dans les plus importantes par la lumière de la vérité.» [27]

Nicole ensuite précise la faute du second et du troisième. «Les jugements que les deux autres portent par lesquels ils se déterminent au choix de la communion grecque ne sont pas moins faux, ni moins inexcusables. Leur erreur ne les excuse point du crime du schisme parce qu'elle a sa source dans des cupidités secrètes et des préventions injustes et téméraires. On ne se trompe point de bonne foi en ces matières, parce que si l'on demandait à Dieu, comme il faut, la lumière qui nous est nécessaire pour en juger et si l'on était aussi humble qu'on le devrait être, on ne manquerait jamais d'obtenir la lumière nécessaire pour trouver la vérité. Le poids qui détermine l'esprit au mauvais parti est toujours un poids de cupidité. Ce sont les péchés précédents qui attirent ces ténèbres.» [28]

Influence du jansénisme sur la sévérité de cet enseignement? Pour en juger, on devrait entreprendre une enquête beaucoup plus complète que la nôtre [29], mais Nicole croit découvrir dans le Nouveau Testament un fondement à sa thèse: saint Paul n'a pas recouru à l'excuse de la bonne foi pour expliquer sa conduite avant sa conversion.

[24] *Ibidem,* p. 308.
[25] *Ibidem,* p. 308.
[26] *Ibidem,* p. 309.
[27] *Ibidem,* p. 310.
[28] *Ibidem,* p. 310–311.
[29] Bossuet n'est pas janséniste et pourtant son jugement sur les dissidents est très sévère. Le mot de *cupidité* utilisé par Nicole manifeste une influence de saint Augustin.

Le Pasteur Jurieu a fait remarquer que « le crime » de l'hérésie est bien moins grave que d'autres fautes impliquant une plus profonde responsabilité. Nicole répond : « Ces autres crimes se commettent par cupidité et passion et souvent contre la lumière de la conscience, au lieu qu'il semble que l'on s'engage dans l'hérésie et dans le schisme de bonne foi et par un simple défaut de lumière. Mais, si cette excuse peut diminuer en quelque sorte la grandeur et l'énormité du crime et du schisme, elle ne l'anéantit pas. Elle peut bien faire dire, comme saint Paul, quand on en est revenu, que l'on a obtenu miséricorde, parce que c'est par ignorance qu'on s'y était engagé (*1 Tm,* 1,13)... mais on ne laisse pas avec cela, quand on n'y a pas renoncé, d'être *blasphémateur et persécuteur* de l'Eglise comme saint Paul l'avoue lui-même. C'est toujours quelque cupidité secrète, quelque orgueil caché, quelque témérité qui naît de la présomption, qui précipite les gens dans ces jugements criminels qu'ils forment de l'Eglise de Jésus-Christ. Ils la rejettent sur les moindres apparences, et presque sans l'entendre. » [30]

Nicole déclare que, dans la pratique, on considère les hérétiques comme étant dans une situation qui conduit à la damnation. On peut en déduire qu'habituellement à cette époque, on emploie la formule : *Hors de l'Eglise, pas de salut* sans proposer les distinctions nécessaires.

Parlant des hérétiques, Nicole écrit : « L'Eglise romaine ne les excuse qu'autant de temps que leur bonne foi et leur ignorance les excusera devant Dieu, sans oser déterminer jusqu'où cela s'étend. Et comme ils ne sauraient le savoir eux-mêmes, elle ne les distingue pas des coupables dans la pratique. » [31]

Cependant, vis-à-vis des enfants et des rares adultes de bonne foi, les ministres protestants sont instruments de la grâce de Dieu. Evoquant les vérités révélées présentes encore dans les communautés hérétiques, Nicole déclare : « Dieu les y conserve, afin qu'en y entretenant une société par la profession de ces vérités, quoique mêlée avec des erreurs, l'Eglise communique la grâce à plusieurs enfants par le ministère même des Pasteurs hérétiques. » [32]

Nicole s'est posé une question relative au Grand Schisme d'Occident. Où se trouvait l'authentique Eglise de Jésus-Christ dans laquelle on pouvait recevoir le salut ? L'auteur constate que les catholiques, à ce moment, étaient divisés, non face à la vérité révélée, mais seulement en présence de la personne de plusieurs Papes.

« Quand, par exemple, on doute quel est le véritable Pape et que les uns se rangent sous l'obéissance de l'un de ceux qui s'attribuent cette qualité et

[30] *Ibidem,* p. 368.
[31] *Ibidem,* p. 251.
[32] *Ibidem,* p. 280. Les « enfants » dont parle ici Nicole sont les fils de l'Eglise.

les autres, sous celle d'un autre, comme il arriva au quatorzième siècle... il peut arriver que l'on fasse son salut dans l'une et l'autre Communion pourvu que l'on y soit de bonne foi et qu'on cherche sincèrement la vérité et l'union ; parce que ce n'est qu'une erreur de fait qui les divise et que ces deux partis demeurent dans la disposition sincère de reconnaître le vrai Pape, par l'union au Saint Siège et par la soumission au Concile général. » [33]

Mais, aux yeux de Nicole, la situation est toute différente lorsqu'un Concile général s'est prononcé en matière doctrinale :

« Il n'en est pas de même quand il s'agit d'un ou plusieurs dogmes, qui sont tenus par les uns comme de foi et traités d'hérétiques par les autres et qu'on ne reconnaît plus pour Juge commun, l'Eglise assemblée en Concile général. » [34]

De Nicole au II^e Concile du Vatican

Aux yeux de Nicole, tant que les enfants réformés n'avaient pas atteint l'âge adulte, leur salut était assuré. Logiquement, le théologien catholique devait souhaiter la mort précoce de ces petits chrétiens. Nicole ne le dit pas explicitement, mais cette conséquence apparaît inévitable puisque la plupart des adultes réformés, en adhérant librement à l'hérésie, s'orientent vers l'enfer.

Quelle est la raison profonde qui fait perdre à un adolescent protestant la grâce de son baptême au moment où il est instruit des doctrines de sa confession ? Nicole parle « des cupidités secrètes et des préventions injustes et téméraires » [35].

Mais ne trouve-t-on pas chez tous les chrétiens – catholiques compris – cette blessure conséquence du péché originel ? Pourquoi donc, chez les protestants, cette « cupidité » est-elle cause de damnation et non chez les catholiques ? Nicole aurait probablement répondu que, par grâce, tel enfant a des parents catholiques, membres de la vraie Eglise qui lui permet de dominer cette blessure et que tel autre n'a pas reçu ce bienfait. Mais à ce moment, le théologien ne reconnaît pas le mystère de la volonté salvifique universelle de Dieu selon le texte de *Tim* 2,4 : (Dieu) « qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. »

[33] *Les prétendus Réformez, convaincus de schisme...* Paris 1684, p. 339–340.
[34] *Ibidem,* p. 340.
[35] *Cf.* n° 28.

C'est seulement au XIX^e siècle, que le Magistère catholique rejettera explicitement le rigorisme dans l'interprétation de la formule: *Hors de l'Eglise, pas de salut.*

En 1854, en effet, Pie IX déclarait dans l'Allocution *Singulari quadam:*

« Il faut donc tenir de foi, que personne ne peut être sauvé en dehors de l'Eglise romaine apostolique, qu'elle est l'unique arche du salut: celui qui n'y est pas entré périra par le déluge; mais cependant, il faut tenir également pour certain que ceux qui souffrent de l'ignorance de la vraie religion, ignorance invincible, n'en sont nullement rendus coupables aux yeux du Seigneur. » [36]

Mais en même temps, Pie IX refuse de déclarer dans quelles conditions se réalise cette bonne foi: « Qui serait assez présomptueux pour pouvoir marquer les limites de cette ignorance, vu la nature et la variété des peuples, des régions, des esprits et d'autres nombreux facteurs »?

Le II^e Concile du Vatican fait un pas de plus. Il présuppose que les chrétiens non catholiques n'ont pas commis le péché d'hérésie au moment où ils adhèrent à la doctrine de leur confession: « Ceux qui naissent aujourd'hui dans de telles communautés, et vivent de la foi au Christ, ne peuvent être accusés du péché de division. » [37]

Nicole, au contraire, estimait qu'*habituellement* il ne fallait pas considérer les adultes non catholiques comme étant de bonne foi. Cependant, il a déclaré: « L'Eglise communique la grâce à plusieurs enfants par le ministère même des Pasteurs hérétiques. » [38]

Le II^e Concile du Vatican valorise bien davantage cet enseignement de Nicole: « Ces Eglises et communautés séparées, bien que nous les croyions souffrir de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme moyens de salut, dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Eglise catholique. » [39]

L'histoire de l'interprétation de la formule: *Hors de l'Eglise, pas de salut* permet d'illustrer l'enseignement de la Congrégation de la foi publié dans le document *Mysterium Ecclesiae* du 24 juin 1973. « Les vérités que l'Eglise entend réellement enseigner par ses formules dogmatiques sont sans doute distinctes des conceptions changeantes propres à une époque déterminée; mais il n'est pas exclu qu'elles soient éventuellement formulées,

[36] *Denz.* anciennes éditions, n° 1647.
[37] *Décret sur l'œcuménisme,* n° 3.
[38] *Cf.* n° 32.
[39] *Décret sur l'œcuménisme,* n° 3.

même par le Magistère, en des termes qui portent des traces d'une telle conception. »[40]

La nécessité, *dans le plan divin,* d'appartenir à l'Eglise catholique n'est nullement relativisée par la doctrine du IIe Concile du Vatican. Au contraire, nous lisons au n° 14 de la Constitution *Lumen gentium* cet enseignement: «Ceux qui refuseraient, soit d'entrer dans l'Eglise catholique, soit d'y persévérer, alors qu'ils la sauraient fondée de Dieu par Jésus-Christ comme nécessaire, ceux-là ne pourraient pas être sauvés.»

Le changement de perspective concerne uniquement le jugement porté sur la situation des non-catholiques par rapport au salut.

La position de Nicole, encore rigoriste, nuance toutefois les formulations que nous avons trouvées chez saint Augustin, au Concile de Florence et même chez Bossuet. Et progressivement, l'explication de Nicole sur la «cupidité» présente chez la plupart des chrétiens non catholiques paraîtra intenable pour refuser le salut à ces baptisés.

Le Saint-Esprit a ouvert son Eglise à une conception toujours plus authentique de la volonté salvifique de Dieu. Au XVIIe siècle, le rigorisme influençait encore catholiques et protestants. Dans ce climat, seule la polémique animait les débats confessionnels. Grâce au IIe Concile du Vatican le dialogue œcuménique a pu naître vraiment.

Georges BAVAUD

[40] *Doc. cath.* 1973, p. 667.

Philosophie de l'être et vie contemplative

Un jour, à Rome, c'était en 1947, je posai à celui que Stanislas Fumet a appelé « Dom Vermeil » la question suivante : « Comment vous est venue votre vocation de contemplatif ? » Je m'entendis répondre : « J'ai vu que les fleurs étaient belles et j'ai compris que je devais remercier Quelqu'un ». Etait-ce une boutade ou un apophtegme ?

Peu de temps après, j'entreprenais une étude de la philosophie de Jean-Paul Sartre. J'appris que Dom Vermeil, en 1943 déjà, avait publié dans *Nova et Vetera* une recension sur *L'Etre et le Néant*. Je lus alors ce jugement sur son auteur : « Le sens de la nature et le sens de l'humour si important pour un philosophe font complètement défaut à celui-ci. Il n'a jamais dû admirer une fleur : que sait-il de la rose universelle ? » [1]. Rapprochant ces deux déclarations, il m'est apparu qu'en effet c'était bien à l'appel venu de l'être des choses, et plus précisément de leur beauté, qu'avait obéi ce moine.

* * *

Par la suite, à la faveur de rencontres, je me rendis compte que Dom Vermeil était un poète. Et cela même pouvait expliquer, pour une part du moins, une existence vouée à la contemplation. Baudelaire n'a-t-il pas célébré les vertus du poète :

> « Qui plane sur la vie, et comprend sans effort
> Le langage des fleurs et des choses muettes... » [2]

Mais de plus, et comme il arrive souvent, le don poétique s'accompagnait chez lui d'une pénétrante intuition métaphysique de la réalité. Et ce don du métaphysicien, il l'a célébré de son côté : « La sensibilité de l'intelligence à l'être est un don si précieux qu'on ne peut même le comparer » [3]. Ces deux dons mêlés ont sous-tendu chez lui une longue et pure recherche de Dieu.

[1] p. 331.
[2] Elévation.
[3] Lettre.

La vocation de Dom Vermeil est exemplaire. Il ressort de ces confidences que la contemplation dans l'Eglise trouve un de ses plus nécessaires fondements dans une philosophie de l'être.

Entendons-nous : Dom Vermeil avait trop d'humour pour penser qu'on ne peut être contemplatif que muni d'un doctorat en philosophie ! Au contraire, il avait en particulière estime les premières et communes aperceptions de l'esprit, ce que l'on a appelé « la métaphysique du sens commun ». Et s'il avait un reproche à formuler à l'esprit moderne, c'était justement une carence en ce domaine : « Ce sont les intuitions premières du bon sens, de la pensée naïve – base de toute vie contemplative d'ailleurs –, les notions d'être, d'universalité, d'unité, de vérité que la pensée des modernes n'arrive plus à saisir dans leur simplicité »[4].

* * *

Mais Dom Vermeil avait l'esprit ainsi fait qu'il ne pouvait se passer de la réflexion philosophique. Il ne pouvait dissocier sa quête de Dieu de la quête menée par les grands penseurs de tous les temps. A son ami Stanislas Fumet qui lui demandait pourquoi il s'était intéressé à Heidegger, ce solitaire avait répondu : « Il m'intéresse, comme le reste de l'humanité, disons comme les grands philosophes, mais rien de plus »[5]. Il avait donc fréquenté un temps la pensée de Jean-Paul Sartre. Or ce sont justement les remarques que la lecture de *L'Etre et le Néant* avait suscitées en lui qui font saisir pourquoi une vie contemplative n'a vraiment de fondement que si l'intelligence de l'homme est reconnue comme la faculté de l'être objectif perçu d'abord dans les choses.

* * *

On se rappelle que dans *L'Etre et le Néant* Jean-Paul Sartre avait déclaré péremptoirement : *« Coeli non enarrant quidquam :* Les Cieux ne racontent rien ». Il concluait ses analyses, déroulées en plus de sept cents pages, en affirmant qu'une phénoménologie de l'être conduisait à l'athéisme absolu. Tout cela d'ailleurs orchestré avec un accent triomphal dans ses pièces de théâtre. Dès lors toute attitude contemplative de l'esprit se trouvait condamnée dans le principe.

* * *

[4] Lettre.

[5] *Le Néant contesté* – Fayard – 1972, p. 91.

Dans une lettre, où il résumait ce gros ouvrage, Dom Vermeil a diagnostiqué la pensée sartrienne en ces termes: «La notion d'être chez Jean-Paul Sartre est un concept scientifiquement saigné, vidé, raplati. L'être-en-soi n'a aucune dimension, aucun ordre, aucune valeur, aucune hiérarchie, aucun sens. Enlevez à l'être toute relation à une échelle ontologique, toute profondeur, toute forme par conséquent, il vous reste l'être sartrien. Il est clair que, dans un univers où il n'y a pas de Dieu et pas d'idoles, pas de centre et pas d'ordre, le mot «être» ne peut avoir qu'un sens exténué. Nous pourrions appeler l'être des choses: l'être et rien d'autre, ou l'être sans attributs, ou encore l'être-sans-rien. Retenons qu'il n'a ni beauté, ni perfection en lui-même, ni relation (ni ordre) puisque ces dots lui sont expressément refusées par Sartre»[6]. Et Dom Vermeil termine ses observations: «Pour Sartre (comme pour tant de modernes) la physique étant purement subjective, sinon dans sa matière, du moins dans sa forme, il n'y a pas de nature, pas de révélation naturelle: *«Coeli non enarrant quidquam»,* dit-il. Il n'y a pas de place pour aucune espèce d'amour des créatures évidemment»[7].

* * *

Comment avec cela pouvoir justifier une vie contemplative? Il n'y a plus rien à contempler pour Jean-Paul Sartre. Mais la faute est à qui? Au réel? Ou bien plutôt à cette aversion de l'ordre ontologique qui depuis la rupture idéaliste n'ose plus regarder candidement les choses de peur de déchoir de la dignité de l'esprit? Mais c'est méconnaître que, pour un esprit lié au corps, il est logique de devoir passer, pour se connaître et connaître Dieu, par l'échelle des choses.

En portant ce diagnostic, Dom Vermeil proposait en même temps le remède. Il proposait une conversion du regard. Il voulait que l'on considérât le mystère de l'être, mais de l'être qui commence de briller au fond des choses de la nature. Cette voie d'accès à Dieu par l'humble message des réalités de ce monde, il la pratiquait avec reconnaissance. Il lui arrivait parfois de confier comment ces réalités lui parlaient de Dieu. Par exemple, à sa sœur. Elle avait fait paraître en 1953 des poèmes intitulés *La Terre blessée.* Ces poèmes lui arrachaient cette confidence: «Nous avons les mêmes consolations: les hêtres sont toujours d'une écriture admirable et je participe avec recueillement à leur métamorphose d'automne. Il y a aussi les érables qui se dépouillent plus vite après avoir jeté une flamme fan-

[6] Lettre.
[7] Lettre.

tastique. Quelle sagesse dans ces gestes et ces mesures!... Il faut se faire écho et miroir pour cette beauté: elle révèle toujours autre chose et à chaque fois elle dit tout. Je me demande si c'est la peine de voyager. Accord, accord inépuisable de l'esprit avec les êtres qui suivent leur loi intérieure dans une divine liberté»[8].

Dom Vermeil ne cessait de le redire: les choses ne peuvent livrer leur message de lumière que si l'esprit fait office de miroir. Il faut donc reconnaître que la toute première vocation de l'intelligence est d'accueillir les choses, d'en refléter le mystère. Or, sur ce point, le contemplatif a noté encore combien les analyses sartriennes au sujet de la conscience sont désastreuses. Elles méconnaissent tragiquement la finalité première de l'esprit: l'accueil contemplatif de l'être.

Voici comment Dom Vermeil résumait les innombrables analyses phénoménologiques de la conscience sartrienne: «La conscience c'est l'en-soi qui tente de se fonder. Mais l'en-soi ne peut se fonder sans introduire en lui le soi ou le renvoi réflexif dans l'identité absolue de son être. Pour s'apparaître à lui-même, il doit se séparer de lui-même, mais se séparer par rien. La conscience est donc une activité néantisante. Devenant un vide, elle laisse alors en elle la place pour les choses du monde. Ce recul dans le néant lui permet de conférer au réel une perspective. Mais cette perspective, la conscience ne la prend que pour former des projets d'action. La conscience, dans l'action seulement, dispose des choses et leur procure un sens».

Le bilan de tout cela est que «la Vérité n'existe que par rapport à nous. Sur ce que sont les choses hors de notre regard, nous ne pouvons rien savoir, ou plutôt il n'y a rien à savoir, la question n'a pas de sens. Le subjectivisme de notre vision est l'unique Vérité»[9].

Ces lignes sur le fondement de la conscience productrice de néant, puissance de décollement de l'en-soi, fissure de l'être compact, Dom Vermeil les lisait avec un certain humour. D'un de ces passages de *L'Etre et le Néant,* il a écrit: «C'est un morceau mythologique qui semble emprunté à quelque cosmogonie polynésienne»[10]. Mais ces positions de Sartre n'avaient pas que le don de l'amuser. Elles l'atteignaient dans l'âme, justement parce que «la saveur propre de l'être objectif» était doctement méprisée. La blessure intérieure que lui faisaient ces négations nous aura

[8] Cité dans *Nova et Vetera,* 1959, p. 74.
[9] Dans deux lettres, *passim.*
[10] Lettre.

valu une réaction de toute son âme, exprimée en termes éblouissants dans une lettre dont nous transcrivons cet important extrait. Cette longue citation servira de conclusion à notre article. Ces lignes disent avec autorité et profondeur quel doit être l'arrière-fond philosophique pour un esprit qui veut consacrer sa vie au primat de la contemplation de Dieu.

> «Je ne puis laisser d'être frappé, au demeurant, par les refus de la pensée moderne, qui sont ceux de Jean-Paul Sartre, en grande partie. Ce sont les données de la conscience intellectuelle, les résultats premiers de la phénoménologie de l'esprit que ces penseurs méconnaissent lourdement, à moins qu'ils ne les ignorent superbement. Est-ce le calme et la pureté qui font défaut à leur esprit?
>
> Aucune explication n'illustre en vérité le mystère de la connaissance, parce qu'il est plus clair que toutes les métaphores qu'on proposera pour le traduire. Aussi certains efforts philosophiques sont-ils déjà le signe d'une méconnaissance désastreuse de la question même. Rien n'est plus intelligible pour nous que le fait que nous sommes connaissants, c'est-à-dire d'une richesse ontologique telle que nous vivons à la fois notre acte et celui d'une quantité illimitée d'objets. Nous nous actualisons en accueillant la réalité objective d'une quantité indéfinie d'actes étrangers.
>
> On ne peut caractériser l'intelligence que par l'être: faculté de l'être, c'est-à-dire du tout et de l'un, – pure passivité, capable de tout ce qui est ou peut être, – actualité souveraine, mensuratrice, ordonnatrice et judicatrice de tout ce qui lui est offert au nom d'un critère ineffable et divin qu'elle porte en elle-même antérieurement à toute forme reçue: intimior intimo meo.
>
> Etre c'est nécessairement communier avec l'être, avec le tout. Connaître, c'est simplement être plus, plus pleinement, plus vraiment. S'enrichir de l'être même des choses en les laissant être ce qu'elles sont: l'intelligence, douceur essentielle, respecte les êtres absolument et se trouve par là-même hériter à l'infini de leur vertu...
>
> Et si nous voulons parler le langage de tout le monde (ce qui nous donnera d'être plus profond), nous dirons que les vivants et les choses sont réellement, évidemment, offerts à notre connaissance – qu'ils sont hiérarchisés, qu'ils présentent une mystérieuse unité, dont la recherche est la passion de l'esprit, qu'ils nous invitent à l'intellection et à l'amour, dont nous sommes infiniment susceptibles, qu'ils nous orientent vers Dieu et méritent par là notre reconnaissance – que l'homme enfin se distingue et se connaît justement par son intelligence, sa faculté contemplative orientée vers l'un et le tout. Que l'immense majorité des gens qui réfléchissent (lisent, écrivent) en viennent à ne plus savoir cela, c'est un fait historique: le plus important de ceux dont nous sommes témoins.

Mais au fond, est-ce si étonnant, est-ce si nouveau? Ces vérités élémentaires, il y a toujours eu un très petit nombre de gens qui ont eu l'audace de les regarder les yeux grands ouverts. Le contemplatif n'est pas celui qui découvre des secrets ignorés de tous, mais celui qui s'extasie devant ce que tout le monde sait. Ce qu'il y a de plus simple, c'est ce qu'il y a de plus haut et de plus rare, et lâches que nous sommes, nous le savons bien».

Père Pierre-Marie EMONET, O.P.

Douce Vierge Marie

Mes chers frères, *

Nous sommes entrés en Chartreuse pour nous y consacrer à Dieu et pour que cette virginité spirituelle que nous assure l'obéissance, le silence et le recueillement nous permette de concevoir le Verbe divin : c'est-à-dire de laisser Jésus vivre en nous pour sa gloire et le salut des hommes. Notre vie est donc une constante imitation de Marie, et c'est vers notre Mère que nous levons les yeux pour y trouver le miroir des vertus monastiques et contemplatives.

La Sainte Vierge, il est vrai, a voulu demeurer cachée de mainte façon : les quelques paroles que nous rapporte l'Evangile, les textes que la liturgie lui applique, ne nous la révèlent que si notre cœur la possède déjà : mais à tous ceux qui l'aiment, elle se laisse merveilleusement deviner, et nous avons le sentiment de la connaître comme une mère, dont la bonté et la beauté brillent pour ses enfants avec une parfaite évidence sous les voiles sacrés d'une pudeur éternelle.

Or Marie n'est pas seulement pour nous une âme parfaitement préservée, et douée de toutes les vertus morales et théologales. Il y a certaines qualités et certains charmes, précisément, qui ne rentrent pas dans ces catégories ni dans les dons du Saint-Esprit, et que nous attribuons à Marie sans hésitation. Ainsi nous savons que Marie était simple», dit Sœur Elisabeth de la Trinité, «qu'il me suffit de la regarder pour être apaisée.» En effet, cette grâce se communique : on dit que la vue des fleurs est bienfaisante, parce que leur vie sans problème aide notre âme à retrouver son attitude naturelle, sa fraîcheur primitive en présence des êtres : mais cela est vrai par excellence de Marie, Rose des Roses : la contempler nous rend le calme et la liberté sainte des enfants de Dieu.

La simplicité consiste à n'avoir point de détours dans les rapports avec Dieu et avec les hommes. Elle est rare, malheureusement, car, sans être menteurs, il nous arrive trop souvent de manœuvrer à notre avantage avec le prochain, de ruser et de biaiser ; sachant bien cependant qu'il serait plus beau de pouvoir montrer comme une eau transparente le fond de notre cœur. La simplicité avec les hommes, l'attitude droite et naturelle en

* Prédication de «Dom Vermeil».

toutes choses est l'un des ornements les plus précieux de l'âme innocente ; faite d'humilité et de franchise, elle est inséparable de la vraie sainteté. Elle s'accompagne toujours de simplicité envers Dieu, c'est-à-dire de cet élan de l'esprit qui trouve l'Amour et l'adore, sans recherche ni repli de l'âme sur elle-même. Que le devoir est clair, que la grâce est proche pour chacun de nous, mes chers Frères, dès que nous voulons nous oublier et correspondre à l'appel du Christ !

Une autre vertu que nous trouvons chez Marie et qui, ne figurant pas sur les catalogues des théologiens, est cependant louée par la sainte liturgie, est la douceur. Il est dit dans l'hymne des Vêpres de la Sainte Vierge, l'*Ave Maris Stella,* que Marie est la plus douce des vierges. Et saint François de Sales nous assure que la douceur est la fleur des vertus chrétiennes, qui s'unissent pour la produire. Elle est faite, en effet d'humilité, de patience, d'oubli de soi et de respect pour la présence de Dieu dans le prochain. C'est le rayonnement d'une charité exquise, qui dépasse même en extension la charité proprement dite, puisqu'une personne douce l'est aussi avec les choses, évitant de rudoyer jusqu'aux objets inanimés. Nous ne pouvons nous représenter Marie sans cette grâce des vierges et des mères, qui leur assure tant de pouvoir. Ayons à cœur de la pratiquer dans nos rapports avec nos confrères, notamment avec les malades et les vieillards : que notre dévouement, notre zèle, notre sévérité même soient toujours empreints de délicatesse. Vouloir s'imposer aux êtres par la force, c'est prouver qu'on ne les comprend pas et se condamner à ne jamais les comprendre : l'intelligence est douce, la douceur est intelligente.

Notons encore que si la douceur s'oppose à la brutalité, elle s'oppose aussi à l'amertume : ne laissons aucune trace de celle-ci dans notre cœur. L'amertume, la rancune et le ressentiment font la vulgarité d'une âme, tandis que la douceur est le bon goût de l'esprit. Et nous savons bien que Marie l'avait au degré le plus élevé, qu'elle était sereine et suave dans sa justice, dans son courage, dans sa force.

Enfin, nous sommes assurés de trouver chez Marie une qualité singulière, dont les auteurs ascétiques traitent encore moins que de la simplicité ou de la douceur, et qui cependant doit se rencontrer chez toute âme vraiment élevée et délivrée d'elle-même. Pour que la paix surnaturelle et l'harmonie règnent dans une famille ou dans une communauté religieuse, il ne suffit pas que chacun soit juste et mortifié, il faut aussi qu'il ait envers les autres une certaine courtoisie, que l'on appelle ordinairement gentillesse. Saint Bernardin nous dit de la Sainte Vierge : « Urbanissima est Virgo Maria et non potest salutari sine resalutatione miranda. » La Sainte Vierge est très courtoise, et qui la salue ne manque jamais d'en recevoir en retour un salut merveilleux. Nous ne doutons pas en effet que Marie n'ait eu et n'ait avec nous cette bienveillance souriante, sans laquelle la vertu la

plus haute risque d'être incomplète, et ne nous semble pas devoir s'appeler sainteté. Et pour nous qui n'avons pas toutes les vertus, loin de là, la gentillesse est plus nécessaire encore, pour nous faire pardonner ce qui nous fait défaut. La gentillesse envers le prochain manifeste le pardon des offenses, l'oubli des exigences de l'amour-propre, et l'indulgence dont nous avons tant besoin nous-mêmes de la part de Dieu : si nous la pratiquons fidèlement, elle nous aidera beaucoup à réaliser dans notre cœur cette disposition que le Christ attend pour vivre en nous et se faire aimer par nous.

Que Marie, simple et douce et très aimable, nous garde toujours sous son voile et nous donne de ressembler à son Fils, ici-bas et dans l'éternité. Ainsi soit-il !

3 juin 1946

Bibliographies

Michel SCHOOYANS, *Démocratie et libération chrétienne,* P. Lethielleux, 1985

L'auteur est professeur de philosophie politique à l'Université de Louvain. Ordonné en 1955, il connaît de très près les réalités d'Amérique latine pour avoir vécu 10 ans à Sao-Paulo (Université catholique).

L'ouvrage fait suite à de nombreuses études sur « la question sociale » contemporaine en Amérique latine et notamment au Brésil. La première partie, qui comporte six chapitres, traite successivement de l'« entrée en démocratie », du développement, du pluralisme et de trois questions plus particulières (communisme soviétique, athéisme technocratique, avortement/euthanasie). La deuxième partie intitulée « Les raisons d'une option » a une portée plus théologique : « anthropologie thomiste », signification politique de l'incarnation. Enfin, la troisième partie est plus spécialement consacrée à l'aspect pédagogique de la « libération intégrale ».

Plusieurs de ces chapitres ont connu une première version sous forme d'un article, ce qui explique le caractère un peu abrupt de certaines transitions, mais l'ensemble forme incontestablement un tout cohérent qui se caractérise par le souci d'évoquer les principes en les éclairant par des problèmes concrets et très actuels où l'auteur fait preuve d'une remarquable compétence et d'une information fort étendue.

On notera dans le premier chapitre l'insistance sur le *mode relationnel.* Critiquant les approches libérale et socialiste de la justice, l'auteur fait remarquer que : « le trait commun de toutes ces théories, c'est qu'elles mettent entre parenthèses le fait que l'existence humaine se déploie essentiellement sur le mode de la relation. Dès lors, leur réflexion sur les droits de l'homme se trouve bloquée au niveau de l'avoir. Et effectivement, toutes les difficultés que soulève la mise en pratique des droits de l'homme proviennent de la réelle antinomie qu'il y a entre le partage de l'avoir et le partage de l'être » (p. 33).

Cette « lecture relationnelle des droits de l'homme » est très féconde. Citons encore ce passage : « L'exigence de la justice n'est pas épuisée lorsqu'elle a trouvé à se concrétiser dans l'institution politique et à s'exprimer dans la loi. Elle déborde ces deux sphères et elle n'y trouve du reste jamais qu'une satisfaction provisoire. Cette exigence ne peut être comblée que si elle s'enracine dans une conception relationnelle de l'existence hu-

maine et dans une éthique du devoir, c'est-à-dire de la liberté responsable. » (p. 47).

Traitant du développement l'auteur a cette pensée profonde : « Le problème du développement se pose justement à l'articulation des conditionnements subis et de la maîtrise acquise sur ceux-ci : La grande nouveauté de la problématique du développement, c'est que, dans certaines sociétés, l'homme s'est révélé capable de se jouer, pour ainsi dire, des périls et de la pénurie qui ont hanté l'humanité pendant des siècles, et qui hantent encore la majeure partie de l'humanité contemporaine. Bref, la balance entre la nature et la culture varie suivant les sociétés considérées. Ici prédomine la maîtrise de l'homme sur la nature, là continue à prédominer l'empire de la nature sur l'homme. Mais ces variations sont inégalement perçues, certains leaders du tiers monde raisonnent *déjà* comme si, chez eux, les problèmes de pénurie étaient résolus. Certains leaders des pays industrialisés raisonnent *encore* comme si, chez eux, les problèmes élémentaires de pénurie n'étaient pas résolus. » (p. 58).

Comparant idéologie et doctrine, l'auteur associe la première à quelque chose de monolithique et d'exclusif ; tandis que la seconde est définie comme capable de procurer « une unité autour d'une certaine conception de l'homme et de sa destinée » et, plus loin, « la référence doctrinale ne peut être négligée, et le signe non équivoque que la doctrine est dégradée en idéologie, et éclipsée par elle, c'est l'intolérance militante dont font preuve ceux qui s'en servent sous couvert de s'en inspirer ». (p. 82).

Jamais, fait remarquer l'auteur, l'enseignement social de l'Eglise n'a été aussi riche et aussi vivant. Une large unanimité autour de cet enseignement est indispensable non seulement pour les relations des chrétiens entre eux, mais aussi à l'égard des non-chrétiens qui ont droit à la clarté sur ce point. Ajoutons que la charité y trouvera également son compte. Il convient d'insister sur ce point, car l'enjeu est considérable et la récente *Instruction sur la liberté chrétienne et la libération,* dont tout un chapitre est consacré à la doctrine sociale de l'Eglise, demande que l'enseignement social de l'Eglise soit au cœur de la réflexion sociale des chrétiens.

Le chapitre qui présente l'anthropologie thomiste nous vaut de belles pages. On sait le respect qu'avait saint Thomas pour saint Augustin. Or, l'auteur de la *Cité de Dieu* ne pensait pas que l'on puisse faire de Babylone une Jérusalem chrétienne, la cité antique ne lui paraissait pas « baptisable » en tant que telle. Lorsque saint Thomas pensera la cité politique chrétienne, il se situera dans un monde christianisé en profondeur et non en climat païen, excluant le surnaturel. Le néo-paganisme moderne pose une question qui n'est pas sans analogie : pour penser l'action chrétienne, il faut savoir que certaines institutions sont incompatibles avec son esprit et que l'on ne peut prétendre baptiser certains régimes en tant que tels. Les personnes méritent toujours le plus grand respect, mais les idéologies qui contredisent fondamentalement le message chrétien ne sont pas des matériaux propres à être utilisés dans une « civilisation de l'amour » d'inspiration vitalement chrétienne.

« Assez paradoxalement (note l'auteur), est-ce par le biais d'une double sécularisation – celle du pouvoir et celle du prince – que se créent, pour l'Eglise, de meilleures conditions pour presser le prince de gouverner en craignant Dieu. Désormais le prince ne peut plus se prévaloir d'un pouvoir privé. Il est exclu que le pouvoir soit exercé en vertu de conceptions antiques de l'Imperium. Dorénavant, explicitera Maritain, le prince exercera le pouvoir au titre de la vicariance : les hommes délèguent au prince l'exercice – contrô-

lé – du droit inaliénable qu'a le corps politique à se gouverner: Et c'est en vertu de cette délégation que le prince gouverne le peuple au nom du peuple». (p. 174).

Le refus de certaines idéologies incompatibles avec le christianisme ne signifie pas que l'œuvre de christianisation de la société politique exige une chrétienté déjà constituée. Ce qui est requis, pour un âge comme le nôtre, c'est au contraire une certaine sécularisation permettant d'éviter les sacralisations indues des pouvoirs. Intéressant renversement des perspectives: au XVIII[e] siècle, le christianisme et l'Eglise ont été attaqués au nom d'une certaine conception (inadéquate) de la loi naturelle, aujourd'hui le retour à une conception (adéquate) de la loi naturelle, s'exprimant par la reconnaissance de droits concrets (droits de l'homme), constitue une chance pour l'évangélisation.

Dans le chapitre VIII, qui traite de la signification politique de l'Incarnation, l'auteur aborde la question des «médiations politiques de la charité». Après avoir précisé qu'il n'était pas question d'en revenir à un régime de chrétienté de type traditionnel, M. Schooyans ajoute: «Les organisations socio-politiques chrétiennes continuent cependant à se justifier. D'abord parce que l'expérience chrétienne doit s'incarner dans toutes les dimensions de l'organisation humaine, et aussi parce qu'il serait dangereux que les pouvoirs publics prennent tout en main.» (p. 201).

Il y a un témoignage à rendre au niveau des communautés et des organisations qui se réclament de l'inspiration évangélique. S'en tenir à un rôle purement prophétique voire essentiellement critique serait très grave pour la crédibilité du message chrétien. Dans la perspective des béatitudes, l'aide concrète, même modeste, l'emporte sur la dénonciation, même justifiée. Et puis, fait remarquer l'auteur avec beaucoup d'à-propos, la contre-épreuve est faite: «Tous les régimes antichrétiens s'empressent de supprimer les organisations grâce auxquelles l'Eglise porte témoignage de l'efficacité de la foi, y compris dans ses concrétisations institutionnelles, au plan socio-économique. Tant il est vrai que la charité opère grâce à d'indispensables médiations, variables selon les temps et selon les lieux.» (p. 201).

Après un chapitre consacré à la pédagogie où l'A. évoque longuement Paolo Freire, l'ouvrage se termine par une réflexion sur «l'homme espérance de Dieu», dont l'inspiration spirituelle vigoureusement formulée sert de conclusion à un livre très substantiel. Ce dernier montre qu'une réflexion théologique sur la politique et la libération socio-économique peut être à la fois parfaitement orthodoxe, stimulante, et en prise directe avec les réalités du monde contemporain, le nôtre.

Patrick de Laubier

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)

Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.
4, avenue Saint-Paul
1209 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974-3
(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. 45.–
	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.*

ISSN 0029-5027

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg