

Peut-on entendre, à travers les versets du *Cantique des Cantiques*, le désir amoureux le plus brûlant ? C'est déjà la question que se pose Claudel en décembre 1943, au moment où, en pleine rédaction du texte qu'il consacre au cantique biblique, la représentation à Paris de sa pièce *Le Soulier de Satin* le replonge dans le drame de ses « années méridiennes », lorsqu'il vécut une passion adultère pour Rosalie Vetch, dont sa pièce *Partage de Midi* se fait une première fois l'écho, avant d'être transposée et sublimée dans l'histoire de Rodrigue et Prouhèze qui éprouvent la violence de l'éros tout en repoussant la tentation de l'adultère au nom de l'ordre sacramental. Le feu brûlant de la passion charnelle peut-il réellement apparaître comme une figure de l'amour divin ?

Ce mystère de l'amour, à un certain degré de violence, entre l'homme et la femme, est-il hors de propos d'y attarder ma contemplation, alors que l'Amour divin qui fait le thème du Cantique étudié par nous lui emprunte son climat et son langage ?

Il répond que cette violence de « l'Amour humain » est bien l'image, certes « dégradée » mais réelle, de la puissance de l'amour divin et que la passion amoureuse, « aliment de toute notre littérature occidentale », prend sens dans la « Passion » comme perfection de « l'amour fort comme la mort » (*Cantique* 8, 6)¹. Les mots de l'amour le plus charnel ont d'ailleurs bien souvent une résonance religieuse : la femme aimée est une déesse que l'on adore, sa beauté nous ravit et nous conduit au paradis et l'amour qu'on lui jure est éternel. Si une telle ambiguïté peut conduire à l'idolâtrie et à la perversion, comme le rappelle tragiquement l'histoire de certains abuseurs qui ont trop rapidement confondu érotique et mystique, il est inutile d'opposer, comme s'il s'agissait de deux réalités parfaitement extrinsèques et qui n'entretiendraient aucune correspondance, *éros* et *agapè*. Si les poètes de l'amour-passion sont, comme le dit Claudel, des « inspirés », c'est qu'ils pressentent que cette soif inextinguible d'infini et d'éternité a une signification spirituelle.

On comprend en retour que le poème biblique puisse utiliser le lyrisme amoureux à des fins théologiques : Dieu, en effet, y « parle aux hommes le langage de l'amour », pour reprendre la formule de Raymond-Jacques Tournay². C'est ici, pourtant, que l'ambiguïté du langage amoureux est comme redoublée par le conflit des interprétations. Pendant des siècles, la lecture dite allégorique du *Cantique des Cantiques* – qu'on interprète les relations du Bien-Aimé et de la Bien-Aimée comme une figure de l'alliance entre Dieu et son peuple, de l'amour du Christ pour son Église ou de

1 Paul CLAUDEL, *Le Poète et la Bible*, édition de Michel Malicet avec la collaboration de Dominique Millet et Xavier Tilliette, Gallimard, t. II, 2004, p. 118-120.

2 Raymond-Jacques TOURNAY, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour, études sur le Cantique des Cantiques*, Paris, Gabalda, 1982.

l'union mystique entre l'âme et Dieu – n'a pas fait difficulté. Dès la fin du XVII^e siècle, pourtant, un homme comme Jean Le Clerc peut écrire que ces « allégories » ne sont que « des visions de Rabbins, qui n'ont aucun fondement » et qu'à en juger « par le livre même », ce n'est qu'un poème pastoral comme on en trouve chez les Grecs et les Latins³. L'exégèse scientifique va alors majoritairement contester la lecture allégorique du texte, jugée arbitraire, en établissant qu'au sens littéral le texte ne peut être qu'une collection de chants érotiques profanes : ce conflit entre lecture allégorique et lecture littéraliste, « naturaliste » selon le mot de certains exégètes, a dominé le travail sur l'épithalame biblique à l'époque moderne, comme le rappelle Florent Urfels dans ce numéro⁴.

Le conflit pourrait sembler insoluble. Lorsqu'un Grégoire de Nysse, héritier d'une tradition origénienne qui influença toute la mystique chrétienne, affirme dans ses homélies qu'il faut dépasser « la signification immédiate de la lettre », découvrir « l'impassibilité » derrière « les paroles qu'on pense être celles de la passion » et pour cela ne pas s'arrêter aux réalités concrètes et charnelles qu'évoquent la bouche, le baiser, le parfum ou la couche⁵, il semble fonder le sens théologique sur le mépris d'un langage tout à la fois poétique et charnel, auquel il semble substituer les spéculations d'une mystique abstraite : le sens spirituel risque d'apparaître comme un détournement du sens originel, surtout si l'on considère que le nom de Dieu est absent du texte, sauf peut-être sous une forme abrégée dans le mot composé *shalhèbèt-yah* (Cantique 8, 6) dont l'interprétation reste discutée. Inversement, pour les tenants d'une lecture « naturaliste », le respect du texte présuppose l'absence de toute intention théologique, de sorte que l'insertion du poème dans le canon biblique devient problématique. Ce conflit des interprétations se solde par une double exclusion : l'affirmation du sens littéral se fait à l'exclusion du sens spirituel ; la lecture érotique disqualifie la lecture spirituelle ou mystique car, dira-t-on, un texte qui décrit la réalité de l'amour charnel ne saurait décrire celle de l'amour spirituel.

3 Jean LE CLERC, *Sentiments de quelques théologies de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire*, Amsterdam, 1685, cité par Jean-Marie AUWERS, dans son introduction au volume que *La Bible d'Alexandrie* consacre à la version grecque du Cantique des Cantiques, Le Cerf, 2019, 36.

4 « Faut-il allégoriser le *Cantique des Cantiques* ? », p. 15. L'ambiguïté du mot *allégorie* n'aide pas à clarifier le débat : le mot a à la fois un sens théologique (et peut désigner l'un des quatre sens de l'Écriture voire

l'ensemble des sens spirituels) et un sens rhétorique (l'allégorie est une figure de style) ; l'emploi traditionnel du mot *allegoria* est d'ailleurs souvent très souple. Sans entrer dans ces débats, ce cahier envisage l'allégorie comme un mode de lecture qui interprète théologiquement le langage amoureux du *Cantique*.

5 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, édition de Mariette Canévet et Françoise Vinel, t. I, Sources Chrétiennes n° 613, Le Cerf, 2021, respectivement p. 25 et p. 153.

Éditorial ● L'amour, littéralement et dans tous les sens⁶

Le présent cahier de *Communio* se propose de renverser la perspective et d'interpréter au contraire l'épithalame biblique comme celui qui précisément nous oblige non seulement à articuler la lettre et l'esprit mais aussi à penser l'unité de l'amour. Les deux questions sont d'ailleurs déjà liées dans le prologue du *Commentaire* d'Origène qui mène conjointement, dans le chapitre 2, une réflexion sur la nécessité de l'interprétation spirituelle du poème et sur « la nature de l'amour⁷ » : c'est en effet le même mouvement d'élévation qui est en jeu.

Une telle démarche est rendue possible aujourd'hui par un renversement opéré à l'intérieur de l'exégèse scientifique elle-même : pour dépasser le conflit des interprétations, Ludger Schwienhorst-Schönberger comprend ainsi l'érotique comme un langage choisi délibérément par les auteurs bibliques pour représenter le face-à-face entre Dieu et son peuple⁸. La contribution proposée par Nina Herreman participe de ce renouvellement de l'exégèse contemporaine qui donne à la lecture allégorique des fondements historico-critiques⁹. En particulier, certaines des versions retrouvées à Qûmran invitent à penser que la relecture symbolique de l'histoire d'Israël intervient dès la rédaction du poème : celui-ci n'existe jamais comme un matériau brut qui serait, dans un second temps, celui de la réception, doté d'un sens théologique. À ce titre, ce cahier de *Communio* offre une application concrète des vues développées dans le numéro consacré en 2019 à *L'Exégèse canonique* : prendre en compte la manière dont le corpus biblique se construit en se réinterprétant sans cesse, c'est se donner une chance d'accéder à son « sens plénier¹⁰ ».

Paul Ricœur proposait, comme le rappelle Florent Urfels, une autre manière de dépasser la dichotomie entre lecture théologique et lecture naturaliste : selon lui, il faut partir de la réception juive et chrétienne du texte pour comprendre comment, à travers le jeu successif des réinterprétations du texte, le motif du « nuptial » propre au *Cantique* s'offre moins comme un langage à interpréter que comme un langage interprétant, que l'on peut appliquer allégoriquement à une grande variété d'expériences existentielles¹¹. Pour Ricœur, les exégètes modernes qui tentent de fonder le

6 On voudra bien nous pardonner de détourner sauvagement un mot attribué à Rimbaud par sa sœur à propos... d'*Une saison en enfer*.

7 ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, édition de Luc Brésard, Henri Couzel et Marcel Borret, Sources Chrétiennes n° 375, Le Cerf, 1991, p. 91sq.

8 Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied der Liebe*, Herder, 2015.

9 « L'amour d'alliance, lecture symbolique du *Cantique des Cantiques* », p. 29. Voir en particulier les références données dans la note 1 [l'annexe bibliographique].

10 Voir notamment l'article d'Olivier ARTUS, « la refondation d'une approche canonique de l'Écriture, dans le contexte de la réception de la Constitution conciliaire *Dei Verbum* », *Communio*, XLIV, 5, septembre-octobre 2019, p. 51-69.

11 « Faut-il allégoriser le *Cantique des Cantiques* ? », p. 15.

sens allégorique dans la lettre biblique sont en fait victime de la même illusion littéraliste que les tenants du sens profane : leur concept d'intention d'auteur tend à restreindre la portée du poème. Or ce n'est peut-être là qu'une fausse symétrie : il est possible de comprendre le sens théologique du texte non pas comme ce qui exclut l'érotique au profit de la mystique mais comme ce qui exprime le dynamisme intégrateur de l'amour.

Ainsi, dans *L'Un et l'autre Testament*, Paul Beauchamp prend en compte la manière dont le *Cantique des Cantiques* intègre la totalité de l'histoire d'Israël, Loi comprise, pour en dévoiler l'unité profonde. Dès lors, les paroles de la Bien-Aimée et du Bien-Aimé ne sont pas seulement une collection de figures que l'on pourrait interpréter métaphoriquement ; la question de savoir si l'auteur a consciemment visé ce sens métaphorique deviendrait alors relativement secondaire. Car l'amour n'y est pas essentiellement une figure : l'accomplissement des Écritures et la logique de l'amour y sont rigoureusement homologues. Et « l'Un » dont parle Beauchamp n'est pas seulement l'unité intellectuelle qui se dégragerait d'un système de correspondances métaphoriques : c'est le mouvement par lequel le créé s'unifie et est récapitulé dans l'amour. « L'amour est fort comme la mort » : la *consommation* de l'amour dans le mystère pascal est l'accomplissement des Écritures. Le rapport entre l'un et l'autre amour ne s'éclaire qu'à la lumière du rapport entre « l'un et l'autre Testament ».

Par là, le texte biblique offre aussi une « philosophie » de l'amour dont Benoit Sibille montre, en comparant les *Homélies sur le Cantique des Cantiques* de Grégoire de Nysse et *Le Banquet* de Platon, la fécondité, en ce qu'elle met l'accent sur « l'antécédence mutuelle » de l'aimé et de l'aimant et fait du « monde de l'amour » un « monde commun où toute chose peut rayonner¹² ». On voit alors qu'en analysant les lectures allégoriques de la tradition mystique comme un détournement arbitraire, voire une manière de substituer au langage corporel du poème amoureux des spéculations abstraites, on risque de reconduire subrepticement le dualisme que l'on prétend dénoncer. Sauf à croire que le désir amoureux ne vise que son propre épuisement dans la satisfaction charnelle ou qu'il pourrait être objectivé dans quelque définition abstraite de l'amour, il ne faut pas s'étonner que l'un et l'autre amour se disent dans la même langue : « Le désir de l'autre et l'expérience mystique du Tout-Autre mettent en jeu comme une langue commune », selon l'heureuse formule de Jean-Pierre Sonnet¹³, parce que ce désir ne vit que de son propre dépassement, de ce qui, dans le dynamisme spirituel de l'homme, dilate et excède. L'herméneutique revendiquée par Grégoire de Nysse dans ses *Homélies* correspond à cette logique du désir : à mesure que l'Épouse, guidée par le Verbe,

12 « L'anarchie de l'amour – philosophie du *Cantique des Cantiques* », p. 44.

13 Jean-Pierre SONNET, « Le *Cantique*, entre érotique et mystique : sanctuaire de

la parole échangée », *Nouvelle revue théologique*, CXIX, 4, octobre-décembre 1997, p. 500.

Éditorial

« progresse vers ce qui surgit chaque fois au-devant d'elle, son désir augmente aussi, et l'excès des biens qui se manifestent toujours dans leur transcendance lui fait croire qu'elle en est encore au début de son ascension ». Le Verbe ne cesse ainsi de répéter *Lève-toi* (*Cantique* 2, 13) « à celle qui s'est déjà levée¹⁴ ».

Cette logique d'accomplissement autorise, et même suscite, « l'interprétation infinie » du texte, auquel ce cahier offre une large place, en évoquant des textes connus comme les *Sermons* de Bernard de Clairvaux ou des textes moins connus comme ceux de l'école de Laon au XII^e siècle ou les *Méditations sur les Cantiques* de Thérèse d'Avila, souvent éclipsées par *Le Livre de la Vie* et *Le Chemin de perfection*¹⁵. *Communio* a choisi de donner une importance toute particulière à la tradition interprétante juive, à travers une introduction aux lectures rabbiniques de l'épithalame préparée par Jean-Robert Armogathe et une contribution majeure de Michael Fishbane qui met notamment l'accent sur les *piyyoutim*, poèmes destinés au service liturgique par lesquels les croyants s'approprient un chant qui semble excéder les capacités humaines¹⁶. La tradition juive permet ainsi de déployer puissamment l'idée du *Cantique* comme relecture de l'histoire sainte en clef amoureuse ; par ailleurs, en identifiant l'Épouse au peuple, elle confère une grande pertinence à la double polarité de la tradition chrétienne qui, depuis Origène au moins, identifie l'Épouse soit à l'âme individuelle soit à l'Église, ou plutôt l'une et l'autre à la fois car, comme le souligne Henri de Lubac dans ses travaux, auxquels ce cahier fait écho, c'est en tant qu'elle participe à l'Église que l'âme est introduite dans l'intimité de l'Époux¹⁷. Ainsi, c'est parce qu'il chante l'accomplissement en clef amoureuse que le *Cantique* est un langage à ré-énoncer par un lecteur qui partage alors une inspiration commune à l'auteur et à ses commentateurs et qu'il est tout autant *interprété* qu'*interprétant* car tout lecteur du poème peut dire avec François de Sales : « Quand j'use des paroles de l'Écriture, ce n'est pas toujours pour les expliquer, mais pour m'expliquer par icelles¹⁸ ».

14 *Homélies sur le Cantique des cantiques*, op. cit., p. 363.

15 Cédric GIRAUD, « Chant individuel et geste collective – Le *Cantique des Cantiques* au XII^e siècle », p. 59 ; José-Damián GAITÁN, « Les *Méditations sur les Cantiques* de sainte Thérèse d'Avila », p. 69.

16 « Le *Cantique* dans la tradition rabbinique : une brève introduction », p. 81 ; « Le *Cantique des cantiques* et la théologie exégétique juive », p. 90.

17 Henri de Lubac souligna naguère l'importance de cette « exégèse sociale » du *Cantique*, dans *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, « l'Église et l'âme », Le Cerf, [1983] 2009, p. 169-178. A l'occa-

sion du trentième anniversaire de sa mort célébré en 2021, un signet de Gilbert DAHAN revient d'ailleurs sur les apports d'*Exégèse médiévale*, p. 110.

18 *Introduction à la vie dévote, Œuvres complètes*, édition d'Annecy, t. III, p. 3. De ce point de vue, les travaux d'Anne-Marie PELLETIER, *Lectures du Cantique des cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1989, dont s'est inspiré Paul Ricoeur, offrent de riches perspectives sur la réception du poème. Voir en particulier la partie III, p. 143 sq., qui analyse la lecture selon une logique de subjectivation.

Chant des chants



Comme l'analyse des *piyyoutim* le suggère déjà, le *Cantique des Cantiques* constitue ainsi l'une des matrices bibliques par excellence du chant lyrique de tout fidèle, qu'il se déploie dans la poésie liturgique ou dans des œuvres plus personnelles, comme celle de Claude Hopil, dont quelques vers concluent ce cahier¹⁹. La richesse des interprétations que suscite l'épithalame est en effet indissociable de sa dimension poétique : pour dire la nécessité de son propre dépassement, le langage amoureux s'y fait essentiellement métaphorique ; comme le souligne Jean-Pierre Sonnet, c'est parce qu'il est « irréductible à la nécessité du besoin » que le « désir sexuel "parlé" en métaphores²⁰ ». Un tel langage ne saurait être celui qui identifie, classe et caractérise pour épuiser le réel mais au contraire celui qui utilise la totalité des réalités créées pour chanter ce qui n'aura jamais fini de l'être, dans un élan et une course toujours renouvelés, comme ces chevreux et ces faons qui bondissent de colline en colline : c'est sur cette course que s'achève le *Cantique* (8, 14).

Le phénomène est d'autant plus sensible que nul autre livre biblique n'est composé ainsi, comme un *pur dialogue* dont aucun récit ne vient vraiment réguler l'interprétation, tant la trame narrative semble fragile : tout au plus une action dramatique tient-elle lieu d'histoire, comme chez Origène qui reconnaît cependant qu'il s'agit d'un « *quasi historicus ordo*²¹ ». Ces fragments de discours amoureux semblent résonner hors du temps, dans un jardin idéal et un éternel présent : « D'où chantent, soudain, l'homme et la femme, sinon de ce paradis d'où on les croyait expulsés ?²² ». Ils offrent à tout lecteur le modèle par excellence d'une parole échangée entre un *Je* et un *Tu*, un jeu dans lequel se conjuguent heureusement – et avec quelle virtuosité ! – ressemblance et altérité. Chanter l'accomplissement dans l'amour, c'est aussi chanter, comme le note Benoit Sibille, le « devenir poème du monde²³ ».

Reprendre les paroles du *Cantique* en première personne, c'est donc aussi les ré-inscrire dans une histoire : quand et en quel lieu ce chant peut-il devenir le nôtre ? Comment ce chant de paradis peut-il résonner dans nos chairs marquées par le péché ? Lorsque Claudel contemple la « violence » de la passion à la lumière de l'épithalame biblique, il a aussi sous les yeux deux des pièces qu'il composa pour comprendre le sens spirituel du désir amoureux, *Partage de Midi* et *Le Soulier de Satin*. « L'amour a achevé son œuvre sur toi, ma bien-aimée » s'exclame Rodrigue devant Prouhèze, sans vraiment comprendre, au moment où il prononce ces paroles, qu'elle lui offre la vraie réalisation de ce qu'il désire ; Rodrigue ne voit que l'union impossible entre ces deux amants

19 « Cantique de l'extase », p. 107.

20 Jean-Pierre SONNET, art. cité, p. 496.

21 ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, op. cit., p. 330.

22 Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, t. II, Paris, Seuil, 1990, p. 159.

23 Art. cité, p. 44.

Éditorial ● que tout va séparer, la soif brûlante qui le dévore, « cette absence essentielle » qu'est sa Passion. Comme un gibier blessé, il acceptera enfin d'être pris, de reconnaître sa joie dans cet arrachement de lui-même ; il consentira alors aux paroles de la Bien-Aimée qui lui dit : « Je suis ta joie²⁴ ». La pièce raconte cette traversée du désir qui renonce à ses illusions et s'ouvre, lentement, douloureusement mais radicalement, à sa propre plénitude.

Cette intelligence spirituelle du langage amoureux n'est donc pas d'abord, on l'aura compris, l'affaire des spécialistes de l'exégèse. Grégoire de Nysse attire l'attention sur le « paradoxe » éminent d'un tel poème : « La nature elle-même purifie ses propres passions !²⁵ ». Conjoindre l'érotique et la mystique n'est pas les confondre mais chercher inlassablement le sens plénier de l'amour : l'intelligence du texte biblique, pour qu'elle s'accomplisse, impose au lecteur cette purification.

Christophe Bourgeois, né en 1975, marié, père de famille, est rédacteur en chef de l'édition francophone de Communio. Il enseigne les Lettres en classes préparatoires à Sainte-Marie de Neuilly et a publié Théologies poétiques de l'âge baroque, la Muse chrétienne (1570-1630), Paris, Champion, 2006.

24 *Le Soulier de Satin*, Troisième Journée, scène XIII. Telle est, résumée cavalièrement, l'analyse de Hans URS VON BALTHASAR, *Le Soulier de Satin de Paul*

Claudiel, traduit de l'allemand par Genia Català, présenté par Dominique Millet-Gérard, Genève, Ad Solem, 2002.

25 *Homélies sur le Cantique.*, op. cit., p. 153.