

Laval théologique et philosophique



Alban CRAS, *La symbolique du vêtement dans la Bible. Pour une théologie du vêtement*. Préface d'Adrian Schenker. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Lire la Bible », 172), 2011, 165 p.

Nestor Turcotte

Volume 68, Number 3, 2012

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1015269ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1015269ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Turcotte, N. (2012). Review of [Alban CRAS, *La symbolique du vêtement dans la Bible. Pour une théologie du vêtement*. Préface d'Adrian Schenker. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Lire la Bible », 172), 2011, 165 p.] *Laval théologique et philosophique*, 68(3), 718–720. <https://doi.org/10.7202/1015269ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2012

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

est lié au processus d'implantation du jaïnisme hors de l'Inde et aux inévitables mutations d'idéaux contraints bon gré mal gré de s'adapter à des contextes nouveaux.

En un mot, ce livre illustre magnifiquement la richesse d'expériences d'une Inde que l'on réduit encore trop facilement à Gandhi, à Ramakrishna ou à Vivekananda, et qui mérite d'être mieux connue de ceux qui, pour des raisons philosophiques ou même économiques, souhaitent s'y intéresser. Il permettra d'acquérir une vue plus réaliste des incessants débats qui ont animé et animent toujours le sous-continent indien, et procurera l'occasion de se purger une fois pour toutes, s'il en était besoin, du phantasme d'une Inde essentiellement vouée à une spiritualité déconnectée de la vie quotidienne.

On me permettra pour terminer deux remarques plus techniques. D'abord la présence de « rossignols » dans la traduction d'une poésie d'Iqbal (p. 53). J'en ai été étonné. Heureusement, le texte original, bien en évidence, m'a permis de rectifier aussitôt. Il s'agit de « bulbuls », un mot d'origine persane qui désigne, dans le répertoire des *Noms français des oiseaux du monde* (éd. Multimondes, Sainte-Foy [Québec], et Raymond Chabaud, Bayonne [France], 1993), l'une ou l'autre des nombreuses espèces d'oiseaux de la famille des Pycnonotidés. Le Bulbul à ventre rouge (*Pycnonotus cafer*, déjà appelé Bulbul indien) est le plus répandu, port altier et huppe en évidence ; sa voix n'est pas particulièrement remarquable, des vocalisations souvent stéréotypées et un certain nombre de cris d'appel et d'alarme. Le Bulbul orphée (*Pycnonotus jocosus*) compte parmi les beaux oiseaux du sous-continent indien ; il possède un cri perçant, et un chant que l'on a décrit comme un jacassement réprobateur. On dit en général des oiseaux de cette famille qu'ils sont assez familiers, souvent bavards et bruyants. Alors que le Rossignol philomèle (*Luscinia megarhynchos*) est un oiseau au plumage très sobre, mais au chant prodigieusement varié, le Bulbul, dont les espèces indiennes ne possèdent pas de voix particulièrement remarquable, est par contre un oiseau fier, éminemment susceptible d'évoquer l'Indien heureux de défendre dignement « le meilleur pays du monde ». Pour ces raisons, il me paraît évident qu'il faut s'habituer à le désigner par « bulbul », même en français.

Un autre petit problème : la traduction de Masīh par « Messie » (p. 55). Dans les milieux chrétiens du nord de l'Inde, et je ne saurais pas dire depuis quelle époque, le titre de « Christ », littéralement « l'Oint [de l'onction royale] » en grec, a été rendu en ayant recours au mot hébreu *mashiah*. La première prédication chrétienne disait de Jésus qu'il était le Messie promis aux Juifs par les prophètes. L'ancienne traduction grecque des Septante avait jadis traduit le mot hébreu *mashiah* par le grec *christos*, et c'est pour cela que les chrétiens ont pris l'habitude d'assigner à Jésus le titre de Christ. Puisqu'en français, le mot « messie », utilisé seul, évoque plutôt le judaïsme et son attente d'un roi sauveur, le titre de Masīh, qui sert à désigner le Jésus des chrétiens en ourdou, ne peut se traduire que par son équivalent chrétien courant, « le Christ ».

André COUTURE
Université Laval, Québec

Alban CRAS, **La symbolique du vêtement dans la Bible. Pour une théologie du vêtement**. Préface d'Adrian Schenker. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Lire la Bible », 172), 2011, 165 p.

Les sociologues, les anthropologues, les philosophes ont grandement démontré l'importance du vêtement comme langage. Depuis quelques décennies, les théologiens s'intéressent à la signification du vêtement dans la Bible. Le présent ouvrage s'inscrit dans cette foulée et prolonge l'ouvrage d'Edgar Haulotte publié dans les années 1960.

Le vêtement est le propre de l'homme. Il est à la fois ornement, symbole, et il exprime, confère à celui qui le porte, un certain statut social. L'A. ouvre sa réflexion sur le vêtement des Hébreux dans l'Ancien Testament. Il présente les éléments du vêtement en général, parle du vêtement des femmes et des hommes, du vêtement des prêtres, de la matière, de la couleur du vêtement et de l'usage du vêtement.

Dans la Bible, selon l'A., le vêtement a trois fonctions : couvrir la nudité par pudeur, servir de couverture au pauvre pour la nuit, et enfin, protéger du climat. Le vêtement est, au-delà d'une nécessité pour la personne, la première manifestation de son identité, et la condition minimale d'indépendance et de dignité. Le vêtement est tellement chargé de symbolisme qu'il exprime, si on le perd, la perte de liberté, et parfois la négation de sa propre identité.

Dans l'Ancien Testament, la métaphore du vêtement et de la nudité est employée par les prophètes pour évoquer l'évolution de la relation d'Israël à Yahvé. L'état du vêtement symbolise la situation spirituelle des hommes, la rupture de l'homme avec Dieu, attendant « le vêtement du salut » dont l'homme doit être revêtu, symbole de la grâce retrouvée, espérance de gloire.

Après avoir présenté le symbolisme du vêtement dans l'histoire de Joseph (Gn 37-50), l'A. s'attarde aux origines du vêtement dans la Genèse 2-3. Avant la faute, la nudité physique ne faisait pas honte à nos premiers parents et le vêtement n'existait pas dans le projet initial de Dieu. Le premier couple était habillé de la lumière primitive ou d'un « vêtement de lumière ». Il était revêtu de la gloire d'en haut. Alors, d'où vient donc le premier vêtement ? Le vêtement est la conséquence de la faute.

Le vêtement, dès l'origine, a un double rôle : il cache et il manifeste. Il voile et dévoile. L'être humain avait été créé parfait ; sa nudité n'était pas un manque, mais l'expression de sa ressemblance avec Dieu. Après la faute, l'homme a perdu quelque chose qu'il tente maladroitement de combler. C'est ainsi qu'il accepte l'aide de Dieu qui lui demande de se couvrir. La honte de la nudité apparaît donc comme une conséquence du péché. C'est le début d'une ère nouvelle où l'homme, séparé de Dieu, est aussi séparé de ses semblables et divisé en lui-même.

Le symbolisme du vêtement dans le Nouveau Testament est tout aussi éloquent. L'A. présente le vêtement ordinaire de Jésus qui, selon son époque, épouse les vêtements quotidiens de tout le monde : une tunique sans couture et probablement un voile sur la tête. La Transfiguration, prélude à sa résurrection, présente Jésus vêtu de blanc, blanc comme la lumière. Le blanc, faut-il insister, étant la marque des êtres associés à la gloire de Dieu.

La Passion de Jésus fait beaucoup référence aux vêtements dans le cadre du drame qui se joue : le grand prêtre déchire ses vêtements ; Jésus est dévêtu et revêtu d'une chlamyde écarlate ; Hérode revêt Jésus d'un manteau magnifique et l'envoie à Pilate ; au pied de la Croix, les vêtements de Jésus sont partagés ; sur la croix, Jésus est nu, sans vêtement. Il est la honte et la risée de tous.

Le Nouveau Testament présente également les mêmes gestes symboliques du vêtement recueillis dans l'Ancien Testament. L'enfant prodigue se voit délivrer des habits sales (symbole du péché) et revêtu de la robe de fête. L'habit de noces, le vêtement de circonstance, n'est rien d'autre que l'expression d'un état intérieur. Après la mort, les élus revêtiront la robe nuptiale, l'habit de la vie céleste, le vêtement de gloire. L'apôtre Paul renouvelle la métaphore biblique du vêtement pour exprimer le rapport étroit qui unit le baptisé au Christ. Ce qu'il y a de plus extérieur, le vêtement, paradoxalement, devient ce qu'il y a de plus intérieur. À la suite du baptême, le chrétien est donc revêtu du Christ. Fort de ce vêtement, il doit le protéger et s'en montrer digne.

Selon le livre d'Isaïe, les justes recevront du Messie les vêtements du salut. Selon l'Apocalypse, les élus, qui auront traversé la grande épreuve, seront revêtus de blanc. Le blanc est la couleur qui rassemble toutes les couleurs. Les baptisés de l'Église primitive portent le blanc ; les morts sont inhumés dans des vêtements blancs ; la jeune fille, à son mariage, est revêtue d'une robe blanche. Le vêtement blanc se rapporte à la gloire qu'Adam a connue avant la chute. C'est donc dans le contexte de la gloire céleste que s'épanouit, dans le Nouveau Testament, le symbolisme du vêtement : des tuniques de peau de la déchéance originelle, en passant par la transformation symbolisée par le vêtement blanc du baptême, chacun peut parvenir au vêtement éblouissant de lumière qui fera la gloire des élus.

Le vêtement, dans la Bible, n'a donc pas pour but de protéger du climat ou de sauvegarder la dignité de la personne en voilant son intimité. Le vêtement « est le corps du corps » selon Érasme. On peut donc dire, sans se tromper, que lorsque le corps se voile, c'est l'âme qui se dévoile, en attendant d'être revêtu, éternellement, du voile de lumière et de gloire.

Nestor TURCOTTE

Matane

Marie GAILLE, **Le désir d'enfant. Histoire intime, enjeu politique**. Paris, Presses Universitaires de France (coll. « La nature humaine »), 2011, 184 p.

Dans son livre précédent, *La valeur de la vie*, l'A. a tenté de démontrer que la liberté de mourir n'était pas la bonne question morale et politique. La question ne consiste pas à accorder le droit de mourir à un citoyen, mais de répondre à une demande d'aide exprimée par un patient. L'A. reprend la même question, mais dans le contexte du désir d'enfant et de la procréation médicale assistée. D'aucuns pourraient penser que cette question renvoie à l'idée d'une forme de maîtrise sur la procréation, entraînant du même coup la question de la légitimité des désirs et des limites qu'il faudrait poser à ces désirs. Pour l'A., il en va autrement, car « le désir d'enfant pose la question de la *solidarité* et non celle de la liberté procréatrice ». Bref, la société doit-elle appuyer cette demande d'aide ? Si oui, comment s'y prendrait-elle si, au départ, l'on refusait de discerner les bons désirs des mauvais désirs et s'il n'y a pas « de critères *a priori* qui permettraient d'établir de telles limites » (p. 42) ?

Le premier chapitre aborde la question du sens que nous accordons au désir d'enfant. « La question de sens du désir d'enfant est souvent réduite à celle de son origine » (p. 45). L'A. recense diverses conceptions. L'une d'elle, la théorie du gène égoïste, défendue par Richard Dawkins, qui démontre que les gènes se reproduisent à l'insu des individus et au-delà de leur préférence. Ou encore l'idée, bien vivante déjà dans le *corpus* hippocratique, que la femme est destinée à assumer une fonction reproductrice en raison de sa nature physique (utérus, seins) et biologique (règles, allaitement). Ensuite, l'idée que les femmes désirent un enfant pour conforter leur position sociale. Dans nombre de sociétés humaines, une « femme sans enfant paraît frappée du sceau du malheur, de la faute morale, voire de la monstruosité » (p. 53). Cependant, l'A. prend soin de nous rappeler que le désir d'enfant n'est pas le propre de la femme. Il existe aussi le désir de paternité. De plus, des couples homosexuels manifestent aussi ce désir d'enfant. Différents débats publics en témoignent. Ensuite, le discours psychanalytique nous rappelle que la distinction entre le féminin et le masculin n'est pas aussi tranchée selon les individus. On voit bien que l'origine du désir d'enfant est complexe et qu'il dépend, en plus, de l'histoire de vie de chaque personne. Cela en fait un phénomène mêlé, d'autant plus que nous devons prendre en considération l'ambivalence et l'intensité du désir d'enfant. Ceci constitue le deuxième chapitre.