

La Maison-Dieu, 169, 1987, 91-103
Vincent CARRAUD

« LA LITURGIE, VÉRITÉ DE L'ESTHÉTIQUE »

Splendeur, grâce, gloire

S*i le Christ est bien le « resplendissement de la gloire » et « l'effigie de la substance » de Dieu (He 1, 3), il nous faut apprendre à penser avec Hans-Urs von Balthasar toute figure entre la « défigure » du Serviteur souffrant et la « surfigure » du Ressuscité, toute image dans la tension du pascal et du pré-pascal. La croix démystifie toute beauté, et la liturgie convertit l'image en icône, car elle est le lieu du don anticipé, celui de la grâce (concept théologique et possibilité esthétique d'un être-dans-le-monde nouveau et paradoxal). Et ici n'est requis qu'un « œil simple » (Mt 6, 22).*

UN ŒIL SIMPLE

La requête d'un œil simple n'est pas l'avatar toujours résurgent d'un art dont la naïveté serait la condition. La requête d'un œil simple est premièrement évangélique : « *ean oun è ho ophthalmos sou haplous*, si ton œil est

simple » (Mt 6, 22 et Lc 11, 34). Simple, et non seulement sain. L'exigence évangélique de simplicité, *haplotès*, reprenant bien des textes de l'Ancien Testament¹, est celle de la rectitude, de l'ingénuité, de la sincérité. C'est d'abord en ce sens que Jésus exige que l'œil soit simple — peut-être pourrait-on dire transparent — afin que par sa clarté, l'homme entier soit lumineux. Mais il y a plus : l'œil est la lampe du corps. « La lampe du corps, c'est l'œil. Si donc ton œil est simple, ton corps tout entier sera dans la lumière » (Mt 6, 22). L'œil est une lampe, non en ce qu'il serait lui-même source de lumière, mais parce que, dans sa totalité, dans sa simplicité, il est simple à la lumière, transparent pour cette lumière. La notion de vertu s'avère insuffisante ; il s'agit d'ouverture, de réceptivité.

Dès lors, une des neuf *Béatitudes*, pour rester chez Matthieu, doit être privilégiée : celle des cœurs, ou des esprits, purs, c'est-à-dire, là encore, simples. La pureté est celle du plus intérieur de la personne, non seulement perfection morale, mais rectitude personnelle, donc simplicité². L'intérêt va d'ordinaire à la première partie de la péricope (heureux, etc.) ; je veux mettre ici l'accent sur la seconde, en raison d'un double primat : 1) voir. Le cœur pur, le simple, verra. 2) Il ne verra pas n'importe quoi ou n'importe qui, il verra Dieu. « Heureux les purs de cœur, ils verront Dieu » (Mt 5, 8). Le voir est suprême, au double sens : le voir par excellence, et voir l'objet suprême de toute vision, l'invisible. La béatitude promet la visibilité absolue et la visibilité de l'absolu, invisible. Le voir suprême a pour condition de possibilité, nécessaire et suffisante, la simplicité : L'œil simple est pouvoir de voir Dieu. Peut-on n'en pas mourir ? peut-on n'en être pas, au moins, ébloui jusqu'à la cécité ?

Il importe de préciser ce qu'est un œil simple. L'œil simple, dit Hans-Urs von Balthasar³, « ne sépare pas dans

1. Par exemple, 1 Ch 29, 17 ; Sg 1, 1 ; Pr 11, 25 ; 1 M 2, 60.

2. Voir l'*Évangile selon saint Matthieu*, NT, TOB, 1975, Mat 5, 8, note i.

3. Pour ce qui suit, nous traduisons *Christen sind einfältig*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1972, p. 26.

la Révélation de Dieu ce qui est compréhensible et ce qui est incompréhensible, mais laisse la lumière tout entière affluer en lui, quelle que soit la force avec laquelle elle puisse l'atteindre. Cela signifie que celui qui est simple au sens de Jésus reçoit le compréhensible avec l'incompréhensible, ou plus exactement que le compréhensible comme tel contient un caractère d'incompréhensibilité ».

Que fait le sage, l'habile, paradigmatiquement le philosophe ? il filtre, sépare, dissocie compréhensible et incompréhensible. Et l'embarras de la philosophie, qui scinde intelligible et inintelligible, soit pour révoquer l'inintelligible comme tel, soit pour le réduire à l'intelligible, est à son comble. La seule simplicité que connaisse la philosophie est dialectiquement synthétique : faire un avec du multiple. Ici au contraire, nous avons affaire à une simplicité ni synthétique ni élémentaire. Nous avons affaire à la simplicité de la plénitude de Dieu. Il est exemplaire que la seule occurrence de « philosophie » dans le Nouveau Testament l'oppose précisément à la plénitude de la divinité qui habite le Christ : « Veillez à ce que nul ne vous prenne au piège de la philosophie, cette creuse duperie à l'enseigne de la tradition des hommes, des éléments du monde et non plus du Christ. Car en Christ habite toute la plénitude de la divinité, corporellement » (*somatikè*, Col 2, 8-9). Au simple en revanche est donné l'impensable, l'impossible, la « simplicité comme plénitude »⁴ : l'œil de l'esprit du simple n'est pas seulement rempli, mais rempli jusqu'à l'excès. C'est très exactement ce qu'affirme s. Paul, sous la forme d'un apparent paradoxe : « connaître (*gnônai*) l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance (*gnônai*) » (Éph 3, 19, qui continue : « afin que vous soyez comblés jusqu'à toute la plénitude de Dieu »), que Schlier commente ainsi : « Cette connaissance connaît enfin l'inconnaissable, c'est-à-dire ce qui déborde infiniment et fait éclater tout connaître »⁵.

4. Cette expression constitue le titre du chap. II de *Christen...*

5. H. Schlier, *Epheser*, 1957, p. 175.

L'œil simple⁶ apparaît donc comme celui qui est capable, étant tout entier ouvert à la lumière, de saisir la totalité de ce qui s'offre à lui. Le Christ, qui demande cet œil, le possède au plus haut point : il est capable, « pénétrant jusqu'à diviser âme et esprit, articulations et moelles, de juger les sentiments et les pensées du cœur (...) ; car il n'est pas de créature qui reste invisible devant lui, mais tout est nu et découvert à ses yeux » (He 4, 12-13). Remarquons au passage que notre étonnement devant la promesse de la béatitude (comment voir le Dieu invisible ?) devrait avoir pour préalable la reconnaissance non moins étonnée du voir divin lui-même : « comment pourrais-je, moi qui ai créé l'œil, ne pas voir, moi qui ai créé l'oreille, ne pas entendre ? » (Ps 94, 9).

Enfin, l'œil simple est celui qui permet la perception décisive (je dirai plus bas, au sens exact, l'esthétique cruciale) ; la simplicité nous apparaît de nouveau comme réceptivité non réfléchie, et non certaine de soi. En ce sens, et comme simplicité confessée, elle est contraire à toute expérience ; elle est condition de possibilité *a priori* de notre être-chrétien, en tant que celui-ci est d'abord contemplation.

FIGURE

En ayant ainsi précisé le *réquisit* de l'œil simple, nous avons progressé dans la compréhension du voir. Reste à se demander ce qui nous est donné à voir. Ne répondons pas trop vite, dans l'indétermination, Dieu ; une telle réponse, c'est l'évidence, demeure de part en part problématique. Ce que la simplicité d'abord voit, c'est la simplicité. La simplicité reçue, ou, si l'on préfère, l'amour comme son nom théologal, est capable de voir la *simplicité infinie*, l'être-Un de la Trinité, sous la figure du Verbe fait chair, très exactement dans la « similitude de la chair de péché »

6. Les simples, qui peuvent être les pauvres en esprit, les tout-petits, ceux auxquels le Royaume est révélé (*Mat.* 11, 25). Voir aussi *Mat.* 13, 11 : « à vous il est donné de connaître (*gnônai*) les mystères du Royaume des cieux ».

(Rm 8, 3). Mais désignant ici le Christ, le concept qui nous importe est déjà énoncé : l'objet du voir est (la) figure ; ce qu'il faut bien définir, même de façon trop générale : là où apparaît, « à différents degrés de clarté, la totalité de l'être dans l'étant particulier, se présente le concept de figure (*Gestalt*). Il signifie une totalité limitée de parties et d'éléments, saisie comme telle, existant en soi. Cette totalité a pourtant besoin, pour subsister, non seulement d'un environnement (*Umwelt*), mais finalement de l'être dans son ensemble. Par là elle est — selon le mot de Nicolas de Cuse — une représentation « contractée » de l'« absolu », pour autant qu'elle aussi, dans son domaine limité, dépasse et domine ses parties »⁷. Mais si la figure peut devenir le concept essentiel d'une esthétique transcendantale, c'est en comprenant que ce qui est affirmation métaphysique tire son sens ultime d'une unique figure, celle de la Révélation. La Révélation (*Offenbarung*, concept théologique) en devient ouverture (*Offenbarung* ou *Offenlegung*, concept philosophique), c'est-à-dire manifestation visible, force divine de figuration. C'est ce dont Hans-Urs von Balthasar, à qui j'emprunte tout ceci, rend compte : « Une "figure" a une qualité d'autant plus rare qu'elle est plus transparente à la lumière et à l'être. Mais cette loi "métaphysique" générale est accomplie par l'événement unique, dont l'initiative se trouve dans la liberté absolue de Dieu, et elle l'est avec tant de surabondance qu'elle se trouve en même temps critiquée jusqu'au fond : l'Unique, dont le nom est Jésus-Christ, doit disparaître dans ce qui est absolument contraire à la grandeur du Seigneur, dans la nuit de l'abandon de Dieu et le chaos informe de l'enfer, pour être et pour ériger, au-delà de tout ce que l'homme peut concevoir comme figure, cette figure impérissable, indivisible, qui unit Dieu et le monde en la nouvelle et éternelle alliance »⁸.

En comprenant la nécessité, constitutive d'une esthéli-

7. *La Gloire et la Croix* (désormais G.C.), 4, Le domaine de la métaphysique, 1, Les fondations, trad. Robert Givord, pp. 21-22 (p. 22 et suiv. H.-U.v.B. retrace la généalogie du concept de figure).

8. G.C., 3, 2, p. 14.

que théologique, du concept de figure, on saisit ce qui l'unit indissolublement à la simplicité. Ainsi pouvons-nous reformuler, avec l'aide de Balthasar, ce que nous disions plus haut : l'œil simple apparaît donc comme celui qui est capable, étant tout entier ouvert à la lumière, de saisir la totalité de [ce] *la figure* qui s'offre à lui, le Christ, sommet et archétype de toute simplicité. Voilà donc ce que peut la simplicité et que ne peut la dialectique : saisir *uno intuitu*, saisir dans l'unité de l'acte de voir, saisir uniment ce qui apparaît comme divers, divergent, opposé et même résolument contradictoire⁹. Saisir comme un ce que la pensée pense comme nécessairement et absolument antithétique : la « défigure » du Christ en croix et la « surfigure » du Ressuscité. Saisir comme un, c'est-à-dire saisir dans la plénitude. La résurrection est (n'est que) le revers lumineux de la plénitude de vie atteinte dans l'obscurité, la preuve que Dieu accepte nécessairement l'abandon suprême de son Fils. Aussi s. Jean réunit-il dans un seul et unique concept l'élévation sur la croix et l'élévation du Ressuscité. Croire en une résurrection sans vouloir croire en la plénitude rassemblée dans la croix du Christ, signifierait exiger la transformation de notre existence mortelle en une existence immortelle, sans que celle-ci soit parvenue à sa maturité pour la vie éternelle. C'est sur cette simplicité de la foi chrétienne que repose le sens de l'existence : « Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine » (1 Co 15, 17)¹⁰.

Or devant le Ressuscité, devant la splendeur du Ressuscité au matin de Pâques, nous pouvons bien parler de « surfigure » (*Übergestalt*, superfigure, « plus que figure »). A la *christologia gloriae* correspond alors une *esthetica gloriae*, déjà chantée par le Ps 44 : « Tu es le plus beau des enfants des hommes, et la grâce est répandue sur tes lèvres » (Ps 44, 3). Aussi « nous voyons le Christ couronné de gloire et d'honneur » (He 2, 9)¹¹. Et nul doute

9. Voir G.C., 1, pp. 413-14.

10. Voir *Christen...*, p. 61.

11. Cf. les représentations du Christ *Pantocrator* à partir de l'Épître aux Hébreux.

que comme la théologie de la Résurrection interprète la théologie de la croix¹², une telle esthétique de la gloire, celle de Pâques ou celle de la Transfiguration, ne doit donner son sens à une esthétique de la croix. Mais nul doute aussi qu'une esthétique de la croix soit tout autant première, et tout autant légitime : la figure, en laquelle, durant les derniers temps, avant Pâques, le Christ fut présent aux hommes, est celle du serviteur, *morphè doulou*. La christologie paulinienne de la croix évoque à tout moment le serviteur souffrant, le serviteur défiguré, préfigure du Christ en Isaïe : « Son aspect défiguré n'avait plus rien de l'homme, sa figure n'avait plus rien des fils d'homme (...). Sans figure, sans éclat pour attirer les regards, sans apparence » (Is 52, 14 et 53, 2). La défiguration du Serviteur est nécessaire au chemin menant de la figure à la surfigure : « Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans la gloire ? » (Lc 24, 26). J.-Y. Lacoste résume le propos balthasarien : « ni une théologie de la croix ni une théologie de la résurrection n'étant rigoureuses, si la résurrection n'interprète la croix, et si la croix réciproquement ne dit l'identité du Ressuscité, la croix ne peut pas plus cacher Dieu que la gloire de Dieu ne peut cacher l'assomption en Dieu de toute négativité, et de toute laideur, au Golgotha »¹³.

Ce qui est donné à voir à l'œil simple interdit toute tentative philosophique qui voudrait penser le rapport entre le Dieu qui se révèle et sa figure de révélation sur le mode de la différence ontologique, entre l'être et l'étant, ou entre le transcendantal et le catégorial : dans la figure unique du Christ, et en elle seule, est manifesté le mystère de la « surfigure » intradivine. La simplicité, disions-nous, est requise. Simplicité, *Einfalt*, qui devient *Einfaltung*¹⁴,

12. Pour tout ceci, voir G.C., 3, 2, 2, « *Vidimus gloriam ejus* », et surtout le chap. VIII, 2, « Pâques cachées ».

13. J.-Y. Lacoste, « Visages : Paradoxe et gloire », *Revue Thomiste*, 85, 4, p. 593, à qui je dois ici, et après lui, autant qu'à H.-U.v.B.

14. *Einfalt*, simplicité, *einfältig*, simple, simplet, idiot, naïf ; *Einfaltung*, repliement. Pour une bibliographie du concept de simplicité, voir H. Bacht, art. « *Einfalt* », dans le *Réallexicon für Antike und Christentum*, IV, 1959, 821-840.

devenir simple, reploiement, retour au centre, en direction de la simplicité divine, vers le foyer unique de la Croix et de la Résurrection¹⁵.

Tout art — je ne pense pas devoir dire tout art chrétien — doit donc être capable de faire mémoire de la kénose de Dieu dans la laideur et la souffrance du Crucifié. En ce sens, « la croix démystifie toute beauté ». Et il faut le reconnaître, selon le vers de Schiller : « *Auch das Schöne muss sterben* »¹⁶, le beau aussi doit mourir. « Au moment, dit J.-Y. Lacoste, où Dieu est abandonné par Dieu plus encore que par les hommes, l'image ne peut enregistrer qu'une absence et une invisibilité : absence du Père qui ne qualifie plus la mission de son Fils qu'en le laissant l'accomplir seul, et invisibilité de Dieu dans le Serviteur crucifié »¹⁷ : *latens sub contrario*, c'est l'*incognito* essentiel du Serviteur dont parle Kierkegaard. La mort du Dieu en croix fonde la mort possible de toute beauté dans le monde, esthétique de la souffrance, de l'attente, de l'absence, voire de l'invisible. S'il y a une théologie confessante de son Dieu *latens sub contrario*, il doit y avoir une esthétique *sub contrario*, esthétique cruciale, esthétique de (dans) la nuit. Ce n'est qu'à ce prix que la beauté peut ressusciter.

Si le Christ est bien le « resplendissement de la gloire » et « l'effigie de la substance » de Dieu (He 1, 3), il nous faut apprendre à penser toute forme, tout figure, entre la « défigure » du Serviteur souffrant et la « surfigure » du Ressuscité, et la Transfiguration elle-même est une première icône de la Résurrection. Mais l'avenir humain, empirique, du Transfiguré n'en reste pas moins la croix. Tout art est à comprendre dans la circularité non vicieuse du pascal et du pré-pascal, qui, en quelque sorte, « dédouble le champ de la plénitude et de l'accomplissement »¹⁸. C'est pourquoi, originairement et ultime-

15. Au point que ce reploiement en devient la méthode même de la théologie chez Newman.

16. Schiller, *Nänie*, 1799, repris par E. Jüngel, « Auch das Schöne muss sterben, Schönheit im Lichte der Wahrheit », ZThk, 81, 1984, pp. 106-126.

17. J.-Y. Lacoste, *op. cit.*, p. 594.

18. *Ibid.*, p. 592.

ment, la simplicité est seule requise. De cette circularité, un seul exemple, mais je crois qu'il dit beaucoup : le *Portement de croix* (Gand) de Jérôme Bosch. Au centre du tableau, le visage du Christ portant sa croix, pressé de toute part, tout de douleur, yeux fermés, de trois quarts. En bas à gauche, Véronique tient le linge déplié pour nous, imprégné, imprimé un instant auparavant, et où le visage du Christ, de face, les yeux ouverts, est déjà visage de gloire. Les deux nous sont donnés à la fois, en fait le même. On ne saurait séparer le Dieu qui se cache dans ce visage de souffrance et de laideur du Dieu qui se révèle dans le visage de gloire du linge icônique de Véronique. La crise qu'inflige à toute splendeur, entre « figure » et « surfigure », la défiguration du Serviteur souffrant est décisive, radicale, absolue. La présence sans beauté ni éclat, sans apparence aimable de celui qui vient pour sauver est le premier donné esthétique chrétien. « L'image du Christ en croix ne peut donc pas ne pas être la mesure de toute image »¹⁹.

TROIS REMARQUES

Vous permettrez que je termine, pour abréger, en formulant trois remarques, qui resteront passablement problématiques : une remarque historique, une remarque d'esthétique théologique, et une remarque portant sur la liturgie — la dernière seule sera esquissée.

1. Chaque époque peut privilégier, ou a privilégié, tel des deux moments, croix ou résurrection. Toute spiritualité, quel que soit l'appauvrissement théologique qui puisse en résulter, a tendance à privilégier un aspect. Il serait simpliste jusqu'à la fausseté d'associer systématiquement à la tradition orientale une spiritualité (et donc une esthétique) de la résurrection, et à la tradition occidentale une spiritualité (et donc une esthétique) de la croix. Mais nous pouvons peut-être y voir une tendance. Quoi qu'il en soit,

19. *Ibid.*, p. 603.

la communication d'A. Bonfand nous a fait prendre violemment conscience que l'art contemporain a été sensible, plus que tout autre peut-être, à la défiguration, sous les formes de la maladie, de la déchéance, de la mort, du néant. Un art chrétien contemporain ne saurait faire l'économie de l'*esthetica crucis*.

2. Un travail préalable aurait dû être rappelé ici, portant sur la notion d'icône²⁰ : a) de quel type d'image s'agit-il ? b) à quelles conditions une image est-elle convertie en icône ? *Convertie* est premièrement le mot juste, car ce que l'icône révèle, par rapport à toute image, en renvoyant à autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire en étant proprement visibilité de l'invisible, c'est la différence du beau commun (le beau tel qu'il se présente dans le monde) et du beau divin (*kabod, doxa, gloria*), de la beauté et de la splendeur, en ce qu'elle est, au sens propre, *Transfiguration*. Certes toute peinture, à sa manière, excède le vu pour nous donner à voir un visible plus réel que la réalité et plus vrai (seul le beau est à voir). Mais l'icône est proprement transfiguration : « de la beauté remémorée et présentée par l'icône, il faut savoir d'abord qu'elle n'est transfigurée qu'au travers d'une perte de figure dont elle est l'anticipation ou dont elle garde le souvenir »²¹. *Convertie* est deuxièmement le mot juste, car l'icône appelle la foi : la foi seule en perçoit la beauté comme absolument différente de toute autre. Dès lors, nous quittons, excusez le pléonasma, une esthétique de la perception pour une esthétique du ravissement. Ou plutôt, s'agissant de la beauté de Dieu, c'est l'inverse qui a lieu : si, sans la foi, l'image ne devient jamais icône, sans ravissement, il n'y a pas de perception. Le ravissement doit être compris comme l'introduction de l'homme dans la gloire de Dieu. Et l'homme en devient icône. « De même, dit Balthasar, que le Christ ("l'image") est "ravi" vers le Père (dans la Résurrection, et par avance dans la Transfiguration), pour révéler parfaitement, par la figure, l'éclat de Dieu, ainsi nous devons détourner le

20. Voir généralement J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, 1977, et *Dieu sans l'être*, 1982.

21. J.-Y. Lacoste, *op. cit.*, p. 596.

regard de nous-mêmes »²² afin que — texte inouï entre tous — « nous tous, la face dévoilée et révélée (*anakekalumméno prosôpô*), servant de miroir pour réfléchir (*katoptrizomenoi*) la gloire du Seigneur, nous soyons transformés en et selon son icône (*eikona*), transitant de gloire en gloire, selon l'esprit du Seigneur » (2 Co 3, 18)²³. Ici est fondée, en ce texte épiphannique, l'ambivalence du sens de la grâce : concept théologique, et possibilité esthétique d'un être-dans-le-monde nouveau et paradoxal.

Convertie est troisièmement le mot juste, car le lieu exact de l'icône est la liturgie.

3. La liturgie est le lieu où nous sont donnés, sacramentellement, c'est-à-dire en vérité, à contempler figure et surfigure, mort et résurrection, sacrifice et grâce — à contempler, et à « contempler d'urgence »²⁴, c'est-à-dire à en vivre. La liturgie est le lieu où nous est (re)présentée la dramatique divine, qui commençait au cœur même de l'esthétique. Dans la tension de la figure et de la « plus que figure », en lesquelles Dieu agit et se révèle, il y a aussi bien une dramatique, c'est-à-dire une théopraxie, qu'une esthétique, c'est-à-dire une théophanie²⁵. Dans la liturgie eucharistique, le contenu de la croix prend la forme d'un repas, et le repas est d'abord sacrifice²⁶. Car la Cène et la Croix sont *ensemble* (nous retrouvons ici la simplicité divine) « l'heure » en vue de laquelle il est venu (Jn 12, 27-28). Le repas funéraire, rappel de « l'effroyable échange »²⁷, en devient festin de joie éternelle²⁸. Dès lors, la liturgie étant le lieu par excellence du *jeu* que nous avons abondamment décrit, et le lieu de la louange et de l'adoration parfaites, le lieu où la gloire est donnée et

22. G.C., 3, 2, pp. 22-23.

23. Voir J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 34.

24. *Ibid.*, pp. 253-58.

25. H.-U.v.B., *Theodramatik*, dont les deux premiers volumes, *Prolegomena*, ont été traduits en français, Lethielleux, 1984 et 1987.

26. Voir J. Ratzinger, « De la scène de Jésus au Sacrement de l'Église », in *Communio*, II, 5, pp. 21-32.

27. « *Pkrikton synallagma* », Proclus de Constantinople, dans son premier « Sermon sur la Vierge Marie » (PG 65, 688 D).

28. Voir H.-U.v.B., G.C., 1, pp. 483-87.

rendue, elle est fondamentalement vérité de l'esthétique (vérité de son esthétique et vérité de l'esthétique). C'est de Dieu, et de lui seul, que la liturgie tire sa beauté, à l'image de la liturgie céleste de l'*Apocalypse*. La beauté de la liturgie ne vient pas de nous, ne se mesure pas à notre émotion ou à notre sensibilité (le risque serait grand de se célébrer soi-même, sa propre édification ou la communauté rassemblée²⁹), elle vient tout entière du Célébré : alors, nous qui devons « chanter les louanges de sa grâce » (Éph 1, 6), nous sommes atteints par la gloire de Dieu, la majesté de sa splendeur. Le reploiement dont nous avons parlé plus haut est encore à l'œuvre ici : dans l'Eucharistie, le Fils ramène tout au Père pour rendre Dieu vrai à nos yeux, lisible la (sur)figure de la Trinité. C'est la contemplation de Celui à qui l'on dit « Toi seul (...), tu es digne de recevoir gloire, honneur et puissance » (Ap 4, 11) qui est au principe de toute esthétique liturgique.

D'où enfin trois points précis, autour des notions de majesté, dignité et de nouveau simplicité (qu'on peut peut-être penser homothétiques à splendeur, gloire, grâce), et normatifs :

1° j'emprunte directement la formulation du premier au P. Balthasar : « Il serait de notre part ridicule et blasphématoire de vouloir répondre à la majesté de la grâce divine par une majesté de sens contraire, que nous produirions en puisant sur nos propres réserves, celles du monde créé, et cela à l'inverse des liturgies célestes que l'*Apocalypse* nous dépeint comme étant totalement dominées et modelées par la magnificence divine. Quelle que soit la manière dont se présente la réponse de notre liturgie, elle ne peut qu'être l'expression de l'accueil le plus pur et le plus désintéressé possible fait à la majesté de la grâce divine »³⁰ (cet accueil n'étant en rien passif, mais représentant plutôt le rôle le plus actif possible).

2° « Même le beau doit mourir » : sa mort doit être prise au sens propre. Il ne s'agit à aucun moment de le remplacer

29. Et on sait bien que la tendance d'une assemblée à s'autocélébrer croît avec l'affaiblissement de sa foi en la réalité eucharistique.

30. « La dignité de la liturgie », in *Communio*, III, 6, 1978, pp. 3-4.

par de la laideur, de la vulgarité, de la trivialité ou de la futilité. La valeur unique d'une célébration liturgique ne se mesure qu'à la dignité de Celui qui s'y accomplit et qui l'accomplit. *Non sum dignus*. Quel artifice de liturgie humainement conçu serait digne ?

3° Personne n'a compétence pour réclamer le rôle d'arbitre des élégances dans l'Église — et la notion de liturgie esthétique n'a aucun sens. Le véritable juge de la dignité de la liturgie (*non sum dignus*) est justement l'œil simple. Seules la simplicité de l'œil ou l'humilité du cœur peuvent, dans l'Église, « rendre grâce d'une manière vraiment digne et juste » au Père Éternel.

Aussi souhaité-je pour terminer faire nôtre, quarante ans après, le propos de Bonhoeffer, dont on sait la décisive contribution au retour du discours sur la mort de Dieu en théologie³¹, dans ses lettres de captivité : « La notion d'Église n'est-elle pas peut-être — aujourd'hui il semble presque en être ainsi — ce qui seul nous permet de retrouver l'intelligence d'un espace de liberté pour l'art, la culture, l'amitié, le jeu ? Cela signifierait que l'"existence esthétique" (Kierkegaard) ne devrait pas être expulsée du domaine de l'Église, mais au contraire y être fondée de nouveau solidement »³².

Vincent CARRAUD

31. Voir E. Jünger, *Dieu mystère du monde*, trad. fr. 1983, I, I, IV, p. 86 s.

32. *Résistance et soumission*, 1963, p. 91.