

LANGUE SACRÉE, LANGUE PROFANE

I. — COMMENT SE SIGNIFIE LE SACRÉ

Sacré et profane.

Lorsque l'homme commence à dialoguer avec les choses visibles et qu'il les interroge afin de découvrir en elles les traces d'un au-delà de la nature, il ne les trouve pas dès l'abord divisées en deux catégories : les choses sacrées d'une part, les choses profanes de l'autre; les unes s'ouvrant comme d'elles-mêmes au monde du mystère; les autres restant comme esclaves du monde fini et périssable.

La distinction entre choses profanes et choses sacrées suppose qu'est intervenue une option de l'homme à leur égard. Il en va du sacré comme de la bonté morale : toutes les choses créées sont bonnes; mais c'est du cœur de l'homme que vient leur asservissement à l'œuvre de péché, ou au contraire leur contribution au sacrifice spirituel. Il en est de même de la relation des choses créées avec le monde divin : toute la création est signe de Dieu. Chaque chose est à la fois voile et révélation des perfections invisibles du Créateur, mais ce sont les hommes qui les profanent ou les consacrent suivant qu'ils les appréhendent d'une manière purement terrestre et charnelle, ou, au contraire, qu'ils y cherchent un témoignage pour la foi. Le profane et le sacré ne sont donc pas une qualité naturelle des choses, mais le résultat d'une position libre, religieuse ou areligieuse, que l'homme a prise vis-à-vis d'elles¹.

1. Y compris, comme nous le dirons plus loin, la position personnelle, décisive, que le Christ, *Logos* de Dieu, a prise dans l'histoire et dans le monde qu'il venait sauver, particulièrement en fondant divinement l'ordre sacramentel chrétien.

Est-ce à dire que toutes les choses sont égales dans leur aptitude à signifier le mystère? Ou qu'elles se présentent uniformément à nous sans posséder des notes particulières qui inclinent l'esprit à les recevoir d'une manière plus religieuse, ou, au contraire, d'une manière plus charnelle? Évidemment non. Car l'histoire a déjà fait des choix, en consacrant certains faits, certains temps, certains lieux, certaines paroles, certaines choses, certaines personnes. Pour nous en tenir aux mystères de notre religion, l'histoire de la Révélation, d'abord, a mis à part un peuple, une terre, un temple, une Écriture. Déjà, sous l'ancienne loi, ces choses avaient une valeur particulière de signe. Mais elles ont trouvé leur pleine vérité dans la personne du Christ, qui « est à lui-même son propre type et symbole ». L'histoire du culte chrétien ensuite, met en évidence un petit nombre de sacrements, ou signes efficaces du mystère, que l'Église reconnaît comme institués par le Christ : bain de renaissance baptismal, repas sacrificiel eucharistique, etc.; elle a fixé ensuite un plus grand nombre de rites ou sacramentaux, par lesquels elle exprime l'actualité des mystères du Christ dans les fidèles : nuit pascale, prières liturgiques, etc. Pour les croyants, tous ces signes sont sacrés parce qu'historiquement consacrés bien qu'à des degrés fort divers.

La signification du sacré.

Malgré la consécration objective qui résulte pour elle d'événements et d'institutions historiques, la chose, considérée dans son être périssable et comme séparée de l'homme, n'est rien d'autre qu'une apparence de ce monde visible. Une chose ne prend valeur de *signe* qu'aux yeux de l'homme qui sait percer son existence purement mondaine et qui s'en sert comme d'un langage pour communiquer avec l'invisible. C'est pourquoi l'on dit aussi qu'il n'existe de sacrements que pour la foi. Autrement dit, pour qu'il y ait signe, il faut reconnaître à une chose plus qu'une raison utilitaire (physique, biologique ou scientifique — toutes valeurs purement mondaines); il faut lui reconnaître une valeur que nous appellerons — en donnant

à ce mot un sens très précis — *symbolique*². On ne pourrait comprendre, par exemple, le sacrement de baptême, si l'eau n'y apparaîût que comme un liquide capable d'étancher la soif et de laver les mains, ou comme un composé d'H²O, ou même comme une simple condition naturelle de la vie végétale et animale. Ce serait s'en tenir à la chose. Il faut encore voir dans le bain baptismal le signe de notre mort et de notre vie nouvelle dans le Christ. Or, cela n'est possible que par le moyen d'un acte complexe dans lequel la foi rejoint par le signe l'action du Christ. Il faut en même temps que l'eau soit perçue par l'homme comme symbole de vie et symbole de mort³, et que l'on reconnaisse la vérité de ce symbole dans le Christ mort et ressuscité en croyant que, parce qu'il l'a ainsi voulu, poser un tel symbole dans la foi nous fait participer à son mystère.

La signification du sacré par la création suppose donc un acte symbolique. Celui-ci est la rencontre (*sum-bolê*) d'un objet visible par une liberté qui le saisit comme signe de l'invisible. Il est communion de l'esprit, par et dans cet objet-signes, à la réalité signifiée par lui.

2. On voudra bien prendre garde que nous employons ici le mot de « symbole » — car on n'en voit pas d'autre — non au sens d'une extrapolation mythique ou poétique sans consistance réelle ni historique, mais au sens précis et fort de la rencontre de l'esprit avec la réalité (ou Vérité) à travers un signe visible. Le symbole n'est pas un objet de la nature; il est une condition nécessaire à l'existence en devenir d'une liberté créée, qui, dans un acte de connaissance total (et non seulement conceptuel), projette symboliquement ce quelle doit et veut être.

Il faut dénoncer vigoureusement l'opposition que le langage courant met trop souvent entre « symbolique » et « vrai » ou « réel ». Une telle mentalité, qui n'admet comme « réel » et comme « concret » que le phénomène cosmique tangible et vérifiable, pour laquelle au contraire l'invisible est « abstrait » ou inconsistant, et le mystère inconnaissable, est ruineuse de toute attitude religieuse vraie et spécialement du sacramentalisme chrétien. Elle est la conséquence à la fois d'un rationalisme scientifique suffisant et borné, et d'une réaction contre les excès d'un allégorisme fantaisiste.

3. Cette perception peut rester fort implicite et elle est susceptible de revêtir des formes très *analogues*. La foi en effet n'est pas définie par une culture humaine ou par une expérience naturelle. L'intelligence de ce que veut l'Église et de l'action personnelle du Christ dans le sacrement suffisent.

Les conditionnements de la signification du sacré.

L'acte symbolique est essentiellement celui du *langage* au sens large. Il y a deux composantes : la liberté et l'objet-signe. Ses conditionnements sont donc de deux ordres : les uns sont dans l'homme; les autres dans l'objet-signe.

L'homme, tout d'abord, doit être capable de saisir tout objet sensible dans sa double dimension : visible et invisible, cosmique et symbolique, charnelle et spirituelle, périssable et éternelle. Chez certains primitifs, le sens du sacré est si vif que tout acte — même ceux qui sont considérés par nous comme les plus profanes, parce que trop souvent ils sont profanés — possède une valeur religieuse⁴. Pour les saints, éclairés par une foi vive, tout événement et toute créature peuvent devenir signes de Dieu et de sa grâce. Pour le matérialiste, au contraire, l'objet n'est rien d'autre que ce qu'il paraît ou peut paraître à une perception purement sensible et à une observation scientifique toujours plus poussée⁵.

Cependant, l'acte symbolique ou « langage » peut être plus ou moins facilité à l'homme selon la manière dont l'objet qui doit servir de signe lui est présenté. Si l'objet lui est donné dans une relation purement naturelle et mondaine, il est incliné à le prendre seulement comme une chose : avec l'eau qui coule du robinet, il se désaltère ou se lave; rien de plus. De cette maison parmi les autres, dans les rues de la ville, il fait son gîte, pour manger, dormir ou travailler. Mais si ces mêmes choses lui sont présentées dans un contexte de culture ou de religion, il est invité à leur

4. Mais ce sens du sacré peut rester très ambigu et fortement mythique : la perception d'un *numen* plus ou moins impersonnel et extra-temporel, qui pèse sur l'homme au lieu de le libérer. Le sacré chrétien, au contraire, révèle la liberté : 1° parce qu'il est personnel (tout signe est signe du Verbe incarné); 2° parce qu'il est historique (conduisant, à travers le temps, à son accomplissement éternel).

5. En ce sens, d'ailleurs, l'attitude rigoureusement matérialiste est impossible et contradictoire, car elle serait la négation de tout langage réel et de tout progrès humain et de tout devenir libre. Aucun homme ne peut se passer du langage symbolique, fût-ce inconsciemment. La découverte scientifique elle-même est un acte symbolique.

chercher, au-delà de leur utilité cosmique, une signification humaine ou sacrée : pourquoi ce soir, ces jets d'eau illuminés sur les Champs-Élysées ? Parce que c'est l'anniversaire de la Libération. Pourquoi ce bâtiment au milieu de la place, sans fonction économique ou commerciale ? C'est une église.

L'objet-signe se présente généralement en rupture avec les fonctions purement naturelles. C'est pourquoi il est le plus souvent un produit de l'art. L'art, en effet, s'oppose dès l'abord à la nature. L'artiste défait la nature pour la refaire à son image. Le musicien choisit, parmi les sons naturels continus et infinis que lui offre la nature, quelques notes qu'il ordonne en une gamme sur laquelle il construit un univers sonore qu'il se donne librement. Le poète prend le langage commun qu'il coule dans des mètres « artificiels ». Car la fin de l'art est de faire apparaître dans la nature ce qu'elle n'est pas. L'artiste veut signifier dans les choses ce qu'elles ne sont pas : il prétend nous conduire à travers elle jusqu'au monde nouveau qu'il a librement créé. Il pulvérise leur opacité cosmique pour libérer leur signification humaine et spirituelle. L'art esquisse une dialectique de nouvelle création, allant de la nature vers un au-delà de la nature⁶.

C'est une dialectique analogue que l'on trouve entre le sacré et le profane. L'objet sacré se présente toujours comme en rupture avec le monde profane naturel : un vase sacré est arraché à un usage utilitaire commun et transféré à une fonction rituelle. Cette dialectique de consécration : arrachement et transfert, n'est que la conséquence de toute théophanie, ou manifestation de la divinité sainte en un monde périssable et pécheur : Dieu ne peut apparaître en ce monde que comme « autre », comme non naturel. Dans l'Histoire Sainte, c'est l'événement, le miracle, le « signe » au sens johannique, qui est inassimilable à la pure raison naturelle. Dans le culte, c'est le rite. Le geste rituel n'a pas de finalité uniquement cosmique. Aussi se présente-t-il généralement sous la forme de l'art qui en fait saillir le carac-

6. Mais le monde nouveau que signifie l'artiste, il ne peut le donner en vérité. Son symbolisme reste inefficace, car il demeure dans la nature. Seuls, les sacrements de la grâce apportent la réalité de la sur-nature.

tère sacré et gratuit, et non sous sa forme naturelle et profane : le célébrant n'est pas vêtu d'une manière civile, car il n'est plus ici M. Un-Tel : il est le prêtre du sacrifice. Le banquet eucharistique n'est pas un festin aux victuailles variées et abondantes, mais un sobre repas composé d'un peu de pain et d'un peu de vin : ce n'est pas le banquet humain d'amis faisant bonne chère, c'est le repas du Seigneur : sa personne, ses gestes, ses paroles, sa nourriture.

Le signe sacré comporte donc toujours, par rapport aux choses naturelles, en même temps une continuité et une rupture. Une continuité d'abord, puisqu'il est nécessairement objet sensible, emprunté à notre monde visible et périssable, et puisqu'il ne peut tirer sa signification que de la résonance naturelle qu'il éveille en l'homme (l'eau qui fait mourir et vivre; le repas qui accroît l'amitié, fortifie et réjouit). Mais une rupture aussi : puisqu'il n'est point un acte accompli seulement dans la nature. L'homme qui le pose veut que la manière même dont il le pose signifie son caractère sacré. La rupture porte sur l'illusion de l'apparence charnelle, pour exalter la signification spirituelle de la création. Elle détruit l'avoir pour libérer l'être.

II. — LA LANGUE SACRÉE

Le signe du langage parlé.

Il était nécessaire d'avoir fait cette analyse générale avant d'aborder le cas particulier du langage parlé. Celui-ci, en effet, est un acte symbolique complexe. Il s'ensuit que les caractéristiques d'une langue sacrée sont délicates à situer.

Il semble dès l'abord que l'homme qui parle ne peut le faire que symboliquement, puisque toute parole est signe. Au contraire, le geste paraît plus ambigu : si une poignée de main donnée sincèrement à un ami est un symbole d'amitié, avaler un sandwich entre deux trains paraît totalement immergé dans la satisfaction d'un besoin naturel.

Mais ce n'est là qu'une approximation. En réalité, tout geste, s'il est « humain », est celui d'une liberté et accomplit une destinée; il est nécessaire dialogue avec la nature,

les autres et soi-même, et à travers cela, avec la destinée personnelle, fût-ce inconsciemment. A l'inverse, le langage parlé est très souvent dégradé au niveau d'une fonction naturelle comparable au langage déterminé des animaux. Si je dis : « Ferme la porte » ou : « Passe-moi le pain », ce peut être d'une manière purement utilitaire. Ou bien, il est employé, comme dans le langage scientifique purement objectif, au niveau de l'*homo faber*. Si je dis : « 2 et 2 font 4 », je ne prétends pas toujours engager par là ma destinée dans un acte symbolique.

C'est pourquoi il est nécessaire de distinguer deux espèces de langage parlé. La parole peut consister seulement en un langage de *communication* nécessaire aux échanges pratiques ou scientifiques. Elle reste alors de l'ordre de l'utile ou de l'explication. Mais elle peut aussi revêtir une valeur d'*expression* personnelle, être le signe d'une expérience créatrice⁷. Merleau-Ponty fait une distinction analogue en analysant la *parole parlée* qui est le langage objectivé, la notion formulée, la chose dite; et la *parole parlante*, acte d'éloquence spontanée, expression libre de l'homme qui devient, qui se fait, et qui se trouve en se disant⁸. Le sens commun distingue d'ailleurs la *prose*, comme langage de communication, de la *poésie*, comme langage d'expression⁹.

Il est clair que seul le langage d'expression, le langage poétique, la parole parlante, constitue un acte symbolique. Le langage affectif du primitif, de l'enfant, de l'amoureux, du vrai poète, du mystique, nous en sont des exemples. Non pas « des phrases », mais le signe d'une expérience. Et l'on constate en effet que le langage sacré en général, et particulièrement le langage cultuel, fait normalement appel au langage poétique d'expression. Bien plus qu'un instrument d'échange utilitaire ou d'explication, il doit être en effet le signe d'un mystère, l'instrument d'une action sacrée.

7. Mlle MOHRMANN a exposé cette distinction dans *La Maison-Dieu*, n° 11, pp. 140-143, *L'évolution de la langue française au cours de la guerre*. Mais l'analyse présentée est incomplète et ne fait pas justice aux différents aspects de l'évolution actuelle de notre langue.

8. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. 229.

9. Prose et poésie sont à prendre ici au sens générique, et non d'un point de vue littéraire formel. Chacun sait qu'il y a de la prose poétique et des poèmes prosaïques...

Les conditionnements d'une langue sacrée.

Les remarques précédentes, utiles à notre sujet, ne sauraient évidemment suffire à définir complètement le langage sacré. Car notre but n'est pas ici d'étudier l'acte comme tel du langage sacré dans l'Église, mais seulement certains conditionnements extérieurs d'une langue sacrée dans le culte chrétien, afin de pouvoir en dégager quelques conséquences concernant la langue française. Dans la première hypothèse, il faudrait mettre en valeur l'originalité absolue de l'acte du langage chrétien : qu'il s'agisse de l'annonce de la Parole de Dieu ou de la réponse que lui donnent les croyants, c'est toujours Dieu qui parle dans le Christ par l'Église. Et si cette parole ne peut exister sans revêtir la forme d'un langage humain, jamais pourtant l'analyse de la langue sacrée ne permettra d'y découvrir l'essence de la Parole sainte. Nous n'avons à refaire ici ni la théologie de la parole ni celle de l'acte de foi. Rappelons seulement, pour éviter toute équivoque, que, en ce qui concerne l'acte du sujet parlant ou écoutant, il ne peut y avoir en lui langage sacré si Dieu ne parle par l'Église et si sa foi n'est en éveil; que l'Église, d'autre part, garantit inégalement l'action de Dieu parlant selon qu'il s'agit de paroles sacramentelles proprement dites, de paroles rituelles ou liturgiques en général, ou de simples paroles que l'homme reçoit dans la foi.

Du point de vue du signe visible, au contraire, et en tant qu'il tombe sous l'observation sensible, de même que nombre de rites de la liturgie chrétienne lui sont communs avec d'autres religions tandis que plusieurs lui sont propres, de même son langage sacré a des caractéristiques générales ou particulières que l'on peut observer et analyser. C'est à quoi nous nous limitons ici¹⁰.

10. L'attention que nous portons par hypothèse au *signe* (base de toute étude liturgique) ne doit pas faire oublier un seul instant que Dieu est libre par rapport aux signes qu'il choisit pour se révéler. Paradoxalement, il ne manifeste même jamais d'une manière plus éclatante la signification naturelle ou historique d'une chose que lorsqu'il en a nié d'abord l'apparence sensible (l'exemple le plus clair est le fait de la mort et de la résurrection du Christ). Mais on peut pourtant et l'on doit même s'appuyer sur la fidélité que Dieu a manifestée lui-même, dans la Révélation, l'Incarnation et toute l'Économie sacramentaire, à la signification naturelle qu'il a inscrite

Lors donc que la parole sacrée parvient à l'homme, elle se présente à lui sous une forme qui le provoque plus ou moins à l'acte symbolique religieux : elle peut le laisser quîètement immergé à l'intérieur d'un système de relations cosmiques, sans dépasser le langage de communication ou d'échanges appartenant au monde visible. Elle peut au contraire le provoquer à entrer dans le monde de la foi. Dans un cours de théologie, une explication catéchistique, une répétition de cérémonies, on peut parler beaucoup de Dieu ou des choses de Dieu sans provoquer d'actes de vertus théologiques. Mais pour un fidèle attentif, la lecture de l'Évangile ou les paroles de la consécration à la messe suscitent une réaction de foi.

Il faut donc nous arrêter aux conditionnements propres à la parole sacrée objectivement transmise, qui la font plus ou moins apte à devenir signe actuel du mystère.

A. *Conditionnements extrinsèques.*

Certains de ces conditionnements, bien qu'ils soient souvent parmi les plus importants, sont extrinsèques à la forme littéraire du langage.

a) Il y a des textes sacrés, parce qu'ils ont été consacrés par le rôle qu'ils ont joué et continuent de jouer dans l'histoire du salut. Au premier rang est l'Écriture sainte dont l'Église nous dit qu'elle est Parole de Dieu. Tout croyant la reçoit d'emblée comme une parole sainte. Il y a encore les paroles de la liturgie. Tout d'abord les paroles sacramentelles qui sont efficaces de ce qu'elles énoncent. Même en dehors de l'action eucharistique, de telles paroles, comme celles de la consécration, conservent pour celui qui les a connues dans le sacrement une valeur sacrée. Elles nous

dans sa première création et aux événements qu'il a accomplis dans l'Histoire sainte. Dans la mise en œuvre du culte chrétien, l'Église a reconnu et manifeste sans cesse une telle continuité.

D'une manière analogue, le croyant est libre vis-à-vis des signes. Pour la foi, toute chose peut être signe du mystère. Et paradoxalement la foi d'un homme n'apparaît jamais si grande que lorsqu'il peut rejoindre le mystère à partir de la plus petite chose (qu'on songe aux oiseaux ou à l'eau pour un François d'Assise). Et pourtant le fidèle, fût-ce le plus grand mystique, doit toujours passer normalement par les sacrements de l'Église qui sont les signes par excellence.

inspirent un respect analogue à celui d'un vase sacré, même s'il ne contient pas actuellement les saintes Espèces. Il y a ensuite les paroles de la liturgie qui sont le véhicule de la prière de l'Église et qui revêtent pour nous de ce fait une valeur particulière de langage sacré. Il y a enfin dans l'histoire personnelle de chacun de nous les paroles de telle personne ou de tel livre qui ont été l'occasion d'une grâce et en restent le signe.

b) Certaines paroles apparaissent encore sacrées par le fait de leur situation ou de celui qui les prononce. La première fois qu'un jeune homme déclare son amour à une jeune fille et lui promet sa foi, ses paroles revêtent dans leur destinée une valeur symbolique exceptionnelle. Lorsqu'un ministre de la Parole annonce le message de la Bonne Nouvelle au peuple assemblé, lorsqu'un évêque appelle aux ordres, lorsqu'un confesseur oriente une vie, quel que soit le style employé, de telles paroles sont signe d'une action de l'Esprit.

Tous ces conditionnements portent moins sur la chose-signe, sur les mots mêmes du langage, que sur la manière dont un dialogue est engagé en invitant à dépasser des relations purement mondaines.

B. Conditionnements littéraires.

Mais il nous faut progresser dans cette analyse et constater que la forme propre du langage parlé, c'est-à-dire sa forme littéraire, importe directement à la valeur de signe sacré du langage.

Qu'on nous permette une réflexion, pénible à notre sensibilité religieuse, mais qui nous aidera précisément à comprendre les justes exigences et répugnances de celle-ci devant l'objet de sa foi et ce qui doit la signifier : on ne conçoit pas que dans la liturgie le célébrant dise au diacre au moment de l'offertoire : « Passe-moi le pain; passe-moi le vin; passe-moi l'eau. » *A fortiori*, s'il disait : « Refile-moi la croûte et aboule le pinard. » Cela nous apparaît au sens propre comme une « profanation ». Pourquoi, sinon parce que l'emploi de certaines expressions — même correctes mais trop familières et trop immergées dans l'énoncé des

préoccupations immédiates uniquement matérielles — et à plus forte raison l'usage de l'argot, nous maintient dans un système de relations mondaines et purement utilitaires; parce qu'elles relient notre sensibilité à un comportement biologique ou grégaire dans lequel la dignité de la personne humaine disparaît. L'effort demandé à notre liberté est trop grand pour que de telles expressions puissent devenir pour nous signes du mystère. En parlant ainsi, au lieu d'évoquer l'invisible et de libérer la valeur symbolique de la création, on épaissit l'écran des choses dans leur matérialité opaque.

On attend donc du langage sacré qu'il nous aide à lire l'invisible dans le visible, le spirituel dans le naturel, le sacré dans le profane. Pour atteindre à cette fin, il doit lui-même se présenter, non comme un langage de pure communication, mais d'expression.

a) *Langage poétique*. Le langage d'expression par excellence est le langage poétique. Nous entendons ce mot de poésie, non au sens d'une *aura* évanescence et insaisissable qui flotte autour des choses, d'une enveloppe de rêve dont certains artistes savent habiller la réalité de la vie triste et nue, mais au sens étymologique de *poièsis* : ce pouvoir de fabrication et de création qu'a l'homme de restituer au cœur de la création sa vérité spirituelle et éternelle et sa relation vivante et personnelle avec la destinée de l'homme. En ce sens le premier cri du petit d'homme est déjà poésie, parce qu'étant appel d'une liberté vers quelqu'un, il exprime un désir de vivre et d'être aimé.

Comme tout art, la poésie se manifeste par une rupture et une gratuité qui déchire la chose (ici l'ordre ou le sens habituel des mots) pour obliger l'homme à la recevoir comme un signe. Si le poète, si l'homme qui souffre, qui se réjouit, qui aime, « ne parle pas comme tout le monde », c'est qu'il a quelque chose de spécial à dire : il ne veut pas qu'on l'entende selon la banalité des expériences communes et quotidiennes. Aussi fait-il parfois violence au langage pour lui faire comme enfanter le fruit de son expérience la plus spirituelle. Toute vraie poésie est, en un certain sens, un premier pas vers un langage sacré¹¹, et le langage sacré a toujours besoin d'une note poétique.

11. Caractère sacré qui peut rester au niveau culturel et ne pas

Une observation même rapide du style de l'euchologie liturgique nous manifeste ce souci. On lui reconnaît toujours une noblesse, une dignité, une gravité, une élévation, par quoi il échappe au prosaïque et, partant, au profane.

Parfois, comme dans les plus belles oraisons, c'est par la concision extrême qu'est donné le choc et c'est dans le serrage des formes qu'apparaît la rupture. Signifier le maximum avec le minimum de moyens, n'est-ce pas l'idéal du plus grand art ?

Parfois c'est par l'ampleur jusqu'à la redondance qu'apparaît la gratuité d'un langage qui, pour susciter l'action de grâce, refuse d'être mercenaire, comme dans les doublets du canon de la messe : *Dignum et justum est, aequum et salutare; hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*, etc. Souvent le rythme du *cursus* apporte à la parole un poids et nombre qui rappelle le moyen premier auquel a toujours eu recours le langage poétique pour échapper aux tournures des échanges superficiels et étendre jusqu'aux profondeurs de l'homme son pouvoir de suggestion.

En d'autres cas, c'est par la plus grande simplicité et le dépouillement extrême, que le langage donne le choc du sacré : la parole semble alors s'effacer derrière la grandeur de la chose dite ou de l'action engagée. C'est peut-être là que le langage sacré trouve sa perfection. Rien ne risque plus d'arrêter l'esprit aux formes mêmes du langage ni de retenir la sensibilité captive : il n'y a plus qu'une parole nue, signe transparent du mystère. Tel est le cas des récits évangéliques de la Passion, dans leur simplicité bouleversante, sans aucune complaisance ni recherche littéraire. Ou celui de la parole qui fait naître à la vie éternelle : *Ego te baptizo, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*.

b) *Langage du mystère chrétien*. La poésie n'est pourtant pas la seule exigence d'un langage sacré. A tout mystère, — même humain, comme les mystères païens de l'antiquité ou les ésotérismes modernes — correspond une révélation.

atteindre au monde de la foi. Il reste alors ambigu, comme nous le notions plus haut au sujet du sentiment spontané de sacré chez les primitifs, et ne saurait être assimilé à l'expression du mystère chrétien, dont nous avons dit l'originalité absolue. Le rapprochement porte sur le seul signe.

Et cette révélation ne consiste pas, comme dans la poésie libre, à signifier n'importe quoi n'importe comment. Chaque mystère suppose un système de signes qui en constitue la « mystagogie ». Ceci se vérifie particulièrement dans le culte chrétien qui célèbre une révélation faite par Dieu même, et un mystère qui est celui du Christ. Si toute vraie poésie a quelque chose de sacré, elle n'est pas apte pour autant à exprimer les mystères du Christ comme l'Église le veut et à entrer dans sa liturgie¹².

Le langage sacré chrétien a quelque chose à dire qui lui est propre : l'histoire du salut qui se résume dans la personne du Sauveur. Or, ceci réagit immédiatement sur la forme littéraire du langage chrétien, car, en art, — et en tout langage — on ne peut jamais séparer le fond de la forme, ni ce qui est dit de la manière dont c'est dit. Il nous est impossible de connaître la réalité signifiée indépendamment du signe qui nous la révèle.

La conséquence la plus évidente est le choix d'un *vocabulaire*. Qu'il s'agisse de l'Écriture ou de la liturgie, nos textes sacrés sont pleins de mots « chrétiens ». Ceux-ci ne trouvent tout leur sens que pour celui qui connaît le Christ et croit en lui. Soit une phrase comme : « Agneau de Dieu qui portez les péchés du monde. » Qu'évoquerait-elle à un païen ? À quel mouton chargé de quel fardeau pourrait-il songer pour lui trouver un sens ? Il faut le dire franchement, notre langage sacré, par tout un aspect, est un langage d'initié. Et pour nous-mêmes les mots ne sont pas interchangeable à volonté. L'expression « Agneau de Dieu » nous achemine vers la personne du Christ en sa Passion — si toutefois on connaît non seulement le fait de la Passion, mais aussi les figures qui l'ont annoncé¹³ : le serviteur souffrant, la prédication de Jean-Baptiste, l'Agneau pascal. Mais celui qui d'aventure traduirait l'*Agnus Dei* comme on raconte que le fit un prêtre de langue étrangère : « Petit mouton de Dieu », dérouterait les esprits. Notre langage sacré est donc condi-

12. De même que tout art sacré, même authentique, n'est pas pour autant art liturgique. Ce point essentiel semble souvent trop oublié dans les discussions contemporaines concernant l'art sacré.

13. Figures qui, encore une fois, ne sont pas dissociables du fait, comme nous l'avons dit plus haut, parce qu'elles appartiennent — plus ou moins — aux signes historiques de la révélation.

tionné par l'histoire de la révélation d'abord, par la vie de l'Église ensuite¹⁴.

On pourrait faire la même analyse, non plus seulement sur le vocabulaire, mais aussi sur cet autre aspect littéraire — difficile à cerner, il est vrai — : le *style*. On arriverait à des conclusions analogues. Car si le style est l'expression singulière de la personne, l'Église, qui est l'Épouse, a aussi son style. Ce style est d'abord celui du Christ qui parle et agit en elle. Mais il apparaît comme réfléchi et diversifié en chaque communauté ethnique ou locale qui incarne l'Église visible. On le constate dans les différentes liturgies chrétiennes qui ont chacune leur génie propre, bien qu'avec des traits communs. Un incipit ou une clause d'oraison comme « Dieu Tout-Puissant et Éternel » ou « Vous qui vivez et réglez dans les siècles des siècles », sont d'emblée sacrées, même en dehors de tout contexte, pour tout fidèle de l'Église romaine : on y reconnaît le style de la prière liturgique¹⁵.

c) *Langage parlant*. Si le langage sacré chrétien appelle normalement une langue poétique et emploie souvent un vocabulaire et un style d'initiés (en tant que membres d'une société religieuse visible dont ils ont reçu leur culture), il répugne pourtant invinciblement à tout ésotérisme. Il exclut la recherche littéraire formelle tout autant que les clés réservées aux habiles et, encore plus, la cabbale. Ce serait en effet trahir sa fonction de signe que de donner au langage sacré une forme si étrange qu'il ne puisse plus être pour le croyant révélation du mystère.

14. On pourrait imaginer qu'au passage sémantique d'Isaïe, 53, 7, de l'hébreu (qui dit « brebis ») au grec, puis au latin et au français, on soit arrivé au mot « mouton »; c'est alors celui d'« agneau » qui serait déroutant.

15. Le problème du « style liturgique », que nous ne faisons qu'effleurer ici, mériterait une longue étude, car il est au centre du problème de la langue sacrée.

On connaît le beau chapitre que lui a consacré Guardini dans *L'Esprit de la Liturgie*. Il ne semble pourtant pas être sorti complètement de l'opposition subjectif-objectif, individuel-communautaire, qu'il dénonce justement, faute d'une notion plus poussée du sacramentalisme personnel de la liturgie.

Tout tient dans la question du style qui ne s'exprime que dans des styles. C'est le problème même de la symbolique (qui n'est autre que celui de l'analogie). L'originalité du culte chrétien ne tient pas tant à ses éléments (chose-symbole) dont beaucoup lui sont communs avec d'autres cultes, mais à la signification qu'il leur donne en fonction des événements uniques du salut.

Aussi voit-on que la liturgie a écarté de sa prière la plus sacrée la poésie trop élaborée. Les anaphores ou préfaces en vers n'ont pas eu de succès : le célébrant n'est pas un rimailleur. Un style noble et quelques clausules rythmiques suffisent pour conférer à sa solennelle prière d'action de grâce le ton élevé que suggère déjà la description de saint Justin¹⁶. Tout le reste serait fioritures et superfétations. Ce n'est que comme un ornement que l'Office divin a accueilli les hymnes métriques. L'art n'est jamais cherché pour lui-même. Il est le serviteur du mystère; un serviteur nécessaire qui délivre la valeur symbolique des choses créées pour qu'elles soient plus sûrement perçues comme des signes, mais néanmoins toujours un serviteur.

A plus forte raison la liturgie répugne-t-elle à la formule de type magique qui semble d'autant plus sacrée à ceux qui l'emploient qu'elle leur est plus incompréhensible¹⁷. Cette manière de signifier le transcendant uniquement en imposant le respect de l'inconnaissable n'est pas chrétienne. Le sacré chrétien n'est pas écrasement devant l'impénétrable, mais libération par la connaissance de foi. Telle est « la richesse de sa grâce, que Dieu a répandue abondamment sur nous en toute sagesse et intelligence, en nous faisant connaître le mystère de sa volonté » révélé en Jésus-Christ (Éph., 1, 8-9), « non point aux sages et aux habiles, mais aux petits et aux simples » (Mt., 11, 25). Les Pères de l'Église ont relevé cette caractéristique du mystère chrétien en face des mystères païens : ils s'adressent à des hommes initiés, non point aux subtilités rituelles ou intellectuelles inventées par l'esprit humain, mais à l'Évangile et aux sacrements que tous peuvent recevoir par la foi¹⁸.

La fonction naturelle du langage n'est donc jamais détruite dans le culte chrétien. C'est-à-dire qu'on n'y parle pas pour ne rien dire; ce serait introduire la perversion dans le signe même de la parole et saper la base du culte. Le langage propre de l'Église dont nous parlions plus haut (vo-

16. *Apol.*, 45, 3.

17. La formule magique est un exemple de ce sacré païen ambigu que nous dénonçons plus haut.

18. « Le Seigneur... nous a imposé un joug doux et un fardeau léger. A la société du peuple nouveau il a donné des sacrements en très petit nombre, d'observation très facile et d'une signification très claire... » (S. AUGUSTIN, *Lettre 54 à Januarius*).

cabulaire ou style) ne peut donc jamais consister en un mode d'expression réservée à des spécialistes. Son langage est parlant pour tous ceux qui sont éclairés par la foi, à la mesure de leur intelligence et de la grâce qui leur est donnée.

III. — UNE LANGUE SACRÉE FRANÇAISE

On peut se demander maintenant quelles conséquences découlent de ces faits et principes en ce qui concerne la traduction en notre langue de textes sacrés, bibliques ou liturgiques, et la création de prières ou de chants. Quelle est la langue qui se prêtera davantage à signifier le mystère dans la parole ?

Il faut le constater : notre tradition littéraire française ne nous a pas légué de langue sacrale chrétienne. Le besoin s'en fait pourtant sentir, tant pour la lecture publique de l'Écriture Sainte que pour certaines prières liturgiques (du rituel) et pour le chant des fidèles quand il accompagne légitimement l'action sacrée¹⁹. Rien n'empêche qu'une telle langue se crée chez nous à l'avenir, comme cela est théoriquement possible dans toute langue adulte²⁰. Et cela se fera si l'Église juge que c'est nécessaire à sa vie. Mais on ne peut en déterminer *a priori* les caractéristiques concrètes : on peut seulement dire ce qu'elle ne sera pas, en dénonçant quelques fausses pistes qu'on a parfois tenté d'emprunter. On peut aussi relever quelles fidélités elle devrait tenter de garder.

1° Une langue sacrée ne saurait être en tout point semblable à la langue utilisée dans la conversation quotidienne destinée à n'exprimer que les besoins humains, immédiats et terrestres. Elle apparaîtrait alors comme profane, et nous avons dit qu'au niveau du signe la perception du sacré ne s'opérerait qu'au prix d'une rupture. Tel serait l'emploi non seulement du langage argotique, mais même d'expressions trop familières et trop enchevêtrées aux comportements utilitaires. Dans le but louable de dégager les

19. Encyclique *Musicae Sacrae disciplina*, § 30.

20. Ch. BRUNEAU, *La langue française est-elle majeure ?* dans *La Maison-Dieu*, n° 11, pp. 131-139.

formules sacrées d'une carapace d'académisme et d'une gangue de conventionalisme — qui n'étant pas de l'art vrai ne sauraient être signes du sacré²¹ — et afin d'assurer aux textes sacrés une intelligibilité dont on a dit qu'elle était essentielle au langage chrétien, on n'a pas toujours évité cet écueil dans les traductions modernes. On voit mal dans la bouche du diacre à la messe solennelle certaines tournures familières comme : « Qu'allons-nous bien manger ? » alors qu'il était si simple de dire : « Que mangerons-nous ? » Sous prétexte de réveiller l'attention, on peut exciter l'homme charnel et étouffer l'homme spirituel. Seule une langue aux résonances poétiques peut nous libérer du langage de simple communication et nous aider à entrevoir le mystère caché dans chaque image biblique, dans chaque rite liturgique.

Signalons encore un autre écueil qui tue le caractère sacré de la parole : la prolixité et la surabondance. Que de « commentateurs de messe » étouffent le mystère de l'action rituelle sous l'abondance des paroles ! Que de traductions deviennent vite insipides à force de délayage ! Littérairement, « étendre c'est éteindre²² ». Mais la parole puissante est une parole brève. Cette concision, nécessaire à l'autorité du commandement, recherchée du poète, est aussi salutaire à la proclamation rituelle et à la prière vocale²³.

2° Les exigences d'un langage poétique ne sauraient toutefois aiguiller une langue sacrée vers un style qui sente la recherche littéraire ou la bizarrerie. La langue sacrée doit rester une langue commune, non pas en ce sens que ses formules puissent être trouvées dans la bouche de n'importe quel fidèle²⁴, mais en ce sens que tout fidèle doit pouvoir

21. Un véritable *style de traduction* a sévi en France à partir du 17^e siècle, surtout repérable aux 19^e et 20^e siècles. Il n'est souvent qu'un décalque de la période latine. Il ne saurait, aujourd'hui, constituer un style sacré dans la mesure même où il est devenu un langage « emprunté », ni vrai, ni poétique. Mais on ne peut lui nier parfois de la noblesse et de la grandeur, surtout si on peut le replacer dans son contexte historique.

22. *Propos du poète et traducteur*, Raymond Schwab.

23. Nous ne nions pas qu'une certaine abondance puisse parfois servir un style sacré, comme nous l'avons noté dans le canon de la messe, mais à condition qu'elle soit à sa place et constitue un art authentique.

24. On a parfois donné cette norme comme idéal de la traduction biblique.

les comprendre et se les assimiler peu à peu. L'application de ce principe reste sans doute fort subjectif, et nous rejoignons ici toutes les difficultés soulevées par l'évolution actuelle des arts dont on ne sait ce qui, demain, sera reconnu comme sien par le public. Il est prudent de ne fermer aucune porte²⁵.

Entre ces deux extrêmes, le profane et l'ésotérique, il existe des lignes conductrices.

1° La première, quand il s'agit de traductions, est donnée par la fidélité au genre littéraire du texte original. Le lyrisme d'un psaume, la frappe d'un proverbe ou d'une sentence, la conduite d'un récit, la coulée d'une parabole, la structure d'une oraison romaine, doivent se présenter avec toutes les caractéristiques littéraires qui leur sont propres. Ces caractéristiques littéraires sont précisément un des éléments les plus précieux et les plus authentiques qui peuvent conférer à un texte sa couleur sacrée. On retrouve ici la rupture nécessaire au langage sacré, mais d'une manière qui n'est pas arbitraire puisqu'elle appartient au langage lui-même. Loin d'atténuer ces caractéristiques, il faut les conserver : le parallélisme des psaumes, le retour des même mots et les figures de style qui s'y rencontrent (anacoluthes, etc.); les participes présents des évangiles; les innombrables : *il dit*, *il répondit* des récits bibliques; les *alors* de la Passion selon saint Jean, les longues phrases à tiroirs de saint Paul, sont autant de propriétés littéraires qui contribuent à donner à ces textes un corps pour leur caractère sacré : ils sont comme le vêtement liturgique du célébrant qui nous font distinguer et reconnaître le prêtre parmi la foule des fidèles²⁶.

2° La seconde fidélité s'attache au vocabulaire historique

25. « Une musique ou une peinture qui n'est d'abord pas comprise finit par se créer elle-même son public, si vraiment elle *dit* quelque chose, c'est-à-dire par sécréter elle-même sa signification », MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 209.

26. L'usage liturgique de ces textes a encore renforcé ces caractéristiques. Qu'on songe au début des lectures : « Frères bien-aimés »; « En ce temps-là »; « En ces jours-là »... Ce serait une grave erreur de supprimer ou de remplacer, en les variant, ces formules rituelles : elles contribuent à « situer » la parole inspirée, non dans un univers de phénomènes, mais dans le mystère. Ajoutons qu'elles aident le lecteur à partir, à jouer son rôle sacré, et donnent plus de poids aux paroles qui suivent.

de la révélation. Commencer la parabole de Matthieu, 25, par « Dix jeunes filles étaient invitées à un mariage »... constitue non seulement une faute matérielle de traduction, mais un appauvrissement certain de tout ce que la réflexion chrétienne a légitimement perçu dans le thème de la *Vierge* et dans celui des *Noces*. L'expression *jeune fille* évoque un état humain. Le mot *vierge* évoque un état religieux²⁷. Il en est de même de quantité de mots qui ont reçu, à la lumière de l'Évangile ou de l'Église, une valeur nouvelle et sacrée qu'ils ne possédaient pas. Nous n'avons plus le loisir de changer le vocable sous lequel certains mots bibliques ou ecclésiastiques ont été consacrés, dans notre langue, par l'usage : grâce, charité, gloire, justice, jugement, paix, Trinité, etc.²⁸. Quel que soit l'idiome employé, exprimer le mystère révélé supposera toujours la création d'une langue chrétienne. A travers tous les « parlars » du monde, il y a l'Église qui parle avec ses mots et son style.

Sans doute faudra-t-il toujours, en même temps, vérifier l'enracinement vivant du langage sacré, fût-il propre à l'Église, dans la vie personnelle des croyants. Car un mot n'est signe qu'à cause des réalités humaines qu'il évoque d'abord et dont il part pour en dégager la valeur symbo-

27. Qu'on n'objecte pas que le mot « vierge » ne veut rien dire pour certains esprits. Ce que recouvre ce mot est précisément une des réalités qu'ils ont à *apprendre* en recevant la révélation chrétienne.

28. Il est vrai que certains mots bibliques n'ont pas encore d'équivalents fixes dans notre langue : *peirazô*, par exemple, est traduit parfois par « tenter », parfois par « éprouver ». Il est à prévoir qu'après une période d'hésitations, un choix sera fait par une loi interne du langage d'expression qui, à l'inverse du langage d'explication, réduit ses signes afin d'en renforcer la signification. Dom Botte montre, dans son article, comment les premières versions latines de la Bible ont hésité, par exemple, sur la traduction de *doxa*, avant d'aboutir à *gloria*. Nous assistons de même à des essais pour traduire certains mots hébreux prégnants, comme HSD ou 'MT. Pour ce dernier on emploie tantôt « vérité », tantôt « fidélité », pour faire saisir à ceux qui ont perdu le sens biblique du *veritas* de la Vulgate, qu'il ne s'agit pas seulement d'une *adequatio rei et intellectus*, mais d'une attitude de Dieu envers les hommes. Mais cette diversité a le grave inconvénient de ne pas laisser soupçonner, quand on rencontre le mot « fidélité », qu'il s'agit de ce thème qui aboutit à Jean, 1, 24 : « Nous avons vu sa gloire, plein de grâce et de vérité. » Le langage d'explication aime à varier; le langage d'expression, poétique et méditatif, préfère qu'un seul mot rassemble la diversité des sens en un seul « signe » plus intensément évocateur et plus apte à provoquer l'acte symbolique.

lique. On peut regretter que de très grands mots bibliques et théologiques dont l'usage est consacré dans notre langue française, n'aient plus, en comparaison d'autres langues, les attaches concrètes et cosmiques qui fondent leur valeur symbolique. Dans le nom de la Troisième Personne de la Trinité : l'*Esprit*, voit-on spontanément le Souffle de vie ? dans le *baptême*, un bain d'immersion ? dans le nom de *chrétien*, l'onction d'huile ? dans la *conversion* ou la *pénitence*, le retournement ? etc. Aussi notre langue religieuse nous semble souvent bien abstraite. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, le langage abstrait n'est pas une bonne base pour un langage sacré²⁹, parce qu'il est peu poétique et peu symbolique ; on constate d'ailleurs qu'il tient peu de place dans la Bible et dans la liturgie.

Dans cette conjoncture il est nécessaire de faire saillir à nouveau les images qui ont fait naître ces vocables. Il y a une vie des mots, qui se vident, mais qui peuvent aussi se remplir d'expérience personnelle³⁰.

Car il ne faudra jamais oublier ceci : c'est en même temps qu'on initie et au message de la révélation, et au langage sacré qui l'exprime, et à la vie chrétienne. Il y a là une tâche essentielle de la catéchèse et de la mystagogie.

Expression sacrée du mystère et vie de foi ne sont pas plus séparables qu'une langue ne l'est d'une culture ou d'une civilisation : elles existent ensemble et l'une par l'autre.

J. GELINEAU, S. J.

29. Pas plus que le *désincarné* ne conduit au *spirituel*.

30. Peut-être faudra-t-il, en certains cas, lorsque la vie d'un mot semble présenter une évolution irréversible en sorte qu'il ne puisse plus véhiculer ce qu'il a un temps signifié, l'abandonner et charger un autre mot de son contenu. Arrivera-t-on, par exemple, à recharger du contenu de l'Exode et des psaumes le mot « clément », si fade en français moderne ? Et comment reverser dans quantité de mots de notre langage religieux, presque complètement subjectivisés (comme « humilité »), tout leur contenu objectif ? Pourtant, la substitution est un jeu plus hasardeux que la revalorisation. Après des essais hardis de traducteurs contemporains pour trouver des mots modernes, on semble revenir généralement au langage traditionnel. Lorsque la Parole *court* et *croît* comme après la Pentecôte, lorsque la foi est intense, lorsque la vie de grâce est débordante, il n'y a plus de problème de langage. C'est devant l'incroyance qu'apparaît l'insuffisance des signes...