

TRANSPARENCE DES SIGNES, OPACITÉ DES CHOSES

DÈS le prologue de la Constitution « *De Ecclesia* », l'Eglise se donne comme étant un sacrement. On ne saurait trop insister sur la densité et le retentissement de cette affirmation qui renoue avec un vocabulaire et une perspective longtemps trop négligés. Nous les retrouvons aujourd'hui, enrichis de tout ce que la réflexion des théologiens médiévaux nous a appris à mettre sous le terme de « sacrement » depuis qu'ils lui ont donné le sens technique de « signe porteur d'efficacité dans cela même qu'il signifie ». A vrai dire, la théologie courante, trop exclusivement préoccupée des déterminations juridiquement requises pour qu'il y ait un acte sacramentel, a fort peu développé les exigences de la signification. Et peut-être, ce vocabulaire, bien acquis dans la langue latine chrétienne, n'était-il pas des plus heureusement choisi. Elaborer une théologie du sacrement chrétien à partir de la notion de signe était presque inévitablement mettre l'accent sur les aspects juridiques et notionnels. Etymologiquement le « *signum* » est une marque distinctive, un insigne, une enseigne que l'on suit. Rien dans ce terme n'indique que le signe ait valeur en lui-même; il peut être arbitrairement choisi, par pure convention. Une seule chose importe : qu'il soit accepté, reconnu. Or il est bien évident qu'en déclarant que les sacrements chrétiens sont efficaces de cela même qu'ils signifient, on suppose que cette signification s'impose d'elle-même, qu'elle peut être immédiatement et spontanément reconnue, du moins de ceux qui ont l'Esprit du Christ et se sont laissés former par sa Parole. Nous dirons bientôt quelles nuances doivent être

apportées à ce principe en raison du régime d'incarnation qui est celui de l'Eglise, puisque c'est à l'intérieur même de la condition humaine et dans la diversité des cultures que doit être manifesté le mystère du salut.

Disons seulement pour l'instant, puisqu'il s'agit de vocabulaire, qu'il serait sans doute préférable de parler en ces domaines de symboles plutôt que de signes, le mot symbole marquant en son étymologie même¹ l'étroite relation du signe à la chose signifiée et écartant ainsi des choix par trop exclusivement conventionnels et arbitraires. Ce n'est sans doute pas sans raisons profondes que l'anthropologie contemporaine² l'emploie avec prédilection et lui restitue une densité qu'il avait depuis longtemps perdue, « symbole » ne désignant trop souvent qu'une vague allégorie dont nous aurons occasion de donner des exemples.

N'est-ce pas là attacher trop d'importance à des questions de vocabulaire ? Nous ne le pensons pas. Au moment où la réflexion théologique récupère des instruments longtemps négligés pour se rendre à nouveau attentive à des perspectives dont nous ne faisons que pressentir la richesse, il importe d'éviter les causes d'imprécisions et de malentendus. Le fait même de mettre en pleine lumière le caractère sacramentel de l'Eglise jusqu'à la désigner comme le sacrement fondamental dont les divers actes sacramentels — au sens où liturgistes et théologiens emploient cette expression — ne sont que des manifestations privilégiées, peut orienter toute l'ecclésiologie. Il souligne en effet que l'Eglise n'a pas en elle-même sa consistance propre, qu'elle est tout entière ordonnée au Royaume qu'elle annonce et qui déjà germe en elle, ce Royaume qui est la communion plénière de Dieu avec les hommes, le resplendissement de la gloire divine en la création transfigurée.

Or, si l'Eglise est essentiellement sacrement, si tout en elle est sacramentel au sens plein de ce mot, présence cachée mais efficace des réalités de la création nou-

1. *Syn-bolein* : tenir ensemble. Originellement le *symbolon* était un signe de reconnaissance constitué de deux fragments pouvant s'ajuster l'un à l'autre.

2. Cf. l'œuvre de MIRCÉA ELIADE ou les vues de G. G. JUNG, en particulier, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* (Genève, 1953) et l'ouvrage collectif : *L'homme et ses symboles* (Paris, 1964).

velle selon l'Esprit qui déjà opère son œuvre de vivification, la liturgie est par excellence l'acte de l'Eglise. La Constitution *De Liturgia* le déclare avec toute la netteté désirable, après avoir rappelé à grands traits l'Eglise comme manifestation agissante du mystère du salut qui continue d'opérer en elle par la puissance du Christ : « Toutefois la liturgie est le sommet auquel tend l'action de l'Eglise, et en même temps la source d'où découle toute sa vertu » (n° 10). Il n'est donc pas étonnant si c'est avant tout à propos des fonctions liturgiques que se posent les plus délicates questions sur la nature et le choix des symboles qui ont charge de signifier les aspects divers du mystère du salut et de porter leur efficace. C'est sans doute parce qu'elle est, plus directement que tout autre fonction de l'Eglise, ordonnée au Royaume que la liturgie s'est partout et de diverses manières efforcée de donner comme un avant-goût de ce Royaume, d'être en quelque sorte, comme on l'a dit : « le ciel sur la terre³ ». Et, parce que le terme de Royaume évoque les royautés terrestres et le faste dont elles se sont toujours entourées pour donner du lustre à leur précaire majesté et imposer le respect, il n'y a pas lieu de s'étonner de ce que le même faste, et sous des formes souvent identiques, se retrouve dans le service liturgique de la divine majesté. Nous sommes aujourd'hui de plus en plus attentifs à tout ce qui peut offusquer le message authentique que l'Eglise a mission de faire éclater parmi les hommes, aux risques d'alourdissements mondains et de déviations qui peuvent résulter de la mise en œuvre de moyens « riches », c'est-à-dire trop conformes aux estimations humaines. Et, par réaction, certains voudraient voir l'Eglise renoncer non seulement à toute pompe extérieure, à tout déploiement de faste, mais même à tout ce que l'on considère comme portant la marque d'une culture différente de celle des diverses communautés humaines dans lesquelles l'Eglise est aujourd'hui appelée à s'insérer pour manifester au travers d'elles l'unique mystère du salut. Est-il possible

3. L'expression est, on le sait, du P. Serge Bulgakov; elle a été reprise par le Frère Max Thurian, de Taizé, comme titre de son beau livre sur la liturgie : « Joie du ciel sur la terre. »

de découvrir quelques lignes directrices qui puissent aider, sinon à supprimer une tension qui fait partie de la réalité même de l'Eglise, du moins à orienter la recherche pour que les signes et les symboles auxquels la liturgie fait nécessairement appel, soient effectivement cohérents avec ce qu'ils ont fonction de signifier. Les notes ici présentées ne peuvent qu'esquisser quelques-unes de ces orientations et promouvoir la recherche au triple plan des choses, des gestes et des paroles qui constituent les éléments avec lesquels l'Eglise élabore sa liturgie.



Qu'il s'agisse des uns ou des autres, on n'oubliera jamais que la liturgie est une action qu'il faut considérer comme un tout indivisible ou plutôt dans le dynamisme de laquelle il faut se laisser saisir pour y participer. La parole donne l'exacte signification des choses et des gestes qui l'accompagnent; la modulation même de cette parole n'est pas indifférente, elle souligne et met en leur juste relief les divers éléments de la célébration. Isolé, chacun d'entre eux pourrait avoir une signification tout autre que celle sous laquelle l'Eglise entend l'employer, ou du moins une signification trop partielle qui, considérée pour elle-même, fausserait le juste équilibre du mystère qu'elle contribue à dévoiler. Pour l'intelligence limitée qui est actuellement la nôtre, dans l'inévitable épaisseur des réalités terrestres au travers desquelles il est proposé, ce mystère ne peut apparaître que comme paradoxal⁴. Méditant sur son expression la plus haute, la prise de chair de la Parole de Dieu en l'Incarnation du Christ, l'Eglise — dans la diversité de ses liturgies — souligne jusqu'à satiété ce caractère paradoxal : c'est dans le dénuement de la crèche et l'infirmité de la croix que le Seigneur souverain a manifesté sa puissance et exercé son œuvre de salut. C'est sous le signe du pain fraternellement partagé qu'il a voulu réaliser ici-bas la communion de l'homme à la vie divine. Suivant les temps et les lieux, il est inévitable que son

4. Cf. Dom JEAN LECLERCQ, *La liturgie et les paradoxes chrétiens* (Lex Orandi, 36, Paris, 1963).

Eglise mette l'accent sur un terme ou sur l'autre du paradoxe; mais ce serait trahir la vérité du mystère que d'offusquer trop entièrement l'autre aspect.

Lourdeur et splendeur des choses.

Parce que le mystère du salut assume la condition humaine d'incarnation et que l'homme vit dans un univers matériel d'où il tire sa subsistance, la liturgie fait appel aux éléments de ce monde, non seulement pour constituer et embellir le cadre de la célébration, mais pour fournir — de par la volonté du Christ ou du moins conformément aux directives reçues de lui — la matière, comme diront précisément les théologiens, des sacrements de la foi. En ce cas extrême où les réalités créées sont appelées à laisser oublier leur utilité commune et leur fonction naturelle pour devenir signe et instrument du mystère du salut, l'Eglise — fidèle au comportement du Christ — s'est toujours tenue dans une grande réserve : éléments communs, les plus habituellement en usage pour assurer la subsistance de l'homme : l'eau, le pain, le vin, l'huile. Et sans doute, sauf le premier, sont-ils caractéristiques de ce monde méditerranéen où Jésus a vécu et où son Eglise s'est d'abord enracinée. Certains, aujourd'hui, éprouvent quelque malaise de ce particularisme. Si le Christ a voulu que son Corps soit nourriture et son Sang boisson, que l'effusion de l'Esprit s'exprimât par l'onction et sa médication salutaire par l'huile, ne conviendrait-il pas de remplacer les produits de la vigne, du froment ou de l'olivier par les denrées qui, pour d'autres groupes humains, représentent les éléments correspondants de leur subsistance ? Jusqu'ici l'Eglise s'y est refusée, et l'on peut penser qu'elle maintiendra son exclusive. C'est qu'en effet, le mystère du salut ne s'est pas seulement inséré dans les réalités cosmiques mais dans un cadre historique donné qui est, lui aussi, porteur de son efficacité. On peut se demander si assouplir le choix des éléments destinés à fournir la matière des sacrements ne serait pas atténuer dangereusement cette consistance de l'enracinement historique

chrétien et ramener la liturgie chrétienne au plan des religions cosmiques.

Mais, ceci dit, qu'on ne l'alourdisse pas non plus de pseudo-symbolismes comme il est trop souvent arrivé pour le pain eucharistique. Interférant avec des préoccupations utilitaristes non moins discutables, ce faux symbolisme allégorisant n'a pas été sans dommage pour la vérité de la piété sinon pour celle de la foi⁵. Il est étonnant de voir sa persistance alors qu'on rencontre tant de résistance à voir se généraliser le signe, combien authentique, lui, et immédiatement saisissable, de la fraction voire même de la distribution d'un pain eucharistié au cours de la célébration. Et l'on se réjouira de ce que soit enfin restitué le symbole de la communion au calice ou celui de la consécration de l'eau à l'intérieur même du rite baptismal.

Les risques sont évidemment bien plus grands lorsqu'il s'agit seulement de constituer et d'embellir le cadre de la liturgie, de souligner par des symboles évocateurs tel ou tel aspect du mystère du salut, ou même simplement de rehausser l'éclat de la célébration. On ne s'étonnera pas de constater leur variété et parfois le pullulement d'excroissances plus ou moins aberrantes. Bien plutôt devrait-on être attentif à la persistance de quelques thèmes et s'interroger sur leur exacte signification au service de la liturgie chrétienne.

Et tout d'abord en ce qui est de l'édifice où elle se célèbre normalement. La plupart des langues qui se sont constitué un vocabulaire spécifique des réalités chrétiennes en font dériver le nom du grec *ecclesia*⁶. C'est indiquer clairement qu'il se spécifie non comme un lieu sacré, une demeure divine, ni davantage au titre d'un symbolisme cosmique comme c'est le cas d'un grand nombre de temples en dehors du christianisme⁷, mais tout d'abord au titre de la communauté qui se réunit dans son enceinte. C'est d'ailleurs la basilique, vaste salle de réunion, largement répandue à travers tout le monde

5. Cf. A.-M. ROGUET, *Plaidoyer pour la vérité des choses* (LMD, 20, pp. 117-126).

6. Les langues sémitiques se réfèrent à des racines de même sens : syriaque *'idto* (cf. hébreu *'edah* = communauté) ; arabe : *kanîsat* (cf. hébreu *kenesett* = assemblée).

7. Cf. le catalogue de l'exposition du musée Guimet 1953 : *Symbolisme cosmique et Monuments religieux*.

romain et déjà fréquemment choisie pour l'architecture des synagogues juives, qui a été le plus généralement choisie comme type de construction des églises chrétiennes⁸. Ce n'est pas à dire que des symbolismes secondaires n'aient été assez tôt reçus. Sous des formes diverses le symbolisme cosmique a lui-même été assez fréquemment assumé, surtout dans l'architecture des églises d'Orient⁹. Dans l'Occident médiéval, l'apparition et le développement de nouvelles techniques de construction, l'emploi généralisé de la voûte, conduiront à augmenter de plus en plus la hauteur des édifices par rapport à leur largeur. Assez tôt le sens de l'assemblée ecclésiale se perd, des symbolismes artificiels se développent¹⁰. Le sens vécu que l'Eglise est le lieu où s'expérimente dans les célébrations et tout particulièrement dans l'eucharistie un avant-goût de la communion céleste s'atténue au dépend d'un sentiment d'étrangeté confondue avec le mystère. On ne peut échapper à l'impression que l'édifice prend valeur et signification pour lui-même et non pour les actes qui s'accomplissent en lui. Les développements de la liturgie de la Dédicace dans le pontifical romano-germanique et dans les documents dérivés confirment cette impression.

Et que dire des embellissements et des décorations qui viennent s'ajouter à l'architecture ? L'influence des palais impériaux se fait très tôt sentir. Or, dès la fin du premier siècle, la religion impériale avait intégré, avec des éléments importés d'Orient, tout un cadre et un rituel de religion cosmique. Comment n'auraient-ils pas pénétrés dans la décoration des basiliques chrétiennes ? Or, quasi universellement — et sans doute faut-il voir là une symbolisation spontanée de puissants archétypes — la brillance, l'inaltérabilité, le chatouement des pierres précieuses, des verres colorés ou des émaux translucides servent à exprimer le monde céleste, immuable et lumineux. Faut-il ajouter que, pour l'antiquité tardive que

8. Cf. les articles publiés dans LMD, 63 et 70.

9. Cf. L. HAUTECŒUR, *Mystique et architecture, le symbolisme du cercle et de la coupole* (Paris, 1954) ; LÉON SPRINK, *L'art sacré en Occident et en Orient* (Le Puy, X. Mappus, 1963).

10. Cette dissociation est poussée à l'extrême dans la basilique du célèbre plan de Saint-Gall.

continuera le moyen âge, ces valeurs archétypes s'étaient codifiées dans l'alchimie et l'astrologie dont hériteront bestiaires ou lapidaires. On glisse ainsi insensiblement, une fois encore, de la symbolique véritable à l'allégorisation factice et arbitraire. C'est hélas celle-ci qui resurgira trop souvent dans les restaurations du 19^e siècle, pour donner naissance à des monstruosité dont la basilique de Fourvière, à Lyon, constitue sans doute l'exemple le plus complet.

Que retenir de cette trop rapide évocation ? L'Eglise, avec tout son mobilier, est d'abord le lieu de la célébration. Seule celle-ci lui donne sa raison d'être et l'âme. Une église n'est pas faite pour être visitée, les objets du culte pour être admirés en raison de la richesse de leurs matériaux ou de l'harmonie de leurs formes. Mais l'église et tout ce qu'elle renferme, notamment tout ce qui en elle est directement au service de la célébration liturgique, doivent contribuer à créer le climat qu'appelle cette célébration. La richesse, et moins encore les pseudo-symbolismes, n'y ont rien à faire mais il est, dans les formes, dans les couleurs et jusqu'à un certain point dans le choix même des matériaux, le retentissement et la manifestation de quelques-unes de ces valeurs qu'intègre la célébration chrétienne et parmi lesquelles le caractère déjà céleste de notre liturgie — la même ici-bas que celle célébrée dans « l'assemblée des premiers-nés » devant le trône de l'Agneau — doit prendre toujours une place privilégiée. Il y suffira peut-être d'une lampe et de quelques fleurs; rien en tout cas ne doit arrêter le regard et le retenir.

La double fonction des gestes et des attitudes.

Après tout, le cadre de la célébration, la qualité même des choses n'ont qu'une importance secondaire. On est seulement en droit de demander que par leur vulgarité ou leur opacité elles ne viennent pas troubler le climat qu'appelle l'annonce et la manifestation du mystère du salut. Mais on se doit d'être plus exigeant en ce qui touche les acteurs de la célébration, c'est-à-dire l'as-

semblée tout entière des fidèles et plus spécialement ceux qui y remplissent des fonctions particulières, le président étant évidemment le premier responsable. Or, attitude paradoxale, alors qu'on prête en général une grande attention — fût-elle maladroitement exprimée — au cadre de la célébration et à sa valeur « sacrale », on ne se préoccupe guère de tailler et de modeler les pierres du temple vivant dont l'édifice matériel n'est que la figure. Ce sera sans doute l'une des plus importantes conséquences de la rénovation liturgique telle que la demande la Constitution conciliaire que de faire percevoir la nécessité d'une éducation de l'homme total, en sa condition d'être incarné. Mais ce peut aussi constituer, provisoirement du moins, le plus immédiat obstacle à cette liturgie active et communautaire qui est en voie de s'élaborer.

La situation dont nous héritons est peut-être en effet plus grave que celle évoquée précédemment. Les méfaits du rubricisme s'y conjoignent avec ceux d'une formation spirituelle centrée, depuis les instigateurs de la *devotio moderna*, sur les seules valeurs d'intériorité. Certes, on achève d'évacuer — du moins veut-on l'espérer — la méfiance un peu méprisante à l'égard des « cérémonies » qui gênent la prière. Mais si, durant de longs siècles, les meilleurs ont cru devoir occuper pieusement leurs pensées par des considérations, des affections ou des formules sans rapport immédiat avec le déroulement des fonctions auxquelles ils prenaient part, c'est sans doute que très tôt ces célébrations s'étaient alourdies d'une pompe et d'un cérémonial qui n'avaient qu'un rapport artificiel et lointain avec le « sacrement » chrétien qui s'exerçait par elles. On ne dira jamais assez quel dommage ce fut pour l'Occident chrétien de se voir imposer par Charlemagne comme type unique de célébration pour toutes les communautés chrétiennes, monastiques ou ecclésiales, le cérémonial des solennelles fonctions papales déjà imprégné des rites impériaux des Sacrés Palais. Du moins le moyen âge en usa-t-il assez librement, trop librement même, et la réforme tridentine ne vit d'autre remède que de codifier les moindres détails des rites et des attitudes. On sait du reste comment les

questions portées devant la Congrégation des Rites par les scrupules ou les désaccords d'innombrables ecclésiastiques favorisèrent le pullulement à tous les niveaux de la race des rubricistes, raffinant sur les décisions pour imposer une casuistique rivalisant avec celle des épigones du Talmud.

On voudrait pouvoir sourire et hausser les épaules. Mais, en fait, la situation est grave et il faudra un vigoureux et patient effort pour la redresser. D'autant que les conditions et les routines de l'enseignement profane ne favorisent guère cette éducation de l'homme total et tout spécialement de l'expression gestuelle. Le geste peut-il retrouver pour nous sa valeur symbolique ? Nous la redécouvrons avec admiration dans l'éducation traditionnelle farouchement défendue, au Japon, contre les limitations d'un enseignement exclusivement cérébral et technique. Mais en Inde même, la valeur proprement liturgique et sacrale des *mudras* se perd rapidement, la chorégraphie en conservant presque seule le patient apprentissage. La liturgie chrétienne, ici encore, se satisfait de moyens pauvres mais exige qu'ils soient vrais. Elle est en voie d'éliminer les trop nombreuses surcharges du cérémonialisme ou du pseudo-symbolisme. Qu'on songe par exemple aux multiples signes de croix accumulés durant la récitation du canon. Plusieurs n'ont d'autre fonction que d'indiquer les éléments sacramentels auxquels se réfèrent les paroles ; d'autres, ici comme en de nombreux autres cas, ont été appelés, on ne sait trop pourquoi, par les mots « bénir », « bénédiction » ; pour certains enfin, tardivement introduits, on ne parvient à découvrir aucune raison plausible.

C'est là un exemple caractéristique. Il est des gestes qui sont exigés par les conditions même de la célébration. Tel est d'abord le cas des gestes proprement sacramentels. Or, et une fois encore nous retrouvons la même situation paradoxale, c'est souvent à leur dépens que s'est effectuée la dégradation qui corrode leur caractère symbolique. Jésus prit du pain, le rompit, le distribua, et de même pour la coupe. Pour ceux qui deviendraient ses disciples il prescrit de les baptiser, c'est-à-dire de les plonger, dans la puissance du Père, du Fils et de l'Es-

prit, signifiée par l'invocation efficace du Nom divin accompagnant l'immersion. Ce sont d'abord ces gestes essentiels qui doivent retrouver leur vérité, manifester la puissance toujours grandissante des archétypes dont le Seigneur a voulu faire les instruments de sa grâce. Et lorsqu'il s'agit de gestes ou d'attitudes qui sont seulement appelés par les conditions même de la célébration, qu'on leur restitue leur sobre simplicité originelle, sans les compliquer ou les alourdir de surcharges cérémonielles ou de faux symbolismes. L'authentique symbole dont ils sont effectivement porteurs s'exprime dans le jeu spontané des attitudes humaines : marcher, présenter, accomplir les actes tout simples de la vie quotidienne, pourvu seulement qu'on les vive effectivement en la présence du Seigneur et pour son service.

Il est d'autres gestes dont la valeur symbolique justifie seule, ou presque seule, leur emploi dans la liturgie. Ainsi de ceux qui veulent exprimer la prière, le respect, l'adoration, la repentance, etc. Il n'en est aucun qui ne porte la marque d'une certaine tradition culturelle, car ces valeurs et ces attitudes spirituelles peuvent être suggérées de multiples façons. Ici, comme lorsqu'il s'agissait des choses, l'Eglise se doit d'assumer largement les usages des hommes parmi lesquels elle a mission d'incarner le mystère du salut. Beaucoup des gestes actuellement reçus dans les liturgies ont été empruntés, presque sans changement, aux cultures circumméditerranéennes et germaniques. Il en est qui, même pour des Occidentaux, sont aujourd'hui dépourvus de toute signification. L'Eglise doit-elle les conserver ? Doit-elle surtout continuer à les imposer hors des traditions culturelles d'où ils sont nés ? La réponse ne peut être générale. Ou plutôt elle suppose qu'il ait été d'abord répondu à une autre question : comment pourrions-nous exprimer sous d'autres formes les mêmes valeurs ? S'il y a réponse positive, alors l'Eglise peut manifester sa souveraine indépendance; non pas cependant sans maintenir quelque discrète référence à un passé qui reste vivant en elle.

Les valeurs significatives de la parole.

Nous ne pouvons qu'évoquer, au terme de ces quelques réflexions, l'immense domaine de ce qui est, pour l'homme, instrument privilégié de signification : la parole¹¹. L'infinie souplesse du verbe jouant sur les résonances incantatoires des timbres, sur le halo d'étymologies vraies ou apparentes, sur les jeux d'une sémantique aux inventions parfois surprenantes, permet de tout suggérer et de tout symboliser. Dans le domaine chrétien, où l'écho de la Parole de Dieu est reconnu comme fidèlement transmis en paroles humaines par les textes bibliques, le primat du langage s'impose à la liturgie. Mais quels risques d'oublier qu'il est tout entier au service d'un message que nos mots ne sauraient circonscrire ! Et c'est pourquoi, à la suite de la Bible et le plus souvent en recourant à ses expressions, à ses thèmes ou à ses images, la liturgie fait un si large usage du langage symbolique pour signifier le mystère du salut qu'elle a fonction de communiquer. Pas plus que dans l'emploi des éléments matériels ou des gestes humains elle n'a su toujours éviter de se laisser fasciner par le clinquant des mots ou des images. Selon les temps et les lieux, des textes ont été adoptés ou composés qui ont perdu la valeur signifiante qu'ils pouvaient porter à l'origine. C'est l'une des tâches les plus délicates de la rénovation en cours que d'opérer le discernement nécessaire. Certains se laisseraient volontiers, ici encore, emporter par un zèle d'iconoclastes. Et pourtant le langage symbolique est seul capable d'introduire à un mystère que nos mots ne peuvent exprimer de manière adéquate. C'est une culture biblique patiemment réinculquée par la catéchèse — notamment au travers des homélies, dont l'importance ne saurait être majorée — qui réapprendra au peuple chrétien, et à ses pasteurs tout les premiers, une langue dont il ne peut se passer sans affaiblir dangereusement sa conscience vivante des réalités divines dont il doit vivre.

11. A. LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*, 2 vol. (Paris, 1964-1965).

Ce message passe par des lèvres humaines; souvent il se module dans le chant. Nouvelles tentations de le mettre au service d'une esthétique trop exclusivement humaine. La grande tradition liturgique s'est toujours montrée très réservée à l'égard d'embellissements qui sentent presque inévitablement le théâtre ou le concert¹². La voix, la musique, sont au contraire entièrement au service du message que portent les textes. Il ne s'agit pas d'occuper pieusement l'assemblée, de nourrir son imagination ou de flatter son oreille, mais de la rendre attentive à ce qu'elle est en réalité : le Peuple de Dieu pérégrinant vers sa cité, le Temple de Dieu parmi les hommes, le Corps mystérieux que le Christ anime de son Esprit et qui doit grandir au travers de l'histoire jusqu'à la taille adulte et à la plénitude des temps.

I.-H. DALMAIS.

12. Cf. les textes cités par SOLANGE CORBIN, *L'Eglise à la conquête de sa musique* (Paris, 1960), et ANDRÉ PONS, *Droit ecclésiastique et Musique sacrée*, I-II (Ed. Saint-Augustin, 1958-1960).