

*La Maison-Dieu*, 209, 1997/1, 23-36

Monique BRULIN

## RETENTISSEMENT DES FIGURES LITURGIQUES

### LA LITURGIE CHRÉTIENNE COMME EXPÉRIENCE

LA Constitution *Sacrosanctum Concilium* affirme que c'est de la liturgie que l'on obtient avec le maximum d'efficacité cette sanctification des hommes dans le Christ et cette glorification de Dieu, que recherchent comme leur fin toutes les œuvres de l'Église (article 10). Pour soutenir cette efficacité, les pasteurs seront attentifs à ce que « non seulement on observe les lois d'une célébration valide et licite, mais aussi, à ce que les fidèles participent de façon consciente, active et fructueuse » (art. 11).

Rechercher les conditions de validité d'un acte sacramentel ne saurait en effet suffire au plein accomplissement du culte chrétien. Il s'agit du minimum nécessaire pour qu'un tel acte corresponde à l'intention de l'Église. Enraciner le culte chrétien dans une humanité caractérisée par son corps de nature, de tradition et de culture, implique d'assurer le maximum de cohérence entre, d'une part, les langages et les intentions requis pour cette validité et, d'autre part, les supports de la transmission des signes qui engagent effectivement une « participation ». Une théologie sacramentaire ne peut se dispenser d'intégrer le jeu de ces supports, non comme simple contingence, ou comme

des instruments obligés par l'aspect matériel et sensible de la nature humaine, mais, précisément, comme liés à l'apparition du sujet de la foi et participants de l'œuvre de grâce.

### De la manifestation à l'expérience intérieure

Le motif clé de la Constitution développé sous le thème de la participation, se trouve, dans l'article 6, mis en relation avec l'importance des dispositions droites pour accéder à la liturgie et à l'harmonisation de l'âme avec la voix, en écho au célèbre passage de la Règle de saint Benoît *Mens nostra concordet voci nostrae* (19, 7), également cité à l'article 90.

Cette harmonie de l'âme avec la voix pourrait être plus largement transposée à la concordance entre l'intention de l'Église et les figures<sup>1</sup> qu'elle propose dans les actions liturgiques, dans cette « sorte de rendez-vous entre l'Institution et ce qui l'institue, entre le fidèle et lui-même, en ce qu'ils sont fondés sur un contrat de reconnaissance, d'identité et d'attachement, où Dieu "persiste et signe" et livre son Nom<sup>2</sup> ».

Les efforts déployés en faveur de cette harmonie se sont accordés, depuis une vingtaine d'années, avec l'acquisition par un grand nombre de fidèles d'une meilleure intelligence de l'action liturgique, soit comme condition de sa juste réalisation, soit comme conséquence de sa mise en œuvre. Cependant, des requêtes demeurent. Elles peuvent s'exprimer dans le contexte que nous connaissons selon trois types d'attentes :

- Une meilleure adéquation entre les Mystères célébrés et le témoignage donné dans l'existence : *exigence*

1. La notion de figure renvoie ici à une composition d'éléments (dispositifs, objets, personnes...) engagés dans un procès de signification, et constituant ainsi un site de tradition selon la règle de la Foi.

2. Jean-Yves HAMELINE, « La scène liturgique », in *Cahiers de médiologie, 1. La Querelle du spectacle*, Paris, Gallimard, 1996, p. 173.

*éthique* qui devrait se manifester déjà dans le rassemblement et les actions liturgiques.

- Une meilleure adéquation entre la grandeur des Mystères célébrés et les supports de leur visibilité ou de leur perception : *exigence esthétique*.
- Une possibilité d'être touché intérieurement : *exigence spirituelle*.

Nous proposons ici quelques voies de réflexion sur ce rapport entre la manifestation que permet l'action liturgique et l'expérience intérieure, dont elle est à la fois l'expression et la source.

### **De la promesse au témoignage : tradition et retentissement des figures**

Nous ne pouvons être réalistes sans situer l'expérience religieuse, son lieu, sa forme, là où elle est inviscérée en nous. Dans un espace où la foi introduit une sorte de vibration, de mise en cause, de travail, car elle se trouve dans une sorte de gué, en deçà et au-delà des signes. Naissant des signes, elle en fait disparaître certains et elle en génère d'autres. Entre en jeu une certaine opacité du sujet sur soi-même, à laquelle il acquiesce et qu'il livre au travail des signes de la foi. Dans cette zone de manifestation nécessaire de la foi, où s'articulent des signifiants, des figures (objets, formes sonores, mouvements, voix, gestes...) les fidèles eux-mêmes font partie du réseau : l'annonceur est dans la scène.

La manière dont saint Jean rapporte le témoignage que Jean-Baptiste rend à Jésus (Jn 1, 29-34) est instructive à cet égard :

« Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde. » Celui dont la venue a été préparée se laisse voir, s'offre désormais aux regards. La désignation prend sens à partir du rappel de deux éléments qui constituent une scène. Un élément visuel : « j'ai vu l'Esprit, tel une colombe, descendre du ciel et demeurer sur lui » et un élément sonore, une parole entendue qui donne la clé de la reconnaissance : « celui qui m'a envoyé baptiser

dans l'eau, c'est lui qui m'a dit : "Celui sur lequel tu verras... c'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint". Et moi, j'ai vu et j'atteste qu'il est, lui, le Fils de Dieu. »

La désignation s'appuie sur le croisement d'un élément visible avec la mémoire d'une parole prévenante du sens de l'événement.

La scène n'est pas extérieure : Jean-Baptiste n'en est pas le simple spectateur. C'est en effet en relation avec son geste de baptiseur que lui est révélée l'identité de Jésus. Ce geste manifeste en même temps une distance entre les deux partenaires de la scène : « Je ne suis pas... Il est... ». Dans sa fonction prophétique, le Baptiste fait partie de la figure qui s'accomplit.

Dans sa liturgie, l'Église continue de désigner Celui dont la parole précède toute scène de ce monde : « Voici l'Agneau de Dieu... ». La précédence de la figure s'enrichit de son incidence ici et maintenant. Toutefois, comme figure, elle ne s'y épuise pas.

Paul Beauchamp fait remarquer que la tradition a toujours appelé « figures », non seulement des moments narratifs, mais aussi, des institutions et des rites<sup>3</sup>. La figure nous atteint par sa composition sensée et sa vibration sensible. Autrement dit, il n'y a pas de figure sans retentissement. En tant que figure, elle annonce et révèle l'accomplissement. Cependant, celui-ci apparaît dans la célébration chrétienne des Mystères comme « excès », ne pouvant être vécu que « sous forme de la vigilance et de la patience qui supporte l'inaccompli jusqu'au bout<sup>4</sup> ».

Nous sommes, d'une certaine manière, du côté de Jean-Baptiste dans l'annonce prophétique que constitue le lieu liturgique, désignant en son centre le Christ, la révélation en sa plénitude et les relations qu'elle rend possibles [*esse in futuro*]. En même temps, nous sommes déjà sur l'autre rive, celle de la résurrection après la traversée de la mort.

3. Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, t. II, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 225-229 s.

4. ID., p. 235.

Successeurs de tous ceux qui peuvent dire « Voici... », nous osons présenter au monde les signes de l'accomplissement dont le centre est pour nous la croix du Christ et dont le déploiement s'opère en ces simples choses que l'Église a fidèlement recueillies.

Saint Augustin remarquait la modestie des éléments que la tradition vivante a investis de sens : alors que le monde environnant est rempli de richesses aptes à recevoir une signification, « quand il s'agit de célébrer les sacrements de la liberté chrétienne, alors suffisent l'eau, le froment, le vin et l'huile<sup>5</sup> ». Ces simples éléments à partir desquels l'homme fait de ce monde un pays habitable, le Christ les a associés à ses gestes sauveurs. Dans les sacrements de la foi, l'Église effectue cette correspondance par laquelle, dans notre corps même (de nature, de tradition et de culture), nous pouvons apprendre ce que nous sommes et ce que nous avons à devenir chaque jour : des fils pour Dieu et des frères pour autrui.

Dans cette perspective, une difficulté est sans doute de penser les figures liturgiques d'abord comme « supportant » le corps ecclésial et le corps propre à chaque croyant, dans une histoire d'alliance, de pardon et de communion. Car nous sommes là dans le domaine de l'expérience (et non de l'expérimentation) au sens éprouvant du terme, c'est-à-dire où la connaissance ne peut s'acquérir que dans le voyage (*Erfahrung*) : l'expérience s'acquiert en la faisant. En ce sens, on peut comprendre l'intérêt d'articuler le concept d'expérience sur celui d'inexpérience<sup>6</sup>.

### Un lieu fondamental d'équilibre

Comme l'a montré Jean-Yves Hameline dans une réflexion sur « le Culte chrétien dans son espace de sensi-

5. *Lettre 55* (2<sup>e</sup> lettre à Januarius, 7, 13), *PL* 33, p. 210.

6. Voir à ce sujet la réflexion de J.-Y. LACOSTE, *Expérience et Absolu*, Paris, PUF, 1994, notamment, p. 49-66 et la Note de lecture de Ph. Capelle s'y rapportant dans ce même numéro (voir p. 121 s).

bilité<sup>7</sup> », la possibilité d'une expérience par et de la liturgie se joue précisément dans le domaine intermédiaire de la sensibilité « proprioceptive » au sens défini par le psychophysiologiste américain Sherrington. Il s'agit de la sensibilité en rapport avec l'équilibre, les orientations, les résultantes posturales, « engagée dans la négociation permanente de l'organisme sentant et éprouvant avec "le monde", considéré lui-même comme jeu de gravitation, d'équilibre, d'appuis et de contre-appuis, d'approche et d'évitement<sup>8</sup> ». Cette catégorie rend possible la circulation entre ce qui est ressenti de manière interne (et dont la seule considération conduirait au délire), et ce qui est expérimenté de manière externe (dont la limite correspond au spectacle).

C'est ainsi que l'action liturgique, avant d'être un discours tourné vers l'efficacité de l'information, ou de l'exhortation, peut être comprise comme lieu d'une « distribution de places possibles ». Les acteurs n'y sont pas impliqués « par identification au héros, mais par une structure d'alliance dans laquelle ils reçoivent et assignent à leur tour, un jeu de places à travers la disposition des lieux, le jeu des regards, ou l'économie posturale<sup>9</sup> ». C'est ce qui fonde « l'être-là », permet de « se tenir » dans la scène, non comme spectateurs mais comme témoins et « successeurs<sup>10</sup> ».

7. *LMD* 187, 1991, 7-45, notamment p. 32-41.

8. J.-Y. HAMELINE, p. 33. La catégorie « proprioceptive » se situe entre l'« interoceptive », qui correspond au domaine des sensibilités internes (plutôt diffuses, difficiles à localiser, comme la fièvre ou le mal de tête) et l'« extéroceptive », appartenant au domaine des modalités sensibles en rapport avec des *stimuli* externes.

9. J.-Y. HAMELINE, « La scène liturgique », *op. cit.*, p. 174.

10. Un certain nombre d'auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle en France ont mis en évidence cette qualification des fidèles dans l'exercice de la prière publique de l'Église, perçue comme lieu où le frère peut, sans témérité, parler au nom de tous ses frères, ou croire que tous ses frères parlent pour lui. En ce lieu, si nous sommes la matière des psaumes, pour reprendre l'expression de saint Augustin souvent citée par ces mêmes auteurs, nous pouvons devenir ce que nous sommes en nous faisant sujets des paroles du psalmiste ; l'épreuve de vérité de leur expression vocale étant la pratique évangélique. (Voir par exemple, J.-J. DUGUET,

Le regard n'est pas en cet espace seulement une sensibilité visuelle, mais s'institue un regard de personne à personne, de personne à objets, une mise en présence par la composition des données <sup>11</sup>...

De même, la voix dont l'élévation confessante n'est pas sans rapport avec une sorte d'entre-vision. Dans l'intervalle qu'elle maintient entre le dedans et le dehors, elle touche en étant touchée, sans franchir la distance. Elle laisse au regard cette réserve qui ne prétend pas enfermer le mystère entr'aperçu. Elle donne au sujet croyant le support nécessaire et apaisant qui lui permet de porter son incomplétude <sup>12</sup>.

### Une vigilance à exercer

Pour que l'expérience disponible que constitue la foi vienne à l'expression <sup>13</sup>, trouve une forme qui puisse res-

---

*Traité sur la prière publique...* ; L. THOMASSIN, *Traité de l'Office divin* ; P. NICOLE, *Traité de la prière...*)

11. Dans le lieu liturgique s'institue mon attitude d'ensemble devant la croisée du visible par l'invisible : « la liturgie provoque le jugement dernier de tout regard, qui doit, devant elle et elle seule, ou bien persister à vouloir encore voir une idole, ou bien accepter de prier », c'est-à-dire « laisser l'autre (du) regard me voir ». Voir Jean-Luc MARION, *La Croisée du visible*, Paris, PUF, 1996, p. 114-115 (1<sup>re</sup> éd. La Différence, 1991). C'est, notamment, ce que ne peut offrir le flux télévisuel où l'espace et le temps deviennent les conditions *a priori* de l'impossibilité de toute expérience effective : impossibilité de remonter à l'original éventuel, car l'image est identique à son support (p. 88-93).

12. Pour une théologie de la manifestation vocale dans le culte chrétien, on pourra se reporter par exemple à notre thèse « La voix dans le culte chrétien au XVII<sup>e</sup> siècle en France : un champ théologique », ICP, 1992 (t. II, p. 268 s.) ; à paraître prochainement (Beauchesne, coll. « Théologie historique », n° 105). Voir aussi, notre article : « Gémississement, soupirs, chez les auteurs spirituels et les musiciens du XVII<sup>e</sup> siècle en France », *LMD* 187, 1991, p. 47-73.

13. Nous renvoyons au concept d'« expression opérante » construit par A. VERGOTE dans *L'Interprétation du langage religieux*, Paris, Éd. du Seuil, 1974, p. 199-215. Pour la compréhension des dérives touchant l'action rituelle, on relira : *Dettes et Désirs*, Paris, Éd. du Seuil, 1978, « L'impur et la dette dans le rite », p. 129-162. Voir également,

saisir les significations entrevues et les faire exister en vérité à partir du sujet même de la foi, il faudra déjouer un certain nombre de pièges, entre deux tendances extrêmes, dont l'une orienterait le rite dans un sens purement instrumental<sup>14</sup>, l'autre transformerait le culte en célébration à la gloire de l'homme.

Autrement dit, si le rite chrétien se propose comme « une révélation dans laquelle Dieu vient au monde » (A. Vergote), nous avons une vigilance à exercer pour qu'il n'y soit point à l'étroit.

Parmi les dérives possibles auxquelles risque d'être soumis l'espace rituel, relevons quelques aspects<sup>15</sup>; ils peuvent être rassemblés selon deux catégories :

**1. Dérives de type externe** liées aux rapports sociaux qui s'instaurent dans le rituel :

– Un excès de cérémonialisation et la prolifération de rites secondaires peuvent masquer les figures essentielles (par exemple : Quelle est la portée du rite pénitentiel d'ouverture ? Les développements auxquels il peut donner lieu sont-ils congruents ? Que vont-ils induire pour la compréhension des rites d'entrée et la composition du site de la lecture ?).

– Une trop grande défonctionnalisation des processus rituels peut conduire à l'exténuation des signifiants produits. Par exemple, banalisation de l'acte de lecture par négligence des supports que sont le livre, le lieu de la lecture, la posture, le ton de la voix, le rythme, le débit... Ou encore, trop

L.-M. CHAUVET, « La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles », *LMD* 174, 1988, p. 75-95.

14. Par exemple, le retournement paradoxal du rite en quasi-magie : en désinvestissant le rite de sa densité humaine et en déléguant dans son exercice pratique toute l'efficacité à la puissance divine, l'homme agit comme celui qui dispose instrumentalement de cette puissance. (Voir A. VERGOTE, *Dette et Désir*.)

15. Sur ce point, voir J.-Y. HAMELINE : « L'espace du sanctuaire », *LMD* 136, 1978, p. 47-65, notamment p. 62-65 et « De rebus liturgicis », *LMD* 169, 1987, p. 105-122.

grand effacement de la dimension de repas pour l'eucharistie (quel sera le site de la communion et la figure qui en résulte : file d'attente, densité du pain, autel démesuré, interaction des supports de la communication : micro, etc.).

– Une dérive esthétique qui risque de surcharger le rituel par une surenchère décorative ou académique accordée au goût de tel groupe social majoritaire ou influent.

– Les dangers de manipulation : comment assurer la possibilité minimale pour que les événements annoncés puissent se faire sans manipulation ? Soit du côté des conduites d'intimidation ou d'ostentation : éviter le détournement des figures comme, par exemple, utiliser l'autel comme tribune pour fonder un certain pouvoir d'émettre des messages. Soit du côté des conduites de fascination-séduction : l'eucharistie du Christ correspond précisément à l'abandon de toute forme de séduction. C'est la condition de la véritable *caritas*.

– Une moralisation prématurée de l'espace rituel : c'est une tendance incessante qui tend à confondre le surmoi moral avec l'acquisition de l'identité. Or, c'est dans la constitution d'un espace d'Alliance (importance première de la place reconnue, offerte et reçue), que peut se comprendre l'éthique des Béatitudes. En ce sens, l'espace rituel chrétien correspond à un moment de suspension qui devrait permettre une certaine décrispation du moi, pour trouver le véritable régime de l'éthique. En ce lieu, l'homme croyant, sans s'absenter de lui-même, « sort de sa subjectivité pour participer à une réalité intermédiaire dans laquelle Dieu est manifeste et productif <sup>16</sup> ».

**2. Dérives internes en rapport avec le fonctionnement de l'appareil psychique :**

– Le rituel, comme lieu « où l'homme vient se confronter à ce qu'il ne peut ni saisir ni étreindre <sup>17</sup> », peut être pris par le champ de la névrose obsessionnelle.

16. A. VERGOTE, « Le rite, expression opérante », *op. cit.*, p. 215.

17. J.-Y. HAMELINE, « L'espace du sanctuaire », *LMD* 136, 1978, p. 65.

Les traits formels<sup>18</sup> de celle-ci correspondent à un cérémonial marqué par : une formalisation rigoureuse et rigide, l'isolation de l'acte par rapport aux autres activités, l'absence ou la forte réduction de l'intention symbolisante (le sujet ne voit pas ou ne voit plus le sens de l'acte qu'il accomplit), l'angoisse de conscience en cas de non-accomplissement de l'acte.

La ritualisation de tendance obsessionnelle ramène l'observance à la satisfaction de la règle dans son aspect formel (avec une tonalité dominante de culpabilité<sup>19</sup>), au détriment de son aspect théologal.

– La dérive vers la magie correspond à une pratique déviante par rapport à son système de référence, où l'on cherche à prendre possession de la puissance divine en désinvestissant le rite de sa densité humaine. Par exemple, on s'accroche aux mots prescrits et aux formes établies. Mais, on en reste à la représentation extériorisée de l'action que l'on croit accomplir en la mimant. Le plus souvent, un certain degré de conformité avec l'intention du rite demeure : il ne s'agit pas d'une pratique purement imaginaire dont on attendrait une efficacité quasi mécanique. Car le croyant s'adresse à Dieu avec la conscience de lui demander un bienfait.

– Le fétichisme, comme fixation du rituel sur un objet partiel à la fois redoutable et convoité, peut apparaître, notamment, dans une certaine conception de la présence réelle, qui n'accepte pas l'absence : dissocier une compréhension de la relation au pain-corps du Christ du geste rituel de la fraction, risque de clore sur lui-même le signifiant, que ce soit par une crispation sur les seules paroles « Ceci est mon corps », oubliant le « pour vous », ou par

---

18. Tels que FREUD les expose, notamment, dans *L'Avenir d'une illusion*, trad. fse, Paris, PUF, 1971, p. 84-85.

19. Voir les exemples rappelés par A. VERGOTE dans *Dettes et Désirs*, notamment, p. 135-138.

un isolement de la figure blanche et ronde, séparée du geste qui la présente comme « ouverture pour autrui <sup>20</sup> ».

La vigilance à exercer par rapport à ce type de dérive, invite notamment à réfléchir à l'enchaînement des figures qui progressivement vont composer l'élément central. (Penser la composition de la figure à partir du centre). S'agissant de la table eucharistique et de la communion, on peut se demander si, lorsqu'il y a en amont une procession d'offrande, le mouvement de retour n'est pas dans la plupart des cas prématuré, et ainsi ramené vers sa dimension plus fonctionnelle et utilitaire. On peut d'ailleurs remarquer que si cette procession s'avance le plus souvent avec beaucoup de dignité, la dispersion qui suit se trouve en décalage.

— Les dispositifs de défenses maniaques, formes de déni du deuil et de l'absence, conduisent à chercher refuge dans l'extériorité, par exemple l'exubérance festive ou la prolifération du discours ; ou encore, un certain perfectionnisme du « design » dans une sorte de dépouillement vengeur.

### **Dans le chant de l'Église, voix et regard du Fils**

Dans le rapport complexe de l'espace et du temps que doit négocier toute figure liturgique, le rôle de la voix est incomparable. Elle permet en effet à chaque personne singulière de communiquer à soi-même et à d'autres non seulement les idées de l'intellect, mais aussi les idées qui sont « en transparence derrière le sensible <sup>21</sup> ».

---

20. Voir L.-M. CHAUVET : « La théologie sacramentaire est-elle anesthésique ? », *LMD* 188, 1991, p. 34. L'auteur met en évidence la portée théologique du geste de la fraction du pain pour une compréhension de la présence du Christ dans l'eucharistie. Une présence inscrite, mais non circonscrite dans le seul pain, présence comme relation de don en faveur d'autrui.

21. Voir M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, (coll. « Tel » 36), 1964, p. 197.

L'homme qui a fait l'apprentissage du langage ne peut jamais se défaire de cette composante liée au sensible. Quand la voix du parent parvient à l'enfant, « il ne perçoit de celle-ci que l'accent, le ton, non les mots que prononcent les lèvres, mais l'air qu'elles exhalent, la musique <sup>22</sup> ». Et cette expérience de perception marquera tous ses rapports ultérieurs de communication. En outre, la voix, médium obligé de l'idée et de la pensée, peut se trouver en rapport avec tous les autres sens. Elle n'est pas seulement véhicule de signification, mais encore de « signifiante ». Elle est « signifiant » d'un non-dit de la parole. Ce rôle se trouve en quelque sorte amplifié dans le chant.

Lorsque la chair du Verbe rejoint la chair du monde, la parole entre en rapport de signifiante avec ceux qui la reçoivent comme être sonore, accueilli dans un être sonore. Et cette parole portée par la voix du Fils de l'homme rend les cœurs brûlants (Emmaüs), touche les autres sens : rend la vue, fait parler les muets, fait marcher les paralytiques, peut relever les morts. C'est dire qu'elle porte en elle non seulement ce qui permet à l'homme d'être humain, mais encore ce qui lui permet d'être touché par la grâce, d'être mis en mouvement, d'être orienté.

Dans le culte chrétien, cette voix du Fils continue à opérer dans la mesure où elle retrouve un espace de résonance et de retentissement dans le corps individuel et collectif des croyants. Dans cette perspective, la voix ne livre pas seulement un contenu, mais une expérience.

Saint François de Sales en témoigne à l'occasion d'une visite qu'il fait à Milan, pour vénérer la mémoire de saint Charles Borromée. Il entend, dans un monastère de femmes, une religieuse dont la voix, dit-il, était « admirablement délicieuse » et « qui répandait plus de suavité » dans

---

22. Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, « Accomplir les Écritures », p. 38. Roland BARTHES remarquait également que « selon la première écoute, l'être vivant tend son audition vers des indices », (Éd. de *L'Obvie et l'Obtus*, Paris, Éd. du Seuil, 1982, p. 217).

l'esprit des personnes présentes que tout le reste du chœur qui était cependant excellent <sup>23</sup>.

Il compare cette voix à celle de la Sainte Vierge qui « relevée au-dessus de tout, rend plus de louange à Dieu que tout le reste des créatures ; aussi le Roi céleste la convie tout particulièrement à chanter :... "Ô ma bien aimée, que ta voix sonne à mes oreilles ; car ta voix est toute douce, et ta face toute belle". » Aussi parfaites qu'elles puissent paraître, ces louanges, remarque le saint évêque, restent cependant « inférieures au mérite infini de la bonté de Dieu ». Seul le Sauveur accomplit à la perfection l'œuvre de louange et de glorification à laquelle son Père éternel l'invite. Lors, ajoute François de Sales, « l'esprit arrive en un lieu de silence, car nous ne savons plus faire autre chose qu'admirer ».

Ce texte met en évidence le paradoxe de la louange humaine que Dieu requiert pour que nous puissions témoigner de l'amour que nous lui devons et, par la pratique de ce saint exercice, savourer de plus en plus l'excellence de sa miséricorde. Parmi les anges et les saints, la sainte Vierge en est le meilleur modèle et cette voix de religieuse surpassant les autres voix pouvait en être la métaphore.

Le Christ apparaît soudain comme l'intériorisation parfaite de la louange, disons, l'incorporation de celle-ci, de telle sorte qu'elle resurgit par tout son extérieur. À tel point que la voix de l'homme se tait pour l'admirer, laissant place à cette « voix reine de toutes les voix, voix auprès de laquelle les autres voix ne sont qu'un muet et morne silence <sup>24</sup> ». Le Christ est à son tour métaphore de la louange parfaite, mais, en même temps, il est la louange, il est la voix, il est le parfum, le baume répandu. Dans cette sorte d'*excessus*, s'opère un transfert *de la voix au regard*. Voix de l'Église vers le Fils, regard de Dieu vers l'homme par le Christ.

23. Saint FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu* (1612), *Œuvres*, livre V, c. 11. Texte établi et annoté par A. Ravier et R. Devos, Paris, Gallimard, (coll. « Bibl. de la Pléiade »), 1969, p. 597-600.

24. *Ibid.*, p. 599.

« Tenez, le voilà, ce divin amour du *Bien-aimé*, comme *il est derrière la paroi* de son humanité ; voyez qu'il se fait entrevoir par les plaies de son corps et l'ouverture de son flanc, comme par des *fenêtres*, et comme par un *treillis au travers duquel il nous regarde* <sup>25</sup>. »

Entrer dans la louange du Christ, c'est d'abord se taire, puis se laisser porter par le murmure de la louange du peuple saint. Ce silence préalable, qui pourrait inspirer toute figure liturgique n'est pas un « néant auditif », mais l'intervalle nécessaire qui en « maintenant notre communication avec l'être sonore <sup>26</sup> », fait advenir cette voix par laquelle toute grâce est répandue.

Monique BRULIN.

25. *Ibid.*, Cant. 2, 8-9.

26. C'est une définition du silence que donne MERLEAU-PONTY dans *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (coll. « Tel » 4), 1945, p. 379 : il n'est pas un néant auditif, mais l'absence de sons et qui maintient notre communication avec l'être sonore.