

La Maison-Dieu, 196, 1993/4, 87-110

Isabelle RENAUD-CHAMSKA

LES ACTES DE LANGAGE DANS LA PRIÈRE

ON reproche parfois à nos célébrations d'être trop marquées par la parole, trop bavardes, de ne pas laisser assez de place à l'action ou à l'émotion. Nos liturgies modernes auraient ainsi perdu le sens du sacré...

Nous voudrions montrer qu'une bonne appréhension de la diversité et de la spécificité des actes de langage constitutifs du rite permet d'éviter ce risque réel d'un délayage de la parole dans une production sonore qui finit parfois par ne plus ressembler à rien. Les enjeux poétiques et théologiques de cette question sont d'importance. Nous mettrons à contribution les apports récents de la pragmatique linguistique pour reprendre à nouveaux frais l'analyse d'une classification ancienne qui remonte à saint Paul.

Une classification examinée par l'exégèse

Chacun connaît ce passage de l'épître à Timothée dans lequel Paul invite les chrétiens, selon le commandement même de Jésus, à prier sans cesse :

1 Tm 2, 1 Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιῆσθαι δεήσεις προσευχὰς ἐντεύξεις εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων (Je recommande donc, avant tout, que l'on fasse des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâces, pour tous les hommes).

Un passage de l'épître aux Philippiens lui fait écho : Ph 4, 6 Μηδὲν μεριμνᾶτε, ἀλλ' ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωρίζεσθω πρὸς τὸν θεόν (Ne soyez inquiets de rien, mais, en toute occasion, par la prière et la supplication accompagnées d'action de grâces, faites connaître vos demandes à Dieu).

Les exégètes modernes, à la suite des Pères de l'Église, se demandent si la liste de l'épître à Timothée correspond, dans la pratique des premières communautés chrétiennes, à une classification des actes de prière par certains traits distinctifs, et si nous avons là un paradigme de la prière chrétienne censé rendre compte de l'ensemble des faits considérés, ou si la générosité du langage suffit à expliquer l'abondance des termes, abondance qu'il faudrait mettre en relation avec l'abondance de la prière recommandée par l'apôtre dans la même lettre (1 Tm 5, 17).

Cherchant à caractériser chacun de ces mots, Jürgen Roloff dans son étude sur l'épître à Timothée¹ propose de voir dans δέησις la demande personnelle et dans προσευχή la prière commune ou liturgique au sens où il en est question dans les Actes (Ac 1, 14 ; 2, 42), dans l'épître aux Romains (Rm 12, 12) ou dans l'Apocalypse (Ap 5, 8 ; 8, 3 s.). Cependant, quelques versets plus loin (1 Tm 5, 5), les deux termes semblent presque synonymes : la veuve persévère nuit et jour *dans les supplications et les prières*. Quant à ἐντεύξεις, il signifie en grec profane la demande ou la supplique officielle. Toujours dans l'épître à Timothée, il se trouve employé en lien avec εὐχαριστία, qui est proprement la prière chrétienne (1 Th 2, 13 ; Col 1, 3.12 ; 3, 17 ; Ep 5, 20), même si le mot n'évoque pas encore la Cène.

1. Jürgen ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus*, Zürich, 1988.

T. Holtz, dans son commentaire de la première épître aux Thessaloniens propose une répartition liturgique des termes, que refuse Roloff, et qui paraît de fait un peu acrobatique. Il voit dans δέησις l'oraison, dans προσευχή la présentation des oblates, dans ἔντευξις l'aveu des péchés et la réconciliation, en parallèle avec Ph 4, 4-7, et dans εὐχαριστία l'action de grâces eucharistique.

Peut-être les quatre termes pauliniens ne se prêtent-ils pas à une différenciation systématique comparable à celle qu'Origène essaiera de faire². Ils ne balayaient d'ailleurs même pas de manière exhaustive le champ sémantique des actes de prière puisqu'on n'y trouve pas l'ἵκεσία dont Clément de Rome fait mention à l'époque (1 Clem 59, 2). Dans l'état actuel des choses, on peut penser que la liste correspond à une classification ouverte, à un paradigme non contraignant rendant compte d'une pratique elle-même assez souple.

L'analyse des Pères

Le dossier, qui donc n'est pas encore bouclé, a été ouvert au carrefour des écrits codifiant les usages de la prière, comme la *Didachè*, des commentaires bibliques ou des homélies, et des courants de la philosophie grecque posant les prémisses d'une réflexion linguistique. À ce croisement-là, de nombreux traités sur la prière sont apparus dès le début du troisième siècle. Quelques-uns retiendront ici notre attention³.

2. Martin BIBELIUS et Hans CONZELMANN, *The Pastoral Epistles. A Commentary of the Pastoral Epistles*, Philadelphie, 1972.

3. Toute la première partie de cet article est le fruit d'un séminaire des étudiants de l'Institut supérieur de liturgie sur les actes de langage, séminaire rassemblé autour de J.-Y. Hameline pendant le second semestre de 1990.

Cyprien

Pour Cyprien⁴, à la suite de Tertullien, le Christ a fixé une nouvelle forme de prière avec le *Notre-Père*. Dans son commentaire du *Pater*, le *De dominica oratione*, saint Cyprien analyse la prière chrétienne comme prière de l'Église rassemblée en un seul peuple, unie par et dans le Christ de qui elle reçoit sa voix. L'image, au livre de Daniel, des trois enfants chantant à l'unisson dans la fournaise, lui fournit un modèle fondateur facilement assimilable. Cyprien attache une grande importance à la manière dont l'Église prie, manière qui doit être en harmonie avec les mots enseignés par Jésus : de même que nous disons « notre Père », de même notre acte de langage doit refléter dans sa matérialité même cette unité de l'énonciateur (nous) en même temps que la dignité de l'énonciataire (le Père). Pour Cyprien, la manière de la prière en acte, proférée à haute voix, publique et commune, est intégrée dans la logique de cet acte. L'évêque de Carthage ne rapporte pas le texte du *Notre-Père* comme un texte, pour en rappeler les mots, mais comme une *pratique* de ce texte, comme un texte proféré, mis en instance dans une illocation vive, située dans un lieu et un temps (la synaxe chrétienne)⁵.

D'avance, Cyprien prévient les linguistes modernes qu'on ne peut comprendre un texte en dehors de la situation dans laquelle il a lieu, en dehors de son fonc-

4. Saint CYPRIEN, *De dominica oratione*, C. MORESCHINI éd., CCSL IIIA Brepols, Turnhout, 1976.

5. On distingue *l'illocution*, dimension linguistique du message qui dit quelque chose du rapport qu'entretient celui qui parle avec ce qu'il dit et définit les positions respectives du destinataire et du destinataire (ex. : « Fermez la porte » et, disant cela, je vous donne un ordre ou je vous fais une demande), et *l'ilocution*, dimension non linguistique du message, par laquelle celui qui parle effectue un acte de parole, un acte d'énonciation mettant en jeu un certain nombre d'éléments physiques dans un lieu et un temps donnés (lui-même, ainsi que les gens et les objets en relation avec le message par exemple). L'illocation est toujours vive.

tionnement dans un certain cadre, ici un cadre liturgique et rituel. C'est pourquoi il fait une longue étude des termes d'adresse et de l'emploi du pronom *nous*, ce pronom qui caractérise si fort la prière chrétienne comme prière ecclésiale, mais qui ne s'épuise jamais d'être proféré puisque personne jamais ne peut dire *nous*. *Nous* est insaturable comme la prière elle-même. Pourtant, comme le dit la monition qui précède la prière, nous *osons dire*, nous nous approprions les marques de l'énonciation, nous inscrivant par là dans la longue tradition (la *traditio tradens*, ou tradition en acte, dans sa forme progressive) de ceux qui, ayant reçu, ont *donné* la prière, au sens où un lecteur *donne* un texte à un public lorsqu'il le lit à haute voix devant lui. Insaturable dans son énonciation, la prière du *Notre-Père* ne s'épuise pas non plus dans son effectuation. Texte prononcé (« donné ») comme reçu du Sauveur, les paroles de *Notre-Père* sont passage vers un Autre, un Ailleurs ; elles passent à travers le corps de ceux qui les prononcent pour les mener vers un salut promis, vers une vie annoncée.

Tout le vocabulaire utilisé par Cyprien pour désigner l'acte déprécatif est caractérisé dans ces pages par une grande dispersion : à côté de *loquere*, le plus banal du champ lexical de la parole, *orare* et *oratio* connotent le débat et la parole publique de l'orateur en train de plaider, d'où les sens de sollicitation, supplication, imploration. *Precari*, *prex* et *precatio* désignent la prière en situation cultuelle. *Petere*, *impetrare*, *rogare*, *postulare* sont des verbes quasi synonymes signifiant « demander ». Leur accumulation même procède d'un effet rhétorique dans lequel le discours cherche à faire pression sur l'auditeur. *Adorare* et *adoratores* impliquent le geste de la prostration. Ils traduisent le grec *προσκυνεῖν*. Cette dispersion provient de la richesse du vocabulaire latin, forgé par une civilisation de la parole publique, mais aussi par une grande hésitation de la pensée chrétienne qui ne dispose pas encore de concepts propres pour parler d'elle-même, et qui les cherche, partagée entre la nécessité de théoriser pour elle-même sa propre pratique, et la peur des

confusions toujours menaçantes avec l'univers de la prière païenne.

Dans cette abondance ou dans cette indigence, les chrétiens disposent pourtant d'une *forma orationis*, une formule de prière, reçue et répétée comme telle : le *Notre-Père*, *oratio dominica*, prière du Seigneur. Les mots leur sont donnés, ainsi que le ton familier et confiant qui tranche avec la manière hiérarchique de la prière latine. La chose précède le terme qui la signifie.

Origène

Origène, de son côté, voit dans les quatre noms employés par saint Paul quatre opérations différentes de la prière. Dans son Πεπὶ εὐχῆς, le théologien d'Alexandrie s'essaie à une taxinomie systématique : « À mon avis, écrit-il, la *demande* (δέησις ; en latin : *obsecratio*) est la prière faite par quelqu'un pour qu'il obtienne ce dont il a besoin ; l'*invocation* (προσευχή ; en latin *oratio*), la prière accompagnée d'une doxologie, et faite avec plus d'ardeur pour obtenir de plus grands biens ; la *supplication* (ἐντευξις ; en latin : *postulatio*) la prière faite avec une confiance plus assurée ; l'*action de grâces* (εὐχαριστία ; en latin *gratum actio*), la reconnaissance accompagnée de prières pour les biens obtenus de Dieu ⁶ ». Telles sont les quatre formes (πράγματα) qui se rapportent à la prière. Pour chacune d'elles, il décrit l'attitude de l'orant, l'objet de sa demande et il apporte certaines précisions sur le destinataire. Une confusion dans la traduction des deux mots εὐχή (au sens général) et προσευχή (au sens d'une catégorie particulière) par le seul mot latin *oratio* lui a valu d'être attaqué. Origène explique en effet que la prière (προσευχή) doit être adressée non au Christ, mais au seul Dieu et Père de l'univers que le Christ lui-même priait. Le Christ prie avec son Église, il ne peut se prier lui-même, lui qui est médiateur vers le Père. La doxologie

6. ORIGÈNE, *De la prière*. Introduction, traduction et notes de G. BARDY, Paris, Gabalda, 1932.

est réservée au Père, par le Fils. Mais seule cette forme de prière répond à cette caractéristique. La prière (*oratio*, εὐχή) sous ses autres formes s'adresse aux saints, ou même aux hommes, alors à plus forte raison peut-elle s'adresser au Christ.

La lecture d'Origène montre combien d'ambiguïtés lexicales menacent celui qui cherche à analyser une réalité nouvelle, en l'occurrence la prière chrétienne, avec des mots empruntés à une autre réalité, ici le culte païen des Grecs et des Latins. Malgré les efforts pour se démarquer de ces traditions, on voit qu'il est difficile d'éviter les flottements dans le vocabulaire, le réemploi des mots disponibles dans le lexique, et la polysémie propre à l'ère linguistique considérée. C'est le problème aigu auquel ont été confrontées les premières générations de théologiens chrétiens à la recherche d'un langage théorique.

Augustin

Augustin dans sa lettre à Paulin de Nole⁷ se lance à son tour dans l'explication des quatre sortes de prière mentionnées par saint Paul. En bon grammairien qu'il est, il le fait par le recours à la philologie ; en bon pragmaticien, il le fait à l'intérieur d'une définition du culte chrétien. Il essaie de différencier et d'articuler entre eux les actes de prière, en construisant une pensée catégorielle et systématique. Aux prises avec un vocabulaire flottant (*Illa plane difficillime discernuntur*), il cherche à construire son propre paradigme en s'appuyant sur l'analyse étymologique et en se référant aux manuscrits grecs qu'il compare entre eux : *precatio* et *deprecatio* sont-ils synonymes ? Il distingue, d'une manière qui annonce déjà l'analyse structurale, *precari* (*optare bona precando*), *deprecari* (*mala precando depellere*) et *imprecari* (*mala maledicere*) en forgeant trois classes : souhaiter le bien, chercher à éviter le mal, et souhaiter le mal. La quatrième

7. Saint AUGUSTIN, Ep. 149, 2, 12-16 ; PL 33, 635-637.

classe est vide, probablement parce que souhaiter l'évitement du bien pour quelqu'un n'est pas une pratique chrétienne, mais relève de la sorcellerie.

Devant les hésitations du lexique latin (faut-il traduire *προσευχαί* par *orationes* ou *adorationes*? *ἐντευξεις* par *interpellationes* ou *postulationes*? comment se dessinent les sens et les emplois de *orare* et de *precari*? n'est-ce pas par *votum* que la Bible latine traduit *ἐυχή*?), Augustin propose de se référer à la pratique liturgique et de regarder leur réalité dans la célébration des Mystères: seule la fréquentation de l'assemblée laissera entendre ce que l'Église signifie par ces mots. Il remarque qu'on y appelle *precationes*: *dictas quas facimus in celebratione Sacramentorum, antequam illud quod est in Domini mensa incipiat benedici*: « Les paroles que l'on dit avant que ce qui est sur la table du Seigneur ait commencé d'être béni »; on appelle *orationes*: *cum benedicitur et sanctificatur, et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis Ecclesia dominica oratione concludit*: « les prières dites quand on bénit et sanctifie les espèces, et qu'on les fractionne pour qu'elles soient distribuées, prière que presque toute l'Église conclut par l'oraison dominicale ». Le *Notre-Père* est le *votum maximum*, la prière (*εὐχή*) la plus importante, celle vers laquelle s'ordonne tout entière la célébration du Mystère. L'essentiel, pour se repérer dans ce vocabulaire flottant, c'est de comprendre que le Christ est notre avocat (*advocatum*), étant lui-même *exoratio* auprès du Père pour nos péchés, selon le mot de la première épître de Jean. C'est pourquoi c'est une action de grâces (*gratiarum actio*) qui conclut la célébration comme l'a recommandé l'Apôtre.

Hugues de Saint-Victor

À l'autre extrémité du Moyen Âge, *Hugues de Saint-Victor* mène de façon encore plus systématique et rigoureuse une analyse strictement « structurale » puisqu'il construit des modèles à partir de catégories s'excluant

les unes des autres. Dans le *De modo orandi*⁸, il montre comment la catégorie générale de l'*oratio* se divise en trois espèces : la *supplicatio*, la *postulatio*, et l'*insinuatio*, chacune de ces espèces se subdivisant à son tour en trois catégories.

La *supplicatio*, demande humble et pieuse, n'affiche aucun objet précis. Elle se divise en trois genres :

a) la *captatio*, toute proche de la *captatio benevolentiae* de la rhétorique romaine, cherche à préparer l'âme de l'auditeur à écouter notre demande ;

b) l'*exactio*, terme juridique comportant une idée d'insistance, voire de violence, correspond à la notion moderne de mise en recouvrement. Elle cherche à ce que notre demande ne tombe pas dans l'oubli. Elle se rend volontiers inopportune (« j'emploie ce mot à dessein », prévient l'auteur) ;

c) la *pura oratio* est la fine fleur de la *supplicatio*. On la trouve quand l'esprit est tellement enflammé par l'abondance des dévotions qu'il modifie ce qu'il s'apprête à demander, ou qu'il en oublie même sa demande, à cause de la grandeur de son amour. Au regard de Dieu, elle est la plus précieuse de toutes les formes de prières.

Des trois genres de *supplicatio*, le premier occupe le lieu le plus bas et se caractérise par la *timor*, la crainte de Dieu ; le deuxième tient le milieu et trouve sa plénitude dans la foi en Dieu ; le troisième est en rapport avec l'*amor*, avec le désir de croissance du désir de Dieu lui-même.

La supplication quelquefois se fait par l'énoncé de seuls noms : « mon refuge, mon libérateur » (Ps 143) ; c'est la pure oraison. Elle se fait parfois par l'énoncé de seuls verbes : « regarde, prends pitié, accepte » ; elle prend alors la forme de l'insistance. La *captatio*, elle, mélange les noms et les verbes : « Prête l'oreille à mes paroles, Seigneur » (Ps 5). La dévotion spirituellement la plus intense, la pure oraison, est celle qui trouve l'expression la plus ténue puisqu'elle tend vers le *jubilus*.

8. Hugues DE SAINT-VICTOR, *De modo orandi*, PL 176, 979-981.

Deuxième espèce de l'*oratio*, la *postulatio*, dont le discours peut demeurer assez vague (*incerta narratio*), a néanmoins en vue une demande précisément énoncée (*determinata petitio*) : elle porte sur le salut et les biens spirituels : « Crée en moi, ô Dieu, un cœur pur. » Elle connaît trois degrés d'engagement de l'énonciateur dans son acte de parole, selon l'intensité de la dévotion : *postulare* (c'est le degré le plus bas, pour les causes les plus petites), *rogare*, c'est le degré intermédiaire, pour les causes moyennes, et *obsecrare*, qui a le plus d'intensité, pour les causes de première nécessité.

Dans l'*insinuatio*, enfin, l'âme découvre à Dieu son désir, mais par mode d'allusion, comme fit la Vierge à Cana : « Ils n'ont plus de vin. » Ce genre de prière connaît trois registres : la crainte, la confiance, et le mépris.

« Seigneur, si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort. » Marthe voudrait bien demander au Seigneur de ressusciter son frère, mais, effrayée par l'énormité de sa demande, et arrêtée par le respect qu'elle doit à la personne de Jésus, elle choisit l'*insinuatio* : elle le dit sans le dire. Ainsi, si elle n'est pas entendue, elle ne subira pas l'outrage d'avoir été repoussée, et si elle est entendue, elle verra la réalisation de son désir.

C'est la confiance dans son fils qui pousse Marie à négliger d'exprimer ouvertement sa demande à Cana. Elle ne met pas en avant ce privilège de la mère par lequel elle est assurée d'obtenir ce qu'elle demande. Elle parle en tant que femme, et non en tant que mère.

Le mépris est exclu dans la prière à Dieu. On le trouve à l'œuvre dans la prière aux hommes, quand la cause est vile ou que la personne sollicitée est plus humble que le demandeur.

On voit combien la construction d'Hugues de Saint-Victor est complexe et rigoureuse, et comment il articule analyse lexicale et pensée théologique.

Saint Thomas

Dans la *Secunda secundae*, saint Thomas, réfléchissant à son tour sur l'énumération de saint Paul, élabore toute une théorie des actes de langage : « Peut-on diviser la prière en obsécration, prières, postulations et actions de grâces ? » (q. 83, a. 17). Son analyse de la prière eucharistique et des oraisons du Missel définit plusieurs phases dans la prière, comme autant d'actes de langage liés à l'attitude intérieure de l'énonciateur, et à la manière dont il se situe par rapport à l'énonciataire. Il les envisage donc dans leur dimension illocutoire. « Par exemple, dans l'oraison de la fête de la Trinité, on peut remarquer quatre éléments : les mots *Dieu tout puissant et éternel* représentent l'élévation de prière vers Dieu ; les mots *qui as donné à tes serviteurs* constituent l'action de grâces : *accorde-nous, nous le demandons...* exprime la postulation ; et cette formule finale *par Jésus Christ Notre-Seigneur* renferme l'obsécration... dans laquelle on n'adjure que pour implorer miséricorde. » La prière, pour saint Thomas, est un acte de la raison pratique, mue par la volonté, qui a pour but de nous unir à Dieu par la charité. L'*oratio*, soigneusement différenciée de la *meditatio* et de la *contemplatio*, est présentée d'abord comme l'expression des désirs de l'âme.

Saint Thomas établit aussi des distinctions entre prière publique et prière privée, prière vocale et prière mentale : « La louange extérieure et vocale a l'efficacité d'éveiller ces sentiments intérieurs chez celui qui l'exprime, et de provoquer les autres à louer Dieu » (q. 91, a. 1). Effets perlocutoires de la prière qui ne se dirigent pas vers le destinataire (Dieu n'a nul besoin qu'on lui dise ce qu'il sait déjà de nous, ni qu'on lui fasse part de la bonne opinion qu'on a de lui), mais vers le destinateur lui-même, mis en conformité avec son acte de parole par sa parole elle-même si elle répond à sa propre logique, et vers les coreligionnaires, auditeurs de la parole dans le site de la prière publique, qui sont impressionnés par cette parole. À propos de l'attention portée par

l'énonciateur de la prière vocale à ce qu'il dit, saint Thomas introduit une distinction intéressante entre les mots, le sens des mots, et Celui à qui les mots sont adressés.

Une problématique contemporaine

Or ces actes de langage qui occupent si fort les théologiens de la prière sont ceux-là mêmes sur lesquels se penchent les linguistes pragmaticiens de notre époque. Searle⁹ à la suite d'Austin¹⁰ élabore une classification des actes illocutoires qui puisse rendre compte de toutes les sortes de *speech acts*. Il s'attache ainsi à regrouper les verbes assertifs (comme soutenir, affirmer, conclure), directifs (vouloir, souhaiter, désirer), commissifs ou promissifs (s'engager, faire vœu, promettre), expressifs (féliciter, se réjouir, remercier, s'excuser, déplorer) et déclaratifs (qui ne s'emploient qu'à la première personne du singulier au présent de l'indicatif, étant performatifs : je déclare, je baptise, j'absous). Il retrouve certaines catégories dégagées par saint Thomas, mais il retrouve aussi les difficultés de ce problème agaçant auquel s'était déjà heurté saint Augustin : le langage est glissant et se prête malaisément à la catégorisation. Les aspects illocutionnaires du langage jouent en effet continuellement avec ses aspects locutionnaires et perlocutionnaires et, en outre, la dimension de l'illocation ne cesse d'interférer avec eux, rendant impossible une description figée des actes du langage. Car si l'illocution appartient bien au domaine du langage, on voit mal comment la considérer en dehors de tout rapport avec l'illocation vive, qui relève de la parole.

9. J. R. SEARLE, *Les Actes de langage*, traduit de l'angl., Paris, Hermann, 1972 ; et *Sens et expression, Études de théorie des actes de langage*, traduit de l'angl., Paris, Éd. de Minuit, 1979.

10. J. L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, traduit de l'angl., Paris, Éd. du Seuil, 1970.

La prière liturgique : un énoncé rapporté

Renonçant alors à une rationalisation trop contraignante des actes de langage dans la prière, il est possible de faire un détour par la citation pour aborder cette question. En effet, la prière liturgique chrétienne se donne à entendre et à dire dans sa tradition comme citation, énoncé rapporté, renvoi de la parole humaine à une autre Parole, qu'elle annonce. Déjà saint Cyprien insistait sur cette notion : la prière chrétienne est reçue du Sauveur, elle est celle du Christ priant aujourd'hui par la bouche de son Église qui reprend les paroles transmises, réitérant l'ordre même de leur réitération. À côté de la prière du Seigneur, de nombreuses formules (salutations, doxologies, acclamations) sont tirées des épîtres ou de l'Apocalypse, d'autres viennent de l'Ancien Testament : la citation de Booz extraite du Livre de Ruth : « Le Seigneur soit avec vous », la vision d'Isaïe dans le *Sanctus* ; d'autres encore viennent du Nouveau Testament : le *Kyrie*, ou la prière du centurion. Le *Gloria* et le *Je confesse à Dieu* sont des gloses anciennes développées à partir de noyaux néotestamentaires. Les prières de l'offertoire et les prières eucharistiques sont héritées de l'euchologie juive : Jésus et ses apôtres ont pratiqué toute leur existence ces bénédictions et ces actions de grâces qui sont à l'origine de l'euchologie chrétienne. Quant aux oraisons, elles remontent pour la plupart aux premiers siècles du christianisme, attribuées à tel pape ou à tel grand saint théologien. En tout état de cause, le discours cite toujours un auteur ou un texte qui l'a précédé, et le discours liturgique se cite toujours lui-même puisqu'il se reçoit en tant que tel de la Tradition.

Énonciateur et locuteur

Les pragmaticiens du langage, s'engageant sur la voie ouverte par les travaux d'Émile Benveniste sur la subjectivité dans le langage, distinguent dans l'énonciation

d'une phrase deux instances : celle de l'énonciateur et celle du locuteur. Si je dis « l'homme est mortel », j'énonce cette phrase indépendamment de toute subjectivité, l'énoncé est posé hors de toute localisation temporelle ou modale. Le locuteur que je suis est réduit au degré zéro. C'est l'énonciateur en moi qui assume l'assertion. Culioli, poursuivant l'analyse, précise que, dans une phrase, le locuteur prend en charge l'assertion en tant que support des opérations de modalisation, tandis que l'énonciateur construit les valeurs référentielles de l'énoncé. Dans la plupart des cas, l'énonciateur est identifié au locuteur. Dans le discours rapporté explicite, cependant, ils sont dissociés : par exemple dans le récit de l'institution de l'eucharistie tel que nous l'entendons à la messe, on peut distinguer un énonciateur, sujet du discours liturgique (« nous, tes serviteurs ») et un locuteur, Jésus, dont l'énonciateur reproduit les paroles.

O. Ducrot affine alors l'analyse et introduit la notion de « polyphonie ». Il souligne d'abord que le locuteur « je » ne coïncide pas toujours avec l'auteur : dans une lettre circulaire toute préparée d'avance, par exemple, le signataire n'est pas l'auteur, alors qu'il se présente comme le locuteur de l'énoncé. Ensuite, Ducrot distingue deux instances dans le concept de locuteur : le locuteur en tant que tel (noté locuteur-L) et le locuteur en tant qu'être au monde (noté locuteur- λ), étant entendu que dans les deux cas, le locuteur est un être de discours distinct du sujet parlant, être empirique. Le premier (L) est considéré du seul point de vue de son activité énonciative, en tant que responsable de l'énonciation. Le second (λ) désigne le locuteur en tant qu'il possède par ailleurs d'autres propriétés, et constitue un être du monde. Lorsque Rousseau fait son autocritique, par exemple, L dévalorise λ . Ce faisant, L offre l'image d'un locuteur sincère et véridique, image fautive, ou plutôt feinte, bien sûr, puisqu'elle est construite dans un discours structuré par une double énonciation. Quant à l'énonciateur, Ducrot ne lui attribue aucune parole, au sens strict. C'est une autre voix, un autre point de vue, que le locuteur laisse s'exprimer dans sa voix. L'ironie y fait largement appel :

le locuteur n'y prend pas la responsabilité de la position de l'énonciateur. Il la tient même pour absurde. Quand Agrippine dit à Albine :

Et ce même Néron que la vertu conduit
Fait enlever Junie au milieu de la nuit,

la proposition relative est destinée à exprimer non le point de vue d'Agrippine, qui voit clair dans les intentions de son fils, mais celui de la naïve Albine. Ducrot appelle « énonciateurs » ces êtres qui sont censés s'exprimer à travers l'énonciation, sans pour autant qu'on leur attribue des mots précis.

Le jeu des je

L'analogie avec le théâtre permet de mettre en évidence différentes instances d'énonciation dans le discours. Le théâtre est un cas de polyphonie particulièrement riche et comparable en bien des points à la situation d'énonciation de la liturgie quoique les deux situations soient irréductibles l'une à l'autre. Sur une scène de théâtre, en effet, plusieurs « je » jouent ensemble. On peut distinguer un comédien, M. X, dans l'exercice de son métier, le « sujet parlant » ; un premier locuteur pour lequel Ducrot réserve le terme d'« acteur », défini par le fait qu'il tient tel rôle particulier : il peut dire « je » en tant que titulaire de ce rôle ; un second locuteur, le personnage joué par l'acteur, personnage qui se désigne également lui-même par « je ». Au premier poste correspondrait la comédienne Sarah Bernhardt ; au deuxième poste, le personnage de l'Aiglon ; au troisième poste, l'Aiglon-de-Sarah-Bernhardt ou Sarah-Bernhardt-dans-le-rôle-de-l'Aiglon. Ce même jeu des « je » se trouve dans la mise en scène romanesque, et en particulier dans l'autobiographie : Marcel Proust est à la fois

- le locuteur (L) de *La Recherche du temps perdu*, puisqu'il choisit et exécute des expressions et des représentations d'un sujet idéal dont il a entrepris de raconter

la vie. C'est Proust comme être de parole écrivant la biographie de M. Marcel Proust ;

- le personnage titulaire des rôles énonciatifs (E), représentation en acte, mimée, jouée du sujet idéal. Personnage mis en avant par le locuteur, il est la source des actes illocutoires. C'est Marcel, attendant que sa mère vienne l'embrasser dans son lit, ou amoureux de Gilberte ;

- l'actant (A), enfin, décrit dans le contenu des énoncés, est représenté par les pronoms de la première personne notamment. Il est le référent construit par l'énoncé, caractérisé par les propositions elles-mêmes. C'est le héros de la *Recherche*. L, E et A sont les trois expressions distinctes et concomitantes d'un sujet idéal.

L'exemple du centurion

Ainsi en est-il dans le discours liturgique. Lorsqu'un fidèle dit par exemple : « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir », voyons *qui* la prononce.

D'abord, dans le texte cité (Mt 8, 8), *je* synthétise trois instances d'énonciation :

- L : l'évangéliste qui donne les mots de sa prière à ce centurion qu'il propose comme modèle d'un certain comportement chrétien ;
- E : l'homme ayant vécu l'aventure racontée, source de l'acte illocutoire de la prière et de la confession de foi ;
- A : le référent construit par l'énoncé, personnage du récit évangélique dont on apprend qu'il est centurion à Capharnaüm et à qui le texte construit un rôle narratif précis.

Ensuite, dans le texte citant, *je* synthétise trois autres instances d'énonciation :

- L' : la communauté ecclésiale, l'Église à qui appartient le chrétien qui prononce cette phrase ;
- E' : ce même chrétien en tant que fidèle priant et confessant sa foi ;

- A' : Mme X ou M. Y présents dans l'assemblée, chacun avec son histoire personnelle.

Au moment de la liturgie où ON prononce cette phrase, disent *je* : Mme X ou M. Y, référents de l'énoncé citant ; le centurion, référent de l'énoncé cité ; les mêmes dans leurs rôles illocutoires de prière et de confession de foi ; l'Église comme lieu de l'Écriture (communauté émettrice du texte cité) et comme lieu de la Parole (communauté énonciatrice institutionnelle).

Un centurion ayant dit une phrase P, l'évangéliste dit (ou écrit) : « Il a dit P », et l'institution-Église dit aux fidèles qui la composent : « Comme il a dit P, vous direz P. » Donc, lorsqu'un « sujet parlant » quelconque dit P, *Je* (individu concret A') dit selon le rôle qui lui est confié comme E', ce que l'Église L' lui dit de dire, à savoir la phrase du centurion. On cite *la* phrase du Centurion en tant qu'elle est rapportée par une Communauté ecclésiale qui est à la fois locuteur du texte cité et locuteur du texte citant. Les deux énonciateurs E et E' collant ensemble dans le jeu et la similitude des actes illocutoires, il ne resterait plus à la citation qu'à faire coïncider A et A' pour que la superposition soit parfaite. Mais on peut alors voir que l'Actant A', qui est une représentation, ne peut jamais coïncider parfaitement avec l'Actant A, qui est une autre représentation, sauf à faire de la citation une relation d'« image » au sens où l'entend le sémioticien Peirce¹¹ : le sujet parlant ne se reçoit plus alors seulement comme actant de la deuxième situation d'énonciation, celle qui cite le texte de l'évangile, mais comme actant de la première situation d'énonciation, donc comme le centurion. Tout se passe comme si le comédien ne s'identifiait pas au *personnage* dont il joue le rôle, mais

11. Charles Sanders PEIRCE, *The Philosophy of Peirce, Selected Writings* (J. Buchler), Londres-New York, Harcourt, Brace and Co, 1940, chapitre 7 : « Logic as Semiotic : The Theory of Signs », p. 98-119.

à l'*individu* qui a servi de modèle¹² au personnage. On supprime dans ce cas l'instance séparatrice du « jouer un rôle » : *la* phrase est devenue *ma* phrase. Chaque fidèle interiorise la phrase du centurion jusqu'à en faire sa production propre.

Cette relation d'« image » peut s'approfondir en une relation d'« icône » (toujours selon la terminologie de Peirce) si, mettant en relation l'auteur citant et le texte cité, l'actant A' énonce la phrase du texte évangélique en tant qu'il est, lui, locuteur L', et que la phrase a pour Actant A le centurion et pour Locuteur L la communauté matthéenne. Le citeur trouve alors une qualification puisqu'il assume une énonciation propre malgré la reprise, tout en gardant au texte repris sa propre situation d'énonciation. La différence essentielle avec la première manière d'envisager le rapport citationnel, c'est qu'ici le fidèle ne dit pas la phrase seulement en tant qu'il est lui-même, avec son histoire, mais en tant qu'il est baptisé, qu'il appartient à l'Église, et que de cette Église il reçoit autorité (au sens étymologique de celui qui est « auteur ») pour dire cette phrase.

La citation, enfin, peut aussi être « indicielle », si elle estompe l'actant A' et met en valeur la relation entre les Locuteurs L et L'. Le sujet parlant fait alors coïncider dans son discours la citation de locuteur à locuteur, et fait de la phrase une motion de confiance, de foi partagée. La clause tacite à laquelle répond implicitement le fidèle est l'obéissance, au sens premier du terme : *je* dis ce que *j'entends* qu'on me dit de dire : « Ceci n'est pas une phrase de moi, mais on me prescrit de la dire maintenant. » Dans cette troisième hypothèse, les deux systèmes énonciatifs restent suffisamment distants l'un de l'autre pour garder chacun sa richesse propre. Par le jeu de la

12. « Modèle » n'est pas à entendre ici comme « type » ou « figure » au sens où un personnage balzacien ou johannique peut l'être, mais comme l'être de chair et d'os qui sert de référent concret à l'écrivain pour créer ce type ou cette figure. L'ambiguïté du mot est porteur de la difficulté à isoler les éléments constitutifs de la réalité théâtrale ou plus généralement artistique.

citation, le sujet parlant du discours liturgique a des chances de pouvoir se construire symboliquement comme actant d'un discours complexe s'ouvrant « en abîme » sur une autre parole.

L'usage de la mention

Les prières liturgiques sont donc, dans l'ensemble, des énoncés rapportés, à la fois texte écrit, à l'énonciation différée, et énonciation vive. Le ton de la voix est toujours porteur de cette clause tacite : « je cite » ou « c'est une citation ¹³ ». La citation dépasse l'opposition traditionnelle entre la *mention* et l'*usage*. Tout en tendant plutôt vers le pôle linguistique de la *mention*, elle n'est pas, en effet, un énoncé purement autonome, pris pour lui-même, dans sa *mention*, où le signe tout entier fonctionne comme signifiant, par opposition à son *usage* où le signe est complètement transparent au signifié. La citation a cette capacité particulière de faire *usage* des mots *avec connotation de leur mention*. Les mots ou syntagmes marqués des guillemets de mise à distance (guillemets qui, à l'oral, sont pris en charge par l'intonation différenciée), sont effectivement tenus par le locuteur (ici, dans l'acception générale de « celui qui parle »), au sens où l'on tient un discours ou un propos. Mais ces paroles dont pourtant il fait usage, le locuteur, en même temps, par la connotation de mention, les tient à distance. Ces guillemets indiquent une suspension de prise en charge qui détermine à son tour une sorte de creux à combler, par une interprétation, un « appel de glose », glose qui s'explicite parfois, mais le plus souvent demeure implicite.

13. Sur ce que Josette REY-DEBOVE appelle « les modes du dire », voir *Le Métalangage : étude linguistique du discours sur le langage*, Le Robert, p. 267 s.

Sur les « clauses tacites » du discours liturgique, voir J.-Y. HAMELINE, « Aspects du rite », LMD 119, 1974, p. 101-111 ; « *De rebus liturgicis*, célébrer à trois dimensions », LMD 169, 1987, p. 105-122 ; « La Foi sur son axe fondamental », LMD 174, 1988, p. 59-73.

L'icône, l'indice et le symbole

Dans ce cadre général d'un discours second, l'icône, l'indice et le symbole sont trois manières de relation du sujet parlant au texte qu'il cite. L'exemple du centurion le montre bien : l'énonciation liturgique des actes de langage définit un sujet dont la constitution logique est en jeu dans le processus d'énonciation. Chacun porte plusieurs voix en lui, chaque acte de langage met en jeu des polarités différentes. La parole peut être tour à tour et conjointement tenue à distance et mise en instance selon la relation que le sujet parlant entretient avec elle. À travers le jeu des rapports citationnels, c'est tout un jeu de soi à soi qui s'offre dans les actes du langage liturgique.

Dans la relation d'« icône », la répétition est totale, le texte citant se trouvant calqué sur le texte cité. Le plus souvent implicite, la citation liturgique est une « icône » en ce qu'elle abolit toute distance avec le texte biblique qu'elle répète, sans citer ses sources. Le sujet parlant adhère à ce qu'il cite. Il fait sienne la citation, oublie de se tenir à distance de ce qu'il profère, et se laisse qualifier par les qualités du discours qu'il tient. Totale-ment impliqué dans le sens de ce qu'il dit, il *est* le centurion, ou plutôt, oubliant le centurion, il se met à sa place et oblitère cette première énonciation. Il *est* Jean Baptiste désignant le Sauveur lorsqu'il énonce : « Voici l'agneau de Dieu. »

Autre forme possible de relation dans le jeu entre *je* et ce que je dis, le « diagramme » : comme le signe de la croix tracé sur le corps des fidèles pendant qu'on prononce la formule baptismale au début et à la fin de la messe, il laisse apparaître la structure du sujet par projection idéale. La citation liturgique, en effet, manifeste la structure du sujet de parole traversé par l'impossibilité de faire « coller » ce qu'il est et ce qu'il dit, quoiqu'il tende toujours vers une meilleure adéquation des instances d'énonciation qui se disputent le champ de sa parole.

○ Dans la relation appelée « symbole », le sujet parlant au contraire se désengage totalement de la phrase qu'il prononce. Il n'a rien à voir avec elle, qu'il cite comme une pure abstraction, comme un théorème dans un raisonnement mathématique. Lui-même, d'ailleurs, au moment même où il parle, n'a pas d'existence. La citation est idéalement sans énonciation, donc sans énonciateur. La phrase est lancée comme un objet, placée là, comme si l'énoncé lui-même se citait, se répétait. Et le rituel par essence se répète, il prescrit la répétition des énoncés, il répète lui-même les énoncés, il produit cette phrase du centurion. Le sujet parlant s'efface derrière la simple nécessité que la chose qu'il dit soit dite.

○ Toute liturgie par ses caractères d'énoncé rapporté remet les signifiants au travail. Elle les fait entendre comme réentendus, pour qu'ils puissent produire une signification nouvelle en rapport avec la situation présente. Le *Notre-Père* n'est pas d'abord un procès d'intention : je ne le dis pas, je le redis, je le profère. Je me replie sur la dimension phatique, dans un simple contact avec le texte, sans mettre aucune tension ou pression dans les actes illocutoires qui entrent en jeu dans l'énonciation. En donnant simplement au texte la chance d'être là, je laisse à des sens nouveaux la possibilité de se greffer sur sa forme pure.

○ Dans la relation d'« indice », enfin, à mi-chemin entre l'icône et le symbole, le texte biblique est cité comme référence d'autorité. Texte éminemment citable en vertu de son autorité et de ses qualités littéraires, poétiques ou prosodiques, la Bible fonctionne ici comme argument d'autorité, au sens où on ne pourrait trouver meilleur auteur pour la prière liturgique que les mots inspirés par Celui-là même à qui l'on s'adresse. Le citateur alors s'absente, il dégage sa propre responsabilité, se réfugie derrière l'autorité du texte pour laisser la parole. Mais, ce faisant, il indique la source de sa propre parole, et découvre le Nom de Celui d'où il reçoit sa capacité à devenir un véritable Sujet « de parole ».

La citation dans le dispositif liturgique

Le texte prononcé est statutaire, il fait partie du contrat qui lie les personnes présentes. Tel est le protocole liturgique que le sens du discours n'y tient pas seulement au propos tenu, mais au site illocutoire où, se faisant entendre, il caractérise la situation de ceux qui parlent comme étant habilités à parler, et de ceux qui entendent comme étant habilités à écouter. C'est dans ce site illocutoire créé par la liturgie, et qui fonctionne globalement comme un contexte, que les actes de langage trouvent leur pleine signification théologique.

Toutes les occurrences de citations bibliques qui forment le tissu du discours liturgique peuvent se lire ou se dire séparément ou simultanément comme icône, symbole ou indice, faisant varier la proximité du sujet à son discours, son degré d'engagement. Le rituel permet au sujet parlant de procéder presque machinalement aux opérations de mise au point entre ces trois points de fuite, étant un lieu où celui-ci peut à tour de rôle focaliser et défocaliser sa conscience de sujet parlant sur les objets de sa parole. Le rituel laisse chacun très libre, il respecte les formes incomplètes, il ne cherche pas à les parfaire à tout prix. D'ailleurs, le Christ n'est pas une silhouette comme celles de personnes présentes, son visage reste inachevé, comme l'Église est un corps inachevé. Dans la célébration de l'eucharistie, le Moi est en état de recomposition, il ne peut fonctionner de manière idéale et parfaite, à cause de cet inachèvement même.

C'est pourquoi il relève d'une mauvaise compréhension de la liturgie de vouloir donner une valeur circonstancielle aux citations bibliques en les re-contextualisant trop fortement, comme on le voit faire, quelquefois, par exemple, avec la citation de l'Apocalypse : « Heureux les invités... » qui devient « Heureux sommes-nous... » ; car on gomme alors sa valeur universelle et l'ouverture que donne le cérémonial. Si on cherche à centrer l'action sur l'effectivité du rite, on le sature, alors qu'il s'agit au contraire de suspendre le cours des choses pour laisser aux sujets

parlants la possibilité de s'interroger sur la possibilité même de devenir Sujets « de parole ». Si le sacré, selon la belle définition de François Wahl, est la réserve du signifiant¹⁴, il faut réserver cette réserve sans chercher à occuper toute la place vacante. Une trop grande pression va contre la potentialité en réserve dans les textes (au sens où Winnicott parle d'« espace potentiel »), et tout l'art consiste à laisser aux textes l'espace de leur propre dilatation. C'est cette réserve présente dans le jeu énonciatif de la citation qui garantit aussi aux Sujets de parole une place disponible pour eux, place qu'ils sont libres d'investir ou d'abandonner.

Conclusion

Depuis ses origines, l'Église réfléchit sur sa propre pratique. Héritiers de la grammaire et de la rhétorique latines, Cyprien, Origène, Augustin et un certain nombre d'autres non moins prestigieux que nous n'avons pu présenter ici, ont cherché à élaborer les catégories dans lesquelles l'Église interprète son activité de prière. Avec la pensée scolastique, les maîtres en théologie comme Hugues de Saint-Victor ou saint Thomas, ont systématisé leurs analyses d'une manière qui annonçait déjà les travaux des linguistes modernes.

Parmi les sciences humaines, c'est surtout la pragmatique de la langue qui nous apporte des outils utiles pour réfléchir sur le fonctionnement des actes de langage dans la prière. Même si la terminologie est encore quelque peu flottante et mal assurée, on constate l'immense intérêt des pistes ouvertes par une telle recherche, tant au plan poétique que théologique. La polyphonie dans l'énonciation de la prière liturgique met en scène une parole dessaisie en même temps qu'assumée par le locuteur. La possibilité est offerte à chacun de tendre vers ce qu'il

14. François WAHL, *Le Code, la roue, la réserve*, « Tel quel » 47, automne 1971, p. 64-85.

dit : « Je suis ce que je dis, je vais à ma parole », prophétise le poète La Tour du Pin, si profondément marqué dans son activité langagière par sa participation active à la liturgie. En effet, quand *je* prie, le *moi* phénoménal est appelé à rejoindre le *moi* de l'énonciation, ce *je* qui entre en composition avec un *nous* insaisissable, et avec un Tout-Autre qui s'offre à la louange puisque l'Esprit met sur les lèvres de l'Église les mots de sa prière. Nous admirons une fois de plus combien l'exercice du culte se révèle comme un lieu admirable d'intelligence théopoétique.

Isabelle RENAUD-CHAMSKA.