

L'ORALITÉ DE LA LITURGIE COMME QUESTION DE THÉOLOGIE FONDAMENTALE

« Quelle que soit la puissance expressive et symbolique du regard, le registre du visible est dépourvu de cette épaisseur concrète de la voix, de la tactilité du souffle, de l'urgence du respir. Il lui manque cette capacité de la parole, de sans cesse relancer le jeu du désir par un objet absent, et néanmoins présent dans le son des mots. »¹

Une tension permanente s'est exprimée dans l'histoire de l'Église entre, d'une part, une tendance à privilégier l'expérience intérieure et l'activité mentale, tout en se méfiant de sa manifestation extérieure ; d'autre part, une reconnaissance explicite de la nécessité de l'expression vocale publique du culte chrétien, avec, en particulier, le rôle du chant d'Église.

L'épître aux Romains, notamment en son chapitre 10 au verset 17, a posé le cadre de « toute théologie première de

1. Paul ZUMTHOR, *Introduction à la poésie orale*, Paris, éd. du Seuil, Coll. « Poétiques », 1983, p. 12.

la voix en régime chrétien »² : la parole de salut n'est pas salvatrice comme seule information, ni comme « état d'âme ». *Fides ex auditu*, c'est-à-dire, « la foi vient de l'entendre », d'une possibilité d'annonce et de transmission de la Parole du Christ et de l'Évangile, qui passe par la voix et par l'écoute. Il s'agit de la prédication entendue, mais il peut être intéressant de l'appliquer également à la confession de foi publiquement exprimée.

La situation liturgique est une épreuve de langage et pas seulement de la pensée. Elle transforme la référence en parole adressée, ou en interpellation vive³. Le sujet de la foi, en nommant, appelant, suppliant, glorifiant, dévoile en même temps l'objet de son attachement et la nature du lien qui le fonde. Dans cet acte de profération, de proclamation, le sujet s'entend dire et se trouve, d'une certaine façon, révélé à lui-même⁴.

L'action liturgique n'est pas le lieu du « dire », mais de « l'entendre dire » : entendre la lecture des Écritures, ou le récit eucharistique, c'est être pris à témoin de la promesse de Dieu à son Peuple. En prononçant les noms divins, nous nous souvenons de ce que nous sommes : fils d'un même Père, frères dans la foi, convoqués, appelés, pardonnés, unis en une seule voix pour la même louange.

2. Voir, notamment, la Préface de J.-Y. HAMELINE pour notre ouvrage *Le Verbe et la voix*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie Historique » 106, 1998. Nous avons développé d'autres aspects de cette question en divers articles de *La Maison-Dieu*, notamment, « Gémissement, soupirs, chez les auteurs spirituels et les musiciens du XVII^e siècle en France », *LMD* 187, 1991, p. 47-73 ; « Prier selon l'intention de l'Église », *LMD* 195, 1993, p. 109-136 ; « Sincérité ou illusion du paraître dans le culte et le théâtre », *LMD* 219, 1999, p. 33-58.

3. Cf. *La Bible, Parole adressée*, Études réunies et présentées par J.-L. SOULETIE et H.-J. GAGEY, Paris, éd. du Cerf, coll. « *Lectio divina* » 183, 2001. Notamment, L.-M. CHAUVET, « La Bible dans son site liturgique », p. 49-68, et M. BRULIN, « Quand la Parole se prend aux mots », p. 69-79.

4. Relire J.-Y. HAMELINE, « La foi sur son axe fondamental », dans *Une poétique du rituel*, Paris, éd. du Cerf, coll. « Liturgie » 9, 1997, p. 11-24.

L'oralité de la liturgie met en lumière le problème de la confession de foi, de la nomination de Dieu sous différents modes, de l'engagement de l'Église dans cette production confessante.

Nous proposons dans cet article de partir de la question des Noms divins en relisant, d'une part, Origène, d'autre part, saint Thomas d'Aquin. Le problème de la prière vocale se trouvera ainsi introduit. Nous appuierons ensuite notre réflexion principalement sur les débats menés à l'époque moderne concernant l'« oralisation » ou la « mentalisation » de la prière. Ils permettent en effet de mettre en évidence les enjeux théologiques que porte la gestion du rapport entre la manifestation extérieure de la foi et la vie intérieure de la foi. En ce domaine, la trace vocale – jusqu'en ses limites extrêmes – qui marque le culte chrétien de diverses manières, joue un rôle privilégié.

La question des noms divins et la louange vocale

« Quelle puissance et quelle force notre foi doit-elle attribuer à tous les mots et tous les noms de la sainte Écriture ! »⁵.

Le pouvoir des noms

Dans l'homélie XX sur Josué, Origène évoque une secrète action de l'Écriture sortant de notre bouche comme des chants et des incantations. Il la compare à l'action des chants et des incantations qu'utilisent les nations païennes en prononçant certains noms qui ont pouvoir d'engourdir les serpents.

5. ORIGÈNE, *Homélie sur Josué*, (Hom. XX, « Secrète action de l'Écriture »), Paris, éd. du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » 71, 1960 (trad. et notes de Annie Jaubert), 1, p. 407.

« S'il t'arrive de ne pas comprendre ce qui est écrit dans la loi qui frappe tes oreilles et que le sens t'en paraisse obscur, sache que la première utilité en est de chasser et de mettre en fuite à la seule audition (*solo auditu*) de cette sorte d'incantation, le poison des puissances du mal qui t'épient et t'assiègent... »⁶.

Cette valeur exorcistique des paroles de l'Écriture est encore soulignée par Origène à propos des noms divins :

« Nous dirions que le nom de Sabaoth, d'Adonai, et de tous les autres transmis chez les Hébreux avec une grande vénération, ne sont pas donnés d'après des réalités communes ou créées, mais d'après une mystérieuse science divine qui est attribuée au Créateur de l'univers. Pour cette raison, ces noms ont de l'effet quand on les dit dans un enchaînement particulier qui les entrelace »⁷.

Le nom prononcé n'est pas un concept, ni une métaphore. Il prend sa force dans son articulation orale, non pas selon une mentalité magique (l'ancienne magie⁸ est obsolète), mais dans une capacité de croire à la vérité nouvelle des choses. Ici, l'« entrelacement » a de l'importance, car il signifie que ce nom n'a de portée que dans l'Alliance à laquelle il renvoie. On ne peut invoquer le nom de Jésus que par ce nom même qui est un serment de Dieu. En se rapportant au nom divin, le sujet de la foi sort de la « toute-puissance de ses pensées » – que l'on sait, selon Freud, être une expression de la magie – pour attester sa propre vérité dans cette relation d'alliance.

6. *Id.*, 2, p. 413.

7. *Contre Celse*, Paris, éd. du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » 132, 1967, Livre I, p. 139.

8. Voir G. BARDY, « Origène et la magie », *Recherches de science religieuse*, 18, 1928, p. 132-142.

Le recours aux noms divins

Saint Thomas d'Aquin, dans le « Traité de la Religion » de la *Somme Théologique*, étudie les actes extérieurs du culte adressé à Dieu⁹. Il met en évidence et au même rang deux types de médiation : d'une part, les sacrements, d'autre part, les noms divins par lesquels l'homme s'approprie quelque chose de divin (*aliquid divinum ab hominibus assumitur*)¹⁰.

Le recours au nom divin peut s'opérer de trois manières :

1. Par mode de **serment** pour confirmer ses propres paroles (appel au témoignage de Dieu).

2. Par mode d'**adjuration** pour amener les autres à faire quelque chose.

3. Par mode d'**invocation** pour prier ou louer Dieu.

Dans le serment (q. 89), Dieu peut être considéré comme témoin ou comme juge. En prenant Dieu à témoin, on confesse sa grandeur, on lui offre révérence et honneur (a. 5, ad 2). Il en va autrement du vœu par lequel nous ordonnons à l'honneur de Dieu une œuvre qui devient ainsi un acte de religion.

Adjurer (q. 90), c'est user d'une formule analogue au serment pour amener quelqu'un à faire quelque chose. À l'égard de Dieu, cela s'opère par supplication bienveillante. On peut procéder par contrainte, par exemple, en adjurant les démons pour les repousser, par la vertu du nom divin.

Dans l'invocation ou la louange vocale (q. 91, a. 1), la problématique n'est pas : la prière est affaire du cœur et la profération orale est supplémentaire et adjuvante, mais –

9. Saint Thomas d'AQUIN, *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 80 à 100, notamment, q. 89.

10. Voir, par exemple, Carla CASAGRANDE et Silvana VECCHIO, *Les péchés de la langue, discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*. Trad. de l'italien par Ph. BAILLET, préface de J. Le Goff, Paris, éd. du Cerf, coll. « Histoire », 1991.

en son fond – facultatif. Il faut comprendre plutôt : la prière (et le culte) n'est pas une information transmise à un interlocuteur divin censé l'ignorer si elle n'était pas prononcée « de bouche », oralement. En effet, Dieu n'a pas besoin que nous lui manifestions nos pensées.

L'énonciation « de bouche » ne relève pas d'une détermination *quoad Deum*, mais tout entière *quoad nos*. D'où son importance dans le rapport de soi à soi qui définit la *confessio oris*. Saint Thomas, comme ses prédécesseurs et comme on continuera de le faire par la suite, utilise un modèle d'entraînement rhétorique que le sujet parlant serait censé développer à l'égard de lui-même. On peut évoquer en termes plus contemporains une sorte d'*acting out*, engageant le sujet, non plus dans sa pensée, mais dans son dire, et dans le lieu même de ce dire, en son inscription corporelle, et son irréversibilité de fait produit. Ainsi, la louange ravive pour celui qui l'exprime un nouvel élan vers Dieu ¹¹.

Nommer Dieu est le meilleur moyen de se mettre en sa présence et de se disposer à l'invoquer, ou à l'implorer. Certes, Dieu est ineffable, au-delà de toute louange. Nous le nommons à partir de ses œuvres. C'est pourquoi, nommer Dieu et le louer, c'est tout un.

Le chant réveille la dévotion

Saint Thomas pose ici la question du chant pour louer Dieu (q. 91, a. 2). Après avoir rappelé le dilemme souvent évoqué par les Pères entre le chant, ses modes de réalisation, et les dispositions intérieures, il observe que, si la louange vocale est bonne pour entraîner le cœur vers Dieu, le chant peut l'être également. En effet, en flattant les

11. *Homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum...* (*Somme Théologique*, q. 91, a.1, resp.). En cette ascension vers Dieu où l'entraîne la divine louange qui l'émeut, l'homme s'éloigne de tout ce qui est contraire à Dieu.

oreilles, il réveille la dévotion spirituelle¹². Certes, il ne faut pas céder à l'ostentation ou s'en tenir au seul agrément qu'on y trouve. Mais, « si l'on chante par dévotion, on médite plus attentivement ce qu'on dit parce qu'on s'arrête longuement aux mêmes objets »¹³. Et, comme l'a remarqué en son temps saint Augustin, « tous les sentiments de notre âme trouvent dans le chant des modulations qui s'adaptent à leurs nuances diverses, et les font vibrer par une secrète harmonie »¹⁴. Il en va de même pour les auditeurs. « Et même s'ils ne comprennent pas ce qu'on chante, ils savent néanmoins pourquoi l'on chante : pour louer Dieu, et cela suffit pour exciter leur dévotion »¹⁵.

Dans cette forme d'oralité qu'est le chant, saint Thomas, à la suite d'Augustin, met en évidence le jeu de l'intention croisé avec le travail vibratoire, impressif de la voix chantante.

Doit-on prier vocalement ?

Ce débat apparaissait déjà dans la question 83 traitant de la prière. Alors qu'il est recommandé de prier dans le secret, doit-on prier vocalement (a. 12) ? Thomas d'Aquin invite à distinguer la prière individuelle et la prière communautaire (c'est-à-dire celle que les ministres offrent à Dieu au nom de tout le peuple). Cette dernière doit être connue de tous puisqu'elle exprime les sentiments des fidèles ; elle sera donc prononcée à haute voix. Quant à la prière individuelle, qui ne requiert pas nécessairement une expression vocale, on y adjoint pourtant des paroles pour trois raisons :

12. Cf. notamment, saint Augustin, *Confessions*, X, 33. Cité également dans l'article de M. POIZAT, p. 36-38.

13. *Somme théologique*, IIa IIae, q. 91, a. 2, ad 5.

14. Il s'agit du même passage des *Confessions*, X, 33.

15. *Idem*.

1. « C'est un moyen d'exciter intérieurement la dévotion par laquelle l'âme s'élève à Dieu dans la prière ¹⁶ ». Paroles et signes analogues contribuent à éveiller la vie intérieure.

2. « C'est une manière de rendre à Dieu son dû », car l'homme emploie à le servir tout ce qu'il tient de lui, son esprit mais aussi son corps.

3. « La prière devient vocale par une sorte de rejaillissement de l'âme sur le corps sous la véhémence du sentiment (*redundantia ab anima in corpus ex vehementi affectione*), selon le psaume 16, 9 : mon cœur s'est réjoui, et ma langue a exulté » ¹⁷.

Dans le débat entre les tenants de l'oraison mentale et de la prière vocale, on peut considérer, à la suite de ces réflexions, que la prière vocale a une valeur religieuse plus grande dans son potentiel de reliance, d'éveil et d'attention. Mais l'oraison mentale peut lui être supérieure dans la mesure où elle qualifie et oriente l'intention.

Mentalisation ou oralisation de la prière : un débat à l'époque moderne

Reprendre la question de l'oralité, ou de l'oralisation du mental dans la liturgie au cours de la période post-tridentine en France, permet de poser à nouveau de manière cruciale la question du sujet confessant la foi. Un des problèmes majeurs à cette époque est, en effet, celui d'une intériorisation voire d'une « mentalisation » de la religion et de la prière, en rapport avec ce qui est considéré comme un excès de verbalisation soit dans la prière formulaire, soit dans la multiplication des formulaires.

On pourrait dire qu'à cette époque, il y a trop d'oral et pas assez de mental. C'est le grand siècle de la conversation et de la littérature religieuse, qui doit, en quelque sorte, régler sa loquacité. La place éminente des orateurs sacrés et des formulaires imprimés de prières est révélatrice de ce

16. Référence est faite à la Lettre de saint Augustin à Proba, Ep. 130, 9 (PL 33, 501).

17. *Somme théologique*, IIa IIae, q.83, a.12, resp.

ressourcement du côté du discours, avec l'intérêt porté au style, à la rhétorique¹⁸.

Le courant de mentalisation qui se développe apparaît comme un fait de société, appuyé par le cartésianisme qui soutient le primat de la pensée sur l'expression verbale. On avait pu en voir un aspect progressivement développé déjà au cours du XV^e siècle avec la *Devotio moderna*¹⁹. La méditation est alors une *mentis exercitatio* d'où naît la prière. En prenant le risque de simplifier quelque peu, la prière chrétienne se distribue selon trois domaines : les offices de l'Église, la prière individuelle pour laquelle se multiplient les formulaires, la question de l'oraison mentale avec le développement de la mystique et des ordres religieux.

Plusieurs tendances s'affrontent. Les uns envisagent la vie spirituelle d'abord sous l'angle de l'expérience intérieure du divin, privilégiant l'oraison mentale et prenant une attitude délibérément anti-discursive. Celle-ci peut aller jusqu'à l'apophatisme mystique. La mystique a-t-elle, en effet, besoin de confession explicite de la foi ?

Les autres développent un mouvement de « réfutation » de ces courants et se méfient de tout ce qui n'est pas raison, conscience, pensée. Ils visent en particulier à prévenir les illusions de l'« oraison passive » et cherchent à promouvoir un discours intelligible, une prière recevable qui sait ce qu'elle dit et peut se laisser saisir parce qu'elle dit²⁰.

18. Aujourd'hui, on aurait peut-être trop de mental et pas assez d'oral. En effet, l'insistance dans l'action liturgique sur le côté mental de la communication (comprendre prime sur entendre) a pu réduire la portée d'une véritable oralité en la situant principalement sur le versant instrumental, comme élément de commodité. De plus, l'usage du micro a dans bien des cas contribué à banaliser la production orale.

19. Mouvement spirituel né aux Pays-Bas vers la fin du XIV^e siècle. Voir M. GOOSSENS, article « Méditation » du *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X, 1980, II : « Les méthodes dans la spiritualité chrétienne », 1. *La Devotio moderna*, col. 914-919.

20. Cet effort rencontre aussi un mouvement plus général d'alphabétisation et de promotion culturelle, favorisant l'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Dans ce cadre, se pose le problème de la langue : les éducateurs de Port-Royal chercheront notamment à

Pierre Nicole sera sans doute un des premiers à rassembler ces principes en un *Traité de la prière* (publié d'abord en 1679 puis remanié et augmenté en 1695).

Les enjeux de la vocalité dans le culte chrétien

Exposons quelques éléments de la réflexion qui se développe chez de nombreux auteurs spirituels, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle en France, à propos de la prière vocale dans son rapport à l'oraison mentale²¹. Pour ces auteurs, la mentalisation n'est pas de l'ordre du concept, mais correspond à ce qu'on peut appeler l'investissement et l'implication du sujet dans l'acte oral.

Par exemple, l'oratorien Louis Thomassin publie en 1686 un *Traité de l'Office divin* où il se propose, en prenant appui sur les anciens Pères, de montrer que la prière de l'Église, qui s'exerce vocalement dans la récitation des psaumes et à partir des lectures de la messe, est aussi une excellente prière mentale.

Un entrelacement du vocal et du mental

La structure de l'Office permet un entrelacement du vocal et du mental. Pour exprimer l'effet de chaque mode de prière sur l'autre, Thomassin fait usage de métaphores empruntées pour la prière vocale au registre du feu, de la lumière, de l'étincelle qui déclenche l'embrasement²²;

libérer de la contrainte d'apprendre à lire dans des livres en latin, pensant qu'il faut aller du connu à l'inconnu et partir d'une langue dont on connaît déjà une infinité de mots. Blaise Pascal se trouve sans doute à l'origine de la méthode de lecture qui consiste à désigner les lettres par leur son plus que par leur nom.

21. Pour plus de détail, on peut se reporter à notre ouvrage, *Le Verbe et la voix*, cité ci-dessus, note 1. En ce qui concerne L. Thomassin, voir notamment, ch. 2, « Une théologie de la prière liturgique ».

22. *Idem*, p. 42.

pour la prière mentale, il s'agit plutôt de recourir au registre du parfum pour évoquer une certaine diffusion, ou imprégnation dans la durée.

C'est ainsi qu'« on déterminait les heures réglées de l'office divin afin de rallumer par la présence et la compagnie de tant de frères, par le chant, par les paroles enflammées dont les psaumes sont parsemés, par les prosternements, par les adorations ferventes, par les collectes qui fermaient l'office ; afin de rallumer, dis-je, par tous ces secours le feu de la charité et les désirs spirituels, qui pourraient autrement se ralentir ou s'éteindre dans nos cœurs »²³.

La prière du cœur se trouve enrichie, animée, voire même enflammée par la prière vocale de l'Église (et les entretiens spirituels). À son tour, la prière mentale qui suit chaque psaume vient « embaumer la prière vocale ».

Dans le cas de la messe, Thomassin développe une conception élaborée de la « participation » reprenant, par exemple, chez Jean Chrysostome, l'inventaire des prières faites par le peuple en commun avec le prêtre.

«... si le célébrant priait pour le peuple, le peuple priait aussi pour le célébrant, répondant *et cum spiritu tuo*. L'action de grâce était aussi commune dans la préface, puisque le prêtre ne la chantait qu'après avoir pris le consentement du peuple. Et il n'y avait pas de sujet de s'étonner que le peuple entrât en société de prière avec le prêtre, puisqu'il était admis à la même communication avec les Anges et avec les Chérubins »²⁴.

Thomassin rencontre inévitablement le problème de la compréhension des paroles prononcées dans le rapport entendre/comprendre. Il s'agit de la question de la langue, mais aussi des prières à voix basse ou à voix haute, leur longueur, l'implication personnelle et (ou) publique.

23. L. THOMASSIN, *Traité de l'Office divin*, Paris, Louis Roulland, 1693, p. 65.

24. Id., p. 124. *Le Verbe et la voix*, p. 48.

À l'intelligence globale que chacun peut avoir de la célébration, cet auteur ajoute un second plan, où ceux qui ne comprennent pas la langue assistent en quelque sorte à la compréhension qu'en ont les autres. C'est-à-dire que les marques de piété, de religion, de respect, de ferveur, sont un langage muet qui n'a pas moins de force que la parole prononcée²⁵.

Certes, il y aurait un risque à encourager une certaine ignorance comme le meilleur moyen d'honorer Dieu dans son inaccessibilité et sa perfection. De ce point de vue, Thomassin affirme que le meilleur est sans doute pour chacun d'entendre le sens de la prière. La réflexion de cet auteur invite au fond à distinguer, d'une part, l'intelligibilité du texte (plus ou moins globalement acquise), d'autre part, l'assentiment aux paroles.

Plus généralement, l'enjeu d'une prononciation à voix haute, chantée ou dite, permet plusieurs choses. 1. Assurer une certaine vérité de l'action : engager les fidèles à ne pas se contredire ; à ne pas détruire par leur vie ce que déclarent les paroles. 2. Annoncer publiquement les transformations et les effets de conversion auxquels engage effectivement la (leur) profession de foi. 3. Donner sa forme à un acte public de l'Église.

25. Cet auteur se montre d'ailleurs très conscient des problèmes posés par les traductions liturgiques et bibliques : « il faut des siècles entiers pour une traduction de cette importance ; et la langue a presque changé avant qu'elle ait pu s'accréditer », *Traité de l'Office divin*, p. 157 ; *Le Verbe et la voix*, p. 53-54. Par ailleurs, Thomassin consacre cinq chapitres de son traité au rapport entre l'oraison et la lecture des Écritures dans les offices de l'Église (ch. X à XIV). Se référant à saint Denys, il remarque que lorsqu'on récite les saintes Écritures, « c'est Dieu qui parle, [...] et se familiariser avec elles c'est entrer en fréquente conversation avec Dieu ». On pense ici au texte actuel de la *Présentation générale du Missel*, articles 9 et 33.

*Du Symbole de la foi à l'oraison dominicale :
une parole investie*

Thomassin rappelle une séquence privilégiée pour l'édification du sujet de la prière et de la foi : c'est un itinéraire pédagogique exposé à la fin du règne de Charlemagne par l'évêque d'Orléans Théodulphe à ses curés.

Cet itinéraire comporte trois phases : La récitation du Symbole – Des oraisons brèves répétées trois fois comme, par exemple, « Vous qui m'avez créé, ayez pitié de moi » ou « Seigneur, soyez-moi propice parce que je suis pécheur » – l'oraison dominicale.

Le Symbole correspond en quelque sorte au niveau zéro de l'énoncé de foi, objectivement reçu, tel qu'il a été transmis par l'Église. Il condense ce que l'Écriture déploie dans toute sa richesse. Les brèves paroles de prières situent le sujet de la foi dans un rapport personnel à Dieu ; leur répétition engendre l'attitude du croyant dans un rapport au Dieu de miséricorde : reconnaissant, suppliant, intercédant... Le *Notre Père*, paroles que le Christ lui-même a confiées, peut alors être prononcé, investi avec les sentiments précédemment induits.

Thomassin résume ainsi le travail opéré :

« Ces oraisons courtes et jaculatoires partent du cœur plutôt que de la bouche. Leur répétition sert à enflammer la dévotion et attendrir le cœur ; l'oraison dominicale devient elle-même une oraison jaculatoire et consiste plutôt en affections qu'en pensées... »²⁶.

Pour traduire la portée théologique de cette articulation pratique des éléments constitutifs de la séquence, pourrait-on dire qu'entre le Symbole et l'oraison dominicale, chaque croyant trouve le chemin de son propre salut ?

26. *Traité de l'Office divin*, p. 377.

Amen, Alleluia !

Dans ce même *Traité de l'Office divin*, un commentaire sur l'*Amen* met en relief la force de cette expression collectivement reprise dans les offices. De cet *Amen* qui retentissait dans les églises de Rome et dans les basiliques des martyrs comme un tonnerre, saint Jérôme disait qu'il pronostiquait le renversement de tous les temples des idoles. Lié à la joie chrétienne, il atteste « une foi constante, une espérance certaine et un désir secret dans le cœur » envers les promesses que Dieu a faites et ratifiées par Jésus Christ²⁷.

En comparant la portée de l'*Amen* avec celle de l'*Alleluia*, Thomassin remarque le rôle important de l'instance phonique : force de la langue dans sa sonorité et son étrangeté, son mystère ; formulation de l'inexprimable ; convenance culturelle (au départ) ; facteur d'unité pour tous les peuples dans une expression forte et condensée de leur foi et de leur espérance.

On peut remarquer qu'avec l'*Amen*, on entre dans la parole pour attester, adhérer, et, en même temps, on en sort pour en vivre, pour continuer à en chercher le sens. Quelque chose est dit, quelque chose échappe. « Le corps du Christ » : *Amen*. La parole se suspend dans son oralité pour s'enfouir et produire du fruit, en résonance.

Nous touchons là une qualité propre à la voix que l'on peut saisir particulièrement dans le passage à la limite : de la voix au silence, de l'oralité au silence. Autre manière de

27. Id., p. 99. Le Catéchisme du concile de Trente se termine d'ailleurs par un commentaire de l'*Amen* qui conclut l'Oraison dominicale : alors que dans les autres prières ce mot exprime un assentiment ou un désir, ici, il signifie que Dieu exauce les demandes de ceux qui prient. « Reconnaissant qu'il nous a déjà exaucés et éprouvant en nous-mêmes la force de son secours, nous disons avec le prophète : C'est maintenant que Dieu vient à mon secours et que le Seigneur se déclare le protecteur de mon âme ». *Catéchisme du concile de Trente*, traduit de nouveau en français, Paris, Guillaume Desprez, 1677.

retrouver la question de l'articulation du mental et du vocal.

L'église comme « *sacramentum vocale* »

La prière vocale honore l'homme dans son corps et son esprit. Elle honore Dieu en le reconnaissant selon son excellence, portant vers lui l'action de grâce et les demandes par la voix du Fils. Elle honore l'Église qui se présente comme lieu de mutuelle édification.

Le rôle de la prononciation des paroles

Il faut distinguer les offices divins et les prières et oraisons (exercices) des particuliers. Pierre Nicole, dans son *Traité de la prière*, voit dans les offices divins le modèle génératif de la prière selon, dit-il, « l'intention de l'Église ». Par exemple,

« Celui qui a dit à Dieu avec l'Église : *Heureux ceux qui se conservent purs dans la voie*, doit recevoir deux choses : l'image de ce bonheur, l'image du désir que nous devons en avoir. Car l'un et l'autre est marqué par ce mot *heureux*, qui représente l'élançement de l'âme vers ce bonheur qu'elle désire posséder. Il est vrai que par la force de cette parole, l'élançement n'est que conçu, mais on prétend que le cœur secondera cette pensée par le mouvement de l'esprit de Dieu, et en le récitant on sollicite et on presse la volonté de Dieu de le former »²⁸.

Ce texte appelle plusieurs remarques :

- L'énoncé adressé à Dieu est transmis par l'Église comme corps priant.

28. Pierre NICOLE, *Traité de la prière*, Paris, J. Fr. Josse et J. B. Delespine, éd. de 1741 (conforme à celle de 1695), 2^e partie, livre IV, c. 11, p. 333. Cité dans notre ouvrage *Le Verbe et la voix*, p. 84.

- La parole psalmodique articulée agit au niveau de la pensée par l'esprit humain, et au niveau du cœur par l'Esprit de Dieu. Le « cœur » a au XVII^e siècle une place de choix dans la vie spirituelle : tout ce qui ne relève pas de la pure intelligence est de son domaine. La division de la vie se fait moins entre l'intellect et la sensibilité que sur la ligne de la volonté dans son aspect général de mouvement, de tension, d'attachement fervent (*devotio*).
- On ne peut en rester aux paroles ni même à l'idée de mouvement qu'elles inspirent. La prière « selon l'intention de l'Église » n'est complète que dans ce mouvement lui-même, cet « élancement » de l'âme vers le bonheur auquel elle aspire.

Or, le déclenchement de ce mouvement est précisément dû à la récitation des paroles qui « sollicite et presse la volonté de Dieu ».

Nicole souligne qu'il faut prier « au nom de Jésus Christ » et « en esprit d'union avec tout son corps ».

« Car Dieu ne nous sauve pas et ne reçoit pas nos prières séparément. Il ne les reçoit que comme jointes à celles de tous les autres fidèles, comme faisant partie de l'Église et de ce gémissement de la colombe, auquel il accorde toutes les grâces qu'il accorde à chaque membre en particulier »²⁹.

Selon ce passage, la prière confiée par l'Église n'a pas pour seule fonction de définir un ordre et un contenu, mais aussi d'assurer une mise en relation avec d'autres chrétiens, soit directement dans une assemblée de prière, soit indirectement, à travers les objets qu'elle propose.

La prononciation des paroles paraît jouer un rôle incitatif extrêmement actif dans la mise en correspondance du désir de l'homme qui prie avec l'objet souverain de ce désir, à savoir Dieu et les vérités divines. Nicole s'appuie sur la pensée de saint Augustin, pour qui la prière ne saurait exister que sur l'axe d'un désir : « Si vous ne désirez

29. *Traité de la prière*, Id., première partie, livre III, c.9, p. 309.

jamais, vous ne priez jamais et vous êtes dans un silence perpétuel à l'égard de Dieu »³⁰.

L'expression vocale renforce, active les émotions et les désirs contenus en image dans les pensées que les paroles - prescrites ou inspirées par l'Église - suscitent. L'*actio dicendi* en vient à figurer et à porter le « désir du désir », éloignant par là même la prière de toute dérive magique : on reste à distance tout en s'abandonnant à Dieu.

La prononciation peut aussi jouer le rôle d'instance de vérification de la qualité de l'oraison en se défiant de l'emprise de l'amour propre.

Jacques-Joseph Duguet, entré à l'Oratoire en 1667 et proche d'Arnault et de Nicole, exprimera les mêmes insistances : « La prière publique est la source de presque toutes les grâces que reçoit l'Église, quand elle est pure, fervente, humble, soutenue par une grande foi et une vive espérance »³¹. Il rappelle également le lien entre l'unité du corps Église et la voix qui l'exprime : « Un seul y a le même droit que tout le corps ; et il peut sans témérité parler au nom de tous ses frères, ou croire que tous ses frères parlent pour lui »³² [...] « C'est nous-mêmes qui sommes le sujet et la matière des psaumes... ».

Entrer ainsi dans les sentiments d'un homme qui prie fait du croyant un témoin et pas seulement quelqu'un qui répète comme en écho les paroles des prophètes ; quelqu'un qui en conservant ces paroles et en les prononçant s'affirme comme « successeur ».

À l'expression vocale parlée, la réflexion de Duguet ne manque pas d'ajouter les effets du chant, notamment, à partir des *Confessions* de saint Augustin (livre IX, c. 6), où celui-ci s'avoue saisi quasi physiquement autant que spirituellement par la voix de l'Église :

30. *Idem*, deuxième partie, livre I, p. 15-16.

31. J.-J. DUGUET, *Traité sur la prière publique et sur les dispositions pour offrir les saints mystères*, 8^e éd., Paris, Jacques Estienne, 1715, premier Traité, c. 11, p. 192.

32. *Idem*, p. 186.

« Le chant de votre Église, ô mon Dieu ! ajoutait une nouvelle douceur à vos hymnes et à vos cantiques ; et je ne saurais exprimer combien j'en étais attendri, ni combien il me faisait répandre de larmes [...] »³³.

Véridicité de la prière :

Si l'esprit maintient l'attention et soutient la pensée, Duguet s'intéresse cependant surtout au rapport « *ore et corde* ». Celui-ci engage la véridicité de la prière, selon deux perspectives :

1. On peut distinguer un registre d'expression qui appelle une véridicité qu'on pourrait dire *out* et concerne les effets perlocutoires³⁴ de la prière publique (exciter, remuer, toucher, attendrir, consoler, ou encore, douceur, plaisir, larmes).

2. Un registre plus intérieur qui engage une véridicité *in* dans le rapport entre trois termes : prononcer, écouter, entendre. La véridicité se joue ici au niveau de l'écoute : écouter ce que l'on prononce, c'est s'affirmer comme successeur du prophète, du psalmiste et entrer dans les sentiments appropriés au discours. Cela concerne l'aspect illocutoire de la prière : le langage instaure un système de réciprocité où se définissent des places, des positions ; où « le frère peut parler au nom de ses frères, sans témérité... ».

En fait, il faut admettre un écart, une fiction, suffisamment vraie, sorte d'intervalle à travers lequel l'esprit peut se laisser guider par le cœur et le cœur se rendre disponible à l'action, au mouvement, à l'inspiration de l'Esprit Saint. Sachant que le passage entre cette fiction vraie et la réalisation de la véridicité de la prière ne peut s'opérer

33. *Idem*, p. 190.

34. Selon les catégories définies par J.-L. AUSTIN, pour traduire les effets psychologiques et sociaux obtenus par un acte de langage : locutoires, perlocutoires, illocutoires. *Quand dire c'est faire*, trad. fr., Paris, éd. du Seuil, 1970.

qu'avec la pratique de l'Évangile, comme l'avait fortement souligné saint Augustin.

Dire l'ineffable ou se taire ?

Dans ce contexte où l'on s'interroge sur la gestion du rapport entre la manifestation extérieure de la foi et la vie intérieure de celle-ci, nous avons observé comment des auteurs, plutôt favorables au courant quiétiste et à l'oraison « passive » ou « de quiétude », évoquent l'oralité de la prière et le statut de celle-ci dans le culte public³⁵. Nous sommes alors confrontés à différentes conceptions du silence.

La question du silence

Certains auteurs spirituels considèrent le silence comme élément de la production du signe, d'autres en rupture avec toute production.

Dans la proximité du courant quiétiste – sans toutefois aller jusqu'aux dérives des « faux mystiques » – le silence n'apparaît pas comme absence totale de parole ou de bruit. C'est même « un lieu où Dieu parle et est écouté ».

Le silence rejoint l'idée d'indicible : on se tait « par excès ». Cette perspective est, notamment, celle de M^{me} Guyon pour qui le silence peut correspondre à une saturation de la parole, même lorsque celle-ci resurgit encore pour exprimer le désir de se taire. Le corps en cette expérience devient parlant. Saint François de Sales le remarquait en observant que « l'amour parle par les yeux, les soupirs, les contenance. Même le silence et la taciturnité lui tiennent lieu de parole ».

M^{me} Guyon évoque cette parole accueillie, « mâchée », « avalée ». Il se joue comme une régression de la verba-

35. Nous renvoyons ici à notre ouvrage *Le Verbe et la voix, op. cit.*, c. V, « Se taire ? ou la prière vocale en question », p. 123-194.

lité vers l'oralité, *sine verbis*, comme outrepassement du verbe, mais sans complet détachement du corps³⁶. Dans un commentaire qu'elle fait du Cantique des Cantiques (1687), M^{me} Guyon, partant de l'expérience du recueillement de la colombe dans les trous de la pierre, met en évidence l'appel de la voix à l'extérieur par le Bien-Aimé :

« que le silence de l'âme n'empêche point la parole du corps, qui sait donner à son Dieu une louange conforme à ce qu'il est ; en sorte que la consommation de la prière et dans le temps et dans l'éternité, se fait par rapport à cette résurrection de la parole extérieure unie à l'intérieur »³⁷.

Mais le silence peut être aussi absence de son, ou absence de pensée. En ce dernier cas, il correspond à une « suspension des actes ». Cependant, si Dieu parle, cette voix intérieure passe encore par le canal des pensées pour parvenir à la conscience. Ainsi, l'homme intérieur reste-t-il toujours en rapport d'audibilité.

Le jésuite Jean-Pierre de Caussade, dans une réflexion sur l'oraison cordiale, comme Bossuet dont il s'inspire, déplace le problème du silence vers celui d'une certaine suspension de la production, en construisant la notion de « pause attentive »³⁸. C'est une sorte d'intervalle articulé sur le processus de la prière où l'intention porte l'attention. La production vocale diffuse son énergie spirituelle et recharge, en cette suspension de la récitation, l'affection et la dévotion. Le silence apparaît alors comme un élément nécessaire au mouvement permettant une recharge de l'action.

36. Voir l'étude de Marie-Louise GONDAL, *Madame Guyon (1648-1717), un nouveau visage*, Paris, Beauchesne, (Textes Dossiers documents 12), 1989. Notre ouvrage, *Le Verbe et la voix*, p. 133-150.

37. *Idem*, p. 148. Comme annonçant cet accomplissement du processus de Révélation par libre louange, ainsi que l'évoque Yves-Marie BLANCHARD dans l'exposé ouvrant ce colloque.

38. Cf. *Le Verbe et la voix*, *op. cit.*, p. 157, note 100 et p. 182. J.-P. de CAUSSADE, *Traité sur l'oraison du cœur*, texte publié par M. Olphe-Gaillard, Paris, DDB, Bellarmin, coll. « *Christus-textes* », 1979, notamment, p. 106 et 280-281.

*La voix, médium majeur
pour « habiter dans la demeure de Son Nom »*

Pour essayer de conceptualiser le mouvement de la prière chrétienne, les auteurs spirituels de cette époque se réfèrent à la métaphore traditionnelle du « gémissement », empruntée, notamment, à saint Paul (*Rm 8*). Elle renvoie à une pratique (celle de la prière), en même temps qu'à une attitude intérieure³⁹. Elle se situe à la fois en deçà et au-delà du langage, d'une manière quelque peu transverse.

Le gémissement déplace le langage vers ses limites lorsqu'il se fait aspiration, exclamation, cri. Il marque une tension vers l'objet invisible, ineffable. Il s'échappe en défaut vers le silence ou, en excès, vers la jubilation. Les anciens qualifiaient ainsi la voix de l'Église en prière : le « gémissement de la colombe ». La musique, et surtout le chant, peut en être le révélateur, traduisant par une forme manifeste ce mouvement dont elle garde toute la vibratilité.

L'opposition mise en évidence à notre époque, tant par la linguistique que dans certains domaines de la psychanalyse, entre métaphore et métonymie, peut aider à comprendre comment s'opère ce passage de l'intérieur (exprimé par l'usage de la métaphore) à l'extérieur (la manifestation vocale de ce qui était traduit métaphoriquement)⁴⁰. Lorsque les auteurs parlent de la voix dans la prière, il est en effet souvent difficile de savoir s'il s'agit d'une voix au dedans ou au dehors. Ce qui est dit à l'intérieur l'est selon une métaphore. Mais cela n'est possible que parce qu'il y a profération à certains moments, une production sonore effective.

39. Nous renvoyons sur ce point à notre article de *La Maison-Dieu* : « Gémissement, soupirs chez les auteurs spirituels et les musiciens du XVII^e siècle en France », n° 187, 1991, p. 47-73. De même qu'à notre ouvrage déjà cité, c. 6, p. 195-260.

40. Pour plus de développement, voir *Le Verbe et la voix*, *op cit*, p. 210-214.

La voix se trouve liée au corps par le travail souterrain qui la produit, puis, envoyée au dehors, elle crée un espace libre, franchissant la frontière entre l'intérieur et l'extérieur. Par ses modulations dans le langage articulé, par ses intonations, son grain, la voix maintient comme une autre scène : celle où le corps vit ses expériences d'ajustement constant, de soi à soi, de soi à l'environnement sensible.

La métaphore du « gémissement » apparaît comme un modèle praxéologique d'intériorisation/extériorisation dans une oscillation où tantôt elle donne sens au mouvement de la prière, tantôt elle laisse la signification s'épuiser au profit du pur événement : chant, aspiration, oraison vocale. La manifestation extérieure apparaît alors comme la métaphore de l'attitude intérieure supposée. Le corps devenant le lieu de cette translation ⁴¹.

On pourrait dire de même que les plaintes ou la jubilation d'un timbre de clavecin, de violon ou de flûte, par le jeu de l'*ostinato*, de l'ornementation et du récitatif, laissent entendre en amont une résonance illimitée et relancent sans cesse « le jeu du désir par un objet absent et néanmoins présent dans le son » des instruments, ou encore, dans les figures de mouvement qu'offre la danse ⁴². L'empreinte visible ou audible donne l'idée du mouvement intérieur et invisible qui l'inspire.

41. Idem. Le psychanalyste Guy ROSOLATO pose que la métaphore (un signifiant de la chaîne vient se substituer à une signification d'une autre chaîne) se constitue à partir de la métonymie (on nomme une chose par une autre qui en est une partie ou le contenant) dans un jeu d'oscillation qu'il qualifie de « métaphoro-métonymique ». Ainsi, la voix se trouve émise au dehors en métaphore de la pulsion qui se trouve à son origine. Cf. G. ROSOLATO, *La relation d'inconnu*, Paris, Gallimard, 1978, « La voix entre corps et langage », p. 52-80. Nous pensons que ceci peut être appliqué au phénomène du gémissement. Une sorte de déplacement alternatif s'opère qui tantôt permet d'entendre le gémissement, tantôt le donne comme figure purement intérieure.

42. Nous empruntons la formule à Paul Zumthor qui l'emploie précisément à propos de la voix et du son des mots (*Introduction à la poésie orale, op. cit.*, p. 12) pour l'étendre à la musique et à la danse.

Dans le style baroque, ce mouvement lui-même se trouve précisément caractérisé par une pulsation, faite de présentation et de retrait, d'aspiration et de recueillement. Nous pensons y reconnaître ce qui paraît au mieux spécifier le lyrisme chrétien à cette époque. A savoir, cette forme englobante qu'est le « gémissement ». Nous avancerions volontiers l'hypothèse que, entendu dans son sens général, il reflue sur l'ensemble des modes d'expression et se constitue en élément central de l'*ethos*⁴³. Il y a un ton qui s'en dégage. Mais, surtout, un mouvement qui peut produire les plus grands effets de séduction et traduire les émotions les plus profondes

Là encore, la voix reste un support privilégié comme véhicule de la parole régulant ce mouvement qui ne saurait rester à l'état pur sans danger. Elle permet en effet d'articuler toutes les nuances de l'expression humaine avec une théologie du Nom, c'est-à-dire, la reconnaissance de Dieu comme Dieu, et d'entrer dans l'œuvre de glorification de son nom par le Fils⁴⁴. Dans un tel mouvement entretenu par la prière, comprise comme œuvre de l'Esprit Saint, l'homme reçoit l'honneur d'« habiter dans la demeure de Son Nom » ; ou encore, « le temple verbal de la louange » devient « l'habitation de Dieu parmi les hommes » comme l'annonce le psaume 22. Par rapport au problème du silence, le gémissement, perçu comme chant de l'Église, reste effectivement une production signifiante.

43. Nous employons le terme *ethos* dans son usage moderne désignant une modélisation diffuse des attitudes et des comportements, permettant à des groupes sociaux de s'identifier. Cf. G. BATESON, *La cérémonie du Naven*, Paris, éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1971, p. 128.

44. Cf. Saint Irénée, *Adversus Haereses*, livre IV, 17, 5-6. La glorification du Nom est tout à fait centrale dans ce texte, comme lieu de passage et de retournement entre l'ancienne et la nouvelle Alliance.

Entre le voir et la voix : une expérience de bénédiction

Parmi les lieux d'affleurement concret de ce lyrisme spécifique de la prière, on peut citer la cérémonie des Ô de l'Avent : ces « exclamations en forme de désir » auxquelles les fidèles se disposent dans une célébration commune, où le regard s'oriente vers Celui qui vient⁴⁵. Ou encore, les motets pour l'élévation, où la voix maintient une sorte d'intervalle entre le dedans et le dehors. Elle touche en étant touchée, laissant au regard cette réserve qui ne prétend pas enfermer dans une vision humaine le mystère entr'aperçu. La voix procure en même temps au sujet croyant le support nécessaire qui lui permet de porter son incomplétude.

L'écriture musicale crée cette sorte de suspension, de tension vers le mystère, en faisant usage, par exemple, de soupirs, c'est-à-dire de silences qui font attendre l'énonciation du Nom : *Ô sacramentum, ... Ô Jesu quam dulce nomen tuum*.

Dans la pratique sacramentelle, l'expérience de la communion eucharistique entraîne au franchissement de la frontière entre l'extérieur et l'intérieur. Elle correspond à cette quasi suspension, où la manducation suppose que l'on se taise et que l'on abandonne toute vision au moment où l'action trinitaire s'opère en communion. Et ceci n'est possible que dans l'action de grâce, car ce mouvement, porté par la voix de l'Église qui le précède et l'accompagne, garde au sujet de la foi son intégrité tout en l'introduisant dans le mouvement d'offrande du Christ. Bossuet l'avait bien compris lorsqu'il observait que l'eucharistie entretient notre désir, étant ce lieu où « voir » et « ne plus voir », présence et absence, trouvent leur étonnant renversement dans le sacrifice d'action de grâce⁴⁶.

45. Nous ne développons pas ici ces applications présentées en d'autres articles et, notamment, dans *Le Verbe et la voix*, p. 217-249.

46. *Idem*, p. 227-228. Et J.-B. Bossuet, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, Paris, chez la Veuve de Sébastien Mabre-Cramoisy, 1689, p. 278-288.

La sanctification des lèvres par la communion, par la manducation du pain-Verbe et la réception du calice de son sang, comme l'exprimait avec tant de profondeur Cyrille de Jérusalem⁴⁷, a son pendant (dans) et rend possible la sanctification des lèvres et du cœur par la louange et l'invocation du Nom divin. On retrouve alors le « bien-dire », le *bene-dicere* qui va vers l'excellence du dire⁴⁸. Ce qui permet d'ouvrir le champ d'une esthétique possible pour et par l'oralité dans la liturgie.

L'esthétique, s'il en est une, sera d'abord l'admiration de l'objet (grâce de l'Incarnation, excellence du saint Sacrement). Le *medium*, ici vocal, n'est en effet admirable, que parce que lui-même admire et porte à l'admiration. Ainsi peut s'établir une heureuse relation entre la confession de foi et l'expérience où le bien-dire n'est pas sans rapport avec la bénédiction.

Quelque chose est dit, quelque chose échappe :
« Le corps du Christ » : AMEN.
Dieu se souvient. Dieu accomplit.

Monique BRULIN

47. *Catéchèse mystagogique*, V, 21-22. « [...] Et tandis que tes lèvres sont encore humides, effleure-les de tes mains, et sanctifie tes yeux, ton front et tes autres sens. Puis, en attendant la prière, rends grâce à Dieu qui t'a jugé digne de si grands mystères », coll. « *Sources chrétiennes* » 126bis, trad. Pierre Paris, p.s.s., les éd. du Cerf, 1988.

48. Voir, sur ce point, J.-Y. Hameline, « *Ars bene dicendi* ou l'émotion de la langue », dans *Cathédrales, liturgie et patrimoine*, Paris, Desclée/Mame, coll. « *Culte et Culture* », 1998. (Acte du colloque de Reims organisé par l'Association Art d'Église et le Comité national d'Art sacré, 3-5 juin, 1994), p. 91-95.