

*La Maison-Dieu*, 187, 1991, 7-45  
Jean-Yves HAMELINE

## LE CULTE CHRÉTIEN DANS SON ESPACE DE SENSIBILITÉ \*

**E**N proposant aux participants de ce Colloque de s'intéresser au « Culte chrétien et à son espace de sensibilité », nous sommes conscients d'opérer par rapport au champ général des études religieuses une considérable réduction. Nous risquons de paraître naviguer loin des hautes eaux du Dogme et de la Morale. Mais, plus encore, nous réduisons le champ imparti à la Ritologie elle-même.

### *Un problème préalable de frontières*

Laissant de côté momentanément l'aspect opératoire du Rite<sup>1</sup> nous prenons le parti de nous attacher sur-

\* La conférence de notre collaborateur Jean-Yves Hameline présentait de nombreux traits d'oralité. La soumettre totalement à la raison graphique supposait un remaniement tel que nous avons autorisé l'auteur à conserver à son texte l'allure générale d'une communication parlée (NDLR).

1. C'est surtout cet aspect opératoire du Rite qui retient l'attention de Philippe Oliviero et Tufan Orel, « L'expérience rituelle », *Recherches de Science religieuse*, 3 (1990), 329-372. Numéro spécial sur les « Enjeux

tout à son aspect éthologique (c'est-à-dire, pour faire court, comportemental et situationnel), tel qu'il se manifeste dans le fait même du Culte, et principalement dans ce qui regarde la constitution d'une *Scène cérémonielle*.

S'il est important de bien mesurer cette réduction du champ d'étude, ce n'est pas pour en diminuer la portée, mais plutôt pour corriger le risque qu'elle comporte d'une certaine surestimation de son objet, ou, s'il est permis de parler plus prosaïquement, pour parer à ce qu'on pourrait appeler une approche quelque peu « sacristaine », tel un négociant en Liturgie tenté, on le comprend, de vanter sa marchandise, position dont nous l'espérons, l'auditeur nous tiendra quitte.

Plus sérieux peut-être qu'une trop grande idéalisation de notre objet d'étude serait une ignorance naïve des dysfonctionnements, voire des dérives pathologiques dont les vicissitudes de l'Histoire et la malice des choses ont affecté les formes et les supports. Mais notre approche ne se veut pas clinique, et si nous prenons le risque de nous retrouver au bout du compte à parler d'un Culte chrétien que certains de nos auditeurs estimeront peut-être introuvable, ce sera pour nous être centrés préférentiellement sur le système de sa pratique, mais sans toutefois oublier, suivant la leçon de Georges Balandier, qu'une description complète supposerait aussi l'étude de la pratique du système.

---

du Rite et de la Modernité ». Dir. : Joseph Moingt. De manière à laisser une certaine flexibilité au lexique dans un domaine où les catégories perpétuellement se recoupent, nous ne craignons pas d'employer indifféremment l'expression « site rituel » ou « site cérémoniel », du fait même que la composante purement éthologique (enveloppes comportementales, allures, tenues...) rencontre dans le cérémonial des données déjà structurelles, comme l'organisation proximique de l'espace et se rapproche alors des conditions objectives et matérialisées des opérations rituelles. Les travaux d'inspiration éthologique, comme ceux de Goffmann, utilisent le terme « rituel » dans ce sens élargi et le poussent même jusqu'à y intégrer ses aspects « tactiques ».

Les allusions que nous nous permettrons à certains de nos comportements célébratoires pourront en quelque façon en tenir lieu.

Ce risque d'idéalisme<sup>2</sup> peut être encore accru par le type de « compréhension » des faits qu'une approche phénoménologique engage normalement à leur endroit. La portée d'une telle « compréhension » reste difficile à mesurer, quand il devient nécessaire de prendre en compte les déterminations socio-historiques, en particulier ces déterminations moyennes que sont les usages et les imprégnations culturelles. Il sera donc difficile d'isoler sans violence notre point de vue formel de son voisin plus sociologique, au regard duquel les indices comportementaux produits et leurs traits qualitatifs vécus sont considérés comme formant des syndromes à fonction fortement attestatoires comme c'est le cas des allures, des manières, des « enveloppes comportementales », telles que G. Bateson en a fait la précieuse théorie sous le concept d'*éthos* culturel<sup>3</sup>. A ce titre, il est clair que les corps religieux promeuvent, entretiennent et différencient qualitativement leurs manifestations d'appartenance, et par le fait même les sensibilités d'attachement et de reconnaissance de leurs membres, non pas tant par des doctrines et des pratiques conformes que par des connivences d'attitudes, d'al-

2. C'est bien à un tel risque d'idéalisme qu'Henri Denis nous demandait de prendre garde lors d'un précédent colloque, dont le thème, assez voisin par certains côtés de celui-ci, se révélait propice à une réflexion immanente, riche, pensait-il, mais ne tenant pas toujours assez compte des conditions réelles de l'action pastorale. Cf. *La Maison-Dieu*, 174 (1988), 131-135. (« Sacrements et Acte de Foi », Colloque du Centre National de Pastorale Liturgique, tenu à Francheville, en avril 1988). La difficulté demeure, et peut se révéler plus radicale encore qu'une simple affaire d'adaptation : comment la généralisation en cette fin de siècle de ce qui apparaît à certains comme de nouveaux paradigmes de la sociabilité religieuse pourra-t-elle intégrer une vision aussi peu « new age » que celle que nous développons ici de la sacramentalité chrétienne ?

3. G. Bateson, *La Cérémonie du Naven* (1935), traduit de l'anglais, Paris, Éditions de Minuit, 1971.

lures, de ton, de manières, y compris lexique et phraséologie, dont la fonction d'enveloppe comportementale l'emporte souvent sur celle de communication discursive.

### *Au voisinage de la théologie ascétique*

Un second train de difficultés apparaît lorsqu'il s'agit d'isoler l'étude de la sensibilité engagée dans le culte chrétien d'un certain nombre de domaines très voisins qui impliquent également des traits d'expérience religieuse et, corrélativement, posent dans l'institution ecclésiastique le problème de leur régulation et de leur signification théologique. Comme nous le constatons à propos du voisinage éthologique, certaines frontières une fois tracées par décision méthodique se défont ou se déplacent, offrant par là même un élément précieux à une épistémologie soucieuse des mouvements de décomposition et de recomposition de ses champs d'observation.

Parmi ces problèmes de frontières indécises, nous nous contenterons de signaler, sans rigueur pour le moment, la proximité des objets dont nous traitons avec ceux que se donnent les ouvrages d'ascétique ou de « spiritualité ». Sensibilité, insensibilité leur sont des concepts familiers, comme aussi la question des « goûts spirituels <sup>4</sup> » et pour ne pas manquer en ce lieu à la

4. Cf. dans le *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne (en cours). P. Adnès, « Goût spirituel », J. Maréchal, « Application des sens ».

Les réformateurs du Clergé, en France, au XVII<sup>e</sup> siècle, attacheront une grande importance non seulement à l'exactitude du culte et des cérémonies, mais à leur pouvoir d'édification, au sens le plus fort de ce mot paulinien. Il est frappant de voir à quel point la Scène liturgique y est présentée comme lieu exemplaire de ce qu'on pourrait appeler une auto-sensibilisation du ou des ministres célébrants. L'adverbe *devote* requis pour désigner ce mode d'investissement des actes liturgiques, en dit bien le triple aspect d'engagement vif, sensible et délectable, comme exercice à la fois généreux et grave de la vertu

célébration des Anniversaires ignatiens, comment ne pas penser aux « Applications des sens » dans le déroulement des Exercices ?

Plus précisément, nous rencontrons en ce point la difficulté d'intégrer à l'analyse de l'acte rituel et de l'action liturgique une juste estimation de ce qu'on pourrait appeler la dimension exercicielle. En quoi le lieu cultuel et liturgique se distingue-t-il ou se confond-il avec un lieu d'exercices religieux ou de techniques du corps, comme on en voit des exemples dans les Psalmodies monastiques ou l'Hésychasme ? A quel moment et sous quelles conditions le déploiement de figures sensées fondées dans la matrice signifiante du corps orienté, que l'on voit se déployer dans les rituels de la station et de la présence, se transforme-t-il en « training » longuement et coûteusement intégratoire, à moins qu'il ne soit pénitentiel ? En ce point, nous le voyons bien, s'annonce déjà une des difficultés majeures que rencontre la forme liturgique, qui est de concilier une certaine intemporalité du signe, d'essence synchronique, avec l'investissement temporel et expérimentiel minimal de sa production.

---

de Religion. Saint Vincent de Paul décrit cette « auto-sensibilisation » du ministre chrétien dans un texte où il exprime, de sa manière savoureuse et pressante, une position que l'on trouverait tout aussi bien dans la tradition sulpicienne : « ... le dernier ennemi est l'insensibilité aux choses de Dieu et du prochain. Ce vice fait que l'homme insensible ne sent aucune affection et n'a aucun attrait aux choses de son salut... On va à l'église pour y prier, chanter, dire la messe et faire les autres fonctions ecclésiastiques, mais toutes ces fonctions se font sans sentiment, sans goût, sans dévotion. Quelle est la cause de cette insensibilité ? Nous n'avons pas pratiqué les cérémonies selon leur fin qui est d'exciter les fidèles à la dévotion. Quand nous nous frappons la poitrine à la messe, cela ne nous excite pas.

Insensibilité, mes Frères, insensibilité ! ... Ah ! mes Frères, si nous sommes fidèles à faire les cérémonies et les prières, nous recevrons de Dieu cette sensibilité, qui fera que l'on s'animera les uns les autres à la dévotion et que l'on goûtera avec plaisir ces cérémonies. » *Entretiens aux Missionnaires*, (Texte établi par A. Dodin), Paris, Editions du Seuil, 1960, pp. 740-741.

L'approche ascétique, liée à une théologie chrétienne des mœurs, a surtout abordé nos objets d'étude à partir d'une problématique de la concupiscence (ou même plus précisément des concupiscences). Il est resté exemplaire à toute la littérature chrétienne, au moins occidentale, que c'est à propos de la concupiscence de l'ouïe que saint Augustin introduisit sa réflexion sur le chant et sur sa régulation cultuelle, posant en termes difficilement oubliables la question perpétuellement réformée de la délectation sensible et de l'émotion en matière de Culte divin<sup>5</sup>. Nous ne chercherons pas à ignorer, par superbe ou naïveté, le caractère prégnant et insistant de cette problématique qui se tient comme en filigrane de la nôtre. Nous ne sommes pas sans espérer, toutefois, que l'effort, que nous partageons avec d'autres, de réestimation même partielle des données entrant dans la constitution de ce qu'il faut bien appeler une « poétique » du Culte divin, ne sera pas sans fruit pour l'élaboration d'une conception véritablement « sapientiale » de sa *suavitas*<sup>6</sup>.

5. *Confessions*, livre X, ch. 33.

6. Voir à ce sujet J. de Finance, *Le sensible et Dieu*, Paris, Beauchesne, 1988. En part. ch. IV, p. 193 et sq. Aussi J.P. Manigne, *Le Maître des Signes*, Pour une poétique de la Foi, Paris, Éd. du Cerf, 1987. Nos amis belges de *Communautés et Liturgie*, avaient au cours de l'année 1981 consacré six numéros de cette regrettée publication à des questions voisinant celles de notre Colloque, montrant tout l'intérêt qu'ils attachaient à ces questions. Nous ne saurions trop souligner l'actualité d'une relecture des ouvrages de Romano Guardini, dont Frédéric Debuyst reconstituait le milieu de pensée et d'influence dans une communication au Colloque précédemment cité de Francheville, à propos de l'œuvre architectural de Emil Steffann, *La Maison-Dieu*, 174 (1988), 119-130. Voir aussi H. Bourgeois, « La Foi naît dans le corps », *La Maison-Dieu*, 146 (1981), 39-67. Le récent manuel de Pastorale liturgique, publié sous la direction de J. Gelineau, *Dans vos Assemblées*, 2 volumes, Paris, Desclée, 1989, fait une large place à une juste conception de la sensibilité liturgique. Entre autres, les contributions de C. Duchesneau, M. Thibaud, J.Y. Quellec, M. Scouarnec, E. Palazzo, F. Heber-Suffrin, etc.

### *La hantise de la « fallacia »*

Resterait sans doute à faire remarquer, et l'évocation de saint Augustin nous y engage, que la forme extérieure du culte et l'intégration théologique, ou même éthique, de l'expérience qui lui est associée, n'a jamais été de possession tranquille en Christianisme. Elles apparaissent plutôt comme un élément de débat permanent, non seulement en rapport avec le problème des concupiscences, mais plus radicalement peut-être avec le problème de la « fallacia » : dès qu'il y a manifestation, et, à la limite, quel qu'en soit le niveau d'intention explicite, il y a mensonge possible, et se trouve immédiatement posée la question de la sincérité ou de l'insincérité des sujets engagés dans de telles productions, quand ce n'est pas la question même du statut de la médiation rituelle, de la vraie nature de la glorification de Dieu et de la *protestatio fidei*. On nous fera crédit, nous l'espérons du moins, de ne pas chercher à traiter par un emplâtre cette épine irritative dont le Seigneur a fait don à son Église<sup>7</sup>, et qui reste indéfiniment l'inconfort et la grandeur du Culte chrétien.

### *L'image du corps et la vie pulsionnelle*

La dimension « fantasmatique » de tout ce qui intègre image et expérience du corps aurait pu nous décourager d'entreprendre une démarche autre que d'orientation psychanalytique. La tradition freudienne n'est pas pauvre en ce point, et très tôt on la voit appliquée à l'étude de la chose cultuelle, avec Théodore Reik et son analyse du Schofar, par exemple. Notre éminent collègue belge Antoine Vergote a consacré à ce sujet

7. J. Dupont, « Jésus et la prière liturgique », *La Maison-Dieu*, 95 (1968), 16-49.

des ouvrages notoires, bien connus et fréquentés des participants de ce colloque<sup>8</sup>.

Je serais tenté, cependant, au moins en ce qui me concerne, de penser que la très grande généralisation d'une herméneutique de référence freudienne en matière de faits de culture a pu parfois en émousser la vigueur dans des travaux non véritablement spécialisés, et qu'un certain jeûne en matière d'interprétation psychanalytique, loin de constituer un rejet, pourrait permettre, dans des perspectives voisines de celles que nous évoquions plus haut, de saisir le moment logique où ce point de vue viendrait se reformer, non comme le retour d'un refoulé, mais comme une articulation nécessaire dans un champ d'investigation traversé par des perspectives multiples et croisées.

### *Une affaire de ton*

Resterait à déterminer le ton général d'un discours admissible en de telles matières. Une fois faite la part des déterminations et des limites qui ne tiennent qu'à la personne du conférencier, il apparaîtra vite à l'auditeur, si ce n'est déjà fait, qu'une certaine sérieux, quand ce n'est pas une touche de pathétique et de grandiosité, qui marquent si souvent l'élocution phénoménologique, pourront paraître à quelques-uns bien peu propres à traduire ce que leur expérience leur dit de la simplicité ordinaire, et pourtant souveraine, du Culte chrétien et de sa poésie sensible. Il y vaudrait mieux, sans doute, les mots éclats de Guillevic ou la cantilène d'aube de Patrice de La Tour du Pin<sup>9</sup>. A

8. Th. Reik, « Le Schofar » in *Le rituel*, Psychanalyse des rites religieux, traduit de l'allemand, Préface de S. Freud (1919), Paris, Denoël, 1974. A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Éd. du Seuil, 1974, — *Dette et Désir*. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique, Paris, Éd. du Seuil, 1978.

9. De Guillevic, lire de toute urgence, *Le Chant*, Poème, Paris, Gallimard, 1990. Patrice de La Tour du Pin, *Une lutte pour la vie*, Paris, Gallimard, 1970.



défaut de poème, l'auditeur sera invité à exercer sa patience sur des « concepts en cours d'utilisation », lesquels ne sont peut-être pas autant qu'on le penserait dépourvus de chant...

### *Des concepts « en cours d'utilisation »*

Par ailleurs, il ne saurait être question dans ce parcours, volontairement exploratoire, de suivre une démarche déductive, comme s'il existait quelque part une théorie accomplie de la sensibilité, établie en tous points, et applicable d'emblée aux processus rituels et cérémoniels. Notre démarche serait plutôt alternante, procédant par désajustements et réajustements. En particulier, nous ne voudrions jamais, quelle que soit la nécessité de nous forger des outils de portée générale, perdre de vue l'objet effectif de notre étude, à savoir le Culte et son exercice, saisis dans leur spécificité et confrontés à leurs contradictions chrétiennes.

Nous nous inspirerons, dans les limites de notre compétence, d'une phénoménologie ouverte, celle de Merleau-Ponty bien sûr, mais aussi celle de F.J. Buytendijk et celle d'Erwin Strauss, dont l'œuvre majeure vient d'être opportunément traduite en français, avec une remarquable Introduction de Georges Thinhès<sup>10</sup>. Toutefois, on ne saurait négliger en cette étude de la sensibilité la place considérable que lui ont accordée des philosophes tels que M. Pradines,

10. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (Bibl. des Idées), 1945. — *Le Visible et l'Invisible*, suivi de *Notes de travail*, Texte établi par C.L. Lefort, Paris, Gallimard (Bibl. des Idées), 1964. F.J.J. Buytendijk, *Attitudes et Mouvements, Étude fonctionnelle du Mouvement humain*, traduit du néerlandais, s.l., Desclée de Brouwer, 1957. E. Strauss, *Du sens des sens*, traduit de l'allemand (1935), Grenoble, Jérôme Millon (Coll. Krisis), 1989.

J. Nogué, E. Minkowski, pour ne citer que des œuvres dont l'intérêt reste considérable <sup>11</sup>.

Compte tenu de cet ensemble de précautions, nous n'hésiterons pas à resserrer notre approche sur quelques données, qui, à défaut de faire rigoureusement système, seraient suffisamment bien articulées entre elles, de manière à produire quelques effets utiles de désajustements et de réajustements portant sur des faits par ailleurs connus de tous. En particulier nous souhaiterions non pas tant classer des phénomènes que décrire et identifier les conditions qui les rendent possibles, et « sensiblement sensés », si l'on peut dire.

### **Du site cérémoniel. Esquisse d'un concept**

#### *L'entre-temps du Rite et l'institution du lieu*

Le premier instrument que nous nous proposons de mettre au travail est celui de Site cérémoniel, compris comme composition de données *in praesentia*, et institution du lieu.

Pour qu'il y ait site, et composition d'un site, il est une première condition qu'on trouverait assez bien repérée dans un passage du *De Musica* de Boèce <sup>12</sup>, quand cet auteur oppose la *vox continua*, celle de la

11. M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, I, *Les Fonctions élémentaires*, Paris, PUF, 1943, J. Nogué, *La Signification du Sensible*, Paris, F. Aubier, 1936. — *Esquisse d'un système des qualités sensibles*, Paris, PUF, 1943. E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, Paris, Aubier, 1936. Nous y ajoutons volontiers : S. Breton, *Poétique du Sensible*, Paris, Éd. du Cerf, 1988 ; P. Claudel, *Art Poétique* (1907), Paris, Gallimard, 1984 ; F. Marty, *La Bénédiction de Babel*, Paris, Éd. du Cerf, 1990. H. Maldiney, *Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'âge d'homme, 1973, M. Serres, *Les Cinq Sens*, Paris, Grasset, 1985.

12. Livre I, ch. 12, « De divisione vocum earumque explanatione ».

parole procédant par accentuation grave-aigu dont les modulations volubiles correspondent au déploiement immanent du propos verbal, à la *vox diastematica*, qui procède par teneurs fixes et intervalles disjoints pour former le chant. Cette *vox* est caractérisée par un appui soutenu et comme suspendu, et, par là même elle se constitue dans un chronos plus lent (*tardior*)<sup>13</sup>.

Cette « *tarditas* » propre au chant n'est pas à confondre avec un tempo grave, qui n'est qu'affaire d'allure. Elle est à comprendre comme une donnée constitutive qui consiste en une prise de distance par rapport à l'acte de l'émission vocale parlée de telle façon que le corps chantant s'établisse dans une économie telle que le propos est comme déplacé hors des investissements immédiats d'une énonciation vive et placé sur une *autre scène* sous la règle des teneurs et des cadences, qui rompt le rapport du texte à lui-même, aux acteurs de la communication, en remodelant les conditions mêmes de la communicabilité.

On suivrait volontiers Boèce en désignant par « *tarditas* » ce phénomène de retenue et de déplacement du flux signifiant saisi, cette fois, dans le fait même de l'institution du site rituel, si le terme latin n'était pas si fortement lié à la lenteur d'esprit ou à la paresse ! Claude Lévi-Strauss, pour désigner un trait assez voisin, parlait joliment de l'aspect « sénatorial » du Rite<sup>14</sup>, insistant en cela sur un élément intéressant davantage l'allure et la manière.

Plus structurellement, nous dirions volontiers que le Site rituel, comme il en est de la *vox diastematica* dont parlait Boèce, se constitue dans un entre-temps et pour cela doit poser les conditions d'apparition de cet entre-temps : temps d'entendre, temps d'entre-voir, temps d'être-là, temps de disposer le temps, si l'on peut dire.

13. Il n'est pas dépourvu d'intérêt de savoir que Boèce y mentionne une troisième catégorie, intermédiaire, correspondant à quelque chose comme une déclamation *recitativo*.

14. Cl. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, *Mythologiques* IV, Paris, Plon, 1971, p. 608.

On peut à cette retenue, à ce détour, à cette suspension momentanée d'un chronos fonctionnel au profit d'un temps séparé et déployé, voir une opposition dans le caractère a-chronique du signe, parfaitement contemporain des traits sémio-logiques qui en lui font signification. Plus empiriquement, cette « *tarditas* » cérémonielle s'oppose à l'impatience de la communication effective, et même paraît s'opposer à l'urgence du devoir, quand le sur-moi se fait pressant (à moins qu'il ne transforme lui-même la scène rituelle en pressant et obsédant devoir, ce qui revient finalement au même) : « Va vite dehors faire le bien car le bien n'attend pas. » La hantise de convaincre peut également mal s'accommoder de cette « *tarditas* », centrée qu'elle est sur la *communicativité*, alors que le dispos de la scène en son site configural relève plutôt, comme nous l'avons dit d'un déplacement et d'un remodelage des conditions de *communicabilité*, opposition conceptuelle dont nous essaierons de tirer quelque profit<sup>15</sup>.

Ainsi, pour qu'on puisse parler de Site rituel, il nous semble que, même minimalement, et sans doute quelquefois pas plus que le temps d'un regard, d'un établissement du corps en sa statique, d'un signe de la croix ou d'une salutation, il faille engager (et donc dégager) une instance de composition qui constitue les données empiriques en scène corporellement investie et que, de ce fait, je serais tenté de dire mémoriale.

### *Le Paysage et la Géographie*

Erwin Strauss, dans l'ouvrage que nous avons cité, utilise une métaphore particulièrement favorable à nous éclairer en ce point. Pour lui, une oscillation essentielle à la vie psychique consisterait à réintroduire sans cesse le « paysage » dans la « géographie », celle-ci centrée

15. Cf. F. Jacques, « Le moment du texte » in *Le Texte, comme objet philosophique*, Présentation de Jean Greisch, Paris, Beauchesne (Philosophie – ICP), 1987, 15-85.

sur les fonctions cognitives de différenciation, de définition des données et des propriétés des objets, celui-là formant plutôt un « horizon », comme un en-delà et un au-delà des déterminations portées, reconstituant le cadre plus large des expériences portantes<sup>16</sup>.

Nous situerions volontiers les Sites rituels dans l'entre-deux du « paysage » et de la « géographie », là où les perceptions sont encore fondamentalement des orientations, où la connaissance est mieux dite reconnaissance, où le Type (Visage, Objet ou Monde), sans toutefois s'abstraire, se forme en ce qui est saisi et « trouvé là », comme une sorte d'esquisse figurale, épiphanique, de tout sens à venir et salué de près, de loin, au passage.

On serait tenté de rapprocher cet entre-temps pré-constitutif de la Scène rituelle de l'instance plus spirituelle, ou même ascétique qu'exprime pour nous le terme de « *consideratio* », laquelle peut s'accomplir, nous l'avons dit, dans des actions extrêmement brèves, mais toujours caractérisées par une remise en cause du rapport forme-rond, focalisation-défocalisation<sup>17</sup>, c'est-à-dire centrées sur *l'être-là* des éléments en présence, et sur leurs possibilités de composer dans le moment et le lieu mêmes une figuration elle-même potentielle et inscrite dans l'épreuve corporelle. On pourrait découvrir par là, en ne craignant pas d'utiliser un vocabulaire plus « spirituel », une sorte de « recueillement », propre à l'espace cultuel, plus structurel à vrai dire qu'ascétique, puisque moins asservi à une perspective dominante d'intériorisation ou de méditation qu'affecté à l'institution dans le lieu d'une disponibilité figurative, où seraient sollicités les multiples étagements de la

16. E. Strauss, *op. cit.*, pp. 513-519. On saisira sans peine la proximité des concepts développés ici dans une perspective surtout phénoménologique, avec celui de « liminalité » hérité de Van Gennep. Cf. J.-Y. Hameline, « Éléments d'anthropologie » (...) du Culte chrétien », *Recherches de science religieuse*, 78/3 (1990), p. 406.

17. Catégories empruntées à A. Ehrenzweig, *L'ordre caché de l'art*, traduit de l'anglais, Paris, Gallimard, 1974.

mémoire par son inscription dans l'économie posturale et l'*aisthêsis* sensible.

D'un point de vue plus prosaïque et en termes mac-luhaniens, on pourrait parler d'un certain « refroidissement » du médium, et surtout d'une redistribution de toute l'économie des contacts et des pressions. En tout état de cause, on voit bien qu'il ne s'agit pas de charger la scène d'un contenu expressionniste ou allégorique mais bien plutôt de disposer les éléments de manière à *se trouver* là.

### *La logique cérémonielle et la fête consensuelle*

Ces propos, dont on voudra bien excuser le tour tâtonnant, laisseront entendre à quel point nous ne situons pas d'emblée la Scène et le Site rituels du côté de la Fête, dans tout ce que cette expression, tant qu'elle reste du moins à l'état de concept insuffisamment construit, pourrait comporter de traits d'immédiateté, d'expressionnisme, de spontanéité apparente, de « conciliation momentanée du moi et du moi-idéal », pour reprendre les termes de Freud. S'il y a « fête » dans l'acte cérémoniel (et qui nierait, c'est évident, les ressources de déploiement et de jubilation de la vraie *solemnitas* !), c'est toujours et seulement « fête possible », et qui tient, selon nous, dans cette oscillation, devenue constitutive, et instituant le lieu, entre la zone de perception proche avec ses objets perçus et connus et l'horizon historial (pour reprendre un terme d'une solennité toute phénoménologique) qui s'y reforme et les déploie, respiration plus qu'étreinte, jubilation plus que transe ou extase.

Erwin Strauss à qui nous empruntons l'un ou l'autre de ces beaux vocables n'aurait pas rejeté, je pense, dans les pages si conjuguément scientifiques et poétiques où il construit une phénoménologie du « Paysage », l'évocation du clocher villageois, ou du Calvaire, à

l'articulation, croisée, et, en ce sens, festive, du lieu ainsi marqué et de son ciel de fuite.

Ce trait de « tarditas », dont nous empruntons la formulation à Boèce, nous suffit donc pour signaler à quel point, d'une manière moins unidimensionnelle que pour la construction du temps musical, la constitution d'un Site cérémoniel suppose un remodelage inaugural de la « prise-de-corps » de toutes ses composantes élémentaires et de leurs établissements pathiques d'orientation et de saisie. Le degré de *solemnitas* pourra la déployer depuis le plus infime aménagement intersticiel jusqu'aux dispositions les plus fastueuses. Ce remodelage mettra souvent en œuvre une ré-harmonisation des modalités sensibles. On peut faire remarquer, par exemple, que les sens non précurrents, selon la classification de Sherrington, comme la tactilité ou la gustation, et tout ce qui tient à l'économie du mouvement et de la posture, ont toutes les chances d'introduire un chronos plus lent dans des dispositifs habituellement dominés par la précurrence (visualité, audition) et donc par une temporalité rapide. On voit aussi par là même comment peut se comprendre une certaine connaturalité, souvent signalée, il faut le dire, entre les actions rituelles et la production sonore dite « musique », dont le propre est d'être réglée et distribuée en actions productives caractéristiques (les effets de timbres, jamais séparés de l'action vocale et instrumentale qui les produit), en déploiement temporel, en répartition interactive des sources dans le site. On en dirait autant de la danse et de tous les réglages spatio-temporels <sup>17bis</sup>.

17bis. Mallarmé est impérativement à relire, en particulier : « Variations sur un sujet », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, pp. 388-397, et A. Schaeffner, « Rituel et Pré-Théâtre », in *Histoire des spectacles*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1965, pp. 21-54.

### *Disposition et composition*

Un des traits constitutifs du Site cérémoniel apparaît donc bien comme données entrant en *com-position*. Il est sans doute plus juste de le penser tel que comme spectacle à voir. Le Site cérémoniel est un site où prendre place, où donner place dans un jeu de composition — disposition réciproque. Ce Site est en rapport, il est vrai, avec des actions et donc avec une logique opératoire, mais on ne saurait en oublier la dimension qu'on pourrait dire topo-génique. On le voit bien par la nécessité où se trouve le Rituel, en tant que « performance », ce qui ne manque pas, malgré tout, de le rapprocher du théâtre<sup>18</sup>, de distribuer et qualifier dans une « spatialisation » effective descriptible proxémiquement (en place, distance, orientation, par exemple) les dispositions « illocutoires » des textes sacrés. La Messe basse matinale, que, jeunes prêtres étudiants, nous célébrions dans de sombres caveaux attenants à la Chapelle, ne pouvait en droit se passer du Servant, à distance de voix médiocre, comme on le sait ; ce salutaire règlement sauvant le minimum de réalisation effective d'une donnée certainement constitutive, dans un contexte, toutefois, où la reproduction, même pieuse, du signe d'usage l'emportait largement sur l'épanouissement de ses virtualités poétiques !

Mais c'est aussi le propre des objets eux-mêmes, ou des éléments tels que l'Eau baptismale, le Chrême des onctions sacramentelles, les Espèces Eucharistiques, d'entrer comme tels dans une économie « spatiale » de contact, d'approche et d'éloignement que le Rituel rend manifeste en dehors même des actions qui les mettent

18. Beaucoup de bons éléments d'une sémiologie de la scène théâtrale dans A. Helbo et Collab., *Théâtre — Modes d'approche*, Bruxelles, Éditions Labor, Méridiens-Klincksieck, 1987.



en œuvre par des Bénédiction, des Épiclèses, des Ostensions, des Réserves<sup>19</sup>.

Il n'est donc pas étonnant de voir se multiplier dans les séquences cérémonielles des actions qu'on pourrait dire topogéniques destinées à composer le site, à instituer le lieu. Rites « illocatoires », à longue échéance, comme la consécration de l'Autel ou la Dédicace de l'Église, ou de portée immédiate, comme la prise de site du Lecteur avant la lecture, la monition préalable à la prière orientée dans les Liturgies anciennes, conduites que nous désignerons plus loin sous le terme de « protocoles ».

### *Spiritualité de la Liturgie*

C'est certainement sous cette forme et par de telles médiations que de vrais héritiers de la pensée guérangérienne, comme nous nous efforçons, sans bravade, de l'être ici après quelques illustres, pourront comprendre la piété et la « spiritualité » propres à la Liturgie, lesquelles, nous le voyons bien, ne consistent pas tant à orner l'action rituelle des ressources et des sentiments d'une âme par ailleurs vertueuse, qu'à se laisser prendre par une juste et sage disposition des choses à la *piété des choses mêmes* et à l'intériorité immanente à leur composition.

Ainsi, les diverses cérémonies prévues pour l'entrée à l'Église ou au Sanctuaire, comme aussi un certain nombre de rites dispositifs tels que la *signatio crucis*, la salutation à l'Autel ou à la Croix faisant office d'icône d'orientation, tiennent leur valeur de *pietas* en premier lieu de leur logique rituelle et plus précisément illocatoire. Elles disent qu'il est impossible d'entrer dans un lieu, qui soit autre chose qu'un simple

19. La Bénédiction de l'eau comme rencontre in situ entre la parole et l'élément « sensible » fait l'objet dans ce colloque d'une communication d'Isabelle Renaud-Chamska. On en trouvera le texte dans *La Maison-Dieu* n° 188.

« endroit », sans soi-même devenir participant de la composition des choses dans le lieu, sans devenir figure signifiante, heureuse ou malencontreuse, dans ce lieu même. Les peintres nordiques représentant des intérieurs d'églises savaient bien qu'il leur était quasi nécessaire d'y disposer quelques fidèles, souvent sous forme de groupes ou de silhouettes qui se seraient comme *attardés* là.

### *Par le moyen de l'espace*

Cette disposition-composition des éléments dans le Site-action cérémoniel ne peut se comprendre qu'à partir d'une juste conception de l'espace, lequel, selon Merleau-Ponty, loin d'être une étendue dans laquelle *on* dispose des choses, se révèle être « le moyen par lequel la position des choses devient possible <sup>20</sup> ».

Or, au risque d'être banal, il faut bien avouer que notre conception spontanée de l'espace liturgique est plutôt celle d'une étendue, d'une « zone » dans laquelle tel célébrant, éventuellement aidé de tels fidèles, place un certain nombre de choses à la fois utiles et « symboliques », le Livre ici, l'Autel là, une chaise, un bouquet plus loin, dans une perspective, qu'on voudrait harmonieuse pour l'œil <sup>21</sup>. Or, la question est autre : elle concerne le moyen par lequel la position des sujets « sensibles » va se trouver elle-même disposée en déploiement de sensibilité, c'est-à-dire dans le rapport qu'ils prendront *avec eux-mêmes* par la médiation des places, des directions, des distances, que les modalités

20. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 281.

21. On peut aussi quelquefois ne pas pouvoir réaliser autre chose qu'un déploiement d'accessoires riches et tristes ou un étalage de brocanteur négligent. C'est dommage. Mais qui nous restituera par exemple la dignité un peu rude de certains Lutrins de Village, dont le pupitre pouvait être un peu bancal, les sièges pas nécessairement cirés, les voix peu gracieuses, mais dont l'Officium, suffisamment clair à lui-même de par son coutumier tout local, intégrait avec une certaine *droiture* le lieu et le calendrier.

tactiles, visuelles, auditives, développées par la constitution des objets et les actions auxquelles ils donnent lieu, vont pouvoir transformer en « expérience expressive ».

Porter son regard vers l'Orient, vers la Croix, vers le Livre des Évangiles, ou vers le Visage d'un autre fidèle auquel il convient d'annoncer la paix, est sans doute plus que l'acte d'un sujet par ailleurs vertueusement édifié condescendant *propter morem* à quelque môme du Culte public, plus que le zèle empressé et décoratif d'un amateur de belles cérémonies, certainement plus que la réalisation crispée d'une règle tenant sa valeur de sa simple prescription, c'est, dans l'exercice de la « forme sociale de la vertu de Religion », pour citer encore Dom Guéranger, former un acte de composition de soi (au sens où saint Ambroise traduisant saint Basile écrivait « *qui psallit componit animam suam* »), comme *sujet vivant*, capable de sentir, de voir et de *porter ses yeux* dans un Site où la Foi « naît dans le corps », pour reprendre la belle expression d'Henri Bourgeois et à laquelle il conviendrait d'ajouter ici : dans un corps-au-monde<sup>22</sup>.

Et s'il y avait, par aventure, soupçon de « magie », ne la verrait-on pas, par un joli retournement des choses, liée, cette fois, non à l'extériorité de l'acte cultuel, mais précisément à l'exténuation de cette extériorité et de sa portée « illocatoire », au bénéfice d'une « pensée » intérieure, parfaitement autosuffisante, toute-puissante à s'évangéliser sans le secours de la froideur des choses, et, bien sûr, elle, à l'abri de toute hypocrisie...

Cette composition des données dans le Site rituel pourrait presque être conçue comme une intelligence de l'espace à lui-même. Merleau-Ponty n'hésitait pas, d'ailleurs, à troper son discours d'une sorte de prosopopée des objets, engagés entre eux dans un système « clairvoyant » de co-manifestation : « Je peux voir un

22. H. Bourgeois, « La foi naît dans le corps », *La Maison-Dieu*, 146 (1981), 39-67.

objet, écrivait-il, en tant que les objets forment un système ou un monde, et que chacun d'eux dispose des autres autour de lui comme spectateurs de ses aspects cachés et garantie de leur permanence<sup>23</sup>. » Il n'en fallait pas beaucoup plus pour postuler quelque chose comme un trait de « respect » en puissance dans l'organisation perceptive, et que le cérémonial aurait pour fonction de mettre en évidence, fondant ainsi le régime de la valeur sur la base d'un engagement (ou d'un retrait) sensible : l'accueil ou la dérobaude, le détournement ou l'arrogance du regard, le haussement d'épaules, le ton de la salutation amie ou celui de l'insulte.

### *Intersensorialité ou croisement des modalités sensibles*

Un autre aspect des choses, moins engagé peut-être du côté des abîmes philosophiques, et tenant à cette donnée que nous avons tenté de désigner par le terme de com-position, nous amènerait à prendre en considération les phénomènes d'intersensorialité.

Les diverses modalités du sensible, en intrication permanente, connaissent en effet des croisements, des translations, des « métaphores » à l'état naissant dont le langage et les langues sont d'ailleurs les savoureux complices. Ainsi, la texture, la brillance font-elles apparaître des données « tactilomorphes » : le lisse, le rugueux, le léger, le lourd, le froid, le chaud... Et l'on parlera, bien sûr, de la clarté d'un visage ou d'un symbole<sup>24</sup>.

Les observateurs de la chose rituelle n'ont pas manqué de signaler au sujet des objets sacrés la

23. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 83.

24. Michel Brière analysera dans la suite de ce Colloque la haute élaboration d'une composition picturale, et les divers registres de sensibilité qu'elle met en œuvre pour réaliser comme en elle-même son chemin théologal. Voir dans ce numéro pp. 75-91.

recherche de textures ou de matières sensoriellement complexes, condition souvent liée à l'établissement d'une qualification de précieux, voire de riche. L'or, dont l'usage n'est certes pas par là même fondé en nécessité dans le Culte chrétien, a pu tenir sa force de fascination de sa complexité tactilo-visuelle — qu'un décret de la Providence avait lié à un trait de rareté et d'extraction pénible.

Il faut, bien sûr, ajouter que cette intrication des modalités sensorielles ne fonctionne pas toujours selon un régime acceptable ou heureux. Une partie des affrontements de la Réforme a pu être vécue par l'un ou l'autre de ses protagonistes comme la revanche nécessaire de l'ouïe et de l'audition contre le privilège inacceptable que l'on estimait accordé à la vue dans une liturgie d'ostension, voire d'ostentation. Il faut avouer que bien des brouillages et des parasitages risquent de rendre confuses et chaotiques les configurations « sensiblement sensées » par lesquelles deviennent possibles les expériences expressives du corps et de son monde. Et pour prendre un exemple que le voisinage de la haute spéculation à laquelle nous nous livrons par moment oblige à qualifier de trivial, il est clair que nous n'avons pas, dans la pratique la plus commune de nos célébrations, pris toujours suffisamment la mesure de ce que l'amplification sonore par les moyens électriques a pu modifier de la configuration spatiale des actes de parole. Outre l'effet de monotonie sensorielle, l'aplatissement uniforme de toutes les différenciations propres à des actes de langage de structures « illocutoires » très diverses, la hantise de faire entendre et d'acheminer exhaustivement tous les énoncés, transforme petit à petit l'espace liturgique en un lieu de haute pression verbale, ce qui se comprend peut-être pour l'admonestation prophétique, mais devient incongru pour la prière et donne à beaucoup de nos contemporains une impression odieuse de la sociabilité religieuse qu'ils pensent être la nôtre au simple entendu de l'enveloppe sonore que nous tolérons.

Car il se trouve que le cérémonial, et c'est sa fonction propre comme c'est aussi le champ dédoublé de son efficacité, comporte non seulement la production éventuelle de tel ou tel message ou énoncé, mais aussi la manifestation réglée, ou dérégulée, du « *modus communicandi* », lequel de ce fait prend valeur évangélique et théologique.

« *In praesentia* »

Nous avons proposé de considérer que dans la composition de la Scène rituelle et l'institution de son Site, les données sont établies sous un régime que nous caractériserions volontiers par l'expression *in praesentia*.

Cette expression est proposée ici pour être mise au travail et interrogée. Il va sans dire que nous ne cherchons pas par cette formulation à évoquer des « présences » ou des « consciences de présence ». Nous faisons plutôt, par un emprunt à peine accommodé, référence à F. de Saussure, lorsque dans le *Cours de linguistique générale*, il oppose aux éléments en réserve dans les paradigmes de langue (donnés *in absentia*) les éléments entrant en contiguïté dans la séquence parlée (donnés *in praesentia*).

Analogiquement, nous aimerions avancer que comme Site disposé-disposant, la Scène rituelle convoque des éléments à engager un procès de signifiante dans une co-figuration *in praesentia*. Il se trouve que parmi ces éléments certains sont des êtres humains, des « gens » comme nous disons, des Baptisés ordonnés à cette configuration, dirait plus justement le théologien. Et de ce fait, il peut être trouvé salubre de postuler que ces êtres humains ou ces « gens » accèdent à la « présence » par leur entrée dans la figuration. Cette mise *in praesentia* concerne donc d'abord et en tant que tels les « signifiants » ou éléments figuratifs de la Scène, et du point de vue qui nous retient, tout autant les choses, les dispositifs que les personnes.

Cette perspective nous permet, en première conséquence, d'affirmer, dans le cadre du Site rituel et de sa constitution, un primat de l'être-là sur l'être-ensemble.

Ce n'est pas que nous serions tentés de nier par quelque bizarrerie académique l'importance accordée en régime chrétien à la fraternité des réunions liturgiques, comme on la voit si fortement soulignée dans les écrits apostoliques. Au contraire, nous voudrions la placer en son ordre théologal de possibilité et de renouvellement, et, pour ainsi dire, en cette instance où se fonde et s'annonce en elle une nouvelle socialité selon la foi et la grâce, qui ne saurait se confondre avec la sociabilité heureuse ou moins heureuse de nos réunions.

Certes, nous savons à quel point, comme beaucoup de nos contemporains et beaucoup de fidèles, nous sommes en quête de convivialité ou de « reliance ». Nous pensons aussi que tout ce que nous avons dit du Rituel, comme acte spécifique et mémoriel, dans sa valeur de composition et de figuration, ne peut pas s'appliquer de la même manière et sans discernement à tous les actes qui marquent le déroulement de nos synaxes religieuses. Tout n'y est pas « rituel » au même degré, ni opportunément ritualisable : l'échange, le partage, des formes de didascalies appropriées, les informations concernant la vie des communautés ont fait partie, sous une forme ou sous une autre, des synaxes paroissiales de toujours.

Il reste néanmoins que certains Sites rituels, certains actes de l'Église, surtout peut-être parmi les plus simples et les plus familiers, ont besoin de s'inscrire autrement dans l'interaction et les modes d'interrelation du groupe assemblé. Comme sites de mémoire et tradition vive, ils supposent ce minimum de liminalité dont nous avons fait état, et cette considération « au passage ». Ainsi en va-t-il, par exemple, de la récitation de l'Oraison dominicale dans le cadre de la Messe. Elle ne peut se ramener à un simple exercice commun d'expression de sentiments vécus et partagés, sans déficit pour la

Foi appelée, dans la forme liturgique, à s'engager publiquement dans les attestations qui la fonde. Il y a un Site spécifique, et gracieux, du Notre Père dans la Messe comme passage d'une *traditio sese tradens*, voix vive des fidèles assemblés là, constituant dans la Figure (ou le Type) et la réalité de la Figure, l'Église « ayant appris du Sauveur » et entendant en elle toutes les voix passées et à venir. Dans cette affaire, qui est une vraie aventure, ce que nous appelons l'être-là, présence se creusant de sa propre possibilité, est constitutif, ne serait-ce que pour laisser encore une fois se reformer l'instance du passage, qui est moins un partage que, en amont de tout partage, la figure attestée, et la grâce, et la demande qui le rendent possible, et que l'Esprit seul peut rendre efficace.

Car qui dit com-position et mise-en-présence dit à la fois assemblage et dissemblage, contiguïté et séparation, régrédience non pas vers une indistinction première, vers une « présence » pleine et auto-adhérente, mais vers le moment à la fois logique et expérientiel où s'était instituée quelque nouvelle figure porteuse issue d'un passage, d'un transit, d'une séparation.

Le cérémonial humain de la rencontre contient en sa topo-logique toute l'aventure instauratrice de l'espèce ramenée au point épiphanique de ce qui la constitue et la déplace. Nous retrouvons en cela cet entre-deux hésitant entre le « pathique » et le « gnosique », pour reprendre les termes d'Erwin Strauss. La reconnaissance réciproque des existants, qui s'appareille linguistiquement non de catégories mais de termes d'adresse, s'y fonde médiatement, nous l'avons dit, sur des données, encore profondément chargées d'expérience corporelle, d'orientation, de contact-éloignement, de cénesthésies vocales d'appel et de dialogue, de saisie des configurations de l'autre face, énigme et miroir, autre voix.

C'est dans cette topo-logique « sensiblement sensée » des expériences expressives que peut se comprendre dès lors le transit de l'être-là vers l'être-avec, selon la



distinction de M. Heidegger, que rappelle E. Strauss<sup>25</sup>, en tant que l'être-là est essentiellement être-en-composition, c'est-à-dire être-avec-autrui semblable et dissemblable. Et qui ne voit donc que l'être-ensemble, surtout s'il est ramené à un simple jeu d'effets interactifs euphoriques, et donc « pensé à l'optatif plus qu'à l'indicatif », comme le dit joliment Henri Wallon de la pensée de l'enfant, ne peut réguler sa pression, modérer sa hâte, que par le détour de l'être-là qui le réinstaure en disponibilité, c'est-à-dire en déprise et relative absence.

Ainsi l'*in praesentia* immanente au Site rituel désignerait non pas tant des présences que les conditions posantes et dans le Site disposées, d'une mise-en-présence, selon la règle de la Foi annonçant le jeu des places marquées et comme telles inaliénables.

Mais, d'un point de vue plus comportemental et s'il fallait rechercher une modalité d'ancrage de cette « expérience expressive » dans l'*aisthêsis* sensible, cette entrée dans le jeu du Site sous le mode de l'*in praesentia* pourrait être comparée à un taux suffisant de *lest* attaché aux mouvements, aux stations, comme aux choses elles-mêmes, métaphore un peu maritime qui permettrait peut-être de rajeunir le vieux concept de *gravitas*, non plus confondu avec une sorte de lourdeur et de contention générale, mais plutôt rapproché du concept lexicalement voisin de « gravitation ». Ainsi, « lesté », et rendu suffisamment « présent » à la gravitation des autres présences, garanti par sa tridimensionnalité d'une dérive par trop spéculaire, le signifiant, ici, l'acteur, paradoxalement s'allège et se dispose. La modulation de la pression, la gamme variée des investissements déictiques, l'entrée en jeu des divers étagement de la mémoire sont sans doute à ce prix, comme, d'ailleurs, l'exercice d'une juste *gustatio*, sauf pour elle à se perdre en gourmandise, où à se nier dans une anorexie « mentale ».

25. E. Strauss, *op. cit.*, p. 456.

Ces remarques devraient suffire, au point où nous en sommes à atténuer la portée d'une objection bien compréhensible, qui verrait dans les conceptions exposées ici, et peut-être à l'image même de la contention du propos, une source de complications, de raideur et d'artifice menaçant notre pratique du Culte divin. Obstination, nous voulons répéter que c'est précisément de l'inverse qu'il s'agit, et les exemples que nous avons donnés, empruntés aux rituels les plus communs de la rencontre, voudraient en apporter une confirmation. Le Site presque mobile de la salutation d'une personne amie ne tient pas plus que l'instant de composer le croisement des regards, l'échange verbal, même convenu, à mi-chemin entre l'automatisme où tend inévitablement le signe d'usage et l'effusion idio-syn-crasique. Le site-action cérémoniel, qui garde dans sa modélisation moyenne une possibilité de renouvellement à températures variées, compose et articule, le temps d'un croisement, deux « gravitations ». Et, en tout état de cause, c'est ce taux minimal de *in praesentia* qui en fait le sens vécu, le temps d'un passage et pas plus.

### *Essence posturale du culte*

L'insistance que nous faisons porter sur cette propriété de l'être-là justifiera, nous l'espérons, l'importance qu'il nous semble devoir accorder à la sensibilité « proprioceptive » et à l'économie posturale. L'intérêt de cette catégorisation, issue des travaux célèbres en leur temps du psycho-physiologiste américain Sherrington, permet d'une part de dépasser ce que la théorie des cinq sens pouvait avoir de simplificateur et de trop peu fonctionnel. Elle permet, d'autre part, de dégager dans la catégorie susmentionnée, que l'auteur opposait à la sensibilité intéroceptive (domaine des sensibilités internes) et à la sensibilité extéroceptive (domaine des modalités sensibles en rapport avec des stimuli externes) un domaine *intermédiaire*, dont le rôle allait se révéler « fondamental », au sens littéral, cette fois, du mot.

Sensibilité en rapport avec l'équilibre, les orientations, les résultantes posturales, elle se révèle sensibilité d'adaptation géométrale, si l'on peut dire, engagée dans la négociation permanente de l'organisme sentant et éprouvant avec « le monde », considéré lui-même comme jeu de gravitations, d'équilibre, d'appuis et de contre-appuis, d'approche et d'évitement. Nous avons écrit en d'autre temps ce que nous pensions être l'essence posturale du culte<sup>26</sup>, mais nous voudrions développer davantage ici le fait que la sensibilité proprioceptive conditionne le fondement, l'établissement, l'entretien des échanges sensoriels avec le milieu se constituant en monde « sensément sensible », et, pour ce qui regarde le cérémonial et le culte, l'intégration de la fonction « illocatoire ».

C'est le juste engagement du domaine proprioceptif qui permet, en particulier, d'établir un rapport *suffisamment* heureux (et les chanteurs le savent bien) entre ce qui relève de la statique, et ce qu'une statique juste rend possible, à savoir les modulations dynamiques, et, d'une manière générale, la distribution d'événements dans le temps.

### *Corps-au-monde et corps parlant*

La réflexion que nous avons essayé de mener à partir de la notion de Site cérémoniel, si elle ramène au premier plan la dimension corporelle de l'acte cultuel et son assiette posturale, nous permet d'éviter toutefois un quelconque glissement vers ce qu'on pourrait appeler une idéologie « corporiste ».

Car le corps dont nous parlons n'est pas l'organisme bio-physique que peut et doit décrire l'anatomiste ou le physiologiste, mais le corps « investi » et le corps parlant-et-entendant la parole. Or le corps ne peut être investi que dans le même mouvement par où, pour

26. J.-Y. Hameline, « *De rebus liturgicis* — Célébrer à trois dimensions », *La Maison-Dieu*, 169 (1987), p. 105-122.

lui, s'investit un monde, espace de déploiement orienté, à distance modulée de visages et de voix, sans lequel le corps lui-même n'aurait point de sens, partenaire systémique, rencontré, éprouvé sensément, en amont des différenciations proprement cognitives, par cette « intelligence » immanente des sensibilités posturales. L'apprentissage des premiers pas chez le jeune enfant est une opération solennelle, et toute rituelle, en sa familiarité et sa pragmatique. Elle croise la motricité, l'équilibre, l'aplomb, avec le regard rendu difficile, et la spatialité verbale-vocale des appels et des exclamations, sans parler du rapport sensible avec le sol jusque-là, familier du ventre, des genoux ou de la main. « Expériences expressives », fondamentalement esthétiques, dont se souviendront les rituels de la station ou de la prostration.

C'est cette implication, libidinalement investie<sup>27</sup>, du corps et de son « monde », irréductiblement objective et subjective, que Merleau-Ponty désigne aussi par « la chair », arrachant de ce fait la corporéité à tout risque de révision dualiste : charnel est le lien, charnelle est la distance. Dans cette perspective, il est difficile, on le voit, de parler du corps comme d'une entité isolable. La formule « habiter son corps » qui traîne ici ou là sur les plateaux d'expression corporelle peut cacher une véritable erreur de perspective et continuer de véhiculer une vision nostalgique de l'âme prisonnière. C'est par le sentir que l'habiter est rendu possible comme négociation locative avec un environnement devenant « monde », et tout prosaïquement, chambre, maison, siège, église, parc ou cité.

C'est cette économie corporelle, à la fois sérieuse et légère, dans laquelle les choses mêmes (objets, dispositifs, espaces matérialisés...) ramènent sans cesse les idéologues et hallucinés que nous sommes à la « foi perceptive » et à la structure tridimensionnelle de l'être-là, qui peut paraître manquer à notre *ethos* célébratoire,

27. Cf. F. Dolto, *L'image inconsciente du corps*, Paris, Éd. du Seuil, 1984.

déficit qui ne saurait se guérir par quelque emplâtre symboliste ou expressionniste.

Car il y aurait bien du malheur à parer à cette absence d'un monde sensiblement investi et habité en « gonflant le corps », ou en gonflant les substituts du corps, comme c'est le cas de la grosse voix amplifiée par le microphone et les « haut-parleurs », si bien nommés. Il serait sans doute plus juste, comme nous le disions plus haut, de laisser prendre au rapport du corps et du monde une quantité de *lest* suffisant pour graviter à leur tour dans un jeu de présences sans cesse relayées, et fondé en sensibilité d'échange et d'éclairage réciproque. Quel regard soudain porté sur le Pain et le Vin eucharistiques dans leur *être-là* muet et leur séparation ne nous a pas, célébrant, fait redresser notre propre assiette, rétablir notre rapport visuel et vocal aux fidèles assemblés, corriger quelque impériosité ou sentimentalisme de notre intonation, retrouver nos mains, laissant le Signifiant, posé là même, redresser et éclairer tous les autres, sans hallucination ni hystérie, poétique vive et déictique, le plus souvent modeste et certainement plus sapientiale et délectable que grandiose et outrée<sup>28</sup>.

« *Omne delectamentum in se habentem...* »

Cet élément de délectabilité pourrait être pensé comme une érogénisation des choses mêmes. Déjà Merleau-Ponty nous invitait à considérer les objets comme « spectateurs de leurs aspects cachés ». On peut prolonger la prosopopée, à peine anthropomorphique, en postulant que, en amont de l'épreuve de nos sens,

28. « *Omne delectamentum in se habentem* », chantions-nous sans traduire, au verset des *Tantum Ergo* de nos enfances de petits choriaux d'Église. L'oreille et la bouche savaient la chose avant que l'apprenti théologien n'en rencontre plus tard l'énigme et le mystère.

les choses seraient déjà sensibles en elles-mêmes<sup>29</sup> par différenciation qualitative de leurs propriétés « élémentaires » et du fait même en puissance de sensibilisation interactive. Ainsi le Vitrail à l'intersection du dehors et du dedans se déploie comme une capacité sensible de la paroi, zone de *fragilité*, comme dans toute construction les ouvertures et les voûtes : le Vitrail dans le mur est une sensibilité du mur, comme la Porte de Ville une sensibilité du Rempart, comme la reliure du Livre pour le Livre et pour la main, comme la Lettre enluminée pour les lettres ordinaires et pour la Page. Car le Livre n'est pas lui non plus un objet uniformément sensible : ses diverses composantes entrent les unes vis-à-vis des autres dans un rapport d'érogénisation qu'on doit bien dire immanente : pages qu'on tourne et qui se masquent, plat et dos, haut et bas, parties tenantes et parties tenues, l'objet qu'on croit mort n'est pas dépourvu d'intériorité sensible voire de tendresse<sup>30</sup>. Et si notre propos voit faire retour en son champ les éléments d'une fantasmagorie, n'étions-nous pas préa-

29. Georges Morel, dans *Le Signe et Le Singe*, Paris, Aubier, 1985, p. 309, repousse avec une certaine irritation la vision de Merleau-Ponty, et l'idée qu'il puisse y avoir une poésie naturelle. La poésie non dualiste qu'il préconise avec Éluard est « tentative d'accomplissement toujours recommencée de la vue, de l'odorat, du toucher, de l'ouïe, du goût », condition, pour lui, d'un matérialisme non immédiat. Mais comment ignorer que le sujet humain reçoit aussi sa « manière d'être », son humanité-au-monde, d'une participation, paradoxale, certes, et discontinue, certainement, à un univers différencié, non seulement comme palette de stimuli sensibles, mais en la constitution même des êtres et des choses. La fragilité du verre n'est pas de soi poétique, mais la poésie, de soi, est peut être fragilité. Y aurait-il une poésie pélagienne ?

30. Dans la suite de ce Colloque, Éric Palazzo traita de « La perception du Livre liturgique au Moyen Age : sensibilité plastique et utilisation pratique », Sabine de Lavergne aborda la sensibilité du Vitrail contemporain dans sa communication « Vitraux, Lumières, Mystères du Salut : Bazaine, Manessier ». L'abondance de la documentation iconographique et visuelle ne permettait pas, malheureusement, l'incorporation de ces communications dans le texte de ce numéro. On trouvera néanmoins dans la Chronique d'art sacré un résumé des analyses de S. de Lavergne (*LMD*, 188).

lablement en amont de sa constitution, lisant dans la différenciation esthétique de l'objet les conditions mêmes d'une élection fantasmatique ? Et que dire de la fleur posée sur la pierre ou sur le bois du cercueil, du jeu des matières, du chaud et du froid, des grains et des surfaces, du luminaire fragile, ou d'un carillon de Vêpres solennelles un jour de grande pleine mer dans un port breton !...

« ... *ut commemoremus* »

Le Site cérémoniel est donc potentiellement signifiant non pas à la manière d'un rébus ou d'une allégorie, mais comme co-figuration appuyée sur un arrière-plan d'indices sensoriels croisés. Mais, comme nous le faisons remarquer plus haut, le processus qui sous-tend cette production signifiante comporte un aspect « mémoriel », que l'on peut décrire, toutes choses égales par ailleurs, comme mouvement de régrédience-progrédience, sorte de retour vers les expériences expressives qui ont constitué les épiphanies fondatrices du vivre humain, à la fois paléogénétiqument et ontogénétiqument, et que les Rituels ont pour fonction d'entretenir et de cultiver. En intégrant le Site, le Rituel revient vers ce moment, dont la mémoire est inscrite dans le corps propre et le corps de culture, où des choses ne se sont pas tant faites que défaites.

Pour « être-vivant », selon l'expression d'Erwin Strauss, l'homme réinvestit sans cesse ces passages, jamais vraiment accomplis, qui le caractérisent comme être humain en son inachèvement et sa fragilité, dans des sites intermédiaires qu'on pourrait dire bi-face, ou d'intersection, entre la pure empathie sensitive et l'identification catégorielle ou conceptuelle, ce que fera le langage, ce que fait le Rituel dans ces géométries sensiblement sensées de places et de vis-à-vis à l'épreuve du corps, dans des configurations prégnantes et simples, silhouettes épiphaniques hantant la mémoire dans le fait même qu'elles rendent possibles les reconnaissances.

A. Leroi-Gourhan, simplifiant les choses comme seul peut le faire un savant accompli, rappelait volontiers que l'hominisation s'était faite avec trois choses : la station debout, la face courte, la main libre, ces trois données faisant système et étant étroitement intriquées à l'apparition du langage et à une transformation radicale de la locomotion orientée. On ne peut guère parler de sensibilité sans situer les modalités du sentir dans cette transmodélisation de la silhouette humaine, et l'on comprend que les Rituels utilisent à plein les réserves figuratives de cette matrice corporelle ainsi édifiée. Et, cette fois, l'*aïsthêsis* sensible se voit obligée de se conjuguer en verbes : se tenir, se lever, s'asseoir, écouter, voir-regarder-considérer, prendre, donner, jeter, caresser... qui acquièrent alors une portée dont la prégnance sensée n'est pas seulement allégorique, mais vraiment mémorielle, constitutive du surgissement de l'autre silhouette et de l'autre face, dont le clignement de l'œil, inscrit dans la tradition de l'espèce, dit, au croisement des regards, l'ancrage des Rites infiniment en amont de nos hâtes conjoncturelles.

### *Corps au monde et au langage*

Il se trouve que cette silhouette est une silhouette parlante et que l'autre face se constitue à distance de parole. François Marty a opportunément développé dans son récent ouvrage ce qu'il désigne avec bonheur comme la « spatialité » du langage<sup>31</sup>, et, du point de vue qui nous occupe, s'il y a « sensibilité » fondamentale du langage et de toute langue comme appareil à vivre, c'est bien dans cette aptitude à modeler et moduler les sites logiques et praxiques de l'ancrage et du désancrage, de l'implication et du retrait, de la catégorie et de l'adresse, du temps et du lieu. Cette interface

31. Il s'agit, dans l'ouvrage cité, du chapitre III, pp. 71-94. Mais nous recommandons tout spécialement la lecture du chapitre V « Les sens, racines mobiles, l'homme corps signifiant », pp. 125-153.



langagière<sup>32</sup>, véritable sensibilité oscillatoire de la structure, apparaît exemplairement dans la deixis, par ailleurs dimension fondamentale de l'« illocation » rituelle, si évidente dans la forme de l'Épiclese. Le signe logique s'y rapproche de l'index ostensif, liant contexte et situation. La deixis oscille entre les aspects situationnels, « pathiques », de la singularité et la plus abstraite catégorisation, quand le Je qui se dit, par exemple, dans l'énonciation la plus commune, s'en vient à conjoindre dans un éclair fragile, en même temps et dans une même production, la saisie de la situation, la situation de saisie et la nomination où vient surgir l'équation de langage et la garantie paradigmatique, Je équivalant à Je en tout énoncé, Toi à Toi, le *flatus vocis*, qui précisément ne se réentendra pas deux fois, garantissant permanence et prévisibilité grammaticales.

Mais s'il est admissible et fructueux qu'on puisse ainsi parler d'une « sensibilité » situationnelle du langage, il est permis de s'interroger sur le rapport de la fonction langagière à l'exercice ordinaire des modalités sensibles : le langage, qui met l'homme en mesure d'habiter le sensible, est-il facteur de sur-sensibilisation, ou, à l'inverse, a-t-il une fonction inhibitrice, voire anesthésiante, comme n'hésite pas à l'affirmer Michel Serres<sup>33</sup>.

On ne saurait nier que l'extraction de la fonction sémiotique, dans laquelle le signe ne trouve son unicité dans un système d'oppositions pertinentes que comme invariant logique d'une classe de supports sensibles, peut apparaître à bon droit comme un effort pour désensibiliser l'expérience au profit d'un codage opérationnel et économique. Notre collègue L.M. Chauvet, à la fin de ce même Colloque, a bien voulu accepter la tâche de répondre à une interrogation

32. Cette position de « langage aux limites » apparaît bien dans l'intervention de Monique Brulin dans ce Colloque : « Gémissements et Soupirs, chez les auteurs spirituels et les musiciens du XVII<sup>e</sup> siècle français ». Voir dans ce numéro, pp. 47-73.

33. M. Serres, *op. cit.*, p. 95.

comparable touchant des effets éventuellement « anesthésiants » d'une théologie du « signe » sacramentel<sup>34</sup>.

Il faudrait peut-être répondre qu'un tel effet d'anesthésie n'est pas nécessairement un phénomène qui ne concernerait que le rapport des sens au langage, du sentir au nommer. Les divers registres de la sensibilité, nous l'avons dit, ne cessent les uns par rapport aux autres d'entrer dans des processus de couverture, de masquage, de dominance, de distorsion. On a assez fait remarquer une certaine portée anesthésiante du primat de la vue, non seulement dans son côté sidérant, mais dans le déficit que son hégémonie peut éventuellement créer du côté de la tactilité, de la finesse d'écoute et de la différenciation qualitative visuelle elle-même.

Quant au langage, en nous en tenant à son fonctionnement général, et sans aborder l'influence des catégories de la langue sur le développement perceptif ou sur l'établissement des perceptions culturalisées<sup>35</sup>, il nous semble qu'on pourrait faire apparaître qu'il n'en finit pas de se développer comme différenciation qualitative et érogène, au sens où nous le disions plus haut, dans l'investissement voluptueux et poétique que sa vocalité-oralité-auralité lui permet, et plus encore peut-être sa structure prosodique et rythmique, ce dont témoignent les monuments des littératures profanes et sacrées<sup>36</sup>.

Surtout, le langage apparaît bien comme une institution biface, un empiètement instable, et en cela même voué au poétique, entre un en deçà et un au-delà, qui lui permettent, comme le Rituel, de faire retour sans cesse sur cela même qui le rend possible : le son, et

34. Voir dans *La Maison-Dieu* n° 188.

35. Cf. R. Frances, *Le Développement perceptif*, Paris, PUF, 1985, *La Perception de la musique*, Paris, Vrin, 1956. M. Imberty, *Entendre la musique*, Paris, Dunod, 1979.

36. En dépit de son ton sempiternellement admonestatoire, on lira sur ce sujet H. Meschonnic, par exemple *La Rime et la Vie*, 11220 Lagrasse, Éditions Verdier, 1989.

sa production comme métaphore de la vie pulsionnelle, qu'il soit issu loin du corps, ou au contraire totalement intériorisé, et qui, dans le retentissement de la phrase, la distribution de ses éclats de surface, la scansion du poème, garde *en vie*, c'est-à-dire potentiellement, le mouvement sensori-moteur qui « faisait corps » avec le dire et le vouloir-dire.

La Liturgie le sait bien quand elle se trouve confrontée, non seulement au problème, pas seulement pratique, des traductions, mais à la réalisation obligée du retour intonatoire dans les formules de prière et la lecture des Écritures, ramenant l'acte de parole, dont la dérive en tant que propos est de s'oublier comme production, d'ignorer son enracinement dans le monde sensible et l'espace orienté, à ses conditions de possibilité et d'acte « charnel ».

### Esquisse d'un catalogue encore à faire

Sur la fin de ce parcours, nous voudrions proposer un inventaire qui apparaîtra comme doublement provisoire : d'abord parce qu'il est lié à la conjoncture de cette communication et à l'opportunité de conclure par quelque bilan minimal ; ensuite et surtout parce que dans la perspective plus vaste d'une anthropologie possible de la sensibilité engagée dans les formes et les actes du Culte, un tel bilan ne peut prétendre pour le moment ni à la fermeté des catégories ni à leur exhaustivité.

### Configurations

J'aimerais évoquer d'abord ce que j'ai appelé des configurations, à la fois sensées et sensibles, dans l'intervalle que nous avons dit biface ou oscillatoire entre l'empathie des métabolismes primaires et la totale objectivation des catégories cognitives, par où se trouve

comme en filigrane inscrite et réservée la mémoire des transits fondateurs. C'est la face, invisible du seul sujet et les Rituels de la face, si solennels et si tendres, quand, par exemple, l'onction cruciforme vient marquer la singularité d'un Visage comme don inaliénable et aventure « spirituelle ». Ce sont aussi l'aplomb, l'axe, la *Statio* et les données posturales en rapport avec le corps orienté, la proximité et l'éloignement. Ce sont aussi les configurations qu'engendrent les modalités faisant cénesthésiquement système, comme nous l'avons dit des effets et des expériences « harmoniques » du regard et de la main, et de l'ensemble postural dans les actes de préhension, d'ostension, d'offrande. Les groupes assemblés en tant que tels ne peuvent échapper à ce régime de production d'indices sensibles tendant à s'organiser en syndromes figuratifs, voire en « configurations » plus ritualisées<sup>37</sup>. Il est permis encore une fois de regretter dans nos célébrations de la Messe *cum populo* la généralisation d'une « configuration » monotone, tenant un célébrant solitaire en position frontale, sans les compensations attitudinelles et intonatoires suffisantes qu'exigeraient la variété des sites dialogiques et des actions sacrées. On attend aussi les architectes qui pourraient imaginer une solution dispositive à tous points de vue heureuse à la « configuration » des *adstantes* et des *circumstantes*.

### *Enveloppes*

Je proposerais dans un deuxième temps de prendre en compte les *enveloppes*. On peut les saisir à tous les niveaux de sensorialité. Mais je me contenterais de signaler un cas ou un autre où l'on peut constater un niveau déjà élaboré de sensibilités intriquées, formant syndrome en quelque façon. On pense bien sûr à une éthologie des allures, des débits, des dégaines, et des

37. Cf. R. Kaës, *L'Appareil psychique groupal, Construction du groupe*, Paris, Dunod, 1976.

humeurs d'allure, comme en donne de si bons exemples la terminologie italienne des caractères du mouvement, lesquels ne sont ramenés qu'abusivement à des tempi de métronome : *adagio*, *andante*, *allegro* (qui n'est pas nécessairement rapide, d'ailleurs, mais « allègre », précisément), à moins que l'on préfère le « tendrement sans lenteur » qui est chez François Couperin une catégorie du toucher plus que de l'allure.

L'enveloppe sonore mériterait à elle seule un long détour ! Disons qu'elle est en rapport étroit avec l'économie de la pression dans le lieu, et l'expérience du temps ; car l'enveloppe sonore est une enveloppe modulante s'érogénisant elle-même de ses différenciations constrictives, métaphore agie de la vie pulsionnelle, ou, comme nous l'avons dit plus haut, trace vive ou production instantane d'un acte d'intellection ou de pensée.

La dimension orale-aurale du culte chrétien ne saurait ici être trop soulignée. Entre autres données, l'enveloppe sonore apparaît en dernière et décisive instance comme une modalisation inéluctable de l'acte vif d'énonciation. Une écoute attentive des Messes télévisées ou radiodiffusées laisse souvent l'impression d'une grande misère intonatoire des actes ministériels, qui me semble dépasser infiniment le simple niveau des ressources individuelles. L'effet d'enveloppe aboutit souvent à un « *sound* » à la fois incertain et artificiel, produit croisé, semble-t-il, de la langue, de la teneur textuelle et du moule intonatoire, articulés bien sûr à l'idée et à l'image que l'on se fait de sa fonction et de son autorité.

### *Dispositifs*

Il faudrait, en troisième lieu, compter avec les *dispositifs*, objets, meubles et autres *organa*, qu'on voudrait faire considérer ici comme des appareils à se tenir et à se comporter et donc à engager le jeu des sensibilités posturales et de leur retentissement « harmonique ». On pense au sol, l'*in plano* des anciennes rubriques,

aux emmarchements, accès, pupitres, sièges... Dans cette énumération, on ne manquera pas de compter les entraves vestimentaires, habits et insignes, et bien sûr les objets directement engagés dans la « confection » des Saints Mystères.

### *Protocoles*

Une quatrième catégorie rassemblerait les *Protocoles*. On pourrait entendre par là les cérémonialisations fondamentales de la rencontre, du contact, de la prise de site, et tout ce qui dans un acte rituel, par ailleurs instrumental ou opératoire (une lecture, une prière, une adresse, une manipulation...) se dédouble en signe ostensif et dispositif de lui-même, non pas dans l'aplatissement de la routine mécanique, mais dans la manifestation « suffisante » de la *traditio sese tradens* et de son travail d'« illocation ».

### *Sacramentalia Ecclesiae*

Un cinquième groupe renfermerait ce que l'on pourrait appeler des « opérateurs traditionnels », pour lesquels les traits de fonctionnement général s'effacent devant leur ancrage historique et le caractère non transférable de leur portée figurative et confessante : contentons-nous d'évoquer l'une ou l'autre de ces figures, pour apaiser notre discours, et laisser le propos s'acheminer de son propre mouvement vers ce qui transite au domaine de l'expérience et de la sensibilité, et les amène par le jeu des figures elles-mêmes au registre théologal du Mystère et de sa *pregustatio* :

— L'Autel, dont a si bien parlé Frédéric Debuyst, et son lien à la Présidence cordiale et souveraine du

Christ<sup>38</sup> — le Pain et le Vin<sup>39</sup> — la *Signatio Crucis*, — le Site-action de la Lecture biblique et évangélique dans l'Assemblée des Fidèles, — mais aussi les figures sonores, au registre le plus sensible de la mémoire, — murmure de l'Assemblée redisant la Prière du Seigneur, — et le chant, manifestation de la *Vox Ecclesiae*, dignité de ce qui est donné à entendre<sup>40</sup>, mais aussi « gémissement de la Colombe », entre le silence du regard et l'appel à distance... et bien d'autres figures encore.  
Poétique théologique du sensible.

Jean-Yves HAMELINE

GÉMISSEMENT, SOUPIRS,

CHÈZ LES AUTEURS SPIRITUELS

ET LES MUSICIENS DU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

EN FRANCE

Un grand nombre d'auteurs spirituels français du XVII<sup>e</sup> siècle, inspirés par les écrits de Bernard de Clairvaux, ont recours à la méditation de l'autel de Saint Augustin et de Bernard, font usage du concile de Trente comme moyen de penser le rapport entre l'extériorisation, dans le rite liturgique du culte chrétien.

INVENTAIRE

38. F. Debuyst, « La Problématique de l'Autel », *Chroniques d'art sacré*, 1985, numéros 1-2-3.

39. Sur une phénoménologie du pain, la belle « méditation » de P. Valadier, « L'homme ne vit pas seulement de pain », *Les Cahiers de Fontenay* (ENS), 39-40 (1985) p. 165-172.

40. Cf. J. Gelineau, « Le chemin de musique », *Concilium*, 222 (1989) p. 157-170.