

## MÉLANGE

### Un office liturgique contre l'angoisse Instances médiévales pour la guérison de l'acédie

#### RÉSUMÉ

L'un des phénomènes spirituels les plus fréquents dans les monastères médiévaux est l'acédie, notion qui réunit des manifestations spirituelles et psychiques des processus propres à la vie des moines. L'une des manifestations de l'acédie est l'angoisse, entendue comme une inquiétude constante qui empêche le moine de se consacrer pleinement à ses devoirs. Dans ce travail, je me propose de présenter une analyse de l'*Office du crucifix contre l'angoisse* (Ms. Zurich Zentralbibliothek, C 171). Il s'agit d'une dévotion diffusée dans certains milieux monastiques médiévaux destinée à atteindre le dépassement de l'état d'angoisse. Après une introduction à la notion et à la pratique de la *curatio verbi*, nous tenterons de montrer les aspects thérapeutiques que la liturgie offre dans cet office.

#### ABSTRACT

One of the most frequent spiritual phenomenons in medieval monasteries is Acadia, a notion surrounding the spiritual and physiological aspect of a monk's life. One of the effects of Acadia is anguish, manifesting as a constant anxiety that impinges on the full commitment of a monk to their study. In this analysis, I plan to present an examination of the "Office du crucifix contre l'angoisse" (Office of the Crucifix against Anguish) (Ms. Zurich Zentralbibliothek C 171), a means of devotion present in certain medieval monasteries designed in an attempt to surpass the state of anguish. After an introduction of the notion and practices of *curatio verbi*, the therapeutic aspects offered by this devotion's liturgy will be presented.

#### Introduction

Dès l'époque patristique et au Moyen Âge, le mode de vie monastique exigeait du moine qui l'adoptait un profond équilibre psychique et spirituel, afin qu'il supportât sa condition – s'étant retiré du monde, il se consacrait à la solitude et au continuel « être avec soi-même ». C'est pour cette raison que de nombreux traités dédiés à la formation des ermites ou cénobites consacrent plusieurs pages à exposer les pratiques nécessaires à la conservation de cet équilibre et les mesures thérapeutiques habituelles. Dans le présent travail, nous nous arrêterons plus spécifiquement sur l'une de ces mesures, la *curatio verbi*, en proposant l'étude d'un cas particulier de thérapie élaborée à partir de cette dernière en nous référant particulièrement à l'*Office du crucifix contre l'angoisse*<sup>1</sup>.

1. Nous partirons d'une hypothèse qui repose sur l'identification de l'angoisse avec l'une des manifestations de l'acédie : Rubén PERETÓ RIVAS, « Acedia y depresión. Entre pecado capital y desorden psiquiátrico », dans *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al prof. Juan CRUZ CRUZ*, éd. Á. L. GONZÁLEZ et M. I. ZORROZA, Pampelune, Eunsa, 2011, p. 655-666, et Bernard FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris, Synthélabo, 2000 (Les empêcheurs de penser en rond).

*Cahiers de civilisation médiévale*, 57, 2013, p. 000-000.

La notion de *curatio verbi*, ou « guérison par la parole », que l'on retrouve par exemple chez Cassien<sup>2</sup>, s'inscrit dans une longue tradition chrétienne mais remonte déjà à la haute Antiquité grecque. D'Homère à Aristote l'on trouve des éléments qui attestent de cette pratique thérapeutique. Platon, dans le *Phédon*, parle des *epodai*, c'est-à-dire des « enchantements » ou « incantations » nécessaires à l'extinction de la crainte de la mort. Il ne se réfère bien entendu aucunement à des paroles magiques, mais à un type d'« auto-enchantement », c'est-à-dire à l'utilisation de la parole et, avec elle, du mythe comme mode de compréhension et de dépassement des différentes situations existentielles qui affectent l'homme – dans ce cas concret, la mort<sup>3</sup>. Cette compréhension antique de la guérison par la parole est significativement enrichie par les Pères de l'Église pour lesquels elle va revêtir une signification propre.

La guérison avec la parole implique deux activités monastiques essentielles : le *dire* et le *faire sens*<sup>4</sup>. *Dire* signifie ici communiquer ses pensées à un autre, fréquemment l'*abbas*, ou père spirituel, ou bien qui-conque possède une expérience spirituelle. Mais l'autre peut être également Dieu, à travers la prière ou lors d'un rite liturgique. Cette expression orale du moine, soit à Dieu, soit à l'*abbas*, doit rendre compte du nombre de gouttes d'eau qui ont été bues et du nombre de pas effectués dans la cellule, dit Antoine dans ses *Apophtegmes*<sup>5</sup>. Il s'agit là, pour sûr, d'une hyperbole, puisque allusion est faite aux pensées qui sont comme « une démangeaison » dans la conscience du moine, selon Cassien<sup>6</sup>. Le moine doit rendre compte de ses émotions, de ses besoins, de ses actes, de ses pulsions et de ses représentations. Il s'agit, en définitive, de faire part de toutes les productions intérieures qui se réunissent autour de répétitions obsessionnelles qui, si elles ne sont pas dûment contrôlées au sein de l'organisation de la vie psychique du moine, peuvent induire un processus entraînant une fin souvent dramatique<sup>7</sup>.

Ce que nous avons pu qualifier, en des termes issus de la psychologie contemporaine, de « productions obsessionnelles de l'esprit », renvoie à ce que les pères grecs appelaient *logismoi*, que les latins traduisaient comme *vices* ; si d'aucuns les ont identifiés aux passions que ces termes évoquent, ils sont en réalité davantage que cela. Bernard Forthomme justifie ainsi la nécessité de recourir à une dimension mythologique des passions, puisque derrière elles se trouvent les *pneumata* ou démons qui s'introduisent dans les recoins de la vie du moine<sup>8</sup>. Dans le flux opaque et incessant des pensées, des perceptions et de l'activité interprétative de la conscience, il existe « quelque chose » qui n'est plus le « soi-même » mais un « autre » ; cet autre apparaît comme plus réel que la réalité objective et tend à organiser le système de la personnalité.

Le dialogue avec l'*abbas* n'était pas l'unique moyen d'accéder à la *curatio verbi*. Nous avons évoqué plus haut le fait de « parler avec Dieu » durant la prière personnelle comme lors des rites liturgiques. Dans ce dernier cas, les textes en usage pour le culte – nombre d'entre eux élaborés à partir des psaumes et d'autres livres des Écritures – décrivaient la situation intérieure que pouvait vivre à un moment donné le moine, rendant ainsi possible le *dire*, et répondaient également à cette situation en la replaçant dans l'histoire de son salut personnel et en leur conférant, de cette manière, un sens<sup>9</sup>.

Nous analyserons, dans le cadre de notre étude, un bref office destiné à délivrer de l'angoisse celui qui le récitait. C'est ce qu'il apparaît, tout du moins, dans son introduction : « *sciat se pro certo de angustia liberari.* »

2. JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 10, 7, éd. Jean-Claude GUY, Paris, Cerf, 1965 (Sources chrétiennes, 109).

3. Cf. PLATON, *Phédon* 77e-78a, et 114d. Pour un développement complet sur la guérison par la parole dans le milieu hellénique, voir Pedro LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcelone, Anthropos, 2005.

4. Cf. Angelo GIANFRANCESCO, « Monachisme ancien et psychopathologie », *L'évolution psychiatrique*, 73/1, 2008, p. 105-26.

5. *Les Apophtegmes des Pères*, t. I, éd. J.-C. GUY, Paris, Cerf, 1993, p. 234 (Sources chrétiennes 387).

6. « *Cogitationes prurientes in corde* » ; JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 4, 6 (éd. cit. n. 2).

7. Cf. par exemple, dans les récits de CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, éd. Joseph STRANGE, 2 vol., Cologne/Bonn/Bruxelles, Heberle, 1851, la section consacrée à l'acédie, particulièrement les chapitres 28, 36, 40, 41 et 44.

8. B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique* (op. cit. n. 1), p. 490.

9. Sur le thème de la guérison par la parole dans la patristique, on peut consulter l'introduction de David Brakke à sa traduction de l'un des ouvrages les plus remarquables de cette pratique : ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Antirrhéticos*, trad. angl. David BRAKKE, *Talking Back. A Monastic Handbook for Combating Demons*, Collegeville, Liturgical Press, 2009, p. 1-44.

## I. L'expérience chrétienne de l'angoisse

### *L'angoisse comme condition universelle*

L'angoisse est une condition qui a constamment accompagné l'existence humaine. Il est aisé de trouver des témoignages de cette expérience émotionnelle dans les anciens textes littéraires égyptiens et latins, et également dans les ouvrages philosophiques grecs. Adolf Erman, par exemple, présente un court texte égyptien qui décrit à la première personne la dévastatrice expérience de l'angoisse :

Mon âme peine inutilement à tenter de persuader un malheureux de rester en vie et de m'empêcher d'atteindre la mort avant l'heure. Montre-moi plutôt combien le crépuscule est beau ! Est-ce si terrible ? La vie a une durée limitée ; même les arbres finissent par tomber. Les maux peuvent disparaître, mais pas mon malheur. Celui qui cueille les hommes m'emmènera de toute façon, sans égards, peut-être aux côtés de quelque criminel, en disant : « Je t'emmène car ton destin est de mourir, même si ton nom continuera à vivre »<sup>10</sup>...

Horace, de son côté, dans son livre premier des *Odes*, nous présente le cas d'Archytas, le mathématicien ami de Platon qui meurt dans un naufrage dans l'Adriatique, et qui, même après sa mort, est accompagné par l'angoisse<sup>11</sup>. Et Aristote de consacrer le chapitre 31 de ses *Problèmes* à l'homme mélancolique, dont l'une des manifestations est l'angoisse<sup>12</sup>.

Selon la tradition juive, l'angoisse est une condition de base de l'existence humaine, à laquelle aucun homme ne peut échapper. Certains textes des Écritures avaient même semblé indiquer une sorte de propriété de sa nature. L'Éclésiastique dit ainsi :

Un sort pénible a été fait à tous les hommes, un joug pesant accable les fils d'Adam, depuis le jour qu'ils sortent du sein maternel jusqu'au jour de leur retour à la mère universelle. L'objet de leurs réflexions, la crainte de leur cœur, c'est l'attente anxieuse du jour de leur mort. Depuis celui qui siège sur un trône, dans la gloire, jusqu'au miséreux assis sur la terre et la cendre, depuis celui qui porte la pourpre et la couronne jusqu'à celui qui est vêtu d'étoffe grossière, ce n'est que fureur, envie, trouble, inquiétude, crainte de la mort, rivalités et querelles. Et à l'heure où, couché, l'on repose, le sommeil de la nuit ne fait que varier les soucis : à peine a-t-on trouvé le repos qu'aussitôt, dormant, comme en plein jour, on est agité de cauchemars, comme un fuyard échappé du combat. Au moment de la délivrance on s'éveille, tout surpris que sa peur soit vaine<sup>13</sup>.

Dans le texte, l'angoisse est commune à tous les hommes de toute condition sociale, ce sur quoi insiste la mention de la « mère universelle », c'est-à-dire la terre. Hans Urs von Balthasar introduit cependant une distinction. Il suggère que cette neutralité fondamentale serait dépassée par la différence qui existe entre l'homme tourné vers Dieu et celui qui ne l'est pas. Il existerait ainsi une « angoisse des bons » et une « angoisse des mauvais »<sup>14</sup>.

Celle de ces derniers est décrite surtout dans le chapitre 17, 20-21 du livre de la Sagesse. Il y est présenté comment, pendant que « le monde entier était éclairé par une lumière étincelante et vaquait librement à ses travaux, sur eux seuls [les mauvais] s'étendait une pesante nuit, image des ténèbres qui devaient les recevoir ». Des ténèbres se concentrent surtout à l'intérieur de l'homme pécheur (« mais ils étaient à eux-mêmes plus pesants que les ténèbres ») puisque ce dernier s'efforce de s'écarter de la communication avec la lumière divine. De plus, la perte de cette lumière divine représente la perte de la réalité et la relégation au monde des fantasmes. Il s'agit de formes sans contenu qui reflètent dans son aspect lugubre et douloureux la disposition interne de celui qui les regarde. Elles n'acquiescent leur effectivité fantasmagorique que dans le

10. Le texte se trouve dans le Papyrus Berlin 3024 traduit en allemand et commenté par Adolf ERMAN dans « Gespräche eines Lebensmüden mit seiner Seele : aus dem Papyrus 3024 der Königlichen Museen », *Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1896, p. 35.

11. HORACE, *Odes*, I, XXVIII.

12. Cf. ARISTOTE, *Problèmes*, éd. P. LOUIS, 3 vol., Paris, Belles Lettres, 1991-2003, vol. 1. Voir aussi R. PERETÓ RIVAS, « Aristóteles y la melancolía. En torno a *Problemata*, XXX, 1 », *Contrastes*, 17, 2012, p. 215-227. La bibliographie sur la présence de l'angoisse dans l'Antiquité est vaste. Nous signalons, entre autres, Fritz SAXL, Raymond KLIBANSKY et Erwin PANOFKY, *Saturn and Melancholy*, Nendeln/Liechtenstein, Kraus, 1979, et Georges MINOIS, *Histoire du mal de vivre. De la mélancolie à la dépression*, Paris, La Martinière, 2003.

13. Si 40, 1-7. La traduction est celle de la Bible de Jérusalem.

14. Cf. Hans Urs VON BALTHASAR, *El cristianismo y la angustia*, Madrid, Guadarrama, 1960, chap. 1.

cadre de l'angoisse. C'est pour cela que l'homme mauvais, plongé dans l'angoisse, se retrouve ainsi également plongé dans un univers de fantasmes<sup>15</sup>.

Mais il existe aussi une angoisse de l'homme bon. C'est une angoisse différente, car le bon ne peut participer de l'angoisse du mauvais. Il s'agit presque d'une interdiction qui trouve son origine dans le texte biblique qui avertit : « Ne crains pas, car je t'ai racheté » (Is 43, 1). Et l'on peut lire dans le Nouveau Testament comment Dieu lui-même provoque l'angoisse chez les disciples du Christ afin que ce dernier puisse les sauver. Il s'agit de l'épisode où les disciples se trouvent sur une barque au beau milieu d'une tempête et voient venir Jésus marchant sur les eaux. Ils « furent troublés [...] et pris de peur ils se mirent à crier. Mais aussitôt Jésus leur parla en disant : “Ayez confiance, c'est moi, soyez sans crainte” » (Mt 14, 24-27). Cette situation, celle de l'angoisse provoquée par Dieu dans l'âme du bon, semble se répéter également chez les chrétiens comme un passage nécessaire et obligé de toute vie de perfection. Il s'agit de la « nuit obscure » dont parlent saint Jean de la Croix et, avec lui, toute la mystique chrétienne.

Ainsi, l'angoisse fondamentale qui dévaste tout homme, et qui est, en définitive, l'angoisse face à la mort, est présente aussi bien chez les mauvais que chez les bons, bien que différente selon leur culture. C'est pour cela que l'homme médiéval souffre moins de l'angoisse que l'homme contemporain. La conscience qu'il a de son immortalité et, par conséquent, de son invulnérabilité face au néant est si forte, sa confiance en l'être est telle qu'il ne parvient alors pas à voir l'angoisse comme quelque chose capable de remettre en question son rapport à sa propre finitude<sup>16</sup>. Nous trouverions ainsi au Moyen Âge une anxiété atténuée – si nous la comparons à l'anxiété qui parcourt le monde contemporain. Nous en voulons pour preuve, par exemple, la faible place que lui consacre Thomas d'Aquin lorsqu'il en parle dans son œuvre<sup>17</sup>.

Dans les Écritures, les textes de l'Ancien Testament proposent des personnages traversés par l'angoisse provoquée par diverses circonstances. La littérature consacrée aux aspects psychologiques et émotionnels des personnages bibliques n'est pas très abondante, hormis l'étude de Mayer I. Gruber, publiée en 1980<sup>18</sup>, dans la mesure où il existe une réserve quant à la possibilité d'une exégèse psychologique qui consisterait à appliquer simplement des catégories modernes à des textes anciens. Cependant, la description et les propos de certains personnages qui apparaissent dans le texte biblique rendent assurément possible une approche, sinon strictement psychologique, tout du moins anthropologique, dans un sens large. C'est le cas, par exemple, de Job.

#### *L'angoisse de Job*

L'angoisse est un état de trouble, d'inquiétude et de crainte accompagné d'une sensation de perte de l'intégrité et de l'équilibre psychique. Elle ne représente pas pour la psychiatrie une pathologie spécifique, même si nombre de ses manifestations permettent de l'associer étroitement aux états dépressifs<sup>19</sup>. La lecture du livre de Job révèle chez ce personnage bon nombre de ces symptômes et nous permet d'identifier en lui un homme ravagé par l'angoisse et la dépression. Lorsque se présentèrent successivement à lui les messagers qui lui annonçaient les malheurs qui dévastaient sa famille et ses biens, Job « se leva, déchira son vêtement et se rasa la tête. Puis, tombant sur le sol, il se prosterna » (Jb 1, 20). On le décrit ensuite assis sur des cendres, prenant « un tesson pour se gratter » (Jb 2, 8) et maudissant le jour de sa naissance (Jb 3, 1-10). Ce texte indique les entités qui doivent être maudites, puisqu'il ne s'agit pas seulement du jour où il naquit, mais aussi de la nuit au cours de laquelle il fut conçu. Les deux moments signalent son apparition dans l'être, de la conception à la naissance, et juxtapose de manière poétique le contraste entre le jour et la nuit<sup>20</sup>.

15. *Ibid.*, p. 41-42.

16. Cf. l'introduction de Pedro LAÍN ENTRALGO à H. U. VON BALTHASAR (*op. cit. supra*), p. 17.

17. Il en parle, par exemple, en traitant de la passion de la *tristitia* (*Summa theologiae*, I-II, q. 35), et de l'attitude devant les événements futurs (*Summa theologiae*, II-II, q. 52, a. 3).

18. Cf. Mayer I. GRUBER, *Aspects of nonverbal Communication in the Ancient Near East*, 2 vol., Rome, Pontifical Biblical Institute, 1980 (*Studia Phl*, 12).

19. La quatrième édition du *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* de l'American Psychiatric Association (Washington, 1994) considère que les états dépressifs impliquent un manque d'intérêt et de plaisir dans presque toutes les activités, une diminution de l'appétit, du sommeil et de la motricité ; un manque d'énergie, des sentiments de culpabilité, une difficulté à penser, à se concentrer et à prendre des décisions, et des pensées fréquentes concernant la mort et le suicide (p. 349).

20. Cf. Thorkild JACOBSEN et Kristen NIELSEN, « Cursing the Day », *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 6/2, 1992, p. 195.

Ces malédictions et l'auto-agression qui la précède indiquent son ennui de la vie et son désir de mort, bien qu'à aucun moment le texte ne fasse référence explicitement au suicide. En outre, toutes ces conduites sont toujours observables par ses amis qui « s'asseyant à terre près de lui, [...] restèrent ainsi durant sept jours et sept nuits. Aucun ne lui adressa la parole, au spectacle d'une si grande douleur » (Jb 2, 13). Un autre des symptômes qui apparaît avec une plus grande clarté est l'insomnie. « Étendu sur ma couche, je me dis : "À quand le jour ?" Sitôt levé : "Quand serai-je au soir ?". Et des pensées folles m'obsèdent jusqu'au crépuscule » (Jb 7, 4)<sup>21</sup>.

Job connaît, dans ses jours d'épreuve, des crises aiguës d'angoisse dont il sortira grâce à sa confiance en la Providence et en l'acceptation de la volonté divine. Les commentaires médiévaux du livre de Job insistent fondamentalement sur cet aspect, ne s'arrêtant pas particulièrement sur le traitement de l'angoisse comme stade émotif, mais sur le fait qu'elle est vue comme une occasion amenant à la confiance en Dieu. C'est le cas, par exemple, des *Moralia in Job* de saint Grégoire le Grand, l'une des œuvres les plus lues et commentées durant la période médiévale<sup>22</sup>.

Thomas d'Aquin, dans son commentaire littéral du livre de Job, s'attache à montrer que la conduite de ce personnage biblique avait obéi au profond état de tristesse qui affectait la « partie inférieure de son âme » et qu'il ne s'agissait non pas d'une malédiction telle que celle que Dieu proféra dans la Genèse avec des effets catastrophiques pour ses destinataires (Gn 3, 17), mais d'un type d'imprécation habituel dans les Écritures où l'on dénonce le mal qu'encourt le sujet à un moment déterminé<sup>23</sup>. Il s'agit également dans ce cas d'appréciations à caractère moral, ne prenant pas particulièrement le temps d'examiner l'état d'angoisse en tant que tel<sup>24</sup>.

Job n'est pas l'unique personnage biblique à connaître de profonds états d'angoisse. Nous en trouvons également chez Achab, qui refuse de manger et de dormir parce que Naboth lui avait refusé sa vigne (1 R 21,5), ou Élie après sa discussion avec les prêtres de Baal (1 R 18). Dans ces cas, comme dans d'autres, la présence de l'angoisse se manifeste même à travers des positions et des mouvements physiques déterminés, qui peuvent consister ou bien en un état de lassitude et de prostration, ou bien en un cheminement sans direction précise<sup>25</sup>.

Il n'y pas à l'époque patristique ni au début du Moyen Âge d'écrits qui traitent de l'angoisse comme d'un état émotif en particulier. Elle est en revanche associée à un autre type de phénomènes spirituels. Évagre le Pontique est reconnu comme le premier à avoir réfléchi de manière systématique sur l'acédie, qu'il considère comme un *logismos*, une pensée malveillante induite dans l'esprit par un démon, qui produit dans l'âme du sujet, entre autres choses, un état constant d'angoisse et de désarroi<sup>26</sup>. Parmi les auteurs latins, l'on doit mentionner Jean Cassien qui aborde le même sujet dans le neuvième livre de ses *Institutiones*<sup>27</sup>. Le développement historique de l'acédie – et de l'angoisse comme l'un de ses symptômes – fut étudié en détail par Siegfried Wenzel, mais ses recherches étayent l'affirmation selon laquelle l'angoisse en tant que telle – et isolée d'un autre type de phénomènes spirituels et psychologiques – ne fut jamais considérée pour elle-même pendant le Moyen Âge<sup>28</sup>.

21. Sur ce thème, on peut consulter : FRANÇOIS T. DE VILLIERS, « Symptoms of depression in Job – A note on psychological exegesis », *Old Testament Essays*, 17/1, 2004, p. 9-14.

22. Par exemple, le commentaire des versets 1-10 du chapitre 3, où il n'existe aucune référence explicite à l'état d'angoisse qui amène Job à maudire le jour de sa naissance, mais où l'on cherche à extraire des enseignements moraux et théologiques de l'épisode. Grégoire le Grand, *Moralia in Job. Libri I-X*, éd. Marc ADRIAEN, Turnhout, Brepols, 1979 (Corpus christianorum. Series latina, 143), p. 358 et ss.

23. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Commentaria super Iob*, c. 3.

24. Il est important d'insister sur le fait qu'il consacre une bonne partie de sa *Summa Theologiae* à l'étude du thème de la tristesse dans I-II, q. 35.

25. Cf. Michael L. BARRÉ, « "Wandering about" as a *topos* of Depression in Ancient Near Eastern Literature and in the Bible », *Journal of Near Eastern Studies*, 60/3, 2001, pp. 177-187.

26. Évagre traite dans plusieurs de ces ouvrages du thème de l'acédie et de l'angoisse qui lui est associée. Il le fait néanmoins de façon particulière dans le *Traité pratique*, éd. Antoine et Claire GUILLAUMONT, Paris, Cerf, 1971 (Sources chrétiennes, 171), chap. 12.

27. JEAN CASSIEN, *Institutiones cénobitiques*, l. 9 (éd. cit. n. 2).

28. Les deux titres suivants sont particulièrement significatifs : Siegfried WENZEL, *The Sin of Sloth : Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1967 ; ID., « Acedia 700-1200 », *Traditio*, 22, 1966, p. 73-102.

*La liturgie médiévale face à l'angoisse*

On peut trouver en revanche un autre type de témoignages de situations d'angoisse subies par l'homme et de la réponse qu'il reçoit face à cette situation dans quelques textes liturgiques médiévaux. L'un d'entre eux est le texte au cœur de cet article, mais il existe aussi quelques messes votives particulièrement significatives, comme par exemple celles qui sont réunies dans le *Missale Sarum*, qu'aurait compilé saint Osmond, le second évêque du diocèse de Salisbury (1077-1099), un noble normand qui arriva en Angleterre avec Guillaume le Conquérant. Une opinion plus récente affirme que Richard Poore, doyen de Salisbury de 1198 à 1215 et évêque de ce même diocèse de 1217 à 1228, fut en réalité la personne qui développa le plus ce rite<sup>29</sup>.

Le *Missale Sarum* est un recueil de messes votives parmi lesquelles se démarque un groupe qui réunit celles élaborées pour être célébrées à divers moments de la vie du prêtre et des fidèles, selon les états d'âme où ils se trouvent. Ce sont la *Missa pro tribulationis cordis*, la *Missa contra mortalitatem hominum* et la *Missa pro seipso*. Pour se limiter à la seule *Missa pro tribulationis cordis*<sup>30</sup>, elle pourrait être définie, en des termes contemporains, comme la messe de l'homme déprimé ou de l'homme angoissé. Ce texte liturgique semble avoir été écrit pour être utilisé lorsque l'âme tombe dans les profondeurs de l'angoisse que l'existence humaine réserve pour certains moments de la vie, quand le sentiment est que le sens même de la vie s'est entièrement épuisé.

Un premier aspect que l'on peut souligner est la description de la situation que vit dans ces moments celui qui adresse sa supplique à Dieu. Le début de la prière collective dit : « Dieu, qui ne rejette le gémissement des angoissés, ni ne méprise l'affection des tristes... »<sup>31</sup>. Les premiers états d'âme qui apparaissent sont l'angoisse et la tristesse, c'est-à-dire l'abattement qui pèse sur l'âme de l'homme et à partir duquel ce dernier élève vers Dieu des gémissements et lui exprime son amour avec l'espoir d'être entendu. La *tribulatio cordis*, appellation propre de cette messe, se manifeste dans la profondeur et la polarité des sentiments qui sont indiqués : l'angoisse et la tristesse, mais aussi l'amour de celui qui l'exprime à Dieu, dont il espère le remède.

Ce qui apparaît également, c'est la conscience que l'homme tourmenté a de sa propre situation. D'une part, on signale les causes et, d'autre part, on les qualifie<sup>32</sup>. Pour le premier cas, deux motifs sont indiqués : les tromperies du diable et les adversités propres à la condition humaine. Il s'agit d'une observation équilibrée. Les racines de l'état d'abattement qui menace périodiquement l'homme plongent à un niveau plus profond que ce qui est strictement naturel et sont en relation avec les duperies propres au démon. Cette appréciation est liée de manière très étroite avec le regard que les Pères du monachisme portaient sur le démon subtil de la tristesse. Jean Cassien, à titre d'exemple, la décrit comme un sentiment de « désespoir mortel » qui ne possède aucune cause réelle externe mais qui apparaît sans motif apparent dans le cœur de l'homme<sup>33</sup>. La description qui est faite de cette situation de tristesse est assimilée à celle d'un démon qui installe dans le cœur de l'homme le découragement afin de provoquer en lui le désespoir – ce dernier étant un péché d'une extrême gravité selon la théologie médiévale – et arriver ainsi à l'écarter du chemin de la perfection<sup>34</sup>.

Tout n'est cependant pas attribué à l'influence diabolique. La tristesse et l'angoisse trouvent également leurs origines dans la faiblesse humaine elle-même, fruit du péché originel, qui rend l'homme enclin aux va-et-vient animiques et spirituels ; elles ont pour point de départ des situations concrètes de la vie et qui peuvent affecter aussi bien le moine que le laïc. Il ne s'agit donc pas d'attribuer exclusivement à des

29. Cf. *Missale ad usum insignis et praeclarae Ecclesiae Sarum*, éd. Francis Henry DICKINSON, Oxford, Prelo, 1861-1883 ; *The Use of Sarum : I. Sarum Customs*, éd. Walter Howard FRERE, Cambridge, Cambridge University Press, 1898 ; John HARPER, « A Jewel in the Diadem : the Use of Sarum and Its Place in the Family of Western Latin Liturgy », *Spire. Annual Report of the Friends of Salisbury Cathedral*, 80, 2008, p. 19-29.

30. Pour l'étude des deux autres messes, voir R. PERETÓ RIVAS, « Liturgia y comunicación de la experiencia religiosa », dans *Experiencia religiosa y comunicación*, éd. C. RUTA, Buenos Aires, UNSAM, 2011, p. 148-170.

31. *Missale Sarum* (éd. cit. n. 29), 797\* : « Deus, qui contritorum non despicias gemitum, et moerentium non spernis affectum... »

32. *Ibid.* : « [ ] ut quidquid contra nos diabolicae fraudes atque humanae moliuntur adversitates... »

33. JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, IX, 11 (éd. cit. n. 2).

34. À ce sujet, voir Jean-Charles NAULT, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, Paris, Cerf, 2006.

forces obscures surnaturelles les circonstances particulières qu'une personne peut traverser, mais de tenir compte également de celles qui résultent de la stricte condition humaine. Par ailleurs, cette angoisse et cette tristesse sont perçues comme une situation d'esclavage. Le verset des Psaumes choisi pour le graduel commence ainsi : « *Domine, libera animam meam...* » (Ps 119, 1). Les états d'abattement de l'âme sont tels des chaînes qui attachent les hommes à la considération presque exclusive des réalités terrestres – et parmi celles-ci particulièrement la douleur qui leur fait oublier le Ciel et les distrait des espoirs dont il est porteur. Cette idée, très présente dans la doctrine des Pères, trouve son expression dans cette messe par un recours aux psaumes, qui doivent être lus dans le contexte de ce groupe liturgique en particulier.

Au-delà de l'exposé de la situation, la liturgie ouvre les portes à l'espoir en une aide divine. En réalité, la plupart des textes sont une affirmation de cet espoir qui s'exprime à travers ce qui est attendu de Dieu et ce que Dieu fait effectivement de la tristesse que l'on supporte. Trois éléments apparaissent, et la *colecta* est particulièrement explicite en ce qui concerne le premier d'entre eux : elle demande à Dieu de réduire à néant ces tristesses et angoisses et de les détruire avec le conseil de sa miséricorde<sup>35</sup>. Il convient de souligner l'utilisation d'expressions particulièrement fortes : l'on parle de l'anéantissement de ces états d'âme négatifs et, dans le second cas, le verbe *allidare*, qui implique l'action de frapper quelque chose ou quelqu'un, est employé. L'abattement est perçu comme un ennemi qu'il faut détruire et il n'apparaît pas comme un vice ou un péché. La *tristitia* et l'angoisse sont plutôt entendues comme une maladie, ce qui est relativement fréquent dans la littérature spirituelle patristique<sup>36</sup>.

L'idée de délivrance est également exprimée, et cette fois-ci directement, à la fin de la *colecta* et de l'oraison suivant l'offertoire, ou *secreta*. Si Dieu est capable d'anéantir l'abattement, l'âme ne sera alors pas blessée par les adversités et, de surcroît, sera délivrée de toute tribulation et angoisse<sup>37</sup>. Le fait d'insister sur la notion de délivrance de ces maux évoque une image qui a à voir avec la pression que l'homme subit. L'angoisse est un poids qui l'opprime et dont il ne peut attendre la délivrance que de la part de Dieu. La description de la rédemption d'une situation aussi asphyxiante apparaît dans la *secreta*. Il y est demandé à Dieu d'éliminer nos tribulations, d'éloigner les misères et d'écarter les angoisses et les afflictions<sup>38</sup>. Les tribulations du cœur sont ici décrites avec une variété qui montre bon nombre des situations affectives possibles : problèmes, défauts personnels, angoisses et pressions.

Le deuxième élément que l'on s'attend à recevoir de Dieu est la consolation vers laquelle confluent non seulement les textes liturgiques à proprement parler, mais aussi les lectures bibliques choisies pour la messe. La première allusion faite à la consolation provient justement de l'épître faisant référence à Dieu comme celui qui « nous console dans toute notre tribulation » et au Christ, qui « abonde aussi notre consolation » (2 Co 1, 3-5). La profonde angoisse du cœur humain ne peut être guérie, selon cette liturgie, que par la consolation réparatrice de Dieu, à qui l'on a recours, en premier lieu, en sa qualité de Père. Cela implique d'emblée une approche de la notion de consolation comme réalité existentielle puisque la *tristitia* provoque dans l'âme la sensation d'abandon, qui est réparée par la paternité divine à laquelle nous faisons allusion. L'on propose ensuite Jésus comme source de toute consolation, celle qui surgit des douleurs qu'Il connut dans sa passion. Saint Paul lui-même explique que la consolation du Christ abondera de la même façon que les douleurs de la passion abondent en nous.

Il n'est pas précisé clairement en quoi consiste la consolation que l'on attend de Dieu. Concrètement, les états affectifs de l'angoisse ou de la tristesse ne sont remplacés par aucun autre état, hormis l'allusion à la consolation divine. Dans les Évangiles, en revanche, cette consolation est concrète et se traduit par la joie. Si la tristesse est l'absence du bien désiré, la joie signifie sa présence. C'est ainsi que le moyen de guérir la tristesse passe par son contraire. Nous avons choisi un texte de l'Évangile selon saint Jean (16, 20-22) où il est assuré que « [la] tristesse se changera en joie ». Le texte nomme pour la première fois la tristesse comme l'état de l'âme mais annonce immédiatement la consolation qui sera reçue : il s'agit de la joie. Cette dernière est au cœur de ces trois versets évangéliques : il en est fait mention à cinq reprises. Mais il s'agit d'une joie qui atteint l'âme après une période de douleur et de purification. Il est fait état du cas de la

35. *Missale Sarum* (éd. cit. n. 29), 797\* : « [ ] *ad nihilum redigas, et consilio misericordiae tuae allidas...* »

36. Cf. *infra*, p. 17.

37. *Missale Sarum* (éd. cit. n. 29), 797\* : « [ ] *quatenus nullis adversitatibus laesi, sed ab omni tribulatione et angustia liberati...* »

38. *Ibid.*, 798\* : « [ ] *tribulationem nostram adune ; miserias pelle ; angustias et pressuras amove...* »

femme en couches qui se sent triste parce qu'arrive le moment de donner le jour à son enfant ; une fois que celui-ci est né, elle ne se rappelle sa tristesse qu'à cause de la joie que lui procure l'événement. La péricope s'achève avec la promesse de Jésus : « *gaudium vestrum nemo tollet a vobis* » (« et votre joie, nul ne vous l'enlèvera »). La consolation, en définitive, consiste en l'espoir d'une joie éternelle.

L'existence de ces textes liturgiques qui établissent un rapport étroit avec des situations existentielles telles que l'angoisse avait un impact limité au milieu clérical en raison de la langue dans laquelle ils étaient écrits, d'une part, et, d'autre part, de par la faible circulation de ces mêmes textes liturgiques. Néanmoins, les laïcs commencèrent progressivement à s'engager textuellement dans les disciplines religieuses en utilisant des livres d'heures et des livres de prières encore écrits en latin, adaptés aux usages monastiques ou cléricaux<sup>39</sup>. Et, à partir des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, avec la prolifération des livres de piété en langues vernaculaires sera construit, comme l'affirme Eamon Duffy, le pont entre la piété du laïque et la pratique liturgique de l'Église<sup>40</sup>.

## II. L'Office du crucifix contre l'angoisse

Il s'agit d'un *libellus precum* allemand du XI<sup>e</sup> siècle qui connut une très large diffusion dans toute l'Europe, puisqu'on le retrouve en Italie, en France et en Grande Bretagne. Le manuscrit dont nous nous servons est conservé à Zurich<sup>41</sup> et fut transcrit par dom Wilmart et publié dans *Ephemerides liturgicae*<sup>42</sup>. C'est un petit manuscrit, de cent cinquante-deux folios, avec à peine quinze lignes écrites sur chacun d'entre eux, qui réunit une série de prières et de supplications destinées à alimenter la piété personnelle. De ce fait, il ne s'agit donc pas d'un manuscrit destiné à l'oraison publique mais à la dévotion individuelle et, malgré la diversité de son contenu, sa composition ne manque pas de présenter une certaine unité, manifeste de par le type de prières compilées : elles sont consacrées aux Personnes trinitaires ou à divers saints, quelques psaumes particuliers, plusieurs *Confessiones peccatorum*, le *De psalmorum usu* d'Alcuin, outre l'*Office contre l'angoisse*.

Le type d'écriture – minuscule caroline – et l'écusson héraldique qui se trouve au folio 90v indiquent que son origine est le monastère de Saint-Gall. Son destinataire est une femme, d'après ce qu'indiquent certaines données. Aux folios 56-65 est insérée une *oratio cum plactu* qui commence avec les termes suivantes : « *Exaudi queso clemens et misericors deus uocem miserrimae meae [sic] peccatricis...* ». Ce type d'expressions féminines apparaît aussi fréquemment dans l'office contre l'angoisse qui nous occupe, par exemple, dans la première oraison où l'officiant se déclare « *omnium feminarum indignissima* »<sup>43</sup>. Dom Wilmart soutient qu'il s'agirait probablement d'une abbesse, bien que nous n'ayons aucun élément qui permette d'appuyer cette affirmation<sup>44</sup>. Ce qui est sûr, c'est qu'il a été écrit dans un milieu monastique puisque, entre autres détails, sont invoqués de manière particulière les saints patrons bénédictins<sup>45</sup>. De plus, il est dit, dans la longue *Oratio cum planctu* : « *Deinde te deposco pro nostri coenobii loco et congregatione...* », ce qui indiquerait qu'il s'agit de quelqu'un qui vit au sein d'une communauté religieuse<sup>46</sup>.

Le manuscrit semble avoir été écrit vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle, très probablement à une date ultérieure au 16 février 1074, puisqu'aux folios 141-146 est incluse une lettre du pape Grégoire VII adressée à la comtesse

39. Cf. Michael T. CLANCHY, *From Memory to Written Record : England 1066-1307*, Oxford, Blackwell, 1993.

40. Cf. Eamon DUFFY, *The Stripping of the Altars : Traditional Religion in Medieval England, c. 1400-c. 1530*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 231. Sur ce sujet, on peut voir également : Nicole R. RICE, *Lay Piety and Religious Discipline in Middle English Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, (voir en particulier l'introduction).

41. Ms. Zurich, Zentralbibl., C 171.

42. André WILMART, « L'office du crucifix contre l'angoisse », dans *Ephemerides liturgicae*, 46, 1932, p. 421-434. Nous souhaitons remercier particulièrement notre collègue et ami Éric Palazzo qui nous a indiqué l'existence de ce texte.

43. *L'office du crucifix*, I, 12 (éd. cit. *supra*), p. 424. Voir aussi *ibid.*, II, 109 ; II, 146 ; II, 158 ; III, 2 ; III, 32 ; III, 66 ; III, 114 ; III, 119.

44. Cf. A. WILMART, « L'office du crucifix », p. 421.

45. Par exemple, dans l'*Oratio cum planctu*, après saint Michel, saint Jean Baptiste, les Apôtres et les « enfants saints » (les Innocents), sont nommés *Stephani, Laurentii, Georii* (sic)-, *Martini, Nicolai, Benedicti*, qui représentent ensemble l'ordre traditionnel des martyrs, les confesseurs et les vierges.

46. Ms. Zürich, Zentralbibl. C 171, f. 60. L'*Oratio* se trouve dans les folios 56-65.



Mathilde de Canossa et rédigée à cette date<sup>47</sup>. Dom Wilmart assure que la transcription aurait eu lieu à la fin du même siècle<sup>48</sup>.

L'*Office du crucifix contre l'angoisse* se trouve entre les folios 65v et 90, et commence de la manière suivante : « *Siquis pro peccatis suis aut parentum suorum necessitate haec fecerit, sciat se pro certo de angustia liberari* ». Le texte s'inscrit dans la tradition des sacramentaires gallicans qui comprenaient des messes dévotionnelles pour l'assistance contre les besoins particuliers. Le propos est ici d'implorer la protection du Christ devant les dangers que causent l'anxiété et l'angoisse, qu'il s'agisse de faire face à des ennemis visibles mais aussi à ceux invisibles qui tourmentent l'âme, parmi lesquels le péché tient le plus de poids.

Cet office n'était pas en usage lors de cérémonies liturgiques. En effet, et tel que nous l'avons signalé plus haut, il ne s'agit pas à proprement parler d'un acte religieux inscrit dans le culte public de l'Église, mais plutôt d'un acte privé où seules deux personnes interviennent : celle affectée par l'angoisse et celle qui l'assiste, *aliquis fidelis*, selon le texte. La première doit s'approcher du temple avec un cierge, divisé en cinq parties, chacune d'elles de la taille de la paume de la main, et avec cinq pains et cinq fromages en guise d'aumône. Après avoir placé la croix, aidée de son assistant, dans le coin droit de l'autel, elle doit réciter à cet endroit les prières prescrites et distribuer l'aumône aux pauvres. Selon A. Wilmart, des traces de superstition transparaissent dans certaines phrases de l'office. Il est dit, par exemple, que celui qui le fait « *sciat se pro certo de angustia liberari* », presque comme s'il s'agissait d'une conjuration pour assurer un résultat rapide à celui qui le prononce.

Les premières prières doivent être adressées aux cinq plaies de Jésus : la tête, la main droite, le côté, la main gauche et les pieds. À chaque fois la demande de délivrance « *libera de ista tribulatione* » ou « *de isto merore* » est associée à ce que suit invariablement : « *sicut scis mihi necessarium esse* », « comme tu sais que tu m'es nécessaire »<sup>49</sup>. Cette insistance semblerait se justifier par le besoin que possède l'homme angossé de la consolation divine ; elle implique, dans ce cas, la certitude que Dieu connaît la souffrance qu'il subit, et cette connaissance implique nécessairement une *compagnie* dans la douleur. En effet, l'une des caractéristiques propres à l'angoisse est son caractère inénarrable, c'est-à-dire l'impossibilité qu'elle puisse être expliquée. Les paroles faisant défaut, il n'existe aucun moyen de partager la situation que l'on vit, ce qui augmente la douleur, d'autant que lorsque l'on souffre, on souffre dans la solitude. En revanche, si Dieu *sait* le soulagement dont le malade a besoin, cette solitude est rompue. Pour l'homme médiéval, le *savoir* de Dieu est un savoir qui n'est pas réduit à une connaissance, mais qui devient présence et compagnie. Savoir que Dieu connaît mon angoisse est déjà une consolation.

À ces premières invocations font suite six groupes de prières composés chacun d'eux d'un *canticum*, issu des psaumes ou d'un autre livre des Écritures, comme celui de Tobie, d'un *versus*, composé également de versets psalmiques, d'une antienne et d'une *oratio*, où apparaît de manière plus claire la composition du liturgiste et où sont décrits les états d'angoisse et de prostration qui doivent être surmontés, bien qu'ils fassent également montre d'une nette inspiration biblique. La première prière, par exemple, se fait très clairement l'écho d'un texte de l'Éclésiaste (Qo 36, 1-19).

#### *La parole qui guérit*

Vers la fin de cette première prière, un passage se révèle significatif pour notre étude. Il dit :

Et deprecor misericordiam tuam ut respicias ad afflictionem animae meae : reple cor meum inenarrabilibus verbis tuis, ut superem infinitum dolorem cordis mei<sup>50</sup>...

La prière demande un remède qui rende possible le dépassement de l'« infinie douleur du cœur » dont souffre la personne angossée. La solution arrivera si Dieu inonde le cœur avec ses ineffables paroles. On

47. La lettre est publiée dans PL 148, 326.

48. Cf. WILMART, « L'office du crucifix » (*op. cit.* n. 42), p. 422. Sur les livres de prières rédigés par des femmes pendant le Haut Moyen Âge, on peut consulter Gustav EHRISMANN, *Geschichte der Deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, t. II, Munich, Beck, 1922, p. 169-172.

49. *L'office du crucifix*, 21, 25, 29, 33, 36 (éd. cit. n. 42), p. 424-425.

50. *L'office du crucifix*, 25-27 (éd. cit. n. 42), p. 427 : « Et je prie ta miséricorde de considérer l'affliction de mon âme : emplis mon cœur de tes paroles ineffables, afin que je surmonte l'infinie douleur de mon cœur. »

a ici recours explicitement à la *curatio verbi*. La parole est médecine, ce qui s'exprime à deux niveaux : d'une part, son pouvoir thérapeutique et son efficacité curative dans les cas d'angoisse et, d'autre part, le cas spécifique de la « parole inexprimable » de Dieu. Évagre le Pontique signalait avec justesse que le démon de l'acédie, dont l'angoisse est un dérivé, « avait appris le langage des hommes »<sup>51</sup> puisque les deux phénomènes – acédie et angoisse – se manifestent par un torrent de paroles qui se versent dans l'âme de l'homme en empêchant chez lui tout dialogue et toute « sortie de soi », l'obligeant à rester dans le circuit sans fin du discours autoréférentiel. L'unique guérison possible devra ainsi être de même nature que le mal, c'est-à-dire de la parole, mais elle devra posséder suffisamment de force et d'intensité pour être capable de rompre ce soliloque pathologique et d'ouvrir le malade à la délivrance que peut lui apporter le dialogue.

Dans le cas précis de ce texte dévotionnel, probablement adressé à une religieuse, la seule parole à être accompagnée de l'efficacité suffisante pour rompre le piège et délivrer l'homme de son angoisse (Ps 123, 8) est le *Logos* divin. La tradition biblique hébraïque et chrétienne présente une réflexion extrêmement riche à propos de la parole divine. Il ne s'agit pas d'une parole commune mais d'une parole qui promet et réalise ses promesses par sa propre force<sup>52</sup>. La parole à laquelle se réfère le texte n'est pas un simple *flatus vocis* mais une parole efficace, en quelque sorte substantialisée, capable de transformer l'âme du malade, car, comme l'affirme Isaïe, elle ne s'en retourne au plus haut sans avoir auparavant imprégné et fécondé la terre, la faisant germiner (Is 55,10).

On pourrait considérer qu'il s'agit-là d'un nouvel élément pour défendre l'affirmation initiale de dom Wilmart selon laquelle le texte de l'office reflète un certain degré de superstition. L'invocation des « paroles ineffables » serait une sorte d'incantation capable de briser le mal qui ravage le malade. Nous considérons cependant que l'on devrait tenir compte d'autres aspects qui relativisent cette affirmation, étant donné que toute guérison magique implique un athéisme pratique que l'on ne retrouve pas dans l'*Office*. De fait, les pratiques magiques éliminent Dieu lui-même parce qu'elles prétendent dominer, par des procédés humains, l'issue d'une maladie. Elles impliquent un excès de confiance dans les mécanismes des gestes et des formes, dans la raison pratique de l'exercice magique et la performativité de ses formules symboliques et, de ce fait, l'espace de Dieu lui est enlevé<sup>53</sup>. Le pouvoir divin et le caractère central de l'action de Dieu se trouvent éliminés et remplacés par les pratiques magiques incantatoires. Or, il ne semblerait pas que ce soit le cas dans le texte que nous analysons. Le pouvoir de guérison ne se trouve pas dans les paroles proférées par celui qui célèbre la cérémonie, ces dernières ne faisant que supplier la venue de la Parole, qui est guérison en soi. Son efficacité est accordée non pas par celui qui l'invoque, mais par le pouvoir de la Parole divine. C'est ainsi que le caractère central de la guérison demeure dans l'action surnaturelle et non dans l'action secondaire du célébrant.

Cette attente de la parole qui guérit la douleur de la personne angoissée peut également être comprise par la valeur qu'acquiert toujours pour le malade la parole de celui qui est apte à le guérir. Le malade qui se rend chez le médecin pour une douleur physique et expose ses symptômes a besoin, comme première étape du processus thérapeutique, que le professionnel lui *dise* sa maladie. Ainsi, la douleur est placée dans un cadre de sens et devient plus supportable, étant entendu que la douleur « pure », dépourvue de l'espace symbolique que lui confère la culture et dans lequel il est inscrit, est insupportable. D'un point de vue anthropologique, si le symbole – qu'il soit parole, rite, prière ou geste – agit avec efficacité, c'est parce qu'il referme un déchirement du tissu de sens tout en contrant l'irruption douloureuse de l'incompréhensible. Au moyen de l'apport d'un sens nouveau, cautionné par l'acteur et la collectivité, ces actions contribuent à une humanisation ou, mieux encore, à une socialisation du malade. Elles renvoient l'acteur au symbolisme général de son groupe d'appartenance<sup>54</sup>. De ce point de vue, davantage qu'à l'efficacité propre de la parole divine, le processus thérapeutique auquel nous sommes confrontés s'inscrit dans des pratiques culturelles et symboliques qui, en soi, sont également efficaces.

51. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Kephalaia gnostica*, IV, 35 ; éd. R. GRAFFIN, Turnhout, Brepols, 1985 (Patrologia orientalis, 28), p. 151. Le texte apparaît dans la version S<sub>2</sub> de Graffin.

52. Louis BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, trad. esp. F. GIRONELLA, Madrid, Rialp, 1977, p. 50-51 (cf. éd. orig. *La Bible et l'Évangile* [2<sup>e</sup> éd.], Paris, Cerf, 1953).

53. Cf. B. FORTHOMME, *L'expérience de la guérison*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002, p. 228-231.

54. Cf. David LE BRETON, *Antropología del dolor*, trad. esp. D. ALCOBA, Barcelone, Seix Barral, 1999 ; chap. 2 (cf. éd. orig. *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995 [rééd. 2012]).

*La parole qui rend malade*

La prière du second groupe de supplications fait à nouveau référence à la *parole* mais, dans ce cas précis, à celle qui a été proférée par les ennemis. Elle dit :

[...] inclina aurem tuam et audi, aperi oculos tuos et vide angustiam meam, et audi omnia verba quae locuti sunt adversum meae inimici mei, quia dissipaverunt iniqui cogitationes meas et angustias summiserunt in cor meum et sensum meum perverterunt<sup>55</sup>.

Le texte commence par une supplication à Dieu interpellé à travers les sens de l'ouïe et de la vue. L'angoisse sera *vue* par Dieu et les paroles de l'ennemi seront écoutées par Lui. Si, dans le cas précédent, la parole était la cause de la guérison, dans ce cas-ci la parole est à l'origine de la maladie. On retrouve ce qui était exprimé dans la littérature patristique qui soutenait que le remède contre le mal de l'acédie ou de l'angoisse devait être de la même espèce que celui qui l'a causée, c'est-à-dire, la parole<sup>56</sup>.

Dans cette prière sont en outre détaillés les effets que la parole de l'ennemi a produits chez la victime. En premier lieu, les pensées se sont dispersées, c'est-à-dire que l'âme a perdu son unité et qu'elle se retrouve éparse. L'association avec les caractéristiques de l'acédie telle que la décrivent les Pères est immédiate : le moine affecté par les *logismoi* vit dans la tentation constante d'abandonner sa cellule, c'est-à-dire aussi de sortir de lui-même et de se disperser dans les activités extérieures. Cette constante *kinesis* est le symptôme le plus caractéristique que mentionne Évagre, qui le définit comme une instabilité qui se manifeste dans la nécessité qui pousse le moine à changer de cellule ou d'activité et même comme une certaine aversion envers le lieu et l'état dans lesquels il se trouve. Cette instabilité « extérieure » reflète en réalité l'instabilité intérieure. Comme l'indique Jean-Charles Nault, il existe une étroite relation entre le fait de fixer son corps dans la cellule et le fait de fixer ses pensées dans le souvenir de Dieu<sup>57</sup>. Garder la cellule n'est rien d'autre, dans la littérature patristique, que garder ses pensées.

Le second des effets de la parole de l'ennemi est qu'à travers elle il a placé l'angoisse dans le cœur de la personne qui récite l'office. Dans ce cas, l'angoisse est perçue comme le résultat d'un agent externe, le démon, qui l'a cachée à l'intérieur de l'homme. Nous pouvons voir ici une certaine variation par rapport aux traitements antérieurs. La théorie évagrienne, de source origénienne, affirme que derrière chaque *logismos* se cache un démon. Dans la tradition latine, l'acédie est davantage considérée comme une maladie. Jean Cassien, par exemple, s'y réfère comme d'une pathologie et emploie à cet effet un vocabulaire médical. Il parle ainsi de *remedia*<sup>58</sup> et de *medicamenta*<sup>59</sup> afin de soigner la maladie, de la *curatio* ou thérapeutique de la parole<sup>60</sup> et des *fomenta* lénifiants de la louange<sup>61</sup> pour adoucir les blessures mortelles<sup>62</sup> et supprimer l'irritation des tumeurs<sup>63</sup>, afin de recevoir une parfaite guérison. Il y a également quelques témoignages historiques notables. Par exemple, le canon I du concile d'Orléans, qui eut lieu dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, dit : « *ut nisi causa taedii evidentis extiterit, nullus excusetur episcopus, quo minus veniat ad synodum* » et le concile de Tours abonde dans le même sens. L'ennui, que l'on assimile à l'acédie dans les milieux monastiques, est une maladie d'une telle gravité qu'elle excuse l'évêque d'assister au synode. Cette variation pourrait être rapprochée de la conception de l'acédie comme un simple péché qui, en tant que tel, doit donner lieu à une confession sacramentelle et une ascèse spécifique, sans aucune allusion à la complexité psychologique du phénomène, ce qui sera la constante au cours du XIII<sup>e</sup> siècle.

55. *L'office du crucifix* 39-43 (éd. cit. n. 42), p. 426 : « [...] incline ton oreille et écoute, ouvre tes yeux et regarde mon angoisse, et écoute toutes les paroles que profèrent mes ennemis contre moi, car les iniques dispersèrent mes pensées, envoyèrent à mon cœur des angoisses et désordonnèrent mes sens. »

56. C'est le propos d'Évagre le Pontique dans son enseignement sur les *logismoi* tel que l'on peut le trouver tout au long de son œuvre.

57. Cf. J.-Ch NAULT, « L'héritage monastique et patristique du thème de l'acédie chez les premiers chartreux », dans *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne : anthologie de textes rares et inédits, XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, éd. N. NABERT, Paris, Beauchesne, 2005, p. 41.

58. JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, X, 2,3 (éd. cit. n. 2) : « [...] nullare alia tantae obpugnationis remedium quam visitatione fratris cuius piam seu somni solius solaccio posse aestimet inveniri ».

59. *Ibid.*, X, 7, 1 (éd. cit. n. 2) : « [...] salutaribus praeceptorum suorum medicamentis praevenire festinat ».

60. *Ibid.*, X, 7, 2 (éd. cit. n. 2) : « [...] blanda lenique verbi curatione ».

61. *Ibid.* : « Praemisit laudis fomenta lenia, fecit eorum aures ad curam salutaris verbi placidas et paratas ».

62. *Ibid.*, X, 7, 1 : « [...] letale vulnus leniore remedio delentum ».

63. *Ibid.* : « [...] depositatum oris indignationis ».

Le troisième effet que possède la parole nocive de l'ennemi est le désordre des sens. En première instance, nous ne trouvons pas, dans la littérature spirituelle sur l'acédie d'origine patristique, de références au fait que ce phénomène implique également le désordre des sens chez celui qui prononce l'office. Il pourrait sans aucun doute être assimilé à l'instabilité à laquelle il a été fait allusion plus haut, mais il paraîtrait peu improbable que l'auteur ait voulu reproduire ce symptôme. On pourrait supposer une autre explication qui n'est cependant rien de plus qu'une hypothèse devant être vérifiée, tâche qui ne serait certainement pas facile à réaliser. Nous faisons allusion à une relation encore plus étroite avec l'idée évagrienne d'acédie. Évagre considère que concourent dans ce phénomène les huit *logismoi* qui prennent ainsi possession de l'homme tout entier. Cela ne signifie pas que l'acédie soit l'ensemble des *logismoi*, mais que sa nature est d'occuper toute l'âme en les utilisant tous pour son propos. « Elle possède en elle toutes les idées », écrit Évagre<sup>64</sup>. Il ne s'agit pas d'une espèce d'unité ou du fait que l'acédie « discipline » tous les vices pour posséder l'âme de façon ordonnée. C'est plutôt le contraire : la violence avec laquelle elle pénètre l'âme la désarticule profondément – « elle la rompt en morceaux comme un chien le fait avec un autre animal »<sup>65</sup> –, et c'est dans cette mise en pièces de l'âme que les autres *logismoi* se l'approprient. L'acédie démembré et met à sac l'âme en la vidant et efface en plus le chemin qui la conduit à la contemplation. Une image qui représenterait correctement l'idée évagrienne de l'acédie est celle du coin. Le *logismos* est capable d'être introduit dans les fentes de l'âme, tel un coin, en la séparant d'elle-même et en l'éloignant de sa propre identité. L'âme, enivrée dans les pensées qui l'enveloppent comme un tourbillon, cesse d'être elle-même et commence à vivre dans la fantaisie de l'image qui a été créée. Là, dans cet état, elle sera la proie de tous les *logismoi* commandés par les *pneumata* corrompus et, démembrée, elle ne pourra plus rentrer à l'unité originelle. L'unique moyen de vaincre alors l'acédie est de revenir à soi et d'embrasser sa propre identité.

Les huit *logismoi* ou vices capitaux qui ont envahi l'âme grâce à la brèche ouverte en elle par l'acédie produisent le désordre des sens. En effet, sous l'emprise de l'appétit irascible et de l'appétit concupiscent, ils deviennent les maîtres des sens, qui sont les instruments et la manifestation du caractère tendanciel de l'homme. De la sorte, ces derniers se trouvent alors « pervertis » ou désordonnés par l'ennemi.

#### *Le processus de délivrance*

Dans les deux prières qui suivent, le thème central est la *délivrance* de l'angoisse. La religieuse qui prie l'office supplie Dieu de la délivrer du supplice de l'angoisse et de la tribulation<sup>66</sup>. L'auteur du texte utilise le verbe *libero* et un autre qui peut être considéré, sinon comme un synonyme, tout du moins comme offrant un sens analogue : *eripio*. Dans ce cas, la liberté est considérée depuis la perspective de l'action, dans la mesure où elle est l'œuvre de la délivrance, de l'issue *ad quem* d'un processus qui enveloppe la vie elle-même et qui implique la persévérance de l'homme et, surtout, de Dieu<sup>67</sup>.

L'image que transmet le texte est celle d'une personne prisonnière de l'angoisse et des tribulations. Cette situation spirituelle et psychologique particulière est perçue comme une sorte de prison dont il s'avère impossible de s'évader. Et c'est de plus une prison qui présente une caractéristique particulière : elle est dynamique. En effet, elle enchaîne non seulement de façon permanente la victime, mais elle cherche aussi continuellement à l'attraper dans de nouveaux milieux ou aspects de sa personnalité. Il dit plus en avant : « [...] et je ne connais aucun lieu vers où fuir et m'échapper des pièges du diable et de tous mes ennemis... »<sup>68</sup>. Le siège des *logismoi* et le caractère obsessionnel avec lequel ils prennent possession de l'âme revêt pour l'auteur de l'office la condition d'une sorte d'esclavage ou de servitude auquel il s'avère impossible d'échapper, puisqu'il n'existe aucun lieu vers où fuir.

64. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholia in Psalmos* 139, 3 ; PG 40, 1286.

65. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 23 (éd. cit. n. 26).

66. *L'office du crucifix* 58-59 (éd. cit. n. 42), p. 426 : « [...] eripe me de omnibus angustiis et tribulationibus meis... » ; *Ibid.*, 68-69, p. 427 : « [...] libera me, Pater clementissime [...], de omni tribulatione et angustia cum tua victoria... ».

67. Sur le sujet de la délivrance dans la liturgie médiévale, l'on peut consulter : R. PERETÓ RIVAS, « Libertad e imaginario en la liturgia monástica del siglo VIII », en *Imágenes de la libertad en la Filosofía medieval*, éd. C. RUTA, Buenos Aires, UNSAM, 2008, p. 43-57.

68. *L'office du crucifix* 72-73 (éd. cit. n. 42), p. 427 : « [...] et locum nescio ubi possim fugere et euadere diaboli laqueos et omnes inimicos meos... ».

On peut retrouver une figuration très réaliste de ce que dépeint avec aussi peu de mots le texte de l'*Office* dans la peinture de Jérôme Bosch intitulée *La tentation de saint Antoine* conservée à Madrid. Le tableau montre le moine en pleine méditation, les yeux perdus dans le vide, appuyé sur son bâton, avec sa capuche sur la tête. Son porc est couché près de lui et, tout autour, le monde prend une forme inquiétante. Des éléments anormaux apparaissent au milieu d'un paysage qui, dirait-on, n'est que calme et tranquillité. Le saint est le centre d'intérêt de nombreux monstres qui convergent vers lui : l'un d'eux lève un marteau et un pic ; un autre, à sa gauche, lui lance l'eau d'une jarre ; le regard et les griffes d'un troisième monstre apparaissent dans la rivière ; un quatrième lui montre un couteau aiguisé et le cinquième lui sourit faussement. Au loin, de minuscules démons s'organisent et pénètrent par la porte ouverte de sa cellule et lancent l'échelle et les pelles, instruments de leur assaut. Un bâton se balance tel une épée de Damoclès au-dessus de la tête d'Antoine et un fourmillement de formes se matérialise partout<sup>69</sup>.

Antoine, lors de sa tentation, se trouve assiégé par les *logismoi*, représentés comme des entités physiques de monstres armés d'intentions belliqueuses et sur le point de perpétrer leur assaut. Tout l'espace semble peuplé de menaces, de fantômes, d'anges, de démons et de bêtes, mais l'homme qui est assis sur la berge de la rivière n'écoute que la voix amplifiée de ses voix intérieures. Le désert s'est transformé en chambre de résonance pour son intériorité. Bosch met en exergue dans cette peinture le mécanisme des pensées obsessionnelles qui assaillent la personne qui souffre d'acédie. Les menaces de saint Antoine sont ses propres démons, dont il ne peut s'échapper : « *locum nescio ubi possunt fugere et euadere...* » dit l'*Office*.

Les prières du sixième groupe et de la troisième partie de l'*Office* renforcent l'idée de délivrance nécessaire pour surmonter l'angoisse. Dans tous les cas, l'on a recours à des exemples bibliques où Dieu a clairement apporté la délivrance. Apparaissent alors Sidrac, Misac et Abdénago, qui furent délivrés des flammes de feu où ils avaient été jetés par le roi Nabuchodonosor (Dn 3) ; ou Daniel, qui fut délivré des lions (Dn 27) ; Susanne, délivrée de ceux qui l'accusaient à tort (Dn 13, 1-64) ; l'apôtre Pierre qui fut délivré de la mer et l'apôtre Paul, délivré de ses chaînes<sup>70</sup>.

Ailleurs, dans l'office, il est également fait mention de Noé, que fut délivré du déluge (Gn 7) ; d'Abraham, qui fut délivré d'Ur des Chaldéens (Gn 11) ; de Loth, délivré de la ville des sodomites (Gn 19) ; de Moïse, délivré de Pharaon (Ex 2) ; de David, délivré des mains de Goliath (1 S 17) et d'Élie et Énoch, délivrés de ce monde (2 R 2). Dans tous les cas, on supplie que, de la même façon qu'Il délivra chacun de ces personnages, Dieu délivre celui qui prie l'office de l'angoisse qui l'opprime<sup>71</sup>.

La délivrance que l'on attend de Dieu est premièrement le lieu du refuge. En effet, après que l'auteur a assuré qu'il n'existait pas de lieu pour échapper à l'angoisse, il ajoute trois mots brefs qui apportent la solution : *nisi ad te*. L'unique chemin de fuite est « vers Toi ». Il s'agit d'échapper aux angoisses en se rendant vers l'unique havre de paix où il sera possible d'éviter les pièges tendus par l'ennemi, qui n'est autre que Dieu.

Dans les prières des deux groupes suivants, des expressions complémentaires sont incluses. Dieu y est nommé comme « espoir des désespérés et père des orphelins ». Cette dernière idée, celle de Dieu comme père devant l'état d'orphelin ressenti par la personne angoissée, est reprise à maintes occasions tout au long des textes de cette section. Il est même fait mention de la manière avec laquelle disparaîtra cette sensation. Il est dit : « [...] *ne derelinquas me orphana* <*m*> [...] *mitte promissum patris in cor meum...* »<sup>72</sup>. Il s'agit d'un écho des paroles de Jésus selon l'Évangile de saint Jean (14, 16-18) où il assure qu'il ne laissera aucun orphelin à ses disciples mais qu'il leur enverra le Paraclet, c'est-à-dire le Consolateur. La personne angoissée espère ainsi recevoir l'Esprit afin d'être consolé et pour que disparaisse, par ce biais, le sentiment d'orphelinage.

69. On trouvera une description détaillée de cette œuvre de Bosch et d'autres œuvres remarquables pour l'iconographie de l'acédie dans Anne LARUE, *L'autre mélancolie. Acedia, ou les chambres de l'esprit*, Paris, Hermann, 2001.

70. Cf. *L'office du crucifix* 120-124 (éd. cit. n. 42), p. 428. Le texte concernant les apôtres dit : « [ ] *libera me Domine ab insidiis diaboli et artibus eius, qui liberasti beatos apostolos tuos, Petrum de mari et Paulum de uinculis* ». Il s'agit très certainement d'une erreur puisque celui qui fut délivré des chaînes fut Pierre (Ac 12, 5-7), et de la mer, Paul (Ac 27).

71. Cf. *Ibid.*, III, 80-95, p. 431.

72. *Ibid.*, 109-110, p. 428.

*Les saints de l'angoisse*

Dans la troisième partie de l'office apparaissent des invocations à l'adresse de cinq personnages bibliques, dont trois furent délivrés de circonstances particulières. Il n'est fait mention des deux autres, Jean Baptiste et Jean Évangéliste, que comme intercesseurs. Il s'avère intéressant d'analyser les trois premiers, qui seraient comme des « saints de l'angoisse » : Susanne, Moïse et Daniel. Ils furent respectivement délivrés de faux témoins, de la servitude égyptienne et de la fosse aux lions. Nous considérons qu'il ne s'agit pas seulement d'un recours à des figures connues par les médiévaux pour avoir vécu quelque situation complexe, mais qu'ils représentent, dans l'imaginaire médiéval, les caractéristiques fondamentales de l'angoisse.

Le récit de Susanne apparaît dans le chapitre 13 du livre de Daniel. Il s'agit d'une femme juive qui vit dans le désert de Babylone et qui est accusée à tort d'adultère par deux juges du village, qu'elle avait rejetés, et condamnée à mort. Mais, à la suite de l'intervention miraculeuse de Daniel, alors qu'il n'était encore qu'un enfant, la vérité est dévoilée et Susanne est libérée des accusations et de la peine qui pesaient sur elle. À aucun moment le texte biblique ne fait mention de la situation intérieure de Susanne. Il est uniquement dit qu'elle croyait en Dieu (v. 35). Il est facile d'imaginer cependant la situation d'angoisse qu'avait provoquée le fait : les railleries publiques et la mort pour une faute qu'elle n'avait pas commise. C'est-à-dire la réalité qui est opprimée par le mensonge.

Cette dernière image concorde avec l'idée d'acédie que nous pouvons rencontrer chez Évagre. Les deux vieillards menteurs et fabulateurs occupent la place des *logismoï* ou démons qui encerclent l'âme en l'enveloppant dans une réalité parallèle, c'est-à-dire mensongère, à laquelle celui qui souffre d'acédie finit par succomber. Ils provoquent chez le moine le besoin d'être en un continu et inutile mouvement physique, déambulant d'une cellule à l'autre, rendant visite à ses amis et aux malades, et cherchant tous les moyens de s'éloigner de son propre espace, même si de telles raisons peuvent sembler pieuses<sup>73</sup>.

L'assaut constant des *logismoï* que supporte celui qui souffre d'acédie entraîne l'élaboration d'une *métaréalité* née de l'autoréférentialité propre à l'état de vie monastique. La personne se trouve délivrée d'elle-même, enfermée dans un profond silence intérieur et forcée continuellement de revenir à elle-même, sur ses souvenirs et ses imaginations. Cette métaréalité qui se profile peu à peu provoque une progressive perte de contact avec la réalité objective et la raison de vivre est alors souvent aussi perdue<sup>74</sup>. Il s'agit des deux vieillards qui parlent à l'oreille de Susanne et font naître avec leurs paroles la torturante réalité fictive de leurs fourberies.

Les deux autres personnages mentionnés sont Moïse et Daniel, tous deux délivrés de puissants ennemis. Les deux images sont tout aussi significatives car elles nous montrent les deux prophètes cernés de telle sorte qu'il ne semble y avoir d'échappatoire possible. Moïse se trouve avec son peuple aux bords de la mer Rouge et les troupes de Pharaon s'approchent pour les anéantir ; Daniel est enfermé dans une fosse, entouré par des lions affamés. Tel est également l'état dans lequel se trouve celui qui souffre d'acédie, cerné par les ennemis fictifs que fabriquent continuellement les *logismoï*, chacun en fonction de sa spécificité.

B. Forthomme signale, par exemple, que la gastrimachie, ou véhémence gastrique, agit de la façon suivante : le moine, qui doit manger quotidiennement, régule cet appétit à travers le jeûne. Mais ce soin et cette vigilance de la régulation de son alimentation, dans le cadre particulier de la vie solitaire et monotone du désert, peut être accompagnée de l'*obsession pour la santé*. Si l'on mange trop peu ou trop, la santé est mise en danger, et, lorsqu'elle est exagérée, cette inquiétude donne lieu à des conduites hypocondriaques s'accompagnant d'une crainte de la mort ou d'une quelconque maladie, et le souvenir d'autres moines qui connaissent ou connurent de pénibles maladies<sup>75</sup>. Les pensées obsessionnelles qui résultent de cette situation constituent le climat spirituel propice à l'abandon de la prière et à l'assujettissement à l'acédie. À l'instar de Moïse et comme Daniel, le moine est cerné, et l'unique salut possible passe par l'intervention du pouvoir divin.

73. JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques* X, 2, 3 (éd. cit. n. 2) : « *Deinde honestas idem morbus ac necessarias suggerit salutationes fratribus exhibendas uisitationesque infirmorum uel minus uel longius positurum...* ».

74. Cf. Francesco PALLESCHI, « L'acédie dans l'œuvre d'un prémontré devenu chartreux », dans *Tristesse, acédie et médecine* (op. cit. n. 57), p. 61-83.

75. B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique* (op. cit. n. 1), p. 513.

\*  
\*\*

L'analyse de l'*Office du crucifix contre l'angoisse* permet d'identifier des éléments concrets qui pourraient être définis comme thérapeutiques, ordonnés dans le but de surmonter l'angoisse ou l'acédie. Si nous appliquons en outre une herméneutique fondée sur la conception évagrienne de ce phénomène spirituel, le texte devient un témoignage de la profonde complexité psychologique et spirituelle qui se tissait autour de la vie monastique comme support nécessaire pour affronter une existence éloignée de nombreuses affections humaines et exposée à de fortes tentations et d'intenses luttes.

Il n'est en revanche pas aisé de tirer une conclusion quant à l'application effective et l'efficacité de l'*Office*. L'existence d'une inquiétude liée au phénomène de l'angoisse dans les milieux religieux médiévaux est claire. Nous en voulons pour preuve les messes votives présentes dans des livres liturgiques de l'époque que nous avons signalée, des exemples concrets tels que ceux indiqués par Césaire de Heisterbach ou dans le texte que nous avons étudié. L'on ne pourrait pour autant prouver de manière concrète et historique le caractère « thérapeutique » à proprement parler de ces textes. Lors de la récitation ou la lecture conventuelle, dans un cadre liturgique ou hors de ce cadre, étaient-ils dans les faits appliqués avec un propos curatif ? Quel impact avaient-ils sur l'existence concrète du moine ou de la religieuse du Moyen Âge ? Il est probable que l'*Office*, par exemple, ait été utilisé avec une finalité exclusivement imprécatrice, indépendamment du caractère thérapeutique que l'herméneutique du texte peut relever, comme dans le cas de nombreuses prières de supplication. Il est sûr, en définitive, que ces textes possèdent en eux un caractère d'efficacité, entendue même dans un sens de performativité, capable de guérir<sup>76</sup>. En ce sens, leur application et leur compréhension dans les milieux où ils furent utilisés échappent, selon nous, à la possibilité d'une démonstration documentaire.

[Traduction Alain BÉGUE]  
[Révision Blaise ROYER]

Rubén PERETÓ RIVAS  
Universidad Nacional de Cuyo – CONICET  
Argentine

76. Nous entendons ici *efficacité* et *performativité* dans le même sens qu'Irène ROSIER-CATACH dans *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004.

