

LA SYMBOLIQUE CHRETIENNE DE LA LUMIERE

1- Quelques notions scripturaires

Au point de départ, la symbolique de la lumière n'est pas une notion exclusivement chrétienne ou biblique. C'est une notion que l'on rencontre dans à peu près toutes les religions, associant les éléments physiques de clarté avec des connotations morales, souvent formulées de manière antithétique : bien / mal, lumière / ténèbres. Rien d'étonnant à ce que la Bible utilise ce fond commun des représentations religieuses pour exprimer le mystère divin et la participation humaine à ce mystère.

Dans le livre de la Genèse, le premier acte créateur est de « *séparer la lumière et les ténèbres* » (Gn 1, 3), mettant ainsi fin au chaos primitif. La lumière, créature de Dieu, n'existe que par lui et lui est entièrement soumise ; il en fait ce qu'il veut : « *Il envoie la lumière, elle part ; il la rappelle, elle obéit en tremblant.* » (Baruch, 3, 33). Plus que les autres êtres créés, la lumière est signe de la présence divine : Dieu « *s'en revêt comme d'un manteau* », au dire du psaume (103, 3) : *amictus lumine sicut vestimento*. Les théophanies s'accompagnent de lumière et des autres éléments associés : feu, éclair, clarté aveuglante. Les derniers livres bibliques dépassent cette imaginaire encore très matériel pour faire de la lumière une analogie capable d'exprimer l'essence divine : la Sagesse de Dieu est ainsi qualifiée de « *reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tâche de l'activité de Dieu, une image de son excellence.* » (Sg 8, 26).

Attribut divin, la lumière est aussi employée pour décrire les dons de Dieu : Il fait luire sur l'homme « *la lumière de sa face* » (Ps. 4,7) ; la parole divine est, pour le croyant, « *une lampe pour mes pas, une lumière sur ma route* » (Ps. 118, 105) ; Dieu lui-même est pour lui « *lumière et salut* », (Ps. 26, 1), et la lumière est le premier des signes annonciateurs des temps messianiques : « *Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu se lever une grande lumière, et sur les habitants du pays de l'ombre une lumière a resplendi* » (Is. 9, 1).

Dans le Nouveau Testament, cette lumière eschatologique promise dans les écrits prophétiques est devenue une réalité. C'est par la précédente citation d'Isaïe que Mathieu ouvre le ministère de Jésus en Galilée (Mt. 4, 14-17) ; Luc axe tous ses récits de l'enfance sur l'annonce de cette épiphanie lumineuse, « *soleil levant qui vient nous visiter* » pour Zacharie (Lc 1 78-79), « *Lumière qui se révèle aux nations* » pour Siméon (Lc 2, 32) ; à l'autre extrémité de son récit l'évangéliste fait dire à Paul devant le roi Agrippa qu'il a été envoyé aux nations païennes afin « *qu'elles reviennent des ténèbres à la lumière* », tout comme le Christ, dans sa résurrection, a apporté « *la lumière au peuple et aux nations païennes* » (Ac. 26, 17 et 23).

Les actes et les paroles de Jésus le font apparaître lui-même comme lumière du monde. Les récits de guérison d'aveugles jouent un rôle particulier à cet égard ; en particulier, dans l'évangile de Saint Jean, le récit de la guérison de l'aveugle né (Jn 9 1-40), déjà précédé, quelques lignes plus haut, par la déclaration de Jésus : « *Je suis la lumière du monde ; celui qui marche à ma suite aura la lumière de la vie* » (Jn 8, 12). Déjà dès le prologue de son Evangile Jean présente le Verbe de Dieu comme la lumière véritable, celle qui « *illumine tout homme venant en ce monde* », non sans laisser entrevoir l'affrontement de cette lumière avec les « *ténèbres* » du péché et de mal (Jn 1, 4-9). On ne peut pas ne pas noter enfin les récits de la transfiguration, dans lesquels les synoptiques reprennent en partie les images des théophanies de l'ancien testament ; les vêtements de Jésus « *éblouissants comme la lumière* » (Mt. 17, 2) annoncent déjà la gloire du ressuscité. Au matin de Pâques l'ange annonciateur de

la résurrection a lui-même cette apparence lumineuse – « *il avait l'aspect de l'éclair, et sa robe était blanche comme neige* » (Mt 28, 3) ; c'est entouré de la même lumière éblouissante que Jésus apparaît à Paul sur le chemin de Damas (Ac 9, 3). Au terme, l'épître aux Hébreux peut reprendre les termes du livre de la Sagesse et les appliquer au Fils, « *resplendissement de la gloire du Père et effigie de sa substance* » (He 1, 3).

Les mêmes métaphores lumineuses désignent la vocation chrétienne : Dieu nous appelle « *des ténèbres à son admirable lumière* » (I P. 2, 9) ; c'est lui seul qui nous appelle à partager « *le sort des saints dans la lumière* » (Col. 1, 12) ; dans le mystère baptismal, qui est lui-même « *illumination* » (He 6, 4) s'accomplit ce passage : « *autrefois vous étiez ténèbres, maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur* » (Eph. 5, 8). Le chrétien est désormais « *fils de lumière* » (Eph. 5,8) dont il a « *revêtu les armes* » (Rm. 13, 12). Les épîtres johanniques, en cohérence avec le quatrième évangile, développent le même thème : le disciple est invité à « *marcher dans la lumière* » pour être en communion avec Celui qui est « *lui-même dans la lumière* » (I Jn 1, 7). L'accomplissement de tout se produira dans la Jérusalem céleste : « *Elle peut se passer de l'éclat du soleil et de la lune, car la gloire de Dieu l'a illuminée, et l'Agneau lui tient lieu de flambeau* » (Ap. 21, 23) ; cette clarté de la cité définitive rejaillira sur les élus : « *de nuit, il n'y en aura plus ; ils se passeront de lampe ou de soleil pour s'éclairer, car le Seigneur Dieu répandra sur eux sa lumière, et ils régneront pour les siècles des siècles* » (Ap. 22, 5)

2- Symbolique de la lumière et liturgie

Là encore, les rituels juifs ou chrétiens ne présentent pas un caractère d'exclusivité : utiliser le phénomène naturel de la lumière et l'exploiter à des fins religieuses est un trait commun de très nombreuses traditions religieuses. C'était d'autant plus évident aux époques antérieures - et jusqu'à la généralisation de l'éclairage électrique : le monde antique ou médiéval est un monde plongé dans l'obscurité en dehors des heures diurnes ; l'éclairage artificiel est difficile, rare et cher ; l'éclairage public est inexistant, les « illuminations » sont la caractéristique des moments privilégiés et des grandes réjouissances ; la pauvre lampe domestique est à elle seule le symbole de l'existence, fragile et précaire.

La liturgie du temple utilise déjà la symbolique de la lumière. L'Exode nous décrit (Ex. 25 31-40) le chandelier à sept branches, la *menorah*, dont la lumière doit briller « *à perpétuité devant le Seigneur* » (Ex. 27, 21). Cette lumière perpétuelle a son équivalent dans la liturgie domestique du Sabbat ; le vendredi soir, avant le coucher du soleil, la maîtresse de maison allume une lampe en l'honneur de l'Eternel. De même, dans la liturgie synagogale, la première des bénédictions du matin, à l'heure où s'effacent les ombres de la nuit et où revient la clarté, est une action de grâces pour la lumière : « *Sois loué, Eternel, notre Dieu, roi de l'univers, auteur de la lumière ...pour la magnificence de tes œuvres et les lumières brillantes que tu as créés ...* ».

La liturgie chrétienne s'est tout naturellement insérée dans ce cadre. Lorsque Paul célèbre, à Troas, la liturgie dominicale, le texte des Actes qui raconte la « résurrection » d'un jeune garçon - tombé de la fenêtre pendant que Paul parlait - note qu'il y avait « *bon nombre de lampes dans la chambre* » où les disciples étaient réunis (Ac. 20,7). Au fur et à mesure qu'elle gagnait en importance et en liberté, l'Eglise accompagnait ses célébrations de lampes et de flambeaux, surtout la liturgie pascale, dont une homélie ancienne nous dit qu'elle est

resplendissante de la lumière des cierges, *cereorum splendet ornatus*.¹ La *tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome nous rapporte le rite du lucernaire qui précède le repas rituel de l'agape : le diacre apporte la lampe ; l'évêque debout au milieu des fidèles rend grâces en ces termes :

« Nous te rendons grâces, Seigneur, par ton Fils Jésus-Christ notre Seigneur, par qui tu nous as éclairés en nous révélant la lumière incorruptible. Puisque nous avons passé la durée du jour et que nous sommes parvenus au début de la nuit, en nous rassasiant de la lumière du jour que tu as créée pour notre satisfaction, et puisque maintenant, par ta grâce, nous ne manquons pas de la lumière du soir, nous te louons et te glorifions par ton Fils Jésus-Christ notre Seigneur par qui à toi gloire, puissance, honneur, avec le Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.»²

Les liturgies orientales du IV^e siècle connaissent encore ce rite du *λαχνικον* qui est l'origine directe de notre office des vêpres ; il comporte l'hymne qui sous diverses formes est parvenue jusqu'à nous, le *φως ιλαρον* :

Joyeuse lumière de la sainte gloire du Père immortel,
Céleste, saint, bienheureux Jésus Christ !

Parvenus au couchant du soleil, et contemplant la lumière du soir,
Nous chantons le Père et le Fils, et le Saint-Esprit de Dieu.

Cette utilisation des lumières était très développée dans la liturgie de Jérusalem telle que nous la décrit, au IV^e siècle toujours, la pèlerine Ethérie : à la basilique de la résurrection, dit-elle, chaque jour,

« On allume tous les flambeaux et les cierges, ce qui fait une lumière extraordinaire. La lumière n'est pas apportée du dehors, mais elle vient de l'intérieur de la grotte où jour et nuit brille sans cesse une lampe, derrière les cancels [...] Des lanternes de verre énormes sont suspendues partout en grand nombre et il y a grand nombre de falots de cire, aussi bien devant l'*anastasis* que devant la Croix et aussi derrière la Croix. »³

Une autre pratique liturgique liée à la symbolique de la lumière est, bien évidemment, la bénédiction du cierge pascal au début de la Vigile, elle-même précédée de la bénédiction du feu nouveau. C'est par un symbolisme assez naturel que sont nés ces rites : la mort du Christ et sa résurrection se trouvent exprimés de manière assez parlante dans le feu ou le cierge que l'on éteint et que l'on rallume. Toutefois, les éléments de notre rituel actuel sont la superposition d'usages de diverses provenances. La vie de saint Patrick nous apprend que l'usage d'allumer des feux au commencement de la veillée pascale nous vient d'Irlande, au moins depuis le VI^e siècle. Une lettre curieuse du pape Zacharie à S. Boniface, datée du 1^{er} novembre 751, nous apprend même que ces feux étaient allumés avec des lentilles, *crystallis*. La même lettre du pape nous apprend qu'à Rome – du moins à S. Jean de Latran – on ne faisait pas du tout comme cela, mais on faisait brûler depuis le Jeudi-Saint dans trois grosses lampes toutes les huiles saintes de l'année précédente, et c'est cette flamme que l'évêque lui-même allait chercher pour les baptêmes du Samedi Saint.⁴ De ce texte il ressort également qu'encore au VIII^e siècle le cierge pascal était inconnu dans la liturgie papale. Ce rite est né en dehors de Rome, en Italie du Nord, en Gaule ou en Afrique du Nord, au moins dès le IV^e siècle. Saint Jérôme, en 384, en parle comme d'une nouveauté, qu'il critique sans

¹ Cf. Liturgie des Heures, mercredi de l'octave de Pâques, office des lectures.

² Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique*. Sources Chrétiennes n°11bis, Paris, 1968, 25

³ Ethérie, *Journal de voyage*. Sources Chrétiennes n°21, Paris, 1971, 24

⁴ *De quibus candelis sabbato sancto pro sacri fontis baptismate sumptus ignis per sacerdotem renovabitur*. Texte cité par Mgr L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris 1925, p. 264, n.3

ménagements ; nous savons que S. Ambroise et Saint Augustin ont composé des prières à cette occasion. Il n'est pas certain que le texte actuel de la bénédiction du cierge, l'*exultet*, soit l'œuvre de Saint Ambroise⁵ ; de la prière augustinienne ne subsiste que ces trois vers magnifiques, mais sans lien avec le thème de la lumière :

Haec tua sunt ; bona sunt quia tu bonus ista creasti
Nil nostrum est in eis, nisi quod peccamus amantes
Ordine neglecto, pro te, quod conditur abs te.⁶

La liturgie romaine, toujours très sobre, n'a accueilli qu'avec réticence cet usage de la bénédiction du cierge. Mais il était devenu sans doute très vite trop populaire pour qu'on puisse l'exclure totalement ; c'est ainsi que les papes, sans l'adopter pour leur propre usage, le permirent pour les églises de la périphérie de Rome. C'est ce que nous indique le Sacramentaire Gélisien, qui décrit la liturgie presbytérale du VII^e siècle⁷. La célébration comportait une « louange » du cierge différente du texte de notre *Exultet*, et la belle formule de bénédiction suivante :

« Vienne donc, Dieu tout-puissant, l'abondance de ta bénédiction sur ce cierge allumé ; agréé, maître invisible, l'hommage de cette clarté nocturne ; que le sacrifice embrasé que nous t'offrons en cette nuit nous rende sensible de façon éclatante la splendeur de ta mystérieuse présence, et que partout où sera transmise la flamme sacrée de ce feu mystique s'enfuit la malice mensongère du démon et éclate la puissance de ta majesté. »⁸

L'usage du cierge pascal finira cependant de s'imposer à la liturgie latine et la plupart des basiliques romaines conservent les imposants chandeliers monumentaux destinés à l'accueillir. Plus récemment encore, le rétablissement de la veillée pascale en 1950 a fait de ce rite l'élément le plus parlant et sans doute le plus populaire de la liturgie pascale ; peut-être peut-on seulement regretter que des pièces de qualité plus médiocre remplacent trop souvent l'antique *preconium paschale* et ses accents de liturgie cosmique :

« Nous t'en prions, Seigneur :
permets que ce cierge Pascal, consacré à ton nom,
brûle sans déclin dans cette nuit.
Qu'il soit agréable à tes yeux,
et joigne sa clarté à celle des étoiles.

Qu'il brûle encore quand se lèvera l'astre du matin,
celui qui ne connaît pas de couchant,
le Christ, ton Fils ressuscité, revenu des enfers,
répandant sur les humains sa lumière et sa paix. »

Curieusement, l'autre grande utilisation rituelle de la lumière – la remise du cierge allumé au nouveau baptisé – ne semble pas avoir de lien avec la célébration pascale et ne s'est introduit que tardivement (à l'échelle de l'histoire de la liturgie), puisqu'il n'apparaît qu'aux XI^e-XII^e siècles.⁹ La monition qui accompagne la prière renvoie d'ailleurs non pas à au Christ Lumière, mais à la lampe allumée, symbole de vigilance pour le retour du Seigneur.¹⁰

⁵ On l'attribue tout aussi vraisemblablement à l'évêque Ennodius de Pavie (+521)

⁶ « Toutes ces choses sont à toi et elles sont bonnes, parce qu'elles ont été créées par toi qui es bon. Il n'y a rien en elles qui vienne de nous, sinon le péché par lequel, au mépris de l'ordre, nous aimons, au lieu de toi, ce qui vient de toi ». Ces vers ont été conservés parce qu'Augustin les cite dans la *Cité de Dieu*, XV, 22

⁷ Antoine Chavasse, *Le sacramentaire gélisien*, Desclée, Tournai, 1958, pp. 102-105

⁸ Traduction Robert Amiet, *La veillée pascale dans l'Eglise latine*, Cerf, Paris, 1999, p. 199

⁹ *Ordo* de Jumièges, XI^e s. ; Pontifical Romain, XII^e.

¹⁰ « Reçois cette lampe ardente, et garde de manière irrépréhensible les promesses du baptême ; garde les commandements de Dieu, et lorsque le Seigneur viendra pour le jour des Noces, tu pourras entrer dans la demeure céleste, pour la vie éternelle ». Rite du baptême des adultes, Pontifical du Concile de Trente, 1596

3- Symbolique de la lumière et espace sacré

Ce que nous venons de voir nous donnait quelques exemples de la symbolique de la lumière appliquée aux rites liturgiques. Nous pouvons chercher aussi l'application de cette symbolique à la conception même de l'espace sacré. C'est sans doute le premier art gothique qui en fournit l'illustration la plus intéressante, théorisée par un homme, en un lieu précis, à un moment précis : je veux parler de l'abbé de Saint-Denis, Suger, au XII^e siècle. Un détour par l'histoire des textes est nécessaire. Le moyen âge occidental identifiait trois personnages distincts en un seul : Denys, disciple de saint Paul, converti par le discours de celui-ci à Athènes, devant l'Aréopage (Ac. 17, 34) ; le premier évêque de Paris, sans doute martyrisé au III^e siècle, et l'auteur anonyme de traités théologiques néo-platoniciens, apparus au VI^e siècle mais antérieurs sans doute d'un siècle ou deux. L'identification entre ces trois personnages était l'œuvre d'Hilduin, abbé de Saint-Denis au IX^e siècle, qui avait reçu comme un trésor et une relique précieuse pour son monastère un manuscrit des œuvres de ce pseudo-Denys, offert par l'empereur byzantin Michel le Bègue au roi Louis le Pieux.¹¹ Ce manuscrit fut traduit du grec, assurant dans le monde occidental la diffusion de la pensée néo-platonicienne qu'il contenait. Un de ces traités – *les noms divins* – développe le thème de la lumière :

« On appelle Lumière intelligible ce Bien qui est au-delà de toute lumière, car il est source de tout rayonnement et il répand le trop plein de sa lumière sur toute intelligence [...] Il est en effet principe de la lumière et c'est trop peu pourtant que de l'appeler lumière, rassemblant en soi et concentrant tous les êtres doués d'intelligence et de raison. Comme l'ignorance divise ceux qui sont égarés, ainsi la présence de la lumière intelligible rassemble et réunit ceux qu'elle éclaire, elle les perfectionne, les convertit à l'Être absolu, en ramenant la variété de leurs visions à une seule connaissance, véridique, purifiée, unifiée, et en les emplissant d'une lumière unique et unifiante. »¹²

L'abbé Suger va traduire architecturalement ces notions lorsqu'il entreprend, entre 1135 et 1144, la reconstruction de son église abbatiale, en profitant, en particulier, des nouvelles techniques de construction. Le porche est encore massif ; il est l'étape initiale de la marche vers la lumière. Cependant, pour la première fois en occident, au dessus des portails rayonne une rose qui éclaire les chapelles hautes. Pour bien marquer la théologie qui sous-tendait l'architecture, Suger avait fait graver au portail ces vers :

« L'esprit aveugle surgit vers la vérité par ce qui est matériel, et, voyant la lumière, il ressuscite de sa submersion antérieure. »

A l'intérieur de l'édifice, Suger fit supprimer le jubé qui « aussi sombre qu'un mur, interrompait le vaisseau, afin que la beauté et la munificence de l'église ne fussent point obscurcies par une telle barrière » ; en fait Suger aurait sans doute voulu reconstruire aussi la nef, mais il n'eut pas le temps de le faire, et se contenta dans un premier temps de reconstruire totalement le chœur, en le traitant de telle sorte qu'il soit inondé de lumière. Dans le traité qu'il a consacré à l'explication de ses travaux, Suger note encore : « Une fois que la nouvelle partie postérieure fut

¹¹ Le manuscrit fut transféré à Saint Denis le 8 octobre 827, et sa seule présence opéra dix-neuf guérisons. Ce manuscrit existe toujours à la Bibliothèque Nationale ; M. Gandillac, dans son introduction à l'édition des œuvres de Denys l'Aréopagite dans la *bibliothèque philosophique*, Aubier, 1943, remarque que les miracles y sont aujourd'hui plus rares ...

¹² Pseudo Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, IV, 6. Traduction Maurice de Gandillac, *œuvres ... du pseudo-Denys*, Aubier, Paris, 1943 pp. 101-102

jointe aux antérieures, l'église resplendit avec son milieu devenu lumineux, car brille ce qui est brillamment accouplé à ce qui brille, et rayonne le noble édifice que pénètre la lumière nouvelle.» La progression lumineuse s'achevait avec les chapelles rayonnantes, « une séquences de chapelles disposées en demi-cercle, en vertu de quoi l'église resplendit d'une merveilleuse lumière ininterrompue, répandue des plus lumineuses fenêtres.» L'ouverture de baies bien plus vastes que les ouvertures romanes, rendue possible par les nouvelles techniques, traduisait dans la pierre la pensée du pseudo-Denys : la « lumière intelligible » rassemblait et réunissait fidèles et officiants, « ramenant la variété de leurs visions à une seule connaissance ». Suger note dans son traité *de consecratione* que la célébration de dédicace « par sa concordance et son unité harmonieuse composait une sorte de symphonie plus angélique qu'humaine ». Cette irradiation lumineuse était encore complétée par les éléments du décor : les vitraux – une nouveauté – que Suger commanda pour les « plus lumineuses fenêtres » ; l'orfèvrerie sacrée, en particulier les chasses des martyrs que Suger fit présenter à la croisée du transept.

« De cette manière, la basilique cessa d'être ce qu'avaient été jusqu'alors les églises monastiques romanes, la simple superstructure d'un hypogée, d'un *martyrium*, un espace clos, souterrain, obscur, où les pèlerins descendaient en file indienne, s'enfonçant terrifiés dans une pénombre chthonienne pour entrevoir enfin les corps saints à la lumière vacillante des cierges. A Saint-Denis, la chambre à reliques émerge de la nuit des grottes sacrées. Exhumée des ténèbres magiques où l'enfermait une religion de prosternation, elle vient se confondre avec l'église elle-même, ouverte, radieuse, et ses chasses s'installent en pleine clarté. Enrobée de gemmes, la dépouille de saint Denis trône au centre rayonnant d'une lumière ininterrompue, la propre lumière de sa théologie. Elle est elle-même reflet, miroir de Dieu. Elle concourt à l'illumination des fidèles.»¹³

Suivre les développements de ce thème à travers le premier art gothique dépasserait de beaucoup le cadre de cette intervention. A la suite de G. Duby nous avons voulu mettre en relief le rôle de Suger dans la mesure où ses propres écrits nous donnent, plus que pour tout autre édifice, un aperçu explicite des intentions qui étaient les siennes lors de la reconstruction de Saint-Denis. Il est facile de voir comment les bâtisseurs gothiques, d'une manière plus ou moins consciente, ont poursuivi ce schéma « dionysien » de la progression dans l'illumination et de l'unification finale dans la lumière englobante du sanctuaire.

Je ne pense pas que l'on puisse en dire autant de l'architecture de l'âge classique, dont les intentions me paraissent essentiellement fonctionnelles. Certes, les édifices sont baignés de lumière, mais dans une finalité pratique et non plus symbolique. D'ailleurs à partir de la fin du XVI^e siècle le vitrail cesse d'être un filtre ou un prisme coloré pour une transmutation de la lumière ; les églises classiques sont éclairées par de prosaïques grisailles auxquelles on ne demande que de fournir un jour suffisant. Dans le *Traité de la construction des églises* que Charles Borromée fit élaborer au concile provincial de 1573, et qui sera le modèle opératoire de l'architecture de la réforme catholique, il est explicitement noté qu'il ne faut pas d'ouvertures au fond de l'abside, pour éviter l'éclairage à contre-jour. L'idéal borroméen n'est pas celui du rassemblement « mystique » dans un chœur baigné de lumière ; il est catéchétique ; l'autel sera bien éclairé pour qu'on le voie bien, et que l'on voie bien le tableau qui le surmonte, qui expose aux yeux des fidèles un des mystères de la vie du Christ.

L'architecture religieuse du XIX^e siècle ne retrouvera pas une symbolique de la lumière autrement que par la voie du pastiche néo-gothique – fussent-ils, pour certains, admirablement réussis. C'est seulement dans la deuxième moitié du XX^e siècle, il me semble, que les

¹³ Georges Duby, *L'Europe des cathédrales*, Genève, Skira, 1966, p. 16. Nous avons suivi très étroitement dans ce paragraphe les analyses de G. Duby sur l'œuvre de Suger, *op. cit.*, pp. 13-19

architectes d'église ont retrouvé un traitement de la lumière rentrant à part entière dans la conception de l'édifice, et même dans sa mystagogie. Il suffit de citer Le Corbusier et la manière dont il utilise la lumière à Ronchamp, à La Tourette ou encore à Saint-Pierre de Firminy. Ce renouveau architectural s'accompagnait d'ailleurs d'un renouveau du vitrail, sans que ces deux éléments se joignent forcément ; pas ou peu de vitraux dans l'architecture du Corbusier, mais la lumière seule ; en revanche, des programmes de vitraux ont pu transfigurer des édifices sans caractéristiques particulières, nous en avons souvent vu des exemples lors de précédents congrès.

Au terme de cet exposé je voudrais nous renvoyer aux préoccupations de nos commissions d'Art Sacré. Comment pouvons-nous être attentifs, dans nos aménagements ou réaménagements d'église, à cette symbolique débordante de richesse qu'est la symbolique de la lumière ? Il y a, d'une part, cette utilisation « rituelle » des éléments lumineux : cierges de l'autel, de la liturgie baptismale, cierge pascal, lampe du sanctuaire. Pouvons-nous nous contenter du recyclage d'éléments disparates sortis des placards de sacristie, ou avons-nous une vraie réflexion à mener ? Je pense aux cierges de l'autel, au support du cierge pascal ... sans perdre de vue la « noble simplicité » qui est le leitmotiv des indications du Concile et des *praenotanda* du Missel, n'avons-nous pas à intégrer dans nos projets ces éléments qui, mesurés à l'aune de la richesse symbolique qu'ils portent, sont loin d'être secondaires ?

Il y a d'autre part cette « mystagogie » de la lumière. Nous ne pouvons certes pas changer le donné architectural. Mais une réflexion sur l'éclairage de nos églises – éclairage habituel, éclairage de visite – ne doit il pas intégrer aussi cet élément de « progression vers la lumière » ? C'est bien d'éclairer le panneau d'affichage à l'entrée, mais comment conduire le visiteur jusqu'à Celui qui est « *Lumière du monde* » ? Les créations de vitraux ne sont pas rares – plus fréquentes en tous cas que les reconstructions d'églises. Ne devons-nous pas y prêter une attention toute particulière ? Avant même tout discours, toute représentation figurée, ne pouvons-nous pas demander au seul traitement de la lumière de faire percevoir une première approche de la foi ?

« L'esprit aveugle surgit vers la vérité par ce qui est matériel, et, voyant la lumière, il ressuscite de sa submersion antérieure. »

B. MARTIN
CDAS de Saint-Etienne