

ASPECTS SOCIOLOGIQUES
DU ROLE DE LA LITURGIE
DANS LA VIE ECCLÉSIALE :
COMMUNICATION, SOCIALISATION,
APPARTENANCE

LA liturgie peut être étudiée sous de nombreux aspects différents. La sociologie peut aussi la prendre comme objet d'étude sous des angles divers. Dans cet article, ce sont trois fonctions précises de la liturgie qui retiendront l'attention. Elles ne sont pas nécessairement les plus fondamentales dans une perspective théologique, mais leur choix n'est pas le fruit du seul hasard.

Dans tout corps social, tel que l'Eglise, les trois fonctions de communication, de socialisation (c'est-à-dire ici d'éducation) et de création d'un sens d'appartenance sont très importantes. Elles appartiennent au fondement même de toute société où des hommes sont en relation mutuelle pour un but déterminé. La communication est au centre même de toute relation interhumaine. La socialisation est à réaliser de façon permanente, car on peut toujours être mieux introduit dans les connaissances, les croyances et les comportements spécifiques du groupe, et enfin il n'y a pas de groupe sans un sens d'appartenance de la part des membres.

Il y a une double raison à l'examen du rôle joué par la liturgie dans les trois fonctions précitées. La première est que la transformation actuelle de la société et de la culture dans l'ensemble de l'humanité met l'Eglise dans une situation très nouvelle qui l'amène à accorder une importance beaucoup plus grande qu'auparavant à la communication, à la socialisation et à l'appartenance. Elle doit compter beaucoup plus sur elle-même pour réaliser ces trois fonctions dans une société et une culture qui, par l'affirmation même de leur autonomie, n'assurent plus un service automatique en ces domaines.

Le deuxième motif est la conviction que la liturgie peut jouer un rôle très important en ces matières, ce qui semble déjà

indiqué dans les orientations prises par le renouveau liturgique actuel.

Afin de fonder ces deux affirmations et avant d'entrer dans le détail de l'analyse des trois réalités sociales citées, il paraît important de rappeler brièvement quelques aspects importants de la transformation de l'humanité et de la transformation de cette institution qu'est l'Eglise.

Mutation sociale et culturelle de l'humanité

L'introduction de *Gaudium et Spes* (n° 4 à 10) fournit un cadre de référence à l'intérieur duquel l'ensemble des problèmes actuels de l'humanité méritent d'être replacés : celui d'une mutation sociale et culturelle, ce qui signifie une transformation à la fois globale et rapide des institutions et de l'organisation de la vie des sociétés humaines tout comme des mentalités et des attitudes des hommes.

Une double transformation oriente la vie actuelle des hommes, celle des rapports entre les hommes et la nature, et celle des rapports sociaux entre les hommes. La première permet aux hommes de redéfinir de manière nouvelle leur relation à l'univers créé. En effet la possibilité d'agir sur la nature et d'en transformer les éléments fait sortir l'homme moderne d'une conception magique de l'univers. C'est dans ce sens que la désacralisation qui en découle est non seulement un phénomène acceptable par le chrétien, mais se situe au centre même de la conception biblique de l'univers créé, où Dieu n'est pas immanent à la nature et où celle-ci est un donné objectif, « un matériau mis à la disposition de l'homme¹ ».

Une série de valeurs nouvelles ou pour le moins plus précises émergent de ce phénomène, qui tendent à faire de l'homme le centre d'intérêt dans cet univers et à lui donner un rôle actif dans l'accomplissement de la création. Le progrès, la conquête de la nature, l'aménagement de la planète, les découvertes scientifiques, apparaissent comme des activités spécifiques et même constitutives de l'homme d'aujourd'hui.

Il en résulte qu'une religion qui servirait de protection à l'homme incapable de comprendre et donc de maîtriser la nature est rejetée, mais une conception religieuse, opposée au dynamisme de l'humanité ou présentant un Dieu hostile ou même jaloux des conquêtes humaines, dans la ligne du mythe de

1. E. SCHILLEBEECKX, *L'Eglise et l'humanité*, dans *Concilium*, n° 1, pp. 57-78.

Prométhée, ne le sera pas moins. Tout cela est fort important quand il s'agira de la communication religieuse.

Le changement des rapports sociaux, conséquence de la spécialisation des tâches dans la vie moderne et de la mobilité des biens et des personnes, est aussi un fait majeur. On assiste à l'éclatement des communautés locales traditionnelles. Les liens sociaux, y compris ceux qui s'établissent dans de petits groupes très cohérents où le caractère affectif du contact est dominant, ne se créent plus exclusivement au départ d'une proximité géographique de résidence. On peut même affirmer que c'est en quelque sorte le contraire qui se passe. L'appartenance aux groupes se définit donc sur de nouvelles bases et cela se vérifie également dans le cas de l'appartenance religieuse.

Par ailleurs, l'ensemble du système social — grande famille, village, quartier — qui dans les sociétés traditionnelles formait un canal naturel de la transmission des valeurs religieuses, est en plein changement. Pour la religion, qui s'inscrivait comme un des éléments de la culture, leur transformation a pour résultat qu'une telle transformation ne se réalise plus automatiquement. Il est donc indispensable pour l'Eglise de repenser tout le système de socialisation religieuse, c'est-à-dire d'introduction toujours plus profonde dans les croyances et les valeurs vécues du christianisme. Un tel phénomène est particulièrement frappant dans des régions de catholicisme traditionnel en changement social rapide, comme l'Amérique Latine².

Changements dans l'Eglise

Si l'univers et l'humanité sont en état de changement, l'Eglise participe elle aussi à cette transformation, de par son caractère humain et social. Mais il y a plus : l'Eglise dans son dynamisme propre opère des changements en son sein même. Le Concile Vatican II a constitué le mécanisme formel le plus puissant de changement, d'une part en légitimant certains courants de renouveau existant depuis de longues années, et d'autre part en posant les jalons de transformations nouvelles.

Tout fait penser que bien peu d'hommes dans l'Eglise ont été véritablement conscients de la profondeur du changement opéré dans les orientations de base de l'Eglise et des conséquences que cela aura dans l'avenir pour son mode d'existence et d'agir. D'un point de vue sociologique, toute institution est

2. Voir F. HOUTART et E. PIN, *L'Eglise à l'heure de l'Amérique Latine*, Casterman, Paris-Tournai, 1964.

le résultat d'une combinaison entre une série de valeurs et une organisation destinée à les servir. Cela vaut aussi pour l'Eglise. Il existe toujours une tension entre ces deux éléments, et nous connaissons des époques où les valeurs sont tellement accentuées qu'on en rejette toute forme d'organisation qui pourrait les altérer. Ce fut le cas, par exemple, de la première époque du mouvement franciscain, qui refusait toute règle ou constitution³. Mais nous avons connu aussi des époques où l'organisation avait pris une telle place dans l'Eglise qu'elle était devenue une « valeur » ecclésiale en soi et non plus un service de l'Evangile.

Sans remonter plus haut dans l'histoire, on peut constater en tout cas qu'aux quatre derniers siècles un accent assez considérable avait été mis sur l'organisation ecclésiale. Vatican II a nettement renversé le poids des préoccupations, pour infuser des valeurs plutôt que pour se préoccuper de l'organisation. On pourrait d'ailleurs se demander si au niveau de l'Eglise universelle — mis à part par conséquent les mouvements religieux institutionnalisés dans les grands ordres ou dans les courants de protestation contre l'organisation et qui ont fait scission — ce n'est pas la tentative la plus fondamentale réalisée dans ce sens depuis le 4^e siècle. Une histoire des conciles, tant orientaux qu'occidentaux, pourrait nous le dire.

Quoi qu'il en soit, le concile Vatican II a pris pour l'Eglise ce qu'on appelle, en sociologie contemporaine des institutions, des décisions critiques, c'est-à-dire portant sur sa propre définition et sur ses objectifs⁴. En effet, le chapitre II de *Lumen Gentium*, définissant l'Eglise comme peuple de Dieu, s'il n'est pas une innovation théologique, a jeté les bases d'une transformation institutionnelle très profonde. La valeur nouvelle est celle du « peuple de Dieu », exprimée par l'affirmation du triple rôle prophétique, sacerdotal et royal de tout chrétien et par le caractère de service attribué à tout ministère et donc à toute fonction hiérarchique. Le chapitre de la Constitution consacré à la hiérarchie ne vient qu'en troisième place, après celui sur le Peuple de Dieu.

En fonction de cette définition qui, si elle est acceptée avec ses prolongements, va provoquer un éclatement de l'organisation telle qu'elle était conçue avant le Concile, les objectifs mêmes de l'Eglise ont été redéfinis. Qu'il suffise de l'indiquer brièvement. Parmi les objectifs que l'on pourrait appeler exter-

3. A l'époque actuelle une telle orientation paraît bien représentée par l'article fort intéressant de Mgr Ivan ILLICH, *The Vanishing Clergymen*, dans *The Critic*, juin-juillet 1967, pp. 18-27.

4. Voir Ph. SELZNICH, *Leadership in Administration*, Harper et Row, New York, 1957.

nes, se trouve d'abord le mode de présence au monde. *Gaudium et Spes* a jeté les bases d'une transformation radicale, basée sur la solidarité entre le genre humain et cette partie de l'humanité qui croit en Jésus-Christ, rassemblée en une Eglise. D'où un tout nouveau type de relations Eglise-Monde, qui changera l'idéologie qui a présidé à ces rapports, notamment celle de deux sociétés parfaites ou de contacts uniquement définis en termes d'organisation. D'un point de vue sociologique il s'agit d'un fait qui aura des conséquences considérables sur l'Eglise comme réalité sociale.

Il en va de même pour la redéfinition de la mission, résultant de la double affirmation de l'action du Christ par son Esprit dans le monde et dans les cultures, et des valeurs comprises dans les religions non chrétiennes. Théologiquement il s'agit d'une précision, mais sociologiquement les modalités de la mission en sont profondément transformées.

Les objectifs internes de l'Eglise, qui sont ceux de la pastorale, peuvent aussi s'exprimer en deux orientations. D'une part aider chaque chrétien à faire siennes les valeurs évangéliques et à les traduire dans sa vie, ce que l'on peut appeler internaliser les valeurs, les normes et les attitudes chrétiennes, et d'autre part former une communauté, un peuple. Ce sont précisément les deux fonctions de la socialisation.

Le premier objectif prend une dimension toute nouvelle, du fait de la définition même de l'Eglise. Il ne s'agit plus d'assurer un simple contrôle institutionnel sur les chrétiens, par le biais de moyens divers, faisant surtout appel à l'autorité pour contrôler l'orthodoxie de leurs croyances et la fidélité de leurs comportements religieux. Il ne s'agit plus seulement d'administrer des sacrements dont l'efficacité *ex opere operato* supposait la foi acquise, ni de réaliser un culte formel, où seuls les ministres consacrés avaient un rôle à jouer. Il ne s'agit plus enfin d'obéir sans plus à des normes éthiques élaborées en détail pour presque toutes les situations rencontrées. L'importance majeure accordée à la participation du chrétien et à sa responsabilité personnelle montre qu'il s'agit bien d'internaliser les valeurs chrétiennes. Tout cela s'exprime dans *Lumen Gentium*, le Décret sur l'Apostolat des Laïcs, le chapitre sur le mariage de *Gaudium et Spes*, le décret sur la liberté religieuse et la Constitution sur la Liturgie.

Quant à l'appartenance à l'Eglise, elle se définit moins en termes juridiques qu'en participation effective à la vie de la communauté, et cela découle directement de ce que la Constitution sur l'Eglise dit des laïcs : « Les chrétiens qui, étant incorporés au Christ par le baptême, intégrés au peuple de Dieu,

faits participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, exercent pour leur part, dans l'Eglise et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple de Dieu » (n° 31).

Voilà qui va à moyen terme transformer sérieusement toute l'organisation pastorale actuelle. En fait, Vatican II a mis l'accent sur des valeurs, mais cela a un effet beaucoup plus explosif sur l'organisation qu'une simple réforme de cette dernière. Cependant le Concile n'a pas ou peu défini les mécanismes nouveaux par lesquels ces valeurs vont prendre forme dans l'Eglise. Quelques-uns seulement ont été indiqués, mais le reste de l'application est laissé à la vie même de l'Eglise. C'est heureux, car le temps indiquera progressivement, et probablement plus vite qu'on ne le pense, les voies à suivre. Le Concile n'aurait pas pu le faire, car le poids du passé pesait encore lourdement. Il est cependant certain que ceux dont l'appartenance à l'Eglise reposait sur un contrôle social externe risquent de ne plus se trouver à l'aise quand le cadre imposé disparaît ; d'où l'importance dans l'Eglise de tout ce qui peut développer le processus de socialisation et une appartenance consciente.

Toutes ces considérations préliminaires ont semblé nécessaires pour établir le cadre de référence dans lequel les trois concepts de communication, de socialisation et d'appartenance religieuse vont être analysés. L'idée centrale qui sera développée est en effet la suivante : il est probable que le rôle de la liturgie dans l'Eglise comme corps social ira en grandissant, au moment où une société profane, pluraliste et mobile offre moins de possibilités de transmission automatique des valeurs et des normes religieuses et moins de formes stables d'appartenance assurant une cohésion au groupe religieux. La société ecclésiale doit par conséquent accroître son rôle en ces domaines par une action spécifique. Une liturgie à la fois plus accessible (canal de communication), plus en liaison avec les événements de la vie (transmission des valeurs et normes de comportement chrétien) et plus diversifiée (offrant de multiples formes pour manifester l'appartenance à l'Eglise de Jésus-Christ), peut tenir une place centrale dans cette évolution.

La Constitution sur la Liturgie suggère elle-même ces trois fonctions comme propres, bien que non exclusives, à la liturgie. E. Pin et J. Desjardins écrivent : « La liturgie est tout entière didascalie de l'Eglise, suivant l'expression même de Pie XI. Si en effet tous les formulaires liturgiques, aussi bien les prières et les chants que les lectures, apportent un enseignement pour le peuple rassemblé, on doit en dire autant des signes et des actions rituelles ou même des attitudes corporelles. Actions humaines

ou choses sacrées, les signes sont toujours un enseignement en raison même de leur nature⁵. » L'homélie remplit la fonction didactique formelle (n° 52). La fonction éducative ou transformante est aussi suggérée au n° 33 : « ... lorsque l'Eglise prie, chante ou agit, la foi des participants est nourrie, les âmes sont élevées vers Dieu pour lui rendre un hommage spirituel et recevoir sa grâce avec plus d'abondance. » Enfin l'appartenance au peuple de Dieu est manifestée par la liturgie qui est « le sacrement de l'unité » (n° 26).

I. LA COMMUNICATION

La première question à poser est de savoir ce qu'est la communication. Ensuite il s'agira de percevoir la communication dans l'Eglise et enfin de parler de la liturgie de ce point de vue.

La communication est au centre même de la vie sociale. On peut dire que « l'acte de la communication constitue l'acte social⁶ ». Il structure et constitue toute communauté. Pour se réaliser, toute communication suppose des rites, un cérémonial, un vocabulaire, des conventions, des signes, des symboles, des gestes, des mots, qui en forment le support.

Cela nous amène à définir la communication intentionnelle comme le processus par lequel on échange des états subjectifs, tels que des idées, des sentiments, des croyances. La communication n'est donc pas uniquement verbale ou écrite. Elle se réalise par tout un éventail de moyens. On utilise des signes, des symboles quand il s'agit de dépasser les barrières du langage. Mais il existe aussi une communication non intentionnelle ou encore non formelle. Avant même qu'une personne ou un groupe ne se mette en communication voulue avec une autre personne ou un autre groupe, l'image projetée par la personne ou le groupe est déjà une forme de communication, qui va d'ailleurs influencer sa communication formelle.

Il est temps d'aborder maintenant plus en détail le mécanisme lui-même de la communication. Très schématiquement, on peut dire qu'il se divise en cinq éléments. Aux deux extrémités du processus nous avons évidemment l'émetteur et le récepteur.

5. E. PIN et J. DESJARDINS, *Enquête FERES sur la Liturgie*, CIRIS, Rome, 1966, p. 2 et 3.

6. F. TURNER, *La communication prédicationnelle*. Centre de Recherches socio-religieuses, Louvain, 1967, p. 12.

Au centre se trouve le signal, qui sert de support à la communication : geste, parole, écrit, etc. Mais pour donner le signal, l'émetteur doit procéder à un codage du message qu'il désire émettre : il le traduit en mots, signes, etc., et le récepteur doit à son tour décoder le signal, afin de comprendre le message.

L'électronique peut ici nous servir de modèle. Qu'il suffise de penser au téléphone ou à la télévision, où il y a aussi émetteur et récepteur et où le codage s'effectue en signes auditifs ou visuels ; tous les problèmes généraux de la communication s'y retrouvent : nécessité de clarté et de rapidité, possibilité d'erreurs sur le code, interférences, etc.

Pour que l'émetteur puisse se rendre compte de l'efficacité de sa communication, il attend de la part du récepteur des signes, des réactions, des réponses, qui lui permettent de vérifier si les deux acteurs de la communication sont bien et restent bien sur la même longueur d'onde. C'est ce qu'on appelle en terme de physique le *feed back* ou l'effet de retour.

Mais un dernier élément fondamental doit être signalé dans le processus de la communication. Aucune communication ne se réalise dans le vide. Autrement dit, on communique à l'intérieur d'un contexte culturel et social. Aucun des signes exprimés par un émetteur n'a de sens pour un récepteur si ce dernier ne participe pas à une culture commune ou à un minimum de connaissances communes. Si je vois deux sourds-muets communiquer entre eux, les gestes qu'ils accomplissent me restent parfaitement hermétiques dans la mesure où je ne connais pas leur système. Si quelqu'un s'adresse à moi dans une langue que je ne comprends pas, je ne peux déchiffrer le code qui sert de support à sa communication. Cela est évident.

Cependant il y a plus qu'un simple code formel, telle une langue ou une série de signes structurés entre eux et qui doivent être compris. L'ensemble des valeurs, des mentalités, de l'expérience acquise, des connaissances que l'on a, bref de ce qu'on appelle la culture, intervient à la fois pour l'émetteur et pour le récepteur. Un même mot peut avoir des sens bien différents selon qu'on le prononce dans un contexte ou dans un autre. La spécialisation des activités humaines a pour effet de rendre la communication plus difficile, car chaque discipline doit inventer son langage et nous savons que certains spécialistes sont particulièrement démangés par le prurit du vocabulaire ésotérique. La communication entre un théologien et un sociologue est fort difficile si l'un et l'autre n'ont pas un minimum de connaissance, non seulement du vocabulaire, mais aussi de la méthode de penser de ces deux disciplines. Cela se vérifie

aussi pour les catégories sociales, qui ont leur vocabulaire et qui utilisent aussi des mots semblables dans des sens divers. Quand un ouvrier dit à son fils : sois un homme, il signifie sans doute quelque chose de fort éloigné du contenu qu'y met un bourgeois.

Tout ceci pour dire que dans toute communication il faut un minimum de zone culturelle commune pour que le signal partant de l'émetteur puisse être compris par le récepteur. Cette zone commune varie selon les types de communication. Si je vois un homme faisant des gestes désespérés au milieu d'un cours d'eau, je n'ai pas besoin de comprendre dix langues, ni d'être du même univers social, pour savoir ce qu'il veut me communiquer. Il y a une espèce de langage universel humain, que tout le monde comprend. Mais au fur et à mesure que le signe émis devient plus conventionnel ou plus symbolique, la nécessité de cette zone commune augmente. Cela se vérifie aussi dans toute communication religieuse, qu'elle soit verbale ou symbolique. Que nous voulions enseigner, susciter une action, faire s'exprimer une émotion ou donner un signe d'une réalité transcendente, il faut une zone culturelle commune pour l'efficacité de la communication. On peut évidemment imaginer le cas de rites religieux dont le sens doit précisément échapper au commun des mortels pour être efficaces. C'est leur caractère mystérieux qui leur donne ce pouvoir. Il s'agit ici de magie, et pour cela il faut précisément un langage incompréhensible, des gestes dont le sens n'est pas perçu, l'utilisation d'éléments naturels : eau, feu, animaux, etc., dont l'usage symbolique reste obscur pour les non-initiés.

Le christianisme, même si certaines de ses formes sont tombées dans de tels excès par le biais de superstitions diverses, rejette un tel type de communication religieuse. L'Eglise est essentiellement communication. *Lumen Gentium* dit qu'elle « est le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (n° 1). Elle communique plus qu'une information ou un enseignement. Elle communique une vie, Jésus-Christ. C'est dans le sacrement que l'Eglise réalise la communication maximale, mais elle est mystérieuse. L'efficacité de cette communication n'est pas perceptible par le sociologue. Elle n'est l'est que dans la foi. Mais le sociologue ou le psychologue peut dire dans quelle mesure le signe est perçu et à quelles conditions il pourra l'être. Il peut dire, par exemple, s'il a étudié la question, dans quelle mesure et à quelles conditions un symbole donné est efficace comme signe, c'est-à-dire comme support d'une communication.

Liturgie et communication

Etudier la liturgie du point de vue de la communication est une opération complexe. Elle nous obligera à faire de nombreuses distinctions qui risquent de rendre l'exposé un peu ardu. Mais elles paraissent indispensables. Dans la société actuelle la liturgie prend une place importante, parce que la communication religieuse devient aussi une activité spécifique, qui n'est plus assurée par l'ensemble de la culture. Il est donc nécessaire que le contenu social et psychologique de l'action liturgique soit plus dense. Celle-ci n'est plus seulement un acte culturel d'une communauté naturelle préexistante. Elle devient de plus en plus un des moyens par lesquels la communauté spécifique des chrétiens se constitue. Cela a toujours été vrai théologiquement, mais pas socialement et psychologiquement.

La liturgie est aussi, par le fait même, une fonction expressive de la communauté des chrétiens, c'est-à-dire le moyen par lequel on s'exprime consciemment comme tel, ou encore par lequel on manifeste ses valeurs, ses sentiments, ses aspirations. Dans la société décrite plus haut, cela devient même le moyen par excellence, et c'est une raison de plus d'y accorder une grande attention.

Nous aborderons successivement les fonctions de communication de la liturgie, le contexte dans lequel ces fonctions s'accomplissent, le type de groupe ou de public, et quelques réflexions générales d'un point de vue sociologique.

Les fonctions de communication de la liturgie.

Il semble que l'on puisse distinguer trois grandes fonctions de communication : didactique, créatrice d'attitude et mystérique. Dans la communication *didactique*, il s'agit d'enseigner, de communiquer une information, de transmettre une doctrine, des croyances, des valeurs qui doivent orienter les attitudes et les comportements de l'ensemble de la vie. En communication religieuse, on parlera du kérygme et de la catéchèse. Dans la liturgie cette fonction sera réalisée par les lectures et l'homélie. Ce type de communication est accompli par la parole, le geste servant d'auxiliaire à la parole. Il est évidemment indispensable que cette communication soit très claire et qu'il y ait une zone culturelle commune entre l'émetteur et le récepteur, sans quoi ni information, ni croyance, ni valeurs ne sont transmises. Certains problèmes peuvent exister sur ce point, dans le choix des lectures par exemple.

La communication *créatrice d'attitude* est destinée à faire naître une disposition favorable à l'égard d'un objet psychologique⁷, en l'occurrence la louange, l'action de grâce ou encore la supplication. Comme on le voit, c'est une action sociale (car la liturgie n'est jamais individuelle) qui exige plus, au moment même de la communication de la part du récepteur, que le type précédent. Le récepteur devient acteur. Mais dans la liturgie ce n'est pas seulement une attitude envers Dieu qui est provoquée, c'est aussi une attitude envers les autres, que nous appellerons une communion, c'est-à-dire une disposition favorable envers l'autre, qui est perçu comme réalisant un même acte sacré, en fonction d'une appartenance commune au même « peuple de Dieu ».

Cette communication sera réalisée par une combinaison de parole et de geste, la parole pouvant être simplement exprimée ou bien chantée, et le geste pouvant aller de la simple attitude corporelle (assis ou debout) jusqu'à la danse. Il s'agit évidemment d'un tout autre genre littéraire que précédemment. On pourrait faire un parallèle avec la poésie, la musique ou le ballet. D'une certaine façon, le support verbal n'a pas la même importance que dans le cas de la communication didactique, mais à l'intérieur du genre littéraire il faut que le message exprimé soit clair. Ici pas plus que précédemment, l'incompréhensible ne peut se substituer au mystère.

Enfin la communication *mystérique*. C'est Dieu lui-même qui se communique et c'est la communauté eucharistique qui s'actualise. Les sciences humaines ne peuvent rien dire sur son efficacité. Elles peuvent seulement en analyser les éléments perceptibles. Seule la foi permet d'identifier les symboles utilisés. En eux-mêmes ils ne peuvent jamais avoir que valeur analogique. C'est la foi qui nous dit que Dieu se communique dans les sacrements. Le rite chrétien n'est pas magique. Il ne le devient que lorsqu'on attribue une force mystérieuse aux éléments eux-mêmes, qui n'ont que valeur symbolique.

Dans ce type de communication trois éléments interviennent : le geste, la parole, qui cette fois sert de support au geste et non le contraire comme dans la communication didactique, et la matière symboliquement utilisée. La clarté aussi est indispensable, et il serait dangereux de compliquer les gestes, paroles et matières. Un minimum d'initiation est absolument requis, puisque par eux-mêmes les symboles ne sont qu'analogiques. Mais on doit se poser de sérieuses questions le jour où la compréhension exige une culture historique poussée, ou demande

7. Définition de l'attitude donnée par les psychologues.

des explications nombreuses et répétées. Que l'on pense au rite du baptême qui comprenait l'utilisation de l'eau, du sel, de l'huile sous deux formes différentes, du voile blanc, du cierge, sans parler des exorcismes, des gestes accomplis avec de la salive, des signes de croix sur le front, les oreilles, le sommet de la tête, et tout cela en latin par-dessus le marché ! Il serait illusoire de croire que le rite liturgique puisse se passer d'une catéchèse, mais il est indispensable de le rendre, dans sa partie essentielle, le plus simple possible, quitte à ce que chaque culture particulière y ajoute des éléments propres, à revoir d'ailleurs régulièrement, car les cultures changent rapidement.

Le contexte spatial et visuel de l'acte liturgique.

Pour qu'une telle communication puisse se réaliser, il est important de créer un climat favorable, qui servira de cadre à cette triple communication. Cet aspect ne sera pas développé dans cet article. Mais il est important de le signaler. Les formes architecturales, la disposition spatiale des objets et des personnes, par exemple le lecteur, le prêtre, l'autel, la forme même des objets utilisés : vêtements, vases sacrés, les couleurs, tout cela transmet déjà un message. L'abandon de la couleur noire pour la liturgie des défunts a un sens très perceptible dans la culture occidentale. Donner une place plus discrète aux statues des saints dans le lieu de culte indique mieux leur rôle subordonné.

Les types de groupes ou de publics.

Une variation très importante (on dira en sociologie une variable), et dont on n'a pas suffisamment tenu compte dans le renouveau liturgique, est la dimension du groupe ou du public. En effet, toute communication prend un ton et a des exigences tout à fait différentes selon qu'il s'agit d'un petit groupe ou d'une manifestation de masse. Les trois fonctions indiquées plus haut peuvent être parfaitement accomplies dans les divers cas, mais elles le seront différemment.

Trois types peuvent être distingués en référence avec le sujet qui nous intéresse : le petit groupe, l'assemblée et le rassemblement. Il est probable qu'une étude plus détaillée pourrait indiquer de nombreuses variantes à l'intérieur de chaque type. Le *petit groupe* sera défini ici par la possibilité pour tous les membres d'avoir des rapports interpersonnels. Le seuil se situe, semble-t-il, entre 15 et 20 personnes⁸. L'*assemblée* comprend un nombre plus grand de personnes, qu'on peut déjà qualifier

8. Il ne s'agit pas ici de groupes de discussion.

de public, parce que les relations interpersonnelles entre les personnes s'y manifestent seulement par des réactions collectives ou des gestes symboliques, tels que le fait de chanter ensemble ou de se donner le baiser de paix. On parlera de *rassemblement*, lorsque le public ne peut être contenu dans un local servant normalement pour une assemblée, c'est-à-dire un lieu de culte. C'est le cas lorsque certaines cérémonies se passent dans un stade ou sur une place publique, comme lors des rassemblements jocistes, des congrès eucharistiques ou encore sur la place Saint-Pierre à Rome.

Ne faudrait-il pas que la liturgie réinvente des formes appropriées à chacun de ces types ? C'est une question que le sociologue pose aux liturges. Actuellement une forme unique existe, que l'on adapte tant bien que mal aux diverses sortes de groupes ou de publics. Et pourtant le problème est d'importance. Qu'il suffise de donner quelques exemples. La désaffection que l'on rencontre de façon assez universelle envers l'assemblée dominicale est-elle due uniquement à la déchristianisation ? N'y aurait-il pas aussi d'autres causes de type plus sociologique ? Cette forme liturgique est-elle vraiment, pour une grande partie des hommes, la seule possible ? N'est-elle pas accessible seulement à un certain public ? N'exige-t-elle pas une certaine culture ? N'aurait-elle pas plus de sens si elle s'inscrivait dans un continuum entre la liturgie de petit groupe et celle des rassemblements ?

Un autre exemple : on dit que la messe est un repas. Mais le symbolisme de l'assemblée liturgique telle que nous la connaissons est si abstrait sur ce point qu'il faut faire un effort intellectuel important pour l'admettre. Socialement et psychologiquement, la messe n'est pas un repas. A l'occasion d'une semaine sainte, je fus invité par un groupe de juifs chrétiens à célébrer la Pâque avec eux. C'était le jeudi saint. Selon le rite juif la Pâque fut célébrée au cours du repas et ensuite la messe eut lieu dans une chapelle. Depuis ce jour j'ai compris (pas seulement dans mon intelligence abstraite) que la messe était un repas. Si les liturges estiment qu'il est important que les chrétiens le comprennent, il est nécessaire qu'à certaines occasions la messe puisse prendre des formes plus proches d'un repas. Le symbolisme plus abstrait de l'assemblée aura alors une référence plus concrète.

Quelques réflexions.

Quelques questions doivent ici être posées. La première est celle des *symboles dans une civilisation technique*. Dans une

telle civilisation, l'utilisation des supports matériels pour les rites devient plus conventionnelle, parce que plus éloignée de leurs origines naturelles. N'est-ce pas le cas de l'huile ? Il semble qu'à condition de ne pas forcer les significations, ce phénomène puisse être heureux. Il donne moins lieu à des confusions magico-religieuses. On a parfois voulu remplacer les matières naturelles par des symboles techniques. Mais ceux-ci ne sont-ils pas essentiellement profanes ? La nature est le matériau mis à la disposition de l'homme par Dieu et elle peut servir de support au symbolisme du sacré. Ce qui est technique est le fruit du travail humain et participe par conséquent à la civilisation profane, se développant selon ses lois propres. Mais avant de donner un avis définitif sur une telle question, il faudrait interroger aussi les psychologues.

Une autre question est celle des *différences culturelles* et de leur influence sur la liturgie. La culture, c'est-à-dire cet ensemble de valeurs, de mentalités, orientant les attitudes et les comportements collectifs et individuels et commandant le langage aussi bien que les expressions non verbales, joue un rôle très grand dans toute communication. Nous avons vu qu'il faut un minimum de zone culturelle commune pour que la communication soit efficace. La question de la langue est évidemment très importante et elle est maintenant réglée. Mais, à l'intérieur d'une même langue, il y a bien des langages, et certaines formes d'expression sont marquées par des sous-cultures à l'intérieur de chaque groupe, c'est-à-dire par des catégories de personnes qui se distinguent par certains traits sociaux ou de mentalités. On parlera de sous-culture bourgeoise ou de sous-culture ouvrière dans la société européenne, ou encore de sous-culture noire dans la société américaine. Cela ne doit pas être confondu avec *infra-culture*, qui marque une absence de participation aux valeurs et aux connaissances de la société.

Il semble donc que le tronc commun, si l'on peut s'exprimer ainsi en liturgie, doive trouver un langage verbal et non verbal relativement simple et qu'il faille laisser une certaine marge de liberté (comme cela existe déjà pour l'homélie ou pour les intentions de prières) permettant une plus grande adaptation au public.

Cela nous amène à poser la question du *langage biblique*. Deux aspects doivent être distingués. Tout d'abord le langage religieux biblique est lui-même exprimé à l'intérieur d'une culture particulière. Il requiert en quelque sorte une double initiation, l'une au message religieux et l'autre à l'histoire, aux mœurs, aux coutumes et aux lois, aux gestes, au milieu social du peuple juif. Mais dans la liturgie doit-on vraiment supposer

une telle connaissance de la part de ceux qui y prennent part ? Ne court-on pas le risque de s'exprimer, comme on le dit dans des milieux protestants, en un « nouveau patois de Canaan » ?

Il n'en reste pas moins vrai, et c'est le second aspect de la question, que l'appartenance à l'Eglise suppose un minimum d'initiation, qui normalement doit inclure une connaissance non seulement de l'évangile, mais aussi de l'histoire du peuple élu et de son rôle dans la Rédemption.

Si la liturgie joue un rôle considérable dans la fonction de communication dans l'Eglise, elle ne peut être isolée de l'*image que donne l'Eglise*, par l'ensemble de ses institutions. Il serait bien illusoire de penser qu'une réforme liturgique puisse en elle-même agir sur les facteurs globaux de l'évangélisation. Elle est un acte interne de la communauté chrétienne, qui s'exprime extérieurement par bien d'autres biais : institutions, rôles, etc.

Enfin il faut poser la problême des *moyens de communication de masse*. Eux aussi, surtout radio et télévision, servent à transmettre des fonctions liturgiques. N'y aurait-il pas lieu pour la télévision de distinguer deux fonctions différentes, l'une qui est d'aider des personnes incapables d'assister à l'acte religieux à y participer, et l'autre qui est celle du reportage ? Dans le premier cas il vaudra mieux agir en studio. Dans le deuxième on peut aussi faire le partage entre ce qu'on pourrait appeler l'information à donner sur la vie ordinaire de la communauté chrétienne (et dans ce cas il s'agira de paroisses ou de communautés religieuses) et les grandes manifestations liturgiques qui constituent des événements nationaux ou internationaux. Chacun de ces types devrait faire l'objet d'études particulières. Pour cette deuxième forme de communication il faudra absolument veiller à ce que les acteurs de la fonction liturgique soient choisis en tenant compte du fait de la télévision, et donc établir une autre hiérarchie que celle de l'âge ou même du rang. Quelques exemples bien pénibles, dont on parle encore plusieurs années après, pourraient être donnés.

II. LA SOCIALISATION

Le vocable « socialisation » est utilisé dans deux sens divers, qui se sont développés l'un dans l'univers culturel latin et l'autre dans l'anglo-saxon. Le premier est bien connu dans les milieux catholiques depuis que *Mater et Magistra* l'a employé. Il s'agit, dans la société actuelle, de la prolifération des rapports

sociaux ou encore du développement de l'organisation de la vie collective. Le second est pratiquement synonyme d'éducation dans son sens le plus large. Il s'agit de faire d'une personne individuelle une personne sociale, c'est-à-dire de l'introduire et de lui donner les moyens de s'adapter et de vivre dans une société et une culture données. Pour être plus précis encore, il s'agit de l'ensemble des mécanismes de transmission et d'assimilation d'un système de valeurs, de croyances, d'idées, qui permettent à l'homme de vivre dans une société et de s'y épanouir.

On peut évidemment appliquer ce concept à l'Eglise, et bien qu'elle ne forme pas une culture ou une société humaine qui doive faire nombre avec les autres, appartenir au peuple de Dieu signifie accepter un système de valeurs, de croyances et d'idées. C'est évidemment la catéchèse qui dans l'Eglise constitue le moyen formel le plus important de socialisation, mais comme nous le verrons, la liturgie a aussi sa place.

Le processus de socialisation n'est cependant pas limité à la transmission de connaissances. Son rôle, plus profond, a deux aspects. D'une part il s'agit d'intérioriser les valeurs, les normes, les attitudes du groupe, et d'autre part il faut susciter un sens de solidarité avec le groupe, qui va jusqu'à l'acceptation d'un rôle et donc d'une responsabilité. La socialisation n'est donc ni uniquement un processus cognitif, ni simplement une formation individuelle. Et cela vaut de la socialisation de type religieux.

Une remarque importante doit être faite avant de passer à l'application à la liturgie. Dans une société en transformation rapide, comme la nôtre, l'éducation doit devenir un processus permanent. On le voit dans presque toutes les branches de l'activité humaine aujourd'hui. Mais il en va de même pour l'éducation religieuse. L'effort que chaque chrétien doit faire pour traduire dans sa vie les orientations reçues du Seigneur dans la Révélation et dans la vie même de son peuple, exige un processus permanent.

Or la liturgie joue, et peut jouer plus encore peut-être dans l'avenir, un rôle dans la socialisation religieuse. Tout d'abord dans l'intériorisation des valeurs, normes et attitudes chrétiennes. L'acte liturgique est un acte répété régulièrement (par exemple la messe dominicale) ou accompli à l'occasion des grands moments de la vie. Le choix des lectures, l'homélie, les intentions de prières, les oraisons même transmettent ici un message.

On doit évidemment se demander à quelles conditions cette transmission peut être efficace. La première est le degré de compréhension et de perception de ce message. Ce sujet a été traité précédemment. La correspondance avec la culture est un

élément clé. Une deuxième condition est la référence à la vie individuelle et sociale des chrétiens, sans quoi le message restera abstrait et la transmission de caractère purement cognitif. Ne faudrait-il pas trouver les moyens d'aborder ces problèmes à tous les niveaux et peut-être aider les membres du groupe et de l'assemblée à les formuler eux-mêmes au cours de temps de silence ? Enfin une référence constante à l'événement, qu'il soit familial, local, national ou international, ne serait-elle pas aussi un moyen de relier la vie aux enseignements divins ?

Ce premier aspect de la socialisation demeurerait lié à la communication. Le deuxième rejoint l'appartenance, puisqu'il consiste à créer et entretenir un sens de la solidarité du groupe. Il s'agit bien entendu d'abord de la solidarité avec l'ensemble du peuple de Dieu et seulement ensuite de la solidarité avec le groupe particulier. Mais nous en dirons davantage plus loin.

III. L'APPARTENANCE

Le problème de l'appartenance religieuse doit être posé dans le contexte général déjà décrit au début de cet article. Le Père Carrier écrit : « Une mutation d'équilibre et, souvent même, une rupture véritable se sont produites entre l'Eglise et les cadres socio-culturels dans lesquels celle-ci s'insérait autrefois⁹. » En d'autres termes, il est devenu aujourd'hui nécessaire de réfléchir sur la nature du lien d'appartenance à l'Eglise. Il sera de moins en moins déterminé par la simple solidarité géographique, culturelle ou juridique. Le pluralisme religieux ou idéologique met en relief la spécificité de l'appartenance. Dans certaines sociétés cela a toujours existé, mais c'est aujourd'hui le lot de presque toute l'humanité. C'est un des aspects sociologiques de ce que Karl Rahner appelle la diaspora. Cette spécificité de l'Eglise comme organisme social et donc de l'appartenance à l'Eglise est un phénomène socialement nouveau pour bien des chrétiens, car précédemment l'appartenance à un groupe naturel entraînait automatiquement l'appartenance aux autres. On était catholique parce qu'on était né dans telle famille, dans telle région, dans telle nation.

On a souvent donné comme idéal une telle identification entre le groupe naturel et le groupe religieux, mais il faut bien

9. *L'appartenance religieuse*, Ed. du Cep, Bruxelles, 1965, chap. IV : Psychosociologie du lien d'appartenance à l'Eglise, p. 100.

constater qu'elle n'était pas dépourvue d'ambiguïté. N'est-ce pas elle qui a permis à la liturgie de se scléroser au point de devenir pratiquement inaccessible sans trop de dommages, puisque le culte était un des actes accomplis par une communauté pré-existante, qui n'avait donc pas à être constituée par l'acte cultuel ? N'est-ce pas aussi dans de telles situations qu'on en est arrivé à faire du rite une expression de la culture et à le rendre en quelque sorte prisonnier de celle-ci ? C'est alors que les sacrements deviennent de simples moyens de sacraliser les événements sociaux de l'existence humaine. Ils sont des soutiens de la participation à la culture, sans exiger une connaissance du contenu de la foi, ni même une participation consciente à celle-ci. Sans doute faut-il reconnaître l'ambiguïté fondamentale de tout acte humain, mais il y a des frontières à ne pas franchir. Ne serait-ce pas le cas lorsque le groupe refuse une transformation ou une épuration du rite parce que la tradition culturelle s'y oppose ? Ou encore lorsque la pastorale s'appuie sur la culture pour faire accomplir des actes religieux externes, dont le contenu de foi est laissé à l'arrière-plan ?

Il faudra évidemment, dans la pratique, faire la distinction entre le diagnostic à porter sur de telles situations et la pédagogie pastorale à adopter. Une attitude brutale en ces matières peut faire plus de tort que de bien. Refuser le baptême aux masses latino-américaines parce que leur foi est mal formulée, apparaîtrait bien vite à leurs yeux comme une discrimination des pauvres en faveur des riches, qui seuls peuvent accéder à la culture religieuse.

L'appartenance religieuse

Comment définir l'appartenance religieuse ? Reprenons au P. Carrier sa définition : « le dynamisme psychologique fondamental par lequel le fidèle perçoit l'Église, s'y sent plus ou moins engagé, s'y identifie, y puise ses motivations, participe à ses activités, s'en inspire dans ses choix, ses préférences, ses comportements. L'appartenance religieuse apparaît donc comme le rattachement psycho-social du membre à son groupe religieux ¹⁰. »

Il y a donc plusieurs aspects dans l'appartenance. Tout d'abord il s'agit d'une *réalité psychologique*. Une attitude est créée chez la personne, qui réagit favorablement envers un

10. *L'appartenance religieuse*, p. 107.

objet : ici l'Eglise. Cette attitude naît par voie de conversion ou d'éducation, mais elle peut grandir ou diminuer. Elle peut être plus ou moins intense selon que l'identification avec le groupe est profonde ou superficielle, selon que le rôle joué par la personne dans le groupe est plus ou moins important. Cela aussi peut créer des ambiguïtés. Certaines personnes peuvent parfaitement réaliser leur intégration sociale au moyen d'un groupe religieux, sans que cela signifie nécessairement une intériorisation plus profonde des valeurs religieuses. Des études sociologiques de « noyaux paroissiaux » ont montré que, de façon à peu près universelle, c'était presque toujours le même type social qui les constituait dans les paroisses urbaines traditionnelles : des personnes de classe moyenne, où domine l'élément féminin.

Mais il y a aussi un *aspect social* dans l'appartenance : c'est le groupe auquel on appartient. Dans le cas qui nous intéresse cela ne se réalise pas par un vague sentiment de l'existence d'un lien avec la communauté ecclésiale universelle. L'appartenance à l'Eglise se réalise normalement par une médiation de groupes très précis. Selon le P. Carrier, quatre conditions sont requises pour que l'Eglise agisse vraiment comme un groupe d'appartenance : un minimum d'interaction et donc de participation à l'activité du groupe, une acceptation des valeurs et des normes, une certaine identification avec le groupe, enfin l'acceptation du membre par le groupe.

Dans la société actuelle, les modes de participation à l'activité ecclésiale ont changé. Ce qui caractérisait une société pré-technique, c'était l'appartenance à quelques groupes de base, qui accomplissaient toutes les fonctions que la personne attend normalement de la société. Il s'agissait de la grande famille, du village ou du quartier. Les fonctions religieuses suivaient ce modèle social. La paroisse était aussi une institution polyvalente du point de vue religieux, et pour la grande majorité des chrétiens, appartenir à l'Eglise signifiait appartenir à la paroisse. Aujourd'hui la situation est devenue plus complexe. De même que dans la société profane on appartient à de nombreux groupes monovalents, c'est-à-dire réalisant une fonction bien déterminée : travail, loisirs, famille, etc., de même sur le plan religieux des groupes monovalents se sont multipliés : groupes et mouvements divers destinés à l'approfondissement religieux, à l'entraide, etc.

L'appartenance à l'Eglise est donc elle aussi diversifiée, non seulement en raison des types variés de groupements ou d'activités auxquelles on prend part et qui se spécialisent selon leur objet, mais aussi en raison des possibilités multiples qui existent à

l'intérieur des divers types d'activité. La liturgie en est un exemple. La mobilité urbaine, le tourisme et les résidences secondaires, l'extension de la messe du samedi soir organisée sur une base régionale, tout cela détend le lien entre paroisse (géographiquement définie) et assemblée eucharistique.

La liturgie comme facteur d'appartenance

Ce double phénomène de distance par rapport au groupe naturel et de diversité dans les modes d'appartenance donne à penser que la liturgie jouera un rôle important dans l'appartenance ecclésiale. Les chrétiens doivent constamment redéfinir leur appartenance, en fonction des étapes de leur vie, des situations changeantes dans lesquelles ils vivent, des transformations de l'Eglise elle-même, des modifications importantes dans les relations avec les autres groupes chrétiens ou avec les autres religions. Cela signifie concrètement participer à la vie du groupe, et pour cela la liturgie renouvelée apparaît comme très importante. Mais on voit aussi l'effort qu'il reste à accomplir pour que, compte tenu des situations concrètes de l'homme moderne, la liturgie remplisse réellement sa fonction de création et de maintien d'une attitude d'appartenance.

Sans doute la liturgie n'est-elle pas le seul moyen de parvenir à ce but. Le rôle des moyens de communication de masse peut aussi être très important, en manifestant l'existence du groupe au travers de l'événement.

La liturgie peut susciter ou favoriser divers types d'appartenance. Il y a l'*aspect psychologique* de l'appartenance, cette attitude favorable envers l'Eglise, qui aidera à accepter les valeurs et les normes présentées par elle. C'est dans la mesure où une personne se trouve vraiment concernée par la liturgie que celle-ci pourra avoir un effet. En d'autres termes, il faut que l'acte liturgique soit intégré dans la culture de la personne, à la fois parce que les paroles, les gestes, les symboles sont accessibles pour elle, et parce qu'elle-même a été initiée à ce qu'il y a de spécifique dans la communication religieuse.

Mais il y a plus. L'appartenance a aussi une *signification sociale*. Elle suppose la conscience d'un rôle et par conséquent d'une participation responsable dans un groupe. Il y a évidemment des formes multiples de participation. Ce n'est pas le monopole de la liturgie. On peut cependant se poser la question de la densité réelle de la participation pour un grand nombre de personnes dans la liturgie telle qu'elle existe actuel-

lement, sans oublier que dans les régions urbaines, seule une minorité de chrétiens, très marqués socialement, prennent réellement part au culte hebdomadaire (de 10 à 30 % dans les villes de l'Europe occidentale ou de l'Amérique latine ; de 30 à 60 % dans les villes de l'Amérique du Nord). L'assemblée liturgique actuelle n'est-elle pas en beaucoup d'endroits à ce point enfermée dans un cadre culturel donné, que le groupe des chrétiens pratiquants agit comme une référence négative ? Certains refusent de s'identifier à ce groupe socio-culturel et par conséquent de participer aux activités, fussent-elles religieuses, qui manifestent sa culture. Et même pour ceux qui se rendent aux assemblées dominicales, les possibilités de participation demeurent limitées. Une fois de plus la question se pose : n'y a-t-il pas d'autres formes, plus liées au petit groupe, qui aideraient à diffuser la participation, notamment en multipliant les rôles ?

Enfin reste l'*appartenance surnaturelle*, mais qui ne se mesure évidemment pas par le moyen des sciences humaines. La foi nous apprend que l'appartenance au peuple de Dieu signifie une participation à la vie divine et que la communion eucharistique nous unit au Christ.

Trois types de groupes

La réflexion peut se poursuivre à propos des trois types de groupes ou de publics auxquels nous avons déjà fait allusion : le petit groupe, l'assemblée et le rassemblement. La diversité des formes d'appartenance, qui caractérise la société actuelle, même dans son aspect religieux, doit nous faire éviter tout dogmatisme en ces matières. S'il faut favoriser, semble-t-il, une diversité, il ne faut pas pour autant imposer les diverses formes à tout le monde. Le choix est une des valeurs développées par un monde urbain. N'empêche que l'appartenance est un acte social, et que sans cet élément elle perd une part constitutive d'elle-même. Si c'est, en fin de compte, la conscience personnelle qui décide de la forme à adopter, cette conscience doit être orientée vers un choix effectif.

Beaucoup d'arguments semble militer en faveur d'une liturgie au niveau du *petit groupe*, d'une liturgie que l'on pourrait appeler domestique, sans pour cela identifier petit groupe et famille. Une participation plus intime que celle permise dans l'assemblée semble nécessaire pour beaucoup de gens. En tout cas cela mérite réflexion. Si l'on devait un jour arriver à une telle décision, il faudrait cependant veiller à ne jamais couper

le petit groupe d'une référence à la communauté plus large. En effet la valeur pédagogique ou l'importance du petit groupe pour la création d'un sens d'appartenance ne peuvent être prétexte à un repliement sur soi.

Identifier l'acte liturgique avec cette dimension sociale risquerait de former des groupes fermés, qui développeraient rapidement des valeurs exclusives et les rendraient intransigeants au même titre que des sectes. Il faut donc trouver les mécanismes capables d'éviter de tels excès. Ce sera par exemple la formation et le contact permanent avec ceux qui ont la charge de présider l'acte liturgique, ou encore l'orientation vers une communauté plus large, qui manifeste clairement le caractère socialement non exclusif du groupe chrétien. Par ailleurs les préoccupations du groupe devront toujours être orientées aussi vers la communauté universelle. Lors d'un séminaire de sociologie de la religion dans une grande université américaine, les membres protestants présents notèrent qu'aucun d'entre eux n'était actif au niveau local dans leur église, ce qui pour eux signifiait une absence notoire de participation. En s'interrogeant sur les raisons de cette abstention, ils conclurent que le niveau de préoccupation des communautés locales n'avait pour eux aucun attrait et que les problèmes posés à ce plan ne leur semblaient pas valables. Il est vrai que le niveau local des églises protestantes ne correspond pas exactement à celui du petit groupe, mais cet exemple était surtout destiné à montrer le risque qui menace les petits groupes.

L'assemblée se situe à un niveau plus large et ses caractéristiques sociologiques sont assez précises¹¹. Elle peut manifester une ouverture plus grande et par exemple être essentiellement un lieu public, non réservé à une catégorie particulière de personnes. Elle peut aussi se contenter d'un symbolisme plus abstrait, si elle peut se référer à certaines formes liturgiques plus concrètes, telles que le repas. Elle donnera plus de place à l'aspect « spectacle », avec une certaine formalisation des rôles. La participation elle-même aura un autre aspect. Elle n'exigera pas des relations interpersonnelles intimes entre les participants. Alors qu'un petit groupe ne se conçoit pas sans au moins une possibilité de relations interpersonnelles directes, inviter les participants d'une assemblée à faire de même ou essayer de les provoquer par des moyens extérieurs (déjeuner communautaire, etc.) risque de tomber dans l'artificiel. De même qu'il y a des genres littéraires, il y a des types sociaux et il faut les

11. Cf. F. HOUTART, *Sociologie de la paroisse comme assemblée eucharistique*, dans *Paroisse et Liturgie*, 1963, pp. 558-572.

respecter. Celui qui participe à l'assemblée ne désire peut-être pas être intégré dans des relations de petit groupe. Que l'assemblée donne à de petits groupes l'occasion de se retrouver ou de se former ne se heurte évidemment à aucune objection, mais il ne faut pas confondre les deux réalités. Il existe de nombreux moyens pour donner à l'assemblée un caractère plus personnel, sans vouloir la transformer en une réalité sociale qui n'est pas la sienne.

Enfin l'existence de *rassemblements* auxquels on participe ou de manifestations que l'on suit par le biais d'un moyen de communication sociale de masse peut aussi aider à formuler une appartenance. Les réalisations peuvent varier selon les époques. Il s'agira de pèlerinages ou de grandes manifestations religieuses, de rassemblements spécialisés ou de foules mélangées. La liturgie joue son rôle dans de tels rassemblements. C'est aussi un genre particulier où la participation de masse prendra des formes précises et où le caractère spectaculaire peut être développé sans paraître anormal. Il existe en ce domaine de nombreuses expériences, même actuelles, dans lesquelles on trouve du bon et du moins bon, mais qui peuvent cependant servir de base de réflexion.

Conclusion

Terminons par quelques remarques générales ces notes sociologiques sur la liturgie et son rôle dans la communication, la socialisation et l'appartenance religieuse. La première concerne l'*unité*. Il ne fait pas de doute que la préoccupation qui avait présidé à la conservation du latin dans la liturgie avait été de manifester l'unité du rite à travers l'ensemble de l'Eglise (au moins latine). Il y a là une valeur à sauvegarder, mais par des moyens plus appropriés. L'unité de langue revenait à imposer une unité de culture et donc en fin de compte à contredire l'universalité. C'était une solution de facilité, qui ne correspondait pas à la réalité humaine. Or c'est là un aspect très important pour l'appartenance à l'Eglise. L'accent devra être mis sur le même Seigneur, que tous les peuples révèrent dans leur propre langue et selon leur culture. Cette valeur est bien plus fondamentale. Pour ceux qui voyagent, et ils sont de plus en plus nombreux, on indiquera cette richesse. L'appartenance au peuple de Dieu sera motivée plus profondément dans la foi, et puisque les visiteurs se munissent de guides pour pénétrer dans les cultures étrangères, pourquoi les chrétiens n'auraient-ils pas aussi le souci de se procurer le missel approprié ?

Une deuxième remarque concerne l'*innovation* en matière liturgique. L'innovation est un processus sociologique par lequel on passe d'un stade à un autre. Il n'y a pas de changement possible sans innovation. Dans une culture caractérisée par le changement, l'innovation est donc importante. Elle peut revêtir différentes formes. Actuellement, l'autorité de l'Eglise ne reconnaît que deux manières d'innover en liturgie. La première consiste à laisser une certaine marge de liberté dans le déroulement du culte, à certains moments précisément indiqués, telles actuellement les intentions de prières. Une deuxième modalité est celle de l'expérimentation contrôlée : on permet à certaines communautés — paroisses, séminaires, communautés religieuses — d'innover, afin d'expérimenter des formes nouvelles. Mais le sociologue ne peut pas ne pas se demander s'il ne faudrait pas souhaiter que des leaders créateurs jouent un rôle plus grand dans ce processus d'innovation.

Par ces quelques réflexions, nous voulions seulement attirer l'attention sur certains aspects sociologiques du rôle de la liturgie. Nous manquons encore de recherches empiriques dans ce domaine. Il n'en faudrait cependant pas tellement pour soutenir une réflexion sociologique qui peut déjà faire son profit des recherches entreprises dans des domaines proches du sujet qui nous intéresse, que ce soit en sociologie de la communication ou de l'éducation, ou dans l'étude des groupes.

Louvain.

François HOUTART.