

APPROCHES SOCIOLOGIQUES DE LA LITURGIE

Le changement rituel

Les éléments qui suivent sont un condensé des notes prises à un cours donné par Monsieur J. Séguy dans le cadre des études de l'Institut Supérieur de Liturgie, en avril 1971.

Monsieur Jean Séguy est Maître de Recherches au C.N.R.S., chargé de conférence à l'École pratique des Hautes-Études (VI^e section).

UNE SOCIOLOGIE DE LA LITURGIE EST-ELLE POSSIBLE ?

LA sociologie est une « explication des phénomènes sociaux par d'autres phénomènes sociaux ». Cette brève définition permet au moins de cerner le projet et ses limites. L'objet de l'étude est donc la liturgie en tant que phénomène social et uniquement en tant que tel. Il est bien évident que l'étude de la liturgie demande l'apport d'autres sciences. Le sociologue ambitionne seulement de projeter une certaine lumière sur l'explication des phénomènes liturgiques. Il ne saurait être question d'en faire l'explication totale de la liturgie.

La liturgie est donc considérée ici comme phénomène social. Or pour être expliqué de façon pertinente, un phénomène social doit être référé à l'ensemble auquel il appartient. Il ne suffit pas en effet de centrer le regard sur le phénomène lui-même, mais il faut le replacer dans son environnement. Les facteurs qui constituent le phénomène social sont à la fois internes et externes. Les causes qui l'ont fait naître sont à la fois à l'intérieur et à l'extérieur. Il faut donc regarder l'objet, mais aussi lui donner un fond et le « mettre en perspective ».

Qui dit « liturgie » dit « rites ». Mais inversement, qui dit « rites » ne dit pas nécessairement « liturgie ». Les rites liturgiques ne sont qu'un aspect particulier d'un ensemble plus général. Pour le sociologue, il y a donc lieu d'étudier la liturgie comme un ensemble rituel parmi d'autres à l'intérieur d'une société globale.

On voit qu'il y a là un problème de frontières. Il faut en effet définir l'objet. Il y a évidemment des normes officielles (du moins en ce qui concerne certaines liturgies). Mais pour le sociologue, elles ne sont que l'un des aspects du problème. En effet, il y a toujours un écart entre les normes officielles et ce qui se passe effectivement dans la réalité. Or ce qui est intéressant, c'est la réalité. Ainsi, dans la liturgie catholique, il fut un temps où les « saluts du Saint-Sacrement », par exemple, avaient pris un développement hors de proportion avec la place que les normes liturgiques officielles pouvaient faire à ce genre d'exercice.

Dans certains systèmes religieux (les religions non fondées par exemple), il est impossible de faire la distinction entre le rituel sacré et le rituel profane. Dans les systèmes religieux fondés, la distinction entre rites sacrés et rites profanes est plus nette. Toutefois, le dégradé entre les deux catégories existe. Il y a en particulier tout le domaine des « superstitions ».

La distinction est d'autant plus difficile que parfois différents ensembles rituels sont extrêmement mêlés dans la texture d'un même événement.

Il y a des rituels purement civils (le rituel électoral par exemple). Mais on ne saurait faire aussi facilement le partage quand il s'agit de la célébration du 11 novembre qui comporte souvent la messe avec présence des autorités civiles et porte-drapeaux.

— La célébration du mariage inclut des éléments liturgiques, mais aussi des rites « superstitieux » ou folkloriques portés par le consensus social et dont on ne saurait se passer. Ceci fait que le mariage apparaît comme un ensemble rituel où le liturgique proprement dit peut sembler minime par rapport au reste, bien que considéré par tous comme indispensable.

La distinction est importante, mais sans excès. En effet, s'il est important pour le sociologue de distinguer le liturgique du non-liturgique en matière de rites, il faut reconnaître que le fond est commun. Les relations qui existent entre les rituels profanes et les rituels sacrés peuvent en effet aider à discerner les représentations qui sont sous-

jaçentes à ces ensembles rituels. Ces « représentations » sont également importantes et il peut arriver parfois qu'elles en viennent à occulter les phénomènes qui se passent dans l'action liturgique.

Une sociologie de la liturgie est donc possible. Mais il faudra tenir compte de tout ce qui vient d'être dit. On devra donc établir les écarts entre les théories officielles et la réalité effective, tenter le mieux possible de distinguer les rites liturgiques des rites non liturgiques pour marquer au mieux leurs rapports et ne pas oublier de garder en arrière-plan l'ensemble social global sur lequel se profile le phénomène étudié.

CHANGEMENT SOCIAL ET CHANGEMENT RITUEL

C'est en tenant compte de ce qui vient d'être lu que l'on peut aborder l'étude du changement rituel.

Le changement rituel se rattache au processus plus vaste du changement social. Il se produit d'ailleurs la plupart du temps en coïncidence avec le changement de la société globale. La simultanéité n'est cependant pas totale. En effet, les rites changent peu facilement car ils appartiennent à la partie la plus stable des systèmes sociaux.

Le processus du changement socio-rituel peut être analysé de la manière suivante dans le contexte des Eglises chrétiennes. Dans une première étape, il se crée un modèle de changement intérieur, c'est-à-dire que, pour différentes raisons, le changement est ressenti comme nécessaire à l'intérieur d'un groupe religieux et qu'il surgit une certaine idée de ce que ce changement pourrait être. Dans une seconde étape, le modèle ainsi mis en circulation est pris en charge par des sous-groupes qui le mettent en œuvre ou revendiquent sa mise en œuvre. La troisième étape correspond à l'action de l'autorité. Vient en effet le moment où l'autorité doit prendre position par rapport au modèle de changement proposé. Cette prise de position de l'autorité en place peut être purement et simplement une réaction négative. Dans le meilleur des cas (en ce qui concerne l'opération du changement et non comme un jugement de valeur), l'autorité prend en charge le changement proposé ou en cours. Puis, dans une dernière étape, le changement s'opère officiellement et se trouve rationalisé et justifié par l'autorité elle-même.

Il faut observer qu'en réalité le changement est perma-

ment, mais on n'en a pas toujours conscience. Il s'accompagne de retards et de freinages. Parfois même certaines justifications idéologiques peuvent voiler un changement réel. Le changement n'est donc pas nécessairement lié à la conscience qu'on en a. La fixité (paradoxalement) peut d'ailleurs également constituer un changement, le blocage de toute évolution se transformant en processus de sclérose.

Le changement peut être étudié d'un point de vue synchronique ou diachronique.

L'observation synchronique met en relief les différences locales dans un temps donné. C'est ainsi qu'après le concile de Trente, les évêques promeuvent un nouveau style de culte. Le rapport culte-dévotions se modifie. La messe prend un autre genre de fonction et une autre signification (toujours du point de vue sociologique). Le décalage entre deux diocèses, dont l'un adopte et l'autre n'adopte pas encore la réforme, révèle que l'application de changements officiellement décidés se trouve liée à des phénomènes divers, éventuellement même politiques qui varient avec les lieux et donnent à la pratique des rites des significations éventuellement très éloignées dans l'expérience vécue des pratiquants.

Le changement diachronique est l'étude du changement dans la succession, dans le déroulement du temps. On cherche alors à observer le processus de la modification et sa dynamique.

Le changement diachronique dans la liturgie officielle peut apparaître comme une transformation ou comme une innovation. La transformation est un changement partiel, l'innovation est un changement global. Mais il faut nuancer ces deux notions. D'une part en effet, plusieurs transformations successives, même ponctuelles, peuvent finir par constituer une réelle innovation. D'autre part, l'innovation ne jaillit pas du néant, bien des réalités qui la précèdent l'expliquent et la causent.

Le changement rituel est finalisé, c'est-à-dire qu'il veut aboutir à tel résultat clairement voulu et exprimé. Mais il peut aussi entraîner des conséquences non voulues, imprévues, imprévisibles même. Il est clair par exemple que le changement rituel voulu par Vatican II en vue de la participation plus intime des fidèles a entraîné des changements de mentalité importants. Au nom de la participation, on aboutit même à une mentalité qui pense qu'« on peut tout faire », que « tout peut être changé », ce qui n'était évidemment pas l'intention du législateur.

Il faut enfin noter en ce qui concerne la finalité qu'il y

a toujours un écart entre le projet initial même officiel et ce qui se passe dans la réalité.

LE PROCESSUS DU CHANGEMENT RITUEL

Peut-on discerner des lois du changement rituel ? Il faudrait pour cela des études beaucoup plus étendues et plus approfondies. Mais on peut observer certaines lignes de force. En règle générale, le changement rituel va du plus simple au plus compliqué.

Vers le commencement d'une religion il y a une étape de simplicité rituelle et d'improvisation. L'improvisation est d'ailleurs normalement liée à un personnage charismatique.

Puis vient une étape de formalisation et de fixation. Cette formalisation peut être plus ou moins profonde. Elle peut aller jusqu'au fixisme absolu. Il peut y avoir également dans cette étape une phase de formalisation de l'informel, c'est-à-dire que l'improvisation reste prévue mais elle est de plus en plus réglée. C'est le moment du classement des genres et des types de rites. C'est également le moment de la constitution des rituels écrits.

L'étape suivante du changement rituel joue sur des formes désormais bien établies. On aboutit alors à des phénomènes de changements secondaires, ou à un développement et à une complexification des formes établies.

L'ensemble d'un tel processus d'évolution est accompagné de la constitution d'un corps spécialisé, d'un clergé. Le lien du clergé avec les rites joue dans les deux sens, c'est-à-dire que le clergé entretient les rites, mais également parfois que les rites nécessitent et appellent un clergé.

Il se développe alors autour des rites un ensemble de législation et de justifications. Cette armature peut devenir d'autant plus importante que la nécessité des rites est moins évidente.

Le changement rituel se déroule alors selon la dialectique du prêtre et du prophète. Le prêtre prend en charge l'accomplissement des rites. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne de l'origine, les rites tendent à se scléroser pour se rapprocher des pratiques magiques. Surgit alors le prophète qui remet en cause le fonctionnement de l'institution. La dynamique du changement amène le prophète à devenir lui-même le clerc du nouveau système et le cycle recommence.

Il peut arriver que le changement se produise par un phénomène de différenciation brutale. Il se fait alors sous forme

de défixation. En général cette défixation est liée au schisme. Mais il peut également se produire une défixation contrôlée et même globale (c'est le cas de la réforme opérée par Vatican II). Souvent alors, la loi générale est inversée et une défixation de ce type va du plus complexe au plus simple.

*
**

Ces notes de cours peuvent apparaître extrêmement sèches et théoriques. En fait, il ne s'agit pas d'une pure spéculation. Tout le travail est appuyé sur des exemples concrets très précis. Une partie de l'étude est établie en effet par rapport à l'exemple des dévotions et de leur relation avec la liturgie. Tout ce qui concerne les étapes du processus de changement est appuyé sur les travaux publiés ou inédits de Jean Séguy concernant les mennonites. (Les mennonites constituent une secte anabaptiste fondée au 16^e siècle.)

On peut être déconcerté par la manière dont le sociologue aborde la liturgie, mais personne ne saurait contester que ce regard du sociologue révèle aux liturgistes des dimensions de leur action qu'ils ne soupçonnaient pas.

Jean FOLLEN.

Rites liturgiques et attitudes collectives

NOUS pensons être utiles aux lecteurs de *La Maison-Dieu* en faisant suivre cette chronique universitaire de l'extrait d'un article de M. Jean Séguy, paru dans les *Archives de Sociologie des Religions*, et dont la substance illustre l'une ou l'autre proposition contenue dans le compte rendu précédent¹.

Dans cette importante étude de trente-cinq pages très serrées, sous le titre de « Constitutions ecclésiastiques, Rites

1. Ce texte est reproduit ici avec la gracieuse autorisation des Editions du C.N.R.S.

liturgiques et attitudes collectives » (*Archives de Sociologie des Religions*, 1961, 11), l'auteur, dans une perspective rigoureusement sociologique, cherche à faire apparaître les corrélations qui peuvent exister entre deux séries de faits sociaux : les attitudes et dispositions ségrégationnistes des divers groupes religieux aux Etats-Unis, d'une part, les structures internes de ces mêmes groupes et leurs pratiques rituelles, d'autre part. Il en arrive, au terme de son parcours, à proposer l'hypothèse suivante : l'attitude et la pratique ségrégationniste d'un groupe religieux est en fonction inverse, d'une part, de son degré de hiérarchisation et de centralisation (les extrêmes étant constitués, dans les divers groupes étudiés, d'un côté, par le « monachisme » catholique, de l'autre, par l'extrême indépendance des groupes baptistes) ; d'autre part, du degré de communion sociologique, d'engagement affectif (ou, pour employer un terme plus ecclésiastique, de « participation active ») réalisés dans les rassemblements culturels.

« La participation aux objets, symboles et actes sacrés, provoque une communion d'autant plus forte qu'elle est physiquement plus directe. Nous pouvons donc retenir que le degré de participation aux rites se présente à nous comme constituant de la communion en raison directe de son réalisme. Plus la liturgie sera symbolique et éloignée du peuple, moins le degré de fusion sociale obtenue sera grand ; plus, donc, le nombre et la diversité des participants pourront augmenter. Inversement, les phénomènes de différenciation deviendront de plus en plus fréquents en raison directe du réalisme liturgique. »

On saisit le paradoxe, en même temps qu'on devine sa portée générale. En d'autres termes, une liturgie sans communion (au sens sociologique du mot) peut apparaître comme plus tolérante et relativement neutraliser, par son formalisme même et l'absence de relations latérales entre les participants, des divisions sociales qui, par contre, seront exacerbées, voire immédiatement exprimées dans des assemblées de proches, ouvertes à l'initiative « charismatique », à l'affectivité dévotionnelle.

Ces pages qui, de l'aveu même de leur auteur, se gardent bien de toutes références à la situation actuelle du culte catholique, ne peuvent pas ne pas faire réfléchir les promoteurs de réformes liturgiques sur les incidences sociales, voire politiques, de transformations qui pourraient n'apparaître, à première et courte vue, que comme affaire de sanctuaire, alors qu'elles sont, en fait, solidaires d'un

ensemble de déterminations où se joue le rapport du groupe religieux à sa propre structure et aux tensions de la société globale dans laquelle il vit ou survit.

Jean-Yves HAMELINE.

Liturgie et différenciations sociales

DE LA FÊTE A LA SÉGRÉGATION *

Les Noirs accourus vers les prédicateurs wesleyens trouvaient dans l'institution méthodiste les éléments d'intégration auxquels ils aspiraient. Par un phénomène dont nous avons précédemment entrevu quelque chose, elle leur offrait aussi tout le nécessaire pour se constituer en micro-sociétés isolées. Dans bien des cas, en effet, les missionnaires trouvèrent devant eux des auditoires uniquement noirs. Les classes issues de ces prédications ne comprirent, tout naturellement, que des Noirs. Dans d'autres cas, les deux couleurs se trouvaient représentées dans les camp-meetings. Mais par suite de l'organisation en classes¹, laquelle s'opérait souvent de manière spontanée, les Nègres se groupèrent la plupart du temps avec leurs congénères et sous la direction de l'un d'eux. Les Blancs éprouvaient le même besoin et le satisfaisaient de la même manière. La constitution du Méthodisme ne s'opposait pas à cette division, elle l'encourageait dans une certaine mesure, comme nous l'avons constaté plus haut. Lorsque l'augmentation du nombre de classes et de sociétés noires accrut parallèlement le nombre des candidats de couleur aux postes de conducteurs et de pasteurs, la séparation primitive, fille des occasions et des hasards, tendit à devenir institutionnelle. Par ailleurs, les classes et les Fêtes d'Amour créaient de nouveaux éléments de différenciation entre méthodistes blancs et noirs, chaque race possédant des moyens d'expression beaucoup trop différents.

Attirés ensemble et par les mêmes prédicateurs dans le même groupe ecclésiastique, vraisemblablement pour des

* *Loc. cit.*, p. 118-119, 121-122.

1. « Classe » : chez les méthodistes groupe de convertis présidé par un conducteur. (N.D.L.R.)

raisons semblables, Blancs et Noirs ne pouvaient demeurer qu'un moment unis. L'atmosphère de la réunion de réveil permettait, en effet, des débordements d'affectivité et de sensibilité tendant à créer une communion parfaite entre les races et les groupes sociaux. Cependant, ces « excès » représentaient un sommet exceptionnel pour les Blancs et un mode d'expression ordinaire pour les Noirs. Les premiers pouvaient donc en éprouver des remords par la suite, se sentir gênés de s'y être laissés aller. La communion atteinte avec les seconds dans l'exaltation devenait susceptible de révision et de reniement dans un état plus normal. En tout cas, l'une et l'autre race comprenait vite que la participation en profondeur acquise dans l'excitation de l'« enthousiasme » ne pouvait pas durer longtemps parce que les conditions de l'expérience apparaissaient exceptionnelles à l'une des parties. Ainsi, la répartition des convertis en classes différenciées par la couleur de la peau et le niveau social put-elle passer pour un expédient heureux et nécessaire. Mais le sentiment religieux allait tendre à s'exprimer, dans chaque ensemble de groupes différenciés, d'une manière différente. Les réunions noires, comme celles décrites par King Vidor dans son film *Alleluiah*, conservaient leur tonalité revivaliste permanente accentuée par les modes raciaux d'expression ; les sociétés et classes blanches, de leur côté, reviendraient progressivement à la dignité et au calme qui convient au monde religieux occidental. Des liturgies différentes ou des manières différentes de traiter la même liturgie allaient naître ainsi, pour séparer encore plus profondément les méthodistes selon la couleur de leur peau. (...) »

*
**

« Effectivement, la communion deviendra possible dans ces cercles. Est-ce parce qu'ils seront plus réduits ? Oui, certes, mais pas essentiellement semble-t-il. Plutôt parce que leur liturgie se présente différemment. L'ordre, et le non moins traditionnel désordre, du camp-meeting, quoique rudimentaire, constitue une liturgie, c'est-à-dire un ensemble de pratiques habituelles et confirmées par l'autorité responsable, destinées à permettre la célébration d'un culte public. Mais un tel *ordo rerum* ne se propose pas obligatoirement de favoriser ou de créer une communion. Il peut s'adresser à une réunion d'individus isolés, comme c'est le cas dans le camp-meeting. Il en va autrement des réunions de classes et des cultes réguliers des sociétés sous

la présidence des pasteurs. Nous avons suggéré plus haut de considérer la classe réunie autour de son conducteur comme une continuation de la réunion de réveil. Nous ne reviendrons pas sur cette quasi-définition. Mais il s'agit d'une continuation d'intensification et non d'un simple prolongement destiné à disparaître un jour. Nous pouvons aisément observer les moyens mis en œuvre pour procurer le résultat escompté. Il s'agit avant tout d'une communication et d'un partage d'expériences autour d'un homme dont l'expérience propre se donne pour normative. Il y a ici participation par échange de symboles verbaux suivant une direction et une règle données. On continue bien de chanter : « Je suis sauvé », mais tous le chantent comme l'un pour l'autre, dans l'unanimité des esprits et des cœurs, dans la conscience, également, de former un groupe à part. Les membres de la classe se voient comme un petit Israël rassemblé par une autorité attestant l'unité des sauvés qui cherchent l'unité l'un avec l'autre, et, collectivement, l'unité de la classe avec le tout représenté par la dénomination. La communion commence ainsi avec l'échange de symboles et dans la séparation d'avec les non-sauvés. Elle suppose des biens partageables dont la possession n'est vraiment assurée que par participation, donc dans une exclusive. L'état de pécheur rend étranger à ces réunions : il empêche la participation. Théoriquement, c'est la seule barrière qui limite l'appartenance à une classe. Pourtant, parce que la participation à ce degré de profondeur suppose non seulement une expérience commune, mais encore une manière commune de l'exprimer, l'échange de symboles est rendu impossible ou très difficile dans le cas où la langue employée n'est pas la même. Ne parlons pas de couleur de la peau. Les méthodistes américains n'ont jamais un seul instant rêvé de voir les Noirs se décolorer en devenant chrétiens. Il reste qu'ils ne parvenaient pas à s'entendre, les moyens d'expression dont chaque groupe racial usait différant sensiblement, et dans la syntaxe employée, et dans l'accent mis ou omis sur la mimique, le mouvement ou tel genre particulier de chant. La masse ou la communauté du camp-meeting ne pouvait donner naissance qu'à des communions passagères par différenciations suivant les degrés de culture, et ici culture et couleur de la peau s'identifient. Nous retrouverons les mêmes problèmes au niveau du culte régulier sous la présidence du pasteur de circuit. Il s'agit souvent d'un culte de Sainte-Cène. La communion rituelle va unir les âmes individuelles au Christ, quelle que soit la formulation intel-

lectuelle retenue pour expliquer ou délimiter cette union. Mais aussi, et là-dessus les méthodistes insistent, le sacrement va unir les participants les uns aux autres dans un commun amour. Or, il faut le souligner, l'amalgame des cœurs et la participation de chacun et de tous à l'unique mystère trouve son expression dans un geste à la fois réaliste et symbolique, dynamique et significatif, le passage des espèces d'un « frère » à l'autre. Ce rite revêt une grande importance. Un pain partagé va de mains en mains depuis la table où se tient le pasteur, et chacun en prend un morceau au passage, puis le rend à son autre voisin qui en fait autant. L'offrande de la coupe renforce le symbolisme du passage du pain. Ici, chacun boit au récipient commun et unique, puis donne la main d'association au frère à ses côtés. La manière même de recevoir et de donner les insignes sacramentaires symbolise l'union de tous en l'unique Christ, et provoque un certain degré de communion sociale grâce au réalisme dynamique dans lequel la participation s'exprime. Comme dans le cas précédent, nous remarquons un lien direct entre l'usage de symboles ou d'objets sacrés et la création d'une communion. Mais, plus le degré de fusion atteint est élevé, moins nombreux peuvent être les participants. D'où, nécessairement, des scissions, dans la dynamique structurelle décrite par ailleurs.

LITURGIE SANS COMMUNION *

On a cependant du mal à admettre que la participation aux mêmes sacrements ne conduise pas à un certain degré de communion. Regardons les faits de près et nous verrons l'explication surgir. Pour recevoir l'Eucharistie, le catholique se rend à la table, ou au banc de communion. La plupart du temps, il s'agit d'ailleurs d'une simple barre plus ou moins ouvragée séparant le chœur de la nef. On ne verra pas, en principe et au 19^e siècle, un mouvement communautaire ou une procession. Les assistants — le mot en dit long par lui-même — quittent leur place un à un et forment une file dans les allées, à la table de communion ensuite. Or, tous les présents ne s'approchent pas de l'Eucharistie — autre expression significative —, et une différenciation naît déjà, caractérisée par l'abstention ou la participation.

* *Loc. cit.*, p. 124-126.

Mais, ce qui nous intéresse encore plus, les communiant eux-mêmes n'échangeront aucun symbole. Le sacrement leur sera donné individuellement en portions préfabriquées. Et, pour marquer plus fortement leur isolement, ils seront allés à la Table Sainte et en retourneront, les yeux baissés, sans s'inquiéter de savoir qui y est allé avec eux. Finalement, ils rejoindront leurs places primitives dans la nef, au milieu des autres assistants, pour se reperdre dans la masse. On peut même se demander si la communication de l'Eucharistie a créé une communion sociologique entre chacun d'entre eux et le prêtre officiant. Il y a bien, dans cet acte, un embryon d'échange symbolique, mais à sens unique. Les laïcs ont reçu, ni donné, ni passé. Le prêtre « s'est communié » — l'expression ne parle-t-elle pas plus que toute analyse ? — à l'aide d'une hostie de taille particulière, consacrée par lui pendant l'action liturgique, et dont il n'a rien partagé avec les assistants. Il a également bu le calice dont les fidèles ne participent pas. Ces différences créent un fossé et non un pont ; elles trouvent leur couronnement dans le fait que les hosties distribuées aux laïcs proviennent du tabernacle où on les a remises après consécration à quelque messe précédente. Le fidèle agenouillé à la grille du chœur n'a donc pas réellement établi une communion sociale avec l'officiant. Si, encore, un prêtre non officiant a aidé à distribuer le sacrement, toute possibilité d'échange symbolique, fût-il embryonnaire, entre la nef et l'autel disparaît. De plus, l'enseignement communément donné au 19^e siècle insistait peu ou pas sur l'union des fidèles entre eux dans l'Eucharistie, soulignant la seule union de l'âme individuelle au Christ. La communion sociologique par les représentations collectives se trouvait, de ce fait, réduite au minimum possible, pratiquement inexistante. Dans les pays de majorité protestante, les prédicateurs avaient aussi une tendance naturelle à insister sur l'indépendance de la validité du sacrement par rapport à son ministre, à l'encontre du Donatisme pratique de la plupart des dénominations protestantes. Dès lors, le communiant manifestait sa vertu à refuser de savoir de qui il recevait l'Eucharistie, à repousser systématiquement la communion sociologique !

On comprend maintenant qu'il y ait eu peu de difficultés pour les catholiques blancs américains du 19^e siècle et qu'il n'en existe pas beaucoup plus pour leurs successeurs actuels, à prier dans les mêmes églises ou à recevoir les mêmes sacrements que les Noirs. Et si quelque gêne avait pu sur-

gir, des précautions supplémentaires en venaient à bout. A une époque où la communion fréquente était rare, les fidèles la recevaient le plus souvent en corps différenciés, à des dates différentes. Ainsi, les Blancs et les Noirs appartenant à des confréries séparées ne risquaient-ils pas de se retrouver généralement coude à coude à la Sainte Table.

Nous avons, semble-t-il, vérifié nos prémisses. Le culte catholique sous sa forme latine, et pratiqué comme nous l'avons dit, ne semble pas susceptible de créer une communion au sens sociologique. La ségrégation ne s'y impose donc pas, sauf de manière tout à fait bénigne et peu apparente. Ceci explique cet extérieur d'égalité entre les races, salué avec tant de respect par les auteurs protestants. Reste à savoir pourquoi les Noirs n'ont pas préféré, alors, adhérer au Catholicisme plutôt qu'aux dénominations protestantes. Sans doute parce qu'ils avaient besoin de la fête que le Méthodisme et le Baptisme méthodisant leur apportaient. Ils trouvaient là le matériau nécessaire à leur reconstruction en tant que race, comme « nation », au sens de ce mot au 16^e siècle. Il faut ajouter à cela leur méfiance instinctive vis-à-vis des hiérarchies compliquées trop distantes de leur état social. Par ailleurs, la pratique liturgique du Catholicisme trahit une attitude paternaliste symbolisée par la grille du chœur et les différentes tailles d'hosties, paternalisme que les Nègres, délivrés de l'esclavage, ne recherchaient pas particulièrement, du moins dans leurs relations avec les Blancs. »

J. SÉGUY.
C.N.R.S.