

La Maison-Dieu, 128, 1976, 76-110.

François-A. ISAMBERT

RÉFORME LITURGIQUE ET ANALYSES SOCIOLOGIQUES

IL y a dix ans, Jean Séguy appelait les sociologues à élaborer une « sociologie des liturgies chrétiennes »¹ et il proposait comme tâche centrale l'étude de la réforme liturgique. A ce moment, Vatican II apparaissait comme un aboutissement. Aussi le travail du sociologue apparaissait-il avant tout destiné à expliquer un processus d'officialisation de changements répondant à des aspirations multiples :

« Entre les aspirations et l'adoption de la réforme se placent, on s'en doute, des quantités de stades intermédiaires, de liturgies non conformistes clandestines, semi-officielles, tolérées, combattues, volontairement ignorées des hiérarchies, des liturgies de petits groupes, des « para-liturgies », des « expérimentations liturgiques », des « recherches », des « études », etc.² »

Aujourd'hui, les perspectives semblent inversées et l'attention est attirée sur la continuation des mêmes phénomènes, mais comme s'ils découlaient du Concile. Du même coup les valeurs aussi semblent inversées, au moins aux yeux d'un grand nombre.

1. Cf. J. SÉGUY, « Suggestions pour une sociologie des liturgies chrétiennes », *Archives de Sociologie des Religions* (22), 1966, pp. 145-151.

2. J. SÉGUY, *art. cit.*, p. 147.

Ce qui apparaissait comme un mouvement créatif ascendant, couronné par Vatican II, est communément présenté comme une désagrégation, et le Concile lui-même est mis en question au nom des fruits qu'il a produits.

Simultanément — mais les deux aspects ne sont pas sans lien — la dynamique des rapports entre la base et le sommet est couramment présentée en sens inverse. Alors que Jean Ségué pouvait poser la question du « joint entre l'invention de la base et l'appareil hiérarchique »³, c'est aujourd'hui la base qui est présentée comme privée par l'autorité ecclésiastique de la stabilité à laquelle elle aspire.

La situation a sans doute changé réellement et les « expériences » liturgiques post-vaticanes sont vraiment séparées de celles qui les précèdent par un saut qualitatif. Quant au mouvement d'opinion qui a accompagné les démonstrations de Mgr Lefebvre, il montre que les réactions hostiles aux transformations rituelles ont pris une ampleur certaine. Mais on ne peut séparer ces faits des démarches intellectuelles qui les établissent. Sauvage ou cultivée, une sociologie implicite ou explicite est partiellement responsable de ces changements de décor. En effet, parmi les multiples aspects d'une mutation rituelle complexe, certains traits ont été choisis, sans doute en grande partie parce qu'ils avaient été ignorés jusque-là. Et sans méconnaître la part de spontanéité sans laquelle aucun mouvement d'opinion n'est possible, on ne peut manquer de les retrouver à l'état d'arguments dans les campagnes de presse de ces derniers mois. De nombreuses pistes auraient pu être suivies par les sociologues pour répondre aux questions que des pasteurs comme Godin et Michonneau avaient posées sur les affinités et les incompatibilités entre certaines formes d'expression religieuse et certaines conditions de vie, certaines situations culturelles et certaines options sociales⁴. Tel pouvait apparaître un des prolongements qualitatifs possibles des statistiques de pratique religieuse. En fait, il en a été autrement et le fait non prévu qui a été mis sur le devant de la scène

3. *Ibid.*

4. J'ai déjà dit ce que je pensais de la manière dont R. PANNET a prétendu mettre son livre [*Le catholicisme populaire. 30 ans après « La France, pays de mission ? »*, Paris: Centurion, 1974] dans le sillage de Godin : « Autour du catholicisme populaire, réflexions sociologiques sur un débat », *Social Compass* XXXII (2), 1975, p. 197.

a été l'hostilité aux changements, de la part d'une partie de ceux auxquels ils étaient destinés.

Comprendre la non-pratique ?

A partir de là, des études partielles se sont articulées entre elles et un véritable *paradigme* sociologique s'est constitué⁵. On peut le résumer en trois points :

1. Les transformations liturgiques tant officielles que non-officielles sont le fait de minorités éclairées ou du moins se considérant comme telles (liturgistes, aumôniers, laïcs formés par les mouvements).

2. Les masses populaires ont réagi négativement, tantôt en accentuant leur désertion du culte, tantôt en se raccrochant aux formes rituelles anciennes.

3. Les minorités éclairées ont condamné à leur tour ces réactions et en particulier la seconde en les jugeant non-valables d'un point de vue chrétien.

Ainsi l'accélération récente de la non-pratique aurait-elle résulté en grande partie de la façon dont les masses populaires auraient été poussées hors de l'Eglise. On peut dire qu'au schéma de la *dé-christianisation* a succédé celui de l'*ex-christianisation*⁶.

Pour le sociologue, un tel paradigme ne peut être au départ qu'une hypothèse de travail. Il demanderait à être éprouvé par des études de cas et des enquêtes extensives. Il ne peut être d'emblée tenu pour l'*explication* de la situation actuelle. Il ne peut d'autre part être considéré sur le plan qualitatif que comme un canevas très général à préciser en ce qui concerne les types de personnes et de groupes concernés, la nature des réactions, le contenu des motivations.

Or, il faut bien le dire, les sociologues — nous sociologues — sommes restés très déficients sur ces points et la responsabilité de

5. Par ce terme, R.K. Merton entend un type d'explication prenant valeur exemplaire et que l'on retrouve appliqué à de multiples cas.

6. Ce paradigme et ce schéma se trouvent sans doute à l'état le plus pur dans l'article de Ph. ARIÈS, « Religion populaire et réformes religieuses », LMD 122, 1975, pp. 84-97.

la démesure des exploitations sauvages de la sociologie nous incombe en grande partie. Sans doute a-t-on cherché à réfléchir sur le problème soulevé⁷, sans doute aussi le regain d'intérêt pour la religion populaire qui s'en est suivi a-t-il permis d'enrichir la connaissance de celle-ci et de l'éclairer d'un jour nouveau. Mais il faut bien dire qu'en ce qui concerne la réforme liturgique, on s'est contenté de tourner en rond autour du même paradigme.

Comment sortir de l'ornière ? Un bilan des sondages actuels n'est certes pas inutile, mais reste décevant. Les questions posées sont à très gros grain. Comment, dans ces conditions, distinguer les mouvements d'humeur passagère des réactions profondes ? Ces questions se sont situées dans le prolongement de la problématique de départ qui reste trop exclusivement formelle et macro-sociologique, cherchant davantage à situer des camps qu'à analyser les contenus. On n'aura pas vraiment progressé tant qu'on n'aura pas analysé comment, dans tel cadre précis ont été élaborées ou appliquées des réformes de la liturgie et comment celles-ci ont été accueillies⁸. Mais une telle étude risquerait de rester purement descriptive et de ne pas faire avancer la question si certains problèmes de signification n'étaient pas soulevés.

Or ceux-ci se posent à deux extrémités. D'une part, puisqu'il est avéré qu'une sociologie de la réforme liturgique est inséparable des réactions que celle-ci suscite, on peut prendre ce point à bras le corps, tenter d'armer les observations futures par une théorie aussi élaborée que possible des résistances au changement rituel. D'autre part, et à l'autre extrémité, prenant un élément de réforme liturgique au niveau le plus proche de sa fixation théologique, on peut montrer comment on analyse le déplacement de son champ de signification propre par rapport aux repères culturels,

7. Au numéro de *La Maison-Dieu* [« Religion populaire et réforme liturgique »] qui vient d'être cité et à mon article de *Social Compass* indiqué plus haut, on ajoutera à titre d'exemple les sessions du Centre Thomas More (L'Arbresle) que j'ai animées en 1972-1973 et en 1974-1975, sur le thème « Religion populaire et mutations liturgiques », cf. les comptes rendus dans le *Bulletin d'information du Centre Thomas More* et Br. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, « Religion populaire et mutations liturgiques », LMD 125, 1976, pp. 110-126.

8. Un de mes étudiants vient de terminer une thèse sur le Sacré-Cœur de Colombes. Les essais liturgiques de Michonneau y sont décrits, mais l'impact de la liturgie n'est pas analysé en lui-même. [A. DELESTRE, *Réforme et mutation d'une paroisse, le Sacré-Cœur de Colombes (1939-1974)*, Th. sociol. Paris, EHESS et Nanterre, 1976.]

ce qui permet de dépasser une conception trop élémentaire des enjeux pastoraux. Il s'agit en somme de montrer ici la double vocation de la sociologie : d'une part à dévoiler les conditions les plus élémentaires, souvent cachées, de l'efficacité sociale ; d'autre part, à restituer à des conduites complexes une rationalité hautement finalisée qui ne se comprend que dans une culture — et parfois une micro-culture — donnée. Plus concrètement, je propose de lire deux articles récents portant l'un sur le pourquoi de certaines protestations contre les changements rituels, l'autre sur la signification de certaines variations de textes rituels, et d'en tirer les implications sociologiques.

I. RITE ET COUTUME

Je commencerai donc par un article de Pierre Bourdieu qui ne concerne pas exactement la réforme liturgique. Mais il s'agit d'une réflexion au sujet des réactions enregistrées sur les avatars de la communion solennelle⁹. Réflexion qui déborde de beaucoup le cas de la communion solennelle et couvre en fait tout le problème de la transformation des rites. Qui plus est, c'est en référence aux caractères les plus fondamentaux du rite, que l'auteur traite la question : en soulevant la question de la *validité sociale* du rite, il se situe au centre de nos préoccupations. A vrai dire, le style incisif, la présentation pittoresque ne s'accommodaient pas de longs développements. C'est pourquoi il m'a semblé qu'un double travail s'imposait. D'une part une *interprétation* de l'article, décollant assez souvent du texte lui-même pour en chercher les implications, voire les correspondances avec d'autres écrits du même auteur. D'autre part une mise en regard des éléments de jugements que les thèmes traités me semblent susciter.

9. Cf. P. BOURDIEU, « Le langage autorisé, note sur les conditions sociales du discours rituel », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (5-6), nov. 1975, pp. 183-190. Les exemples de réactions aux transformations de la communion solennelle sont tirés du livre du P. LELONG, *Le livre blanc et noir de la communion solennelle*, Paris, Mame, 1972.

Les signes de la validité

On sait que, pour J.-L. Austin, une catégorie particulière de locutions est celle des performatifs, qui font, en même temps qu'ils disent. Prononcer « je le jure » est identique à l'*acte* de jurer et « je te baptise », à l'*acte* de baptiser (ce qui ne serait pas le cas pour « je *le* baptise »). S'agit-il là d'une sorte de pouvoir magique des mots ? Bien qu'Austin s'explique peu sur ce qu'il nomme le caractère « illocutoire » de certaines expressions et sur la *force* qu'elles semblent receler, il insiste sur les conditions institutionnelles de réalisation de la performance¹⁰. Partant de ce point, Bourdieu se plaît à retrouver dans le discours des correspondants du P. Lelong la dénonciation du type même d'« erreurs » relatives aux conditions de validité du performatif selon Austin. Des laïcs donnent-ils la communion : ce qui choque, c'est une *erreur d'agent*. Consacre-t-on du pain et du vin ordinaires, on parlera *d'erreur d'objet*. « Erreurs » de lieu, de vêtement, de langage, de comportement abondent dans ces témoignages. A vrai dire, seul un « lettré » semble pouvoir trouver quelque intérêt à cette application des catégories citées par Austin ; pouvoir titrer sur la couverture « Austin et la communion solennelle » et donner à expliquer du Lelong, comme on explique du La Fontaine semblent plaisirs bien subtils.

Là n'est pas l'intérêt principal, et d'abord faisons ressortir ce qui confine à l'évidence : sauf exceptions, ce n'est ni la grossièreté ni l'immoralité, ni d'une façon générale, un caractère intrinsèquement opposé au religieux qui sont l'objet des plaintes, mais de simples *différences* par rapport à ce qui doit être, ce qui se traduit par le mot « erreur ». Certes, on trouvera des jugements implicites : si on ne veut pas que des laïcs distribuent la communion, c'est parce qu'ils ne sont pas *dignes* (que dire alors des femmes, dans ce rôle ?). On en dira de même de l'utilisation du pain et du vin ordinaires, et aussi de l'usage d'une table ordi-

10. J.L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Cambridge (Mass.), 1962 : tr.fr., *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970. Jean LADRIÈRE applique la pensée d'Austin à la liturgie et plus particulièrement aux sacrements [« La performativité du langage liturgique », *Concilium* (82), 1973, p. 53-64]. Le caractère illocutoire d'une expression peut être défini comme sa destination à s'insérer dans une action.

naire¹¹. Mais le jugement de valeur est second : ce qui caractérise une hostie ou un autel, c'est qu'ils sont identifiables comme différents de leurs homologues de la vie courante : l'« erreur » consiste à passer par-dessus cette différence jugée essentielle.

On retrouve ainsi facilement une idée courante, selon laquelle le rite est un langage, c'est-à-dire que tout doit y être *reconnais-sable*. De ce point de vue, il n'y a guère de symbole absolument transparent, en sorte que toute participation à une action symbolique suppose un héritage culturel (même si cet héritage semble se réduire à une symbolique « naturelle », comme l'eau ou le feu qui purifient) ou un apprentissage. Inversement, tout changement de symbole suppose réimplantation, ailleurs dans l'espace culturel, ou réapprentissage. On peut alors rapprocher avec fruit ces réflexions de celles que le même Bourdieu faisait dans sa *Théorie de la pratique*, où il rappelait cette idée de Saussure que « le *medium*, véritable communication entre deux sujets, n'est pas le discours comme donnée immédiate considérée dans sa matérialité observable, mais la langue comme structure de relations objectives, qui rend possible et la production du discours et son déchiffrement »¹². Ce principe affecte toute communication médiatisée (au reste, nous dit-il, toute communication est médiatisée). On n'associe pas ponctuellement un signe à une signification : ici je dirai qu'on ne donne pas arbitrairement à n'importe quel geste n'importe quel sens, il faut un « chiffre »¹³ qui rende possible le don du sens et son déchiffrement. Par exemple, dans le cas présent, l'aspect le plus élémentaire du chiffre est sans doute donné, au sein de la différence même, par l'opposition *ordinaire/exceptionnel* renvoyant symboliquement à celle du profane et du sacré et commandant une consigne négative à l'égard de tous les éléments de cadre pouvant être qualifiés d'« ordinaires » (vêtements de tous les jours, maison, table, pain et vin, laïcs).

Or le chiffre n'est pas lui-même conçu librement par le créateur ou le réformateur de rites. Pour fonctionner comme intermédiaire, il doit être reconnu implicitement de part et d'autre, ce

11. Cf. M. LELONG, *Le livre blanc et noir de la communion solennelle*, Paris, Mame, 1972, p. 183.

12. P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 164.

13. *Ibid.*, p. 166.

qui se fait, le plus souvent, par consensus tacite et non par règles énoncées. C'est, je pense, la raison principale pour laquelle, dans toute cette affaire, des comportements ritualisés, périphériques aux yeux du liturgiste (port de certains vêtements par exemple) comptent autant que les éléments de la liturgie elle-même. En effet, si chiffre il y a, il n'est pas dans le pouvoir du célébrant de limiter unilatéralement son champ d'application, d'où cette sorte d'expansion de la ritualisation autour du rite. Inversement si l'on en vient à déritualiser ne fût-ce que ces éléments périphériques, c'est le chiffre lui-même qui est remis en question, ce qui explique les réactions horrifiées qui peuvent paraître puériles, devant des modifications apparemment si superficielles.

Efficacité du rite et croyance en son efficacité

Mais revenons à l'article. Le problème posé n'est pas tant celui de la compréhension du rite, que de l'« efficacité » rituelle, qui ne fait qu'un avec le caractère performatif de la parole ou, d'une façon plus générale, du symbole. Or on se trouve ici en un de ces lieux où sociologie religieuse et théologie se disputent le terrain des mots. Non pas que les mots « efficacité » et « validité »¹⁴ employés par le sociologue n'aient rien à voir avec le sens qu'ils prennent sous la plume du théologien, mais la perspective du sociologue tend à renvoyer ici le sens théologique dans l'ordre du symbole, tandis que celle du théologien tend à renvoyer le sens sociologique dans l'ordre de la métaphore. En fait, si le sens théologique de termes comme « efficacité » et « validité » est difficile à préciser, le sens sociologique n'est pas immédiat pour autant. Selon un premier angle de vue, que le théologien lui concède facilement, c'est la contrepartie subjective de l'efficacité réelle, ou supposée telle. Efficacité ne fait qu'un ici avec la croyance en l'efficacité. Nous sommes au niveau élémentaire de la psychologie collective, du semblant d'efficacité, bref de la métaphore. C'est sans aucun doute le *premier* sens que l'on peut

14. Pierre BOURDIEU parle des « conditions rituelles qui doivent être remplies pour que le sacrement soit à la fois *valide et efficace* » (« Le langage autorisé... », *art. cit.*, p. 187), reprenant volontairement un vocabulaire théologique dans un sens non-théologique.

donner à l'idée de Bourdieu suivant laquelle un rite est rendu inefficace par cette sorte de dépaysement symbolique que constitue l'altération des éléments concomitants du rituel. Car la première efficacité du rite semble bien être de faire croire au rite lui-même. On serait alors essentiellement devant une question de *mise en scène*. Question sérieuse sans aucun doute et qui rejoint celle du chiffre évoquée plus haut. Car, au-delà des effets destinés à impressionner¹⁵, il peut s'agir de signifier non seulement le surnaturel, mais encore la croyance au surnaturel comme sens primordial de l'assemblée rituelle. Au-delà de la simple étiquette, le vêtement ordinaire, l'objet non sacré, la parole ou le geste non hiératiques peuvent être globalement codés comme *non sérieux* de la part du célébrant ou des assistants. La croyance de chacun se nourrit à la croyance de tous : celle-ci est rompue si on croit que certains n'y croient pas.

Il y a encore à dire au-delà de ce premier sens, car, pour le sociologue, l'efficacité d'un rite ne s'arrête pas en général aux limites d'un spectacle prenant. La chose est claire, surtout lorsque les rites entraînent un changement d'*état*, c'est-à-dire de statut. Le mariage, même civil, modifie *réellement* le statut social. De même, quoique de manière moins évidente, l'ordre ou le baptême, ou même la communion solennelle. De proche en proche, il n'y a pas de raison de ne pas en dire autant de la pénitence ou de l'eucharistie.

Aux deux bouts de la chaîne, les problèmes sont différents. A mesure que l'on va vers des rites qui modifient moins le statut officiel, l'efficacité se confond davantage avec la croyance en l'efficacité. Mais il faut y ajouter l'efficacité de cette croyance. Ma qualité de pécheur repentant peut entraîner de profonds changements de ma position dans la société, si je crois personnellement à la pénitence et si les autres y croient autour de moi. Le caractère symbolique du rite joue ici un rôle évident, dans la mesure où il me situe, comme bénéficiaire en un lieu de l'espace symbolique des valeurs sociales.

Tout autre est le problème, lorsqu'il s'agit du mariage. Ce qui frappe de prime abord, c'est son caractère juridique. C'est le

15. Je pense en effet à ces mises en scène des sermons sur la mort, au cours des missions du siècle dernier : tentures noires, têtes de mort, parfois catafalques ou tombes.

changement de statut qui, par son évidence, masque l'acte qui le produit, ce qui peut faire croire à l'inutilité de l'acte lui-même. Mais précisément, tout dépend de savoir si l'état de mariage, ou de quelque chose d'analogue, constitue une *discontinuité sociale* (et il semble bien que c'est cela qui est en question lorsqu'on nie l'utilité de passer devant le curé ou le maire). Si oui, le seul vouloir des intéressés eux-mêmes ne peut suffire à changer la situation. Le recours à celui qui a *pouvoir* pour le faire s'impose. Le rite du mariage civil, prévu par la loi, est très instructif à cet égard. Le « Au nom de la loi, je vous déclare unis par les liens du mariage » est parfaitement clair. Les époux expriment leur volonté et le *célébrant* (l'officier d'état civil) fait passer ce vouloir privé à l'état d'acte public par une « déclaration » qui est performance parce que c'est justement dans le passage du non déclaré au déclaré, du privé selon les convenances de chacun au public selon la loi, que réside l'acte du mariage.

Mais alors se pose le problème du pouvoir de ce célébrant. Même au civil, nous avons là un fait de « magie sociale »¹⁶. Et nous revenons à nouveau à l'article que nous avons quitté un instant. En effet, le pouvoir d'accomplir un rite avec toute son efficacité sociale s'apparente à un quelconque *mana* si on n'a pas présent à l'esprit ses conditions sociales de réalisation. Or, c'est bien ce qui se passe pour la plupart des participants et peut-être pour le célébrant lui-même. Je dirai donc, pensant tirer les conséquences de la pensée de Bourdieu, que si on se place au niveau de la subjectivité des participants, le terme de « magie » caractérise bien l'efficacité du rite, vue comme exercice d'un pouvoir par une manipulation de symboles. En revanche, l'analyse démystifiante du fonctionnement de ce pouvoir montre qu'il réside tout entier dans l'*autorité* institutionnelle conférée, laquelle se ramène finalement à une *autorisation*¹⁷. On pourra dire parallèlement que, sur cette face sociale du rituel, l'*efficacité* se ramène à une *validité*, laquelle repose sur une *validation* collective¹⁸.

16. Cf. *art. cit.*, p. 185.

17. « Mais le plus important est peut-être que la réussite de ces opérations de magie sociale que sont les actes d'autorité ou, ce qui revient au même, les *actes autorisés* est subordonnée à la conjonction d'un ensemble systématique de conditions interdépendantes qui constituent les rituels sociaux. » (*Art. cit.*, p. 186.)

18. « Le langage d'autorité ne gouverne jamais qu'avec la collaboration de ceux qu'il gouverne. » (*Ibid.*, p. 187.)

On retrouve en somme l'analogie des chemins précédents, mais à un autre niveau. En effet, on est à nouveau renvoyé du rite à la collectivité et aux représentations collectives. Ici, la collectivité est saisie dans son pouvoir légitimant qui est aussi sa représentation subjective de la légitimation. Mais, comme précédemment, le rôle du *medium*, de l'intermédiaire apparaît (et c'est pour faire apparaître ce rôle dans le cas présent que j'ai fait le détour par les autres paliers du rite). En effet, la légitimation ne se fait pas, si j'ose dire, à la tête du client. Elle est reconnaissance de l'adéquation à un système institutionnel.

Or, ce système institutionnel est bien plus qu'une simple hiérarchie de personnes, car il s'agirait alors, purement et simplement, de reconnaître la transmission d'un pouvoir, ce qui nous ramènerait au *mana*. Il est en fait constitué par un ensemble de relations et de règles qui sont les conditions de validité du rite. Et c'est ainsi que « de l'énumération indiquée de toutes les entorses à la liturgie traditionnelle se dégage, en négatif, l'ensemble des conditions institutionnelles qui doivent être remplies ». Alors on comprend le rôle d'une certaine « symbolique stéréotypée », destinée à « manifester que l'agent n'agit pas en son nom personnel et de sa propre autorité, mais en tant qu'agent mandaté »¹⁹ (agent mandaté selon les règles institutionnelles reconnues par la collectivité, ce qui ne veut pas dire, notons-le, mandaté directement par la collectivité, mais légitimé par elle, ce qui revient à être mandaté par elle *en dernière instance*). Le rite ainsi compris suppose donc de la part de tous les participants, quel que soit leur rôle, non seulement une croyance, mais une disposition active. Celle-ci consiste à légitimer un pouvoir et en même temps à s'y *soumettre*. La soumission est acceptation des effets en même temps qu'aliénation de la puissance au moins virtuelle que l'on porte en soi-même : la boucle est bouclée et la légitimité débouche bien dans une efficacité *a parte subjecti*.

Une réaction idéal-typique

Il est maintenant facile de comprendre pourquoi j'ai choisi cet article traitant de modifications qui ne sont pas liturgiques au

19. *Ibid.*, p. 188.

sens propre. Ce qui vaut pour une ritualité péri-liturgique vaut à plus forte raison pour la liturgie elle-même. Je dirais même plus : la démonstration de Bourdieu est d'autant plus frappante qu'elle s'appuie sur des exemples apparemment *insignifiants* et que, par conséquent, la discussion ne peut à aucun moment s'accrocher sur le point de savoir si les modifications en cause sont graves sur le plan de la doctrine. C'est donc aux purs *signes de la validité* que nous avons à faire, et à ces signes choisis précisément parmi ceux que l'Eglise ne reconnaît pas officiellement et dont la valeur réside strictement dans l'appréciation des fidèles.

L'intérêt de l'article ne peut toutefois se mesurer que si on précise sa signification — et par là-même ses limites — sociologiques. Ce qui frappe en effet tout d'abord, c'est que l'auteur nous a forcés à prendre au sérieux une série de réactions d'apparence futile. Bien des sociologues se sont gargarisés de la « résistance au changement » (nouvelle *virtus dormitiva*) pour expliquer certaines réactions antiréformatrices, aussi dans les domaines techniques, politique ou culturel. Réaction apparemment irrationnelle assimilable à l'inertie, la routine ou la sclérose. La gageure est qu'ici on a pris des réactions aussi irrationnelles que possible pour en faire comprendre la raison d'être dans un système rationnel de légitimation et de symbolisation. Et c'est peut-être là que l'on trouve la première fonction du sociologue, en ces matières comme en d'autres, et qui est d'introduire la compréhension, particulièrement là où les relations sociales paraissent les plus incompréhensibles.

Mais attention ! la compréhension ne se divise pas et porte aussi bien sur l'incompréhension. Et de quoi est-il donc question ici, sinon de comprendre des réactions d'incompréhension ? Alors la même sérénité s'impose au sociologue (loi qu'il ne s'agit évidemment pas d'imposer à tout le monde) lorsqu'il s'agit d'aborder le cas de ceux qui n'ont pas compris ces réactions d'attachement aux formes anciennes. Une sociologie compréhensive du clergé et des laïcs réformateurs est le complément nécessaire de la sociologie des conduites anti réformistes. C'est d'autant plus nécessaire que la compréhension dont il est question n'est pas simple bienveillance d'esprit. C'est la substitution à une intuition brute, souvent fortement teintée d'affectivité, d'un schéma interprétatif, où apparaissent à la fois les articulations de la causalité et le sens de conduites orientées par leur finalité. Telle est évidemment, sous l'angle le plus général, la tâche de l'article étudié.

Mais précisons cette compréhension. En bon disciple de Max Weber, Bourdieu — pas plus que moi — ne croit à une adaptation immédiate de l'esprit à tel objet réel situé et daté. Un *type idéal*, schéma rationalisé et approché de la réalité, est nécessaire comme intermédiaire entre nos exigences de cohérence et de simplicité, d'une part, et la réalité touffue, d'autre part. Ce qui nous est ici proposé, c'est un tel modèle, dont la vertu ne réside pas dans l'exactitude supposée de la photographie qu'il donnerait de son objet, mais dans le fait qu'il nous ferait *comprendre bien des choses*. Autrement dit, on ne nous présente pas un bilan de situation des fidèles par rapport aux réformes rituelles, mais un schéma intelligible de ce qui, dans cette situation, paraît particulièrement incompréhensible.

Aussi ne faut-il pas chercher ici ce que l'auteur n'a pas voulu y mettre lui-même.

a) L'analyse porte ici sur une certaine attitude conservatrice dont il s'agit de montrer la raison d'être dans une structure institutionnelle implicite (par opposition aux règles officielles de l'Eglise). On ne prétend aucunement que ce soit la seule qui doive être prise en considération. A côté du type idéal présenté ici, d'autres seraient à suivre naturellement, chaque attitude concrète pouvant être considérée comme un mixte de types purs. Parmi ceux-ci, on trouverait naturellement celui que Max Weber a mis en évidence, le type anti magique, porteur de « désenchantement » (*Entzauberung*) et qui, pour avoir pris sa forme la plus caractéristique dans le protestantisme, n'en existe pas moins — et pas seulement d'hier — dans le catholicisme. Mais pourquoi se lier à l'opposition de deux types dont la ligne de démarcation se marquerait seulement autour de l'acceptation ou le refus d'un pouvoir dont la représentation, pour autant qu'elle est confuse, appartient à la conscience magique ? Le fait de dégager un type idéal ne limite aucunement le nombre des plans sur lesquels peuvent se situer positions et oppositions, comme nous le verrons ultérieurement.

b) Si on s'en tient à l'analyse de ces indignations concernant le changement rituel, cet article ne peut être lu comme visant à révéler *le secret* de la vivacité de ces réactions. Cette coupe sémiotico-institutionnelle dans le phénomène n'est exclusive d'aucune

autre coupe. Par exemple, on pourrait insister davantage sur l'attachement à une symbolique du sacré et tenter de développer le code des qualités exigibles du signifiant pour s'accorder au sacré qu'il représente (spécialisation, dignité, pureté, préciosité, harmonie...). On pourrait porter l'attention sur les investissements affectifs circonstanciels, particulièrement importants lors de cérémonies jouant un rôle célébratif des événements les plus impressionnants de la vie individuelle ou familiale, y compris ce réinvestissement des souvenirs de l'enfance par lequel l'adulte cherche par moment à recouvrer la plénitude de son potentiel affectif²⁰. Naturellement ces diverses coupes peuvent se révéler plus ou moins pertinentes, c'est-à-dire apportant plus ou moins d'intelligibilité au phénomène, et ayant un pouvoir plus ou moins discriminant sur le plan empirique.

c) Enfin, on rappellera ce que Pierre Bourdieu écrivait ailleurs pour éviter la confusion entre norme et coutume : « Faire de la *régularité* c'est-à-dire de ce qui se produit avec une certaine *fréquence*, statistiquement mesurable, le produit du règlement consciemment édicté et consciemment respecté (...), c'est glisser du modèle de la réalité à la réalité du modèle²¹ ». Autrement dit, et pour le cas présent, on nous invite à ne pas considérer que toutes les *coutumes* obéissent à une *norme*, illusion fréquente chez l'ethnologue, facilement convertible en argument immobiliste. Replacer l'article présent dans l'ensemble de la pensée de Bourdieu sur les rapports entre la théorie et la pratique²² revient à se demander dans quel cas et pourquoi la norme germe dans la coutume, bref quand et sur quels points elle se ritualise. Cela débouche sur le discernement du rituel et du simplement coutumier, en tenant compte naturellement d'une dynamique assez floue où les réactions individuelles sont loin d'être à l'unisson

20. C'est ce que je pense avoir mis en évidence dans mon étude sur les significations vécues de la fête de Noël (*La fin de l'Année, Etude sur les fêtes de Noël et du Nouvel An à Paris*, Centre d'Etudes Sociologiques, 1976).

21. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 173, et de donner cet exemple tiré de P. ZIFF (*Semantic analysis*, New York 1960, p. 38) : « Considérons la différence entre le train a régulièrement deux minutes de retard et il est de règle que le train ait deux minutes de retard. »

22. On lira avec fruit, en ce sens, le très bel article de P. BOURDIEU sur les rites agraires en Algérie : « Le sens pratique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (1), 1976, pp. 43-86.

(ce qui renvoie à nouveau vers l'investigation empirique défail-
lante)²³.

Reconnaissance et méconnaissance

A ces précautions utiles pour préciser le plan où se situe une analyse et ne pas lui faire dire ce qu'elle ne veut pas dire, s'ajoute la nécessité d'aller jusqu'au fond de la pensée de Bourdieu. Pour lui, dans la mesure où l'institution fonde une autorité, celle-ci réside entièrement dans la délégation qui est faite à son détenteur. Or cette « délégation d'autorité » est « reconnaissance comme méconnaissance et croyance »... plus loin, l'auteur parle de « cette complicité, fondée sur la méconnaissance, qui est au principe de toute autorité »²⁴. Au terme de cette analyse qui pourrait apparaître comme simple manière de fonder l'efficacité rituelle sur le consensus, se trouve en définitive une critique de la ritualité comme relation mystificatrice et aliénante²⁵.

De la manière la plus générale, on sera d'abord sensible à cette façon, qui me paraît caractéristique de toute sociologie authentique, d'échapper à un rôle purement « attestataire » (pour reprendre le vocabulaire de Henri Desroche). Toute sociologie est nécessairement critique, dans la mesure où toute lumière projetée sur les mécanismes stabilisateurs d'un ordre social tend à montrer que cet ordre ne tient pas sa stabilité de sa seule valeur propre. Une telle démarche est par elle-même démystificatrice. Or, ici la démystification est double. D'une part et de façon très visible, Bourdieu montre qu'une certaine critique que l'on pourrait croire insignifiante *porte* plus loin qu'on ne croit. Mais d'autre part, lorsque ces critiques semblent déboucher sur la défense d'un

23. Discernement qui est loin d'être fait par le P. Lelong, dans l'ouvrage qui a servi de *corpus* à P. Bourdieu. Collectionnant pêle-mêle toutes les dénonciations d'infractions à la coutume, il les met sur le même plan sous prétexte d'objectivité, mais de plus il les *utilise* au même titre. On ne voit pas très bien comment, dès lors, il peut se défendre de vouloir repousser toute modification dans la célébration de la communion solennelle.

24. *Ibid.*, p. 187.

25. Prendre ces deux termes dans le sens d'un constat objectif : j'*aliène* mon autorité sur moi-même en la *déleguant* à autrui, et en *méconnaissant* cette délégation, je suis *mystifié*.

ordre symbolique, on voit qu'à celui-ci est attachée une signification qui n'apparaissait pas tout d'abord, la « méconnaissance ».

A vrai dire, on peut être alors saisi d'une gêne et se demander si on n'est pas enfermé dans une problématique trop étroite. Or c'est ici qu'il convient de bien distinguer entre les lectures possibles de l'article. Une première lecture fera de cette méconnaissance une caractéristique de tout rite, de tout culte et même de toute religion. La critique qui serait alors proposée risquerait de manquer son objet parce que trop massive. Bourdieu, dira-ton, proclame sa conviction philosophique. C'est peut-être vrai, mais s'il n'y avait que cela, on pourrait éventuellement mettre celle-ci entre parenthèses et il ne resterait plus, pour celui qui ne partagerait pas cette conviction, que l'exposé d'un admirable système de validation dont toutes les parties sont solidaires. Ce système a en lui de quoi séduire, malgré les restrictions apportées plus haut, et ce d'autant plus qu'on en aura détaché la signification essentielle aux yeux de l'auteur et qu'on n'aura plus à le juger que sur le plan de l'efficacité.

Je préfère quant à moi — et à mes risques et périls — une autre lecture tenant compte de l'affinité particulière qu'établit Bourdieu entre la « méconnaissance » et un certain type de ritualisme. A vrai dire, tout est question de définition et on peut être tenté de fonder toute la réflexion en matière de rite sur le rite que l'on peut appeler « populaire » et que Bourdieu caractérise très bien en écrivant que « les rites ont lieu et ils n'ont lieu que parce qu'ils trouvent leur raison d'être dans les conditions d'existence et les dispositions d'agents qui ne peuvent se payer le luxe de la spéculation logique, de l'effusion mystique ou de l'inquiétude métaphysique »²⁶. On peut faire remarquer à ce sujet que la sociologie du rite est largement tributaire de l'ethnologie c'est-à-dire d'études portant sur des peuples où le rite est peu intellectualisé, à forte prédominance pratique et à peu près indépendant de toute organisation ecclésiastique. Dans le catholicisme, ce type de rite donne ce que l'on appelle « religion populaire » et qui concerne aussi bien une certaine façon de vivre la liturgie de l'Eglise que d'observer des pratiques particulières.

Cette ritualité de méconnaissance est donc située. Dans le cas présent, elle caractérise ceux qui reconnaissent corrélativement

26. « Le sens pratique », *art. cit.*, p. 56.

la compétence rituelle du célébrant et leur propre non compétence. On pourrait ajouter que cette compétence est reconnue non pas au moyen de la connaissance des critères de validité que l'autorité ecclésiastique a élaborés par son propre usage, mais au moyen de signes appartenant à un code non justifié. Celui-ci peut sans doute apparaître comme une sagesse. Mais il apparaît aussi comme le produit d'une réaction élémentaire en situation de non-savoir. On pourrait être tenté de s'arrêter là et de penser que la tâche du sociologue est achevée par l'analyse de ces réactions. La tentation de la sociologie est en effet de rechercher l'explication par des mécanismes simples et par là même toujours valables. C'est ainsi que l'on pourrait être tenté de ramener les difficultés culturelles de la réforme liturgique à un dépaysement. Tout en reconnaissant que ce dépaysement est déjà lui-même un processus assez complexe, impliquant tout un code, il n'en reste pas moins que seuls des signes extérieurs de reconnaissance sont jusqu'à présent mis en cause, c'est pourquoi il importe peu que ces signes soient pris dans la liturgie elle-même ou dans le cérémonial qui l'entoure. Il est temps de nous demander si la question de l'ajustement culturel ne se pose pas aussi au niveau du contenu lui-même de la liturgie.

II. RITE ET SIGNIFICATIONS

Pour trouver un exemple d'analyse de transformation liturgique au niveau du contenu et des significations qu'il comporte, on est obligé d'avoir recours à des études sémiologiques, plutôt que proprement sociologiques. Je me permettrai de prendre pour base une analyse sémiologique à intention sociologique. Il se trouve que l'auteur de cette analyse est moi-même et je prie le lecteur de m'en excuser. J'essayerai donc de montrer les implications sociologiques que je crois trouver d'une analyse de texte que j'ai faite sur le nouveau Rituel romain des malades²⁷.

Les transformations du rituel des malades m'avaient paru à

27. Cf. Fr.-A. ISAMBERT, « *Nous pouvons donc recommander notre frère*, essai d'analyse sémiologique d'un passage du rituel des malades », *Bulletin d'information du Centre Thomas More* (14), juin 1976, pp. 3-19.

bien des égards exemplaires. En effet, ce rituel, centré sur l'onction, avait été l'objet de discussions multiples dès Luther et le Concile de Trente. Tant sa signification profonde que les règles de son administration avaient été discutées alors. La réforme actuelle, telle qu'elle ressortait du texte romain de 1972²⁸, se branchait directement sur cette discussion, en sorte qu'un premier aspect avait pu être clarifié par d'assez nombreux théologiens, soit avant, soit après la parution du nouveau rituel²⁹. Celui-ci est interprété comme effectuant un double déplacement de sens et de discipline : de rite pénitentiel, il devient essentiellement rite de « réconfort »³⁰ et le bénéficiaire principal n'est plus le mourant, mais le malade³¹.

Aux raisons théologiques de cette transformation étaient venues se joindre de puissantes raisons pastorales, l'ancienne Extrême-Onction apparaissant comme de plus en plus privée de réalité humaine dans un fonctionnement qui l'amenait à être le plus souvent administrée dans le coma.

Prière ou leçon ?

Sollicité de parler des attitudes catholiques à un colloque de sociologie du protestantisme sur la mort, j'avais d'abord tenté d'informer aussi fidèlement que possible sur les transformations les plus officielles du rituel des malades et sur l'interprétation qu'en donnaient les théologiens français (toute sociologie commence par une information). Il en résultait une communication devenue article³², où l'apport sociologique était relative-

28. Cf. *Ordo Unctionis Infirmorum*, Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1972.

29. Cf. « Les transformations du rituel catholique des mourants », *Archives de Sciences Sociales des Religions* (39), 1975, pp. 89-100.

30. Le mot doit être pris dans son sens fort. Il reparait dans toutes les discussions sur l'effet du sacrement pour désigner le renforcement physique et moral du malade, tout en se distinguant du don de « force ».

31. Il y a, en effet, me semble-t-il, déplacement d'accent non seulement en ce qui concerne l'Onction elle-même, mais même de l'ensemble rituel tournant autour de la maladie et de la mort et où le Viatique fait un peu figure de « parent pauvre ». Le déplacement du mourant au malade peut être considéré aux deux niveaux du *sens* et de la *discipline*. Aux discussions (parfois byzantines aux yeux du profane) sur la licéité de l'administration de l'Onction à telle ou telle catégorie d'*infirmus*, vient en effet se superposer un déplacement thématique sur lequel j'aurai à revenir.

32. Cf. *Arch. des Sc. Soc. des religions*, article cité.

ment faible et se bornait à une confrontation cavalière de la transformation du rite avec, d'une part, les rapports perceptibles du prêtre avec le malade et sa famille, dans les conditions hospitalières actuelles, d'autre part et plus largement, avec la situation culturelle de la mort dans notre société. Il m'a semblé qu'un approfondissement de la question supposait une analyse textuelle précise. Ce qui distingue sur ce point une analyse sémiotique d'un exposé théologique, c'est moins les techniques qu'elle emploie que la manière d'aborder le texte. Le théologien fera valoir les *intentions* auxquelles répond le texte³³. Celles-ci se retrouvent heureusement en grande partie dans le texte lui-même. Mais le sémiologue se trouvera d'accord avec le sociologue pour considérer le texte comme un *produit social*, dont le sens se trouve désormais dans sa *manière d'apparaître au lecteur* et qui, de ce fait, échappe partiellement à ses auteurs.

Dans ma communication sur le « rituel catholique des mourants », j'avais déjà analysé les grandes articulations du nouveau rituel des malades, en faisant ressortir d'une part la dissociation entre les parties, et en particulier entre celles ayant trait à la situation de malade et celles qui concernent la situation de mourant, d'autre part le déplacement de sens, non pas seulement du sacrement lui-même, mais de l'ensemble du dispositif rituel, de la mort vers la maladie. Ce faisant, je ne faisais pas beaucoup plus que paraphraser l'excellent article du P. Gy sur ce point³⁴, ce qui montrait qu'à ce niveau de l'analyse, l'étude objective du texte n'apportait guère plus que le commentaire du théologien. Il m'est apparu alors que certains éléments du nouveau texte, comparés à leurs homologues du Rituel de Paul V avaient une importance centrale et que leur analyse précise commandait la compréhension de l'ensemble de la transformation.

J'ai choisi à cette intention la monition se trouvant dans la phase préparatoire de l'actuelle Onction des malades³⁵ et qui

33. Sur le sens théologique du nouveau rituel des malades, voir notamment les excellents articles de P.-M. GY et de J.-Ch. DIDIER dans « Le nouveau rituel des malades » [Numéro spécial], *La Maison-Dieu* (113), 1^{er} trimestre 1973.

34. Cf. P.-M. GY, « Le nouveau rituel romain des malades », LMD 113, 1973, pp. 29-49.

35. *Ordo Unctionis Infirmorum*, n. 70 :

Deinde his vel similibus verbis praesentes alloquitur :

a pour homologue l'oraison intervenant autrefois *après* l'ancienne onction³⁶. Les deux textes, proches dans leur formulation, constituent l'un et l'autre la référence à l'institution même du sacrement par l'intermédiaire de l'Épître de Saint Jacques. Mais dès l'abord, la fonction *dans le rituel* apparaît comme très différente. En effet, dans le nouveau rituel, la monition (qui peut être remplacée par une oraison de même contenu) est située *avant* les paroles de l'onction et est reprise, en résumé par celles-ci. Elle annonce donc clairement le sens de l'onction. Dans l'ancien rituel, cette prière, qui peut être comprise comme un éclairage *a posteriori* du sens de l'onction, prend assez facilement, dans le rite vécu, la place d'un complément plus ou moins allégorique d'un sacrement essentiellement pénitentiel, si l'on en croit les paroles qui accompagnaient l'onction.

Une première réflexion s'impose donc : le nouveau rituel vu depuis ce texte qui a à mes yeux une fonction stratégique apparaît d'abord non pas comme cédant à l'esprit du siècle, mais comme revigorant le rattachement du sens du sacrement à l'acte instituant qui est censé le fonder. Ce raffermissement a besoin naturellement d'être à son tour interrogé.

Or tout renforcement suppose une faiblesse préalable. Avant d'aborder le contenu proprement dit, on doit remarquer la coupure en deux du nouveau texte, raccordé par un *ergo* argumentatif. Là où il paraissait tout *naturel* de prier dans le prolongement des

Fratres carissimi, Dominus Iesus Christus, ad quem in Evangelio infirmi veniunt sanationem implorantes, et qui tanta pro nobis passus est, inter nos adest ipsius in nomine congregatis, mandans per apostolum Iacobum : « Infirmatur quis in vobis ? Advocet presbyteros Ecclesiae et orent super eum, unguentes eum oleo in Nomine Domini : et oratio fidei salvabit infirmum, et allevabit eum Dominus ; et si peccata operatus fuerit, dimittentur ei ».

Commendemus ergo fratrem nostrum infirmum gratiae et virtuti Christi, ut levamen inveniat atque salutem.

36. Oremus.

Domine Deus, qui per Apostolum tuum Iacobum locutus es : Infirmatur quis in vobis ? inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, unguentes eum oleo in nomine Domini : et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus : et si in peccatis sit, remittentur ei ; cura, quaesumus, Redemptor noster, gratia sancti Spiritus languores istius infirmi, ejusque sana vulnera, et dimitte peccata, atque dolores cunctos mentis et corporis ab eo expelle, plenamque interius et exterius sanitatem misericorditer redde, ut ope misericordiae tuae restitutus, ad pristina reparetur officia : Qui cum Patre et Spiritu sancto vivis et regnas Deus, in saecula saeculorum. Amen.

paroles de Saint Jacques, il paraît nécessaire de *prouver* que cette prière est légitime. Les deux textes, dès l'abord, reposent sur deux présupposés fondamentalement différents qui ouvrent sur deux sociologies divergentes de l'état de la foi chez les participants. Différence dans le degré supposé d'information évidemment, mais surtout, et cela nous retiendra plus longuement tout à l'heure, conception d'un certain besoin de démonstration, d'une *fides quaerens intellectum* qui transforme une prière en une mini-leçon de théologie.

Un certain combat

Un des éléments les plus exploités, sinon les plus importants, de la méthode d'analyse sémiologique de Greimas est sans doute l'homologie qu'il établit entre la structure polémique de l'action (action héroïque dans le cas du récit légendaire, mais action tout court, si l'on voit en elle une transformation) et la structure quadratique de la contrariété-contradiction. Le sujet *A* qui fait passer l'objet *a'* de son état initial à l'état contraire *a* peut être tenu, dans ses attributs, comme contradictoire de cet état *a'*. D'autre part, de même que l'état *a* suppose *A* pour se réaliser, de même *a'* suppose un certain *A'* qui va se trouver en opposition avec *A*. Par exemple, un conte sera bâti sur la structure narrative suivante : le héros *A* (principe du Bien) délivre la princesse en exil *a'* (lieu du Mal) pour la ramener dans son royaume *a* (lieu du Bien) ce qui suppose un « traître » *A'* qui aura préalablement enlevé la jeune fille de *a* en *a'*. Ainsi la structure narrative anthropomorphique repose sur une structure logico-sémantique très générale, appelée souvent « carré logique »³⁷.

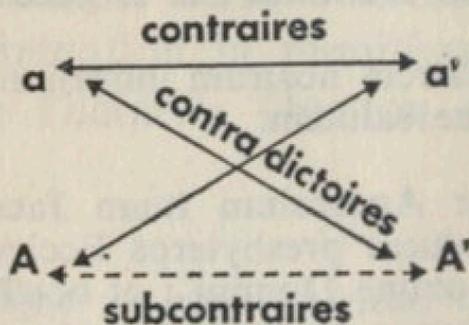


Fig. 1

37. Cf. A.-J. GREIMAS, *Du sens*, Paris, Ed. du Seuil, 1970, pp. 172 et 177. F. NEF, dans les *Structures élémentaires de la signification* (Paris, Ed. Complexes, 1976), montre les avatars du carré logique depuis Aristote.

Deux règles simples peuvent en être tirées. D'une part, une des manières de trouver la structure sémantique « profonde » est de suivre les oppositions que manifeste l'action. L'autre est que pour être complète, une structure sémantique ne doit pas être réduite, comme on le fait trop souvent, à une opposition simple (A vs. non-A) mais que l'on doit y trouver (et parfois ce sera sous forme implicite) un système de contrariété-contradiction sans lequel aucune action n'est concevable dans ce champ.

Dans le cas qui nous occupe, si on prend les choses très schématiquement³⁸, on trouve une action centrale qui peut-être tenue pour équivalente d'un récit³⁹. C'est la guérison du malade par Jésus Christ et le pardon de ses péchés. Un schéma double, où Jésus est à la fois principe de guérison et de pardon, s'établit tout naturellement :

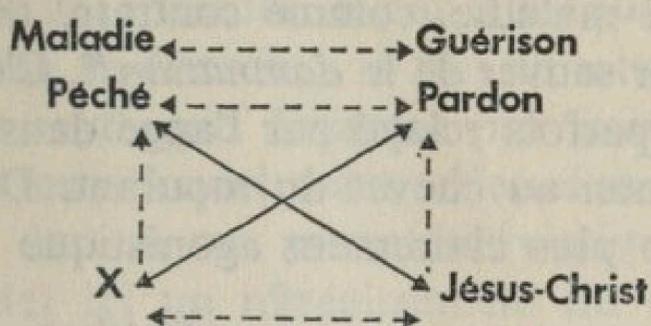


Fig. 2

On remarque que, pour compléter le système, on est amené à poser une inconnue, un X faisant pendant à Jésus Christ, un « opposant » pour prendre le terme consacré. Dans l'ancien rituel, cet opposant, non désigné, mais impliqué dans le petit texte examiné, est très évidemment le démon, comme l'indique le contexte et en particulier l'exorcisme qui précède l'onction elle-même. La suppression de toute allusion au démon dans le nouveau rituel modifie le fonctionnement du texte que nous avons sous les yeux. Comprenons bien la nature de cette modification. En se plaçant au-dessus de toute question d'école, on pourrait penser à un schéma sans opposant, exception en faveur d'un Dieu à qui rien ne résiste. Mais il n'est aucunement question ici d'un dogme

38. L'article en question, à travers une analyse syntaxique, une analyse actantielle et une analyse sémantique, essaye de rendre compte de tous les aspects du texte. Je choisis ici ce qui me semble le plus susceptible d'un prolongement sociologique.

39. Postulat à discuter : cf. l'article, pp. 4-5.

greimasien. Simplement, dans un champ sémantique (et non pas ontologique) aucune signification ne peut se concevoir sans une signification opposée et sur le même plan.

Une première réponse pourrait être que le fonctionnement du texte impose la présence du démon, et je vois les sourires goguenards de ceux qui diraient : « Voyez, ils ont essayé de supprimer le démon de l'extrême-onction, mais l'analyse sémantique montre que celui-ci est implicitement présent et nécessaire pour que le texte ait un sens cohérent ! » En fait, les choses ne se présentent pas ainsi parce qu'un texte présente plusieurs niveaux de signification.

Dans l'ancien contexte, derrière la performance de pardon et de guérison se profilait un autre drame. Dans le cas d'une Extrême-Onction conférée à un moribond, c'est la *mort* qui se profile derrière la maladie, comme contraire de la guérison et le pardon est là pour sauver de la *damnation*⁴⁰. C'est alors le combat de Jésus Christ (parfois relayé par l'ange dans l'imagerie médiévale) avec le démon au chevet du mourant. Dès lors, le schéma devient beaucoup plus clairement agonistique :

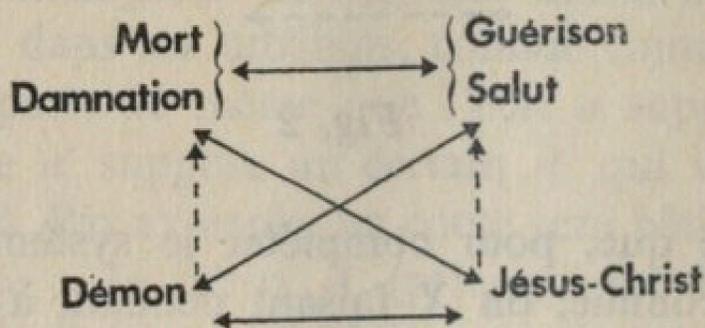


Fig. 3

Remarquons le caractère fortement anthropomorphique du niveau sémantique où se situent les antagonismes et un J.-T. Maertens n'aura pas de mal à montrer le caractère très largement mythique d'un tel combat⁴¹. Par le mot « mythe », on entend ici

40. Cette interprétation par le contexte prend, je le sais, des libertés avec la stricte méthode de Greimas.

41. J.-T. MAERTENS, « La liturgie de la mort et son langage », *Le Supplément* (108), 1974, pp. 46-92. Toutefois, l'auteur articule trop gaillardement Freud sur Caillois lorsqu'il écrit : « La mythologie du combat d'après la mort n'est que la réplique du combat entre chaos et cosmos à chaque Nouvel An, et ce dernier (sic) apparaît à la psychanalyse comme le résultat des compensations que l'homme inadapté à son espèce et au monde produit pour tenter d'évoquer un sens qu'il ne peut saisir. » Quel malheur quand les théologiens croient tirer des sciences humaines des raccourcis pour leur propre cheminement !

non seulement une représentation corrélatrice d'un rite, mais encore un objet mental où la figuration l'emporte sur l'élaboration doctrinale et n'est pas contrôlée par elle. Mais ce mythe, à son tour, se greffe sur une certaine conception anthropologique de la mort — ou plus précisément, selon une distinction chère à André Malraux, du « trépas » — comme *épreuve suprême*. De tous les actes, la dernière réconciliation ou le dernier reniement sont ceux qui comptent en définitive et ils sont corrélatifs du pardon ou de l'absence de pardon *in articulo mortis*, en sorte que « mourir en état de péché » est ce qui peut arriver de plus effroyable à l'homme. On comprend que le champ sémantique inhérent à cette conception soit si prégnant qu'il commande l'ensemble de l'ancien rituel des malades.

En se dissociant des représentations du démon et de la mort, la nouvelle Onction des malades, et par conséquent le texte central que nous examinons, se dissocie à la fois de cette anthropologie et de cette évocation mythique. Laissant provisoirement de côté la question de savoir jusqu'à quel point celles-ci se retrouvent dans le rituel proprement destiné aux mourants (*viatique*, *commendatio*), nous pouvons noter ici un rétrécissement du champ de signification (ce qui n'est pas nécessairement péjoratif). Mais allons plus loin : si dans le schéma de la figure 2, nous cherchons à déterminer X conformément au texte lui-même et au contexte de l'onction, nous pouvons y mettre tous les éléments négatifs faisant obstacle à l'éventuelle guérison et à l'éventuel pardon. Ces éléments négatifs sont la contrepartie des conditions de cette guérison et de ce pardon : **foi** et **prière** (*oratio fidei salvabit infirmum*), rassemblement autour de Jésus Christ (*inter nos adest*) et autour du malade (*advocet*). A l'X correspond donc le doute,

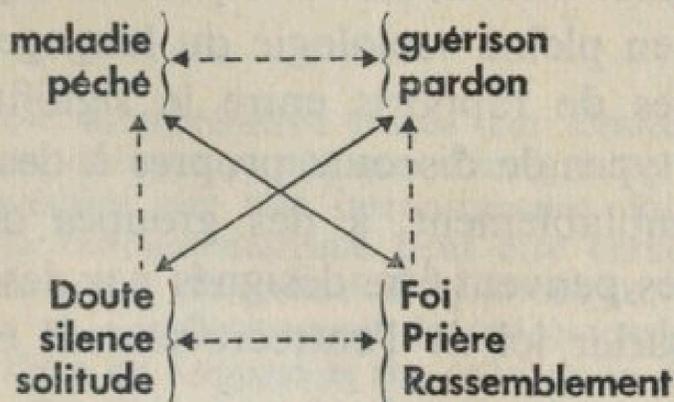


Fig. 4

le silence et la solitude, cependant que la fonction « Jésus Christ » est connotée par la foi, la prière et le rassemblement. Alors, on voit un fonctionnement au moins possible du texte à un niveau plus abstrait qu'illustrerait la figure 4.

A la limite, Jésus perdrait son rôle de sujet actif (du point de vue des fonctions sémantiques) pour devenir pur Destinateur (donneur de sens, situé au-dessus de la mêlée) ou même simple figure des principes positifs qu'il connote.

Entendons-nous bien sur la portée de ces remarques. Encore une fois, leur portée n'est pas théologique et il n'est pas question de dire que les auteurs (au reste multiples et contradictoires) de ce texte ont entendu faire de Jésus une simple figure. Les trois schémas résument trois possibilités de lecture du texte, abstraction faite d'une élaboration notionnelle sophistiquée. Les figures 3 et 4 correspondent à des solutions « saturées », donc relativement stables. La figure 2 qui correspond à la lecture la plus immédiate est une solution instable où on peut dire que la fonction de Jésus oscille entre celle du héros d'une lutte et celle d'un principe personnalisé. Dans ce principe, on reconnaîtrait facilement les deux idées-forces de la pastorale actuelle : foi et communauté (rassemblement), la prière faisant le lien entre les deux.

Dès maintenant, des références sociologiques s'imposent sur deux plans. La première est intra-ecclésiastique : le mode d'expression analysé plus haut comme produit collectif reflète soit une hésitation, soit un compromis et sans doute les deux à la fois. De même que l'on relève dans les *Praenotanda* de l'onction une ambiguïté en ce qui concerne l'attention portée à la maladie ou à la mort⁴², de même une incertitude se manifeste quant au rapport entre l'expression et le contenu. A un pôle de la variation, on trouve un rapport littéral, à l'autre pôle un rapport allégorique.

Nous sommes en pleine sociologie du langage, dans la mesure où ces deux types de rapports entre le signifiant et le signifié constituent deux types de discours propres à des pastorales différentes et, vraisemblablement, à des groupes différents dans le clergé. Ces groupes peuvent être désignés par des idéologies opposées : on peut parler ici de l'entrecroisement entre un discours

42. Cf. Fr.-A. ISAMBERT, « Les transformations... », *art. cit.*, pp. 92-93.

fondamentaliste et un discours *moderniste*⁴³. La seconde référence est plus largement culturelle et je ne fais que poser ici la question, pour y revenir plus tard. Du point de vue du sociologue, le « fonctionnement » d'un texte peut être défini comme une *chance de lecture* par un ensemble social déterminé. Si le texte est non-ambigu dans l'ensemble culturel auquel il est destiné, on peut parler d'un sens univoque. Tel n'est pas ici le cas, nous avons pu le voir. Le problème est donc posé des chances de lecture du texte en question dans un sens fondamentaliste, dans un sens moderniste, ou dans le sens intermédiaire où il a paru d'abord se situer. Ces lectures sont évidemment fonction des conceptions de la *vérité religieuse* propres aux groupes récepteurs. Nous sommes, cette fois-ci, en pleine sociologie de la connaissance.

Le pouvoir de guérir

Mais il n'est pas question d'oublier que le texte pris dans notre microscope n'est pas seulement destiné à informer du sens de l'onction. C'est une monition, c'est-à-dire qu'il vise à *conférer un vouloir* et nous avons noté qu'il comporte une *argumentation*. Essayons de préciser ces deux points.

Le caractère illocutoire de la monition se marque par l'impératif *commendemus*. Cette invitation se précise à la fois par ce qui précède dans le petit texte et par ce qui suit, dans le texte qui accompagne le geste de l'onction. Le français « recommander », dans son sens courant, est faible à côté du latin qui se réfère évidemment au sens pris par la *Commendatio animae*⁴⁴ ; en tous cas, il s'agit de désigner le *sujet* de la prière (nous) et son bénéficiaire (notre frère). Par référence à ce qui précède immédiate-

43. Suivant la voie interprétative tracée par Emile Poulat, je préfère parler ici de fondamentalisme plutôt que d'intégrisme. En effet, alors que l'intégrisme se caractérise par une intransigeance dans la fidélité à une doctrine élaborée, le fondamentalisme peut être caractérisé par un littéralisme, un refus de toute distanciation symbolique. Comme on le voit, le fondamentalisme et corrélativement le (néo) modernisme se caractérisent à la fois sur l'axe du langage et sur celui de la connaissance.

44. La *commendatio* était dans la Rome païenne une forme classique de culte, destinée à faire bénéficier d'un rite (sacrifice, prière) une personne ou une collectivité. Il s'agit donc en quelque sorte ici de *diriger* la grâce de Dieu sur le malade.

ment, « notre frère » est substitué au malade de Saint Jacques, mais surtout, l'assemblée des fidèles présents est substituée aux *presbyteri* de l'Épître. Si on rapproche maintenant de ce qui suit, c'est bien le prêtre seul qui est invité (n. 76) à oindre le malade et à prononcer les paroles demandant guérison et pardon mais, comme la monition a chargé l'assemblée de faire cette prière le prêtre se trouve parler *au nom* de l'assemblée. Ainsi se trouve confirmée la signification communautaire signalée précédemment⁴⁵.

On remarquera qu'on retrouve, sous un tout autre angle, le processus de validation et de légitimation évoqué par Bourdieu. Je dirai même que le processus est en un sens inverse. En effet, l'ancien rituel répartit les tâches : le prêtre exécute l'onction et prononce les paroles sacramentelles. Ensuite les fidèles sont invités à prier, dans une action qui se présente comme simplement imploratoire. Comme je l'ai dit, cela se fait sans justification apparente. La validation subjective aux yeux des participants est assumée par l'ensemble du cérémonial jouant le rôle de signes interprétables par *un code supposé connu*. Il est évident que, selon les participants, la reconnaissance du pouvoir du prêtre peut être de type savant, et appuyée sur une culture théologique plus ou moins développée, ou de type « populaire », à caractère de confiance aveugle, bref de « méconnaissance ». De toute façon, le pouvoir du prêtre est conçu comme étant *statutaire*. Le nouveau rituel investit le prêtre d'une mission plus que d'un pouvoir. Cette mission est explicitement déléguée par les participants qui ne renoncent pas pour autant à leur pouvoir. En confiant à un prêtre le soin d'effectuer l'onction, ils n'aliènent rien de leur puissance propre. Au contraire, la monition est faite pour démontrer l'efficacité de la prière collective, en sorte que l'*ergo* déjà remarqué prend une fonction⁴⁶ que seule la mise en regard des deux rituels permet de dégager. Il s'agit de prouver la validité d'une prière collective dans une situation où on serait tenté de ne reconnaître de validité sacramentelle qu'à l'action du prêtre. Et contrairement à ce sys-

45. Signification renforcée dans une pastorale qui privilégie la collation du sacrement à plusieurs malades à la fois (cf. *Ordo Unctionis Infirmorum*, nn. 83-85) voire à la foule des malades rassemblés à Lourdes.

46. L'ambiguïté des textes, surtout liturgiques, et la possibilité, pour une expression, d'avoir plusieurs fonctions sémantiques simultanées me paraissent un principe méthodologique indispensable.

tème de validation par signes *dans l'obscur* que constitue le cérémonial, la validation est établie *en clair* comme une investiture venant du Christ lui-même, par personnes interposées.

Arrivé à ce point, on ne peut manquer de souligner les difficultés qu'accumule une telle tâche, replacée dans le milieu culturel à laquelle elle est destinée. On peut dire que le nouveau rituel, en tentant de motiver la croyance en l'efficacité du sacrement par l'exposé de son investiture, joue, dans la mesure du possible⁴⁷, cartes sur table. Les transferts de compétence sont mis à nu : Jésus parlant *par* l'Apôtre Jacques, les fidèles réunis *au nom de* Jésus, la prière de foi sauvant le malade *dans la mesure où* le Seigneur le guérit ; l'Assemblée se situant *à la place* des Anciens. Et chacun de ces transferts peut être exposé au doute, en sorte que le *donc* (ergo) de la fin ne vaut que dans le cadre d'une foi ayant préalablement accepté une multiplicité de « participations », pour reprendre le mot de Lévy-Bruhl, caractérisant la pensée mystique.

Quelques ambiguïtés concernant les effets de l'Onction

A cette difficulté d'ordre discursif s'ajoute celle qui provient de la réinjection, dans l'Onction, du *pouvoir de guérir*. C'est ici que toutes les conséquences de la modification textuelle apparaissent. La prière après l'onction, comme action secondaire, imploration, laisse (au moins dans l'esprit de l'auditeur moyen) intacte la question de l'éventuelle efficacité *physique* du sacrement. L'efficacité de l'Onction est reléguée dans le domaine spirituel, la rémission des péchés⁴⁸. On peut bien alors demander à Dieu la guérison : un miracle est toujours possible (quoiqu'improbable). Dans le nouveau texte, la prière à laquelle on nous invite a changé de caractère : elle ne fait plus qu'un avec l'action sacramentelle d'où le besoin de cet *ergo* qui n'aurait aucune raison d'être dans le cas d'une imploration, toujours loisible, au chevet d'un malade. Désormais, l'assemblée est invitée à participer à une

47. Abstraction faite, bien entendu, d'une exégèse savante des textes.

48. On pense évidemment à Matthieu 9, 5 : « Quel est donc le plus facile de dire : "Tes péchés te sont remis", ou de dire : "Lève-toi et marche ?" »

action qui, pour être sous la dépendance de la grâce divine, n'en est pas moins engagée avec toute la responsabilité d'une conduite dont on attend l'efficacité.

Or, sur ce point, il faut bien voir la consonance qui s'établit avec l'ensemble du rituel : tout est fait pour empêcher que le plan spirituel se dissocie du corporel. Le P. Gy a fait remarquer que la transformation d'« alleviabit » en « allevabit » renforce le sens, qui passe de celui de simple soulagement, sur le plan psychologique, à celui de *relèvement*, guérison. C'est le même verbe *allevare* qui est utilisé dans les paroles de l'onction. Ce qui est sans doute le plus caractéristique c'est la disparition du mot *animae*, ce qui fait, par exemple, que la *Commendatio animae* devient la *Commendatio morientium*. Ici le vocabulaire est transparent à la théologie qui l'inspire : l'homme est concerné dans sa totalité par la maladie et la mort, et c'est dans sa totalité que le sacrement s'applique à lui. Du coup, dans notre texte, les inductions de sens se modifient : *salvare*, *salus*, traditionnellement utilisés dans un sens spirituel, réinvestissent l'ensemble de l'homme et signifient à la fois la guérison et le pardon.

Ce n'est pas le lieu, ici, de poser les problèmes d'une théologie du salut qui est au centre même des incertitudes du christianisme actuel. J'ai noté seulement, à titre d'exemples révélateurs, quelques ambiguïtés qui s'expriment dans le clergé, concernant les effets de l'onction. D'abord l'argumentation souvent émise de l'administration de l'onction *in extremis*, selon laquelle les paroles de guérison prononcées alors manquaient de vraisemblance (une action thérapeutique de l'Onction est-elle vraiment plus « vraisemblable » lorsque la maladie est moins avancée ? Ou bien fait-on seulement allusion à un espoir de guérison d'autant plus faible que l'état est plus grave ?) ⁴⁹. Puis cette idée selon laquelle l'action spirituelle se prolongerait en quelque sorte dans une action corporelle, en vertu de l'unité psychosomatique ⁵⁰. (Le mental étant

49. Ainsi cette réaction au sujet de l'oraison demandant la guérison : « Elle convient parfaitement quand le malade a des chances de guérir. Elle ne convient pas pour celui dont le pronostic est fatal et encore moins pour celui qui est déjà dans le coma. » [*Présences* (90), 1965, p. 62.]

50. « Rien ne permet de limiter cet effet à une action sur l'âme seule. Réagissant sur une conception dualiste de l'homme, le théologien d'aujourd'hui insiste à juste titre sur notre être concret dans son unité psycho-somatique. » [J.-Ch. DIDIER, « L'onction des malades dans la

supposé plus pénétrable par la grâce divine doit-il être considéré comme une sorte d'intermédiaire entre la grâce de Dieu et la guérison du corps, ou bien faut-il parler, comme on le fait souvent, de l'« effet apaisant » psychologiquement de la réception de l'onction et du bénéfice psycho-somatique de cet apaisement ?). Bref, la pensée ecclésiastique se cherche un chemin entre l'effet miraculeux et l'effet psychologique. Hésitation parallèle à celle que nous soulignons entre une conception réaliste et une conception allégorique de l'action du Christ dans le sacrement.

Une telle remarque n'est en rien une condamnation et c'est sans doute le sort de la théologie actuelle que de se situer entre ces extrêmes. Or je n'ai pas évoqué ceux-ci pour tenter d'embarasser les théologiens (il faudrait présenter des alternatives plus subtiles !) mais par référence aux modes de fonctionnement habituels de la pensée de nos contemporains. Or ici encore, on parlera de stabilité, de positions d'équilibre. L'Eglise a contribué largement à répandre ou au moins à organiser, tant dans les masses populaires, que dans la pensée cultivée un *spiritualisme* caractérisé par le blocage en un même plan de réalité, du psychique et du surnaturel. Il faut bien voir que, si une telle position suppose d'abord un acte de foi (au sens courant) en cette réalité, tout devient ensuite relativement facile, en ce qui concerne l'action de Dieu sur l'homme, car il est bien entendu que la grâce fait partie de ce plan de réalité et que l'action de la grâce sur l'âme humaine ne pose pas plus de problème que celle du feu pour faire bouillir l'eau. Je ne présente évidemment ici aucun système théologique, mais je résume à gros traits le fonctionnement culturel d'une forme de pensée religieuse qui est assez largement répandue et dont je présume qu'elle pénètre encore assez largement à leur insu ceux qui s'en croient détachés. A cette position cohérente et relativement stable s'oppose, toujours en tant que mode culturel de fonctionnement de la pensée, le monisme déterministe (qu'on peut ou non appeler « matérialisme ») c'est-à-dire non pas une doctrine, mais un ensemble de règles de crédibilité, jadis réservées au domaine physique et que la vulgarisation des sciences humaines, entre autres, a étendue au domaine psychique.

théologie contemporaine », LMD (113), 1973, p. 65.] Dans un sens analogue, « Donc la santé du corps peut servir au salut de l'âme et la guérison de l'âme peut aider la guérison du corps » [Z. ALSZEGHY, « L'effet corporel de l'Onction des malades », *Présences* (90) 1965, p. 35.]

On débouche donc dans le problème de la crédibilité des sacrements sous leur forme actuelle et plus généralement de la pensée religieuse. Ce qu'une sociologie de la connaissance peut dégager, c'est la difficulté d'insertion culturelle de toute réflexion actuelle sur les rapports de l'homme et de Dieu. Et, dans ce domaine, elle fera valoir qu'au-delà des problèmes de doctrine se pose un problème de fonctionnement intellectuel. Ce qui est en cause, ce n'est pas l'athéisme comme conviction, le matérialisme comme philosophie, mais une logique qui ne laisse aucune place à ce qui était jadis appelé « effet spirituel ». En effaçant l'âme du rituel des malades, l'Eglise a d'une part suivi un mouvement de civilisation sans doute inéluctable, mais aussi a renoncé à la facilité de rendre crédible sur un certain plan l'efficacité sacramentelle. Son discours se situe jusqu'à nouvel ordre sur une ligne de faite particulièrement inconfortable.

★

CONCLUSION

Tout ce que nous venons de voir est plutôt préalable à une sociologie de la réforme liturgique que partie constituante d'une telle sociologie. Toutefois, se situant au point de départ des questions principales que l'on pose à la sociologie dans ce domaine, ces réflexions peuvent, je l'espère, d'une part fournir quelques lignes de recherche, d'autre part obliger à quelque prudence et à quelque profondeur les prises de position para-sociologique provoquées par la crise actuelle.

Les deux études qui nous ont servi de base de réflexion se situent, avons-nous dit, aux deux extrémités de la réflexion sociologique concernant la ritualité. A une extrémité, nous avons une analyse de réactions élémentaires et assez peu différenciées dans leur objet. A l'autre extrémité, les significations ultimes d'un rituel sacramentaire. Le rapprochement pouvait paraître artificiel. Nous pouvons voir maintenant qu'il s'agit des deux extrémités d'un même axe et que ce qui nous occupait tout au long, c'était la question de la validation subjective du rite. Deux modes extrê-

mes sont apparus, l'un se fondant sur le code implicite d'un cérémonial coutumier, l'autre sur l'anamnèse de l'acte instituant. A chacun des deux peut se rattacher un type de public et aussi un type de pastorale. Je ne suis évidemment ici pour juger ni l'un ni l'autre, sans compter que ce serait donner une image fautive de la réalité que de faire croire à l'absence de types intermédiaires, ou de types situés en dehors de cet axe.

Mais il semblerait bien, à première vue, que dans un cas comme dans l'autre nous ayons rejoint le paradigme initial. Les difficultés reconnues ne se ramènent-elles pas sociologiquement au même processus que j'ai désigné sous le nom d'« ex-christianisation » ? L'article de Bourdieu n'analysait-il pas de manière typique la façon dont le clergé s'aliénait les masses populaires en les privant de leur code de reconnaissance du sacré ? Et l'analyse que je proposais du nouveau rituel de l'Onction ne montre-t-elle pas une intellectualisation du rite (« mini-leçon de théologie »), un abandon de la forme mythique et surtout une abolition de la référence à un ordre de réalité psycho-surnaturel : toutes transformations paraissant beaucoup plus facilement assimilables à des intellectuels, ou tout au moins à un public moyennement instruit, qu'aux catégories sociales dites « populaires » ?

En fait, à y regarder d'un peu près, on s'aperçoit que le fameux paradigme n'est véritablement impliqué par aucune des deux analyses. Sans doute celle de Bourdieu a-t-elle avec ce modèle des affinités que je me suis plu à souligner en rappelant la fonction que l'auteur attribuait au rite chez « ceux qui ne peuvent se payer le luxe... etc ». Mais l'article ne postule aucunement une catégorie sociale qui resterait immuable dans ses attachements, face à un clergé imprudemment novateur. Il évoque une double transformation des conditions sociales de reproduction du clergé et des fidèles, amenant un nouveau rapport de force à l'intérieur de chacune de ces catégories et amenant « la redéfinition du contrat de délégation unissant le prêtre à l'Eglise et par là même aux fidèles »⁵¹. Il est encore plus évident que la seconde analyse est compatible avec divers processus sociaux sous-jacents. Il n'est pas du tout certain que ceux qui tiennent à l'ancien rituel se recrutent principalement dans les couches populaires. Il n'est

51. « Le langage autorisé... », *art. cit.*, p. 190.

surtout pas certain que le paradigme joue en ce qui concerne l'aspect du rituel que nous avons étudié.

Cela conduit à une dissociation méthodologique essentielle, celle entre les démarches micro-sociologique et macro-sociologique⁵². Bourdieu comme moi avons placé l'essentiel de nos analyses sur le plan micro-sociologique, c'est-à-dire que, le rite étant considéré comme un rapport social, nous en avons étudié le fonctionnement. Bourdieu a étudié le fonctionnement des éléments cérémoniels à partir de certains dysfonctionnements. J'ai étudié le fonctionnement d'un texte. Je dois dire ici que, sur ce dernier point, la perspective est voisine, quoique distincte de ce que les sémiologues entendent par fonctionnement d'un texte. Pour eux, il s'agit du texte pris en lui-même et de sa structure tant dynamique que statique (syntaxique et morphologique). Une perspective de sémantique micro-sociologique réfère ce fonctionnement proprement textuel à l'émission du texte par un agent social (et éventuellement sa production), à la réception du texte par un autre agent social (et à la *pratique* du texte par celui-ci : écoute, participation, refus, etc.). Je n'ai pu qu'ébaucher cette perspective à partir de l'analyse sémiotique. Le plan macro-sociologique est celui de la sociologie la plus courante, celle des catégories sociales, des masses, des classes.

Or, actuellement, on peut dire que la perspective macro-sociologique bloque l'étude micro-sociologique. Je l'ai ressenti constamment en rédigeant ces quelques pages : à tous moments la préoccupation des enjeux de masse est venue perturber mon analyse. De façon beaucoup plus large, il me semble que tous les sociologues qui se sont préoccupés de réforme liturgique ont manqué une analyse en finesse, pour être retombés dans des schémas macro-sociologiques, généralement les mêmes. Après la dernière guerre, le paradigme de la déchristianisation, après avoir inspiré beaucoup d'études, a entraîné dans celles-ci une certaine monotonie et un véritable piétinement. Je crains qu'il n'en arrive autant avec le paradigme de l'ex-christianisation. Il est temps en tous cas de serrer de près l'analyse du fonctionnement même de la liturgie comme rapport social.

52. J'emprunte la distinction à Georges Gurvitch.

La tâche ne s'arrête évidemment pas là et la référence macrosociologique est indispensable à toute sociologie véritable. Wright Mills a raison d'inciter le sociologue à dépasser les « épreuves personnelles de milieu » vers les « enjeux collectifs de structure sociale »⁵³, mais à la condition que ceux-ci ne masquent pas le sens de la relation sociale immédiate, et aussi que ces « enjeux collectifs » ne soient pas ramenés à un enjeu unique. Or, dans le cas qui nous occupe, la sociologie (et peut-être encore plus ceux qui se sont appuyés sur elle dans leurs polémiques) a emprunté généralement une interprétation catégorielle fixiste de la société. A un moment, la classe ouvrière a été parée d'attributs constituant une « mentalité ouvrière » homogène. On recommence la même chose aujourd'hui avec les « couches populaires ». Alors, de même que l'on a manqué d'observer les réactions conservatrices dont les ouvriers étaient capables, on tend à établir une équation « populaire = traditionnel »⁵⁴. Une telle équation ne tient évidemment aucun compte de la dynamique interne de la classe ouvrière ou des « couches populaires », du jeu de leur identité individuelle et collective avec la mobilité sociale, les *mass media*, l'école, les tensions entre générations etc. Telle attitude qui peut apparaître comme platement conservatrice émergera en fait dans un entourage en pleine transformation, (où le changement rituel est loin d'être l'essentiel) et sera en fait une « réaction » (dans les différents sens du terme). Aussi me permettra-t-on une hypothèse sauvage en passant : l'énorme émotion actuelle autour des transformations symboliques est-elle vraiment *produite* par celles-ci et n'est-elle pas en grande partie l'*expression* elle-même symbolique d'un désarroi social beaucoup plus général, lié à la non-maîtrise des transformations structurelles ?

Il y aurait à creuser cette hypothèse et d'autres. D'une façon plus générale, la sociologie actuelle prend conscience de la *multiplicité des instances*. Celle de la classe et du milieu socio-professionnel a dominé longtemps, en France tout au moins. Il est bon de prendre conscience que telle assemblée liturgique est une

53. Cf. Wright MILLS, *L'imagination sociologique*, trad. fr., Paris, Maspero, 1967, p. 12.

54. Equation dont les ethnologues ont été affligés pendant longtemps. Cf. mon article, rédigé avec R. COURTAS, « Sociologues et ethnologues aux prises avec la notion de *populaire* », LMD 122, 1975, pp. 20-42.

instance sociale en elle-même, même si elle est en partie surdéterminée par l'instance de la classe. Et au-delà, il y a des phénomènes culturels qui débordent la classe et la pénètrent, bien que les classes se situent partiellement par leur idéologie, dans le jeu culturel lui-même. Un phénomène comme la réforme liturgique et les difficultés qu'il rencontre doit être analysé aux trois niveaux à la fois.

François-André ISAMBERT.