

REGARD DU PSYCHOLOGUE SUR LE SYMBOLISME LITURGIQUE

INTRODUCTION

Possibilités et limites d'une étude psychologique des phénomènes religieux.

LA psychologie se définit par un ensemble de techniques de recherche, telles que enquêtes, interviews, tests, échelles sémantiques différentielles, et par un objet plus ou moins spécifique et englobant : le comportement humain. Par comportement, il faut entendre non seulement ce qui apparaît clairement et peut facilement être observé, mais aussi la signification profonde des attitudes et des démarches.

Illustrons cette définition par un exemple tiré de la psychologie des religions. Certaines sectes, tel le groupe des Pentecôtistes aux Etats-Unis, semblent constituer des communautés religieuses particulièrement vivantes. Leur culte frappe par la spontanéité et par la participation active des membres ; leur cohésion paraît exemplaire, au point qu'à première vue on pourrait les prendre pour un modèle de communautés religieuses. Mais un examen sociologique fait connaître l'origine bien particulière des membres : ce sont des immigrés, des déracinés, des gens qui ont souffert de troubles sociaux et économiques. D'autre part, l'analyse du contenu des thèmes religieux qui inspirent ces prières et ces prédications révèle les traits particuliers de leur attitude religieuse : ces groupes s'opposent à la société, dont ils se sentent exclus, et aux Eglises, auxquelles ils reprochent une connivence avec le monde condamné. Une mise en corrélation des caractéristiques sociologiques des membres et du contenu des thèmes religieux nous permet d'élaborer une théorie psychologique explicative, qui donne le véritable sens de leur comportement religieux. La religion sectaire est *motivée* par des frustrations sociales auxquelles elle donne une réponse substitutive, et donc en partie inauthentique. Une exploration psychologique des sujets individuels pourrait vérifier cette théorie.

La psychologie étudie donc le comportement en tant qu'expression et mise en forme de l'existence. Elle s'intéresse au *sens* ou à l'intentionnalité des faits humains. Mais il ne s'agit pas que du sens conscient. Celui-ci est accompagné, débordé et parfois faussé par le sens préconscient, sens qui est exercé mais non pas thématiqué dans toute son intentionnalité. Ces sens que nous vivons, en effet, dépassent les individus. Dans l'exemple cité, les membres de la secte ne savent pas quel est le véritable sens de leur comportement religieux. Etudier le sens veut donc aussi dire : rechercher les motivations non perçues par les sujets eux-mêmes.

La psychologie étudie également la formation et le changement des attitudes. Mais là encore elle se place au point de vue du sujet : quelle est la genèse d'une attitude religieuse, par quels conflits passe-t-elle ?

L'optique du psychologue est donc plus critique que pratique ; je crois qu'elle se distingue en cela de la sociologie qui, par exemple, ne me semble pas aboutir à une critique des illusions religieuses. C'est sans doute la raison essentielle pour laquelle l'Eglise s'intéresse moins à la psychologie qu'à la sociologie.

Dans le monde contemporain, par sa fonction critique, l'étude psychologique des comportements religieux est dans une large mesure une entreprise de sécularisation. Elle révèle les ambiguïtés des comportements religieux, et dans certains cas elle démystifie les illusions religieuses. Mais si elle sécularise parfois la religion, la psychologie ne manque pas non plus, au niveau de ses observations concrètes et de ses élaborations théoriques partielles, de manifester la transcendance de la réalité symbolique profane tout aussi bien que religieuse. Dans ces cas, la psychologie n'explique pas le comportement religieux comme tel, mais elle observe et organise en des lois son instauration et son développement : elle dégage les facteurs psychiques qui entrent dans sa constitution et elle dévoile l'effet structurant des éléments extérieurs. Comme nous allons le montrer, la psychologie nous apprend ainsi comment l'identification religieuse de l'homme se réalise par l'assimilation des symboles familiaux, culturels et religieux. La psychologie n'est radicalement sécularisante que si elle a la prétention de faire dériver le comportement religieux tout entier des facteurs psychiques internes de l'individu. Souvent les psychologues tendent vers cette limite de l'explication psychologique radicale. Le psychologisme menace la psychologie tout autant que le scientisme menace les sciences de la nature.

La pente psychologiste n'est d'ailleurs pas propre aux seuls psychologues ; il arrive trop souvent que des éducateurs religieux demandent à la psychologie l'explication et la justification dernière de leurs principes. Dans cette intention ils s'adressent parfois à la psychologie ou à la psychanalyse pour qu'elles les éclairent sur les fondements du symbolisme, ou de l'expérience religieuse et mythique. Mal informés de l'anthropologie contemporaine, et trop soucieux d'efficacité, ils attendent des sciences humaines des directives qui excluent toute incertitude. En fait, la formation religieuse introduit des éléments nouveaux, qui ne sont jamais tout à fait « naturels », et échappent donc à la psychologie au sens strict. La psychologie peut informer l'éducateur sur la manière dont l'homme s'approprie personnellement les symboles et les contenus religieux, et sur les conflits qu'ils peuvent susciter en lui. Mais elle ne présente pas des normes qui décident de la formation religieuse, justement parce que le donné religieux n'est pas dans le prolongement du psychique, c'est-à-dire des aspirations, des demandes et des désirs humains. Une psychologie non psychologiste ne risque donc pas de séculariser la religion. Seulement le besoin apologétique et la peur de l'inefficacité poussent parfois des chrétiens à invoquer les théories les plus psychologistes, comme par exemple la psychologie jungienne.

Le rite religieux.

Le rite comporte plusieurs éléments. Il utilise des éléments naturels (eau, pain, huile...) dans une signification symbolique ; il consiste en des gestes symboliques accompagnés d'un langage religieux ; il est toujours un acte social ; le rite chrétien est en outre un mémorial du Christ. Je voudrais examiner ces divers éléments du point de vue de la participation des sujets : quelles sont les possibilités et les obstacles de la participation ? La participation au rite est la mise en œuvre d'une attitude chrétienne. Mais l'attitude ne précède pas la participation au rite. Il est propre au rite d'effectuer l'attitude ; il est structurant pour l'individu et pour la communauté comme telle. L'objectif de l'assemblée liturgique n'est pas d'abord de faire passer un message (c'est là le but de la formation didactique) ; ni de promouvoir l'éthique de vie chrétienne (fin poursuivie par les groupes de révision de vie) ; ni de promouvoir une cohésion affective autour d'un leader et d'un objectif commun. Son objectif est de constituer les chrétiens comme tels et la communauté chrétienne comme telle. Mais il est vrai qu'on n'a pas encore rendu au rite tout

son pouvoir structurant. Dans cette étude nous essayerons de voir quelles sont les raisons de cet échec partiel.

I. COMMENT LES SYMBOLES SONT PERÇUS

Notre introduction sur les possibilités et les limites de la psychologie des phénomènes religieux s'éclairera par l'exposé que nous consacrerons au statut du symbolisme chrétien. Notre étude va porter sur la perception par les croyants du symbolisme rituel. Nous verrons d'abord, sur la base de témoignages et de quelques recherches positives, comment les fidèles perçoivent les rites, leur symbolisme et leur contenu théologique. Cette recherche sera bien sûr partielle : elle se limitera à quelques enquêtes sur certains rites ou certains de leurs éléments. Bien que disjointes et trop limitées, elles nous fourniront cependant des informations sur la manière dont les symboles et les rites liturgiques sont perçus et vécus, et elles dégageront les antinomies auxquelles les chrétiens sont exposés lors de leur participation à la liturgie.

Ensuite nous reprendrons ces données partielles et parfois contradictoires dans une théorie du symbolisme religieux qui tienne compte aussi bien des faits positifs que des données structurales et des principes théologiques. La vérité du symbolisme, en effet, ne se déduit pas des expériences individuelles ou sociales ; ceux qui pratiquent les symboles et les rites n'ont pas une conscience explicite de leur sens et de leur efficacité. Cependant, on ne peut pas non plus comprendre les symboles et les rites en dehors de la référence aux pratiquants. Car leur réalité objective n'existe effectivement que dans leur pouvoir de structurer les croyants. Les hommes et les communautés ne produisent pas les symboles et les rites ; mais les rites et les symboles ne sont opérants, et donc réels, qu'à condition d'être appropriés par les croyants. Il faudra donc dépasser les points de vue aussi bien subjectifs qu'objectifs. Le problème méthodologique de la liturgie est au fond le même que celui de toutes les sciences de l'homme.

Le symbole ramené à l'objet.

Les témoignages recueillis en divers milieux nous donnent à penser que de nombreux adultes ressentent encore quelque gêne

devant le symbolisme liturgique. Ils éprouvent la contradiction de ceux qui devraient être concernés par les symboles et qui, cependant, restent en dehors, comme devant un spectacle. Souvent, le symbolisme liturgique leur apparaît comme du folklore : des formes héritées dont la vie s'est retirée.

Nous devons prendre au sérieux ces réticences. N'est-il pas inquiétant que les enquêtes manquent totalement sur le pouvoir évocateur de nos symbolismes et de leurs résonances affectives ? A croire que les liturgistes, tout en se préoccupant de la participation active des fidèles, se soucient trop peu de l'homme réel auquel ils s'adressent. On est convaincu de la nature symbolique des rites, en vertu de conceptions théologiques, mais on s'informe peu des lois humaines de leur perception.

La manière dont les symboles et les rites sont présentés est instructive à cet égard. Avant la « cérémonie » on explique les rites : le sens du feu, de la lumière, de l'eau, de la marche... On traite ainsi les symboles comme des signes étrangers dont il faut instruire les gens. Par notre didactisme, nous mettons les gens dans une attitude de spectateurs. Nos explications même rendent les symboles étrangers à l'existence. Les chrétiens qui nous écoutent suivent notre enseignement comme ils étudient les rites et les symboles d'un autre milieu culturel. Quand un ethnologue explique le symbolisme des masques, des rites d'initiation, nous pouvons y participer plus ou moins, pour autant que notre lecture savante des signes est en mesure de les retraduire dans notre langage. Mais nous n'y participons pas de façon active. En tant que langage particulier, ces symboles nous restent étrangers, et ne pourront jamais constituer des signes qui incorporeront notre attitude personnelle.

Il en va des symboles comme des mythes : dans la mesure où nous les mettons devant nous comme matière d'observation et d'analyse, ils deviennent inévitablement des objets. Dans l'attitude objectivante, le mythe se dé-mythise, et le symbole perd son pouvoir symbolisant.

Notre démarche didactique et objectivante induit chez les fidèles l'attitude technique qui, selon Heidegger, a pour caractéristique d'étaler les choses devant nous comme un « zu-handenes », un « étant disponible ». Dans l'attitude technique, la perception vire vers la saisie, la prise des objets comme de choses dont l'homme dispose, dont il fixe la place et la fonction. De symboliques, les signes deviennent des outils qui se définissent et se comprennent par leur insertion dans une finalité. Les véritables signes symboliques, au contraire des outils familiers et prévisibles, proposent un message nouveau qui arrache l'homme

à la mainmise fonctionnelle sur les objets, pour l'introduire dans un univers autre et original¹.

Notre attitude didactique et objectivante relève de la mentalité scientifique qui imprègne toute notre civilisation. Elle est également tributaire d'une théologie sacramentaire qui, affirmant la nécessité des éléments symboliques des sacrements, insiste plus sur leur réalité matérielle que sur leur nature symbolique. De ce fait elle a isolé la matière des gestes humains qui l'assument dans un acte et un discours qui leur confèrent leur signification symbolique. Selon la théologie sacramentaire devenue classique, les paroles constituent la forme, et les éléments la matière. Pour exacts que soient ces concepts théologiques, leur ambiguïté est en partie responsable de la dévitalisation qui affecte notre liturgie actuelle. Le terme de matière, en effet, a provoqué le glissement inévitable vers une objectivation néfaste. En métaphysique le terme de matière est devenu plus ou moins naturaliste, comme d'ailleurs bien d'autres termes empruntés à l'ontologie ancienne. Toute l'attention s'est concentrée sur les éléments considérés dans leur matérialité. Ainsi l'eau du baptême est devenue l'élément qu'il faut utiliser, et on a pris grand soin de légiférer sur la sorte d'eau qu'on peut « employer ». Mais on a négligé le geste symbolique lui-même qui, avant toute parole explicite, contient déjà un sens et rend la matière symbolique.

Si l'on veut tellement instruire les gens sur les significations symboliques des éléments et des gestes, n'est-ce pas qu'on veut récupérer un sens symbolique qui n'est plus inscrit dans le geste lui-même ? On part des éléments objectivés, et on s'efforce ensuite de les recharger de significations. Dans le même esprit, pour aboutir à cette fin, on expose les significations symboliques à la manière d'informations qu'on veut communiquer. Dans la vraie pratique du symbolisme, par contre, la signification se développe à partir du corps agissant et des éléments vécus selon une direction de sens qui n'est pas réflexive, mais qui, inscrite dans le geste lui-même, oriente vers un déploiement métaphysique.

En plus de la mentalité technique et de la théologie sacramentaire fonctionnaliste, l'histoire même de la liturgie devait favoriser l'attitude objectivante envers les symboles. Après des siècles de coupure on a dû redécouvrir la liturgie vivante. La

1. Voir chez M. HEIDEGGER, l'analyse de l' « étant disponible » dans *L'être et le temps*, traduction R. BOEHM et A. DE WAELHENS, vol. I, pp. 129-134, Paris, 1964.

reconquête systématique se faisant d'abord par des études historiques, la liturgie fut d'abord l'objet d'une archéologie scientifique. Le retour aux sources s'est opéré dans un mouvement scientifique analogue à l'exploration ethnologique, et de ces recherches, scientifiques et militantes, nous avons gardé une attitude d'archaïsme un peu volontariste et rationalisante.

La perception symbolique de l'eau baptismale.

Une enquête que nous avons menée sur la perception symbolique de l'eau en général et de l'eau baptismale en particulier nous instruit sur les lacunes du sens symbolique chez nos croyants. L'enquête rapportée ici a été faite auprès de quatre cent quatre-vingts adolescents de douze à dix-huit ans, garçons et filles, des humanités classiques et des écoles techniques, et cela dans deux milieux différents : à Bruxelles et en Ardenne².

Voici, résumées très succinctement, les informations essentielles que nous obtenons. La grande majorité de nos sujets lie directement une certaine théologie baptismale à l'élément matériel de l'eau, mais sans l'associer à son symbolisme. Dans les cas où l'idée religieuse passe par le symbolisme de l'eau, cette dernière est perçue avant tout comme agent actif de pureté. Les plus jeunes se réfèrent directement à l'effet matériel de « nettoyage » ; les plus âgés parlent de purification et transposent donc le nettoyage au plan symbolique, moral et religieux. Les adolescents plus jeunes (12-13 ans) sont plus liés au vocabulaire catéchétique et liturgique. Les plus âgés (18 ans) s'appuient davantage sur les propriétés de l'eau ; ils manifestent donc un intérêt plus grand pour la réalité de l'élément naturel qui entre dans le geste sacramentel. Les filles de dix-huit ans voient moins l'opération symbolique accomplie par l'eau, mais davantage ses qualités naturellement symboliques de pureté et de vie. Si l'on compare les milieux : les citadins passent moins que les Ardenais par le symbolisme de l'eau ; ils dissocient plus l'effet du sacrement de la symbolique baptismale. Enfin, les adolescents du technique affirment plus le lien avec les origines de la tradition rituelle (il faut baptiser avec de l'eau pour imiter le baptême du Christ).

Cette enquête nous montre que les différents groupes s'approprient des éléments partiels dont l'ensemble devrait composer la structure du rite baptismal. Une première division se fait

2. G. DECHAMBRE et G. FOURNIER, *Compréhension du symbole de l'eau dans un contexte naturel et au plan du rite baptismal chez les adolescents*, Mémoire de licence, U.C.L., 1967 ; voir l'article de G. DECHAMBRE et G. FOURNIER, *infra*, pp. 171-172.

entre le rite considéré dans son formalisme, et le rite considéré dans son symbolisme actuellement opérant. Les adolescents du technique se réfèrent davantage à l'élément formel : on baptise de telle manière pour imiter le rite accompli par le Christ et par la tradition. C'est là, certes, un élément du rite, mais il reste abstrait et il perd sa signification s'il n'est pas ressaisi dans son symbolisme actuellement opérant. Une deuxième dichotomie sépare le symbolisme naturel et culturel de l'eau de la signification religieuse qui devrait s'y inscrire. Une troisième dichotomie, enfin, départage l'action accomplie avec l'eau et les qualités symboliques de l'eau. Les garçons sont plus attentifs à l'effet purifiant du lavage, les filles associent la vie de pureté éthico-religieuse à la pureté naturelle que l'eau signifie par elle-même.

Remarquons que les adolescents qui sont tout à la fois mieux instruits de la théologie baptismale et plus éloignés de la nature sont gênés et sceptiques devant le geste baptismal. L'utilisation de l'eau leur paraît un symbolisme vide et vétuste. Chez les adultes intellectuels, nous trouverions certainement une réticence plus grande encore. Moins formellement ritualistes, et plus hostiles à l'idée de purification, ils ne comprennent souvent plus comment la foi au Christ et l'entrée dans la communauté ecclésiale doivent s'exprimer par le rite baptismal.

Le théologien ne peut manquer de s'inquiéter devant les résultats de notre enquête. Certes, elle ne fournit pas une information complète, puisqu'elle n'a pas directement interrogé les sujets sur la signification qu'ils accordent au baptême ; techniquement il n'était d'ailleurs pas possible de couvrir le champ entier dans une seule recherche. Pour notre propos il importe d'observer combien pauvre est chez nos sujets la théologie associée au rite baptismal. Elle est tout entière axée sur l'effacement du péché, et de très nombreuses réponses attribuent cet effet directement à l'eau qui lave. Je ne crois pas que l'action sacramentelle soit toujours conçue sur le mode d'une opération matérielle et magique ; mais nous n'en sommes pas loin. De toute façon aucun de nos sujets ne relève le symbolisme originel du rite baptismal, qui était une immersion (ce que dit le mot *baptizein*), une entrée sous l'eau, comme disparition du vieil homme, enseveli avec le Christ, et promu à renaître à la vie nouvelle. Le rite originel figurait le changement radical et unique de la conversion, tout à fait distinct de la purification morale par les bains rituels connus à Qumran.

Les limites de l'enquête rapportée ne permettent pas d'établir avec certitude une explication ; cependant, la teneur des réponses nous suggère une interprétation. Il semble bien que la

pratique baptismale elle-même a donné naissance chez nos sujets, sinon chez de nombreux théologiens, à une théologie baptismale fortement appauvrie. Aucune des interprétations théologiques mentionnées n'est fautive, mais aucune n'exprime le sens essentiel du baptême qui est la conversion en union avec la mort et la résurrection du Christ. Les différentes réponses partielles s'expliquent par la psychologie propre du groupe de sujets. Que les garçons s'attachent plus au rite opérant, et les filles plus aux relations personnelles symbolisées par les éléments naturels, cela correspond à leur psychologie différentielle. On a déjà observé ces caractéristiques chez des enfants de 7 à 9 ans³. D'autre part, il est naturel que les adolescents jouissant d'une culture littéraire soient plus attentifs au symbolisme actuel des gestes, et que ceux du technique voient plus dans le rite l'aspect formel d'une loi qu'il faut accomplir. La psychologie nous permet donc de comprendre par quelles voies différentielles les divers groupes s'approprient le rite. Seulement, l'absence d'une perception symbolique englobante qui réintègre les éléments partiels dans le geste baptismal entier nous invite à une interrogation psychologique plus radicale sur le symbolisme liturgique.

Les gestes tels qu'ils s'accomplissent et les éléments tels qu'ils sont utilisés contiennent une direction de sens qui oriente l'interprétation théologique. Les paroles doivent expliciter la direction de sens présente dans le geste qui, de sa nature, reste polyvalent. Mais pour être à même d'orienter le sens, le langage doit d'abord s'inscrire dans le geste qui s'ouvre sur lui. Une pratique symbolique diminuée, qui n'exprime pas dans le geste même la plénitude de la théologie sacramentelle, entraîne une théologie diminuée, qu'une instruction verbale peut difficilement compléter dans l'attitude existentielle. Le langage ne peut pas se juxtaposer au geste sur le mode didactique ; il doit l'expliquer comme une parole poétique qui l'assume et en articule le sens théologique à l'intérieur du rite lui-même.

La perception symbolique de l'Eucharistie.

Lieu de condensation de tout le mystère chrétien, l'Eucharistie s'offre à des interprétations théologiques divergentes et complémentaires. Les élaborations théologiques, cependant, doivent thématiquer le sens du geste du Christ instituant l'eucharistie. Ici encore il y a lieu de voir quelle théologie suscitent le geste tel

3. Voir la recherche de A. DUMOULIN, et J. M. JASPARD, rapportée dans l'article de DECHAMBRE et FOURNIER, *infra*, pp. 166-167.

qu'il est pratiqué et le rite tel que l'explicitent les paroles qui l'accompagnent.

Nous ne disposons pas de recherches qui nous informent adéquatement sur la manière dont les diverses populations croyantes perçoivent et interprètent le rite eucharistique. En réfléchissant sur l'enquête faite par Sœur Caritas Jezierski⁴, nous pouvons cependant avancer quelques considérations psychologiques à titre d'hypothèse, en espérant que des études plus poussées et poursuivies auprès d'autres populations les vérifieront.

Le relevé du matériel fourni par les interviews et les épreuves complémentaires permet à la Sœur Jezierski de dégager trois thèmes clés qui organisent l'expérience des adolescentes interrogées. Vient en premier lieu le thème de l'aide, qui s'exprime encore en des termes apparentés, comme ceux de réconfort et de soutien, de nourriture (interprétée comme réconfort), et de satisfaction des demandes. Les expressions concrètes, les références aux difficultés vécues, et l'insistance sur l'expérience ressentie nous indiquent que, dans leurs réponses, de nombreux sujets traduisent bien leurs sentiments personnels, et ne se contentent pas de reproduire verbalement un enseignement reçu.

L'idée de la communion « force de vie » constitue le deuxième thème en ordre d'importance. L'eucharistie germe, fait grandir, renouvelle, continue comme la vie... Les symboles associés à la force vitale sont le soleil, la source, le pain, la route, le blé, la respiration. La grâce se comprend au moyen de l'expérience de la force et de la vie. Notons ici encore l'accent sur l'expérience de la force vitale présente dans la communion, et la caractéristique féminine du sentiment de recevoir une force pour la vie par un autre qui vous possède et remplit le vide subjectif.

En dernier lieu se présente le thème de la rencontre personnelle et communautaire : être avec quelqu'un, avoir quelqu'un avec soi, connaître Dieu dans sa présence, sont autant d'expressions qui disent la rencontre. La nature expérientielle de la rencontre est également évoquée par de nombreux témoignages. A noter que certains sujets parlent de rencontre sans citer la personne qu'elles rencontrent, et que la plupart de celles qui expriment la personne rencontrée se réfèrent seulement à Dieu en général.

Malgré les limites étroites que cette recherche s'est imposées, elle permet d'estimer avec quelque probabilité l'inflexion subjek-

4. *L'Eucharistie dans la vie des jeunes*. I.S.P.C., Ecole de la Foi, Fayard — Mame, 1966. L'étude porte sur un échantillon de quarante adolescentes de Belgique, prises dans les différentes sections de l'enseignement et dans différents milieux socio-culturels.

tive que les sujets interrogés ont donnée au symbolisme eucharistique. Observons d'abord combien l'importance respective des thèmes et leur contenu correspondent à la psychologie des adolescentes. Motivées par leurs besoins affectifs, les adolescentes demandent à Dieu une aide morale qui réponde à leur détresse. En Dieu et en Jésus-Christ, elles cherchent également l'intimité de confiance qui comble leur expérience de solitude ; il n'est pas étonnant, dès lors, que le Dieu (ou le Christ) de l'Eucharistie soit avant tout un ami et un confident.

Les sujets s'approprient donc le sens de l'Eucharistie selon les demandes affectives qui leur sont propres. D'autres enquêtes nous donnent un profil analogue pour l'attitude religieuse en général⁵.

Si le psychologue se borne à observer les phénomènes religieux et à les comprendre en référence aux lois psychologiques, le théologien ne manquera pas de mesurer la distance qui sépare la théologie du symbolisme eucharistique et la manière dont les adolescentes interrogées l'ont assimilée. Est-ce trop de sévérité de juger que les sujets interrogés, non seulement ne vivent pas le symbolisme eucharistique dans sa plénitude, mais n'en ont même pas perçu le sens essentiel ? Pour la plupart, l'Eucharistie est une forme de prière personnelle, intensifiée certes par la présence réelle dans l'hostie à laquelle on croit, et qu'on semble même ressentir. Le symbolisme du repas, de la fraction du pain par le père de la communauté, du mémorial du Christ, avec sa référence prophétique à la mort et à la résurrection, n'y paraissent guère. Sans doute, ces éléments cardinaux sont-ils connus et acceptés ; mais ils ne sont pas intériorisés. Peut-être le fait qu'on ait centré l'enquête sur la communion est-il en partie responsable de l'insuffisance des réponses. La communion, en effet, comme moment isolé du rite eucharistique, incline spontanément vers les thèmes subjectifs et intimistes que nous avons relevés. Nous croyons cependant qu'il faut imputer en grande partie l'inflexion théologique dénoncée au rite tel qu'il est encore pratiqué. Nous avançons, comme hypothèse à vérifier, que la mise en forme du rite et les textes qui le thématissent ne réussissent pas suffisamment à hausser les croyants au-dessus de leurs tendances psychologiques spontanées et à les intégrer existentiellement dans le mystère eucharistique tel que son symbolisme devrait le présenter.

Nous estimons trouver une confirmation de notre hypothèse dans les réactions affectives de nombreux adultes devant l'eu-

5. Voir notre *Psychologie religieuse*, Bruxelles, 1966, pp. 113-129.

charistie, même si leur nombre va en diminuant depuis les réformes liturgiques. Parce qu'ils ont dépassé les demandes affectives de l'adolescence et qu'ils continuent d'associer la communion à l'expérience qu'ils en ont faite antérieurement, ils ressentent une gêne devant la pratique eucharistique. Une loi psychologique veut, en effet, que l'homme ne passe à un autre stade de sa personnalité que par le rejet du stade antérieur. Cette mise à distance n'est pas rationnelle mais affective. Elle se réalise par le sentiment de pudeur, de honte et de mépris. Il est donc bien dangereux de trop adapter la liturgie et la catéchèse à l'enfance et à l'adolescence. Cela d'autant plus qu'à notre époque la présence universelle de la référence athée incline à lier la religion à l'infantilisme affectif, et l'incroyance à l'autonomie adulte.

De toute manière, la gêne que nous avons maintes fois observée chez les adultes croyants nous donne à penser que la liturgie n'est pas encore parvenue à présenter la théologie eucharistique dans un style symbolique adéquat. Comme pour le baptême, il faudrait que les gestes du repas eucharistique expriment directement un sens théologique, et que les prières et les paroles en déploient le contenu à l'intérieur même du rite. Sinon nous favoriserons toujours la fragmentation qui arrache à la structure eucharistique les éléments que les croyants intériorisent facilement, parce qu'adaptés à leur psychologie.

Il ne nous appartient pas d'indiquer par quelles voies la liturgie devrait revivifier et rendre actuel le symbolisme eucharistique. Une telle entreprise ne pourra d'ailleurs se réaliser que progressivement, par le concours de discrètes initiatives artistiques, par un retour fidèle aux données théologiques fondamentales, et par une exploration sensible de tout l'humain. Il faudra dépasser en tout cas la rationalisation utilitaire des matières symboliques. A notre avis, c'est elle la principale responsable des effets que nous déplorons. Aucun discours didactique ne suffit à mettre en correspondance « la communion » avec la dernière Cène et ce qu'elle signifie. Le geste liturgique exercé et les textes des oraisons contiennent leur logique et soutiennent la théologie effective des croyants.

La perception du geste liturgique.

Le lecteur trouvera dans l'article de Dechambre et Fournier publié plus loin (pp. 163-165) les données les plus importantes qui se dégagent de la recherche de Deckmyn sur la perception du geste symbolique, religieux et profane. Nous nous bornons à tirer deux conclusions de cette enquête, dont la portée générale reste à éprouver par des recherches analogues.

D'abord, les gestes religieux, tout en se modelant sur des gestes universellement humains, s'en distinguent cependant par l'un ou l'autre trait particulier qui les spécifie comme expression d'une relation au Dieu tout autre.

Il est des gestes qui incarnent le respect religieux et qui, dès lors, ne sauraient donner forme au sentiment de respect pour un homme. Ce sont l'inclination profonde, préférée par nos sujets, et la génuflexion, rejetée par eux. Ce refus pose une question, d'autant plus que dans une enquête sur le sens du sacré chez les enfants, la génuflexion figurait par excellence le respect du Dieu très Saint⁶. Sur la base des réponses, nous croyons que les adolescents interrogés rejettent la génuflexion parce qu'elle ne correspond pas à un geste valable dans les relations humaines, alors que l'inclination profonde prolonge justement le geste symbolique du respect entre les hommes.

En dehors des gestes réservés, le geste liturgique se caractérise en général par la symétrie. Dans un cadre non religieux, nos sujets sont hostiles aux gestes symétriques. Des enquêtes avec des tests projectifs ont d'ailleurs prouvé que la préférence pour la symétrie correspond au désir de stabilité, et peut même refléter une attitude conservatrice. La préférence pour la dissymétrie, par contre, exprime une recherche d'innovation, elle traduit également un tempérament artiste. Nous estimons que la dissymétrie correspond au mouvement et à la vie créatrice, et que la symétrie dit l'immuabilité, et par là peut suggérer l'éternité.

Une enquête que nous menons actuellement sur les préférences différentielles pour deux types de représentations artistiques du Christ, symétriques et dissymétriques, nous apportera sans doute quelques lumières sur la signification religieuse de ces deux sortes de figurations.

Faut-il adapter les gestes liturgiques à la préférence des jeunes et d'autres personnes pour les gestes dissymétriques ? Nous croyons plutôt que, par la direction de son sens, le geste symétrique est apte à exprimer les attitudes religieuses. Mais en raison de sa signification psychologique au plan humain, il faudrait que l'ensemble du rite présente une alternance entre les attitudes qui correspondent aux deux types de geste, de sorte que la tension entre la liberté créatrice et l'immuabilité sereine préserve le geste symétrique de sa connotation possible de la mort. La symétrie, en effet, est ambiguë : elle dit aussi bien la mort de l'immuabilité que l'éternité de la vie.

Par leur style propre, les gestes liturgiques se distinguent donc

6. Cf. CHRISTIAN VAN BUNNEN, *Le buisson ardent : ses implications symboliques chez des enfants de 5 à 12 ans*, dans *Lumen Vitae*, 1964, pp. 341-354.

des gestes qui expriment spontanément l'activité créatrice de l'homme. Par ailleurs, nous présumons qu'ils s'apparentent aux gestes qui traduisent les attitudes de recueillement, de contemplation et de pacification intérieure. En raison de la différence entre les deux types de gestes, l'homme adhère parfois difficilement aux gestes liturgiques. Mais l'étrangeté que comportent pour certains les gestes religieux appartient à l'ordre liturgique lui-même. Les réticences envers les gestes mettent en lumière la distance qui existe inévitablement entre la psychologie de l'homme tel qu'il est agissant dans le monde et tel qu'il est présent à Dieu. Pour aider les croyants à faire la synthèse entre leur vie humaine et la pratique chrétienne, une liturgie vivante devrait donc associer les deux formes d'expressions.

Une deuxième loi est vérifiée par l'enquête citée : tout geste est à la fois naturel et culturel. Les sujets du technique sont moins sensibilisés au symbolisme ; nous l'avons observé en d'autres études. Chez eux, les gestes, tout comme les éléments de la nature, font plutôt partie d'un univers fonctionnel et instrumental. Les sujets formés par une culture plus littéraire perçoivent le monde autrement ; pour eux, il se trouve intégré dans les univers symboliques constitués et transmis par les différents langages culturels. Ce serait donc une illusion que de vouloir partir d'un geste naturel et inscrit tel quel dans le corps. Certes, par le corps l'homme s'insère dans le monde ; mais ce sont les langages qui constituent le monde effectif de l'homme. Il est donc de la plus haute importance qu'un langage poétique, créateur, rende activement présent le sens du geste, et introduise l'homme dans l'univers symbolique dont le geste fait partie.

En second lieu, d'après notre enquête, le geste liturgique doit être socialisé, ou mieux institutionnalisé. Nos sujets rejettent les gestes auxquels ils ne sont pas habitués. Cette disposition, on peut l'appeler conformisme. Mais, à notre avis, le terme traduit mal la réalité, à moins qu'on ne le prenne dans son sens étymologique. L'homme ne peut s'exprimer qu'en conformité avec un modèle culturel. Rien d'aberrant en cela : étant de nature culturelle, le geste obéit à des règles qui dépassent l'individu et l'arbitraire du moment. Même les jeunes qui aspirent à l'expression créatrice en liturgie refusent les gestes inaccoutumés. La liberté créatrice devra donc trouver d'autres moyens d'expression, dans le chant ou dans des représentations chorégraphiques qui, tout en restant spectacle, peuvent préparer la participation aux gestes liturgiques institutionnalisés.

Dans notre culture occidentale tout au moins, le geste fait partie du corps tel qu'il est informé par le langage. Il doit donc

être un style, c'est-à-dire une demeure plus ou moins stable, à l'instar du langage. Et de même que le langage, le geste doit être universel ; en lui, on se manifeste à l'autre et on communique avec autrui par la médiation de signes reconnus et universels. Autant que le corps, le geste fait partie de notre identité personnelle et sociale. Pour cette raison il identifie également le rôle qu'on accomplit. Aussi les fidèles refusent-ils de reprendre les gestes auxquels l'officiant s'est identifié, tel celui de l'orant.

*Le rite dans ses aspects formels
et la libre expression des sentiments.*

Par aspect formel du rite, nous entendons sa figure fixe et institutionnalisée, que nous distinguons de son contenu symbolique. On ne peut certes pas strictement séparer les deux. Dans le paragraphe précédent, nous avons montré que le sens religieux requiert des formes expressives spécifiques. L'union de la forme et du contenu symbolique est d'ailleurs d'autant plus naturelle que les gestes et les éléments symboliques sont en nombre limité. Les rites présentent donc nécessairement une structure plus ou moins invariable, au moins dans leurs noyaux simples et premiers. Les gestes et les paroles d'amour, que réinventent les hommes, sont également toujours des variantes de quelques thèmes fondamentaux.

Les rites deviennent plus variés quand ils s'entourent et se surchargent de toutes sortes de rites secondaires d'approche, d'entrée, de purification. Dans beaucoup de religions, nous pouvons observer la complexification progressive des rites fondamentaux. Sans doute, le terme péjoratif de ritualisme ne devrait-il s'appliquer qu'à ces rites secondaires qui s'ajoutent aux gestes premiers du baptême, de l'offrande, de la pénitence, etc. Pourquoi les gens ont-ils tendance à en rajouter ? A notre avis, c'est au moment où les pratiquants perdent le sens véritablement religieux du rite premier que, dans une attitude plus ou moins magique, ils s'efforcent d'intensifier l'efficacité du rite. Dans le ritualisme pathologique, nous observons le même phénomène : le rite de défense ou de conjuration s'amplifie quand, pour garder son efficacité, il s'adjoit des systèmes de défense toujours plus étendus.

Si le contenu et la forme du rite sont inséparables, dans une étude psychologique on peut cependant les distinguer. En effet, les sujets s'attachent souvent à l'aspect purement formel, vidé de son contenu symbolique. Une telle pratique religieuse représente bien sûr la dégradation plus ou moins pathologique de la religion, que nous appelons également le ritualisme au sens péjo-

ratif. Apparenté au légalisme, il absorbe toute la relation à Dieu dans l'observation de la loi, identifiant en quelque sorte Dieu à la loi, et la religion au devoir abstrait. Tout comme en d'autres cas pathologiques, le ritualisme n'est cependant que la distorsion d'une structure fondamentale. En effet, il appartient au rite d'assumer le monde profane, et de le joindre au divin ; le rite accomplit cette jonction par l'organisation temporelle qu'il introduit dans le monde humain. En deuxième lieu, le rite unit le croyant à la communauté religieuse : dans les signes universels que sont les rites, la communauté se constitue effectivement. La double efficacité du rite tient à son aspect formel et légal, que l'attitude légaliste abstrait justement de sa relation au Dieu vivant.

Il est de la nature du rite d'organiser le temps. Les rites uniques (le baptême et la confirmation) ou plus ou moins uniques (l'extrême-onction) ouvrent et achèvent la vie humaine sur le temps chrétien. Les rites répétitifs, à récurrence périodique, encadrent la vie laïque, et assument la vie humaine dans la vie religieuse. Ces rites posent un problème, car il existe normalement une tension temporelle entre la vie laïque et sa scansion religieuse par le rite. Vouloir amener les chrétiens à la messe quotidienne reviendrait souvent à briser le rythme rituel qui respecte l'autonomie du profane, et insère en même temps celui-ci dans une orientation religieuse.

Dans des interviews auprès d'adultes, nous avons souvent observé qu'ils apprécient ce rythme. Ils reconnaissent dans la messe dominicale la ponctuation de la vie par un moment religieux. Selon leur expression, il faut une loi qui garantisse des temps réguliers de recueillement. On peut s'étonner des termes dans lesquels est conçue l'obligation dominicale ; ils donnent à penser que beaucoup de bons chrétiens ne parviennent pas encore à vraiment participer au contenu du rite ; ils s'en tiennent à peu près à l'organisation abstraite du temps religieux, et à son ordre légal. Pour cette raison, nombre d'entre eux ressentent l'obligation dominicale comme un devoir formel imposé de l'extérieur. Ainsi que nous le disait récemment un chrétien : « Je me sens plus en communication avec Dieu quand je travaille, quand j'étudie un livre religieux, ou quand on parle de lui dans un groupe de spiritualité. A la messe, je m'ennuie mortellement. »

Réduit à son aspect formel de ponctuation religieuse, le rite peut être remplacé par d'autres formes de temps religieux. Dans un christianisme sécularisé, comme c'est le cas pour notre interlocuteur, le rite n'opère plus la participation au mystère chrétien. Dès lors, vidé de son contenu, il prend la figure ambiguë

d'un devoir plus ou moins nécessaire et utile, mais aussi extérieur et aléatoire.

De nos jours, nombreux sont les chrétiens qui, touchés par la sécularisation, réduisent la foi à une éthique en référence à Dieu. Certaines expressions sociologiques, appliquées à la liturgie, risquent de confirmer cette réduction. En transposant certains termes sociologiques, on attribue à la liturgie la fonction de communiquer les valeurs chrétiennes, ou d'identifier les croyants au groupe. Ce faisant, ne court-on pas le danger de donner pour rôle propre à la liturgie de faire passer une éthique de vie chrétienne ? A notre avis, de telles fonctions sociologiques s'accomplissent mieux en d'autres types de réunions. A trop insister sur ces fonctions, on risque en tout cas d'accentuer la discordance que déjà de nombreux chrétiens ressentent entre le rite eucharistique et leur attitude chrétienne plus ou moins sécularisée. Il faudrait justement que le rite eucharistique soit organisé de manière à exprimer la transition entre le stade de foi éthique et celui de la participation aux mystères du Christ. Par son style et son langage symbolique, le rite eucharistique devrait s'adresser aux chrétiens comme hommes présents au monde, et comme croyants soucieux de vivre l'éthique de l'Évangile, et il devrait introduire ce monde humain et chrétien réel à la participation à la mort et la résurrection du Christ. Oserait-on dire que la symbolique actuelle du rite met en œuvre cette conversion ?

L'ambiguïté que nous avons notée à propos de l'organisation temporelle du rite, nous la retrouvons par rapport au deuxième élément de son aspect formel : la socialisation. Le rite comme tel est perçu comme signe de l'appartenance au groupe ecclésial et il effectue la participation communautaire. Seulement, la formation de la communauté de chrétiens ne signifie pas encore la participation au Corps du Christ. Elle aussi peut se maintenir au niveau abstrait de la formation du groupe ; le rite, dans ce cas, est le signe formel auquel on se reconnaît, à l'instar du mot de passe⁷. Ou bien, quand la pratique religieuse fait partie du statut social, le rite se réduit plus ou moins, dans l'expérience vécue, à un signe socio-culturel⁸. Appuis humains pour la formation de la communauté chrétienne, ces éléments n'en sont pas moins ambivalents, comme l'est tout élément humain par rapport à la foi chrétienne.

Faisons le point. Par l'aspect formel qui fait partie de son

7. Voir la recherche de DUMOULIN-JASPARD, présentée dans l'article de DECHAMBRE et FOURNIER, *infra*, pp. 166-167.

8. L'enquête menée par K. DOBBELAERE a bien illustré cet aspect : *Sociologische analyse van de Katholiciteit*, Louvain, 1966.

pouvoir symbolique, le rite organise la vie selon un rythme qui tout à la fois laisse à l'humain la latitude de se déployer, et l'insère dans la référence religieuse ; il édifie la communauté spécifiquement religieuse, tout en respectant les multiples appartenances humaines des croyants. Mais parce qu'il répond à des tendances psychologiques profondes, le rite risque d'absorber l'intention religieuse dans le formalisme rituel et dans la constitution d'un groupe social qu'il sépare de la communauté humaine plus universelle. Dans ce cas, le rite perd son pouvoir de faire participer les croyants aux mystères de Dieu qui s'accomplissent dans le Christ.

II. L'EFFICACITÉ SYMBOLIQUE ET SES CONDITIONS

La psychologie a rendu deux services à notre recherche. Nous avons utilisé ses techniques d'observation et d'enquête pour apprendre de quelle manière les croyants perçoivent les symboles et les rites liturgiques. Ensuite nous avons chaque fois essayé de comprendre les données recueillies ; nous avons confronté le sens théologique des rites avec la participation réelle des croyants que nous avons observés, et nous nous sommes efforcés de voir à quelles tendances humaines nous pouvions attribuer le clivage constaté entre la pratique réelle et la norme théologique. Par ces explications, la psychologie accomplit sa fonction critique : elle met en lumière la distance qui sépare l'homme psychique du chrétien.

Elargissant maintenant notre perspective, nous pouvons nous interroger sur le statut propre du symbolisme religieux, et, en tenant compte des observations citées, voir à quelles conditions le symbole chrétien peut retrouver son efficacité.

Il va de soi que pareille synthèse ne relève plus de la seule psychologie. Etant au cœur même de l'être humain, le symbole requiert une réflexion où les frontières entre psychologie, philosophie et théologie soient dépassées dans une vue englobante et constitutive.

L'instauration de l'attitude chrétienne par le symbolisme.

A la base du comportement, la psychologie met l'attitude : disposition stable qui oriente le sujet positivement ou négativement à l'égard des réalités. Un chrétien n'agit donc chrétien-

nement qu'en vertu d'une attitude chrétienne. Or l'attitude, parce qu'elle est une disposition affective et intellectuelle, ne s'instaure que par la manière concrète d'habiter le monde, à la jonction du corps et de l'être avec autrui. Il est significatif que le terme d'attitude ait été d'abord utilisé par les artistes de la Renaissance pour désigner la disposition d'âme qui s'exprime dans la position corporelle par laquelle l'homme se situe activement de telle ou telle manière dans le monde. L'attitude est la personne entière telle qu'elle existe dans sa présence à soi, à autrui et au monde environnant. Toute la psychologie moderne et toute la critique esthétique ont mis en lumière l'importance primordiale pour notre mode d'exister des schèmes corporels et affectifs. Les symboles sont dans notre manière d'être présents au monde et aux choses. La formation d'une attitude chrétienne ne peut donc se faire que par la participation active aux rites qui expriment et réalisent notre être chrétien avec ses composants corporels et affectifs, dans sa relation au monde et à autrui. La représentation constitue les choses et les sujets en objets. Le comportement, par contre, est une manière d'être et d'habiter symboliquement le monde, qui dévoile le sens des choses et des autres. Il faut donc vivre, agir et exprimer de manière non thématique les éléments, l'espace, le temps et l'être avec autrui, pour que le sens explicite, thématique, soit compris dans sa vérité. L'affectivité, dit Merleau-Ponty, est une manière d'être au monde qui en révèle le sens. L'acte lui-même l'est d'autant plus qu'il met en œuvre notre corps et notre sensibilité. Pour qu'il puisse réaliser dans la personne entière son identité religieuse, le rite accompli doit donc être vrai, sinon il se dégrade en spectacle. Et si l'on s'appuie trop sur la symbolique des éléments naturels en eux-mêmes (l'eau, l'huile, le pain), on risque de faire dévier le rite vers une expérience plus ou moins esthétique, ou d'induire une théologie fragmentaire qui ne déploie pas le sens originel du rite.

Les habitudes de notre milieu culturel et les dimensions de nos communautés chrétiennes ne favorisent pas la pratique authentique des rites. C'est pourtant sur ce point que devra porter l'effort d'invention créatrice et de recherche théologique et anthropologique. En effet, comment vivre le sens d'un repas et d'un sacrifice sacramentel, si la mise en forme n'est ni celle d'un repas ni celle d'un sacrifice ? Il n'est pas étonnant que pour renouveler le rite eucharistique, de petits groupes fassent un repas-agape, entouré ou suivi par une eucharistie. Les chrétiens y découvrent la vérité symbolique de la communauté ecclésiale. On peut aussi espérer que cette expérience les rende accessibles aux grandes messes communautaires. Il faut que chacun décou-

vre l'Eglise universelle à partir de l'Eglise locale, refaisant ainsi le cheminement que saint Paul a parcouru avec les premiers chrétiens.

Il nous semble plus difficile, dans la pratique actuelle, de restaurer la symbolique du baptême. Jadis l'immersion des adultes convertis accomplissait, en un signe visible et opérant, le passage par la mort vers la résurrection. Peut-être pourrait-on restituer au baptême son efficacité symbolique en associant plus étroitement le baptême des enfants au geste de conversion des adultes.

Signe et langage.

Le rite n'existe pas sans le langage qui en explicite le sens proprement religieux et chrétien. Ce langage est nécessairement sacré, puisqu'il est le langage de l'Autre du monde. La question de la désacralisation du langage liturgique est souvent posée dans la confusion. Le langage rituel a toujours pour fonction de rendre Dieu présent. La désacralisation serait dès lors la réduction du rite à un gentil « entre nous » de la communauté chrétienne, qui ne se définirait plus que par une éthique évangélique. Dieu est premier dans le rite religieux. Il faut donc restituer au langage liturgique sa fonction primordiale qui est de rendre Dieu présent. Le langage liturgique n'a pas à communiquer un message, mais à assurer la présence divine.

Par elles-mêmes, la sociologie et la psychologie ne sont pas en mesure de saisir l'efficacité spécifique du langage rituel. Certes, la parole sacrée présente son message, et les sciences sociales peuvent nous éclairer sur quelques lois de la communication. Mais il faut être attentif à la nature particulière du message sacré et aux lois spécifiques de communication qu'il comporte. En l'identifiant à la communication d'une information, on le réduit au langage humain et on favorise le glissement vers un christianisme sécularisé.

Dans la révélation, un Dieu personnel s'inscrit dans le pouvoir révélateur des symboles religieux⁹. Quand le Christ dit : « Je suis la lumière du monde », le sujet du discours symbolique s'actualise, et les symboles s'en trouvent déterminés par leur relation avec la subjectivité divine. Adoptant la distinction apportée par Austin, nous disons que le langage de révélation, et également le langage liturgique, sont des *discours performatifs* et non pas *énonciatifs*. Ce ne sont pas des discours descriptifs, qui

9. Nous avons développé plus amplement ces idées dans l'étude *Les apories du symbolisme religieux*, qui paraîtra prochainement dans les *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, XIII, Bruxelles.

informent, mais des discours qui, sur le mode de la promesse, de l'ordre, de l'échange, introduisent une référence et un sens nouveaux. Dans un tel type de langage, l'énoncé de l'acte est identique à l'acte lui-même. La déclaration « Je suis la lumière du monde » constitue le locuteur en lumière effective pour l'auditeur qui lui donne son assentiment. Le miracle du langage performatif est de transformer l'élocuteur et l'auditeur en instaurant une relation nouvelle.

Le langage liturgique appartient donc à une catégorie spécifique, distincte de celle qu'étudie la sociologie. La mise en valeur du discours performatif de la révélation doit déterminer le style du langage liturgique. Il doit essentiellement être célébration et mémorial. Les deux éléments coïncident d'ailleurs : on se souvient et on bénit Dieu. Par là même, on renouvelle sa présence. Dieu est rendu présent dans les mots qui disent les mystères du salut. Les meilleurs historiens des religions affirment d'ailleurs que le rite et le mythe sont les manifestations en signes et en langage de la présence divine.

Le rite et le mythe sont opérants et accomplissent ce qu'ils signifient. Il faudrait un jour faire une analyse rigoureuse du contenu des prières liturgiques, et voir si elles traduisent adéquatement la participation à l'eucharistie et à la révélation de Jésus Christ. Trop souvent, elles expriment une attitude de demande religieuse qui est motivée plus par des sentiments humains que par la foi au Christ. Les prières devraient traduire davantage la nouveauté de la communauté ecclésiale que l'eucharistie et le langage performatif doivent effectuer.

En rappelant la spécificité du rite et du langage religieux, qui se réalise éminemment dans le rite chrétien, nous avons répondu à la question de la désacralisation de la liturgie. Il faut inverser la tendance anthropologique actuelle, qui voudrait faire du rite une expression de l'expérience ou de la recherche religieuse de l'homme. Le rite n'exprime pas d'abord l'attitude chrétienne, il l'institue, tout comme le langage symbolique du Christ manifeste effectivement le Père. L'expression « désacralisation du langage liturgique » peut avoir un sens valable quand elle vise à épurer ce langage de certaines connotations d'un sacré non chrétien. Il semble, par exemple, que le terme de toute-puissance évoque un Dieu tyrannique qui ne laisse aucun espace à la liberté humaine. Cette expression contredit donc la vérité du Dieu de Jésus Christ, qui se manifeste dans la faiblesse de la croix.

Des recherches faites avec des échelles de sémantique différentielle rendraient un réel service dans l'analyse du décodage

des termes. Car si le langage liturgique, au lieu d'adopter le genre informatif et didactique, doit être performatif, encore faut-il que ses expressions, empruntées aux métaphores humaines, ne soient pas distordues par des connotations péjoratives qui en faussent le décodage.

En tant que performatif, le langage liturgique ne sera cependant jamais tout à fait « adapté » aux mentalités humaines. Ayant pour signification de rendre présent l'Autre du monde, il sera toujours quelque peu séparé. La distance sera d'autant plus grande que le langage humain des groupes auxquels il s'adresse est davantage appauvri dans sa puissance métaphorique. Dans ce cas, la liturgie doit constituer sa propre aire culturelle, et l'éducation religieuse consistera en grande partie à initier les croyants aux virtualités symboliques du langage religieux.

Distinction et synthèse de l'humain et du chrétien.

S'il est ouvert à la religion, et même au niveau éthique du christianisme, ou à son mode sécularisé, l'homme éprouve plus de résistance à se convertir à la foi théologique dans les mystères du salut. S'il fallait encore le prouver, les quelques recherches psychologiques qui existent suffisent à nous en convaincre. Le clivage entre l'homme religieux et l'attitude chrétienne représente évidemment la difficulté majeure pour une participation active au rite chrétien. La liturgie doit demeurer fidèle à sa fonction de constituer l'homme chrétien et la communauté ecclésiale. Mais les liturgistes ne se rendent peut-être pas assez compte que l'obstacle essentiel à la participation liturgique se situe dans la rupture entre l'humain et le chrétien. Nous avons parfois l'impression qu'une conception théologique basée sur le principe de *l'anima naturaliter christiana* les empêche de voir la nécessité d'organiser la liturgie comme un processus de conversion.

Sur la conversion qui s'opère par l'adhésion aux signes et aux discours chrétiens, les sciences humaines ne peuvent pas nous apprendre grand-chose. Mais elles nous obligent au moins à mesurer la distance qui sépare l'homme psychique et sociologique du chrétien converti. Aussi, en vertu de leur regard propre sur l'attitude chrétienne, elles peuvent nous indiquer un chemin à suivre pour promouvoir la participation aux rites chrétiens. Ce chemin, nous le voyons surtout dans la reconnaissance, par les rites et les discours liturgiques, de l'homme réel, tel que l'anthropologie nous le fait mieux connaître.

Il faut que l'homme tout entier, l'homme avec ses intérêts terrestres et ses multiples affiliations humaines puisse se sentir concerné par le message chrétien. L'homme réel doit donc pou-

voir s'exprimer dans la liturgie. Auprès des adultes nous avons souvent enregistré le regret de ne pas savoir faire le lien entre la vie humaine et la vie chrétienne (entendons : non pas l'éthique chrétienne, mais surtout la pratique rituelle et les sacrements). La liturgie pourrait mieux dire la foi dans le Dieu créateur et la célébration du monde humain, pour insérer ensuite la foi aux mystères du Christ dans la prise de conscience de la créature. L'eucharistie, qui est tout à la fois l'action de grâce pour la vie et le monde, et le mémorial de sa transformation dans le Christ, pourrait être le rite où se nouent l'existence humaine et la participation au Christ*.

Louvain.

Antoine VERGOTE.

* N.D.L.R. — Aux lecteurs qui souhaiteraient une initiation à la psychologie religieuse, signalons deux ouvrages récents particulièrement importants :

L. BEIRNAERT : *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris, Ed. de l'Epi, 1966 ; 436 pp. ; 24 F.

A. VERGOTE : *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Ed. Dessart, 1966 ; 340 pp. ; 18 F.