

La Maison-Dieu, 129, 1977, 117-130.

André ROUSSEAU

RITES ET DISCOURS RELIGIEUX COMME PRATIQUES SOCIALES *

QUE l'on lise un seul de ces ouvrages ou qu'on les lise tous, on aura matière à réflexion sur les rapports qui s'établissent entre rites et discours chrétiens. Si l'étude de J. Potel sur le baptême et le livre de J. Gelineau ne semblent s'intéresser qu'aux rites et à leur pratique, si J.M. Marconot et les divers auteurs du numéro de *Recherches et Débats* isolent de la liturgie le moment lecture/homélie, l'étude de J. Potel sur les funérailles réunit dans un même dossier les pratiques sociales et institutionnelles des « funérailles » et le « contenu » du discours que l'Eglise propose en cette occasion. Pourtant, en première approche, on peut souligner que les travaux sur l'homélie accordent toute son importance au caractère ritualisé de ce type de discours ; de même, ceux qui traitent des rites ne se contentent pas de réfléchir

A propos de : J. GELINEAU, *Demain la liturgie. Essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes*, Paris: Cerf (coll. « Rites et Symboles », 5), 1976, 158 p. — J.M. MARCONOT, *Comment « Ils » prêchent... Analyse du langage religieux. Vingt-deux sermons de Toussaint*, Paris: Cerf (coll. « Rites et Symboles », 6), 1976, 211 p. — J. POTEL, *Les funérailles, une fête ? Que célèbrent aujourd'hui les vivants ?*, Paris: Cerf (coll. « Rites et Symboles », 1), 1973, 134 p. — J. POTEL, *Moins de baptêmes en France, pourquoi ?*, Paris: Cerf (coll. « Rites et Symboles », 3), 1974, 149 p. — CENTRE CATHOLIQUE DES INTELLECTUELS FRANÇAIS, *Ecriture et Prédication*, Paris: Desclée de Brouwer (coll. « Recherches et Débats », 84), 1976, 184 p.

sur des gestes, des postures, des coutumes, des rubriques... mais nous font pérégriner à travers les mythologies, les théologies, les poétiques et les idéologies qui permettent à ces gestes de circuler comme des codes dans l'échange social.

Nous voudrions faire apparaître l'unité profonde de ces travaux et par là fournir aux lecteurs quelques « entrées ». Quelques points seront discutés ou soumis à la vigilance du lecteur ; ils concernent les aspects méthodologiques et plus précisément la manière dont est posée, ici ou là, l'articulation du rite et du discours.

1. Symbolique et pouvoir

Dire que les rites et discours religieux ont un rapport avec des pratiques sociales est sans doute un truisme. Le rappeler est pourtant essentiel quand il s'agit d'analyser des pratiques et rites qui peuvent être plus ou moins autonomes ou « profanes » ou, au contraire, codés, structurés par une institution définissant ce qui est « religieux » et la bonne manière de l'être. S'il faut se prémunir contre l'envie de discuter *in genere* des frontières entre religieux et profane, c'est que, sociologiquement, le problème peut se résoudre si l'on parvient à caractériser l'influence de l'institution religieuse sur les rites et les mythes en vigueur dans une société.

Les funérailles, mode d'existence sociale

Ainsi, J. POTE¹ montre-t-il qu'avant même de s'effectuer dans une église, les « rites » de funérailles consistent dans une modification des rapports sociaux « ordinaires » ; avant de prendre un développement symbolique réglé, liturgique, les funérailles ont un mode d'existence sociale. La mort est d'abord la mort de quelqu'un occupant une place dans les rapports de parenté, place qui infléchit plus ou moins le bouleversement des rapports sociaux qui s'ensuivront ; en tout cas, cette mort modifie le cours du temps social (avant/après) et l'intensité des relations (dispersion/rassemblement ; discorde/harmonie)². Ce mode d'existence des

1. J. POTE¹, *Les funérailles, une fête?*, *op. cit.*

2. Cf. *ibid.*, pp. 11-21.

rites est *déterminant*. Ceci est bien mis en lumière par l'auteur qui sait se faire ethnologue et montrer comment la mort recompose, pour un moment, les rapports de parenté et imprime à la « demande » religieuse une forme particulière, non immédiatement régulée par le langage de l'institution. Il serait, par contre, d'un grand intérêt de poursuivre les analyses de J. Potel en se plaçant non plus du point de vue de la famille proche du défunt, comme le fait l'auteur (et, avec lui sans doute, le prêtre qui « célèbre »), mais du point de vue des parents plus éloignés, des amis, des voisins. Comment, pour eux, la mort, puis les funérailles, recomposent-elles les relations sociales ? Il est fort probable que la lecture qui serait faite alors du rituel, du point de vue de ceux qui forment 80 % des assemblées de funérailles, serait différente de celle que propose J. Potel³. L'analyse *de contenu* à laquelle il se livre a, en effet, les inconvénients de ses avantages : elle objective les textes et les fait apparaître sous un point de vue qui n'est pas doctrinal ou, comme le dit l'auteur, qui ne tient pas compte des intentions des auteurs ; mais l'originalité d'une situation liturgique n'est-elle pas que les textes qui y sont *lus* perdent leur objectivité par le fait qu'ils sont entendus sous des points de vue divers ? Le cas des assemblées de funérailles, avec la pluralité des significations engendrées par l'événement selon le rapport qu'on a au défunt, n'est alors qu'un cas particulier d'un problème général bien posé par J. GELINEAU à propos du symbolisme.

La portée sociale du symbole

Pour cet auteur⁴ il convient d'écarter une conception rationalisante du symbole, qui réduirait celui-ci à l'ordre du savoir. En soi le symbole ne signifie rien⁵ : il a un *sens-pratique*, il est la pratique sociale signifiée, plus ou moins verbalisée, conceptualisée. C'est pourquoi les signes et les emblèmes d'un groupe peuvent, tout en demeurant rigoureusement « étrangers », signifier quelque chose. La symbolisation est en effet une activité, un processus, liés à l'histoire arbitraire d'un groupe. J. Gelineau souligne que l'*agneau* peut très bien ne pas renvoyer au schème biblique, et

3. Cf. *ibid.*, pp. 53-79.

4. J. GELINEAU, *Demain la liturgie*, *op. cit.*, pp. 117-130.

5. Cf. *ibid.*, p. 122.

pour cause ; ceci n'empêche pas que le rapport pratique, culturel, aux agneaux détermine une activité de symbolisation qui n'est simplement que plus ou moins *pertinente* par rapport à un état historique de la symbolique chrétienne.

S'introduit, avec cette notion de pertinence, un élément fondamental sociologiquement. L'activité symbolique ne se réalise pas dans un vide social ; elle est largement tributaire du langage d'abord, des états sociaux de la langue, ensuite, et plus généralement des contrôles institutionnels. On connaît ainsi des sociétés dont la symbolique est dominée par les activités des hommes ; on sait de même combien la maîtrise des codes langagiers, scientifiques, esthétiques, politiques, savants, détermine une hiérarchie des pratiques sociales, une règle du jeu à laquelle nul ne peut se soustraire.

L'on pourrait pour illustrer ce mécanisme social adopter l'exemple de la conduite automobile. On peut tout ignorer du fonctionnement d'une voiture, ne pas distinguer un carburateur et un pot d'échappement ; on peut aussi disposer de points de repère plus nombreux et par exemple inférer d'un bruit ou d'un échauffement à une cause ; etc. Tout ceci permet de conduire correctement tout en ayant encore besoin d'un mécanicien. Celui-ci n'a pas nécessairement une connaissance parfaite de la théorie du moteur à explosion et dépend, en ce domaine, de l'ingénieur. Il n'est pas indispensable de développer longuement cet exemple pour que soit pris en compte, dans l'analyse des rites et discours chrétiens, la question de l'adéquation de la réception aux auteurs (auctoritates) ; et donc la question des instances de consécration. En d'autres termes, il faut maintenir ensemble les *degrés de maîtrise* d'un domaine de l'activité, degrés qui peuvent aller du plus pratique au plus théorico-symbolique, et les *degrés de légitimité* ; les diverses syntaxes possibles n'ont pas la même force sociale et telle qui semble spontanément adéquate peut être récusée comme illégitime (cf. la réaction du fidèle scandalisé qu'un prêtre embrasse le malade auquel il « apporte l'extrême onction »... ou inversement la perception que peut avoir tel prêtre de l'usage des cierges, reliques, etc., et plus généralement la méfiance que les clergés entretiennent envers les lectures allégoriques non contrôlables des rites et des doctrines).

Ces remarques devraient permettre une lecture critique et

féconde des deux livres de J. POTEI, notamment tout ce qui concerne le rapport entre rituel chrétien des funérailles et pratiques sociales autour de la mort d'un proche : tout ne se passe-t-il pas comme si le rituel, par un travail d'abstraction, faisait passer de telle mort particulière à la Mort en général, d'un bouleversement local des rapports humains à une remise en ordre méta-historique du cosmos. « Comment se situe la vie de chaque jour par rapport à la vie éternelle ?... Comment le ciel est-il déjà commencé pour le défunt et les vivants qui l'entourent ? », demande J. Potel⁶. A cette question on ne peut répondre, nous semble-t-il, avant d'avoir situé le rituel dans sa nécessité sociologique (et son arbitraire historique) : en universalisant (trop aux yeux de certains), le rituel s'efforce de capter des processus de symbolisation et de les maintenir proches d'une théologie, bref, rend nécessaire la médiation d'un spécialiste. Il en est de même à propos des théories du rite de baptême et l'on se contentera de renvoyer encore à J. Potel⁷ qui met bien en relief la liaison entre théorie (ou théologie) des sacrements et stratégies du clergé.

Le « comment » de la prédication

Mais voilà offert du même coup un point de vue de lecture pour le livre de J.M. Marconot.

Si les prédicateurs s'entendaient ! mais non pas pour savoir s'ils prêchent bien ou mal. Pour comprendre que leur homélie ne se construit ni au hasard ni tout à fait comme ils pensent eux-mêmes la construire. Le livre de Jean-Marie Marconot répond à cette intention.

Il mobilise à cet effet les techniques mises au point pour analyser les figures que peut prendre le discours et dont il livre dans une première partie les clefs fondamentales. Dans une seconde partie sont présentés les textes de 22 homélies (sur une soixantaine recueillies par l'auteur) ; chacune est située par des notations (trop) brèves dans le cadre social où elles ont été prononcées : une courte note montre comment chacune s'y prend pour résoudre le problème suivant : parler de l'intérieur de cette

6. J. POTEI, *Les funérailles...*, p. 79.

7. J. POTEI, *Moins de baptêmes en France, pourquoi ?*, op. cit., pp. 83-92.

institution qu'est l'Eglise, avec son ensemble de dogmes, de théologies, d'images constitués à différentes époques, tout en parlant de quelque chose, de quelque part, et à quelqu'un qui n'est pas n'importe qui. Deux solutions sont possibles, du moins typiquement. *Le procédé* que l'auteur appelle « *vertical* » ; les images, les personnages bibliques y sont pris, brassés, combinés, rationalisés en une construction savante qui n'exclut pas le poétique. *Le procédé* qu'il appelle *horizontal* : au texte biblique ou théologique est substitué un terme qui le contient, mais qui ne fait pas que l'abstraire, au contraire le fait devenir image concrète. Entre ces deux procédés rarement « purs » on trouve des combinaisons multiples : « très proche de la verticale, le langage des théologiens et des professions libérales. Très proche de l'horizontale, le langage rural puis ouvrier. A égale distance des deux, par combinaison, le langage des classes moyennes ou des mouvements d'action catholique »⁸.

Si l'ouvrage dit bien *comment* « ils prêchent » et permet de réfléchir de façon distanciée sur le langage religieux, il explique assez peu finalement *pourquoi* l'homélie s'adapte et dans quelles limites.

Au lecteur d'être actif pour supputer que l'usage de la parole, à cause même des mécanismes qui y sont à l'œuvre, est un lieu d'initiative, de pouvoir social.

2. Les intermédiaires

S'il y a donc lieu de mettre en perspective les processus de symbolisation et le pouvoir social, c'est en raison du travail de ceux que nous baptiserons intermédiaires : ne s'occupent-ils pas de faire se correspondre des « biens de salut » et des messages dont ils sont dépositaires, avec des publics disposant de divers degrés de maîtrise des symboles religieux ?

Ce point n'est pas de détail. Et J. GELINEAU lui accorde toute son importance en rappelant quand et comment la liturgie s'est autonomisée, comment le peuple en a été dépossédé par un ministère cléricalisé. Le rapport aux rites est alors passé du plan

8. J.-M. MARCONOT, *Comment « Ils » prêchent*, op. cit., p. 40.

de la participation à celui de la représentation (la liturgie anticipe ici sur la musique qui annonce elle-même l'économique...) avec ses degrés de virtuosité, avec ses fonctions et ses marques de distinction (la piété, l'esthétique, l'engagement, etc.)⁹. « Clercs régisseurs et laïcs consommateurs » ; tel est le titre d'un chapitre du livre de J. Gelineau¹⁰ que l'on peut lire dans cette optique. Mais en plusieurs endroits du livre, des questions eussent gagné à être posées également en ces termes. Ainsi du décalage entre théologie et pratique du dimanche¹¹ dont il s'avère qu'il s'agit dans une large mesure d'un décalage entre ce que disent les clercs et ce que trouvent et éprouvent les laïcs.

Mais c'est plus généralement l'ensemble des questions posées dans ce livre qui s'éclairent d'un jour particulier si on les organise à partir de la position de « régisseurs » occupée par les clercs. Les changements liturgiques et la crise qu'ils engendrent sont un indice d'une restructuration de la délégation faite par les laïcs aux clercs * ; les prodromes d'un réaménagement — à terme — de ces relations de dépendance sont présents dans la réforme liturgique¹². En ôtant leur caractère sacré aux rites, en cassant « l'absolu de la rubrique », d'autres pièces de l'édifice sont promises à la relativisation. Suppression d'un verrou ou réparation de la serrure ? Pour répondre à la question, on a intérêt à ne pas perdre de vue que la réforme liturgique est effectivement le lieu et l'enjeu d'une modification profonde de la légitimité religieuse ; mais on aurait tort de surestimer la force d'entraînement de cette réforme sur le reste du système et le livre fournit de nombreuses illustrations des points de blocage. Et ceux-ci ne sont pas seulement liturgiques : le peu d'enracinement du christianisme dans les cultures africaines, asiatiques... pour ne rien dire de l'occident lui-même, ne relève pas que d'un blocage de la liturgie.

Ainsi, l'on peut constater avec J. POTEL¹³ que le rituel des

9. J. GELINEAU, *op. cit.*, pp. 20-21.

10. *Ibid.*, chap. 7, pp. 81-90.

11. Cf. *ibid.*, p. 70.

* Le concept de délégation est entendu, ici, dans son acception sociologique : abandon par les laïcs aux clercs de choses qui, idéalement, pourraient être assurées par eux. (N.D.L.R.)

12. Cf. *ibid.*, pp. 7-18.

13. J. POTEL, *Les funérailles...*, p. 74.

funérailles est « pensé plutôt dans des schèmes mentaux traditionnels de la campagne et du village ». Soit, mais n'est-on pas ici en face du problème déjà formulé plus haut à propos de l'homélie : nos intermédiaires doivent respecter un matériau préexistant et objectif qui ne se prête pas à n'importe quelle métonymie. Ne peut-on ensuite soutenir le paradoxe que les rites ne requièrent pas un type d'intelligibilité du même type que la communication rationalisée ? A force d'accorder trop d'importance au « message » qu'exprimeraient les rites, ne va-t-on pas effectuer des passages un peu rapides des *rites* à la *célébration*, c'est-à-dire d'une pratique sociale stéréotypée et se reproduisant grâce à la force du stéréotype, à une mise en scène complexe évoquant avec clarté un système de croyances ? Des rites sociaux qui entourent la mort, peut-on inférer que « célébrer la vie et la condition humaine est inné »¹⁴ et la nature à laquelle on raccrocherait ce besoin n'est-elle pas tributaire du savoir cultivé ?

Ce qui nous ramène au travail des intermédiaires qui, en transmettant notions et clefs d'intelligibilité de la culture religieuse, transforment l'homélie en information qui « présuppose chez les destinataires plus de savoir biblique qu'elle n'en donne »¹⁵. Mais ce jeu ne se déroule que parce que s'établit une connivence sur les rôles à jouer et le bien-fondé des règles. On crédite le prédicateur-célébrant du savoir sacré dont on s'établit le récepteur, consacrant par là la division des tâches.

Division qui ne se réduit pas au binôme prédicateur/fidèle. En effet le prédicateur doit tenir compte de règles régissant son rapport aux textes sacrés (tout comme aux rites) que d'autres spécialistes ne se font pas faute de lui rappeler au besoin. Au terme d'une analyse détaillée de 23 homélies, un exégète a beau jeu de désigner leurs auteurs comme des bricoleurs : « manque de netteté dans le sujet des homélies et leur rapport aux textes »¹⁶ ; un autre regrette qu'elles « se présentent tels des discours à propos de l'épisode évangélique choisi par la liturgie ; elles ne sont pas directement une initiation, une perspective ouverte sur la Parole

14. *Ibid.*, p. 85.

15. J. GRITTI, « Pratique, langage et culture biblique dans la communication », *Ecriture et Prédication*, *op. cit.*, p. 101.

16. P. GRELOT, « Art de prêcher et textes bibliques », *ibid.*, p. 123.

elle-même »¹⁷. En affirmant leur compétence dans les lectures possibles du texte biblique, les exégètes ne forment-ils pas un vœu pieux ? En effet ils gommant plus ou moins complètement l'autre face de la relation : dans le rapport du prédicateur aux fidèles, la fonction pratique de l'homélie peut prendre le pas sur ses fonctions idéales : en fin de compte, il n'existe pas de « Parole en elle-même » ; mais bien une transaction entre le prédicateur ou le célébrant et son auditoire. L'idée qu'il existe un sens accessible par les procédures exégétiques, que le rite doive être immédiatement intelligible (ou, inversement, demeurer ésotérique) n'est qu'une des formes possibles de la transaction.

3. Rites et discours comme lieux de transactions

Nous entendons ici par transactions toutes les formes possibles — dans les limites de la légitimité — des adaptations auxquelles les intermédiaires soumettent les rites établis et le message défini comme originaire, en vue d'atteindre un public donné, quitte à se modeler sur lui. A lire attentivement les réactions des exégètes sur un échantillon d'homélie¹⁸, et une fois éliminées les remarques de simple sens commun (sur la durée, etc.), on peut aisément constater que ces exégètes s'efforcent de ne pas se livrer simplement à une critique savante de ce que disent les pasteurs ; offrant leurs services, ils ne peuvent pourtant éviter de marquer ceux-ci du signe de la compétence : leur objet (l'Écriture) s'autonomise et devient le lieu d'application de procédures construisant un réel-du-texte qui n'a plus grand chose à voir avec le statut conféré à ce texte dans la situation d'homélie. En clair, l'exégète se réfère à ses pairs et à la cité savante ; le prédicateur négocie avec un public moyennement ou pas informé, qu'il faut atteindre en utilisant des codes qui ne sont pas ceux de l'exégète.

Divers types d'analyses des homélies

L'analyse des homélies que propose le linguiste¹⁹ a l'avantage de prendre précisément pour objet ce phénomène de transaction ;

17. X. LÉON-DUFOUR, « Exégèse et Prédication », *ibid.*, p. 131.

18. Cf. *Écriture et Prédication*, *op. cit.*, pp. 117-145.

19. J.-M. MARCONOT, *op. cit.*

la plasticité des commentaires d'un même texte : « heureux les Pauvres », en fonction des lieux où l'on parle en est une illustration.

En d'autres termes, quand on passe de la critique des exégètes à l'analyse du linguiste, le problème se déplace du *contenu de l'homélie* au *rapport* que le prédicateur entretient avec son public²⁰. Notons que c'est déjà de cette manière que J. Potel²¹ pose sociologiquement le problème de la diminution des baptêmes : ce qui se modifie et qu'il faut comprendre, c'est le rapport qui s'établit aujourd'hui entre deux acteurs (clergé-laïcs) et un rite.

Cela dit, le travail de J.M. Marconot ne remplit pas entièrement sa promesse. Certes la prédication est bien envisagée comme « un problème de langage et d'institution »²² ; la parole est envisagée non comme un « contenu » qui serait communiqué, mais comme « le produit de la vie inconsciente et sociale »²³. Ce décryptage est rendu possible par la référence à des procédures d'analyse centrées sur l'énonciation : « cette machinerie qui articule ensemble le sens apparent des mots et les données profondes de la vie sociale, professionnelle, personnelle »²⁴. Le résultat de ces procédures d'analyse ? L'objet « homélie » se transforme ; à la question : « comment ils prêchent », il est répondu en faisant apparaître que le sujet de l'énonciation (« ils ») ce ne sont pas simplement des prêtres, « le vrai producteur de la parole, c'est le corps social »²⁵. En clair : les caractéristiques d'une homélie doivent et peuvent être rapportées à celle du lieu où elle est proférée. En un sens, pour le sociologue c'est là que le problème commence et toute la question est bien de savoir comment et pourquoi « certains prêtres sont capables de parler à plusieurs milieux sociaux, en s'adaptant »²⁶. Il semble un peu facile de s'en tirer en les comparant à « un linguiste qui parle aussi arabe et chinois » ; l'adaptation de l'homélie à l'auditoire n'est pas que

20. Le terme de public semble mieux convenir que celui d'assemblée et surtout de communauté, pour souligner la relative indétermination sociale des auditeurs d'une homélie.

21. J. POTEI, *Moins de baptêmes...*, *op. cit.*

22. J.-M. MARCONOT, *op. cit.*, pp. 11-12.

23. *Ibid.*, p. 63.

24. *Ibid.*, p. 21.

25. *Ibid.*, p. 65.

26. *Ibid.*, p. 67.

du mimétisme, puisque l'auteur ajoute : « ces prêtres-là parlent rural, Action catholique ouvrière [ACO] et Action catholique indépendante [ACI] ». L'aveu est d'importance et l'on a envie de demander au linguiste si le « rural » parlé par les prêtres n'est pas un dialecte un peu spécifique et ne serait pas plus proche du langage des « Chrétiens en Monde rural » que de la syntaxe des marchands de bestiaux de Fougères ? de même que parler ACO n'est pas exactement parler « banlieue rouge » ou C.G.T. et que parler ACI n'est pas la même chose que parler « jeunes cadres » ou comme un journaliste de l'*Expansion*.

La référence au corps social

En d'autres termes la question ne semble pas résolue quand on affirme : « le vrai producteur de la parole c'est le corps social ». Ce corps social ne devient sujet d'énonciation des homélies qu'au travers d'une alchimie d'un genre particulier qui s'appelle : paroisse, mouvements d'action catholique, etc... La plasticité du langage homilétique a des *limites* et c'est bien en cela que consiste une sociologie du langage religieux : le travail des prédicateurs consiste à *adapter* tout en demeurant dans les limites de la légitimité religieuse. Si leur langage a une originalité ce pourrait bien être d'être un langage de traducteurs. Il n'est pas sûr du tout qu'un auditeur non initié puisse saisir des différences tellement profondes entre un « sermon ACI » et un « sermon ACO ». Et si de telles différences existent, faut-il les traiter comme des oppositions sociales ou faut-il les rapporter aux transactions que les membres du clergé ont avec des groupes ? et donc aux diverses théologies possibles dans un même clergé ?

La question est bien là selon nous et il y a sans doute, et sauf plus ample vérification, quelque facilité à attribuer au « corps social » la paternité des homélies dominicales ; au rapport que les prédicateurs entretiennent avec le corps social certainement ; à la façon dont ils se *représentent* les antagonismes sociaux peut-être. Mais alors ce n'est plus du tout la même chose. La méthodologie de J.M. Marconot laisse peu de place à une analyse des systèmes de références théoriques des prédicateurs. Or, en se posant cette question, J. Gritti²⁷ est amené à observer que

27. Cf. *Ecriture et Prédication, op. cit.*, p. 115.

les auteurs des homélies perçoivent en 1975 le champ social au travers d'une philosophie qui imprégnait les schèmes culturels vers 1950-1960. Ce type de curiosité peut avoir son importance, car les références intellectuelles sont un principe de structuration du clergé²⁸ et en déterminent les instruments conceptuels et le langage.

Rapports clercs/laïcs

A partir de là une analyse des transactions clercs/laïcs devient possible. Les intermédiaires ne chercheraient-ils pas dans les divers publics possibles, ceux qui leur donnent le plus de pouvoir. Si l'on veut bien entendre par « pouvoir » non pas la volonté de puissance mais l'efficacité maximum, on peut supposer que les transactions s'opèrent objectivement en fonction de la compatibilité entre les schèmes des clercs et ceux des laïcs. N'est-ce pas ce qui se passe quand on théorise la distinction entre foi et religion²⁹ et les attitudes des parents par rapport au baptême ne seraient-elles pas commandées par les éléments plus ou moins complexes qu'ils peuvent maîtriser et combiner en discours³⁰ ? Or ces éléments et ces discours ont comme trait sociologiquement pertinent d'être plus ou moins proche des idées des clercs... et celles-ci ne sont pas homogènes : les catégories d'âges en particulier disposent de références et d'instruments symboliques différents (par ex. catéchèse vs. action catholique) et qui sont plus ou moins aptes à réussir selon les milieux sociaux. Passer du système : chapelet, angelus, chemin de croix, procession, salut du saint-sacrement, etc., au système : Bible, psaumes, eucharistie comme mystère pascal, etc., renvoie à des compétences acquises en des moments différents, donc plus ou moins datées ou plus ou moins adaptées, et détermine les publics auprès de qui on peut réussir³¹. En passant d'un système rituel et fonctionnel à

28. Les enseignements reçus varient selon les générations de prêtres et, en un sens, constituent ces générations dont l'âge biologique est en fin de compte un aspect moins déterminant que l'habitus.

29. Cf. J. POTEL, *Moins de baptêmes...*, *op. cit.*, pp. 83-93.

30. Dans cette optique, *ibid.*, pp. 107-110.

31. J. GELINEAU, *op. cit.*, pp. 22 ss., évoque les contemporains qui ont besoin de « nourritures plus substantielles ». Le terme de « besoin » est bien imprécis ; il s'agit à la fois d'une réponse à une attente et d'un besoin *cultivé* par les « intermédiaires ».

une religion plus expressive et plus éthique, on déplace les frontières du public objectivement concerné par le message, on se fraye des voies nouvelles vers des groupes qui, autrement, ne seraient pas atteints.

Ainsi s'éclairent certaines contradictions actuelles de la liturgie bien mises en évidence par J. Gelineau. Soit la question des espaces et du type d'assemblée³². On peut, comme le fait l'auteur, attribuer peu d'intérêt aux regroupements « statistiques »³³ ; mais il s'agit d'un jugement culturellement marqué, car, accroître la participation, ce peut être accroître la dépendance par rapport aux normes du groupe. On le voit bien à propos des espaces : si l'on recherche une participation et une intégration meilleure de l'assemblée, on est conduit, si l'on peut dire, à réhausser la barre du sacré et à rendre inaccessible une assemblée liturgique à qui ne passerait pas cette barre... A qui ne serait pas « conscient de sa foi », comme le dit l'auteur³⁴ ; ce qui peut signifier : n'a pas de sa foi la même conscience que d'autres.

L'organisation des rites et son enjeu

Du coup, la restructuration des rites et discours chrétiens devient l'enjeu de stratégies ; car des brèches s'ouvrent, au bout desquelles du pouvoir institutionnel est à prendre... ou à conserver. Le prendront tous ceux qui, dans l'Eglise comme ailleurs, ont la compétence culturelle... quitte à se laisser cléricaiser un peu³⁵ ; voudront le conserver ceux pour qui la reconversion culturelle est objectivement impossible et qui transposent dans le traditionalisme liturgique leur instinct de conservation. Et même si le phénomène est moins évident, ne peut-on penser que la liturgie est aussi un terrain sur lequel se recomposent les rapports entre autorité ecclésiastique, experts, clergé et laïcs ? Schématiquement, on pourrait lire les dernières pages du livre de J. Gelineau de la façon suivante³⁶. En se légitimant par la recherche d'un « visage

32. Cf. *ibid.*, pp. 27-52.

33. Le groupe statistique est celui dont les dimensions et surtout la faiblesse des sentiments collectifs permettent à un membre d'être substituable à un autre.

34. *Ibid.*, p. 41.

35. Comparer J. GELINEAU, *op. cit.*, p. 68 et p. 83.

36. Cf. *ibid.*, pp. 145-157.

évangélique » pour l'Eglise, des liturgistes — sortant de la clandestinité — ont contribué pour une large part, lors du Concile, à gommer des rites catholiques tout ce qui faisait de l'Eglise un double du Prince. Cette entreprise, qui a trouvé « ses agents les plus convaincus et les plus efficaces dans une minorité éclairée »³⁷ a été caractérisée par une alliance des experts avec l'autorité : les premiers parvenant à se faire reconnaître de la seconde après les déboires que l'on sait. Du coup, ce mouvement clandestin étant consacré, les initiatives antérieurement lancées dans une alliance des experts avec « un très petit nombre de laïcs »³⁸ sont devenues des programmes universels émis d'en haut. C'est aussi à ce moment que la mort des rubriques ouvre des digues et permet toutes sortes d'interprétations concurrentes : les unes radicalisent le mouvement liturgique, les autres sentent bien que l'on risque de scier la branche où fleurit l'institution religieuse³⁹. Voilà les experts aux prises avec les conséquences non voulues de leur prise de pouvoir, hésitant entre la défense de *la* liturgie et des alliances diverses avec des clercs et des laïcs qui risquent de faire perdre les positions chèrement acquises. Les exégètes sont d'ailleurs dans une situation qui n'est pas sans analogie.



Nous avons proposé quelques « entrées » dans cinq ouvrages qui ont en commun d'aborder, à propos des rites et du discours religieux, la question complexe des rapports sociaux qui donnent leur forme à ces rites et discours. Lire ces ouvrages de ce point de vue permet de faire apparaître quelques hypothèses fondamentales d'une sociologie de la symbolique chrétienne.

André ROUSSEAU.

37. *Ibid.*, p. 148.

38. *Ibid.*, p. 149.

39. Cf. *ibid.*, pp. 146-148.