

*La Maison-Dieu*, 133, 1978, 31-77.

Louis-Marie CHAUVET

## LA RITUALITÉ CHRÉTIENNE DANS LE CERCLE INFERNAL DU SYMBOLE

### CERCLE ?

**E**NCORE le cercle ! Cercle de la vie, mais non pas cercle vicieux ; « cercle herméneutique », mais non pas « raisonnement circulaire », nous assure M. HEIDEGGER<sup>1</sup>. Cercle aussi originaire que nos représentations, à commencer par celles de la « différence ontologique » de l'être et de l'étant<sup>2</sup>. Sans doute... Mais comment ne pas commencer par suspecter l'utilisation de ce fameux cercle herméneutique de quelque dérobade cryptothéologique face aux questions subversives posées à l'homme par la modernité ? Un tel soupçon doit du moins être entendu avec la plus grande attention.

Pourtant, dans la mesure où nos représentations sont inévitablement qualifiées par l'espace, est-il possible d'exprimer autrement que par le cercle ou quelque image équivalente (le cheminement à rebours vers le site originaire de la Parole où nous avons déjà notre séjour)<sup>3</sup> ce fait premier : que nous nous éprouvons

1. M. HEIDEGGER, *L'être et le temps*, Paris: Gallimard 1964, p. 23.

2. *Id.*, *Identité et différence, Questions I*, Paris: Gallimard 1968, pp. 296-297.

3. *Id.*, *Acheminement vers la parole*, Paris: Gallimard 1976, passim.

avec angoisse comme *toujours-déjà* « jetés-au-monde », embarqués dans la vie sans l'avoir choisi ; que nous ne cessons de pâtir le toujours-déjà de l'origine et de la mort, infernale énigme qui traverse de part en part toutes les fibres de notre corporéité parlante et désirante ; que, par l'imaginaire, nous ne cessons de ruser avec cette inéluctable altérité qui nous institue, rêvant de capturer notre propre origine, de dénouer l'indissoluble mariage de la mort avec la vie humaine, de retrouver le paradis perdu de l'innocence première, — bref, de combler ce manque originaire, cette « partition d'où le sujet procède à sa parturition » ? Tant il est vrai, comme l'ajoute J. Lacan, que « rien dans la vie d'aucun ne déchaîne plus d'acharnement à y arriver »<sup>4</sup>.

Si réductrices soient-elles en raison de leur méthode, les sciences humaines et sociales sont, dès le départ, dans la manière même dont elles construisent le « réel » pour en faire un objet d'analyse, « en mal de sujet », comme l'écrit G. Morel ; si bien que la mort du sujet qu'elles proclament parfois n'est peut-être que l'indice de leur propre hantise par « le spectre du sujet »<sup>5</sup> — ou, pour le dire avec C. Lévi-Strauss, par « cet hôte présent parmi nous, bien que nul n'ait songé à l'inviter à nos débats : l'esprit humain »<sup>6</sup>. Le moins que l'on puisse dire est que la question de l'homme ne cesse de se ré-ouvrir dans le moment même où on la déclare close. Si rigoureusement critiqué et épistémologiquement situé que soit le point de départ, *il y a toujours-encore à dire « avant »* lui ; si reculé qu'il soit — l'inconscient, les infra-structures économiques, la « structure »... —, il n'occupe jamais une place totalement vide ou neutre. Toute parole, vient de montrer dans un récent ouvrage F. Flahault, met en jeu un « qui je suis pour toi, qui tu es pour moi » ; et cela vaut même du discours scientifique le plus objectif, ce discours que le sujet veut sans sujet : « ce n'est plus dans le contenu de ses paroles que passe quelque chose qui le dépasse, mais dans le fait que ses paroles soient *reconnues* comme relevant de la science. Ce n'est pas d'un réel inconnu aux vertigineuses vertus de comblement qu'il jouit dans son discours, mais, en le prononçant, d'être à la place même du Tiers incontestable ; d'être cet inattaquable “ on ” ou “ il ” impersonnel (“ on

4. J. LACAN, *Ecrits*, Paris: Seuil 1966, p. 843.

5. G. MOREL, *Questions d'homme I : Conflits de la modernité*, Paris: Aubier-Montaigne 1976, pp. 351-352.

6. C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon 1958, p. 81.

sait que », « il a été prouvé que »), de trôner sur ce garant qu'est l' « acquis scientifique »<sup>7</sup>. Le cercle ne cesse de se reformer ; d'où que l'on parte, « ça finit toujours par tourner »...

Cependant si la « rupture épistémologique » effectuée par la modernité ne réduit pas la question du « sujet », elle n'en opère pas moins un *déplacement décisif* par rapport à l'humanisme classique ou au personnalisme plus récent. L'homme métaphysique est bien mort ; nous ne pouvons plus parler de sujet que comme structuré, clivé, toujours en travail de construction de lui-même, engagé qu'il est irréversiblement dans le défilé du langage, de la culture, du désir. Mais on revient toujours, par là même, à quelque chose comme un cercle...

### 1. Le cercle du symbolique

Ce cercle, c'est d'abord celui du symbolique, c'est-à-dire du rapport social d'échange considéré soit comme processus réversible de réciprocité (J. Baudrillard), soit comme système culturel au sein duquel cet échange devient possible (C. Lévi-Strauss). L' « ordre symbolique » (J. Lacan) est celui de la culture ou de ces règles du jeu fondamentales qui s'appuient sur et sont traversées par la loi du langage et de l'interdit social de l'inceste. C'est pourquoi l'entrée dans cet ordre symbolique s'élabore de pair avec la reconnaissance d'un *institué* culturel et généalogique ou d'une *altérité* insurmontable, dont le père (ou son substitut culturel) est le représentant métaphorique premier. Du même coup, le petit d'homme commence à advenir comme « sujet » en s'éprouvant comme « brèche » : brèche entre soi et autrui, entre soi et le monde, entre soi et soi-même, ouverte en arrière vers l'origine insaisissable et en avant vers la mort indomptable. L'immédiateté confusionnelle cesse d'exercer sur lui son empire mortifère — cf. Narcisse — pour s'articuler sur la *médiation* symbolique. Et c'est précisément en construisant le « réel » selon les règles du jeu du langage et de la culture que le sujet se construit lui-même et trouve sa place humaine dans le monde.

7. F. FLAHAULT, *La parole intermédiaire*, Paris: Seuil 1978, pp. 50 et 220-221.

## 2. Le cercle du langage

« Quand nous allons à la fontaine ou que nous marchons dans la forêt, écrit M. Heidegger, c'est par ce que nous dit "fontaine" ou ce que nous dit "forêt" que passe notre chemin, même si nous ne parlons pas tout haut et ne pensons à rien qui mène au langage »<sup>8</sup>. Voilà pourquoi, reprend comme en écho B. Parain, « ce que la perception m'apporte, ce n'est pas l'arbre que j'ai devant moi, mais une certaine vision que l'arbre, semble-t-il, provoque en moi et qui est *ma réponse* à l'appel de l'arbre »<sup>9</sup>.

Cela revient à dire, en somme : 1) que « constamment nous parlons, d'une manière ou d'une autre... ; l'homme est homme en tant qu'il est celui qui parle »<sup>10</sup> ; 2) que, si nous parlons ainsi constamment, c'est parce que le monde n'est jamais à notre portée immédiate, parce qu'il y a une brèche inobturable entre nous et le « réel » (le monde, autrui, soi-même) ; 3) que les choses ne nous viennent en présence « réelle » que portées au langage ; précisément, nommer, c'est les « appeler » à venir en présence du sein de leur absence, et c'est les rendre ainsi signifiantes de et pour nous : « aucune chose ne soit, là où le mot faillit »...<sup>11</sup> *Le langage est l'expression culturelle concrète prioritaire de ce cercle où l'homme est pris et où il advient.*

Seulement, parler nous est tellement habituel que nous réduisons le langage à un simple attribut de l'homme parmi d'autres ; nous oublions qu'il est la « maison » où nous habitons et d'où nous investissons le monde. Ainsi, ce qui nous est le plus proche nous apparaît-il comme le plus éloigné : « le plus immédiat est la dernière chose que l'on puisse exprimer (...) Le propre de l'homme est de commencer par la fin »<sup>12</sup>.

8. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950, p. 286.

9. B. PARAIN, *Essai sur la nature et la fonction du langage*, Paris: Gallimard 1942, p. 61. « La lumière, la tristesse, le vent, existeraient-ils sans les mots de notre langage ? N'y aurait-il pas, à leur place, que des vibrations, des chocs d'atomes, des moments indétachables de ma durée, des nuages fuyant sous le ciel, ... disparus aussitôt qu'apparus, n'apparaissant pas même ? » (p. 28).

10. M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, p. 13.

11. *Ibid.*, « Le mot », pp. 205-223. Cf. B. PARAIN, *op. cit.*, p. 29 : « Les théologues d'Héliopolis avaient fort bien discerné que 'nulle chose n'existe avant que d'être nommée' ».

12. É. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Paris: Aubier-Montaigne 1962, pp. 13-14.

### 3. Le cercle du symbole

Il nous faut sans cesse apprendre à commencer par le commencement. Telle est sans doute la fonction majeure du symbole, ce « plein du langage »<sup>13</sup>, cette expression qui nous fait toucher « aux limites de notre langage », parce qu'il le porte « à sa puissance seconde »<sup>14</sup>. De par sa seule consistance « charnelle », de par la simple densité de signifiant qui le constitue, il vient faire choc sur nous, nous déshabituer de nos « ça va de soi », nous réveiller de cet oubli fondamental que le langage le plus courant est « un poème oublié, ... épuisé par l'usage »<sup>15</sup>. Car les figures symboliques ne sont pas une maladie du langage, ni une déviance hors de sa norme qui consisterait dans la désignation univoque des choses ; bien plutôt, « le symbolisme est une valeur constitutive du langage »<sup>16</sup> ; il en est comme le degré zéro. Et cela vaut aussi bien pour les diverses formes de « quasi-langage » que sont les objets, gestes ou personnes... lorsqu'ils fonctionnent comme des symboles. « L'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme »<sup>17</sup>. »

« Le symbole ne renvoie pas comme le signe à quelque chose d'autre que lui-même, mais il a pour fonction de *nous introduire dans un ordre dont il fait lui-même partie* et qui se présuppose dans son altérité radicale comme ordre signifiant<sup>18</sup>. » D'emblée donc, le symbole accomplit la fonction primordiale du langage : opérer « le meurtre de la chose » (J. Lacan), c'est-à-dire introduire une *fissure* dans l'immédiateté imaginaire de notre rapport au réel brut et par là même dégager un espace, une différence, une absence où le monde peut devenir signifiant et où « je » peut advenir comme sujet.

Mais voilà aussi du même coup pourquoi le symbole est immaîtrisable ; on ne peut l'analyser sans le détruire : ce serait peler l'oignon pour trouver l'oignon... C'est lui au contraire qui nous maîtrise, qui nous traverse, qui nous parle ; il nous prend en son

13. P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil 1969, p. 283.

14. E. ORTIGUES, *op. cit.*, pp. 221 et 67.

15. M. HEIDEGGER, *Acheminement...*, *op. cit.*, p. 35.

16. E. ORTIGUES, *op. cit.*, p. 66.

17. J. LACAN, *op. cit.*, p. 276.

18. E. ORTIGUES, *op. cit.*, p. 65.

sein et nous emmène vers cet ailleurs, vers cet ordre dont il fait lui-même partie. Bref, il est *l'expression majeure de ce cercle* du langage, de la culture, de l'histoire — du « symbolique » — où nous sommes pris. Cercle qui n'est pas un carcan d'esclavage, mais un milieu où nous pouvons respirer et vivre au sein d'un monde rendu signifiant.

Le symbole n'existe jamais en soi comme « naturel » ; il ne fonctionne que dans l'*activité culturelle* concrète qui le déploie. Certes, la capacité de symboliser l'existence appartient bien à ces « universaux culturels » dont parlent les anthropologues du Centre de Royaumont à propos de « l'unité de l'homme »<sup>19</sup> ; mais ces universaux sont précisément culturels, c'est-à-dire toujours *historiquement déterminés*.

#### 4. Ritualité symbolique

C'est pourquoi, si l'activité liturgique de l'Eglise est bien une *ritualité symbolique*, nous serons amenés à montrer successivement :

1. que la liturgie chrétienne fonctionne selon des mécanismes de symbolisation qui semblent *universels* ;
2. que ces mécanismes mettent en œuvre un rapport à l'origine, au cosmos, à l'histoire qui est *singulier* et qui, en raison de la « théologie » d'Israël où s'enracine le christianisme, est en rupture par rapport aux religions traditionnelles ;
3. que la « culture » de l'Eglise, cette manière spécifique de lire et d'articuler en une configuration épistémique cohérente son rapport à l'origine, à l'histoire, à la société, à l'univers, et qui se figure symboliquement de manière privilégiée dans les sacrements, requiert que ceux-ci soient vécus selon un *troisième degré* de « naïveté » symbolique. Mais on n'en reste pas moins en situation de naïveté, si critique soit-elle, et partant, toujours dans le cercle inéluctable du symbole.

Compte tenu de l'objectif de ce cahier, nous ferons une assez large place à la *temporalité rituelle*, selon ses deux aspects

---

19. CENTRE DE ROYAUMONT pour une science de l'homme, *L'unité de l'homme*. Invariants biologiques et universaux culturels, Paris: Seuil 1974.

majeurs : les représentations du temps dans le rituel (anamnèse historico-prophétique et eschatologique) ; la ritualisation du temps lui-même (l'année liturgique).

## I. GÉNÉRALITÉ

### *RITUALITÉ SYMBOLIQUE 1*

Sous ce titre, nous abordons les mécanismes de la ritualité religieuse, telle qu'elle fonctionne au niveau le plus général, c'est-à-dire selon une *naïveté* que nous appelons *première*. Il s'agit d'un acte de langage (verbal, gestuel...) porteur de significations diverses selon les cultures, mais dont les effets de sens, en deçà des « théologies » qui les légitiment officiellement, semblent toujours ouvrir la négociation d'un rapport du groupe (et des individus en tant que membres du groupe) avec son origine, son histoire, son univers ambiant et ses propres institutions sociales. Question d'*identité*, en somme : il s'agit de trouver sa place sous le soleil, d'y délimiter de manière signifiante son propre espace topographique et culturel, de se situer dans la succession généalogique et dans l'histoire et, en même temps, de pouvoir vivre ensemble.

On le voit : l'activité rituelle est éminemment *pratique* ; c'est une « -urgie », non une « -logie ». Rien de spéculatif en ce domaine. Si elle s'appuie nécessairement sur une théologie, une anthropologie, une cosmologie, elle n'a pourtant pas de but didactique ou explicatif. Elle se vit bien plutôt comme un acte de langage *performatif* : elle fait ce qui est dit ; plus encore, elle ne dit rien d'autre que ce qu'elle fait<sup>20</sup>, si bien que l'important est moins le « texte », pris à plat selon sa signification littéraire, que le « contexte » symbolique qui lui donne corps ; moins les mots eux-mêmes que l'usage social, en l'occurrence rituel, qui en est fait<sup>21</sup>

20. J. LADRIÈRE, « La performativité du langage liturgique », *Concilium* 82, 1973, pp. 53-64.

21. C. LÉVI-STRAUSS a particulièrement souligné ce trait en requérant la séparation méthodologique du rite d'avec le mythe qui lui est toujours lié lorsque l'on veut analyser le fonctionnement de la ritualité : *L'homme nu*. Mythologiques IV, pp. 598-603.

La réflexion sur le rituel peut s'inscrire dans deux grandes directions. En effet, celui-ci met symboliquement en scène l'homme tout entier comme « corps vif », cet « archi-symbole de tout l'ordre symbolique », selon l'expression du P. Dubarle<sup>22</sup>, c'est-à-dire à la fois comme corps de « nature » et corps de « culture », ou comme corps *cosmique* et corps *social*.

## 1. LA SYMBOLISATION D'UN RAPPORT COSMIQUE

L'eau, qui donne la vie mais aussi qui dévaste ; le feu, qui réchauffe, mais aussi qui brûle ; la terre, la terre-mère de notre naissance et de notre subsistance, mais aussi la terre de notre tombeau ; le pain, le pain blanc de nos rassasiements, mais aussi le pain bis de nos larmes — pour ne prendre que quelques exemples — : ces éléments ne sont pas de simples objets bruts ; de par le simple fait du langage d'abord, mais de manière éminente de par leur mise-en-œuvre dans la symbolisation rituelle, ils fonctionnent d'emblée comme quelque chose de notre corporéité parlante et désirante ; nous sommes *pris en eux*, possédés originellement par eux, dits et effectués par eux, bien en deçà de la conscience ou de l'intention que nous en avons.

Par ailleurs, cette corporéité qui nous rive indissolublement au cosmos et qui nous constitue comme des « auto-chtones », se symbolise dans le rituel en *langage gestuel* et postural, modulé selon toutes les possibilités du corps, depuis la transe ou la danse jusqu'au recueillement, ce silence plein de la corporéité. A quoi vient s'ajouter le *langage oral* où trouvent à s'investir toutes les possibilités de la voix — depuis le cri jusqu'au silence, ce trop-plein du langage où la voix ne peut plus se faire que souffle, en passant par la proclamation, l'incantation, le chant...

Par un double phénomène archaïque de *projection*, où l'univers devient comme le grand corps de l'homme (macro-cosme), et d'*introjection* où celui-ci devient comme la réduction miniaturisée du monde environnant (micro-cosme), l'homme et le cosmos sont

---

22. D. DUBARLE, « Pratique du symbole et connaissance de Dieu », in : *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, Paris: Beauchesne 1977, p. 243.



« jetés ensemble » (littéralement : sym-bolisés). Et c'est pourquoi (a) la station verticale, (b) le geste inaugural du partage spatial gauche/droite, avant/arrière, haut/bas, (c) l'expérience corporelle de la souillure, de la pourriture, (d) l'introjection orale pour la manducation, etc... constituent autant de schèmes symboliques sub-rituels ou de « topographies existentielles » archaïques à travers lesquels sont vécues, pensées, exprimées toutes les expériences humaines (a') de puissance, libération, domination, (b') de situation signifiante de l'homme comme « je » dans l'espace et le temps, (c') de faute ou de péché, (d') d'assimilation, aussi bien intellectuelle que physique ou amoureuse...

Impossible d'échapper à cet inéluctable *cercle de la symbolique primaire* : celle-ci nous traverse, nous façonne et nous maîtrise. Nos rites chrétiens ne font pas exception. Seule une idéologie naïve, plus ou moins victime de l'opposition apologétique entre foi et religion ou tendant à confondre (avec Bultmann lui-même ?) la démythologisation des expressions religieuses — et particulièrement cultuelles — de la foi chrétienne avec une radicale démythisation présupposant, à tort évidemment, qu'il puisse exister un « résidu » non mythique de la foi, peut porter un jugement de valeur négatif sur ce fait, alors que celui-ci est neutre de soi. On ne peut que s'associer à la dénonciation que fait M. Douglas du préjugé anti-rituel :

« En religion comme en société, la forme extérieure est la condition même de l'existence. Animal social, l'homme est un animal rituel. Supprimez une certaine forme de rite, et il réapparaît sous une autre forme, avec d'autant plus de vigueur que l'interaction sociale est intense<sup>23</sup>. »

## 2. LA SYMBOLISATION D'UN RAPPORT SOCIAL

La ritualité, qui plonge ses racines « jusque dans l'expérience préverbale du nourrisson »<sup>24</sup>, nous tient au corps, à ce « corps

23. M. DOUGLAS, *De la souillure*. Essai sur les notions de pollution et de tabou, Paris: Maspero, 1971, p. 81.

24. E.H. ERIKSON, « Ontogénie de la ritualisation chez l'homme », in : *Le comportement rituel chez l'homme et chez l'animal*, sous la direction de J. Huxley, Paris: Gallimard 1971, p. 140. Bien sûr, entre le premier degré des rites, *maniaques*, voire magiques, sous l'effet de cette incoercible compulsion de répétition dans laquelle Freud voyait les manifes-

vif » que nous sommes, jeté-au-monde et livré-à-autrui. C'est pourquoi les rituels institués effectuent toujours une symbolisation de nos rapports sociaux ; et par là même ils les renforcent, les garantissant contre les forces de désagrégation qui ne cessent de travailler le groupe.

### a) L'efficacité symbolique des rites

Véritables « drames sociaux », selon l'expression de V. Turner, les rituels religieux — pour nous en tenir à eux — effectuent « une réaffirmation périodique des termes dans lesquels les hommes d'une culture donnée doivent se comporter les uns vis-à-vis des autres pour qu'il y ait un minimum de cohérence sociale ». De manière bien sûr non réflexive et non intentionnelle, ils instaurent ou restaurent l'alliance, le *pacte culturel* qui permet au groupe de vivre ; si bien que les symboles qui s'y déploient peuvent être regardés comme des « magasins d'information sur les valeurs structurales dominantes du groupe ». L'efficacité symbolique des rites est telle qu'elle permet ainsi de résorber les conflits internes du groupe, de « surmonter les clivages », de « refaire la santé du corps social »<sup>25</sup>. V. Turner le note judicieusement : lorsque le shaman Ndembu, au terme d'un long et complexe rituel d'affliction, finit par extraire une « dent » du corps d'un patient affligé d'une « ombre » persécutrice, « je sentis, écrit-il, que ce qu'on arrachait à cet homme était en fait l'animosité du village »<sup>26</sup> ; ce dernier était malade d'une position sociale parti-

---

tations de la pulsion de mort et dont la non satisfaction crée une véritable frustration affective (cracher dans ses mains avant un effort physique, se signer avant une compétition, descendre un escalier en commençant par le pied gauche...), et leur degré le plus élevé, celui des « rituels institués, constituant des programmes autonomes autour d'un acte performatif... » (J.Y. HAMELINE, « Aspects du rite », in : LMD 119, 1974, p. 105) (présentation de serment sur la Bible, mariage religieux...), en passant par les « rites d'interaction » sociale étudiés par E. GOFFMAN (Paris: Ed. de Minuit 1974) (apprentissage social des codes du langage, de la propreté, de la politesse, de la manière de ne pas « perdre la face » en certaines circonstances...), il y a toute la marge de l'analogie. Les relations mère-nourrisson et les rites religieux « a priori n'ont aucun rapport » ; pourtant, ils « se rejoignent par le biais de la ritualisation » (E.H. ERIKSON, *op. cit.*, p. 142).

25. V. TURNER, *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris: Gallimard 1972, pp. 16-17 et 300-302.

26. *Ibid.*, p. 192.

culièrement instable, dans une société dont la survie repose sur un équilibre toujours fragile entre un principe de filiation matrilineaire et un principe de résidence virilocal : d'où l'animosité du village à son égard, l'importance du dégoût des griefs par le malade contre les congénères qui l'affligent d'une « ombre » et les congratulations mutuelles où, au terme du rituel, se figure l'harmonie sociale retrouvée.

Le rituel, comme le montre de son côté M. Douglas en des pages non moins remarquables, a vraiment « un rôle créateur » ; il « *modifie l'expérience* par la manière dont il l'exprime (...) parfois rétroactivement. Il arrive que les officiants nient solennellement les querelles et l'inconduite qui sont l'occasion du sacrifice. Il ne s'agit pas là d'un parjure cynique devant l'autel. Le but du rite n'est pas de tromper Dieu, mais de *reformuler une expérience passée*. Grâce au rite et au discours, ce qui a eu lieu est réinterprété de telle façon que ce qui aurait dû être prévaut sur ce qui fut »<sup>27</sup>. Au fond, le rituel tente de répondre à « la seule question d'actualité qui se pose » aux dits primitifs : « *comment s'organiser ensemble en société (...)* comment organiser les gens et soi-même par rapport à autrui ? »<sup>28</sup>.

### b) Méconnaissance

Tout cela se joue évidemment bien en deçà de la conscience que peuvent en avoir les participants ou des explications qu'ils peuvent fournir quant au but visé par tel ou tel rituel. Mais il nous faut aller plus loin : la fonction d'intégration culturelle des membres du groupe semble d'autant plus efficace que les participants *ignorent* précisément cet enjeu et ses mécanismes secrets. « Il faut que la méconnaissance demeure » pour que s'effectue la substitution sacrificielle ; la démythification des rites par le soupçon porté sur le code caché qui les régit ne peut que déclencher une « crise sacrificielle » qui les affaiblit d'autant et qui contribue à les faire « tourner mal » : tel est l'un des leitmotifs de R. Girard dans son ouvrage « La violence et le Sacré »<sup>29</sup>.

27. M. DOUGLAS, *op. cit.*, pp. 82-86.

28. *Ibid.*, pp. 107-108.

29. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris: Grasset 1972, p. 222 ; 194 ; 21...

« La première efficacité du rite semble bien être de *faire croire* au rite lui-même », écrit de son côté F.A. Isambert. Du point de vue sociologique, ce n'est pas le surnaturel, mais « la croyance au surnaturel » qui fait « marcher » le rite. Et « la croyance de chacun se nourrit de la croyance de tous : celle-ci est rompue si on croit que certains n'y croient pas ». C'est la validité sociale du rite, c'est-à-dire son adéquation au système culturel, qui lui permet de fonctionner. Les agents « sacerdotaux » n'ont de pouvoir que s'ils sont reconnus par le groupe, s'ils agissent conformément au « code » : leur légitimité est en quelque sorte surveillée par le groupe ; leur pouvoir est lié à une légitimation socio-culturelle collective. Ainsi, « l'efficacité se ramène à une *validité*, laquelle repose sur une *validation* collective » par le groupe, lequel ne légitime le pouvoir que pour s'y soumettre : « la boucle est bouclée, et la légitimité débouche bien dans une efficacité *a parte subiecti* »<sup>30</sup>.

Que le « prêtre » exécute le rituel autrement que prévu, et on le soupçonne ou on le dépose même : quelle est donc cette « nouvelle théologie » qui permet ainsi de casser le code ? On ne s'y retrouve plus... Et si une fraction suffisamment représentative du groupe soupçonne elle aussi le rituel de mystification, même sans pouvoir en proposer une analyse adéquate, celui-ci aura bien du mal à fonctionner ; le groupe peut alors connaître des tensions internes qui, pour n'être pas toujours exprimées de manière violente, n'en ont pas moins des répercussions sociologiques et psychologiques profondes et durables (cf. les réactions du « christianisme populaire » face aux réformes liturgiques de Vatican II).

### c) Régénération

Le rituel religieux est donc pour le groupe un espace de « régénération » : il y refait ses forces ; il en reçoit, comme un bienfait divin, la possibilité de continuer à vivre dans une nature, une culture, une histoire qui y retrouvent sens. Ce qui s'y joue, en définitive, c'est l'ambivalence symbolique du donner/recevoir ou du prendre/rendre relative à la vie et à la mort<sup>31</sup> ; c'est l'échange

30. F.A. ISAMBERT, « Réforme liturgique et analyses sociologiques », in : LMD 128, 1976, pp. 76-110, notamment les remarquables pp. 81-86.

31. Cf. M. MAUSS, « Essai sur le don », in : *Sociologie et anthropologie*, Paris: P.U.F. 1973, pp. 143-279 (article de 1923-24). J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Gallimard 1976.

symbolique de la vie du groupe contre sa mort qui s'y effectue — bien en deçà des légitimations « théologiques » immédiates qu'en donnent les acteurs.

Cet échange radical se figure paradigmatiquement dans le *sacrifice*. Aussi celui-ci semble-t-il toujours être le point culminant des rituels<sup>32</sup>. Plus encore, selon la thèse de R. Girard le sacrifice exerce une fonction sociale d'« expulsion cathartique » de la « violence intestine » qui menace le groupe d'auto-destruction ; c'est pourquoi, « là où l'immolation rituelle n'existe plus ou n'a jamais existé, il y a d'autres institutions qui en tiennent lieu et qui restent liées à la violence fondatrice » : la tragédie, la fête, voire même le texte philosophique ou encore l'ethnologie... Pour l'auteur, « toutes les formes culturelles » peuvent ainsi être incluses « dans un sacrificiel élargi »<sup>33</sup>. L'inévitable apparition, en toute société, de succédanés du sacrifice serait dès lors significative du rôle de *socle fondamental de toute culture* que jouerait celui-ci.

Au cœur de tout rituel religieux se joue donc, semble-t-il, ce qui se manifeste exemplairement dans le sacrifice : la possibilité même de l'existence sociale (et individuelle, puisque celle-ci ne peut se réaliser que dans la médiation d'un procès de socialisation). Le rituel — sacrificiel notamment — apparaît ainsi comme la pointe avancée de cet échange symbolique, de ce *rachat* par le groupe de sa vie par la mort, qui lui permet de retrouver sa cohésion, de se situer de manière signifiante dans le temps et l'espace, et donc d'exister comme tel dans son identité particulière.

#### **d) Dans les systèmes sociaux changeants**

Bien sûr, la distinction entre les systèmes sociaux cycliques et changeants (M. Gluckmann) doit être prise en considération. Les premiers sont animés par une logique de communion horizontale

32. V. TURNER, *op. cit.*, p. 308. — L.V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, Paris: Larousse 1975, p. 207 : le sacrifice est « le plus universel de tous les comportements rituels ». — L. DE HEUSCH, « Introduction à une ritologie générale », in : *L'unité de l'homme*, *op. cit.*, p. 703 : la médiation, procédure qui caractérise avec pertinence la religion par rapport à la magie, « revêt deux formes universelles autour desquelles s'ordonne nécessairement toute religion : le sacrifice et/ou la possession. »

33. R. GIRARD, *op. cit.*, p. 412 ; cf. pp. 403 (tragédie), 171-172 (fête), 410 (texte philosophique), 445 (ethnologie).

où la déviance n'est pas possible sans sentence quasi automatique d'« excommunication » portée par une pression sociale fortement censurante, logique elle-même appuyée verticalement sur une stabilité hiérarchique apparaissant comme inébranlable. Les seconds, dont notre société actuelle de consommation est le type par excellence, reposent au contraire sur une logique de compétition pour l'égalité, où les conflits sont valorisés pour les chances de promotion qu'ils apportent aux classes dominées et pour le supplément d'autonomie — ou de ce qui est perçu comme tel — qu'ils confèrent aux individus. Dans une culture ainsi « éclatée », selon l'expression désormais consacrée, les rites ne peuvent plus espérer refaire la cohésion de l'ensemble du corps social. D'où la non crédibilité de l'idéologie — la « théologie » — communautaire qui sous-tend la ritualité, eucharistique notamment, de l'Eglise aux yeux au moins de la minorité des chrétiens militants<sup>34</sup>.

Et pourtant, le soupçon, voire le rejet, de cette minorité « éclairée », relativement consciente des mécanismes « secrets » qui font bien souvent de l'ordre du rituel un rituel de l'ordre et qui utilisent le discours religieux apparent comme plate-forme d'un discours social et politique d'autant plus puissant que latent, n'est-il pas la preuve *a contrario* du pouvoir unificateur, stabilisateur, pour ne pas dire conservateur, des liturgies de l'Eglise ? On peut remarquer, par exemple, que le vocabulaire sacrificiel de la prière eucharistique fonctionne d'autant mieux, semble-t-il, que la valeur de communion dans l'Eglise et, plus largement, entre les hommes-frères, est davantage mise en relief, au détriment des conflits « de classe » qui les opposent. Plus ceux-ci sont, au contraire, pris en compte par des militants « conscientisés » et moins le verticalisme sacrificiel trouve à se dire : c'est du moins ce que semble faire apparaître l'analyse d'un certain nombre de prières eucharistiques dites « sauvages »... La ritualité, dans ce dernier cas, n'en a pas moins une place importante et une fonction cathartique très nette, mais au niveau du groupe ou de la classe sociale dont il se donne comme le représentant qualifié : la vertu sacrificielle curative du rite est alors investie, horizontalement,

---

34. L. VOYE, *Sociologie du geste religieux. De l'analyse de la pratique dominicale en Belgique à une interprétation théorique*, Bruxelles: Vie Ouvrière 1973, pp. 232-233.

dans les « militances solidaires »<sup>35</sup> qu'elle contribue efficacement — plus efficacement sans doute que les discours intellectuels — à consolider ; l'efficacité symbolique du rite quant à la santé du groupe social en question et à l'intégration culturelle de ses membres est indéniable. L'énorme déploiement de symbolisme rituel mis en œuvre dans une fête comme celle de « l'Huma » a-t-il d'ailleurs d'autre but majeur ? Et les gigantesques parades rituelles des Chinois sur la place Tien-An-Men de Pékin ? Et les « manifs » syndicales chez nous ? Sommes-nous si éloignés des rites religieux... et notamment des sacrifices ? Les mécanismes anthropologiques et sociologiques de la ritualité ne semblent pas connaître les frontières entre le profane et le sacré qu'on a souvent voulu leur assigner...

### 3. L'INSTITUTION D'UN RAPPORT DU GROUPE AVEC SON ORIGINE ET SA PROPRE HISTOIRE

Le travail très archaïque d'intégration socio-culturelle qu'opère le rituel tient éminemment à la *programmation* qui en est constitutive. Celle-ci donne corps à l'identité du groupe en ravivant anamnétiquement la mémoire collective, la tradition reçue des anciens, d'où il prend naissance. Les rites d'initiation sont typiques de cette fonction de « passage » à une intégration culturelle totale, mais ils n'en ont pas le monopole exclusif.

Si l'on en croit l'étymologie sanscrite, « rita » signifierait « ce qui est conforme à l'ordre »<sup>36</sup>. On n'invente pas un rituel ; il est — ou il se donne toujours comme — reçu du passé. Cette programmation lui permet de pouvoir être *répété* identiquement à intervalles réguliers, au rythme des révolutions solaires ou lunaires, ou des « saisons » de la vie humaine. Réitérer le rituel, c'est refaire ce que les ancêtres des générations passées ont fait entrer en dialogue avec les morts — véritables partenaires du jeu social comme le « mort » au bridge —, et ainsi se laisser

35. G. DEFOIS, « Le rite pénitentiel entre la violence et la réconciliation », in : *Le Supplément* 120/122, mars 1977, p. 129 : « A la symbolique verticale du sacrifice du bouc émissaire succède le sacrifice horizontal des militances solidaires ».

36. D'après L. BENOIST, *Signes, symboles et mythes*, Paris: P.U.F. (Coll. « Que sais-je ? », 1605), 1975, p. 95.

assigner une place signifiante dans l'histoire. Plus fondamentalement encore, c'est reprendre à son compte ce que les dieux, l'ancêtre éponyme ou, dans les religions de type historique, le fondateur ont inauguré aux origines.

### a) Dans les religions de type cyclique

Les rites religieux pointent donc, comme un index, vers *l'origine*, à travers la répétition identique — ou supposée telle et fonctionnant comme telle — de génération en génération du « même » institué dans le temps fondateur. Le symbolisme rituel effectue *l'élision métonymique du temps* qui sépare l'aujourd'hui de l'« in illo tempore » de l'ancêtre ou du prophète charismatique fondateur : le groupe social renoue avec son origine et s'incorpore par là même la tradition reçue des anciens. Véritable *anamnèse* qui replonge la société dans le temps primordial d'où elle est née, le rituel, en ce ressourcement, opère une authentique régénération : le groupe peut continuer à vivre, parce que — en deçà bien sûr des intentions explicites des acteurs : purification d'une transgression, demande de bienfait divin, conciliation des esprits des morts... — il s'y est reconnu, y a décliné son identité, y a retrouvé cohésion et force<sup>37</sup>.

Si, selon C. Lévi-Strauss, il n'est jamais de rite sans *mythe*, même si ce dernier, méconnaissable parfois, n'existe « qu'à l'état de notes, d'esquisses ou de fragments »<sup>38</sup>, c'est en raison de ce

37. Les cas extrêmes sur lesquels s'appuie J. DUVIGNAUD (*Le don du rien*, Paris: Stock, 1977) ne font que confirmer ce que nous avançons ici. Cas extrêmes, car il s'agit de groupes marginaux (Brésil, Sud Tunisien) en réaction contre une société industrielle en passe de détruire totalement leur identité. Leurs rituels de transe ou de sacrifice sont précédés de longs moments de pagaille où personne ne sait qui fait quoi ni pourquoi — ce qui donne à l'observateur le sentiment que le groupe est dans une situation a-structurelle, a-sociale, a-rituelle : au bord de la psychose collective, en raison du trou irréparable dans la texture du discours social (forclusion) —. Mais, note Duvignaud, ce n'est là qu'une « apparence »... Brusquement en effet, comme par enchantement, le rituel se déclenche. Que s'est-il passé ? Selon l'auteur, il a fallu un long moment de pagaille hésitante pour que le groupe puisse peu à peu « restaurer la mémoire commune » ; comme l'œil dans la pénombre, il lui a fallu passer par une phase d'« accommodation »... Le rituel va alors « refaire » le groupe, le régénérer, au moins pour un moment, lui redonner le droit et le goût de vivre... (161-162).

38. C. LÉVI-STRAUSS, *L'homme nu*, op. cit., p. 598.



ressourcement du groupe dans son origine. Parce que ressourcement, l'originel mythique fonctionne toujours comme *originnaire méta-historique* : toute datation du mythe dans le temps historique le ferait dériver vers le conte, la fable, la « belle histoire » ou l'« explication » métaphysique. En dépit des apparences parfois, le mythe ne vise pas à expliquer rationnellement le monde par une sorte de méta-physique qui serait cachée sous des figures symboliques. « Opérateur logique » (Lévi-Strauss), il répond à la nécessité pour l'homme d'arracher le monde au tohu-bohu primordial pour pouvoir le « penser » ; c'est pourquoi, il vise fondamentalement à classer les êtres, à introduire entre eux des différences pertinentes, moyennant lesquelles il devient possible de les identifier et par là même de s'identifier. Le mythe est ainsi le langage premier qui fonde le monde et l'humanité en les tirant du chaos d'avant le temps, en « faisant la différence » et en conférant ainsi aux choses leur densité épiphanique signifiante. Il n'est fondé sur aucun autre intelligible que lui-même. Il ne fonctionne précisément comme mythe que s'il est reçu d'emblée comme fondement-qui-n'a-pas-à-être-fondé. De là qu'il est, en même temps qu'anhistorique, *anonyme* : il n'a pas d'auteur. Sans doute y eut-il bien, à l'origine, une « histoire » inventée par quelqu'un ; mais cette histoire ne devient mythe, justement, qu'en perdant son auteur et en devenant une expression collective codée de l'identité du groupe qui « s'y retrouve », qui « y croit ». Le mythe ne fonctionne que s'il emporte l'adhésion. Ce qui est aujourd'hui, ce qui demain sera, devient humainement signifiant — devient « humain » tout court — à partir de ce qui s'est passé à l'origine<sup>39</sup>.

### b) En judaïsme

Les religions de type historique n'échappent pas à ce processus anthropologique. Sans doute, conformément à l'originalité de sa théologie, le judaïsme réfère-t-il presque toutes ses fêtes religieuses à la période historique de sa fondation, l'Exode : Yahvé n'est-il pas fondamentalement le Dieu de l'histoire ? On observe même un processus de « reconstruction du fondateur par

39. Bibliographie très abondante sur ce sujet. Cf. P. SMITH, « La nature des mythes », in : *L'unité de l'homme*, op. cit., pp. 723-728.

sa propre fondation »<sup>40</sup> qui, par vagues successives, attribue rétrospectivement tout le rituel jusque dans ses moindres détails — et, plus largement, toute la Torah — au héros de la période fondatrice : Moïse. Cela apparaît particulièrement avec le Deutéronome, sous Josias (622), puis avec les traditions sacerdotales au moment de l'Exil qui renforcent progressivement l'autorité de Moïse jusqu'à en faire l'unique législateur de la part de Dieu. A l'époque de la clôture définitive du Livre par la sanction officielle du Canon juif des Ecritures, en 95 de notre ère, on ira même jusqu'à canoniser également la Loi orale que l'on professe alors avoir été révélée par Dieu à Moïse au Sinaï avec la Loi écrite. Ainsi lira-t-on dans le Talmud : « Tout ce qu'un disciple fervent est destiné à apporter de neuf a été déjà dit à Moïse sur le mont Sinaï »<sup>41</sup>. Exécuter le rituel, c'est donc exécuter les prescriptions de Moïse, c'est renouer avec lui et, de ce fait, avec la période fondatrice où l'on projette Israël tout entier comme héros collectif.

Mais plus on effectue cette historialisation, et plus aussi le fondateur charismatique et le peuple de « ce temps-là » sont arrachés à l'histoire — plus donc la geste de l'Exode fonctionne *mythiquement*. L'opération peut-être majeure du Deutéronome, poursuivie et renforcée par les écrits sacerdotaux sous l'Exil, c'est-à-dire à une époque où l'identité d'Israël ne peut plus s'appuyer *hic et nunc* sur la royauté ni sur la terre de Canaan, a consisté à exclure de la Torah l'époque de la conquête et celle de la monarchie davidique<sup>42</sup>. La Loi (le Pentateuque) est alors placée sous l'autorité unique de Moïse ; c'est pourquoi elle se clôt avec la mort du « Héros » en vue de la terre promise, de l'autre côté du Jourdain. Comme le remarque P. Beauchamp, celui-ci figure métaphoriquement, comme frontière, la clôture qui sépare désormais irréversiblement les archétypes patriarcaux, dont Moïse est la figure de proue, de l'avenir<sup>43</sup>. Désormais, vivre, pour Israël, c'est se replonger de génération en génération dans ce

40. H. DESROCHE, *L'homme et ses religions*, Paris: Cerf 1972, p. 44.

41. Cité par A. PAUL, « Intertestament », *Cahiers Evangile* 14, 1975, p. 8.

42. J.A. SANDERS, *Identité de la Bible. Torah et Canon*, Paris: Cerf (Lectio divina 87), 1975, 1<sup>re</sup> partie.

43. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, Paris: Seuil 1976, pp. 57-71.

commencement qui, bien qu'historique, fonctionne comme une *méta-histoire* inaugurale, séparée de l'aujourd'hui par la barre du Jourdain, mise à part, consacrée comme inviolable par la clôture institutionnelle et la mort de celui qui en garantit à jamais l'autorité. Les types historiques sont transfigurés de ce fait en archétypes mythiques. Ainsi protégée de l'érosion du temps, la période originelle fonctionne comme *originale* : vivre, pour Israël, c'est revivre anamnétiquement l'itinéraire de sa genèse consignée dans la Torah. Cela nous fait comprendre le fait, étonnant au premier abord, que ce ne sont pas seulement les commandements, les lois, mais l'ensemble des récits du Pentateuque qui sont appelés « Loi » : ce qui *fait loi* en effet pour Israël c'est ce commencement historique, en tant qu'il fonctionne comme archétypal<sup>44</sup>.

### c) En christianisme

Le groupe chrétien ne peut vivre, c'est-à-dire construire et sauvegarder son identité particulière que moyennant un double processus analogue à celui du judaïsme.

1) D'une part, il effectue un *resserrement systématique de ses liens avec son fondateur historique, Jésus*. Cette opération est inévitable, du point de vue anthropologique, du simple fait de l'écoulement du temps qui risque de dissoudre peu à peu la vivacité des souvenirs rapportés par les premiers témoins. On observe alors que les traditions orales se figent en stéréotypes, se fixent en écriture, se clôturent dans un Livre qui fait l'objet d'une sanction canonique officielle par les autorités reconnues compétentes, puis donnent lieu à des interprétations diverses selon les époques et les lieux, dont certaines finissent par être dogmatiquement authentifiées et définies comme critères normatifs pour tous. Ce processus est commandé en profondeur par la nécessité

---

44. Ce phénomène de méta-historicisation n'est pas particulier au domaine religieux. A partir des manuels d'histoire de France de l'école primaire, C. BILLARD et P. GUIBERT retrouvent des mécanismes assez analogues. *L'Histoire mythologique des Français* (Paris: Ed. Galilée 1976) est façonnée par la galerie des portraits de famille nationale (Vercingétorix, Clovis, Charlemagne...). A travers eux se déploie un formidable processus *initiatique* d'épreuves, de mort et de résurrection, moyennant lequel s'effectue l'entrée de l'enfant dans la « francité ». La « mémoire de l'école » structure *mythiquement* l'identité nationale...

pour le groupe d'effectuer l'opération toujours identique et toujours nouvelle, au fil des siècles, de définir cette identité qui conditionne sa survie.

Les *étapes* de ce phénomène sont évidemment très liées à l'importance des dangers externes ou internes qui menacent la cohésion du groupe. Face au judaïsme rabbinique fort polémique vers 85 ainsi qu'aux tensions régnant entre les communautés syro-palestiniennes auxquelles il s'adresse et leurs pasteurs, *Matthieu*, par exemple, nous présente Jésus, d'une part, comme un opposant systématique aux pharisiens accusés de tyrannie, de perversion et de cupidité, d'autre part, comme un fondateur légiférant déjà en quelque sorte pour son Eglise qu'il dote de l'appareil institutionnel dont elle a besoin pour vivre — il donne des ordres, il attribue explicitement à ses disciples ses pouvoirs charismatiques (messianiques), il « institue » les sacrements. Au fond, *Matthieu* nous dévoile explicitement, et lui seul, le code qui régit tout l'ensemble de la production du Nouveau Testament : la relecture et ré-écriture du Testament ancien en fonction de Jésus, le Seigneur, et donc la définition de la relation du groupe chrétien avec son origine.

Nous voyons *Jean*, au contraire, s'ingénier à nous cacher systématiquement le code. Il évite soigneusement de nous montrer Jésus en train d'« instituer » le baptême ou l'eucharistie. Ceux-ci n'en jaillissent pas moins symboliquement de son flanc transpercé et sous-tendent l'ensemble des « signes » faits par lui, même s'ils n'émergent qu'à certains moments de l'entretien avec Nicodème (3, 5) ou du discours du pain de vie (6, 51-58), et toujours dans un contexte de double lecture. Face aux docètes et aux gnostiques, *Jean*, selon un procédé fort différent de celui de *Matthieu*, n'en effectue pas moins une opération identique de référence de l'appareil ecclésial à la personne même de Jésus : appareil doctrinal bien sûr ; mais aussi appareil sacramentel, notamment baptême et eucharistie, qui sont des pièces maîtresses, sociologiquement et anthropologiquement d'abord — avant de l'être théologiquement —, de l'identité ecclésiale.

C'est pourquoi la question de l'*institution des sacrements* par le Christ, même si elle ne naît comme telle qu'avec l'émergence du septénaire au 12<sup>e</sup> siècle, est particulièrement significative. Elle est engagée en fait dès le processus néo-testamentaire de fixation des liens du groupe chrétien avec son fondateur. A l'époque des

Pères apologistes, la garantie de « la parole de la prière qui vient de lui » — le Verbe fait chair — (S. Justin) ou de « l'ordre du Seigneur » (S. Irénée) apparaissent comme décisifs pour la pratique eucharistique. Au siècle suivant, S. Cyprien, dans sa célèbre lettre 63 à Cécilius, ne cesse de souligner, contre la pratique des Aquariens, le caractère normatif de l'« ordre du Seigneur confirmé et transmis par son apôtre »<sup>45</sup>. Seulement, durant toute la période patristique, c'est sur le front trinitaire et christologique, et non pas sacramentaire, que se bat l'Eglise. Ce n'est qu'au moment où, au 16<sup>e</sup> siècle, elle sera perçue comme décisive pour l'identité de l'Eglise que la question de l'institution des sacrements par le Christ, vécue jusqu'alors de manière relativement tranquille et souple, manifestera toute son ampleur. Malheureusement, la polémique sera telle alors que le problème sera mal engagé, sur un plan purement historique, l'Ecriture étant utilisée comme un arsenal de munitions destinées à terrasser l'ennemi. Mais, bien posée, la question apparaît comme éminemment significative, au plan symbolique, de ce rapport décisif du groupe chrétien avec son fondateur historique, Jésus le Christ, qui se négocie en définitive à tous les niveaux de ses activités, à commencer par son activité scripturaire, et qui se figure au premier chef dans la *programmation* de ses rites : pain, vin, eau, discours d'interprétation, présidence ministérielle, etc... Elle constitue en quelque sorte le point d'aboutissement logique d'un processus fondamental, le plus souvent invisible en surface.

2) Mais, à mesure que l'on s'éloigne de l'effervescence de la période originelle — ce temps du « baptême dans l'Esprit » que H. Desroche postule à l'origine de toute religion<sup>46</sup> — et que l'on redéfinit son identité pour parer aux hérésies naissantes, la lave incandescente se refroidit et se solidifie. On *sacralise*, en les institutionnalisant, les faits et gestes du fondateur, et on les rend ainsi intouchables. Si soupçonneux qu'il soit à l'égard de la sacralisation, le christianisme ne peut en faire fi. Du simple fait de la clôture « sacrée » qui codifie canoniquement, puis dogmatiquement, les rapports du groupe avec Jésus pour les rendre inviolables, ceux-ci fonctionnent de manière *mythique*, comme un fon-

45. Justin, 1 Ap. 66, 2 ; Irénée, Adv. Haer. IV, 18, 1 ; Cyprien, Ep. 63, 10.14.17.

46. H. DESROCHE, *op. cit.*, p. 102.

dement-qui-n'a-pas-à-être-fondé. Seulement, là où le Jourdain, puis la couverture du Livre métaphorisent de manière fragile la frontière qui sépare l'épopée originelle archétypale de l'histoire qui est à vivre, *la Résurrection* de Jésus vient ouvrir une brèche absolue dans le « texte » de cette histoire et trouer le langage lui-même<sup>47</sup>. La Résurrection, c'est la frontière du Jourdain poussée à l'absolu. Elle fonctionne alors comme *langage mythique premier* qui fonde une nouvelle genèse de l'humanité et de l'univers — quoi qu'il en soit ici de son originalité radicale par rapport aux mythes traditionnels —. Le fondateur historique devient alors le *fondement actuel* de l'Eglise et de ses gestes sacramentels. Si bien qu'il ne peut pas y avoir de passage de plain-pied du temps du Jésus pré-pascal au temps de l'Eglise.

Malgré leur différence théologique sans commune mesure pour la foi ecclésiale, la Résurrection joue donc la même fonction anthropologique que la frontière du Jourdain : l'histoire originelle devient méta-histoire originaire. Vivre, pour le groupe chrétien, c'est *revivre cet itinéraire fondateur* de Jésus (et, à travers lui, du peuple d'Israël). Précisément, l'une des fonctions les plus fondamentales des rites de l'Eglise consiste, à partir de l'aujourd'hui, à figurer symboliquement, à revivre anamnétiquement et à programmer comme idéal de vie éthique cet itinéraire. Là s'effectue au plus haut point, anthropologiquement et sociologiquement, l'Eglise.

On comprend dès lors la fonction primordiale du *baptême*, comme rite initiatique d'agrégation au groupe chrétien par plongée symbolique dans la mort et la résurrection de Jésus — raccourci ultime de toute son histoire —, et de l'*eucharistie dominicale*, comme rite d'« entretien » régulier de ce schème initiatique fondateur de l'identité chrétienne, schème infléchi alors spécifiquement dans le sens de sa dimension sacrificielle : la cohésion du groupe, comme nous l'avons suggéré plus haut, — l'unité du corps mystique, dira la théologie — est alors assurée.

Cherchant à renouer avec l'origine fondatrice, le rituel, aussi bien en christianisme que dans les religions traditionnelles, censé avoir été vécu identiquement par les générations passées, lutte contre ce que M. Eliade appelle « la terreur de l'histoire ». Son matériau premier, c'est, en définitive, *le temps*. Le temps rituel

47. Cf. *infra*, n. 66.

a son originalité propre. Il est anamnèse qui replonge le groupe dans l'émergence de son Commencement mythique — ou, même s'il est historique, requérant toujours un passage à une méta-histoire qui le fait fonctionner comme mythique —. En cette com-mémoration — mémoration commune de la Tradition collective —, le passé archétypal est arraché à sa « passéité » et devient la vivante genèse de l'aujourd'hui. Celui-ci est alors *reçu comme « présent »*, comme « don de grâce »<sup>48</sup> : la communauté peut vivre ; son existence lui est rendue en cet échange symbolique ; la signifiante du monde est restaurée ; le temps — et donc la mort — est apprivoisé.

## II. PARTICULARITÉ

### *RITUALITÉ SYMBOLIQUE II*

Si nous avons insisté assez longuement sur la partie « généralité », c'est afin de souligner un certain nombre de traits trop méconnus, trop oubliés, voire trop facilement niés par des chrétiens trop rapidement avides de sauvegarder l'originalité de leur foi. Il n'est pas si rare de rencontrer cette théologie ; elle n'est qu'une mauvaise apologétique où le complexe de supériorité religieuse va de pair avec un ethnocentrisme viscéral, ultime mécanisme de défense face à l'ébranlement épistémologique effectué par la modernité.

Mais il serait tout aussi inconvenant de nier, ou simplement de rogner *l'originalité* de la ritualité chrétienne. La modernité précisément, dans le même temps où elle nous conduit à reconnaître l'universalité des mécanismes anthropologiques et sociologiques qui président à l'activité symbolique religieuse, ne connaît ces mécanismes qu'investis dans une langue et une culture *particulières* et fonctionnant comme des pratiques sociales historiquement déterminées... Si divers que soient les systèmes culturels où il prend corps, le christianisme se présente comme une « configu-

48. S. BRETON, « Mythe et imaginaire en théologie chrétienne », in : *Le mythe et le symbole, op. cit.*, p. 196.

ration épistémique » originale où les pratiques scripturaire, sacramentelle et éthique se tiennent mutuellement de manière cohérente, fournissant ainsi à ceux qui se réfèrent au Nom de Jésus-Christ une structure symbolique de lisibilité particulière du monde, de l'histoire, du « sens » de l'existence collective et individuelle.

## 1. UNE APERCEPTION SINGULIÈRE DU TEMPS COMME HISTOIRE

Cette particularité, le christianisme la tient d'abord de son origine *juive* dont il hérite notamment une nouvelle appréhension du temps comme « histoire ». Bien entendu, les sociétés cycliques traditionnelles dites « sans histoire » ont leur histoire... et leur sentiment de l'histoire, ne serait-ce qu'à travers la succession des générations. Pourtant, elles ne vivent pas le temps comme histoire, puisqu'elles n'ont même pas de mot pour la dire.

Dans la culture bantou, par exemple, comme le montre une étude de A. Kagame, l'aperception et la sériation du temps « reposent sur trois facteurs » de type essentiellement cosmique et cyclique : « 1) la rotation de la terre, cause du jour et de la nuit ; 2) le mouvement de translation de la terre autour du soleil, qui détermine les saisons ; 3) le mouvement de la lune autour de la terre, qui est la base des mois, dont l'addition fait l'année (...) C'est la succession du jour et de la nuit que reprennent chaque année les saisons. On pourrait dire, en conséquence, que le temps des Bantu est *cyclique*. Ceci serait renforcé par les cérémonies cycliques et la reprise des noms dynastiques ». Comme en outre on a la conviction de l'irréversibilité du temps passé, on se représente le temps « à l'instar d'une *spirale*, donnant l'impression d'un cycle ouvert. Chaque saison, chaque génération à initier, chaque 4<sup>e</sup> nom dynastique reviennent sur la même verticale, mais à un niveau supérieur »<sup>49</sup>.

49. A. KAGAME, « Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée bantou », in : *Les cultures et le temps*, Paris: Payot/Unesco 1975, pp. 114 et 125. — Comme l'ont montré certains ethnologues (cf. V. TURNER, *op. cit.*, pp. 310-311), cette représentation cyclique du temps est d'autant plus régulière que le groupe est plus stable du point de vue écologique (climat, ressources, résidence). Là où, au contraire il est amené, pour des raisons économiques de subsistance ou autres, à se déman-



Par rapport à ce temps « spiral » sérié fondamentalement à partir des grands cycles cosmiques, la Bible effectue une véritable rupture. Elle valorise en effet d'emblée l'histoire en tant que « Geschichte », c'est-à-dire marquée par des *événements* (« Geschehen ») perçus comme moments d'avènement de nouveauté inédite. Aussi le judaïsme met-il en relief la dimension *prophétique* des événements : ils ouvrent un avenir neuf, lui-même projeté sur une *eschatologie* méta-historique qui tire l'aujourd'hui en avant et donne la clef de lecture du passé. Le mythe des origines devient donc porteur du mythe d'une nouvelle genèse du monde et de l'humanité projetée sur l'« eschaton » : c'est à partir de l'Omega que se donne à lire l'Alpha.

C'est pourquoi la manifestation « sacramentelle » première du Mystère du Dieu d'Israël n'est pas la création comme telle, mais l'histoire. Comme le montrent notamment certains psaumes, c'est à partir de la geste historique de Yahvé dans l'Exode que l'on comprend la création : le verbe *bara* (« créer »), réservé à l'action de Dieu seul, s'applique d'abord à la création d'Israël comme peuple de Dieu. K. Barth l'a souligné à juste titre : la création biblique est le présupposé de l'Alliance. C'est le Dieu d'Israël, le Dieu de l'histoire, le Dieu de l'Alliance sinaïtique qui crée le monde<sup>50</sup>.

Aussi voyons-nous apparaître dès le tout premier mot de la Bible quelque chose de très singulier par rapport aux mythes cosmogoniques des religions traditionnelles. « Bereshit » : non pas « au commencement (Dieu créa)... », mais, comme le signale la note de la T.O.B., « en *un* commencement (où Dieu créa)... ». « Ce qui paraissait essentiel au narrateur de la Genèse, écrit à ce propos A. Neher, ce n'est pas ce qu'il y eut au début, mais *qu'il y eut un début* (...) Ce qui est primordial, c'est le ' temps ' lui-même. La Création s'est manifestée par l'apparition d'un temps (...) En un commencement, le temps s'est mis en mouvement et depuis, l'his-

---

teler fréquemment, les rituels ont une moindre régularité saisonnière et se développent davantage, comme chez les Ndembu étudiés par Turner, en fonction des cycles du développement *social et humain*, lesquels sont moins réguliers. *A fortiori* lorsque le groupe est menacé jusque dans ses valeurs culturelles traditionnelles par l'envahissement progressif et irrésistible de la technique occidentale : c'est alors la représentation cyclique elle-même du temps qui, peu à peu, en vient à se défaire.

50. K. BARTH, *Dogmatique* III, 1. — Cf. P. AUVRAY, art. « Création », in : *V.T.B.*, Paris: Cerf 1962, col. 171-175.

toire avance irrésistiblement »<sup>51</sup>. La Parole divine est avant tout créatrice d'histoire ; et chaque nouvelle Parole de Dieu fait surgir un nouvel événement/avènement. Les Juifs peuvent ainsi apparaître à A. Heschel comme « les bâtisseurs du temps »<sup>52</sup>. Le temps biblique est prioritairement, non pas celui de l'Être métaphysique, mais celui du *Peut-être historique*, pensé en connexion avec la *liberté* humaine ainsi arrachée au *Fatum* aveugle du temps « spiral » cosmico-cyclique : c'est un temps risqué, mais de ce fait susceptible d'engendrer de l'*inédit*, au lieu de reproduire le toujours-dit de l'éternel retour du Même. La temporalité biblique est précisément l'histoire de l'harmonisation difficile, du mariage souvent malheureux, de l'alliance toujours à renouveler, entre le projet de l'homme libre et le projet de Dieu.

Même si donc les événements transmis dans la Torah fonctionnent mythiquement comme archétypes méta-historiques, ils sont appréhendés, dans le système culturel particulier à Israël, comme fondateurs d'une histoire susceptible d'engendrer de la nouveauté, ce qui requiert une vision *pro-jective* de l'homme responsable. De quelque manière que l'on retourne la question, il y a là une *rupture décisive* par rapport aux mythes an-historiques des religions traditionnelles.

## 2. LA RITUALITÉ JUIVE COMME MÉMORIAL HISTORICO-PROPHÉTIQUE

« La foi d'Israël, écrit G. von Rad, est entièrement fondée sur une théologie historique. Elle se sait basée sur des faits de l'histoire, façonnée et modelée par des événements dans lesquels elle déchiffre l'intervention de la main de Yahvé<sup>53</sup>. » Ce fait massif s'impose dès les plus archaïques *confessions de foi*. Celle de Dt 26, 5-9 notamment se présente comme une simple énumération des événements historiques fondateurs, depuis l'« Araméen nomade » jusqu'à la conquête de la Terre, en passant bien sûr par l'épopée de l'Exode. S'éprouver comme Israël ou — c'est la

51. A. NEHER, « Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive », in : *Les cultures et le temps, op. cit.*, pp. 171-174.

52. A. HESCHEL, *Les bâtisseurs du temps*, Paris: Ed. de Minuit, 1960.

53. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament I*, Genève: Labor et Fides 1967, p. 98.

même chose — se confesser comme Israël de Dieu, c'est faire anamnèse de ces événements « bruts », sans autre commentaire que leur simple lecture comme significatifs de la parole-action de Dieu (« Debar Yahweh »). Cette tradition archaïque sera reprise en Jos 24, 2-13, Ps 78 et 136, Jdt 5, 6-16, mais de manière sans cesse plus développée : « on renonce à n'y évoquer que des faits nus »<sup>54</sup>.

La Bible n'est jamais, en définitive, que le développement progressif de ces confessions de foi en l'action de Yahvé dans les événements fondateurs. Comme le suggère J.A. Sanders, l'Hexateuque est-il autre chose que Dt 26, 5-9 ou Jos 24, 2-13 écrits « en gros caractères », ou le document J que la transcription en lettres capitales du Ps 78 ou d'Ex 15<sup>55</sup> ?

Si le terme de *mémorial* (« zikkarôn », « azkarah » ; LXX : « anamnèsis », « mnèmosunon ») est pratiquement toujours appliqué à la chose liturgique — célébrations : la Pâque, les Azymes ; fumée de l'holocauste ou de l'encens ; objets : éphod du grand-prêtre, sonnerie de trompettes ; de manière plus spiritualisée, la prière ou les aumônes<sup>56</sup> —, sa portée sémantique de rappel de Dieu à partir du rappel de son action dans les événements fondateurs déborde largement le strict champ rituel et recouvre en fait toute l'activité identificatrice d'Israël, à commencer par l'ensemble de la production biblique. Mais c'est bien dans l'activité rituelle que s'effectue exemplairement ce processus anamnétique. Le paradigme en est le mémorial de *la Pâque*. « Il faut, lit-on à ce sujet dans la Mishnah, que à chaque génération chacun se considère comme ayant été lui-même libéré d'Égypte. Ce ne sont pas seulement nos pères que le Dieu saint — béni soit-il — a fait sortir d'Égypte, mais c'est également nous avec eux »<sup>57</sup>.

Comme dans l'« hodie, Christus natus est » de la liturgie romaine de Noël, l'aujourd'hui d'Israël se conjugue avec un verbe au passé : « aujourd'hui, Dieu nous a libérés ». L'aperception biblique du temps n'est pas purement linéaire, comme nous le croyons trop facilement en y projetant notre propre schème

54. *Ibid.*, p. 113.

55. J.A. SANDERS, *op. cit.*, p. 47.

56. Cf. M. THURIAN, *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur ; sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1963, 1<sup>re</sup> partie.

57. Mishnah, Pes. 10, 5.

mental rationnel d'Occidentaux. Le mémorial est l'expression symbolique d'une appréhension de l'histoire qui ne trouve à se dire qu'en brisant la grammaire par une sorte d'incongruité syntaxique. Manière d'exprimer cette conviction tout à fait fondamentale que l'aujourd'hui n'a de sens et de prégnance qu'à partir d'un ressourcement dans la mémoire collective du passé commun qui est alors « présentifié », reçu comme un « présent ».

D'où le *présent rituel*, sous forme d'oblation des prémices, qui accompagne la confession de foi, en Dt 26, 1-9, ou plutôt qui effectue en symbole performatif cette reconnaissance de Dieu et envers Dieu que proclame la confession de foi : « par le souvenir des étapes antérieures, le passé surgit pour changer le don en ce qu'il est, un 'présent' de Dieu »<sup>58</sup>. Bien que le terme de mémorial ne soit pas ici employé, il est clair que c'est lui qui soutient, tout autant que le sacrifice pascal, l'acte rituel d'oblation.

### 3. LA CRISE RITUELLE

Nous voyons alors émerger l'*irréductible singularité de la ritualité juive*. Dans l'oblation des prémices dont nous venons de faire état, c'est la *parole* — la parole de confession de foi répondant à la parole divine créatrice d'Israël — qui, selon l'expression de P. Beauchamp, apparaît comme « le couteau du sacrifice »<sup>59</sup>. Cela est vrai même lorsque, comme pour la Pâque, on se sert d'un véritable couteau pour immoler l'agneau : celui-ci est en fait le représentant métaphorique de la confession de foi qu'exprime la Hagaddah pascale, questions-réponses rituelles qui *historicisent* comme mémorial de la sortie d'Égypte les éléments du culte pascal originellement puisés dans les rites païens de fertilité, nomades puis agraires, des peuples environnants. Plus largement, c'est toute la production même de la Bible qui apparaît comme un geste sacrificiel avec le couteau de la parole : la Bible est l'expression de ce lent et long pèlerinage où Israël apprend à se garder d'oublier son Dieu, à se recevoir sans cesse de lui (cf. le Dt !), à se dessaisir de sa prétention à avoir barre sur lui, bref à se reconnaître en vérité comme Israël *de* Dieu, son unique Seigneur.

58. P. BEAUCHAMP, *op. cit.*, p. 63.

59. *Ibid.*

Le glaive de la Parole (cf. Hé 4, 12) vient ainsi *sacrifier la première naïveté rituelle*. La crise est inévitable. C'est précisément l'un des aspects majeurs de la mission des *Prophètes*, ces porteurs de la Parole de Dieu, de rappeler au peuple, quitte à le tancer vertement, que les rites ne vont pas de soi avec le Dieu de l'alliance. Sans jamais condamner le culte comme tel, Am 5, Os 6, Is 1, Jr 7, etc... fustigent le formalisme cultuel : la circoncision de la chair requiert la circoncision du cœur ; le sacrifice rituel doit se vivre dans le « sacrifice des lèvres » ; l'oblation des prémices exige le partage avec la veuve, l'orphelin et l'étranger. Telle est la conséquence logique d'une théologie tout entière centrée sur un Dieu créateur d'histoire et initiateur d'alliance : le culte est « sacrement » de la Parole créatrice d'histoire, c'est-à-dire d'avenir inédit et donc de projet, de responsabilité, de libération — dans le sillage de celle, typique, de l'esclavage en Egypte. Il engage par conséquent une *praxis historique*, collective et individuelle.

Cette dimension historico-prophétique du mémorial rituel juif vient *briser la circularité mythique simple* et la récurrence cosmique en spirale de la ritualité vécue en première naïveté. Certes, le judaïsme demeure en régime de naïveté symbolique : son calendrier se coule, lui aussi, dans la cyclicité cosmique des jours, mois, saisons et années. Mais il y a l'histoire, et donc l'engagement de responsabilité existentielle d'Israël dans l'avènement de ces cieux nouveaux et de cette terre nouvelle, dont l'espérance messianique, de plus en plus spiritualisée et universalisée, sera l'expression par excellence.

### III. SPÉCIFICITÉ

#### RITUALITÉ SYMBOLIQUE III

##### 1. JÉSUS ET LE CULTE JUIF : L'ANNONCE D'UNE DÉCHIRURE

La crise rituelle était immanente au registre historico-prophétique qui assure au judaïsme la cohérence de son système religieux

particulier ; mais il a fallu attendre les prophètes pour en manifester toute l'ampleur.

Reprenant le message prophétique, celui que les gens appellent « le prophète Jésus de Nazareth en Galilée » (Mt 21, 11) vient retourner le fer dans la plaie ouverte par ses prédécesseurs : « c'est la miséricorde que je veux, et non les sacrifices », proclame-t-il à la suite d'Osée ; « ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi », reprend-il en écho à la plainte d'Isaïe. Mais, pas plus que les prophètes, il ne rejette le culte comme tel : si la réconciliation fraternelle a priorité sur l'oblation rituelle, elle ne dispense pas de celle-ci pour autant (Mt 5, 23-24).

Cependant, si les synoptiques inscrivent son geste de colère contre les marchands du Temple dans le sillage des prophètes (Jr 7, 1-15) et de leur espérance messianique (Is 56, 1-8), ils voient dans son attitude envers ce symbole par excellence du système religieux et national juif plus qu'une simple critique du formalisme cultuel. Malgré l'exégèse pascale qui en est donnée, par Jean notamment (Jn 2, 13-22), la *parole de Jésus contre le Temple* est vraisemblablement historique — sans que l'on puisse être certain de sa teneur exacte ; c'est du moins ce que donne à penser l'embarras dans lequel elle a plongé les communautés chrétiennes. Cet embarras affleure à travers son attribution par Mc, Mt et Luc (Ac 6, 14) à de faux témoins et par la diversité des interprétations que l'on en donne : là où les Hellénistes, selon Ac 6, 13-14, parlent de suppression pure et simple du Temple sans envisager quelque construction nouvelle à sa place, Marc 14, 58 évoque la substitution d'un Temple nouveau « non fait de main d'homme » ; quant aux Syro-palestiniens de Matthieu 26, 61, ils infléchissent la parole dans une perspective relativement conciliante, en envisageant la reconstruction eschatologique de ce même Temple de Dieu. Avant la destruction du Temple en 70, la parole de Jésus laisse planer « une menace permanente » sur les communautés<sup>60</sup>, notamment hellénistes, accusées de s'opposer au « Lieu saint et à la Loi » : Etienne le paiera de sa vie et la communauté helléniste sera dispersée par les autorités juives dès avant 40 — alors que les apôtres et les croyants hébreux ne seront pas inquiétés (Ac 8, 1). H. Cousin a probablement raison : la

60. H. COUSIN, *Le prophète assassiné. Histoire des textes évangéliques de la Passion*, Paris: Ed. J.P. Delarge 1976,

parole serait bien de Jésus lui-même, comme le déclare Jean, et son attribution à de faux témoins aurait été faite assez tôt — peut-être dès le récit intermédiaire antérieur à Mc —, c'est-à-dire à une époque où l'attitude envers le Temple et son système sacerdotal constituait une question de vie ou de mort, ou au moins de paix ou de persécutions.

Il n'est pas étonnant que cette parole ait joué un rôle décisif dans la condamnation de Jésus pour « blasphème ». En tout cas, elle est bien en harmonie avec son message prépaschal, notamment avec sa prétention inouïe de fonder l'entrée dans le Royaume qui vient sur l'attitude que l'on prend envers lui-même (Lc 12, 8)<sup>61</sup>, prétention manifestée par ailleurs par son comportement d'autorité à l'égard de la Loi mosaïque et tout particulièrement par ses démarches vers les pécheurs légaux avec lesquels il va jusqu'à partager ses repas. Il faut reconnaître que, par là, *c'est le fondement même du système religieux juif*, dont le Temple était le symbole éminent, *que Jésus faisait craquer*. Non pas au simple plan moral : certains rabbis pharisiens avaient une conscience très affinée — quoi qu'en dise la polémique de Matthieu — des exigences spirituelles requises, jusqu'à la réconciliation fraternelle, pour que le culte plaise à Dieu<sup>62</sup>. C'est au plan *théologique* que Jésus introduit le ver dans le fruit : ce que Dieu attend de l'homme, ce n'est pas de se hisser vers lui à la force des poignets — l'accomplissement des préceptes de la Loi, des « œuvres », des sacrifices... —, mais de se laisser accueillir par lui, comme Jésus lui-même accueille sans examen des efforts religieux moraux. Dieu est grâce ; le Royaume que Jésus annonce par ses paroles et son comportement est un « Royaume de grâce et de miséricorde »<sup>63</sup>. Mais y a-t-il chose plus difficile que d'accepter que l'ouvrier de la onzième heure soit rémunéré aussi bien que celui de la première, qui a supporté le poids de la fatigue et de la chaleur tout le jour ? Existe-t-il exigence plus grande que d'accepter, avec reconnaissance, la dévaluation de ce que l'on a

61. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, Paris: Cerf (Coll. « Cogitatio Fidei » 62), 1971, pp. 61-66.

62. Cf. C.H. DODD, *Le fondateur du christianisme*, Paris: Seuil 1970, ch. 4. — K. SCHUBERT, *Jésus à la lumière du judaïsme du premier siècle*, Paris: Cerf (Coll. « Lectio divina » 84), 1976, pp. 41-69.

63. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris-Tours: Cerf-Mame (Coll. « Cogitatio Fidei » 80), 1974, pp. 149-158.

gagné si durement, dans le domaine religieux plus encore qu'ailleurs ? Quand Paul traitera, bien que de façon polémique lui aussi, de la justification par la foi, en Rm et Gal, il mettra le doigt sur le nœud du problème...

« A vin nouveau, outres neuves ». A vouloir (r)accommoder le tissu nouveau de l'Évangile sur le vieux vêtement de la Loi, la déchirure de celui-ci ne peut que s'aggraver. De fait, le grand-prêtre déchire ses vêtements lorsqu'il prononce la sentence fatale : « il blasphème » ; et le rideau du Temple se déchire « du haut jusqu'en bas » sitôt la mort de Jésus. Jésus n'a pas seulement poussé plus avant et durci la critique prophétique du formalisme cultuel : il a annoncé la *déchirure du système cultuel* juif.

## 2. LA CORPORÉITÉ HUMAINE, LIEU PREMIER DU CULTE CHRÉTIEN

La déchirure eschatologique annoncée par Jésus s'effectue de manière décisive dans sa *Pâque*, et notamment dans l'aboutissement de cette Pâque qu'est l'effusion de l'*Esprit*. Alors est scellée cette alliance nouvelle annoncée par Jérémie où Dieu inscrirait *directement* sa Loi dans le cœur de l'homme (Jr 31, 31-34) en répandant son Esprit dans une lustration baptismale d'eau pure (Ez 36, 24-27 ; cf. Ac 1, 5).

### a) La « vie » avant les rites

A cause de la Pâque du Christ, « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (Rm 5, 5). Dès lors, notre Pâque, notre passage à Dieu, ne se fait plus par intermédiaires rituels et sacerdotaux interposés — milieux *entre* Dieu et nous — ; c'est la relation même à autrui et au monde qui est la médiation, le milieu dans lequel prend corps toute relation à Dieu *dans* l'Esprit de la Résurrection. Le « tu aimeras ton prochain comme toi-même » n'est pas identique au « tu aimeras le Seigneur ton Dieu » — c'est même l'expression par excellence de la Différence qu'est Dieu<sup>64</sup> — ; mais il lui est « semblable » : celui-ci ne se vit que dans celui-là.

64. Y. LEDURE, *Si Dieu s'efface. La corporéité comme lieu d'une affirmation de Dieu*, Paris: Desclée 1975, pp. 93-101.



Parce que nécessairement « religieuse », la foi chrétienne n'échappe aucunement aux lois de la sociologie des religions et de la symbolique primaire qui régit nos représentations. C'est pourquoi, pris dans le cercle infernal du symbole, les rites et les ministres de l'Eglise ne peuvent pas, de ce point de vue, ne pas fonctionner comme des « intermédiaires ». Toute la question théologique est de savoir si la foi va pouvoir jouer son rôle d'*opérateur critique* de manière suffisamment vigoureuse pour démystifier ces représentations en apprenant à les dire et par là même à les vivre autrement.

Sur la base de l'événement de Pâque-Pentecôte, le « culte » chrétien se voit ainsi doté d'un *statut très original* : sa visée fondamentale est non pas de « monter » vers Dieu par des intermédiaires rituels et sacerdotaux — ou, plus globalement, par l'intermédiaire de l'accomplissement des œuvres de la Loi —, mais d'accueillir *dans notre existence même* ce Dieu qui « descend » vers nous en Jésus-Christ et qui, dans l'Esprit de la Résurrection, s'efface dans notre corporéité. Le culte chrétien est fondamentalement *accueil* du Ressuscité dans l'Esprit au cœur d'une histoire humaine lue dans la foi comme histoire sainte en gestation du Royaume et *reconnaissance de et pour* cette présence ; accueil et reconnaissance qui dès lors se déploient symboliquement, se fêtent joyeusement et se scellent rituellement dans les célébrations sacramentelles.

Aussi observons-nous une très nette *désacralisation* du culte dans le Nouveau Testament : on n'y applique le vocabulaire sacré vétéro-testamentaire (« sacrifice », « offrande », « prêtre-sacrificateur », « temple », « liturgie », etc.) qu'au *Christ*, en tant qu'il accomplit et donc abolit le système cultuel, sacerdotal et sacrificiel, de la Loi, et à la *vie quotidienne* de foi (le « sacrifice des lèvres ») et de charité (le « sacrifice d'action de grâce »), ainsi qu'à l'annonce missionnaire de la Bonne Nouvelle du Christ (le « sacrifice de l'Evangile de Dieu »). Les prêtres-sacrificateurs chargés d'offrir ces sacrifices spirituels ne sont plus des intermédiaires spécialisés : c'est tout le peuple de Dieu, comme Temple nouveau de la présence de Dieu dans l'Esprit du Ressuscité, qui est habilité à offrir ce culte <sup>65</sup>.

65. Multiples références : Rm 12, 1 ; 15, 16 ; 2 Co 3, 14-15 ; 9, 12 ; Ph 2, 17 ; 4, 18 ; Hé 13, 15-16 ; Jc 1, 27 ; 1 Pi 2, 5-10. — Cf. S. LYONNET,

## b) Un fondement théologal

Une telle désacralisation a bien sûr des motivations historiques et sociologiques : si l'on prend tant de soin à éviter et rejeter les dénominations sacrales des rites et des ministres de l'Eglise, c'est notamment pour parer à toute confusion avec le culte juif, voire avec celui des mystères païens. Il serait cependant trop court de s'arrêter à cette analyse. Car c'est la *subversion de la relation* théologale à Dieu opérée dans la Résurrection de Celui qui a été mis à mort pour blasphème, c'est-à-dire selon la logique interne de la Loi elle-même, qui fonde la nouveauté chrétienne.

« Subversion » : le terme n'est pas trop fort. Car la Résurrection du Crucifié déchire le tissu de l'histoire : elle ouvre les derniers temps. Evénement de parole absolu, elle trouve le langage lui-même qui ne peut la dire que dans un contraste de métaphores (haut/bas ; ciel/enfers ; apparaître/disparaître...), c'est-à-dire dans un interstice, un blanc, un vide d'où se produisent des effets de sens radicalement neufs, et dont le vide du tombeau ouvert, à la charnière de l'histoire et de la méta-histoire, est le lieu le plus typique<sup>66</sup>. La Résurrection de Jésus marque ainsi ultimement *l'advenue transgressante de Dieu dans l'histoire humaine*. Une telle transgression a pour agent l'Esprit : « l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts » (Rm 8, 11). Or, qu'est-ce que l'Esprit, ce Neutre — « to pneuma hagion », « to kyrion » dira même par un néologisme le Symbole de Constantinople — ce Souffle insaisissable « qui n'a pas de nom propre » comme le remarque O. Clément, sinon, précisément parce qu'il est comme l'Anti-Nom de Dieu, « Dieu qui s'efface dans l'existence proprement personnelle de l'homme », selon la formule du même auteur<sup>67</sup> ?

Cet Esprit, dit Paul, « habite en vous » (Rm 8, 11). « Offrez donc vos corps en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu : ce sera là votre culte spirituel » (Rm 12, 1). Le temple « sacré » du culte spirituel et du sacrifice dans l'Esprit, c'est la *corporéité* de l'homme, parlante et désirante, socio-historique et cosmique.

« La nature du culte dans le Nouveau Testament », in : *La liturgie après Vatican II*, Paris: Cerf (Coll. « Unam Sanctam » 66), 1967, pp. 357-384.

66. R. SUBLON, *Le temps de la mort, Savoir, Parole, Désir*, Strasbourg: Cerdic-Publications 1975, pp. 225-233.

67. O. CLÉMENT, *Le visage intérieur*, Paris: Stock 1978, p. 81.

« Spirituel » : non pas plus « immatériel » (!), ni nécessairement plus intériorisé au plan moral ; mais vécu dans cet Esprit de Pâque-Pentecôte où la présence de Dieu en Christ ressuscité s'efface dans la chair « sacramentelle » de l'humanité et de la terre pour leur faire engendrer Dieu <sup>68</sup>.

### c) Resacralisation ?

La relation théologale, et non morale, à la Pâque du Christ qui fonde l'originalité du culte chrétien nous fait apparaître l'ambiguïté du terme de « désacralisation » que nous avons employé jusqu'à présent. L'enjeu n'est aucunement de bannir la ritualité du champ chrétien. D'ailleurs les témoignages néo-testamentaires nous attestent abondamment que le christianisme a été, dès l'origine, gestuel, « sacramentel » (eucharistie, baptême, imposition des mains, onctions d'huile, etc...). Il n'a même à peu près rien inventé au plan de la forme, reprenant tout naturellement du judaïsme dont il était issu ses gestes liturgiques et les thèmes théologiques qui les accompagnaient. Il les a seulement christianisés en les référant au Nom de Jésus Christ ; mais cette opération bouleversait évidemment la lecture du système. L'enjeu du « ni temple, ni sacrifice, ni autel... », comme le montrent notamment les Apologues du 2<sup>e</sup> siècle, n'est pas une élimination de la ritualité liturgique au profit du seul quotidien, mais sa *subordination* à ce quotidien d'où il doit naître et auquel il doit renvoyer. C'est pourquoi *la ritualité sacramentelle* n'est pas première ; elle est *seconde* par rapport à ce culte fondamental qu'est le « profane » vécu dans la foi et la charité. A la sacralisation des lieux, moments, œuvres, personnes... par arrachement à leur condition profane fait place une *sanctification* de ce même profane, laissé à sa « profanéité » et à sa consistance autonome, mais interdit de profanation parce que reconnu comme lieu « sacré » de la présence active du Ressuscité dans l'Esprit.

68. Nous sommes conscients de l'ambiguïté de ce type de formule. Ambiguïté sémantique : moins discours explicatif que figuration poétique ; mais l'allusion symbolique n'est-elle pas la voie royale qui nous achemine au plus près du mystère ? (cf. les sacrements, précisément). Ambiguïté théologique : on ne peut penser un tel engendrement sans panthéisme qu'à partir d'une christologie trinitaire.

Seconde, la ritualité sacramentelle n'est pourtant *pas secondaire*. Non première, elle est pourtant *prioritaire* : en elle se figure symboliquement et se réalise eschatologiquement ce culte « sacré » que doit être l'existence chrétienne comme itinéraire initiatique de mort/résurrection avec le Christ, comme vivre-pour jusqu'au mourir-pour : d'où le rôle-clef du baptême et de l'eucharistie.

Les célébrations rituelles sont si peu évacuées que le Nouveau Testament ne ferme même pas la porte à une éventuelle *resacralisation* du vocabulaire liturgique et ministériel chrétien, comme cela se fera notamment à partir de Tertullien, puis abondamment ensuite<sup>69</sup>. Une telle resacralisation et resacerdotalisation n'en est pas moins *dangereuse*, comme le montre l'histoire de la théologie et, plus encore, de la catéchèse sacramentaires. L'originalité de la ritualité chrétienne peut finir, notamment dans une Eglise multitudiniste « établie », par être tellement émoussée que l'on en revient pratiquement, sinon même théoriquement, au système des intermédiaires sacrés entre Dieu et les hommes : on a oublié le changement de registre ; on a récupéré les béquilles rituelles...

Il n'est pas facile de maintenir l'équilibre entre le pôle « sacerdotal » et le pôle « prophétique », entre l'institution et l'intention, entre la confiance faite aux rites sacramentels — au risque de donner dans un théocentrisme vertical qui ne jure plus que par l'appareil rituel — et la défiance à leur égard — au risque d'aboutir à une sorte d'anthropocentrisme horizontal qui ne croit plus qu'à ce fourre-tout bien commode que l'on appelle « la vie » —. Il n'est pas facile de vivre selon l'Esprit de la Résurrection, c'est-à-dire selon l'effacement de Dieu dans la « chair » de l'histoire en gestation du Royaume et du monde en genèse de transfiguration. Au fond, la ritualité ecclésiale n'est proprement chrétienne qu'à attester sa propre contestation d'elle-même. Elle est au bord de l'intenable ; et c'est précisément pourquoi il faut la tenir. Sa « christianité » la lie à un équilibre instable : elle vacille sur une *position-limite*, toujours en bordure d'elle-même, comme sur le point de se saborder pour se dissoudre dans ce profane où se vit prioritairement la rencontre « sacrée » avec le Ressuscité retiré au cœur du monde dans l'Esprit, où s'inscrit fondamentalement le culte et où advient le Royaume eschatologique.

69. Tertullien, De or. 19, 1 et 4 ; Ad Scap. 2 ; De exh. cast. 11, 2. — Cyprien, Ep. 63, passim, etc...

#### d) Le cercle symbolique de la prière eucharistique

La prière eucharistique figure de manière typique ce statut si particulier du « culte » ecclésial, pris dans le cercle du symbolisme rituel et pourtant soumis à une « crise rituelle » sans précédent.

Au cœur de la prière eucharistique, le récit de l'institution, au passé et à la troisième personne, est une citation de Jésus par l'Eglise, c'est-à-dire une invocation de la parole du Fondateur comme garant de son action, une convocation de celui-ci à la barre du témoignage en sa faveur ; en surface, l'Eglise a prise sur lui. Mais voici que brusquement le texte se retourne, s'enroule sur lui-même : l'Eglise prend à son compte le « vous ferez mémoire » du récit au passé en le déployant dans un discours au présent : « nous faisons mémoire... ». Ce début de l'anamnèse manifeste l'enjeu, non perceptible en surface, du récit de l'institution. De « récit », il n'a que l'apparence ; il fonctionne en fait symboliquement, dans son contexte rituel, comme un « discours » de l'Eglise sur elle-même : elle cite Jésus, mais c'est elle qui en définitive se voit « citée » devant lui ; elle le convoque en sa faveur, mais c'est elle qui est convoquée par lui ; en appelant Jésus, c'est sa propre identité qu'elle épelle. Elle est « jouée », prise qu'elle est elle-même dans le jeu symbolique des signifiants qu'elle déploie. Et de fait, c'est toute son existence et sa raison d'être qu'elle joue là, dans l'aveu qu'elle y fait de sa dépendance christique originaire. Elle n'a pas prise sur le Christ ; elle se dit au contraire symboliquement comme prise en lui.

C'est bien pourquoi le mouvement même du récit de l'institution et de l'anamnèse est *sacrificiel* : l'Eglise ne « possède » le Christ en corps et sang sacramentels qu'en s'en dépossédant, en l'offrant. Ce qui, du même coup, la met elle-même en attitude d'oblation sacrificielle : « Regarde, Seigneur, le sacrifice de ton Eglise et daigne y reconnaître celui de ton Fils qui nous a rétablis dans ton alliance », disons-nous dans la prière eucharistique III... L'Eglise ne peut dire chrétiennement le sacrifice sacramentel du Christ qu'en le devenant dans sa corporéité socio-historique et cosmique concrète. D'où la supplication épiclétique : que dans l'Esprit elle devienne elle-même en ce monde le Corps vivant de celui qu'elle reçoit en sacrement ; et que, par-delà elle-même, l'humanité et l'univers, travaillés par ce même Esprit (Rm 8)

engendrent le corps du Christ jusqu'à la plénitude parousiaque de sa taille adulte (Ep 4, 13).

Si la ritualité sacramentelle exerce une fonction aussi structurante pour l'Eglise et pour la foi de chacun, c'est parce qu'elle donne à voir, à dire et à vivre, en les tenant « sym-boliquement » ensemble, les rapports de Dieu avec l'Eglise, l'humanité et l'univers par le Christ et dans l'Esprit. La *prise de corps eucharistique* du Ressuscité dans l'Esprit ne se comprend, en lecture chrétienne, qu'à partir et en vue de sa *prise de corps historique et cosmique* : l'Eglise en est la figure « sacramentelle » visible en ce monde. C'est dire aussi que les rites de l'Eglise renvoient toujours à cette pratique « profane » à laquelle ils sont subordonnés en amont et en aval et qui constitue le lieu « sacré » premier du culte chrétien <sup>70</sup>.

### 3. LA SYMBOLISATION RITUELLE DE L'OUVERTURE DES DERNIERS TEMPS

L'extrême fragilité, la permanente vacillation qui caractérisent le statut de la ritualité chrétienne tiennent à la condition *eschatologique* de l'Eglise. Car, avec la résurrection du Christ, les derniers temps sont ouverts, l'Esprit de la Promesse est répandu et le Royaume est inauguré. Une *nouvelle cassure* s'opère alors dans la lecture du temps et de l'histoire, dont la liturgie est doublement évocatrice : elle est vécue comme mémorial eschatologique, et elle ritualise le temps de manière originale.

#### a) Mémorial eschatologique

Il n'est de « christianité » ou d'ecclésialité, à tous les plans — aussi bien dans le rapport au Livre et l'engagement éthique que dans les célébrations liturgiques — que par référence au Nom de

70. Il faudra la dialectique rationaliste, à partir du 11<sup>e</sup> s. (Bérenger de Tours), pour voir malheureusement séparer ce que les Pères tenaient symboliquement uni dans la célébration des Mystères, témoin S. Augustin, dans le sillage de S. Paul (1 Co, 10-11) : « Puisque vous êtes le corps du Christ et ses membres, c'est votre propre symbole qui repose sur la table du Seigneur, c'est votre propre symbole que vous recevez » (S. 272). Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, Paris: Aubier 1944, pp. 255-300.

Jésus confessé comme Christ et Seigneur. Ce qui veut dire : dans l'anamnèse eschatologique de sa Pâque. Le mémorial ne se réduit pas à un simple secteur de l'activité de l'Eglise — l'eucharistie notamment — : il est le chiffre secret de tout agir chrétien.

La réservation technique du terme à l'eucharistie n'en est pas moins significative. Celle-ci en effet manifeste symboliquement de manière typique ce « code » caché du mémorial qui régit l'identité ecclésiale. « Nous proclamons ta mort, Seigneur Jésus ; nous célébrons ta résurrection ; nous attendons ta venue dans la gloire » : l'Eglise ne fait pas mémoire d'un cadavre, mais d'un vivant, « le Vivant » (Lc 24, 5) ; c'est du « Seigneur », « jusqu'à ce qu'il vienne », qu'elle célèbre la mort (1 Co 11, 26). La mort de Jésus — toujours à comprendre comme condensé métonymique de sa vie de service — ne nous est donnée que du sein de sa Résurrection. Dans l'acte de langage symbolique par lequel l'Eglise le nomme, c'est-à-dire l'appelle à venir en présence du sein de son absence<sup>71</sup>, le Crucifié (Fondateur historique passé) n'advient que comme Ressuscité (Fondement méta-historique présent) et comme Ressuscitant (avenir eschatologique). Le mystère pascal dont l'Eglise fait mémoire doit être pris *dans toute son extension, y compris parousiaque*. D'où la mémoire du « second et glorieux avènement » dans l'anamnèse de prières eucharistiques du 4<sup>e</sup> siècle, comme celles de Basile, des Douze Apôtres, de Jean Chrysostome, de Jacques, etc. La parousie n'est donc pas à comprendre comme un simple « retour » qui clôt l'histoire : la liturgie est alors vécue de manière trop négative comme remède de ce qui manque à l'histoire ; en tant que dimension constitutive de la Pâque du Christ, elle exprime bien plutôt ce dynamisme de la Résurrection qui tire en avant ce monde en gestation du Royaume et du Corps du Christ et la manifestation dernière de la présence active du Ressuscité dans l'Esprit au sein de l'histoire. La liturgie apparaît alors comme la célébration d'une « utopie » qui mobilise les énergies en vue d'une *autre histoire possible* à vivre dès maintenant dans le sillage du service, du vivre-pour, que fut l'existence de Jésus. Ainsi, par la plongée anamnétique dans cette nouvelle genèse de l'humanité et de l'univers qu'inaugure la Résurrection, les sacrements donnent-ils

71. M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 23.

à l'Eglise l'histoire du Christ comme histoire à effectuer dans le monde.

Du fait de l'ouverture des derniers temps par la Pâque du Christ, les célébrations chrétiennes se vivent comme au régime du *futur antérieur* : c'est à partir de ce qu'elles « seront devenues » que l'histoire et la création se dé-cèlent, viennent à leur vérité. Sans doute pouvons-nous sans récupération souligner ici, à titre d'ouverture possible, cette étonnante résonance de la structure *pro-jective* de la Pâque avec la constitution existentiellement *pro-jective* de l'homme dégagée par M. Heidegger<sup>72</sup>. Des essais comme « le Principe Espérance » d'E. Bloch ou la « théologie de l'espérance » de J. Moltmann sont en tout cas significatifs à cet égard. Et *l'avance* qu'ont toujours les symboles sur ce que nous pouvons en dire et en réaliser effectivement trouve également un écho théologique dans cet « en avant » du mémorial sacramentel où la « vérité » de l'humanité et du cosmos s'énonce symboliquement et s'annonce eschatologiquement.

La *cassure syntaxique* sans laquelle le mémorial juif ne peut trouver à se dire est comme *redoublée* en christianisme du fait de l'eschatologie. C'est bien pourquoi les rites sacramentels contestent cette Eglise qu'ils attestent. Ils n'expriment ce qu'elle est qu'en symbolisant ce qu'elle n'est pas et en lui enjoignant par là même de le devenir. Ils déchirent cette unité qu'ils lui donnent, et déplacent ainsi indéfiniment son identité. Et voilà l'Eglise écartelée : voilà la crucifixion, la mort qu'elle a pour tâche de revivre sans cesse en communion avec son Seigneur.

### **b) La ritualisation du temps eschatologique**

On avait tout ce qu'il fallait dans les Evangiles et les Actes pour étaler dans le temps annuel les divers moments du Mystère du Christ : Noël et Epiphanie ; Jeudi Saint ; Vendredi Saint ; dimanche de Pâques ; Ascension le 40<sup>e</sup> jour et Pentecôte le 50<sup>e</sup> jour après Pâques, etc... Pourtant, ce n'est pas ainsi que l'Eglise a procédé : jusqu'au 4<sup>e</sup> siècle, elle ignore pratiquement le calendrier liturgique. Ce fait est significatif de son appréhension très particulière du temps et de l'histoire. Elle effectue une sorte de

---

72. *Ibid.*, *L'être et le temps*, op. cit., p. 181.



*déritualisation du temps* : dans la ligne de Paul, elle célèbre d'un bloc la mort du Seigneur ressuscité dans la perspective de la Parousie ; ou encore, dans la ligne de Jean, elle tient symboliquement unis la mort du Verbe incarné, sa glorification pascale sur la croix et son envoi de l'Esprit le soir de Pâques. Deux faits majeurs nous l'attestent.

#### *Le dimanche*

« Premier jour de la semaine », « jour seigneurial », « huitième jour », « jour du soleil » : toutes ses dénominations le centrent sur la Résurrection du Seigneur, avec référence parousiaque très nette<sup>73</sup>. Cependant, ce n'est pas le simple fait de sa situation chronologique dans la semaine qui en fait automatiquement le *jour du Seigneur* ; il le devient *par l'assemblée d'Eglise* qui se réunit ce jour-là. Et, il faut le noter, si centrale que soit l'eucharistie qu'on y célébrait, ce n'est pas elle d'abord, mais le rassemblement de la communauté chrétienne en *corps sacramentel visible du Seigneur* qui fait du dimanche le témoignage peut-être le plus significatif rendu par l'Eglise à la Résurrection du Crucifié dans l'attente de son retour<sup>74</sup>.

Si ritualisation chrétienne du temps nous avons ici, elle est faite de manière éminemment critique, ... en « troisième naïveté ». Naïveté, car l'Eglise atteste, dès l'origine et dans son discours le plus original — dire la Résurrection de Jésus —, qu'elle est liée à la récurrence régulière du cycle cosmique, en l'occurrence celui de la semaine : « le premier jour de la semaine ». Mais elle ne s'est pas laissée aller au cercle du symbole cosmique. Elle y a opéré une vigoureuse critique, non seulement par rapport au temps « spiral » des religions traditionnelles, mais aussi par rapport au temps rituel du judaïsme : une « déritualisation ».

73. B. BOTTE, « Les dénominations du dimanche dans la tradition chrétienne », in : *Le dimanche*, Paris: Cerf (coll. « Lex Orandi » 39), 1975, pp. 7-28.

74. G. FRANSEN, « L'obligation à la messe dominicale en Occident », in : *LMD* 83, 1965, pp. 55-70. Durant les premiers siècles, « la messe n'est pas mentionnée explicitement, bien qu'elle soit le centre de la célébration : l'accent est mis sur l'assemblée » (p. 57). — A. VERHEUL, « Du sabbat au jour du Seigneur », in : *Questions Liturgiques*, 1970, pp. 3-27. — P. GRELOT, « Du sabbat juif au dimanche chrétien » II, in : *LMD* 124, 1975, pp. 55-72.

Il est en effet remarquable que l'on a célébré la Pâque du Seigneur *hebdomadairement* avant de le faire annuellement. On a ainsi éliminé toute idée d'anniversaire et cassé une référence religieuse apparemment plus naturelle au temps cosmique. D'autre part, avant de commencer à devenir jour officiel de repos sous Constantin, le dimanche n'est *pas présenté comme le substitut chrétien du sabbat juif*<sup>75</sup>, bien qu'il lui succède immédiatement dans la semaine. Car il est d'un autre ordre — tout comme les rites et ministres de l'Eglise. C'est au *Christ Kyrios* et non au Dieu Créateur — comme le sabbat — qu'on le réfère. Jour de la Résurrection, jour annonciateur de la transfiguration à l'image du Premier-né d'entre les morts, jour de la fondation d'une « autre race » (Justin), « image du siècle à venir » (Basile), « avènement de la nouvelle création » (Grégoire de Nazianze), il est la manifestation joyeuse de l'ouverture des derniers temps et de l'inauguration des cieux nouveaux et de la terre nouvelle. Tout y est commandé par la dimension *eschatologique* du mystère pascal. Aussi est-ce un « crime de jeûner et de prier à genoux le jour du Seigneur », s'exclame Tertullien<sup>76</sup>. Le dimanche n'est pas un sabbat plus « spirituel ». Il est tout autre chose : jour-mémorial eschatologique, il prend le temps comme « matière sacramentelle » figurant ce futur antérieur d'où se dé-cèle la vérité du présent historique ; il est *l'inscription symbolique dans la chair même du temps de la lecture chrétienne de l'histoire*. Tout est dit là. La temporalité n'avait pas besoin, de soi, de plus ample ritualisation en christianisme.

#### *La Pâque annuelle*

*L'Epistula Apostolorum* (v. 130-140) nous livre le premier témoignage connu d'une célébration annuelle de la Pâque chrétienne<sup>77</sup>. Elle fait état d'une vigile nocturne jusqu'au premier chant du coq, moment où l'on célèbre le repas eucharistique.

---

75. « C'est seulement lorsque le dimanche devint jour de repos qu'une comparaison effective avec le sabbat pouvait s'effectuer » (W. RORDORF, « Le dimanche, jour de culte et jour de repos dans l'Eglise primitive », in : *Le Dimanche, op. cit.*, p. 103).

76. Justin, Dial. 138, 1-2 ; Basile, Tr. du S. Esprit, 27 ; Grégoire de Naz., De Nov. Dom. 5 ; Tertullien, De cor. 3, 4.

77. O. CASEL, *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, Paris: Cerf (Coll. « Lex Orandi » 37), 1963, pp. 19-22.

Il est symptomatique que cette vigile soit vécue comme à la charnière entre « Pascha » et « Pentecostê », et que l'on y fasse allusion à « la conception chère à l'antiquité chrétienne, selon laquelle le Seigneur reviendrait au cours de la nuit pascale ou lors de la Pentecostê »<sup>78</sup>. Mort - Résurrection - Pentecôte - Parousie : ici, comme le dimanche, *tout est vécu dans l'unité du mystère*. Simplement, à la différence du dimanche où, au moins au début du 2<sup>e</sup> siècle, on s'assemble « avant l'aube », comme nous l'atteste la lettre de Plin à Trajan, et où l'on ne peut lire les Ecritures que « autant que le temps le permet » (Justin, 1 Ap 67), puisqu'il faut vaquer ensuite à son travail comme les autres jours, la veillée nocturne est plus longue. Cela permet évidemment de solenniser davantage la célébration du Mystère et d'appuyer notamment cette attente vigilante du Retour du Seigneur déjà si présente le dimanche (cf. le « marana tha » liturgique de 1 Co 16, 21 et Ap 22, 20).

Ainsi, « pour les premiers siècles chrétiens, Pâques est *la fête*, non seulement la fête par excellence, la fête des fêtes (...), mais la seule fête, à côté de laquelle il ne saurait en exister d'autre »<sup>79</sup>. Cela se manifeste explicitement dans la vigile annuelle de Pascha-Pentecostê ; mais cela vaut d'abord du dimanche où l'on fait mémoire en bloc de tous les aspects de l'unique mystère pascal. La Pâque annuelle se situe à l'origine dans la droite ligne du dimanche. Il en est encore ainsi au 3<sup>e</sup> siècle : la Pentecostê qui se développe alors en une « Cinquantaine joyeuse » n'est que l'extension de l'unique Pascha. On demeure en effet dans la même visée globale de l'unité du mystère pascal (mort-résurrection-pentecôte-parousie), puisque cette Cinquantaine ignore encore la fête de l'Ascension ainsi que celle de la Pentecôte qui la clôturera au siècle suivant.

#### *Le calendrier liturgique annuel*

Ce n'est qu'au 4<sup>e</sup> siècle qu'il commence à se mettre en place : séparation de la célébration de la mort du Christ le vendredi de celle de la résurrection le dimanche ; solennisation de la Pentecôte comme fête clôturant la Cinquantaine, ce qui, par le décompte

78. *Ibid.*, p. 21.

79. I.H. DALMAIS, « Liturgie et Mystère du salut », in : *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, Paris: Desclée & C<sup>ie</sup> 1961, p. 218.

des jours, entraîne la célébration de l'Ascension le 40<sup>e</sup> jour ; tentative de christianisation de la fête païenne du « sol invictus », au solstice d'hiver, par la célébration de Noël ou/et de l'Épiphanie ; dès le 4<sup>e</sup> siècle également se met en place le Carême et, en Gaule, l'Avent — qui ne se développera à Rome que deux siècles plus tard —.

Mais à vouloir ainsi désarticuler le corps vivant que forme, comme un tout, le mystère pascal pour mieux en contempler chaque élément, on *risque* évidemment d'en faire un cadavre. Du symbolisme mystérique, on peut, en isolant chacun des aspects, sombrer dans une allégorie mimétique. En tout cas, la Pascha est en péril de n'être plus perçue que comme une fête parmi d'autres.

L'Église des Pères fut consciente de ce danger. Ainsi à Jérusalem, ville où la liturgie, en raison des souvenirs liés aux lieux saints, était particulièrement étalée, Cyrille rappelle que « notre religion ne sépare pas les mystères »<sup>80</sup>. Peut-être est-ce la raison pour laquelle, au témoignage du « Journal de voyage » d'Éthérie à la fin du 4<sup>e</sup> siècle, on y célébrait le Jeudi-Saint non pas dans l'église construite à Sion sur l'emplacement du Cénacle, mais au Golgotha, et l'Ascension dans la basilique de la Nativité à Bethléem, et non dans l'une des églises du mont des Oliviers : « Si à Bethléem il est descendu des cieux, c'est du mont des Oliviers qu'il les a regagnés », dit Cyrille dans un sermon, situant ainsi l'Incarnation dans la perspective du mystère pascal. Il est remarquable, à ce sujet, que l'Église a célébré Noël « d'abord comme un simple *anniversaire*, un 'natale' qui prenait la place en tête des 'Depositiones martyrum' »<sup>81</sup>. C'est pourquoi S. Augustin distingue nettement cet anniversaire de Noël du « sacramentum » de Pâques où se réalise pour nous ce passage de la mort à la vie qui s'y figure symboliquement<sup>82</sup>. Comme dans le Nouveau Testament, on procède à rebours : on pense l'Incarnation à partir du Mystère pascal, et non pas — comme le fera la théologie plus tard — celui-ci comme simple conséquence de

80. Cyrille de Jér., Cat. 16, 4. — Cf. Éthérie, Journal de voyage, texte latin, introduction et traduction de H. PÉTRÉ, Paris: Cerf (coll. « Sources chrétiennes » 21), 1948.

81. P. JOUNEL, « Le temps de Noël », in : *L'Église en prière*, op. cit., p. 732.

82. J. GAILLARD, « Noël, memoria ou mystère », in : *LMD* 59, 1959, pp. 37-70.

celle-là (l'union hypostatique). On peut noter par ailleurs que la disjonction liturgique du Vendredi-Saint et du dimanche de Pâques s'est accompagnée d'un maintien de leur unité théologique, ne serait-ce que par les noms de « Pascha » ou de « triduum sacrum » que l'on donne à l'ensemble. Enfin, si ce processus a contribué à gommer le dynamisme actuel de la Parousie, dimension constitutive du Mystère pascal, en la repoussant dans un lointain futur, celle-ci n'en est pas moins fortement présente dans le temps de l'Avent : « le vieux vocable païen d' 'adventus' est dès lors entendu au sens biblique et eschatologique de Parousie »<sup>83</sup>. Noël est liturgiquement compris à l'intérieur de la Pâque.

Oui, *la* fête de l'Eglise est bien unique : la « Pascha ». C'est pourquoi le christianisme ne requiert pas, de soi, d'autre cycle liturgique que celui du dimanche, dont la Pascha annuelle déploie symboliquement les significations majeures. Pour comprendre le calendrier liturgique, il faudrait, paradoxalement, commencer par l'oublier...

Le développement d'un calendrier liturgique cyclique était pourtant anthropologiquement et sociologiquement *inévitable*. Anthropologiquement, parce que toute appréhension humaine du temps est indissolublement liée à la symbolique primaire des rythmes *cosmiques* — alternance régulière du jour et de la nuit, des mois lunaires, des saisons... — et des rythmes *anthropologiques* de la respiration, de la naissance et de la croissance, de la succession généalogique ; mais ces schèmes symboliques archaïques n'existent eux-mêmes comme humains que portés au langage, c'est-à-dire culturellement institués. Comme la nourriture ou la sexualité, il n'est de temps humain que *socialement construit*. Dans les sociétés traditionnelles, cette construction socio-culturelle est fortement marquée par l'emprise des rituels religieux : le temps est « religieusement » vécu par phases récurrentes. D'où l'inévitable *conflit* du mémorial juif historico-prophétique et, plus encore, du mémorial chrétien eschatologique avec la ritualisation païenne du temps.

Sociologiquement, dans la mesure où le christianisme est traversé par une visée missionnaire universaliste, il ne pouvait pas ne

---

83. P. JOUNEL, *op. cit.*, p. 736.

pas *négocier* avec la société païenne qu'il voulait conquérir au Christ : la fête de Noël est typique de ce processus. Sa dynamique interne lui imposait de passer de la « secte » à l'« église » (multitudiniste) — au sens sociologique de Wéber et Troeltsch — : cela ne pouvait se réaliser que de manière onéreuse. Dans cette négociation polémique, l'Eglise n'a d'ailleurs pas tout perdu : en ritualisant le temps au long de l'année liturgique, elle articulait l'histoire des hommes sur celle du Christ, diluant ainsi ce concentré dominical ou annuel de la Pâque trop fort au goût de la masse des chrétiens. Inévitable, le phénomène était donc souhaitable à certains égards.

Mais c'est le mémorial eschatologique de la Pâque, c'est-à-dire le fondement même de la spécificité chrétienne, qui risquait d'en faire les frais. L'année liturgique *risquait* de n'être plus perçue que comme un grand socio-drame mimant les étapes de la vie de Jésus ou, ce qui est plus ambigu encore, la succession « chronologique » des divers « moments » de la Pâque ; la Parousie est alors renvoyée aux calendes grecques : elle n'est plus perçue comme une composante majeure du mystère pascal qui, dès aujourd'hui, ouvre à l'histoire des perspectives neuves, et qui, de ce fait, requiert des chrétiens une mobilisation éthique de leurs énergies en faveur d'une tâche historique dont la justice est le premier mot.

*La foi* ne fait pas nombre avec les éléments naturels et culturels qui s'enroulent en symboles ; elle ne leur ajoute rien, ne les modifie ou ne les altère en rien. Le problème théologique n'est donc pas de s'arracher à l'inéluctable cercle symbolique de la ritualisation du temps ; il est de ne pas s'y laisser enfermer tranquillement. Si la foi fonctionne comme « opérateur », on ne saurait lui assigner de place sectorielle parmi les activités humaines ; mais elle peut jouer de ce fait ce rôle d'« élément neutre » et d'« instance nulle qui met perpétuellement en question » la religion<sup>84</sup>. La foi joue-t-elle suffisamment son rôle d'*opérateur critique* ? Et si elle le joue pour ce qui concerne l'année liturgique, en s'appuyant sur cette sorte de « déritualisation » du temps que nous avons observée dans les premiers siècles de l'Eglise, ne peut-elle pas amener l'Eglise à redistribuer son calendrier liturgique en fonction des nouveaux rythmes du temps « industriel » ? Si le

84. S. BRETON, *Théorie des idéologies*, Paris: Desclée 1976, pp. 96-98.

christianisme ne peut vivre sans « naïveté » rituelle symbolique, il est appelé, en raison de la déchirure opérée par la Pâque du Christ, à la vivre de manière éminemment critique. Comme les rites sacramentels, la ritualisation du temps en christianisme est au bord de l'intenable : c'est l'histoire comme telle qui, dans l'Esprit de la Résurrection, constitue le temps « sacré » de l'histoire sainte.



Mais comment amener nos contemporains à une telle reconnaissance, alors que la symbolisation « sacramentelle », dans le calendrier liturgique, de cette histoire sainte qui continue à se jouer dans l'histoire des hommes est le fruit d'une civilisation rurale tellement différente de la nôtre ? Le *temps industriel*, qui se prolonge quotidiennement tard dans la nuit (télévision, réunions...), qui est rythmé hebdomadairement non plus par un jour de repos mais par un week-end de loisir (suroccupé), qui est coupé saisonnièrement par les « ponts » des grandes fêtes et annuellement par les vacances d'été — et, de plus en plus, d'hiver —, où le travail est bien souvent vécu comme du temps sacrifié, où le loisir est fréquemment dévalorisé qualitativement, en perdant sa gratuité de temps où l'on se « refait », parce que survalorisé idéologiquement — chacun est sommé de consommer du loisir comme temps improductif et de l'occuper de manière valorisante aux yeux d'autrui<sup>85</sup> —, ce temps n'est plus en accord avec le temps liturgique. Bien sûr, les pasteurs aménagent celui-ci. Mais le problème est bien plus profond : il s'agit d'un *divorce* entre le vécu du temps industriel et celui, rural, que l'Eglise propose dans son calendrier liturgique. Certes, il existe chez une masse de chrétiens tout un mouvement « écologique » en faveur du maintien, voire du renforcement, de ce rythme rural : où l'on voit que le temps liturgique tend à se réfugier dans un « exotisme » hors quotidien... L'Eglise saura-t-elle relever ce défi ?

LOUIS-MARIE CHAUVET

---

85. J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris: Gallimard (« Les Essais » CLXVIII), 1972, pp. 78-80.