

*La Maison-Dieu*, 125, 1976, 85-96.

André ROUSSEAU

## DISCUSSION SUR LES LIMITES D'UNE ANALYSE DU VOCABULAIRE LITURGIQUE

A propos de : CH. DUQUOC, J. GUICHARD et UN  
GROUPE DE RECHERCHE de la Faculté de théologie de  
Lyon, **Politique et vocabulaire liturgique**, Paris : Cerf  
(coll. « Rites et Symboles », 2), 1975, 155 p.

CETTE note présente la réaction critique d'un sociologue sur une entreprise dont l'intérêt est loin d'être mince. Si cette réaction accentue le côté négatif de la critique, c'est d'une part, que l'enjeu mérite une réflexion polémique, et d'autre part, que le point de vue adopté par cette critique met en question davantage les méthodes employées que les résultats obtenus, et tente de la sorte de mettre en évidence l'utilité des mauvais côtés du travail.

### 1. Le contenu du livre

Les auteurs sont partis d'un diagnostic doublé d'une hypothèse de travail. L'« homme séculier » se désintéresse de la liturgie parce qu'il ne s'y reconnaît plus ; s'il en est ainsi, n'est-ce pas, fondamentalement, parce que le langage liturgique apparaît « hors du temps » et de l'existence sociale concrète, alors que ce qui compte pour « l'homme séculier », c'est de faire déboucher cette vie sociale sur du nouveau, sur un avenir qui concerne l'histoire présente ?

*Analyse des textes liturgiques*

1. La lexicologie, la sémantique, la linguistique et l'analyse des récits (Greimas) sont utilisées par les auteurs comme instruments d'objectivation du langage liturgique. Les préfaces, prières universelles, deux prières eucharistiques, les collectes et les prières du jour sont ainsi « démontées » au long de 75 pages d'un apport très suggestif.

— Une lecture des préfaces du missel romain actuel s'adonne<sup>1</sup> à une étude du temps des verbes. Ceux-ci sont le plus souvent au passé, rarement au futur, très peu au présent. Cet examen du temps des verbes est une objectivation de l'usage de la langue fait dans ces « préfaces » ; dans ces actes de parole, l'exclusion du présent manifeste en quelque sorte le choix de tenir un *discours* sur le passé, de rapporter un événement quasi extérieur à ceux qui l'énoncent. Les rares utilisations du présent (« aujourd'hui ») ne modifient en rien le schéma puisque l'« actuel » est alors ramené à une « répétition de l'histoire de Jésus donnant son sens à celle des hommes ».

— On nous présente ensuite le résultat d'un « sondage » sur les prières universelles (environ 60 demandes). Il ressort de ce sondage que le lexique des demandes couvre un champ où sont désignés abondamment les gens de pouvoir, mais dans un rôle qui fait d'eux des médiations obligées et naturelles, par lesquelles le corps social peut atteindre l'harmonie. Le vocabulaire des prières universelles structurerait ainsi une perception politique de la société où la division entre dirigeants et dirigés apparaît dans la nature des choses ; de même, le pouvoir politique serait-il discrètement subordonné au spirituel (sa charge est de conduire le corps social vers la Cité Idéale) et les rapports de violence n'apparaissent pas dans l'image donnée<sup>2</sup>.

1. Cf. Ch. DUQUOC, J. GUICHARD et un GROUPE DE RECHERCHE de la Faculté de théologie de Lyon, *Politique et vocabulaire liturgique*, Paris: Cerf (coll. « Rites et Symboles », 2), 1975, pp. 17-24.

2. Cf. *ibid.*, pp. 24-31.

— Quels acteurs la prière eucharistique n° 2 met-elle en scène, et pour quelle « action » ?<sup>3</sup> Les divers membres de l'Eglise sont agrégés dans un « nous » collectif qui est exclusivement sujet d'une action lévitique d'intercession, pour ceux qui ne sont plus et pour l'Eglise elle-même. Cette action de médiation s'adresse à un Père majestueux, par l'intermédiaire d'un Christ mystique où est dissoute la figure historique de Jésus de Nazareth. Bref, cette prière eucharistique situe l'action liturgique sur une scène a-temporelle éloignée des réalités concrètes vécues par les acteurs et étrangères aux « affrontements de la vie quotidienne ».

— Viennent ensuite des analyses techniquement plus poussées<sup>4</sup>. Une analyse syntaxique met en lumière le caractère exclusivement théocentrique des collectes<sup>5</sup>.

Les « prières du jour » sont analysées en profondeur à l'aide des méthodes mises au point par Greimas. Plus précisément est observé la grammaire narrative du texte : le programme constitué par les relations entre les différents acteurs que le discours met en scène.

L'analyse porte sur la prière du jour du 4<sup>e</sup> dimanche ordinaire<sup>6</sup>. Elle fait apparaître un système de relations où l'homme est sujet d'une action dont il n'est pas la source (Dieu lui donne d'adorer et d'aimer) ; il est engagé dans une sorte de contrat avec Dieu, contrat dont Dieu est initiateur mais dans lequel l'homme est actif. Les auteurs se demandent alors si un tel schéma ne s'est pas trop bien prêté, historiquement, à une justification de la passivité de l'homme.

Revenant alors à un examen du temps des verbes dans les oraisons, ils constatent que ces prières envisagent une histoire exclusivement spirituelle ou même répétitive<sup>7</sup>.

Enfin, la lecture structurale des prières sur les offrandes fait apparaître que le « contrat » d'échange entre Dieu et l'homme est sensiblement infléchi dans le sens d'une dépendance radicale de l'homme envers Dieu : « nous ne pouvons jamais t'offrir que les biens venus de toi ».

3. Cf. *ibid.*, pp. 31-43.

4. Cf. « II. Sous un éclairage plus technique », *ibid.*, pp. 49-85.

5. Cf. *ibid.*, pp. 50-51.

6. Cf. *ibid.*, pp. 55-61.

7. Cf. *ibid.*, pp. 61-64.

De ce schéma de dépendance radicale, l'analyse linguistique des prières du jour donne une dernière illustration. Construisant méthodiquement un modèle (phrase de base) de ces prières, les auteurs concluent : « il s'agit d'une pseudo-demande, par laquelle le locuteur (ici collectif) s'institue dans une relation de dépendance maximum (puisqu'elle porte sur le vouloir) par rapport à l'allocutaire, ainsi que dans une position d'objet d'amour de celui-ci »<sup>8</sup>.

### *Interprétations et hypothèses*

2. Sur la base de ces études de textes, les auteurs développent des « interprétations et hypothèses »<sup>9</sup>. Déplorant dans le langage liturgique officiel l'absence de l'histoire réelle, une anthropologie réduisant l'homme à une intériorité vide (absence de la création) et la place centrale donnée au clerc dans l'acte liturgique (et à travers lui à l'institution), ils concluent au caractère anachronique de ce langage, reflet d'un ordre social et culturel périmé. En conclusion ils plaident pour une liturgie signifiante, faisant droit aux projets créateurs d'ordre social nouveau et pour des fêtes qui symbolisent à la fois le caractère radicalement différent de l'identité chrétienne et l'écart que celle-ci institue par rapport à l'ordre établi.

## **2. Réflexions critiques**

Nous limiterons volontairement nos réflexions critiques à un ensemble de questions qui concernent l'objet même de la recherche. Des réflexions d'ordre technique touchant aux procédures d'analyse seraient très utiles mais nous préférons nous situer sur le terrain sans doute plus fondamental du projet-même de la recherche.

8. *Ibid.*, p. 84.

9. Cf. « Deuxième partie. Interprétations et hypothèses », *ibid.*, pp. 89-140.

### *Les avantages d'une technique*

D'emblée il faut souligner l'intérêt de l'entreprise. Les auteurs ont pris le parti audacieux d'analyser le discours liturgique officiel comme une pratique sociale ; c'est-à-dire comme structuré par un réseau de rapports sociaux et structurant ceux-ci. On pourrait dire également qu'ils l'analysent comme pratique idéologique, puisque ce discours fournit une représentation du monde, ou, plus précisément, une topique des rapports entre celui qui parle, celui à qui il parle et leur contexte socio-historique commun.

Pour faire apparaître ce soubassement social et politique du vocabulaire liturgique, les auteurs sont conscients d'avoir utilisé des instruments délicats sans rechercher la virtuosité ; il faut, par contre, souligner tout l'avantage qu'ils ont tiré d'outils qui leur permettaient d'éviter les facilités de la classique analyse de contenu. Ainsi, par exemple, les analyses sémantiques et syntaxiques leur permettent d'utiliser pleinement l'information des textes et de se servir de grilles de lecture qui ne sont pas immédiatement leurs propres catégories politiques de perception. De même, ils ont su tirer parti des instruments d'objectivation qu'ils ont choisi : la connaissance d'une langue ne suffit pas à décoder le « sens » et, partant, l'idéo-logique d'un texte.

### *Une difficulté majeure*

La lecture fait cependant surgir une difficulté majeure. Tout se passe comme si le travail d'objectivation des textes n'avait pas empêché les auteurs de considérer le matériel analysé de leur seul point de vue. Les allusions multiples aux acteurs de la liturgie (locuteurs/auditeurs) apparaissent comme des clauses de style, ou prennent un peu trop facilement la forme générique de « l'homme sécularisé », « l'homme d'aujourd'hui ». Telle est l'objection fondamentale que nous voudrions à la fois nuancer et développer.

### *Quand la méthode se retourne contre le projet*

Ecartons une première difficulté. Dans sa préface, l'animateur du groupe de travail annonce clairement que l'intention des

auteurs n'était pas de faire œuvre historique mais d'analyser le vocabulaire liturgique « dans son fonctionnement à l'intérieur d'une formation sociale intégrée à une culture et à une pratique fort éloignées de celles qui sous-tendent les textes originaux »<sup>10</sup>. Cette décision de méthode est tout à fait fondée mais encore faudrait-il ne pas se contenter de quelques allusions à cette société et à cette culture. Quoi qu'il en soit, les auteurs pouvaient très bien s'en tenir, par décision de méthode, à une analyse immanente des textes sans pousser une analyse concrète du champ dans lequel ces textes sont mis en circulation. Pour que cette décision ne se retourne pas contre l'intention scientifique, il aurait fallu mieux en percevoir les inconvénients.

*Les auteurs sont-ils parvenus à construire leur objet ?*

Le choix méthodologique posé permet-il réellement de mettre à jour le substrat sociologique et politique du vocabulaire liturgique ? Ou plus précisément quel type d'objet est-ce là et peut-il être construit par ces méthodes ?

Concluant leur analyse de textes, les auteurs affirment : la liturgie est hors du temps, hors de l'histoire réelle, et, quand elle parle de cette histoire, c'est métaphoriquement et pour réactiver une symbolique de dépendance : du monde humain par rapport à Dieu ; des hommes entre eux et par rapport à l'Eglise. En aboutissant à ces résultats, les auteurs tiennent-ils leur promesse ? Pour répondre à cette question, il faudrait lever deux ambiguïtés étroitement imbriquées, et que le travail passe entièrement sous silence.

*Deux nœuds d'ambiguïtés*

*Efficacité des mots ou usage social de la langue*

Non seulement les auteurs abstraient le langage liturgique de sa genèse historique tout en y faisant quelques références, mais ils arrachent en quelque sorte les récits à leur statut oral et

10. Ch. DUQUOC, « Préface », in: *Politique et vocabulaire liturgique*, p. 8.

pratique, pour en faire des *textes*. Ce faisant ils accentuent le *rapport rationaliste* qu'ils ont spontanément à *cet objet*, en tant qu'intellectuels et/ou théologiens. Ils ont travaillé comme si la liturgie était transmission de notions ou système pensé. Certes, en tant que pratique dont les acteurs ne possèdent pas tous la théorie, la liturgie engendre et entretient des attitudes politiques ; mais *fallait-il chercher dans les mots ce ressort politique* de la liturgie ?

Les auteurs le soulignent à raison, le langage liturgique officiel se réfère à une symbolique et à un mode d'appréhension du monde naturel et social, qui sont largement pré-techniques (du moins au sens que l'on peut donner aujourd'hui à ce mot, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une « technique » d'un autre âge). Et c'est ce déplacement-même qui leur permet de poser leurs questions au vocabulaire liturgique ; c'est ce déplacement qui permet de chercher dans un mythe qui possédait des fonctions pratiques, une « idéologie ». Si l'on n'a pas à contester la validité de l'analyse *logique* à laquelle les auteurs soumettent les « prières du jour »<sup>11</sup>, on peut cependant leur demander de faire la preuve de ce qu'ils avancent quand ils concluent : « le locuteur s'institue enfant de l'allocutaire ». Ou bien il faut supposer que le fidèle qui a des aptitudes à la grammaire formelle perçoit ce jeu et choisit ou non d'y entrer. Ou bien il faut postuler une efficacité des mots. Dans la première hypothèse la liturgie devrait se faire au tableau noir et les auteurs n'obtiennent leurs résultats que parce qu'ils ont placé le langage liturgique hors de l'espace et du temps réels. Dans la deuxième on est amené à rechercher la force des mots dans les mots eux-mêmes, parce qu'on a initialement supprimé toute analyse de *l'usage social* des mots.

Les auteurs se sont placés dans une situation qui n'est pas sans rappeler celle qu'analyse J.P. Vernant dans ses études sur le développement de la philosophie grecque<sup>12</sup>. L'historien montre bien comment les mythes cosmogoniques glissent vers une physique « rationnelle » quand des lettrés d'un type nouveau arrachent ces mythes à leur fonction rituelle pour en faire l'enjeu d'interprétations concurrentes entre devins, philosophes et hommes

11. Cf. « III. La prière "du jour", un acte de demande ? », in: *Politique et vocabulaire liturgique*, pp. 72-85.

12. Voir en particulier, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris: Maspéro, 1971.

politiques. L'interprétation savante peut toujours trouver dans le mythe et le rite un système de solutions à des problèmes cosmologiques, anthropologiques et politiques, mais en ignorant les conditions dans lesquelles cette interprétation se fait : en faisant abstraction des fonctions pratiques remplies par le rite, et des conditions objectives qui lui donnent sa force d'évidence : état des techniques, délégations données à un pouvoir religieux, etc.<sup>13</sup>.

Il est évident que nous ne reprochons pas aux auteurs de parler d'où ils parlent. Nous pensons qu'une prise en compte de ce lieu eût évité quelques impasses : en particulier une réponse plus circonstanciée aurait pu être donnée à la question de savoir *comment* une symbolique référée à un univers « pré-scientifique » ou féodal peut à la fois se maintenir et avoir une efficacité. A cette question il n'est répondu que par allusion ou par présomption.

*L'objet d'analyse ne permet pas de répondre au projet théorique*

Ici se greffe un second problème. L'analyse du substrat sociologique et politique de la liturgie pouvait-elle se faire à partir du vocabulaire liturgique ? Pour une part sans doute, mais réduite.

En dépit des apparences, le travail des auteurs s'inscrit bien dans une *complicité institutionnelle avec les commanditaires de la recherche* (le C.N.P.L.) : A une question qui porte en elle le problème de l'efficacité politique de la liturgie (c'est-à-dire son aptitude à induire des schémas de pensée politique), les auteurs répondent que le langage liturgique est archaïque, autoritaire et conservateur ; à cette réponse ils ajoutent que la solution réside dans une invention de la liturgie par « la base » et que le prix à payer pour cela est la suppression du mode de fonctionnement actuel du C.N.P.L. En d'autres termes, du lieu où ils

13. Ce faisant les lettrés qui interprètent les mythes et les symboliques religieuses peuvent toujours prêter à ceux qui vivent de ces symboliques, soit une mentalité primitive soit une propension native à se faire mystifier ; l'ethnocentrisme ne s'aperçoit pas qu'il prête ainsi aux mythes une fonction qui n'est pas la leur, mais celle qu'ils ont pour les lettrés.

parlent, les auteurs saisissent parfaitement que le fonctionnement actuel dessert leurs intérêts et réclament un accès à la langue de l'institution en s'identifiant à l'« homme moderne ». La stratégie serait plus subtile si elle tenait mieux compte des stratégies concurrentes, et pas seulement de celles du pouvoir en place, évidemment intéressé à se moderniser.

On est fondé à se demander si les auteurs n'ont pas manqué ainsi leur objet (mais ils avaient intérêt à le manquer). Plus que le discours même *c'est l'accès au discours légitime, la participation, à l'autorité de l'institution qui définissent l'objet réel d'une analyse sociologique et politique de la liturgie*. Si une analyse interne du discours liturgique, est utile, elle eût en tout cas été mieux fondée une fois subordonnée à une analyse sociologique des relations dans lesquelles ce discours est produit, divulgué, consommé. On conçoit aisément que, du lieu où ils sont, les auteurs regrettent l'euphémisation et la censure que la liturgie impose à la politique. Et qu'ils le disent. Mais du point de vue de la compréhension des mécanismes institutionnels, on peut regretter qu'ils importent dans l'objet les principes idéologiques de leur rapport à l'objet. Et ceci est encore renforcé par les présupposés de la méthode qu'ils emploient.

Travaillant sur des *textes* ils télescopent le temps réel de la liturgie et l'usage ritualisé qui est fait du discours, ce qui les amène à une lecture rationalisante du récit. Isolant ensuite ces textes, ils ne voient plus ce fait majeur selon nous, que le corpus liturgique est davantage une source d'interprétations et d'appropriations politiques que l'enveloppe d'une « représentation du monde ». Reconstruire le sens politique de la liturgie, ne serait-ce pas plutôt analyser les stratégies employées à partir de positions diverses pour maintenir, déformer ou reconstruire un système symbolique.

### *Quelles pistes auraient pu être ouvertes ?*

Dans cet esprit, on voit tout le bien-fondé des remarques faites<sup>14</sup> à propos de l'enracinement féodal de la symbolique de

---

14. Cf. par exemple *Politique et vocabulaire liturgique*, p. 118 et pp. 123-124.

l'offrande. Mais pour faire apparaître ceci, les auteurs adoptent un point de vue qui ne peut être celui des utilisateurs de la liturgie, sauf à en faire une assemblée d'historiens. La question à poser devrait être plutôt : comment pareille formulation du langage institutionnel, historiquement produite par la formation d'une bureaucratie sacerdotale, demeure-t-elle intouchable pour certains, objectivable par d'autres ? comment le système d'emprise de l'Eglise parvient-il à maintenir ici ce langage et n'y parvient-il plus ailleurs ? Comment enfin la réification du langage maintient-elle la division des rôles et contribue-t-elle à la perpétuation des croyances ?

Le choix d'un objet d'analyse est dès lors étroitement lié à une décision concernant le niveau le plus pertinent de cette analyse. A quel degré d'autonomie va-t-on analyser le champ religieux. Opter pour le vocabulaire liturgique officiel (celui des missels légitimes) c'est se donner de faibles chances de saisir des relations qui soient autre chose que les rapports de concurrence entre spécialistes dotés de légitimité. Si le travail nous fournit des indications précieuses sur les rapports de concurrence entre liturgistes et non liturgistes, c'est parce que les auteurs entrent à fond dans ce jeu où les non spécialistes critiquent les modèles reçus pour conquérir une légitimité. Encore le font-ils dans les codes intellectuels acceptables pour les spécialistes. Mais comment joue cette concurrence dans le cas d'un clerc ordinaire situé aux frontières de la légitimité religieuse et qui doit se gagner un public non acquis d'avance au langage standardisé ? Enfin, les laïcs doivent-ils être tous rangés sous la bannière générique d'homme-sécularisé-qui-s'ennuie-à-la-messe, et selon quel principe se structurent les réactions aux innovations liturgiques ?

Pour répondre à toutes ces questions, il eût été, entre autres choses, intéressant de considérer les prières liturgiques sans les couper du commentaire qui les accompagne et en particulier de l'homélie. Notre propre expérience nous a montré qu'il y a là un lieu où peuvent se saisir les modifications relatives d'une symbolique religieuse quand l'institution est dépendante du marché des laïcs<sup>15</sup>.

15. Nous nous permettons de renvoyer à nos propres travaux. En particulier, A. ROUSSEAU et F. DASSETTO, « Le discours du Carême de page », *Lumen Vitae* XXVIII (3), 1973, pp. 415-446. Voir aussi, « Discours religieux et métamorphose des pratiques sociales », *Social Compass* XX

### 3. Conclusions

1. Il nous apparaît en définitive que les auteurs ont abordé un vrai problème en termes tronqués. La réponse qu'ils donnent est donc partielle ; mais l'imperfection de la méthode n'est pas seule en cause. C'est au niveau du rapport à l'objet et de la construction sociologique de cet objet que doit être mise en œuvre la critique.

2. En adoptant une position relativement nouvelle dans le champ religieux, c'est-à-dire en l'interrogeant à partir d'une humeur politique située, les auteurs ont l'avantage de lever des censures qui vont sans dire en temps ordinaire. Cet avantage n'est pas mince. La question est d'importance et le dossier présenté illustre assez bien la difficulté pour les codes religieux les plus officiels à faire droit à des symboliques de rupture et de conflit social. Une analogie entre cette situation et celle de la crise moderniste mériterait d'être creusée ; en particulier nous pensons avoir souligné le risque d'enfermer l'analyse dans une concurrence pour la légitimité religieuse ou théologique<sup>16</sup>.

3. Un tel débat est, pour l'institution religieuse, politiquement essentiel : comment gérer un imaginaire religieux mis en place par les générations précédentes ; comment modifier le pouvoir d'initiative en matière de symbolique religieuse ? C'est en effet moins par son contenu (à la limite il peut être incompréhensible) que par la reconnaissance qui lui est accordée que le discours religieux autorisé, (grâce d'abord à la méconnaissance ou croyance) remplit des fonctions politiques. Toute cette discussion critique voulait faire saisir que l'analyse interne est en grande partie inapte à rendre compte des mécanismes sociaux qui sont au principe de l'autorité déléguée à un discours<sup>17</sup>.

---

(3), 1973, pp. 389-403. Dans ces deux articles, l'analyse sémiotique voudrait être subordonnée à une analyse du champ complet des relations entre acteurs religieux.

16. C'est cette concurrence qui définit selon nous l'objet même d'une recherche.

17. Il faudrait envisager le vocabulaire liturgique tel que l'analysent les auteurs, comme une vaste entreprise de dénégation : il censure le conflit politique ou n'en parle que par euphémisme, sans qu'on puisse faire pour

4. Sur ce point, nous pensons même que les auteurs font une erreur politique lorsqu'ils privilégient tout au long de leur dossier l'innovation symbolique et linguistique (cf. la fête, la « dépense »), c'est-à-dire une certaine virtuosité culturelle là où l'on attendrait une réflexion un peu serrée sur les mécanismes qui assurent la distribution entre les classes sociales de la connaissance et de la reconnaissance de la langue religieuse légitime<sup>18</sup>.

André ROUSSEAU.

autant une critique rationaliste de cette situation. La méconnaissance produit ici une vérité utile à ceux qui ont intérêt à nier un conflit par ailleurs connu de tous.

18. Ils s'apparentent ainsi à des perspectives rapidement qualifiées de « prophétiques » et qui ne critiquent radicalement l'école ou la médecine qu'à défaut de pouvoir fournir une analyse critique de l'accès à l'école ou à la médecine.

\* Ce livre *Politique et vocabulaire liturgique* ouvre un champ de discussion qui n'est pas prêt d'être clos, comme le prouvent les recensions assez développées qui en ont été faites :

A.-R. SASTRE, « Discutable, pero importante », *Phase* (88), août 1975, pp. 315-318 ; R. GANTOY et A. HAQUIN, « Deux réactions à propos d'une analyse de vocabulaire liturgique », *Communautés et liturgies* (5), septembre 1975, pp. 408-417 ; A. TURCK, recension dans *Masses Ouvrières* (325), janvier 1976, pp. 77-78.

On y trouve parfois un aspect de discussion voire peut-être même de polémique. Le sujet et les nouveaux types de rapports à la liturgie expliquent en partie sans doute ce phénomène de relance qui devient assez ordinaire dans la conjoncture liturgique et rituelle actuelle. (N.D.L.R.)