

La Maison-Dieu, 125, 1976, 110-126.
Bruno CARRA DE VAUX SAINT-CYR, o.p.

RELIGION POPULAIRE ET MUTATIONS LITURGIQUES

LA Revue a eu l'occasion de présenter le Centre Thomas More¹ et les sessions de sciences humaines des religions qu'il organise. L'originalité de ce Centre réside dans la possibilité offerte à des participants d'enrichir leur travail personnel par des apports dus à des spécialistes reconnus et de travailler dans une atmosphère cordiale de stimulation et d'échanges.

Nous avons pensé qu'il serait intéressant de fournir aux lecteurs de *La Maison-Dieu* un compte rendu détaillé du séminaire animé par le professeur Fr.-A. Isambert, dont les thèmes rejoignent certains aspects évoqués dans notre numéro 122².

Malgré les limites de ce genre, la transcription du cheminement réflexif d'un groupe de travail a de grands avantages. On perçoit ainsi l'émergence des questions, la manière dont elles sont reprises à des stades différents et la problématique qui s'instaure. Un liturgiste ou un théologien pourra aussi discerner

1. Cf. CENTRE THOMAS MORE, « Rites et liturgies. Perspectives sociologiques », LMD 111, 1972, p. 165. [Centre Thomas More, La Tourette, Eveux, 69210 L'ARBRESLE].

2. Voir l'annonce de ce séminaire, Fr.-A. ISAMBERT, « Religion populaire et mutations liturgiques », LMD 119, 1974, pp. 129-130 ; à mettre en parallèle avec notre numéro spécial « Religion populaire et réforme liturgique », LMD 122, 2^e trimestre 1975.

comment les sciences sociales cernent leur objet et, dans une certaine mesure, l'« exploitent », voire le construisent.

Faisant suite à une session consacrée aux « Transformations rituelles » (6-11 mai 1973)³, ce séminaire « Religion populaire et mutations liturgiques » comporta deux étapes : 7-8 décembre 1974⁴, 28-30 avril 1975, séparées par la poursuite de travaux.

Les pages qui suivent donnent le compte rendu élaboré par Br. Carra de Vaux Saint-Cyr, du Centre Thomas More⁵. Ne pouvant fournir l'intégralité du texte, nous avons dû résumer les parties relatives aux interventions de R. Pannet, J. Pouts, Cl. Périnel. Toutefois, l'essentiel des thèmes de ces auteurs est accessible, soit par la publication en d'autres lieux de ces travaux, soit par la parution dans Recherches et Documents du Centre Thomas More. Les intertitres, les résumés partiels à l'intérieur du compte rendu de Br. Carra de Vaux Saint-Cyr et certaines notes sont de notre rédaction.

I. D'UNE RENCONTRE A L'AUTRE

En se retrouvant le lundi 28 avril au matin, les participants du séminaire commencèrent par dresser un bilan des récentes recherches sur la « religion populaire », en un échange qu'ouvrit Fr.-A. Isambert et dont il synthétisa les apports.

3. Cf. P. GRANDIN, « Compte rendu de la filière de M. Fr.-A. Isambert sur " Rites et liturgie. Perspectives sociologiques " », *Bulletin d'information du Centre Thomas More* (3), sept. 1973, pp. 1-5.

4. Cf. Br. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, « Religion populaire et mutations liturgiques. Compte rendu de la première rencontre du séminaire animé par M. Fr.-A. Isambert », *Bulletin d'information du Centre Thomas More* (9), mars 1975, pp. 29-36.

Après une introduction de Fr.-A. Isambert cadrant la « querelle de la religion populaire », cristallisée autour des livres de R. Pannet et de S. Bonnet, les exposés explorèrent les pistes suivantes : sens du mot « populaire » (M^{lle} R. Courtas), ou analyse du « catholicisme populaire » (R. Pannet) ; changements intervenus dans la liturgie catholique à la suite du Concile Vatican II (J. Pouts, D. Dye, Fr.-A. Isambert) ; portée des essais de « liturgie sauvage » (J. Guichard).

5. Cf. « Compte rendu de la deuxième rencontre du séminaire animé par M. Fr.-A. Isambert, 28-30 avril 1975 », *Bulletin du Centre Thomas More* (12), déc. 1975, pp. 40-51.

Elargissement du champ d'investigation

Premier acquis des travaux précédents : la question de la religion populaire, loin d'être purement académique, est un point d'affrontement entre une partie du clergé, soutenue par les catholiques militants, et les tenants des anciennes coutumes. A l'intérieur du catholicisme, la querelle surgie autour de ce thème — voire, de ce mythe ? — cristallise les tensions existant entre tenants d'une pastorale que d'aucuns disent malthusienne et les défenseurs de formes de religiosité plus traditionnelles. Conflit pastoral, mais aussi sociologique, et d'ailleurs largement idéologisé⁶.

La présence de divers spécialistes⁷ permet d'élargir la perspective. R.B. Luneau, à partir de son expérience du catholicisme ouest-africain, releva d'importantes différences ; le clergé, totalement formé hors de son milieu d'origine, pâtit d'un très profond divorce d'avec les fidèles, ce qui creuse, bien plus qu'en France, le fossé entre catholicisme et religions traditionnelles. Etudiant de petits groupes piétistes juifs et réformés, J. Gutwirth souligna aussi la difficulté d'une mise en parallèle avec le catholicisme occidental, car les conflits rencontrés dans son champ d'observation se situent immédiatement entre des systèmes : église « multitudiniste » ou église « de confessants ». Un autre problème rencontré est celui de la régulation liturgique, qu'elle soit novatrice ou fixiste, face à la religion populaire qu'il vaudrait peut-être mieux appeler « vécue », selon une notation de Jacques Maître relevant, dans son article « Religion populaire » de l'*Encyclopaedia universalis*, la tension entre régulé et vécu. A la précédente rencontre de ce séminaire, J. Guichard avait montré comment certaines eucharisties « sauvages » s'opposent au régulé

6. Cf. « Religion populaire et réforme liturgique », LMD 122, 2^e trimestre 1975 ; Fr.-A. ISAMBERT, « Autour du catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat », *Social Compass* 22 (2), 1975, pp. 193-210.

7. Liste de ceux qui ont assuré un exposé : Arsène BOURGEOUX, du diocèse d'Annecy, collaborateur de la Revue régionale d'ethnologie *Le Monde alpin et rhodanien* ◆ Bruno CARRA DE VAUX SAINT-CYR, o.p., du Centre Thomas More ◆ Dominique DYE, o.p., du C.N.P.L., directeur de rédaction de *La Maison-Dieu* ◆ Jacques GUTWIRTH, du C.N.R.S. ◆ François-André ISAMBERT, directeur d'études à l'École des Hautes Etudes en Sciences sociales ◆ René-Bertrand LUNEAU, o.p., chargé de cours à l'Institut de Science et de Théologie des Religions de l'Institut catholique de Paris ◆ Robert PANNET, curé de paroisse, auteur du *Catholicisme populaire* ◆ Claude PÉRINEL, étudiant de III^e cycle en sociologie ◆ Joseph POUTS, directeur des Editions du Chalet.

de la liturgie officielle sans être aucunement populaires. De surcroît, la religion populaire, en opposition à l'action du clergé, est pourtant plus contestée par lui que contestatrice, à proprement parler. P. Grandin fit remarquer que, si l'on prend pour critères les types de pratiques liturgiques du catholicisme contemporain, plusieurs strates y sont décelables. Il y a le fixisme aussi bien des tenants de la « tradition » — entendez celle codifiée par Pie V au 16^e siècle — que du nouveau rituel post-conciliaire, à quoi s'opposent les novations des liturgies dites « sauvages » pratiquées en petits groupes dans une idéologie de « retour aux sources ». De tout cela se distingue la religion populaire proprement dite, où se mêlent catholicisme et traditions religieuses bien plus anciennes et obscures, secteur volontiers taxé de « superstition » par les clercs. Ce courant a tendance à poursuivre sa vie propre dans les interstices de l'orthodoxie-orthopraxie, difficile à connaître avec précision⁸.

Un deuxième acquis, c'est que le terme de « religion populaire » correspond à une notion qui n'est ni claire ni bien définie⁹. Il conviendrait à la fois de poursuivre l'enquête et de l'élargir en direction de cultures différentes (Asie, Afrique, Amérique Latine). R.B. Luneau pense que la religion populaire est en étroit rapport avec un vieux fond de civilisation rurale, ce qui lui assurerait une certaine homogénéité à travers l'espace.

Religion populaire et religion savante

Fr.-A. ISAMBERT proposa alors quelques têtes de chapitre pouvant servir à articuler la problématique de la religion populaire dans ses tensions avec des formes plus savantes, plus officielles, de religion. Pour ce faire, on se placera à deux niveaux : celui des *référénts sociaux* nécessaires à la mise en œuvre d'une analyse sociologique ; puis celui des *relations et processus sous-jacents* à cette querelle (car le phénomène peut s'insérer dans une dynamique plus générale, celle des classes, par exemple)¹⁰. Les référénts sociaux apparaissent de trois ordres : les types de religions vécues, les rapports d'autorité et enfin les implications des débats en cours sur le rôle du prêtre.

8. Sur la tension entre sacré, religiosité de base et religion dominante qui veut tout réguler, cf. R. BASTIDE, « *Ultima scripta*, recueillis et présentés par Henri Desroche », *Archives de Sciences sociales des Religions* (38), 1974, pp. 3-47.

9. Cf. R. COURTAS et Fr.-A. ISAMBERT, « Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de "populaire" », *LMD* 122, 1975, pp. 20-42.

10. Se reporter à la contribution de Fr.-A. ISAMBERT citée à la note 6.

Du point de vue du type de religions vécues (tension entre religion « populaire » et religion « savante »), il faut relever les remarques proposées par A. Rousseau dans son article « Catholicisme, cléricalisme et morale de classe ¹¹ », où il applique à notre thème la problématique de Bourdieu sur les conditionnements culturels : les formes ou niveaux divers de religiosité et de culte ne sont pas sans lien avec la valorisation de telles formes de sociabilité, ce qui renvoie à la stratification de la culture dans la société. D'où une remise en question de notre façon de poser les problèmes : ainsi, l'appartenance à un groupe religieux électif de « confessants » est-elle nécessairement liée à un certain « élitisme » ? Si l'on en vient aux rapports d'autorité, il faut relever les variations d'attitude du clergé (S. Bonnet) ; l'existence d'un bas clergé « populaire » oblige à nuancer l'opposition posée comme « naturelle » entre orthodoxie cléricale et religion vécue. Quant au rôle et à l'identité du prêtre, on est confronté à des estimations contradictoires : selon Serge Bonnet, les curés « socio-culturels » ne veulent plus s'occuper des sacrements ni des pratiquants « saisonniers », mais Y. Daniel se plaint de crouler, lui comme ses confrères, sous les tâches « rituelles » ! Qu'y a-t-il en cause là derrière : des problèmes démographiques ? l'opposition classique, wébérienne : « prêtre »/« prophète » ? Une exploration serait à mener sur la psychosociologie sacerdotale ¹². L'idéal du moi sacerdotal, impliquant à la fois rôle social et mode de vie individuel, éclairerait peut-être tels aspects de l'actuelle réforme liturgique : par exemple, le passage du prêtre d'un rôle d'exécutant quasi unique à celui d'animateur, ce dernier trait renvoyant, en fait, à une assemblée de « confessants ».

11. Les références à l'étude de P. BOURDIEU, ainsi qu'à un certain nombre d'autres parutions touchant le sujet, sont indiquées en note de l'article de A. ROUSSEAU, « Polémique idéologique et polémique raisonnée autour du catholicisme populaire », LMD 112, 1975, pp. 108-109, n. 1. Voir aussi la contribution du même auteur dans le présent numéro de *La Maison-Dieu*.

12. On trouvera des éléments en ce sens dans une enquête de J. VERSCHEURE faite voici déjà quelques années pour le diocèse de Lille. On pourra également consulter : J.-Cl. SAGNE, *Le rôle du prêtre catholique dans la relation pastorale*, thèse de 3^e cycle soutenue à la Sorbonne en octobre 1968, multigraphiée ; publication partielle, J.-Cl. SAGNE, « Nature de la relation pastorale. Enquête psychosociologique », *Supplément de la Vie spirituelle* (88), février 1969, pp. 66-100 ; Id., « Le prêtre comme figure paternelle et fraternelle ou l'ambivalence du frère aîné », *Ibid.* (91), novembre 1969, pp. 490-524. Les enquêtes de J. Verscheure et de J.-Cl. Sagne portent toutes deux sur l'image du prêtre dans la *mentalité des laïcs*.

II. FORMES DE RELIGION POPULAIRE

Expérience du sacré et religion populaire

Les travaux de Robert PANNET sont désormais bien connus en France, et les lecteurs de *La Maison-Dieu* ont pu se familiariser avec eux¹³. Au Centre Thomas More, il présenta une recherche sur « l'expérience du sacré dans la religion populaire ». Ce travail prend pour base une observation portant sur une soixantaine de cas ; partant du fait que l'expérience du sacré se manifeste à travers une certaine religiosité, le propos de l'étude est de rendre compte sociologiquement de cette religiosité.

Robert Pannet observe que l'expérience du sacré est constituée par deux états de conscience : un appel, formulé sous forme de prière ou simplement vécu comme souci, et une réponse à cet appel, survenant de façon imprévue et par là ressentie comme un message venant « d'ailleurs ». En analysant le premier temps, celui de « l'appel », on note une proportion directe entre la fréquence d'une telle expérience intime et l'habitude d'une prière gardée de l'enfance. Cet état de conscience tend à l'invocation, il se formule comme un questionnement plus ou moins obscur, car il est recherche d'un sens ; enfin, il induit un sentiment de dépendance qui se traduit en une croyance au « divin ». Le second temps, celui de la « réponse », surgit dans la conscience comme une sorte d'illumination euphorique ; il aboutit alors à une certitude difficilement remise en question. Si l'on reprend ce qui vient d'être dit à partir d'un témoignage précis, plus explicite, on peut résumer les choses ainsi : l'expérience du sacré se vit à certains instants comme un impact psychologique intense et ponctuel. L'intéressé, essayant d'exprimer ce vécu, non sans difficultés, dit : « c'est un éclairage sur la vie » ; « ça donne du courage », « on sent en soi quelque chose qui va plus loin » (cette dernière phrase fait référence à ce qui a été ressenti dans l'accomplissement d'un rite) ; « on se sent mieux, plus léger, plus libre ». Et finalement de conclure : « on a l'impression qu'il y a quelqu'un d'autre ».

L'interprétation de ces données se fera en six propositions ; le sacré, dira-t-on se vit comme :

13. Cf. R. PANNET, *Le catholicisme populaire. 30 ans après « La France, pays de mission ? »*, Paris: Centurion, 1974. Voir l'analyse de A. ROUSSEAU, « Polémique idéologique... », *art. cit.* et la bibliographie des recensions de ce livre à la note 1 de cet article.

1. une pensée *symbolique* structurée selon des schèmes affectifs, donc claire-obscur (« confuse », dit R. Bastide), mais douée d'une logique propre ;
2. une *illumination* de la conscience, engendrant une évidence soudaine qui reste dans le souvenir ;
3. un *émerveillement euphorique*, dont l'ancrage dans le souvenir est favorisé par la médiation du rite ;
4. une expérience vécue au niveau de la *liberté*, qui recourt pour s'exprimer — toujours malaisément — aux croyances et aux symboles ;
5. l'expérience d'une *altérité*, dont le sens n'apparaît pas nécessairement tout de suite (dynamisme de l'inconscient ? expérience par le moi d'une rupture et d'une continuité à travers un nouvel état de conscience — peut-être en lien avec la célébration symbolique des « temps forts ») ;
6. une expérience qui pour s'exprimer a besoin de la *religion* — non qu'elle soit productrice du sacré, mais bien sa traduction en notre langage culturel (d'où passage du sacré à la religion populaire).

La discussion qui suivit manifesta l'intérêt des participants pour les nombreuses pistes ouvertes. Mais il s'y mêlait aussi un certain embarras, notamment face à la méthode en jeu. Est-on en présence d'une philosophie personnelle du sacré, bâtie à partir de l'observation ? Ou a-t-on là l'ébauche d'une phénoménologie de la religiosité populaire ?

Religion populaire en milieu rural au XIX^e siècle

Fr.-A. Isambert donna alors lecture du travail préparé pour cette rencontre par Arsène BOURGEOUX empêché d'y participer, au regret de tous. Les lecteurs des publications du Centre Thomas More se souviennent que A. Bourgeois poursuit un travail méthodique sur la très passionnante enquête ordonnée en 1845 par Mgr Rendu, évêque d'Annecy, sur les rites et manifestations de la vie religieuse dans son diocèse. Notre ami a interrogé le document à notre intention, sur ce qu'il nous apprend de la religion populaire en ce milieu rural peu cultivé¹⁴.

14. Cf. A. BOURGEOUX, « Les rites des grandes étapes de l'existence : naissance, mariage et mort au milieu du XIX^e siècle en Haute-Savoie d'après une enquête inédite de Mgr Rendu, évêque d'Annecy », *Bulletin d'information du Centre Thomas More* (3), septembre 1973, pp. 17-23 ;

On observe, à travers les réponses des curés, diverses formes de religion spontanée en tension avec le pouvoir ecclésiastique. Celui-ci adopte une attitude sélective, intégrant certaines de ces pratiques, en soupçonnant d'autres de prêter à abus, en condamnant enfin un dernier lot. Les dévotions intégrées viennent étoffer surtout le culte dominical : prières pour les défunts, exorcismes contre les nuisibles, processions, ainsi qu'offrandes diverses et bénédictions (des champs, des animaux... comme du S. Sacrement !). Face à ce que le parler populaire désigne comme « dévotions » par antonomase et qui comprend avant tout le culte des saints locaux, spécialisés en diverses sortes de guérisons et bienfaits, le clergé se montre déjà plus circonspect. Proches de ces dévotions sont les pèlerinages ; ici, la méfiance grandit, car les prêtres craignent les abus. Pour les confréries, certaines sont approuvées et encouragées : le clergé les tient bien en mains ; celles qui sont d'origine populaire spontanée sont plus mal notées. Les fêtes patronales ou « vogues », elles, sont franchement mal vues à cause des réjouissances profanes qui s'y mêlent, réputées occasions de débauche et d'immoralité. Quant aux « superstitions », il est piquant de voir le bon peuple prêter à ses pasteurs des pouvoirs quasi magiques, sur les intempéries notamment, et lesdits curés repousser de toutes leurs forces cet honneur compromettant qui les apparenterait aux sorciers. Par contre on leur prête très peu un rôle de guérisseur. Pour eux, ils s'arrogent volontiers la fonction de *paterfamilias* de toute leur paroisse, afin d'y faire régner morale et bon ordre : « le peuple est tout coutume, dit un curé ; le clergé est tout morale et loi, pourrait-on dire ».

III. ENQUÊTES EN MILIEU HASSIDIQUE ET EN MILIEU PIÉTISTE PROTESTANT

La journée du mardi s'ouvrit par une communication de Jacques GUTWIRTH¹⁵ : « Quelques caractéristiques de la religiosité populaire en milieu hassidique et en milieu piétiste protestant ». Le travail ainsi effectué pour ce séminaire s'inscrit dans les marges d'une enquête actuellement en cours sur deux

Id., « Clergé et religion populaire en Haute-Savoie au XIX^e siècle », *Recherches et documents du Centre Thomas More* (6), juin 1975, pp. 53 ss.

15. Auteur d'un livre important sur les *hassidim* : J. GUTWIRTH, *Vie juive traditionnelle. Ethnologie d'une communauté hassidique*, préface d'A. Leroi-Gourhan, Paris: Ed. de Minuit (coll. « Grands documents », 32), 1970, 488 p.

communautés : un groupe hassidique d'Anvers, les « Belzer Hassidim », et l'Association évangélique de Générargues près d'Anduze (Gard). La problématique propre de cette étude n'était nullement le cas de la religion populaire, mais l'intense participation religieuse de l'une et l'autre communauté prêtait à observations intéressantes en ce sens.

Situation de ces groupes

Quelques indications préalables permettront d'abord de situer l'un et l'autre type de fait religieux. Les « Hassidim » (« Pieux ») correspondent à un renouveau piétiste juif parti des communautés d'Ukraine au 18^e siècle ; il y prit naissance autour de quelques rabbins considérés comme thaumaturges, charismatiques : les « Rebbes ». Réaction contre un judaïsme rabbinique élitiste, fondé sur l'étude du Talmud, le mouvement s'adressait aux masses juives incultes : comme voie de la piété, il promouvait, au lieu de la connaissance du Livre sacré, une religion basée sur l'affectivité. Mais pourtant la Bible ne cessait d'être pour ces piétistes le fondement de la vie religieuse ; ils l'interprétèrent dans un sens littéraliste de plus en plus poussé. Leur influence fut considérable sur le judaïsme d'Europe centrale et orientale. L'enquête en cours comporte une monographie sur une communauté hassidique installée à Anvers dès l'après-guerre, et regroupant cinq à six cents membres venus de Hongrie, d'Ukraine et de Pologne, où vivait le Reb fondateur, dans la petite ville de Belz (d'où leur nom).

L'association évangélique de Générargues, fondée en 1956 autour d'un pasteur d'origine suisse, le Pasteur Marchand, est une scission de l'Eglise Réformée Evangélique Indépendante, qui elle-même avait refusé l'union des Eglises réformées françaises mise sur pied en 1938. Elle compte quelque cent cinquante « confessants », qui motivent en particulier leur scission par le refus du baptême des enfants.

Des traits communs au vécu religieux de ces groupes

On peut relever un certain nombre de traits communs au vécu religieux de ces deux groupes, par ailleurs fort dissemblables. L'un et l'autre mouvement se nourrit de fondements « mythiques », au sens sociologique du terme : l'Ancien Testament, le Talmud et la Kabbale, pour les Hassidim ; l'Ancien et le Nouveau Testament, pour les Réformés. Ainsi, pour les deux groupes,

une théologie et une idéologie plus ou moins implicites s'associent en un vécu ritualiste très intense. Autre trait frappant : le caractère « révélé » indiscutable de telles formes de religion. Toute approche scientifique est rejetée au nom d'un littéralisme biblique très fort. A quoi s'ajoute aussi l'intensité de l'activité religieuse : tous traits qui semblent ceux de la religion populaire.

Si l'on veut tenter de mieux cerner ce vécu populaire, il semble intéressant de se référer à l'œuvre ethnologique de Malinowski, et en particulier à une observation formulée dans un article de 1916¹⁶ : les réalités observées sont reconstruites et conceptualisées dans la recherche ; c'est ainsi que les croyances d'un groupe ne sont constituées en objet sociologique que si on les replace dans l'ensemble culturel de ce milieu humain. Le vécu religieux apparaît dès lors tributaire des caractéristiques et traditions propres du groupe où il se vit : la religion est une « abstraction » de la vie religieuse de ses adeptes¹⁷.

Cela dit, le milieu où se recrutent ces deux groupes, qui n'ont rien d'« élitiste », est celui des petites classes moyennes, fonctionnaires religieux, petits commerçants, artisans salariés, agriculteurs, mais ni ouvriers, ni grands intellectuels. Il s'agit en l'un et l'autre cas, malgré les différences, de communautés locales ou quasi locales, affrontées à un phénomène de déracinement : exode d'Europe centrale à Anvers pour les Hassidim, transformation du milieu rural cévenol pour le groupe de Générargues. La vie religieuse est ainsi un concentré d'identité locale ou régionale, le fait religieux permettant de vivre cette identité en acte permanent et assurant pour autant la survivance, en un *nucleus*, d'une société déclassée par la nouvelle société globale. La forte endogamie de ces groupes en est une manifestation. Mais on ne peut les dire sans plus « sectaires », à raison des liens gardés, dans l'ambiguïté et l'ambivalence, avec les autres groupes religieux de leur confession.

Le vécu quotidien de ces communautés

J. Gutwirth décrit alors le vécu quotidien de ces communautés. Nous retiendrons ici surtout quelques lignes d'apparemment traversant leurs diversités. Chaque fois, du point de vue de la

16. On se reportera à la bibliographie dressée par M. PANOFF dans son ouvrage, *Bronislaw Malinowski*, Paris: Payot (coll. « La petite bibliothèque Payot », 195), 1972.

17. Cf. M. MAUSS, *Œuvres*, t. 1, *Les fonctions sociales du sacré*, présentation de V. Karady, Paris: Ed. de Minuit, 1968, p. 99.

piété, on a affaire à un *système à étages* ; c'est-à-dire que le groupe admet une certaine gamme de comportements diversifiés au sein d'une intense participation de tous les membres.

Ainsi, chez les Hassidim d'Anvers, on rencontre des « hypotraditionalistes » et des « hypertraditionalistes ». Les hypotraditionalistes ont un comportement déviant, mais à l'intérieur de certaines limites ; celles-ci transgressées, il y aurait exclusion. La présence de ces tièdes est source de nombreux conflits, d'autant que la dimension ethno-sociologique s'en mêle : les hypotraditionalistes sont surtout des Polonais, tandis que les hypertraditionalistes sont plutôt des Hongrois. Mais les Polonais sont les mieux situés économiquement et ils font vivre le groupe ; or le rôle de l'argent est très important chez les piétistes.

A Générargues, la participation au culte dominical du matin est très intense ; mais il y a aussi les réunions du dimanche après-midi, avec témoignages sur la conversion, etc. Enfin, le mardi soir, ont lieu des veillées de prière pour les seuls « convertis ». A ce qu'on a pu en savoir, l'exaltation y est beaucoup plus grande : c'est là que sont évoqués les problèmes les plus personnels ; l'affectivité s'y déploie : humiliation, mysticisme, intervention de l'Esprit et, pour des cas plus accidentels comme les maladies, imposition des mains. On a ainsi un subtil équilibre entre une intense discipline, rituelle et éthique, et une ouverture à l'individualisme.

Dans les motivations psychologiques dominant, pour les Hassidim, l'angoisse, la crainte de la transgression plus que du péché, et le souci de pureté entraînant repli sur soi et exclusivisme socio-culturel. A Générargues, un moralisme très intense saisit tout le comportement, dans une référence affirmée à la tradition cévenole. Ce moralisme ne s'exprime pas tant par un code de lois que par tout un ensemble de prescriptions inspirées par la foi, la Parole de Dieu, les commandements, avec en contrepoint la présence de Satan : l'enracinement dans la vie rurale régionale se manifeste par la lutte contre la sorcellerie, liée au démon. L'angoisse de la transgression des prescriptions judaïques est remplacée ici par l'angoisse du péché et de ses suites. C'est ainsi que des cas de névroses sont expliqués par les péchés des ancêtres. Certains membres de la communauté ont un don qui leur permet de faire connaître ces péchés des ascendants, et dès lors leur confession devient possible et libère leurs victimes. Le rôle du leader charismatique, Reb ou Pasteur, est notable, comme aussi le lien de ce vécu culturel avec un comportement économique : point capital, qui exigerait une recherche très attentive.

IV. LES PÈLERINAGES

Joseph POUTS mit au courant le groupe des progrès d'une enquête sur les pèlerinages dont il avait parlé lors de la rencontre de décembre 1974¹⁸. Le dossier prenant tournure en vue de l'édition, il lui fut possible de nous donner les grandes lignes du travail de R. Laurentin sur le cas privilégié de Lourdes.

Analyses du pèlerinage du côté des pèlerins, des pasteurs, ces études touchent aussi le thème de la religion populaire dans la partie réflexive qui porte sur « foi et religion » et sur « la religion populaire ».

La discussion qui suivit l'exposé fut assez vive, notamment sur la place de la guérison. On y retrouve une dimension traditionnelle de la religion, mais on peut se demander si l'attitude pastorale prônée est exempte de concordisme.

V. L'IMAGE DU PRÊTRE A LA FIN DU XIX^e
ET AU DÉBUT DU XX^e SIÈCLE

René-Bertrand LUNEAU exposa au groupe « l'image du prêtre à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle ». La lecture d'un ouvrage sur les mœurs d'une population rurale de France à cette époque¹⁹ l'ayant frappé par les analogies qu'elle lui suggérait avec ce qu'il a constaté en Afrique Occidentale, l'idée lui est venue de suivre cette piste pour comprendre le rôle du prêtre à partir de la tradition rurale. Si l'on se réfère aux travaux de folkloristes comme Sagnol et Sébillot, on voit que pour cette tradition le prêtre est toujours vu sous un mauvais jour : il exerce une influence maléfique, compte tenu que tous les proverbes parlant de lui ont une note satirique marquée. Plus largement, les monographies d'histoire régionale montrent que la croyance populaire attribue au prêtre une série de pouvoirs : ainsi, sur les phénomènes météorologiques, l'orage, le feu, le vent. On lierait ces pouvoirs à la fonction de *chef* : en Afrique de l'Ouest, le « faiseur de pluies » est toujours en dépendance du chef, si ce dernier ne détient pas lui-même les « pierres de la pluie ». De même, le

18. Cf. *Bulletin du Centre Thomas More* (9), mars 1975, pp. 34-35. Livre à sortir : J. POUTS (ed.), *Permanence et renouveau du pèlerinage*, Lyon: Ed. du Chalet, 1976, 172 p.

19. Cf. Y. BREKILIEN, *La vie quotidienne des paysans en Bretagne au 19^e siècle*, Paris: Hachette (coll. « La vie quotidienne »), 1966.

prêtre peut conjurer les calamités de la vie champêtre, insectes, maladies, etc. ; les objets bénis en ce but sont des « anti-maléfices ». Plus largement, le pouvoir du prêtre s'étend à toutes les forces mauvaises (conjurer les revenants, pratiquer la divination, etc.). Ce rôle d'exorciste frôle la magie : en plusieurs régions de France, on croyait que le prêtre trouvait sur sa table de nuit, le lendemain de son ordination, un gros livre de magie. Tout cela atteste la perpétuité de schèmes de pensée anciens qui font endosser au prêtre les fonctions de sociétés archaïques.

En ce sens, l'étude de la société rurale africaine aujourd'hui peut aider à comprendre notre propre société rurale, avant qu'elle soit décomposée par l'urbanisation et la technique. L'Afrique dont il est ici question est celle des savanes, la zone sub-sahélienne qui s'étend du Niger au Tchad. Dans cette civilisation, une série de personnages sont socialement reconnus comme médiateurs entre les génies et la communauté : ainsi l'ancien, le plus âgé de la plus vieille génération, chef et prêtre, dont le sacrificateur n'est que le délégué ; ainsi encore le devin, qui est souvent aussi guérisseur, dont le rôle est essentiel pour dire le pourquoi de tel événement et pour prévenir les malheurs possibles ; ainsi enfin le magicien, sorte de technicien du surnaturel, qui met son savoir au service de telle cause. A tous ces médiateurs s'oppose le sorcier : car lui est asocial et désagrégateur. En fait, il sert d'exutoire phantasmatique à l'angoisse de la communauté ; toujours inconnu il agit en secret.

Or il semble que la religion populaire, en milieu rural, tende à attribuer au prêtre catholique la globalité de ce rôle médiateur, indispensable à la vie collective de telles communautés. Car il faut que les médiations soient assurées pour que la vie collective prenne sens et que soit garantie sa sécurité. Dès lors, il est évident que, pour cette mentalité, le prêtre ne peut ressembler à tout le monde.

Après que M. Dumont ait corroboré indirectement et nuancé cette étude en apportant sa propre expérience de missionnaire au Laos, montrant la longue permanence d'éléments pré-chrétiens, de pratiques résistant à quatre-vingts ans d'évangélisation, la discussion se porta sur le problème des rapports tissés entre christianisme et culture traditionnelle du monde rural.

VI. AUTRES EXPOSÉS

Analyse structurale des rites conventuels

Tirant profit des recherches entreprises à l'occasion d'une thèse sur « Liturgie et communautés religieuses »²⁰. Dominique DYE esquissa les grandes lignes d'une « analyse structurale des rites conventuels ». L'utilisation des *Ordines romani*, mais surtout des *ordines* ultérieurs, des divers coutumiers du 10^e au 13^e siècle, ainsi que du *Codex Regularium*²¹ engage aussi à étudier et à aborder la liturgie par le biais du *rite humain social*.

Un premier temps recueille et inventorie le matériau observable : comment une communauté vit la liturgie (aménagement du temps, jour avec son horaire, année et son cycle, et aménagement des lieux, comme révélateurs de fonctions et de cadres de la vie). L'interprétation de cet observé requiert d'abord une mise en perspective historique : chaque type de famille religieuse est caractérisé, entre autres, par un certain type de développement rituel. C'est ainsi que, dans le monachisme primitif, la liturgie tenait relativement peu de place. Le monachisme bénédictin postérieur et les communautés canoniales du Moyen Age sont au contraire plus « ritualistes » : Que l'on songe par exemple à Cluny et au chapitre canonial de Lyon. Les Ordres Mendiants, au 13^e siècle, optent pour un allègement de la liturgie tout en maintenant des rites objectifs, que pratiquent aussi, d'ailleurs, à cette époque des confréries laïques. Les Congrégations modernes, dont la Compagnie de Jésus est le type, rejettent le rituel objectif de la liturgie chorale au bénéfice d'un « règlement » individuel.

Pour une approche sociologique de ces faits, on doit tenir compte que la sacralisation, qui semble extrême, comporte en fait des niveaux divers, selon les temps liturgiques et les variations des rituels communautaires ; c'est la question de la mise en rela-

20. Cf. D. DYE, *Liturgie et communautés religieuses*, Thèse de doctorat/ La Tourette 1968, fascicule I, 278 p. ; fascicule II, 303 + p., photocopiés.

21. Cf. E. AMORT, *Vetus disciplina canoniorum Regularium et Saecularium*, Venetiis, 1747. — L. HOLSTENIUS et M. BROCKIE, *Codex regularium monasticorum et canonicorum*, Augustae Vindelicorum, 1759, 6 vol. : reproduction photomécanique, Graz, 1957, 3 vol. comportant les 6 tomes. — B. ALBERS, *Consuetudines monasticae*, Vienne, 1900, 5 vol. ; Montecassino, 1905-1912. — K. HALLINGER, *Corpus Consuetudinum Monasticorum cura Pontificii Athenaei Sancti Anselmi, de Urbe editum*, moderante K. HALLINGER, Seigburg, 1963 et suiv.

tion du temps avec une vie de groupe. Et dans l'interaction entre liturgie et vie de groupe, joue une double structuration, celle de la liturgie et celle des exigences issues des « coutumes », avec confortation réciproque. Enfin, une communauté n'est pas une monade isolée : il faut donc tenir compte de la référence de tel groupe donné à la société globale.

Si l'on se demande quel peut être le rapport de cet ensemble à la religion populaire, il faut alors analyser les modifications rituelles qu'il connaît au cours de son histoire, ce qui induirait une conception moins puriste, moins théologique de la liturgie au bénéfice d'une compréhension plus ethno-sociale.

Réforme liturgique et religion populaire

Bruno CARRA DE VAUX SAINT-CYR tenta de caractériser la récente réforme liturgique à partir de deux ouvrages livrant les souvenirs de deux de ses promoteurs²². L'impression est celle d'un mouvement issu d'un secteur très déterminé : les promoteurs furent des clercs, et même des moines. Il s'agit donc d'une fraction de la couche religieusement dominante, mais un peu sur les franges de celle-ci, pour autant que l'ordre religieux exprimerait une « protestation au-dedans ». La tradition liturgique est vue comme une école de formation spirituelle porteuse de toute une anthropologie ; la faire revivre, c'est réinfuser à tout le corps ecclésial un certain « humanisme chrétien ». L'action réformatrice rejette un état antérieur décrit sous de sombres couleurs : vie religieuse du collège catholique aussi bien que de la communauté religieuse, vie paroissiale et ses « dévotions », conglomérat de « traditions » fort récentes, du 17^e au 19^e siècle. Son idéal est la restauration de la véritable tradition, celle de l'antiquité chrétienne. Que cette image soit idéalisée, le risque en est grand : aussi a-t-on reproché à ses tenants de « faire de l'archéologie ». Ils s'en défendent très vivement. Mais, et l'on approche ici du problème de la « religion populaire », un certain « élitisme » se laisse deviner ici ou là : les prises de position face aux « paraliturgies », à des formes plus populaires de dévotion, sont embarrassées ; on ne veut pas condamner ni abolir, mais on semble escompter du temps qu'il permette au « peuple » de se convertir aux bonnes manières liturgiques. Une diffusion de la

22. Cf. P. DUPLOYÉ, *Les origines du Centre de Pastorale Liturgique 1943-1949*, Mulhouse et Paris: Salvator/Tournai: Casterman, 1968. B. BOTTE, *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Paris: Desclée, 1973.

culture par le moyen d'une initiation biblique, historique, liturgique y aidera.

La discussion permet de rappeler que la réforme liturgique eut aussi d'autres racines, celles-là plus proches de la vie chrétienne de la base : ainsi les expériences paroissiales du Père Michonneau à Colombes, du Père Remilleux à Saint-Alban de Lyon, sans compter le grand rôle joué par la J.O.C., la J.A.C., la Mission de France, les communautés animées par des équipes missionnaires, le C.P.M.I., etc. Il y a donc bien eu un large courant « populaire » dans le renouveau liturgique, encore que ses réalisations : usage de la langue « vulgaire », participation des laïcs, etc., aient parfois « plafonné » assez vite.

Controverse sur le baptême des enfants

Claude PÉRINEL fit part des principaux résultats de son étude en cours sur le rôle tenu par le C.N.P.L. dans la controverse autour du baptême des enfants. Après avoir situé le document de 1965 relatif à l'inscription de l'enfant en vue du baptême, le nouveau rituel de 1969, l'exposé, dont on pourra lire le texte intégral²³, fit apparaître les diverses instances en jeu : hiérarchie catholique, C.N.P.L., experts, clergé de Bruay-en-Artois, « silencieux » de l'Eglise, etc.

Au travers de ces déterminations, de ces mises en perspectives sociologiques, on saisit avec intérêt le fonctionnement de l'organigramme de l'Eglise de France²⁴ et aussi la manière dont les forces sociales en présence se sont en partie neutralisées, voire court-circuitées dans cette expérience. De même qu'on a pu jauger l'importance effective d'un centre comme le Centre National de Pastorale Liturgique.



Il revenait à Fr.-A. ISAMBERT de clôturer cette rencontre. Il le fit tout d'abord en nous présentant une analyse linguistique d'une monition du nouveau rituel de l'onction des malades²⁵.

23. Cf. Cl. PÉRINEL, « Innovations et décisions dans l'Eglise catholique de France : Le Centre National de Pastorale Liturgique et la controverse sur le baptême », *Recherches et documents du Centre Thomas More* (8), décembre 1975, 20 p.

24. Cf. J. SUTTER, « Analyse organigrammatique de l'Eglise de France », *Archives de Sociologie des Religions* (31), 1971, pp. 99-149.

25. Sur ce point particulier et sur le passage d'un rituel de l'Extrême-Onction à un rituel de l'onction des malades, voir l'interprétation socio-

Cette monition qui ouvre la cérémonie, fait référence au célèbre passage de l'épître de Jacques, 5, 14-15, garantie traditionnelle de l'institution de ce sacrement par le Christ. Cette citation permet de remonter à un passage de l'ancien rituel de l'Onction où figurent ces mêmes versets de l'épître de Jacques. Mais ce texte n'occupait pas la même place dans l'ensemble du rite ; sa nature était différente, puisqu'il s'agissait là d'une oraison. Une analyse sémiotique de cette oraison fait apparaître plusieurs possibilités de compréhension ; cette ambiguïté est levée par la remise en situation historique de ce texte total, donc avec aussi le geste qui l'accompagne, l'onction, encore que des glissements de sens aient pu se produire avec le temps. Dans la monition du rituel actuel, le couple péché-maladie, la maladie étant presque figure du péché, est supprimé par l'action du Christ, mais c'est l'assemblée qui est le support immédiat de cette efficacité.

Puis Fr.-A. ISAMBERT évoqua les prolongements possibles de ce séminaire. Le problème de la « religion populaire » et la querelle axée autour de ce thème laissent deviner de nouvelles pistes de recherche, encore un peu imprécises, mais qu'il serait intéressant de suivre après un certain temps de décantation. Nous renverrons donc l'approfondissement de ces thèmes à un programme ultérieur du Centre Thomas More, sans préjuger, bien sûr, des travaux et apports des uns et des autres d'ici là.

Bruno CARRA DE VAUX SAINT-CYR, o.p.

logique de ce changement liturgique dans : Fr.-A. ISAMBERT, « Les transformations du rituel catholique des mourants », *Archives de Sciences sociales des Religions* (39), 1975, pp. 89-100.

L'ensemble de ce numéro des *Archives* est sur « La sociologie de la mort », donnant les Actes du 4^e colloque du Centre de Sociologie du Protestantisme de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg (3-5 octobre 1974). Il fera l'objet d'une présentation dans *La Maison-Dieu*.