

## SÉMIOLOGIE ET SACREMENT \*

FERDINAND DE SAUSSURE, le père de la linguistique moderne, écrivait :

La langue est un système de signes exprimant des idées, et par là, comparable à l'écriture, à l'alphabet des sourds-muets, aux *rites symboliques*, aux formes de politesse, aux signaux militaires, etc. Elle est seulement le plus important de ces systèmes. On peut donc concevoir une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale : ... nous la nommerons sémiologie (du grec *semeion*, signe). Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent<sup>1</sup>.

Une telle science générale n'existe pas encore<sup>2</sup>. Mais les méthodes de la linguistique ont été utilisées, avec plus ou moins de succès, pour une analyse sérieuse des autres systèmes des symboles, comme la littérature<sup>3</sup>, le mythe<sup>4</sup>, les

---

\* Ces pages reprennent, dans une rédaction condensée, un certain nombre de réflexions développées par l'auteur dans une thèse de doctorat présentée à l'Institut Supérieur de Liturgie de Paris, en décembre 1972.

1. F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, publ. par C. Bally et A. Sechehaye, avec la collaboration d'A. Riedlinger, Paris, Payot, 1968, p. 33.

2. Pour une introduction, cf. R. BARTHES, *Le degré zéro de l'écriture*, suivi de « Eléments de sémiologie », Paris, Gonthier (coll. « Biblioth. Médiations », 40), 1965. — P. GUIRAUD, *La sémiologie*, Paris, P.U.F. (coll. « Que sais-je ? »), 1971. — G. MOUNIN, *Introduction à la sémiologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1970.

3. Cf. « L'analyse structurale des récits », *Communications* (8), 1966. — A.-J. GREIMAS, *Sémantique structurale, recherche de méthode*, Paris, Larousse (coll. « Langue et Langage »), 1966.

4. CL. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, t. I, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.

institutions sociales<sup>5</sup>, le cinéma<sup>6</sup>, les signaux routiers<sup>7</sup>, le geste<sup>8</sup>, etc. L'utilité de ces méthodes pour l'analyse et l'interprétation des symboles religieux a été remarquée par P. Ricœur<sup>9</sup>. Les exégètes se sont intéressés aussi à ces méthodes, ces dernières années<sup>10</sup>. Inspiré par ces exemples, nous pensons que de tels types d'analyse peuvent offrir une intelligence nouvelle des sacrements comme symboles. Nous dirons même qu'ils sont indispensables aujourd'hui<sup>11</sup>.

L'intérêt porté aux symboles n'est pas un monopole de la sémiologie. Il nous faut donc spécifier l'approche sémiologique vis-à-vis des autres façons d'aborder l'étude du symbole.

*L'anthropologie philosophique* étudie le pourquoi des symboles. Nous ne pouvons pas parler de l'homme sans parler du symbole : car l'homme est un esprit-en-corps ; il ne peut s'exprimer ni communiquer avec un autre que par symbole. Il ne peut, non plus, saisir ni parler des réalités spirituelles sinon par symboles<sup>12</sup>.

*L'histoire des religions* recherche une « interprétation totalisante » des symboles religieux à travers la diversité de leurs manifestations dans les différentes cultures et religions. Elle nous montre l'analogie fondamentale des situa-

5. CL. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, nouv. éd. rev. et cor., La Haye/Paris, Mouton, 1967. — *Id.*, *L'anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

6. CH. METZ, *Langage et cinéma*, Paris, Larousse (coll. « Langue et Langage »), 1971.

7. L. J. PRIETO, *Messages et signaux*, Paris, P.U.F. (coll. « SUP »), 1966.

8. A.-J. GREIMAS, « Conditions d'une sémiotique du monde naturel », *Langages* (10), 1968, pp. 1-30.

9. P. RICŒUR, « Herméneutique et structuralisme », in : *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 31-100.

10. X. LÉON-DUFOUR, « Exégètes et structuralistes », *Recherches de sciences religieuses* 58, 1970, pp. 5-16.

11. « La compréhension des structures n'est pas extérieure à une compréhension qui aurait pour tâche de penser à partir des symboles ; elle est aujourd'hui l'intermédiaire nécessaire entre la naïveté symbolique et l'intelligence herméneutique. » (P. RICŒUR, *Le conflit...*, p. 63.)

12. Cf. E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier, pp. 188-200. — K. RAHNER, « Pour une théologie du symbole », in : *Écrits théologiques*, t. IX, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Textes et études théologiques »), 1968, pp. 9-47. — P. TILlich, « The Nature of religious Language », in : *Theology of culture*, New York, 1970, pp. 53-67. — A. VERGOTE, « Gestes et actions symboliques en liturgie », *Concilium* (62), 1971, pp. 39-50. — J. RATZINGER, « Le fondement sacramentel de l'existence chrétienne », in : *Un seul Seigneur, une seule foi*, trad. de l'all. par E. Ginder et P. Schouwer, Tours, Mame, 1971, pp. 73-76. — S. K. LANGER, *Philosophy in a New Key*, Cambridge, 1963.

tions de l'homme en face du sacré ainsi que la diversité des symboles qui l'expriment<sup>13</sup>.

*La psychologie*, et surtout la psychologie des profondeurs, s'intéresse à la formation des symboles et leurs fonctions dans la vie psychique des individus comme des groupes. Elle nous explique comment ils sont liés aux besoins fondamentaux de l'homme et comment leur perception peut être conditionnée<sup>14</sup>.

*La sociologie* analyse les symboles comme institutions sociales et clarifie leur rôle dans la vie sociale<sup>15</sup>.

*La sémiologie*, au contraire, étudie les symboles comme moyens de communication. Elle cherche à expliquer ce qu'est un symbole, comment il est structuré, comment il symbolise, c'est-à-dire, comment il transmet un message<sup>16</sup>.

## I. APPROCHES SÉMIOLOGIQUES

### Le sacrement comme symbole

Nous parlons souvent des sacrements comme symboles. En réalité c'est une chose fort complexe. La complexité vient de deux côtés. D'abord tout dans le rite n'est pas « symbole » à proprement parler. Il y a aussi d'autres élé-

13. Cf. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949. — G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, nouv. éd., Paris, Payot (coll. « Bibliothèque scientifique »), 1970. — A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, réimpression (1<sup>re</sup> éd. 1909), La Haye/Paris, Mouton, 1969. — A. KIRCHGÄSSNER, *La puissance des signes*, trad. de l'all., Tours, Mame, 1962.

14. Cf. J. PIAGET and B. INHELDER, *The Psychology of the Child*, New York, 1969, pp. 57-63, 90, 157. — S. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, trad. de l'all. par M. Bonaparte, Paris, P.U.F. (coll. « Bibliothèque de psychanalyse »), 1971. — C.G. JUNG, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, préf. et trad. de Y. Le Lay, Genève, Librairie de l'Université, 1967. — A. GODIN, « Le chrétien à l'écoute de la psychologie », in : R. VANDER GUCHE et H. VORGRIMLER (eds), *Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle*, t. I, Paris, Casterman, 1970, pp. 188-189.

15. Cf. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, P.U.F., 1968. — H. DESROCHE, *Sociologies religieuses*, Paris, P.U.F. (col. « SUP »), 1968. — F. HOUTART, « Les religions comme réalités sociales », in : *Bilan de la théologie...*, pp. 63-74. — J. REMY, « Communauté et assemblée liturgique dans une vie sociale en voie d'urbanisation », *La Maison-Dieu* (93), 1968, pp. 76-104.

16. Cf. ci-dessus, note 2.

ments comme icône, signal, index et signe<sup>17</sup>. Chaque élément a son rôle spécifique et sa fonction dans la totalité. Les icônes constituent le décor et souvent elles offrent le contexte général de la célébration (les peintures et les sculptures qui ornent les baptistères anciens, par exemple). Les signaux (la cloche, certains gestes, etc.) peuvent régler et organiser la célébration, surtout, la participation. Le rite lui-même a un aspect indiciel. La présence des signes et des symboles n'a pas besoin d'être démontrée.

La deuxième source de complexité est l'utilisation des « media » divers : visuels, auditifs, verbaux (linguistiques), gestuels, et, quelquefois aussi, tactiles et olfactifs. On peut pourtant parler de symbole parce que toute cette diversité ne constitue qu'une totalité, une seule action rituelle. Un unique projet les unifie hiérarchiquement dans un tout. Cela implique une diversité des niveaux et des articulations<sup>18</sup>.

Le rite liturgique est, avant tout, *un geste*. Mais comment faut-il comprendre ce geste<sup>19</sup>? Il n'est certainement pas un spectacle. Son but n'est pas de « communiquer » quoi que ce soit à quelqu'un qui est là comme un spectateur. Dans ce sens il n'est pas un « dire », mais un « faire »<sup>20</sup>. Il est de

17. Il faut ici définir nos termes. Au couple traditionnel, « signifiant/signifié », Saussure a substitué une structure à trois termes : « signifiant/signifié/référent ». Le signifiant est l'image acoustique ; le signifié est l'idée. Dans un signe, la relation entre le signifiant et le signifié est non motivée ou arbitraire. Quand un signe dans son ensemble devient le « signifiant » d'un autre « signifié », le premier signifiant *connote* le deuxième signifié. Dans un *symbole*, la relation entre le signifiant et le signifié est analogique (métaphorique) et donc motivée. Quand l'analogie entre deux termes est multiple, le symbole est riche. Un symbole religieux a une structure à double sens. Le sens connoté est perçu et saisi, non indépendamment du sens dénoté, mais dans et par celui-ci. Le mal est comme une tache. Le deuxième sens connoté ne peut jamais être dénoté.

L'image ou *l'icône* est une représentation (figurative ou non figurative, auditive par exemple) d'un référent. Un *signal* communique un ordre qui provoque l'action (cf. J. R. PIERCE, *Symboles, signaux et bruit*, trad. de l'américain, Paris, Masson, 1966). Un *index* indique quelque chose qui n'est pas présent, mais avec lequel il est lié d'une façon quelconque. La relation entre les deux termes peut être causale ou simplement associative : elle est métonymique. Parce que sa structure est connotative, il est quelquefois confondu avec le symbole. Un symbole rationalisé dégénère en *allégorie*, où l'analogie devient une correspondance stricte entre les termes [R. BARTHES, *Éléments de sémiologie*, p. 37 ; P. RICŒUR, *Le conflit...*, pp. 285-286 ; R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, trad. de l'anglais par N. Ruwet, Paris, Ed. de Minuit (coll. « Points », 17), 1963, pp. 61-67 ; E. VERON, « L'analogique et le contigu », *Communications* (15), 1970, pp. 52-69.]

18. C'est-à-dire, divisibilité en plus petites unités (cf. A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, éd. rev. Paris, A. Colin, 1970, p. 13).

19. Sur le geste, voir A.-J. GREIMAS, « Conditions d'une sémiotique... », *art. cit.*

20. M. de CERTEAU, « L'articulation du 'dire' et du 'faire' », *Études théologiques et religieuses* 45, 1970, pp. 25-44.

l'ordre de la « praxis », mais cette « praxis » suppose et contient une communication, sans laquelle il perdrait son identité.

Cette communication est rendue possible de deux façons différentes : d'abord, il y a la liturgie de la parole, qui se présente avant tout comme un phénomène de communication dans un groupe rassemblé. On y observe une distinction des rôles. A l'intérieur de la communauté, la structure « enseignant-enseigné » est finalement un symbole de Dieu qui parle à son peuple — même si cette structure peut être actualisée de multiple façon. La communauté ne se parle pas à elle-même : elle écoute plutôt. La bible et le magistère qui l'authentifient ont un rôle dans l'assemblée, même si ce n'est qu'un rôle, parce que le livre et l'office s'appuient tous deux sur la foi de la communauté. Il y a donc un circuit de communication à l'intérieur de la communauté grâce à une diversification des rôles.

On peut dire la même chose, d'un point de vue différent, de l'action liturgique. Une action collective d'un groupe est possible seulement grâce à une diversification des rôles et à un circuit de communication établi entre les personnes qui tiennent ces rôles. La participation n'est possible que par symbole ; il y a donc perception de symbole<sup>21</sup>. L'intention de communiquer ainsi que la perception des messages ne sont peut-être pas toujours conscientes ; mais ce fait ne change en rien la structure<sup>22</sup>. Le rite n'est pas la démonstration spontanée d'une foule ; il est une institution sociale. Il appartient à l'ordre de la culture et demande une initiation. Ces circuits de communication, aussi importants qu'ils soient, sont au service de l'action liturgique.

L'action liturgique, quant à elle, n'est pas une pure « praxis » destinée simplement à produire quelque chose ; elle n'est pas non plus simplement « mythique »<sup>23</sup>. En ce qui concerne le sacrement l'opposition praxis/mythe ne semble pas valide, parce que le mythique survient au deuxième niveau comme la connotation de la praxis. Les

21. Y. CASTELLAN, *Initiation à la psychologie sociale*, Paris, 1970, pp. 111-128.

22. A.-J. GREIMAS, *Sémantique...*, p. 98.

23. Nous nous référons ici à la classification de Greimas dans son article (*Conditions d'une sémiotique...*), qui divise « praxis » entre le « pratique » et le « mythique ». Un geste pratique fait quelque chose : la tribu chasse des éléphants. Le geste mythique en exprime le désir : la danse rituelle à travers laquelle la chasse est vécue par la tribu, la veille. Cette danse sacrée n'est ni un spectacle ni un geste pratique.

symboles religieux ont une structure à double sens<sup>24</sup>, ce qui suppose que la dénotation ne soit pas évacuée par la connotation, que le mythique ne se substitue pas à la praxis. L'Eucharistie par exemple est un vrai repas de la communauté, même quand ce repas est très stylisé, et il connote en même temps la communion avec le Christ et avec les autres, par la participation au mystère pascal. Le rite liturgique est alors la « praxis » même qui devient significative ou mythique ; il n'est pas une communication devenue active — comme, par exemple, un drame.

C'est de ce point de vue que doit être résolu le problème de la relation entre la parole<sup>25</sup> et le geste dans le rite. Dans un contexte donné, un geste peut être aussi significatif qu'une parole. Où l'action est prédominante, la parole qui accompagne devient un élément du contexte. Au contraire une parole — quand elle est performative ou auto-implicative<sup>26</sup> — peut être active. Dans un rite quelconque la parole et le geste sont complémentaires. Si la parole devient plus importante pour la signification, elle le sera au détriment du geste et vice versa. Cela veut dire que dans un rite la parole et le geste forment un système et fonctionnent comme tel, leurs valeurs respectives étant mutuellement complémentaires.

### La possibilité d'une sémiologie du sacrement

Nul ne doute que les sacrements ne soient des symboles. Mais est-ce qu'il est possible d'utiliser les méthodes de la linguistique pour analyser ces symboles ? En posant la

24. P. RICŒUR, *Le conflit...*, pp. 285-286.

25. Nous prenons ici parole dans le sens de signe linguistique et non dans le sens qu'il a dans une phrase comme « parole et sacrement ».

26. Cf. J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Oxford, 1962 et D. D. EVANS, *The logic of self-involvement*, London, 1963.

Quand le juge dit au prisonnier « je vous libère », le prisonnier est vraiment libre. La parole est performative. Quand on dit, « je promets de venir », cette parole engage celui qui la profère : elle est auto-implicative. « Il promet de venir » sera une simple affirmation qui n'engage personne.

Sur cette question, voir aussi E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, N.R.F./Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 1966, pp. 272-275. — J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, Paris, Aubier-Montaigne/Cerf et al. (coll. « Bibliothèque de sciences religieuses »), 1970, pp. 100-115.

même question, au sujet du cinéma. C. Metz donne la réponse suivante :

Les *notions* de la linguistique ne peuvent être appliquées à la sémiologie du cinéma qu'avec la plus extrême prudence. En revanche, les *méthodes* linguistiques — commutation, découpage, stricte distinction du signifiant et du signifié, de la substance et de la forme, du pertinent et de l'« irrelevant », etc. — fournissent au sémiologue du cinéma une aide constante et précieuse<sup>27</sup>.

Ceci est vrai en ce qui concerne les sacrements aussi. Mais plus fondamentalement, il y a trois options ou choix méthodologiques qui caractérisent la méthode de la linguistique<sup>28</sup> et qui sont pertinents aussi dans le cas de l'étude des sacrements :

- La possibilité d'isoler un système, ou programme, de ses réalisations concrètes, multiples et diverses.
- La possibilité d'une approche synchronique plutôt que diachronique.
- La possibilité de considérer le rite comme une totalité systématique dont le sens est immanent à la structure.

### Programme et réalisation

L'objet de l'analyse sémiologique n'est pas le rite comme il est actuellement vécu par telle ou telle assemblée liturgique ; comme tel il peut varier indéfiniment grâce aux conditions de réalisation. A ce titre, il n'est qu'une réalisation particulière du programme ou scénario rituel. Une analyse du point de vue psychologique, sociologique, ou communicationnel d'un rite vécu n'est pas impensable. Mais on peut étudier le rite comme programme, comme une structure qui est actualisable<sup>29</sup>. Une symphonie peut être étudiée et analysée dans sa structure interne indépendamment de ses exécutions particulières par tel ou tel orchestre. On peut faire la critique d'une exécution d'une symphonie. On peut aussi faire une analyse de la sympho-

27. C. METZ, *Essais sur la signification au cinéma*, t. 1, Paris, Klincksieck, 1968, p. 109.

28. P. RICŒUR, *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage* (mimeographed), pp. 8-9.

29. Au milieu entre la « parole » et la « langue » et comme le récit, le cinéma et le mythe en tant qu'objets d'études sémiologiques.

nie comme structure musicale, en dehors de toute exécution. Le rite comme programme est une institution sociale et comme tel sa structure et son sens sont indépendants des groupes particuliers ou des individus. Il est régi par une convention sociale. Il peut donc faire l'objet d'une analyse scientifique et objective qui est indépendante des conditions de sa reproduction éventuelle<sup>30</sup>.

### Rite et histoire

Les linguistes avant Saussure s'occupaient de l'histoire des mots, de leur transformation dans le temps et de la reconstitution de leurs formes antérieures. Au contraire Saussure a montré que l'histoire d'un mot n'est pas pertinente pour sa signification actuelle. Le temps n'est pas un élément de signification. Il a donc distingué deux types de linguistique : diachronique et synchronique. La synchronie a une certaine priorité sur la diachronie, car cette dernière n'est qu'une succession d'états synchroniques<sup>31</sup>. Si la fonction et l'utilisation de l'huile n'est pas la même pour un enfant du 20<sup>e</sup> siècle que pour un enfant du 10<sup>e</sup>, sa valeur comme symbole, qui dépend de l'analogie entre le symbolisant et le symbolisé, n'est pas la même. La raison de ce changement de la valeur n'est pas simplement l'écoulement du temps. Il dépend plutôt des changements des modes de vie, des habitudes, des coutumes, etc. Le temps offre un cadre pour ces changements ; il n'en est pas un facteur.

### Priorité de la synchronie

La priorité de la synchronie sur la diachronie semble évidente dans toute recherche du sens. Une des caractéristiques de la parole (en opposition à la langue) est son irréversibilité. Les éléments d'une phrase parlée ont une séquence temporelle. Aussi quand la phrase est écrite il y a une succession spatiale, même si l'œil peut saisir la phrase comme un tout. Aussitôt analysée, elle prend un statut synchronique<sup>32</sup>. Décrire une structure est un travail métalinguistique : il construit un modèle qui a une cohérence interne. Le temps n'est pas pertinent pour un tel

30. CL. LÉVI-STRAUSS, *L'anthropologie structurale*, éd. citée, p. 233.

31. F. de SAUSSURE, *Cours...*, pp. 115-120.

32. A.-J. GREIMAS, *Du sens*, Paris, Ed. du Seuil, 1970, p. 104. — R. BARTHES, *Essais critiques*, Paris, Ed. du Seuil (coll. « Tel quel »), 1964, pp. 214-215.

modèle, si on l'analyse avec les méthodes comme : division, commutation et suspension<sup>33</sup>. L'historicité alors paraît comme un facteur dans l'actualisation de ce modèle qui implique une délimitation de la structure, n'étant qu'une de ses manifestations possibles.

La structure du rite du baptême, par exemple, a peut-être varié au cours de l'histoire ; mais d'un point de vue sémiologique, on envisagera le rite comme un tout systématique, dont le pouvoir significatif, par définition, est analysable synchroniquement. Le rite donc de 1972 peut être étudié en lui-même indépendamment des changements qu'il a subis au cours de l'histoire. Pour comprendre le sens d'un des éléments du rite, il est plus important d'étudier sa place et sa fonction dans la totalité du rite à un temps donné que d'analyser les variations qu'a peut-être subies l'élément dans le temps ou même son origine. Une telle information est certainement intéressante. Mais elle ne remplace pas une étude structurale du rite dans sa forme actuelle. Une étude synchronique du rite aux différentes périodes peut aider à saisir la structure du rite, à comprendre les facteurs, les agents, et les modes qui ont affecté le changement au cours de l'histoire. Mais celle-ci sera plus une comparaison des états synchroniques successifs qu'une étude diachronique comme telle<sup>34</sup>.

Cependant, la catégorie du temps reste un facteur important pour l'intelligence du rite liturgique. Il n'est pas un geste qui ne réfère qu'au moment présent. Il n'est pas non plus un geste qui a une vague référence à un temps mythique des origines. Il a un rapport à un existant historique, Jésus-Christ, et à un événement, le « mystère pascal de sa mort et de sa résurrection », tous les deux recevant un statut référentiel de type « historique ». Le fait que cet événement historique est vécu d'une façon mystérieuse ne concerne point le sémiologue. Mais si ce fait est signifié d'une façon concrète dans le rite, le sémiologue peut et doit essayer de montrer comment et à quel niveau cette signification fonctionne.

Négativement on doit dire qu'on ne peut pas arriver à signifier cette référence historique par la simple technique du récit. Le rite des sacrements n'est pas un simple rappel. Un récit rend non historique un événement raconté. Quand

33. A.-J. GREIMAS, *op. cit.*, p. 107.

34. M. GABORIAU, « Antropologie structurale et histoire », *Esprit* (322), nov. 1963, pp. 579-596.

je raconte une expérience de ma vie passée, par exemple, je ne vis plus cet événement. Mon interlocuteur écoute mon récit ; il ne participe pas à mon expérience. Un événement devient historique en prenant les coordonnées de l' « ici » et du « maintenant » de l'histoire. Quand ces coordonnées sont absentes, la réalité manque, même si un conteur doué peut le faire « vivre » par son style littéraire<sup>35</sup>.

Un signe comme tel ne peut pas signifier une telle référence historique. Les signes représentent : ils ne signifient même le temps et l'espace que comme représentés. Au contraire, *un index* peut donner un tel résultat. A l'encontre d'un signe qui signifie par la représentation d'une réalité absente, un index la montre : non pas comme un panneau indicateur qu'on voit sur la route, mais comme une chose qui est réellement liée, d'une façon ou d'une autre, à la réalité qu'il indique<sup>36</sup>. Un panneau avec une figure d'homme sur la plage est un signe. Il représente un homme. Mais une empreinte de pied sur le sable indique qu'il y avait là quelqu'un. Un investigateur peut trouver, à partir des éléments fournis par l'empreinte, une certaine information, non pas sur l'homme en général, mais sur tel homme qui a laissé cette empreinte. Elle est un index. Entre un signifiant et son signifié la relation peut être simplement de raison. Mais la relation entre un index et la chose indiquée est toujours réelle. Dans les rites liturgiques les éléments qui indiquent leur relation avec Jésus-Christ et son mystère pascal ne sont pas des éléments qui fonctionnent comme des signes ou symboles, *mais des éléments qui fonctionnent comme indices*. Il n'est pas exclu que le même élément, vu de différents points de vue, remplisse les deux fonctions.

Dans l'Eucharistie, par exemple, le repas communautaire en mémoire du Christ n'est pas seulement un signe de la communion de tous dans le Christ ; il fonctionne aussi comme un index parce que les éléments utilisés pour le repas sont les mêmes que le Christ a utilisés comme si on voulait répondre à la demande du Christ : « Faites ceci en mémoire de moi. » Dans les rites des autres sacrements une telle liaison, quasi directe, n'est pas possible ; mais d'autres éléments peuvent remplir une fonction semblable.

35. R. BARTHES, « L'effet du réel », *Communications* (11), 1968, pp. 84-89.

36. Cf. E. HUSSERL, *Recherches logiques*, t. 2, trad. de l'all., Paris, P.U.F., 1969, pp. 27-32. — J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F. (coll. « Epiméthée. Essais philosophiques »), 1967, pp. 17-33.

La parole, le ministre relié par l'évêque aux apôtres (l'apostolicité), l'assemblée elle-même, comme une communauté des croyants au milieu de laquelle le Christ est présent et d'autres facteurs peuvent jouer le même rôle. Evidemment, celle-ci n'est pas la seule fonction remplie par ces éléments dans les rites. D'ailleurs, dans un rite donné, il peut y avoir plus d'un facteur qui jouent le même rôle, l'un renforçant l'autre.

### *Historicité du rite*

Un deuxième type de relation entre le rite et le temps est son *historicité* : c'est-à-dire son actualisation ici et maintenant. E. Benveniste parle, par exemple, des formes « vides <sup>37</sup> », dans le langage, comme les pronoms personnels (je, tu, etc.) qui rendent possible l'appropriation personnelle d'un discours par un individu. Est-ce qu'il y a des formes vides dans le rite ? Tous les éléments qui aident la communauté à prendre conscience de soi-même comme sujet de l'action liturgique remplissent cette fonction. Le dialogue qui précède la prière eucharistique par exemple, établit une communication entre les différents agents dans l'assemblée et leur donne la possibilité d'approprier la prière eucharistique qui suit.

La typologie biblique est un troisième type de relation entre le rite et l'histoire <sup>38</sup>. Sa fonction est précisément de mettre en lumière la similarité de structure qui caractérise les événements de l'histoire du salut. Ainsi elle fait ressortir toute la richesse de signification que le rite peut porter, l'inscrivant en même temps dans la dynamique de l'histoire du salut. La typologie donc offre un contexte à la signification du rite <sup>39</sup>.

Quand nous parlons de la tradition par rapport au rite des sacrements, son importance se trouve dans la référence du rite à son origine, et non pas dans la plus ou moins longue durée entre ces deux points de référence. La répé-

37. « Le langage a résolu ce problème (de la communication intersubjective) en créant un ensemble de signes 'vides', non référentiels par rapport à la 'réalité', toujours disponibles et qui deviennent 'pleins' dès qu'un locuteur les assume dans chaque instance de son discours. » (E. BENVENISTE, *Problèmes...*, p. 254). Il faut distinguer ces formes vides des formes « déictiques ».

38. Cf. par exemple, la préface de l'*Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, n. 215.

39. Le contexte, dont il est question ici, n'est pas référentiel, mais historique. Il est interprétatif, et extérieur à la structure de signification.

tion comme telle n'est pas un facteur de signification (sémiologique). Une série (diachronique) n'est pas signifiante : la répétition d'hier n'est pas signifiante pour la répétition d'aujourd'hui (du point de vue du sens). Mais le premier geste de la série qui est répété donne un sens à chaque répétition de ce geste, non point parce qu'il est le premier de la série, mais parce qu'il en est l'origine<sup>40</sup>. *La répétition n'est plus simplement un signe ; elle est un index.*

### Le rite comme système

Dire que le rite liturgique est un système, c'est dire qu'il contient une multiplicité d'éléments réunis structurellement dans une totalité par un ensemble de signification. La signification de chaque élément est déterminée par sa fonction dans la totalité. Une phrase, par exemple, est une totalité<sup>41</sup>. La signification d'un mot dépend de sa place et de sa fonction dans la phrase. Prenons les trois phrases suivantes : « il est la tête de l'armée », « sa tête est tombée », « une pierre lui a frappé la tête ». Le mot tête, qui se trouve dans les trois phrases, n'a pas le même sens dans les deux premières ; elle n'a pas la même fonction dans les deux dernières<sup>42</sup>. La structure d'un récit est un jeu, plus complexe, des fonctions. Même si, dans le récit, il n'y a pas de détail sans fonction, on peut parler aussi d'une hiérarchie des fonctions. Il y en a qui forment le cadre et d'autres qui remplissent ce cadre. Il y a aussi une répétition des fonctions qui rend possible une typologie des fonctions d'une part et d'autre part leur transformation qui mènent à leur réduction<sup>43</sup>. Ceci explique le phénomène d'expansion et son contraire la condensation<sup>44</sup>.

40. « L'indice a une origine, le signe n'en a pas ; passer de l'indice au signe, c'est abolir la dernière ou la première limite, l'origine, le fondement, la butée, c'est entrer dans le procès illimité des équivalences, des représentations que rien ne vient plus arrêter, orienter, fixer, consacrer. » (R. BARTHES, *S/Z*, Paris, Ed. du Seuil (coll. « Tel Quel »), 1970, p. 47).

41. Nous prenons « totalité », « système » et « structure » comme signifiant les différents aspects de la même chose. Le contexte clarifie le sens exact.

42. A.-J. GREIMAS, *Sémantique...*, p. 69 sq.

43. Cf. *Ibid.*, pp. 172-202. — V. PROPP, *Morphologie du conte*, Paris, Ed. du Seuil (coll. « Points », 12), 1970, pp. 35-102. — R. BARTHES, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications* (8), 1966, pp. 6-15. — CL. LÉVI-STRAUSS, *L'anthropologie...*, p. 234.

44. R. BARTHES, *Essais...*, pp. 11-13. L'expansion est au niveau de la « parole » ; la condensation et la transformation sont métalinguistiques.

Si la structure, constituée par les relations mutuelles des fonctions, peut changer grâce à une influence extérieure ou intérieure, sans changer la signification totale, ceci est possible seulement par un déplacement mutuel des éléments et des fonctions à l'intérieur de la structure, produisant un nouvel équilibre. On ne peut donc penser qu'à trois possibilités : une redistribution des fonctions parmi les mêmes éléments ; la disparition d'un élément, sa fonction étant assumée par l'un des éléments ou l'autre ; l'introduction de nouveaux éléments qui en viennent à partager avec les précédents les mêmes fonctions<sup>45</sup>.

Cette idée de la structure peut nous apporter une aide précieuse pour comprendre beaucoup de phénomènes à propos des rites sacramentels, où l'histoire constate des changements et où la théologie affirme que la signification globale est restée la même.

La notion de structure n'implique pas que tous les éléments qui constituent cette structure soient également importants. Une hiérarchie parmi eux n'est pas impensable. Quand se produit le phénomène de condensation, les éléments peuvent disparaître selon un ordre fixe. Le réalignement des éléments peut se faire autour d'un centre fixe dont la fonction restera inchangée même si sa valeur subit des fluctuations. La raison fondamentale de la mobilité de la structure est le décalage entre l'expression et le contenu : ainsi l'expression peut devenir plus adéquate. En plus, une évolution dans le contexte ou un changement de perception résultant d'un changement de l'expérience peut demander une modification de structure. A un niveau plus extérieur, un changement des codes mineurs qui sous-tendent la structure symbolique peut induire une modification du symbole.

En parlant des éléments qui constituent la structure du rite il ne faut pas oublier un phénomène qu'on peut appeler « parasites ». Il est possible qu'après diverses transpositions subies par le rite, un élément continue à faire partie de la structure, mais sans aucune fonction intégrante,

---

45. « Noter la présence ou l'absence, isolément d'une forme ou d'un thème littéraire, à tel ou tel point de l'évolution diachronique ne signifie rien tant que l'étude synchronique n'a pas montré quelle est la fonction de cet élément dans le système. Un élément peut se maintenir en changeant de fonction ou au contraire disparaître en laissant sa fonction à un autre... L'histoire littéraire ainsi comprise devient l'histoire d'un système : c'est l'évolution des fonctions qui est significative et non celle des éléments, et la connaissance des relations synchroniques précède nécessairement celle des procès. » [G. GENETTE, « Structuralisme et critique littéraire », *L'Arc* (26), 1967, pp. 47-48.]

conservé simplement à cause d'une fausse idée de la tradition. Cet élément sera un « parasite ».

### **Le rite comme communication**

Le rite est de l'ordre de la « parole » plutôt que de la « langue ». C'est-à-dire, il n'est pas simplement un code : il exprime et communique un message. C'est un phénomène, non pas seulement de signification, mais de communication ; non pas encore de communication actuelle, mais de communication-en-programme. Nous ne pouvons l'analyser simplement comme un code quelconque, indépendamment des conditions de transmission du message — conditions, encore une fois, non comme actualisées, mais comme actualisables, comme programmées<sup>46</sup>. Par exemple on ne peut parler d'un message sans parler d'un émetteur, d'un récepteur et d'un contexte : ils font partie de la structure même du message<sup>47</sup>. Ceci est vrai pour n'importe quel texte ; il l'est davantage lorsqu'on parle du rite qui est une structure destinée à être répétée, à être assumée successivement par différents agents.

Le rite liturgique n'est pas un spectacle monté par quelques-uns pour un auditoire<sup>48</sup>. Il est d'abord une action, mais qui demande et suppose une communication. Il a une structure des symboles orientée vers l'actualisation d'un discours, même si ce discours reste, dans son ensemble, un auto-discours, parce qu'il n'y a pas d'interlocuteur, extérieur au groupe<sup>49</sup>.

Un message peut être transmis de différentes façons. A envoie un message à B : c'est une inter-communication. Un artiste (peintre, musicien, etc.) s'exprime dans une œuvre d'art. L'idée ainsi exprimée est perçue par l'observateur. L'interprétation peut varier ; mais elle reste une interprétation et non pas une expression créative. Un groupe social s'exprime dans ses institutions<sup>50</sup>. Ces institutions expriment alors une idée, un idéal, un message, une règle de conduite

46. Cf. M. PECHEUX, *L'analyse automatique du discours*, Paris, Dunod, 1969.

47. Cf. R. JAKOBSON, « Linguistics and Poetics », in : T. A. SEBEEK (ed.) *Style in Language*, Cambridge/U.S.A., 1960.

48. G. MOUNIN, *Introduction...*, p. 92.

49. Cf. C. FLAMENT, « Le processus de communication », in : P. FRAISSE et J. PIAGET (eds), *Traité de psychologie expérimentale*, t. IX, *Psychologie sociale*, Paris, P.U.F., 1962.

50. Cela peut être l'œuvre du fondateur du groupe.

dans des structures symboliques<sup>51</sup>. Un individu devient un membre d'un groupe ou d'une société par un processus de socialisation où il apprend et assume ces symboles collectifs. Aussi longtemps que le groupe garde son identité, les institutions sont transmises d'une génération à une autre. Il y a ici un double processus : c'est une structure assumée, vécue, réelle, qui exprime ici et maintenant la vie du groupe. Mais, en même temps, c'est une structure qui est reçue, répétée, non pas nouvelle ou créée. Un changement et un développement restent possibles, mais à l'intérieur de la structure<sup>52</sup>.

C'est de ce point de vue qu'il faut comprendre la notion de participation. Même si elle est un phénomène psychologique et sociologique plutôt que sémiologique, elle n'est possible que grâce à la médiation des symboles collectifs. A la limite, cette médiation peut être minimale, quand les forces psychologiques libérées par un événement traumatisant jouent un rôle plus important que la perception consciente d'un symbole dans un mouvement de masse. Même à ce moment-là, le ralliement et l'identification émotionnelle sont centrés sur un thème ou une personne. Ces derniers ont peut-être perdu leurs significations *symboliques* qui ne sont plus perçues ; mais elles gardent et renforcent leur fonction *indicielle* par rapport à la puissance collective de la masse.

Un tel phénomène n'est pas particulier au mouvement de masse. Dans un rite social quelconque, l'action symbolique collective peut perdre sa valeur symbolique (il n'est plus « compris »), mais garder une valeur (puissance) indicielle qui répond aux besoins fondamentaux d'une participation psychologique (émotionnelle) et sociologique. A la limite il ne s'agit plus de l'emploi de *tel* symbole mais d'*un* symbole qui est facilement perçu et identifiable presque « aveuglément » (c'est-à-dire, sans comprendre sa signification) avec le groupe, à l'action duquel on veut participer.

51. « Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. » [CL. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in : M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, P.U.F. (coll. « Bibliothèque de sociologie contemporaine »), 1968, p. XIX.]

52. « La culture consiste en systèmes implicites et explicites de comportement appris et transmis par symboles... » (C. KLUCKHOHN, « Culture and behaviour », *Collected Works of Clyde Kluckhohn*, New York, 1962.) Cf. aussi T. PARSONS, *The Social System*, New York, 1951, pp. 326-427. — J. KLEIN, *La vie intérieure des groupes*, Paris, 1970, pp. 118-138.

Dans le phénomène de la communication un émetteur envoie un message à un récepteur. Ce message n'est opératif que par rapport à un contexte qui est accessible au récepteur<sup>53</sup>. Un message n'est pas vrai ou faux en lui-même. Il n'est vrai ou faux que par rapport à un contexte. Le fait que la relation entre le symbolisant et le symbolisé, dans le symbole, est motivée et non arbitraire, semble indiquer que dans le symbole le contenu est plus important que l'expression. Une autre implication est que l'expression et le contenu ne sont pas mutuellement adéquats. Il suit donc que plusieurs symboles peuvent signifier différents aspects de la même réalité et que plusieurs réalités peuvent être signifiées par le même symbole. L'ambiguïté à laquelle ce phénomène conduit est évitée parce que le sens du symbole est délimité dans une situation de communication par le contexte. Ainsi le contexte devient aussi important pour la détermination du sens que le symbole lui-même. Pour les rites liturgiques, c'est probablement la communauté rassemblée au nom du Christ, dans la même foi, pour célébrer les sacrements, qui offre le contexte fondamental.

Quel est le rôle de Dieu dans le circuit de communication qui constitue le rite ? Si nous ne voulons pas dépasser les limites de la sémiologie, nous ne trouverons aucun message dans les rites liturgiques dont Dieu puisse être, directement, l'émetteur. La lecture de la Parole de Dieu représente, pour le croyant, un message qui vient de Dieu. Mais, phénoménologiquement, elle est perçue comme un « texte » à interpréter, un texte qui vient du passé<sup>54</sup>. Au contraire, la prière représente un message adressé à Dieu. Il est « non pertinent » pour un sémiologue de demander si Dieu existe ou pas. Il ne peut que constater que la prière a une structure ouverte, même si elle est uni-directionnelle<sup>55</sup>. Par exemple, dans un message très simple du type « Je t'aime », le « je » en réalité peut être Jean, Pierre ou Paul et le « te », Marie, Hélène ou Claire. Un sémiologue ne s'intéresse pas à ceux

53. Cf. R. JAKOBSON, *art. cit.*, pp. 353-354.

54. P. BEAUCHAMP, *Leçons sur l'exégèse*, Lyon, 1971, pp. 20-25. Voir aussi ses remarques dans R. DIDIER (ed.), *L'Eucharistie, le sens des sacrements*. Un dossier théologique 1971. Faculté de théologie de Lyon : Diff. Profac, 1971, p. 185. « Ce que vous appelez intentionnalité dans le langage, s'applique parfaitement en face de quelqu'un qui vous parle, mais en ce qui concerne la Bible, ce n'est pas du tout mon cas : je suis en face des textes. »

55. Cf. M. PECHEUX, *L'analyse automatique...*, p. 27. — R. BARTHES, « Comment parler à Dieu », *Tel Quel* (38), 1969, pp. 32-54. — Ici même, J. CALLOUD, « Semio-linguistique et texte liturgique », pp. 36-58.

qui, concrètement, assument le « je » et le « te »<sup>56</sup>. Mais il peut constater que la structure communicationnelle est ouverte et assumable.

Il est possible qu'un individu ou une communauté n'arrive pas à assumer totalement l'intentionnalité de la structure. Ceci est possible parce que le rite est une institution sociale. Mais aussi longtemps que le rite est fidèlement répété, ce qui manque n'est pas la signification du rite, mais la participation des agents<sup>57</sup>.

## II. DE LA SÉMIOLOGIE

### A LA THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE

Dans cette partie nous grouperons nos remarques autour de quatre points centraux pour faire apparaître la structure interne du rite sacramental comme symbole :

- La différence fondamentale entre le symbole et l'index et ce qu'elle implique pour une analyse de la structure du rite.
- La différence entre « signification » et « communication » et la multiplicité des facteurs qui déterminent une communication, surtout le contexte.
- La notion de niveau et la multiplicité des niveaux dans la signification du rite.
- La notion de structure pour comprendre l'interrelation des éléments qui constituent le rite.

#### **Symbole et index**

L'affirmation suivante montre bien la différence entre le symbole et l'index : le but de l'institution par rapport au rite sacramental est de changer un symbole en un index ou plutôt, d'ajouter les caractéristiques d'un index à un sym-

56. En ce qui concerne le geste, la situation est plus complexe à cause de la difficulté de distinguer entre le « sujet de l'énoncé » et le « sujet de l'énonciation ». Pour ce problème, cf. A.-J. GREIMAS, *Du sens...*, pp. 66-67.

57. Voir ce que dit H. DESROCHE, *Sociologies religieuses...*, p. 65.

bole ; car le symbole sacramentel, en devenant index, ne perd point sa réalité de symbole. Un sacrement est donc à la fois un symbole et un index.

Par exemple, un repas rituel sacré comme symbole de la communion entre les participants eux-mêmes, et entre eux et la divinité est connue de plusieurs traditions religieuses<sup>58</sup>. Mais qu'un tel repas puisse être envisagé comme une participation symbolique (sacramentelle) au corps et au sang du Christ par laquelle est réalisée l'union des participants dans le corps mystique du Christ et dans la Vie trinitaire<sup>59</sup>, cela n'est possible que parce que « cela a été ainsi voulu par le Christ ». A cause de cette détermination par le Christ, le mystère pascal devient présent et actif dans le repas rituel. Le symbole acquiert ainsi une référence historique. Ce qui pourrait être une simple représentation est devenu une « memoria »<sup>60</sup>.

Vu simplement comme un symbole le rite sacramentel semble répétitif. Ce qu'on fait aujourd'hui est la répétition de ce qu'on a fait hier et avant-hier. Cette répétition comme telle n'est pas signifiante<sup>61</sup>. L'utilisation répétitive du même symbole montre plutôt l'importance de ce qu'on fait actuellement sans référence nécessaire au passé ou à l'avenir<sup>62</sup>. Mais le rite symbolique, qui est le sacrement, n'est pas simplement un symbole qui ne fait que représenter, mais aussi un index qui est en rapport avec l'origine, c'est-à-dire Jésus-Christ et son mystère pascal. De ce point de vue il n'est plus une répétition mais une actualisation<sup>63</sup>. Il n'actualise pas parce qu'il est un index ; il indique ce qu'il actualise : le fait de l'actualisation même appartient à un autre ordre, qui n'est pas sémiologique, mais causal<sup>64</sup>.

Cette indication n'est pas seulement intérieure et subjective ; elle est sensible dans le rite. Le plus explicite et essentiel de ces indicateurs est l'anamnèse. Elle est d'abord un geste : manger le corps sacrificiel du Christ et boire son

58. Cf. par exemple J. CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine d'après les documents ethnographiques*, Paris, P.U.F., 1958, p. 409 sq.

59. Cf. Jn 6, 32-58 ; 1 Co 11, 17-34.

60. HUGUES DE SAINT-VICTOR l'a exprimé brièvement : « ex institutione significans », *De Sacramentis* IX, 2, PL 176, col. 317.

61. Nous parlons ici d'un point de vue sémiologique. Du point de vue psychologique et sociologique, le simple fait de la répétition peut avoir un sens.

62. « La répétition signale la priorité du fait sur le sens. » (BEAUCHAMP, *Leçons...*, p. 39.)

63. L'Eucharistie est la répétition de la Cène et l'actualisation du mystère pascal, dont elle est le mémorial.

64. Un symbole dirige l'attention vers un autre avec lequel il a une similitude ; il ne montre pas d'autre type de relation.

sang. La signification de ce geste est exprimée dans la prière connue communément comme « anamnèse ». Celle-ci rend explicite la relation du repas eucharistique au mystère pascal. La participation à un repas peut symboliser la communion entre les participants. Mais l'institution du Christ à la Cène a transformé ce symbole en un index du mystère pascal.

Cette liaison du repas eucharistique avec la Cène comme avec son origine est exprimée dans le rite à la fois par le récit de l'institution et par l'utilisation des éléments que le Christ lui-même avait utilisés à la Cène, c'est-à-dire, le pain et le vin. De cette façon, ces deux éléments rituels (le récit et le pain et le vin) fonctionnent de leur propre façon comme indices qui relient le repas eucharistique à son origine constitutive qui est la Cène<sup>65</sup>. Un autre index important autant qu'indispensable est la communauté des croyants qui sont, ici et maintenant, unis au nom du Christ sous la présidence du ministre pour constituer l'Eglise qui célèbre l'Eucharistie<sup>66</sup>.

Les paragraphes précédents pourraient donner l'impression que le « symbole » est quelque chose que la chrétienté a en commun avec les autres religions, l'index étant particulier à l'Eglise. Par opposition aux sacrements de la nature qui ne sont que symboles, les sacrements de la loi nouvelle seraient aussi des indices. La mention de l'histoire par rapport à l'index peut renforcer cette impression<sup>67</sup>. Mais elle n'est pas juste. Parce que les deux aspects — c'est-à-dire, symbolique et indiciel — du rite semblent être communs à toutes les religions. Un repas rituel sacré dans n'importe quelle tradition religieuse n'est pas simplement une célébration d'un repas communautaire. Le rituel est toujours relié

65. Pouvons-nous relier le repas eucharistique avec la Cène d'une autre façon que par la répétition du récit de l'Institution ? Est-ce que l'utilisation des éléments autres que le pain et le vin dérange cette structure indicielle ? C'est une question à étudier.

66. Cf. F. X. ARNOLD, « Sujet et forme de la liturgie chrétienne », in : J. BETZ et H. FRIES (eds), *Eglise et tradition*, Le Puy, Mappus, 1963, pp. 195-224. — K. RAHNER, « De praesentia Domini in communitate cultus : synthesis theologica », in : A. SCHÖNMETZER (ed.), *Acta congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1968, pp. 330-338.

67. L'opposition nature/histoire, pour caractériser la différence entre la chrétienté et les autres religions, est habituelle. Voir par exemple J. RATZINGER, « Christianity and the World Religions », in : H. VORGRIMLER (ed.), *One, Holy, Catholic and Apostolic*, London, 1968, pp. 207-236. — J. DANIELOU, *Sainteté des païens*, Paris, 1957, p. 27.

à un mythe<sup>68</sup>. Les mythes parlent normalement de l'origine et de la fin du temps. Ils ne sont pas des événements historiques dans le sens courant du mot « histoire ». Ils ne sont pas dans le temps<sup>69</sup>. Mais, parce qu'ils sont au début du temps ils ont une relation, d'une façon ou l'autre, avec tout ce qui le suit dans le temps historique. Le rituel célèbre précisément cette connexion. Ainsi l'originalité des rites chrétiens ne se trouve pas dans le fait qu'ils sont aussi des indices tandis que les autres rites ne seraient que des symboles, mais dans le fait qu'ils sont des indices d'un événement spécial. Les rites non chrétiens indiquent des événements mythiques. Les rites chrétiens indiquent l'événement historique du mystère pascal du Christ. L'histoire donc n'est pas opposée à la nature, mais au mythe — un mythe qui n'est pas encore réduit à la nature par une interprétation qui enlève toute leur capacité à animer des rituels et à leur donner une signification.

Le sacrement peut encore fonctionner quand son aspect symbolique est réduit au minimum. Un petit élément du symbole suffira à indiquer métonymiquement le tout. Mais si l'aspect indiciel est absent, le sacrement disparaît aussi et le rite devient un phénomène culturel<sup>70</sup>.

### Le rite et le contexte

Nous avons remarqué que c'est *le contexte* qui relie le symbole à son « référent » et, ainsi, actualise sa signification. A l'inverse, c'est le contexte qui peut falsifier un

68. Cf. R. DIDIER, « Mythe et rite, révélation et sacrement », in : *L'Eucharistie...*, pp. 172-178. — M. ELIADE, *Traité...*, pp. 366-367.

69. Cf. P. RICŒUR, *The Symbolism of Evil*, Boston, 1967, pp. 161-163.

Nous n'avons pas la prétention de résoudre en une phrase un problème qui est sans doute un des plus difficiles de la phénoménologie des religions, selon l'appréciation de M. ELIADE (*Traité...*, p. 332). Pour P. RICŒUR, « il n'y a mythe en effet que si l'événement fondateur n'a pas de place dans l'histoire, mais dans un temps avant l'histoire : c'est cela qui est proprement mythique, temps avant l'histoire, temps primordial, ' en ce temps-là... '. Par conséquent, c'est essentiellement le rapport de notre temps à ce temps-là qui constitue le mythe quelle que soit la chose instituée. » (*Les incidences...*, p. 43.) Pour CL. LÉVI-STRAUSS, de son côté, « Un mythe se rapporte toujours à des événements passés... Mais la chaleur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que ces événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur... » (*L'anthropologie structurale*, p. 233.)

70. Une telle chose arrive seulement quand la foi manque complètement de la part et de l'individu et du groupe.

message. Cette vérité ou fausseté au niveau du symbole correspond à la validité ou à l'invalidité au niveau de l'efficace.

Le point de vue traditionnel ne demande pour la validité des sacrements que « le ministre, la matière, la forme et l'intention ». Mais aussitôt qu'on comprend les sacrements comme le geste d'un groupe, la vérité de la situation sociale devient essentielle à la validité du sacrement. Si nous étudions les symboles qui constituent le rite de l'initiation nous serons peut-être tentés de nous restreindre aux rites de l'ablution et de l'onction avec les paroles qui les accompagnent. Pourtant le rite d'initiation est constitué par tous les éléments exprimant l'intégration du néophyte à la communauté humaine qui admet un membre en son sein, par un rite qui constitue collectivement le symbole du sacrement. Une intention intérieure et inexprimée ne fausse pas la signification sociale de l'acte<sup>71</sup>. Mais le même rituel répété sur la scène n'aura pas la même signification sociale. La vérité ou fausseté du symbole sacramentel dépend donc du contexte auquel il réfère<sup>72</sup>.

### La multiplicité des niveaux

Nous avons dit plus d'une fois que le symbole sacramentel a une structure connotative multiple. Le rite d'initiation, par exemple, est constitué par les symboles de la profession de foi, de l'ablution, et de l'onction. Chacun de ces symboles peut se trouver ailleurs que dans le rite d'initiation. On peut les trouver même dans les autres religions<sup>73</sup>. Mais dans le rite d'initiation ces rites expriment ensemble une seule signification : l'admission de quelqu'un dans la communauté des croyants. Les symboles choisis pour aider à vivre cette situation humaine nous donnent une certaine idée de cette communauté et de ce qu'elle implique pour quelqu'un

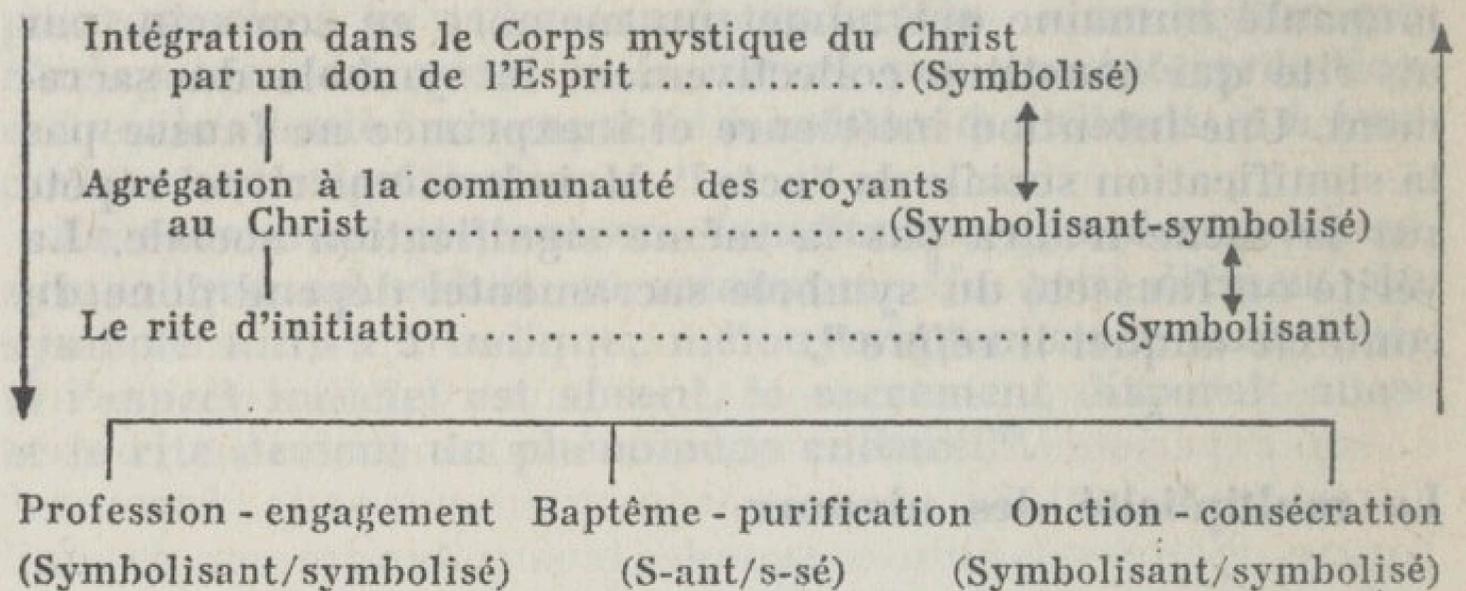
71. Le problème de l'intention ne peut se résoudre simplement par rapport à un ministre ou à un récipiendaire sans rendre compte de la communauté, cf. E. H. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, trad. du néerlandais par A. Kerkvoorde, Paris, Cerf (coll. « Lex Orandi », 31), 1967, pp. 133-136.

72. Pour « verum sacramentum » et « veritas sacramenti », cf. SAINT THOMAS d'AQUIN, *Summa theologiae*, III, q. 60, a. 8, resp. Au sujet d'un cas concret, cf. B. LEEMING, « Are They Really Bishops », *The Heythrop Journal* 5, 1964, pp. 259-267.

73. Cf. A. KIRCHGÄSSNER, *La puissance des signes*, éd. citée.

qui y appartient<sup>74</sup>. La profession trinitaire évoque toute l'histoire du salut. Le bain d'eau exprime la pureté requise et l'onction ajoute la notion d'une consécration grâce à un don de l'Esprit.

Tout ceci reste encore au niveau sensible du rite. Il y a un deuxième niveau où cette admission dans une communauté humaine évoque une autre communion indiquée par les phrases comme « l'adoption divine », « la vie dans l'Esprit », etc<sup>75</sup>. On peut ainsi représenter ces niveaux d'une façon schématique.



Cette structure nous montre à la fois la complexité du symbole sacramentel et la diversité des niveaux, la divergence possible à l'occasion entre ces divers éléments et l'interpénétration de ces niveaux pour ne constituer qu'un seul symbole complexe.

Les rites de la profession, le baptême et l'onction constituent collectivement le rite d'initiation. C'est le symbolisant sensible (c'est-à-dire ce qui a un rapport aux cinq sens). Son symbolisé n'est plus sensible, mais social, inter-personnel ou relationnel<sup>76</sup>. Il se trouve encore au niveau de l'expérience humaine, mais il n'est pas sensible dans le sens défini. On ne peut en faire l'expérience indépendamment du sensible, mais ils ne sont pas identiques. Il n'est pas, non plus, quelque chose d'abstrait, d'intellectuel ou d'imaginaire.

74. On est admis à une communauté de « saints » par une purification et une deuxième naissance (cf. Ep 5, 26-27).

75. Cf. Rm 6-8.

76. Nous employons les mots « social », « inter-personnel », « relationnel », etc., par opposition, non pas à « individuel », mais à « sensible » d'un côté et « spirituel » de l'autre.

Ce symbolisé fonctionne à son tour comme un symbolisant pour indiquer une réalité spirituelle. Ainsi nous avons un double symbole. Quand on parle de symbole sacramentel, sans spécification, on parle souvent de l'un ou l'autre niveau, ou même des éléments plus partiels encore du rite.

A cause de l'unité de projet qui insère dans une totalité tous les symbolisants et les symbolisés, un symbolisé à un niveau donné comprend tout ce qui est au-dessous et est partie intégrante de tout ce qui est au-dessus. Cette intégration structurale et étroite ne s'oppose pas, pourtant, à une mobilité interne ni à une possibilité de « traduction » (adaptation) qui sont l'être même du symbole<sup>77</sup>. L'analyse qui interprète le symbole commence son travail avec ce qui est le plus accessible — le symbolisant — et progresse vers le symbolisé. Mais le processus actuel de symbolisation est l'inverse. Un poète qui dit « feu » pour symboliser « amour » ne part pas du feu pour découvrir qu'un aspect de ce feu peut, par analogie, symboliser l'amour. Il commence plutôt par une expérience de l'amour et en cherchant à l'exprimer, tombe sur un élément analogique, le feu, qui lui paraît rendre compte, plus ou moins fidèlement et effectivement, de son expérience. L'amour et le feu sont encore deux choses différentes dont on peut éprouver l'une sans éprouver l'autre. Cette possibilité semble bien moindre en ce qui concerne les symboles religieux où une réalité transcendante ne peut être saisie et vécue que par symbole. Le symbolisé n'est peut-être pas lié à un symbole particulier ; mais il n'est accessible qu'à travers *un* symbole. Alors c'est le symbolisé qui dirige tout le projet de symbolisation.

Dans notre schéma, ni l'intégration d'un homme dans un groupe humain après un processus d'initiation, ni les rites qui l'actualisent ne sont spécifiques de l'Eglise. C'est la signification ultime, « l'adoption divine » qui unifie la structure de l'ensemble et spécifie chaque élément en tant que partie de la totalité. Ce sens n'est pas ajouté à un symbole qui existe déjà comme tel ; il constitue le symbole dans sa spécificité. L'unité de la structure symbolique ne signifie pas nécessairement l'unité de processus de signification ; il ne faut pas oublier la différence fondamentale entre symbole et index.

Il nous faut respecter la structuration des niveaux dans

---

77. C'est la base de l'histoire des religions. Pour l'histoire des sacrements, cf. A. MICHEL, « Modification des éléments sacramentaires par l'Eglise ' *salva illorum substantia* ' », *Doctor Communis* 12, 1959, pp. 5-30.

le symbole sacramentel. Il faut éviter tout effort pour relier directement le premier au troisième niveau, c'est-à-dire, le rite sensible et le sens du sacrement, sans rendre compte du niveau intermédiaire. Le rite d'initiation symbolise directement l'agrégation du néophyte à la communauté des croyants au Christ ; la pénitence est la réconciliation du pécheur avec l'Eglise ; l'Eucharistie est le partage fraternel du corps et du sang du Christ ; le mariage est la création d'une famille par deux chrétiens au sein de la communauté ; l'ordre est la désignation d'une personne au service de la communauté ; l'onction des malades est l'intercession de la communauté pour un membre malade<sup>78</sup>. S'il y a un don spécial de l'Esprit dans la confirmation, il est lié à une intégration plus étroite du chrétien dans la communauté. Les rites doivent chercher à symboliser (représenter) ces situations humaines et communautaires. Voilà quelque chose que la communauté, comme l'individu, peut *vivre*<sup>79</sup>. Cela peut être un acte humain. La représentation directe du don de l'Esprit ne peut être qu'une dramatisation, un drame mystérique et allégorique ; illustratif et expressif peut-être, mais pas vécu. Elle n'est pas un rite, à proprement parler<sup>80</sup>.

Dans la mesure où l'on donne de l'importance au caractère formel des « rites », l'aspect communautaire (ecclésial) et humain peut s'en trouver dévalué. Cela peut amener, dans les cas extrêmes, une sorte d'individualisme et même de magie. Au contraire, si l'aspect communautaire et humain est seul mis en avant, le symbole ne se déploie pas dans son ordre propre. Le rite est ressenti comme superflu jusqu'à disparaître<sup>81</sup>.

78. Pour l'aspect communautaire des sacrements, cf. K. RAHNER, *Eglise et sacrements*, trad. de l'all., Paris, 1970, pp. 126-127. — E. H. SCHILLEBEECKX, « Catholic Understanding of Office », *Theological Studies* 30, 1969, pp. 581-587. — M. THURIAN, *Sacerdoce et Ministère*, Taizé, 1970, p. 254 sq.

79. Une des raisons pour laquelle, dans le sacrement de la confirmation, le geste de l'imposition des mains peut être préférable à celui de l'onction, est que le premier fait mieux ressortir l'aspect communautaire du rite. L'onction indique le don de l'Esprit à travers l'un de ses effets, c'est-à-dire, la « consécration ». L'imposition des mains signifie immédiatement l'intégration de l'individu à la communauté ; le don de l'Esprit est seulement indiqué. Cette disposition est en rapport plus étroit avec la structure du rite sacramental. Elle est sans doute plus facile à vivre.

80. L'action sacramentelle n'est pas un geste mythique ; c'est la vie de la communauté qui porte un deuxième sens.

81. Cette construction du symbole rituel en étages de signification rejoint, d'une certaine manière, les distinctions reçues : *sacramentum*,

Ce que nous venons de dire au sujet des niveaux de symbolisation a des conséquences très pratiques pour l'interprète. Quand on dit qu'un sacrement symbolise telle ou telle chose il faut bien savoir à quel niveau on fait allusion. Il peut s'agir non seulement d'un des trois niveaux dont il a été question dans le schéma ci-dessus, mais aussi d'un niveau au-dessus de cette structure et d'un autre, au-dessous.

On peut lire souvent, dans les écrits des Pères de l'Eglise, dans des textes liturgiques ou catéchétiques, que le pain et le vin, faits de multiples grains de blé et grappes de raisin, symbolisent l'unité du corps mystique du Christ. Ce symbolisme a, peut-être, une valeur pédagogique ; mais il n'est pas sacramentel. Voici ce qu'en dit M. de la Taille :

Si enim symbolismus iste esset sacramentalis, interiret sacramentalis utilitas corporis Christi in eucharistia. Quo modo enim significant signa sacramentalia, eo modo operantur, quippe quae significando causant. Si ergo elemento sensibili per se sumpto immediate significetur ecclesiastica unitas, quae est ipsa res sacramenti ultima, tunc etiam ipsomet directe et immediate, seclusa consideratione corporis Christi, causatur<sup>82</sup>.

Les symbolismes, donc, même largement répandus, peuvent tomber au-dessous du niveau sacramentel. On peut citer des exemples semblables, plus ou moins poétiques, inspirés par l'eau, l'huile, la lumière, etc.<sup>83</sup>.

Parlant de la signification des sacrements, saint Thomas dit :

Sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem. In qua tria possunt considerari : videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae quae est passio Christi ; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus ; et ultimae finis nostrae sanctificationis, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur<sup>84</sup>.

---

*sacramentum et res, res.* Mais on les a utilisées, presque exclusivement, pour l'étude de l'efficience sacramentelle.

82. M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Paris, 1931, p. 539.

83. Cf. par exemple, M. ELIADE, « Les eaux et le symbolisme aquatique », *Traité...*, pp. 168-191. — L. BEIRNAERT, « Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême », *La Maison-Dieu* (22), 1950, pp. 94-120.

84. *Summa Theologiae*, III, q. 60, a. 3, resp.

Le père A.-M. Roguet commente le texte :

De nos trois significations, deux sont extrinsèques ; la cause et l'effet ultime ou la fin. Seule la forme est intrinsèque<sup>85</sup>.

Ainsi, ces deux significations — la cause et la fin — sont au-dessus du symbolisme sacramentel.

### Le Sacrement comme structure

Considérer les sacrements comme une structure, c'est-à-dire une unité ordonnée d'éléments multiples n'est pas une découverte. Les théologiens sont habitués à diviser les éléments constitutifs d'un sacrement entre essentiels et non essentiels, et parmi les éléments essentiels, entre la forme et la matière. Au cours de l'histoire, les moralistes, suivis largement par les théologiens, ont réduit l'essence à un strict minimum nécessaire à la validité, la forme à une formule, et la matière à un élément matériel ou à un geste quand on ne trouve pas un élément matériel. On parlait de la signification sacramentelle exclusivement du point de vue de l'essence, la forme et la matière. La notion de structure et de système, comme elle est comprise dans les systèmes de communication, nous offre un modèle plus adapté à l'intelligence de la structure interne du rite sacramentel.

Nous avons déjà parlé d'un sacrement comme un système qui fonctionne à la façon d'une totalité ; de la diversité des fonctions et des éléments ; de la possibilité des transformations et des variations internes ; des phénomènes de l'expansion et de la condensation<sup>86</sup>. Il faut se rappeler aussi qu'il ne s'agit ici que du premier des trois niveaux — le plus « bas » — dont on vient de parler.

Même quand on parle du rite sacramentel comme une structure, il faut bien distinguer entre les éléments qui constituent la structure même et d'autres qui illustrent, expliquent, commentent, préparent etc. Le critère de cette distinction est intérieur à la totalité. C'est la fonction remplie dans la totalité par rapport aux autres éléments qui déter-

85. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, q. 60-65, *Les sacrements*, trad. franc. de A.-M. ROGUET, Paris-Tournai-Rome, Desclée/Paris, Ed. de la Revue des Jeunes, 1945, p. 311.

86. G. VAN ROO (*De Sacramentis in genere*, Rome, 1957, p. 91) parle de « significatio diffusa et contracta ».

mine si un élément donné appartient au cadre ou à la périphérie de la structure. Tous les éléments qui contribuent, d'une façon ou d'une autre, à la signification sacramentelle appartiennent à cette totalité : les agents, les codes, le contexte, le message. Du point de vue du code, ce qui est important en fin de compte c'est la transmission du message ; le type du médium dépend du contexte. Il peut être un élément matériel, un geste, une situation communautaire et humaine, une formule — individuellement ou en combinaison<sup>87</sup>.

En cas de nécessité (danger de mort, par exemple) un seul symbole ou rite peut polariser la totalité de la signification, normalement transmise par un système de symboles. Ceci peut se faire métaphoriquement, quand le rite choisi est capable d'assumer implicitement la signification ; ou/et métonymiquement, quand le rite indique ou évoque le tout dont il fait partie. Quand le rite reprend sa place dans la totalité, il ne garde pas son pouvoir de transmettre la signification complète : autrement les autres rites deviendraient des ornements. Au contraire la totalité des éléments symboliques assument la totalité de signification, même si une polarisation et une structuration à l'intérieur du rite ne sont pas exclues.

Ceci nous amène au problème du « rite essentiel ». Il désigne normalement un signe sensible, défini par rapport à la validité<sup>88</sup>. On peut penser en termes de « plus » ou « moins » par rapport à un symbole et sa symbolisation. Mais on ne peut guère parler d'une chose *plus ou moins valide*. Depuis quelques années on a essayé de trouver un moyen terme entre l'essentiel et l'ornemental. Le terme « intégral » est utilisé quelquefois. Un rite intégral n'est pas essentiel pour la validité : pourtant, il n'est pas purement ornemental ; il a un rôle dans la pleine transmission du sens<sup>89</sup>. Il y a évidemment un désir d'échapper à la disjunc-

87. Un des éléments peut avoir une certaine prédominance : la parole ou le geste. Cela dépendra, au moins partiellement, du contexte culturel.

88. G. VAN ROO, *De Sacramentis...*, p. 90.

89. Cf. PAUL VI, Const. Apost., *Divinae consortium naturae*, 15 août 1971 : « *Impositio vero manuum super electos, quaecum praescripta oratione ante chrismationem fit, etsi ad essentiam ritus sacramentalis non pertinet, est tamen magni aestimanda, utpote quae ad ejusdem ritus integram perfectionem et ad plenioram sacramenti intelligentiam conferat.* » Voir aussi DENZINGER-SCHÖNMETZER, n. 3854 et L. LIGIER, « La prière et l'imposition des mains », *Gregorianum* 53, 1972, pp. 483-484.

tion entre l'essentiel et le non-essentiel. Mais nous n'aimons pas la disjonction implicite posée par cette thèse entre la signification et la causalité.

Même du point de vue de la validité, la détermination d'un rite essentiel, souvent définie par rapport à la matière et la forme, n'est pas suffisante : il faut nécessairement inclure au moins quelques éléments du contexte. Parler du rite essentiel n'est pas nécessairement penser à un élément isolable et déterminable : il faut penser structurellement. Un élément essentiel ne veut pas toujours dire un élément sensible : une parole ou un geste ou une chose ; il peut être aussi une situation interpersonnelle, exprimée nécessairement dans des symboles et des rites d'une façon sensible, mais exprimable de multiple façon selon les cultures : si on prend au sérieux la nature symbolique du sacrement et la mobilité structurale interne du tout symbole, sauf exception <sup>90</sup>.

### Nature et culture

Les rites sacramentels sont des systèmes de symboles utilisés par une communauté humaine, comme le langage, les formes de politesse, les règles matrimoniales, les signaux routiers, etc. Tous ces systèmes symboliques, même s'ils sont très différents entre eux, ont une chose en commun. Ils sont des faits culturels et non naturels. Ils font l'objet d'un choix ou d'une convention. Ils ne sont pas tout à fait arbitraires ou non motivés parce qu'ils ont été choisis. Le choix peut se fonder sur des analogies naturelles. Mais la motivation n'est jamais absolue et contraignante ; c'est pourquoi un choix reste possible — mais un choix très souvent influencé par des circonstances historiques, géographiques ou culturelles. Pour vous souhaiter la bienvenue, un Européen vous serre les mains ; un Japonais préfère s'incliner ; les deux gestes ont leur motivation propre ; ils sont expressifs. Pourtant un autre choix était possible — les mains jointes, par exemple, comme en Inde.

---

90. Les exceptions sont le baptême et l'Eucharistie. Dans ces deux cas, au-delà d'une signification en rapport à une situation communautaire, le Christ a probablement choisi le bain d'eau et le repas, comme symboles destinés à communiquer ces significations.

Les sacrements sont donc des faits culturels. Le choix peut être collectif (par l'Eglise) ou renvoyer au fondateur qui est à l'origine de la communauté.

Il est possible que le choix d'une communauté ne corresponde pas du tout aux motivations ou analogies symboliques ; peut-être est-il dicté par d'autres facteurs. A ce moment-là le processus de la métonymie et de l'indication remplace complètement le processus de la métaphore et de la symbolisation pour assurer la transmission du sens. L'élément de convention peut alors déterminer tous les aspects de la communication sociale qui sous-tend le rite. Il est évident que ce n'est pas là une situation idéale, si l'on désire promouvoir une participation intelligente, fondée sur un équilibre perpétuellement réaménagé, de l'analogique et de l'indiciel.

Michel AMALADOSS, s.j.