



HAL
open science

Théologie et sociologie du rite. Temps et espaces de l'instituant et de l'institué

Jacques Palard

► **To cite this version:**

Jacques Palard. Théologie et sociologie du rite. Temps et espaces de l'instituant et de l'institué. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2021, 196, pp.83-94. <10.4000/assr.59953>. <halshs-03572556>

HAL Id: halshs-03572556

<https://shs.hal.science/halshs-03572556v1>

Submitted on 15 Apr 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Théologie et sociologie du rite

Temps et espaces de l'instituant et de l'institué

Theology and sociology of the rite: Times and spaces of the instituant and the instituted

Teología y sociología del rito: Tiempos y espacios del instituyente y del instituido

Jacques Palard



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/59953>

DOI : 10.4000/assr.59953

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2021

Pagination : 83-94

ISBN : 9782713228735

ISSN : 0335-5985

Ce document vous est fourni par INIST - Centre national de la recherche scientifique (CNRS)



Référence électronique

Jacques Palard, « Théologie et sociologie du rite », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 196 | octobre-décembre 2021, mis en ligne le 01 janvier 2024, consulté le 15 avril 2025. URL : <http://journals.openedition.org/assr/59953> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.59953>

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Jacques Palard

Théologie et sociologie du rite

Temps et espaces de l'instituant et de l'institué

À propos de :

CARDITA Ângelo (dir.), *Désirs de réforme. Relecture de la Constitution conciliaire sur la liturgie*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2018, 287 p.

LEMIEUX Raymond, *Sentiers rituels, parcours de sens*, textes réunis et édités par Ângelo Cardita, Canterano, Aracne, 2020, 458 p.

Dans son introduction aux actes du colloque organisé par l'Association française des sciences sociales des religions en février 2003 et consacré à la dimension politique et religieuse de la modernité rituelle, Danièle Hervieu-Léger fait le constat du faible intérêt porté aux rites par la recherche sociologique. Elle emprunte aux anthropologues l'hypothèse selon laquelle ce manque d'attention « pourrait bien être le revers de la considération hypertrophique [que les sociologues] accordent aux croyances, plus occupés qu'ils sont au recueil du discours des acteurs qu'à l'observation de leurs pratiques » (Hervieu-Léger, 2004 : 12). À cela paraît s'ajouter qu'aux yeux des sociologues les rites et la ritualité concerneraient plus les sociétés de la tradition que celles de la modernité. En outre, lorsque ce sont ces dernières qui sont étudiées, le regard se porterait désormais davantage sur les rituels séculiers qui font l'objet d'un certain ordonnancement cérémoniel que sur les rituels religieux¹. S'interrogeant sur l'apparent effacement de la dimension rituelle du social dans la société contemporaine, Hervieu-Léger avance une double interprétation. En premier lieu, le rite « se distingue spécifiquement par le caractère extra-empirique de l'efficacité qu'il recherche » (*ibid.* : 15) et, de ce fait, ne saurait répondre à un impératif utilitaire direct. De plus, précisément

1. Un tel élargissement du champ social de la « ritologie » peut toutefois susciter des réserves de la part de ceux pour qui « la prise en main de l'objet "rite" par la sociologie et l'anthropologie historique a eu pour effet de multiplier les sens dérivés du terme, notamment à travers la notion très généreuse de "rites séculiers", ouverte à tout dispositif social pour peu qu'il apparaisse comme stéréotypé et récurrent » (Rauwel, 2019 : 81).

parce qu'il est en consonance avec la dynamique du changement, le temps de la modernité s'avère peu favorable à la valorisation de la rythmique cyclique du rituel. De fait, « le déjà-là du rite signifie [...] continuité, permanence. Le rite, classiquement, dit en acte et met en scène la continuité; il est remémoration en acte » (Champion, 2004: 141).

La publication de deux ouvrages, l'un de théologie et l'autre de sociologie, qui émanent de la même instance universitaire, en l'occurrence la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (Québec), et qui ont pour objet respectif la réforme liturgique catholique et la transformation des rites religieux et sociaux, offre l'opportunité de prolonger et de débattre de cette problématique en ses différentes facettes. L'initiative de cette double démarche éditoriale revient au théologien Angelo Cardita qui a réuni, à l'échelle internationale, des travaux d'analyse de la Constitution de Vatican II sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium*, adoptée en 1964, et qui a également invité son collègue Raymond Lemieux, professeur émérite de sociologie, à rassembler une vingtaine des textes qu'il a publiés au cours des dernières décennies et qui ont porté sur les rites, tant sociaux que religieux².

L'ouvrage de Lemieux inaugure une collection au titre original, « Rendez-vous avec le renard. Rites: études et perspectives critiques », qui se veut un forum francophone international et multidisciplinaire ayant vocation à accueillir des travaux de recherche et des essais critiques dans le domaine des études sur les rites. L'image du renard sied parfaitement à l'auteur, qui y perçoit celle d'un animal curieux et furtif propre à figurer « la posture du sociologue et de l'anthropologue quand il cherche à comprendre l'organisation rituelle de la vie sociale et religieuse. Il pratique une observation participante. C'est-à-dire une approche empathique » (Lemieux, 2020: 9), approche qui permet, grâce à la prise d'une judicieuse distance, de capter sans être soi-même captivé, de fureter, *to sniff around*. Or, la capture dont peut se prévaloir l'auteur, depuis un poste d'observation, il est vrai, particulièrement propice, est pour le moins abondante. Raymond Lemieux a fondé en 1980 le Groupe de recherches en sciences de la religion de l'Université Laval, dont il a assuré la direction jusqu'en 2001, et il contribua en 1982 à la création des *Cahiers de recherche en sciences de la religion*. À la fin des années 1980, il assura la direction du

2. Ces textes ont été principalement publiés dans des revues de formation ou de réflexion liturgique, notamment: *Vivre et célébrer*, *Liturgie, foi et culture*, *Liturgie et vie chrétienne*, *Célébrer les heures*. Ce cadre éditorial découle de la formation théologique de Raymond Lemieux, qui se déclare toutefois « plus sociologue que théologien » lors d'un entretien accordé au quotidien montréalais *Le Devoir* (Tremblay, 2003). Dans sa postface, l'auteur écrit rétrospectivement que son « parcours s'est voulu essentiellement *anthropologique*. Même quand il a épousé des préoccupations théologiques, se positionnant alors du côté du désir croyant inscrit dans la lignée des traditions chrétiennes, il a plus souvent effleuré des questions que rencontré des certitudes » (Lemieux, 2020: 435). L'auteur ne dédaigne nullement emprunter au genre poétique, notamment lorsqu'il évoque, à la suite de Péguy, la « petite fille espérance », dont il ressent la présence dans le chant matinal du coq, chez le paysan-prophète chasseur d'étoiles ou sous les pas du marcheur des sentiers ordinaires de la vie (*ibid.*: 447).

programme de recherche « Les croyances des Québécois » et devint, en 2001, le premier titulaire de la chaire « Religion, spiritualité et santé », qu'il dirigea jusqu'en 2007. C'est dire qu'il a été, au cours des dernières décennies, non seulement un observateur patenté mais aussi l'un des principaux initiateurs et animateurs de la recherche sociologique sur le christianisme québécois, se montrant tout particulièrement attentif à sa dimension culturelle (Lemieux, 1990; Lemieux, Milot, 1992; Lemieux, Montminy, 2000).

Dans les « Prolégomènes à un regard furtif sur les rites » qui introduisent son ouvrage, Lemieux affirme que si les rites servent à quelque chose dans la vie de ceux qui les pratiquent, « c'est qu'ils organisent d'une certaine façon leurs rapports avec le monde extérieur, entre leur entité propre – ou ce qu'on imagine tel – et leur environnement, à partir du voisinage immédiat jusqu'au cosmos et à l'infini du réel » (Lemieux, 2020: 10). Les textes qui composent son substantiel recueil sont répartis sous cinq thématiques: « Les sacrements dans la vie sociale », « La liturgie dans tous ses états », « Sécularités rituelles », « Célébrer la mort, gé(né)rer la vie », « Le pèlerinage comme quête du sens ».

Il paraît opportun de prendre comme base de départ les deux épisodes biographiques que nous dévoile l'auteur et qui restituent des éléments significatifs du cadre spatio-temporel de son enfance. Le premier a trait à son recrutement, en 1945, comme servant de messe dans sa paroisse à l'âge de six ans: « Servir la messe, pour un enfant des milieux populaires, c'était côtoyer quotidiennement l'élite de la société. Certes, ce service n'avait rien de bien prestigieux en soi mais représentait tout de même l'inscription dans un certain ordre social, un ordre qu'à peu près personne n'imaginait devoir remettre en cause, qui de plus était présidé par un Grand Autre assurant sa cohésion et sa destinée, dont la reconnaissance était générale » (*ibid.*: 250). Trois quarts de siècle plus tard, l'auteur reconnaît une relative homologie entre ce service et la pratique du hockey sur glace par ses petits-enfants, souvent très tôt le matin et dans des arénas qui ont remplacé les églises comme lieu de socialisation et de construction identitaire. Il remarque de « fascinantes ressemblances » (*ibid.*: 252) entre les rituels en vigueur et ceux qu'il a vécus: l'agenouillement devant l'instructeur de l'équipe, le port de vêtements saturés de symboles, les cris de ralliement propres à chaque équipe... Il y voit des modes de reconnaissance qui mettent en jeu des valeurs à la fois instituées et instituanes. Le second événement que relate Lemieux a lieu en 1952 à l'âge de douze ans, à la mort de son père, dont il était le dernier enfant et le seul survivant. À la veille des funérailles, l'un de ses oncles le prend à part pour lui dire: « Maintenant, c'est toi le chef de famille. Demain, tu vas conduire le défilé et tu iras signer le registre, au presbytère » (*ibid.*: 325). Quarante ans plus tard, il introduit un texte d'analyse des pratiques et des rites funéraires par le rappel de ce moment fondateur, et dit se souvenir de « la sorte de fierté, mêlée bien sûr de peine et d'inquiétude quant à l'avenir, [qu'il ressentit] ce matin-là, marchant seul derrière l'imposant corbillard, suivi du réseau familial et amical qui, sans que personne n'y présidât, s'était naturellement mis en ordre » (*ibid.*: 325-326), dans le strict respect par les membres de la communauté paroissiale de normes non écrites mais depuis longtemps intériorisées.

L'analyse des rapports que le sujet entretient avec sa communauté qui, par ses discours et ses traditions, fait preuve de son aptitude à satisfaire sa quête de sens, donne le ton à l'ouvrage et en constitue la trame générale. Plusieurs des textes de Lemieux ont recours au concept de *communitas*, que développe Victor Turner (1990) dans son analyse du phénomène rituel. Turner insiste sur l'accord que suscite, chez le membre d'un groupe, une altérité estimée et désirable. Il ne saurait y avoir, en effet, d'identité sans inscription dans une collectivité, c'est-à-dire sans structure pourvoyeuse de reconnaissance et de significations. Et c'est précisément parce qu'une collectivité humaine se cristallise autour de connivences partagées et de signes qui lui sont propres que, dans sa dimension d'efficacité symbolique, le rite permet de construire un espace relationnel que ses membres vivent comme effectif et efficace. L'attention portée à l'étymologie du terme « liturgie » vient éclairer cette approche : composé de l'adjectif *λειτος/leitōs*, « public », et du nom commun *ἔργον/ergon*, « action, œuvre, service », le mot évoque un travail pour le peuple et des services prodigués à la communauté. Prolongeant sa réflexion, l'auteur se risque sciemment à un « barbarisme savant » (Lemieux, 2020 : 155) en recourant au vocable « sociurgie », forgé à partir de la racine latine *socius* – appartenant à l'être social – et de la même racine grecque *ergon*. L'auteur met en cela ses pas dans ceux d'Henri Desroche (1968)³, entendant signifier ainsi le caractère public et non nécessairement religieux du rite liturgique, qui est avant tout un héritage social puisque « la liturgie n'a jamais cessé d'appartenir au peuple » (Lemieux, 2020 : 156).

À ses yeux de sociologue du catholicisme québécois, « c'est moins le caractère religieux ou séculier des rites qui importe que leur efficacité symbolique, indépendamment de ce clivage » (*ibid.* : 240). D'ailleurs, une institution religieuse *autorisée* peut continuer d'exercer des effets et de dispenser son savoir-faire indépendamment de l'intention de celui qui s'adresse à ses agents ; elle se montre ainsi disponible pour honorer une demande rituelle qui ne saurait à l'évidence correspondre en tout point au contenu du sens proposé et offert. Fût-ce sur un mode syncrétique, les rites de passage assument une telle fonction. Ainsi, dans le cas du mariage, l'attachement au rite est en lui-même porteur d'une inscription dans une histoire collective, d'une volonté supposée de durée voire d'une relation à une certaine transcendance au travers des aléas de la vie quotidienne. Il en va de même du dimanche, dont la portée religieuse initiale se trouve incontestablement banalisée mais dont la dimension chrétienne a pu représenter une forme de préfiguration de la civilisation du loisir grâce à la libération qu'il a apportée à l'égard des tâches sociales et des impératifs économiques. La pratique même du pardon prend sans doute place dans cette cosmogonie. Lemieux note ainsi que « le travail d'émancipation que mettent en acte les célébrations de la réconciliation

3. Pour Alain Touraine, « Henri Desroche est la figure centrale d'un vaste mouvement culturel qu'on pourrait nommer la sécularisation de l'eschatologie religieuse » (Touraine, 1997 : 17).

suppose en priorité, pour les individus comme pour les collectivités, un regard critique sur eux-mêmes » (*ibid.*: 76). On retrouve ici la réflexion développée par l'historien du christianisme Jean Delumeau (1990) sur la portée sociale du rite de la confession, en termes tout à la fois d'introspection individuelle et de régulation de la vie collective. Ce rapport à l'histoire et à la mémoire qui oriente la pensée de Lemieux rejoint en bonne part, sur le plan de la philosophie de l'histoire, la pensée de son collègue sociologue de l'Université Laval Fernand Dumont, qui a maintes fois exprimé sa quête herméneutique : « La tradition est une question qui me hante depuis longtemps, qui m'a hanté dès mon enfance et ma jeunesse. Et c'est d'ailleurs, selon moi, le grand problème contemporain, c'est-à-dire comment les hommes d'aujourd'hui vont-ils conserver une mémoire de l'humanité ? Comment vont-ils réussir à se donner une conscience historique ? » (Dumont, 2000 : 109-110).

On ne peut manquer de lire l'évocation par Lemieux des rapports à une transcendance et à un Autre comme la probable marque d'une référence à la tradition chrétienne, tradition que maintiennent disponible la mémoire collective et un attachement historiquement construit, malgré les puissants effets de la déprise sociale subie par l'institution catholique québécoise dans la mouvance de la Révolution tranquille. On peut deviner la prégnance de cette marque dans la pluralité des lectures possibles de ces lignes consacrées à la pratique du pèlerinage : « Le pèlerin, d'où qu'il provienne, trouve dans les marges de sa culture l'expérience d'une altérité. L'(A)autre – le petit et le grand – représente dès lors l'instance qui rend possible le retour sur soi-même, voie simple il est vrai mais ici exaltée alors qu'elle est généralement bloquée par les impératifs de la vie quotidienne » (Lemieux, 2020 : 417). La référence à la tradition chrétienne transparaît aussi dans un texte de 1982 intitulé « L'efficacité symbolique et l'expérience chrétienne » et dans lequel Lemieux soutient qu'à l'instar des mots de la langue, les symboles chrétiens existent indépendamment de leurs utilisateurs et qu'ils leur survivront parce qu'ils constituent un ordre symbolique de nature patrimoniale. L'auteur, qui propose la distinction entre religiosité confessante et religiosité non confessante, défend l'idée sur laquelle la religion est bien plus qu'un épiphénomène caractéristique des sociétés traditionnelles : elle représente une « dimension *structurelle* de la vie en société » (*ibid.*: 176) ; or, « la raison moderne n'échappe pas plus à l'enchantement que les sagesse l'ayant précédée » (*ibid.*: 177).

Dès lors, comment concevoir les effets sur la ritualité du double mouvement conjoint de la modernité et de l'affaiblissement de la matrice catholique ? Dans la mesure où les individus sont portés à accorder la priorité à la réussite personnelle, à leur performance et à leur accomplissement, les rites anciens, qui ne sont pour autant ni totalement ignorés ni pleinement abandonnés, perdent de leur prégnance et de leur portée. Dès lors, les rites de passage s'inscrivent dans une quête de sens avant tout individuelle, souvent d'ailleurs par simple respect d'une tradition familiale, et n'exercent plus leur fonction d'intégration communautaire : la communauté naturelle fait place à la communauté [s]élective. Deux conséquences résultent de la substitution de l'efficacité

technique à l'efficacité symbolique : la remise en question de l'autorité et la dissolution du lien d'appartenance. Dans ce contexte, les symboles chrétiens ont été marginalisés de la vie sociale et éclatés en de multiples significations en fonction de besoins particuliers. L'auteur évoque à cet égard le « troisième homme » de François Roustang (1966), « ce croyant qui ne sait plus dire sa foi dans les mots et les rites de la communauté » (Lemieux, 2020 : 46). La sécularisation des cultures a pour effet une autonomisation des ritualités, dont témoignent notamment tout à la fois les *happenings* contre-culturels et les sociurgies du maintien de l'ordre, et qui autorise le recours à l'expression « sécularités religieuses » (préférée à « religions séculières »). Prenant appui sur l'analyse par Jean-Paul Willaime de l'ultramodernité – une « modernité désenchantée, problématisée, autorelativée [...] qui subit le contrecoup de la réflexivité systématique qu'elle a enclenchée » et qui représente « un processus de sécularisation de la modernité, de démythologisation des idéaux séculiers » (Willaime, 2009 : 121-122) –, il en développe trois traits majeurs : la valorisation de l'individu au détriment des refuges communautaires, la sécularité radicale d'un vécu social devenu allergique aux visées morales, éthiques et religieuses, enfin, l'exacerbation du désenchantement (Lemieux, 2020 : 451-455), autant d'attributs dont il conviendrait néanmoins de tester la possible connexion avec la « survivance », dont on a vu qu'elle est postulée, des « symboles chrétiens » et qui serait elle-même le fruit d'une association affirmée entre transcendance et immanence...

Dans sa seule évocation de la Constitution *Sacrosanctum Concilium* (SC), qui prend place dans un article intitulé « La liturgie en quête de vérité » et publié en 2004, le *sociologue* Raymond Lemieux y voit « un texte inaugural à plus d'un titre » (*ibid.* : 139) : cette production conciliaire invite en effet la liturgie à se régénérer par une restauration de l'unité entre vie spirituelle et pratique liturgique, et donne de l'Église une image où l'autorité de l'institution s'estompe, de façon jugée bienvenue, au profit de son mystère et de sa réalité sacramentelle. Une telle réflexion sur le caractère emblématique et quasi fondateur du travail conciliaire que représente cette Constitution est également présente chez le *théologien* Angelo Cardita. Ce dernier considère à cet égard que « la réforme de la liturgie – apparemment le but ultime de SC – est inscrite au cœur du concile comme tâche pastorale ressortissant à l'effort conciliaire de reformulation actualisée de la doctrine de la foi, mais, surtout, comme moyen de faire progresser la vie chrétienne, [...] d'avancer sur le chemin de l'unité et de mettre en valeur la dimension évangélisatrice de l'Église » (Cardita, 2018 : 90-91). Andrea Grillo (Faculté de théologie de Saint-Anselme, Rome) voit à son tour dans cette vocation pastorale du texte la réactivation de ce qu'il appelle le « toucher ecclésial » (*ibid.* : 46). Cette modalité originale et quasi sensitive de la transmission, qui prend corps notamment dans la célébration du culte et la participation active de tous les fidèles, est propre à transformer l'expérience des rites : « La logique de la participation active oblige à *relire le temps et l'espace non comme de simples instruments, mais bien comme des expériences fondamentales de la foi* » (*ibid.* : 58).

Les travaux universitaires d'Angelo Cardita se situent dans le domaine de la ritualité chrétienne et en herméneutique symbolique. L'ouvrage à visée interdisciplinaire qu'il coordonne, en forme d'études critiques de la Constitution conciliaire sur la réforme de la liturgie, bénéficie de collaborations internationales : les douze contributions émanent de neuf pays – la France n'est pas représentée –, situés sur trois continents (Europe, Afrique, Amérique du Nord et du Sud). Dans son introduction, il s'attache à montrer que si la Constitution SC a été le tout premier texte à être adopté par les pères conciliaires, c'est en raison de la forte impulsion donnée au cours des décennies précédentes par le Mouvement liturgique, dont le moine bénédictin belge Lambert Bauduin (1873-1960) fut l'une des figures clés. Pour Cardita, le principal défi de cette nouvelle discipline théologique réside dans « la redécouverte et le rétablissement du pouvoir symbolique de la médiation rituelle par rapport à l'immédiateté de la foi et de la grâce » (*ibid.* : 8), redécouverte et rétablissement qui sont les traits mêmes du Mouvement liturgique, auquel la réforme conciliaire s'est finalement trouvée subordonnée. Ce défi va de pair avec celui de la responsabilité qui incombe désormais, dans le cadre d'une réforme toujours en mouvement, à tous les chrétiens : aux termes de l'article 26 de la Constitution, « les actions liturgiques [...] appartiennent au Corps tout entier de l'Église, elles le manifestent et elles l'affectent ; mais elles atteignent chacun de ses membres, de façon diverse, selon la diversité des ordres, des fonctions, et de la participation effective ».

Le caractère œcuménique du Mouvement liturgique est nettement souligné par Dorothea Haspelmath-Finatti (Université de Vienne). Ce Mouvement, dont l'histoire est à situer dans le contexte de l'évolution culturelle du xx^e siècle et des crises provoquées par les deux guerres mondiales, a eu d'importantes et durables résonances au sein des principales Églises chrétiennes (Paiano, 2000). L'autrice observe à son tour que les principales caractéristiques de ce Mouvement sont au fondement de la Constitution liturgique : l'importance attribuée à la communauté, la participation de tous, la redécouverte de l'eucharistie, l'utilisation des langues vernaculaires ainsi que l'accent mis sur l'implication sociale et une démarche à la fois moins hiérarchique et plus œcuménique. Elle note, apparemment sans surprise, que « l'article 35 semble être entièrement façonné selon les principes protestants : il devrait y avoir plus de lectures bibliques dans la liturgie ; l'homélie constitue désormais une partie importante et intégrale de la liturgie ; toute la liturgie doit être comprise par la communauté » (Cardita, 2018 : 123).

Dans sa contribution intitulée : « Prendre part pour avoir part. Les divers axes de la *participatio actuosa* dans *Sacrosanctum Concilium* », Daniel Laliberté (Institut Jean XXIII, Luxembourg) s'attache à montrer que la « participation active », véritable leitmotiv du mouvement liturgique, est aussi devenue l'un des thèmes dominants de la Constitution conciliaire, dans laquelle cette notion apparaît de façon explicite à 27 reprises. Le n^o 14 de la Constitution ne prête à cet égard à aucune ambiguïté : « La Mère Église désire beaucoup que tous les fidèles soient amenés à cette participation pleine,

consciente et active aux célébrations liturgiques, qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui, en vertu de son baptême, est un droit et un devoir pour le peuple chrétien, “race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple racheté” ». La participation devient ainsi le principe moteur de toute la « réingénierie liturgique » (*ibid.*: 199), qui comprend sans conteste l’usage de la langue du pays.

L’analyse de Gilles Routhier, doyen de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l’Université Laval au moment de la publication de l’ouvrage, est centrée sur la « réception » de la Constitution *SC*. Elle revêt une importance cruciale dans la mesure où elle s’attache à considérer l’histoire d’un texte conciliaire en termes de rapports de pouvoir, sur le plan à la fois hiérarchique et social. L’auteur entend tout particulièrement mettre à mal l’idée selon laquelle la relation entre un enseignement conciliaire et l’avis du peuple de Dieu s’établit selon un mode purement descendant et strictement applicatif. À s’en tenir à ce mouvement de type *top-down*, la réception serait réduite en définitive à une simple soumission à la lettre de la Constitution : « Or, non seulement la réception est autre chose que l’activité de la hiérarchie visant la mise en œuvre de la Constitution, mais la réalité est sans doute plus complexe » (*ibid.*: 20). La réception représente en effet une rencontre vivante – négociée ? – entre une norme et un milieu humain concret. Même en ce qui concerne l’après-concile de Trente (1545-1563), il convient de saisir la complexité des interactions qui se sont nouées dans un contexte où sont également intervenus, parallèlement aux réformes mises en avant, des courants de pensée culturels et politiques extra-religieux.

C’est dans ce cadre que Gilles Routhier propose une définition de la réception, dès lors conçue « comme processus d’assimilation et d’appropriation jusqu’à le faire sien, par le peuple de Dieu et dans un espace humain donné, d’un bien (un enseignement conciliaire, la Constitution sur la liturgie en l’occurrence) qu’il n’a pas produit lui-même. L’action en cause n’est donc pas l’application ou la mise en œuvre, mais l’assimilation et l’appropriation, deux actions qui ont le potentiel de transformer le bien offert » (*ibid.*: 22). Dans cette perspective, où l’approche théologique s’ouvre à l’apport des sciences sociales, l’étude de la réception implique l’examen des processus qui conditionnent les modes d’appropriation, mais aussi celui du contexte socio-religieux ainsi que des acteurs qui se trouvent en position d’appropriation et d’assimilation de la réforme. C’est dire que cette approche disqualifie d’emblée tout mouvement purement mécanique d’application ; elle se fonde sur une théologie de l’Église en termes de « peuple de Dieu », expression qui a constitué l’une des principales inflexions théologiques et doctrinales du concile Vatican II. L’auteur prolonge sa réflexion par une distinction entre la réception et les effets produits, distinction qui permet de ne pas conclure qu’il n’y a pas réception quand le résultat ne correspond pas ou peu à la Constitution conciliaire. En d’autres termes, cela signifie que la réception procède nécessairement d’une sélection opérée par le milieu local (diocèse, paroisse, mouvement...).

Afin de mieux faire comprendre sa pensée, Gilles Routhier a recours à la notion d'« horizon d'attente » : il y voit un indicateur de la recevabilité d'un enseignement conciliaire qui conduit à diriger le regard vers ce qui se passe dans une Église locale ou une communauté – cela induit que la Constitution ne saurait être susceptible d'un seul type d'actualisation. C'est aussi estimer que plus de 50 ans après son adoption, la Constitution SC n'a pas encore livré tout son potentiel, puisque des configurations territoriales demeurent susceptibles de se saisir de ses orientations en fonction de nouveaux « horizons d'attente ». Ce concept est aussi l'un de ceux auxquels a recours Daniel Poitras dans son analyse comparée de trois philosophes de l'histoire, François Furet, Michel de Certeau et Fernand Dumont, dans la ligne des travaux de François Hartog sur les régimes d'historicité : « L'horizon d'attente, écrit-il, c'est non pas une série de visions ou d'attentes bien cisaillées, mais la projection constante et changeante d'un contemporain dans l'avenir » (Poitras, 2018 : 20). Au total, il convient donc de parler en termes de processus ouvert, ce qui n'est pas sans lien avec ce qui a précédé la tenue des sessions du concile Vatican II. Le Mouvement liturgique, on l'a vu, a constitué un courant de pensée au rôle déterminant, une sorte de groupe de pression doté d'une forte capacité d'expertise, mais au sein des Églises nationales des réflexions ont également été organisées qui ont pesé sur les orientations et les votes des pères conciliaires. C'est ainsi qu'avant l'ouverture du concile ont été organisées au Canada quinze consultations des laïcs (surtout au Québec), six consultations du clergé et une consultation des religieux et religieuses du diocèse de Montréal (Cardita, 2018 : 32).

* *

*

La lecture conjointe de ces deux ouvrages, dont le processus éditorial a un même initiateur, permet d'ouvrir le champ d'analyse de la ritualité sur un plan transdisciplinaire et interinstitutionnel. Elle invite donc à spécifier les contributions non seulement respectives mais également croisées des sciences religieuses et des sciences sociales à l'analyse de l'évolution des rites. On peut retenir en toute première analyse une distinction généralement admise : « Les sciences sociales donnent de la religion une définition *fonctionnelle* tandis que les sciences religieuses adoptent *de facto* une définition *substantive*. Ce n'est évidemment pas seulement affaire de méthode mais, bien plus radicalement, de posture et de rapports à l'objet » (Palard, 1997 : 17)⁴. Tout en évitant le risque de « se laisser porter par la dichotomie entre la théorie et la pratique, celle-ci appartenant aux acteurs rituels, et celle-là étant du domaine exclusif des chercheurs » (Cardita, 2020 : 91), la prise en compte de tels rapports différenciés à l'objet suggère, d'un même mouvement, une analyse en termes à la fois de sécularisation, de recomposition et de dialectique de l'institué et de

4. Voir également Langlois, 2016.

l'instituant (Champion, 2004). En effet, la sécularisation n'est pas synonyme d'effacement de la religion. Lemieux écrit à cet égard que « la sécularité des rites concerne [...] moins une supposée sortie du religieux que la recomposition du tissu social qui trame les rapports humains et les défis du sens que cela suppose » (Lemieux, 2020: 247). Or, qu'ils soient religieux ou séculiers, les rituels sont précisément vecteurs de production de sens et, à ce titre, peuvent être le véhicule d'une utopie et d'une quête d'accomplissement: « L'homme [...] veut voir le sens du monde au lointain de lui-même. Il fabrique des rites où, à l'écart du bruissement des paysages et du langage, il tente de constituer un univers dont il pourrait dire la signification d'ensemble » (Dumont, 1973: 11). Selon un mode que l'on serait fondé à tenir pour presque inversé, on peut déceler dans plusieurs des contributions consacrées à l'étude de la Constitution SC une nette attention portée à ce que l'on pourrait qualifier de « sécularisation interne » du christianisme, selon la définition qu'en a proposée, au milieu des années 1970, François-André Isambert, dans la mesure où l'analyse des textes conciliaires, dans leur mode de production comme dans leurs modalités d'application, fait appel à des disciplines profanes, notamment l'anthropologie et la sociologie. D'ailleurs, Isambert estime que « la sécularisation peut se présenter comme le rapprochement, par voie de similitude, du religieux et du profane. Le plus flagrant de ces rapprochements assimilateurs concerne les rites », puisque « le catholicisme, après une période de renouveau liturgique, obéit, incontestablement, à un mouvement de déritualisation » (Isambert, 1976: 584).

Chercher à qualifier le processus de production d'un texte dogmatique dans le cadre du concile Vatican II pourrait dès lors conduire à compléter le titre de l'ouvrage de Ramsay MacMullen, *Voting About God in Early Church Councils* (2020), consacré à la production dogmatique des premiers siècles du christianisme, et à lui adjoindre *Voting About the Church at Vatican Council II*. En effet, la procédure électorale et le recours au scrutin, en tant que modalité ritualisée de la prise de décision par décompte des voix (Moulin, 1953; Déloye, Ihl, 2008) pour définir la doctrine de *et* sur l'Église, impliquent la prise en compte de la dimension proprement organisationnelle de l'institution religieuse et donc, *de facto*, celle de la gouvernance qui a présidé à la réforme liturgique conciliaire (Michel, 2016), en fonction de rapports de force entre courants de pensée théologiques antagoniques.

Jacques PALARD
 Centre Émile-Durkheim, Sciences Po Bordeaux
 j.palard@sciencespobordeaux.fr

Bibliographie

- CARDITA Ângelo (dir.), 2018, *Désirs de réforme. Relecture de la Constitution conciliaire sur la liturgie*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- , 2020, « L'autoréférentialité du rite », in B. Gagnon, D. Proulx, S. Amor (dir.), *Expliquer, comprendre et débattre autour du religieux. Neutralité ou engagement ?* Québec, Presses de l'Université Laval, p. 69-93.
- CHAMPION Françoise, 2004, « De la désagrégation des rites dans les sociétés modernes », in E. Dianteill, D. Hervieu-Léger, I. Saint-Martin (dir.), *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, p. 137-145.
- DÉLOYE Yves, IHL Olivier, 2008, *L'acte de vote*, Paris, Presses de Sciences Po.
- DELUMEAU Jean, 1990, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard.
- DESROCHE Henri, 1968, *Sociologies religieuses*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DUMONT Fernand, 1973, *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, Hurtubise HMH.
- , 2000, *Un témoin de l'homme. Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin*, Montréal, Éditions de l'Hexagone.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2004, « Rites politiques et religieux des sociétés modernes », in E. Dianteill, D. Hervieu-Léger, I. Saint-Martin (dir.), *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, p. 11-20.
- ISAMBERT François-André, 1976, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, 17, p. 573-589.
- LANGLOIS Claude, 2016, « Un historien devant la théologie », in C. Langlois, *Le continent théologique. Explorations historiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 25-34.
- LEMIEUX Raymond, 1990, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, 22, 2, p. 145-164.
- , 1999, « Sécularités religieuses : syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique*, 33, p. 19-50.
- , 2020, *Sentiers rituels, parcours de sens*, textes réunis et édités par Ângelo Cardita, Canterano, Aracne.
- LEMIEUX Raymond, MILOT Micheline (dir.), 1992, *Les Croyances des Québécois : esquisses pour une approche empirique*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Les Cahiers de recherche en sciences de la religion ».
- LEMIEUX Raymond, MONTMINY Jean-Paul, 2000, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, Éditions de l'IQRC.
- MACMULLEN Ramsay, 2020 [2006], *Voting About God in Early Church Councils*, New Haven, Londres, Yale University Press [traduction française en 2008 : *Voter pour définir Dieu. Trois siècles de conciles (253-553)*, Paris, Les Belles Lettres].
- MICHEL Florian, 2016, « La gestion de conflits et la gouvernance ecclésiale au temps de la réforme liturgique (1963-1975) », in B. Dumons, V. Petit, C. Sorrel (dir.), *Liturgie et société. Gouverner et réformer l'Église, XIX^e-XX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 205-224.

- MOULIN Léo, 1953, « Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes », *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, nouvelle série, 10, p. 106-148.
- PAIANO Maria, 2000, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura.
- PALARD Jacques, 1997, « L'institution catholique en recherches. L'acteur, le théologien et le sociologue », in J. Palard (dir.), *Le gouvernement de l'Église catholique. Synodes et exercice du pouvoir*, Paris, Éditions du Cerf, p. 7-57.
- POITRAS Daniel, 2018, *Expérience du temps et historiographie au xx^e siècle. Michel de Certeau, François Furet et Fernand Dumont*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- RAUWEL Alain, 2019, « Rites et systèmes religieux : quelques observations », *Archives de sciences sociales des religions*, 188, p. 79-85.
- ROUSTANG François, 1966, « Le troisième homme », *Christus*, 13, octobre, p. 561-567.
- ROUTHIER Gilles, 2004, « La périodisation », in G. Routhier (dir.), *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains*, Louvain, Peeters, p. 225-244.
- TOURAINÉ Alain, 1997, « Henri Desroche et la communauté exemplaire », in É. Poulat, C. Ravelet (dir.), *Henri Desroche, un passeur de frontières*, Paris, L'Harmattan, p. 17-22.
- TREMBLAY Mylène, 2003, « Une entrevue avec Raymond Lemieux. Créer des solidarités », *Le Devoir*, 19 avril.
- TURNER VICTOR, 1990, *Le phénomène rituel : structure et contre-structure : « le rituel et le symbole : une clé pour comprendre la structure sociale et les phénomènes sociaux »*, Paris, Presses universitaires de France.
- WILLAIME, Jean-Paul, 2009, « Individus, communauté, société », in Semaines sociales de France, *Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?*, Paris, Bayard, p. 116-140.