S'emparer du rite

Seize the rite

Asumir el rito

Christophe Grellard

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/46710>

DOI : 10.4000/assr.46710

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2019

Pagination : 73-78

ISBN : 9782713227844

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Christophe Grellard, « S'emparer du rite », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 188 | octobre-décembre 2019, mis en ligne le 08 janvier 2022, consulté le 06 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/46710> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.46710>

Christophe Grellard

S'emparer du rite

Je dois commencer par un double *caveat*. Quand Alain Rauwel m'a expliqué ce qu'on attendait de moi pour cette journée, il m'a dit que je devais apporter le point de vue du philosophe sur les textes soumis aux débats (et sur la question du rite de façon plus générale). Mais je dois préciser que je ne suis pas philosophe. J'ai certes reçu une formation en philosophie (et enseigné de nombreuses années dans un département de philosophie), mais pour ma part je suis historien de la philosophie, et qui plus est, de la philosophie médiévale. Je m'efforcerai cependant d'adopter la posture du philosophe et de questionner les textes qui nous sont soumis d'un point de vue de philosophe. Mais cette première remarque me conduit à mon second *caveat*. Je me trouve bien embarrassé pour donner mon avis sur la question des rites (*a fortiori* à des anthropologues) dans la mesure où je travaille sur ce que Camille Tarot présente (en partie avec raison) comme l'un des facteurs de dévalorisation du rite dans la pensée occidentale, à savoir la scolastique et le « projet d'une théologie comme science ». C. Tarot a en partie raison seulement. L'opposition entre un point de vue intellectualisé d'un côté et un point de vue contemplatif et ritualisé de l'autre me semble assez discutable. Sans aller chercher la fameuse mystique rhénane, toute une part de la théologie scolastique reste finalisée par un point de vue contemplatif en raison de sa double origine augustinienne et aristotélicienne. De fait, le livre X de l'*Éthique à Nicomaque* offre un fondement conceptuel pour penser ensemble la contemplation et la connaissance intellectuelle. En revanche, qu'il y ait une opposition entre la contemplation intellectuelle de Dieu et la pratique rituelle pourrait se comprendre un peu mieux. Mais il ne faut pas oublier que le livre IV des *Sentences* de Pierre Lombard, qui devient le manuel d'enseignement de la théologie dans les Universités à partir de Latran IV, est consacré aux sacrements (en particulier Eucharistie et Baptême). Alors, certes, le point de vue n'est pas vraiment prescriptif. Il s'agit plutôt d'une interrogation sur les conditions d'efficacité des rites. C'est la *virtus sacramenti* qui intéresse, et la hiérarchie éventuelle que l'on peut établir entre les sacrements. On aurait peut-être bien ici une « fonction théologique » au sens que lui donne Jean-Pierre Albert

de « rendre raison d'une pratique » (ou en termes médiévaux, exhiber les causes d'une chose). Cette dimension spéculative de l'apport des théologiens médiévaux à la question du rite a été bien étudiée par Irène Rosier-Catach (2004), mais elle laisse en suspens la question de l'impact pratique de ces controverses intellectuelles, la renvoyant aux historiens de la liturgie. Le point de vue prescriptif serait sans doute davantage à aller chercher du côté du *Décret* de Gratien. Pierre Legendre a écrit des pages suggestives sur cette question (Legendre, 2009). Néanmoins, C. Tarot a en partie raison et met le doigt sur un phénomène important. Quand on cherche à faire une généalogie conceptuelle de la modernité occidentale, il est évident que certains aspects de la théologie médiévale jouent un rôle clé dans l'oubli du rite, lequel oubli est significatif du passage à la modernité. Sur ce point, je m'accorde avec C. Tarot. C'est de ce point de vue que je souhaiterais parler aujourd'hui, le point de vue d'un historien de la philosophie médiévale qui cherche à comprendre le passage à la modernité et qui identifie parmi plusieurs facteurs (la Réforme, l'incroyance, etc.) les réflexions sur la possibilité d'une religion déritualisée, ou plus précisément, dans le contexte chrétien, sur la possibilité de faire son salut sans ou par-delà les rites. De fait, on parle ici d'une religion sotériologique à visée aléthique et universaliste (la connaissance du vrai est la condition du salut), et ce point n'est pas indifférent, à mon sens. Je m'inscris assez volontiers dans le programme fixé par Louis Dumont (1991), qui vise à identifier les conditions du passage d'une conception holiste à une conception individualiste de la religion. En particulier, sa formule selon laquelle le calvinisme était la dernière forme que pouvait prendre la religion sans cesser d'être une religion me semble très juste. En quelque sorte, j'essaie de montrer que c'est dans la théologie scolastique que l'on peut identifier les conditions de possibilité intellectuelles de ces changements. En résumé, je ne suis pas un spécialiste du rite (c'est pourquoi ma position est inconfortable), mais je suis conduit par mes recherches à aborder négativement la question du rite (c'est pourquoi je m'autorise à prendre la parole aujourd'hui). Je clos ces trop longs prolégomènes à visée apologétique et j'en viens aux deux textes qui nous ont été soumis.

Ces deux textes proposent de réfléchir aux rapports entre rites et théologie, mais ils le font dans des perspectives assez différentes. C. Tarot adopte un point de vue doublement historique, histoire des idées théologiques et histoire des sciences sociales, pour montrer comment la dévalorisation du rite se heurte à une résistance du côté des pratiques. Pour l'expliquer, Tarot propose une triple aporie qui conduit à réévaluer les positions de Girard. Ce qu'il appelle la pharmacologie et qui renvoie à l'idée, proprement théologique, de théodicée, consiste à comprendre le rite comme la manipulation du négatif (un aspect du rite également reconnu par J.-P. Albert), au sens où le rite refoule ce qui est dangereux pour la société. Je dois admettre que si je m'accorde largement avec l'enquête généalogique de Tarot, comme je l'ai dit, sur la dévalorisation du rite dans la pensée occidentale rationaliste, et sur la nécessité de repenser entièrement la place du rite dans nos sociétés, je ne vois pas trop ce qu'apporte le détour par Girard. Il me semble que la généalogie que propose

Tarot est symptomatique d'une certaine histoire, c'est-à-dire de l'évolution historique des sociétés occidentales dans le sens d'une forme de plus en plus grande d'individualisme et que la permanence du rite (et même son retour manifesté par le besoin de rites dans les sociétés occidentales contemporaines) est davantage la marque d'un coup d'arrêt de ce processus d'individualisation (ou si l'on veut, la marque du retour du religieux, dans ce que la religion a d'identitaire). De fait, c'est davantage dans le sens d'une construction de l'identité personnelle qu'il faut comprendre le rite. En d'autres termes, le diagnostic me semble correct, la pharmacopée, un peu moins.

J.-P. Albert, de son côté, adopte une perspective plus directement théorique, puisqu'il propose une « théorie générale du rite » dont les théologies propres à chaque religion seraient une instance dans la mesure où les théologies visent à mettre en œuvre cette « fonction théologique » qui a pour but de justifier les croyances et les pratiques. L'appel à une théorie générale est explicitement relié à la volonté de dégager des universaux par-delà le morcellement qui peut se faire jour dans certaines démarches anthropologiques actuelles. De ce point de vue, il n'y a pas de religion sans théologie au sens d'un système de méta-représentations (tout culte suppose ces méta-représentations qui portent sur les effets des rites et des croyances). Assurément, la question d'une théorie générale pose le problème de la traductibilité des systèmes religieux (et plus généralement culturels). Qu'est-ce qui nous permet d'affirmer que telles ou telles pratiques dans des cultures différentes (géographiquement ou historiquement) peuvent être subsumées sous un même concept de rite, sans risquer un paralogisme de l'équivocité ? Pour y remédier, J.-P. Albert propose une démarche que l'on pourrait qualifier d'inductive, et qui consiste à partir de l'expérience des pratiques pour procéder à un inventaire qui permettra la mise au jour de traits récurrents. Pour un nominaliste empiriste tel que moi, cette démarche paraît tout à fait recevable, voire nécessaire, même si je ne suis pas certain que l'on puisse se prémunir entièrement du sophisme de l'équivocité (celui qui cherche des cas de rite sur le terrain part en général avec une théorie du rite, ou un concept de rite, de façon explicite dans le meilleur des cas, de façon inconsciente dans le pire des cas). Surtout, outre l'équivocité, je crains que l'on soit parfois à la limite de la circularité. Quand J.-P. Albert écrit : « ce qui conforte cette interprétation, c'est que la corrélation entre sacrifice et ordre du monde entre dans la théorie générale du sacrifice mentionnée plus haut », je dois avouer que je ne comprends plus trop où il se situe. Comment la théorie générale du sacrifice peut-elle conforter un trait empirique si ce sont précisément ces traits empiriques collectés qui permettent d'élaborer une théorie générale ? Ou alors, faut-il comprendre que la théorie générale élaborée grâce aux collectages dans d'autres cultures est ici appliquée au cas biblique qui peut ainsi être subsumé sous le concept de sacrifice ? Mais alors on retrouve le problème de la traductibilité et de l'équivocité.

Quoi qu'il en soit, un certain nombre de convergences se font jour sur le fond entre J.-P. Albert et C. Tarot quand il s'agit de définir ce qu'est un rite. L'un et l'autre s'accordent pour insister 1) sur le caractère obligatoire

du rite; 2) sur la dimension implicite des justifications ou explications qui accompagnent l'action rituelle; 3) sur le lien au surnaturel qui conduit à attribuer aux personnes qui accomplissent un rituel une croyance dans des entités surnaturelles, voire à relier ces entités à l'efficacité du rite. À partir des critères 2 et 3, J.-P. Albert semble distinguer au moins trois niveaux de rapport au rite, si je comprends bien ce qu'il veut dire : 1) le niveau du fidèle lambda, qui se contente pour accomplir le rite d'une méta-représentation basique, de la forme « ce rite est accompli parce qu'il plaît aux dieux » (en fait, il faudrait même ajouter un degré 0 où la justification est simplement « ce rite est accompli parce que c'est la coutume »); 2) le niveau du théologien indigène qui accomplit et fait accomplir le rite en s'appuyant sur une méta-représentation du type « ce rite est accompli parce qu'il plaît aux dieux, et il plaît aux dieux parce qu'il répare une offense » (par exemple, c'est un cas de fonction théologique); 3) le niveau de l'anthropologue théologien qui reprend le niveau 2 en y introduisant du comparatisme et en l'incluant dans une théorie générale du rite : « ce rite est accompli parce qu'il plaît aux dieux, il plaît aux dieux parce qu'il répare une offense, et cette justification est commune aux religions de type X ou Y dans ma théorie générale d'anthropologue ».

Je dois l'avouer, cette approche du rite me laisse perplexe à bien des égards. Le premier problème est assez basique, en anthropologie, me semble-t-il, c'est le problème de l'imputabilité des croyances (et en particulier des croyances dans des entités surnaturelles, critère 3 de la définition du rite). Comment peut-on imputer des croyances à un individu sur la seule base de l'accomplissement d'un rite ? Tout le monde connaît l'anecdote rapportée par Radcliffe-Brown : « Un habitant du Queensland rencontra un Chinois qui portait un bol de riz sur la tombe de son frère. L'Australien lui demanda en plaisantant s'il pensait que son frère viendrait le manger. Le Chinois répondit : "Non, nous offrons du riz pour exprimer notre amitié et notre affection. Mais d'après votre question, je suppose que dans ce pays vous mettez des fleurs sur la tombe d'un mort parce que vous croyez qu'il aimera les regarder et humer leur parfum" » (Radcliffe-Brown, 1968 : 217). Cette anecdote est un contre-exemple direct à l'affirmation suivante : « Une libation sur un autel n'est que du gaspillage si l'on ne suppose pas l'existence d'un donataire ». Soit dit en passant, il me semble que les libations dans les religions gréco-romaines, et le banquet qui s'en suivait, avaient une fonction sociale qui allait bien au-delà de la question de l'existence du donataire. Tout ceci nous renvoie à la question de la coutume. Comme le montre la réponse classique à la question « pourquoi accomplissez-vous ce rite ? » : « parce que c'est la coutume », réponse rapportée à la fois par C. Tarot et J.-P. Albert, la croyance en des entités surnaturelles ne semble pas nécessaire à la pratique d'un rite. Cela ne signifie pas que personne n'a une telle croyance, mais qu'une telle croyance n'est pas une condition nécessaire du rite et que, dès lors, il est difficile de l'imputer sur la seule base du constat empirique de l'accomplissement du rite. Autre exemple, que je reprends à l'enquête d'Yves Lambert (2007 : 361). Un couple est interrogé sur les pratiques relatives à la naissance, sur le fait que tout en n'y croyant plus, la pratique subsiste :

« Autrefois fallait pas embrasser les bébés tant qu'ils n'étaient pas baptisés ! Non, c'étaient des diables [...]. Vous savez bien, s'il était arrivé quelque chose, ils nous auraient dit : "Ben oui ! Vous ne vouliez pas faire comme les autres" ». Ici, on a bien une fonction théologique (qui relève d'une théologie populaire ou de la superstition si l'on veut), à savoir « ce sont des diables », mais cette fonction théologique n'explique absolument pas le rite dans le cas allégué (même s'il peut l'avoir expliqué et l'expliquer encore d'autres cas, mais comment le savoir ?). La réponse est claire, c'est la pression sociale (et aussi une logique de l'évitement des malheurs, qui implique une sorte de principe de coupure) qui conduit à la pratique, et non pas une théologie implicite. Alors, on objectera peut-être qu'il ne faut rapporter la fonction théologique qu'aux théologiens professionnels, sur le modèle de la foi implicite élaborée par les théologiens scolastiques : les fidèles lambda doivent seulement croire ce que croit l'Église, seuls les clercs doivent avoir une croyance explicite qui dépasse le credo. Mais poussée à son extrémité, une telle réponse conduirait en quelque sorte l'anthropologue théologien à vouloir reconstruire la religion médiévale en s'appuyant exclusivement sur les commentaires des *Sentences*. Le résultat serait peut-être intéressant du point de vue de l'expérience de pensée, mais on pourrait légitimement douter de son adéquation à la réalité historique. Surtout, une telle réponse se heurte à trois objections (au moins) : 1) une telle réponse suppose que l'on puisse identifier qui sont les théologiens professionnels dans une société donnée ; 2) elle suppose aussi qu'il y a une unité de la pensée théologique indigène (alors même que la théologie scolastique pourtant normée par un pouvoir hiérarchique se caractérise par la diversité des positions souvent contradictoires) ; 3) elle suppose que tous les responsables du culte sont dotés d'un haut niveau de réflexivité et accomplissent les rites avec un credo derrière la tête, ou au moins un ensemble de croyances sur l'existence d'entités surnaturelles. Contre cette dernière hypothèse, on peut alléguer à titre de contre-exemple le cas du grand pontife Cotta dans le troisième livre du *De natura deorum* de Cicéron (certes c'est une construction littéraire, mais qui renvoie très certainement à des cas avérés dans la République romaine de la fin du premier siècle avant notre ère). Cotta sacrifie aux dieux tout en suspendant son jugement sur l'existence des dieux, et il invite à sacrifier aux dieux pour maintenir le lien social. En cela, il est tout à fait représentatif de la religion romaine, comme J. Scheid l'a montré (2013). Peu importe ce que chacun croit au moment d'accomplir le rite pourvu que le rite soit accompli et le soit scrupuleusement (ce point me paraît important puisque précisément, dans la théologie scolastique, la dévalorisation du rite va s'accompagner de l'affirmation du primat de l'intention). Comme le dit aussi Cicéron dans le *De divinatione*, les premiers romains croyaient peut-être à la divination, mais ce n'est plus le cas de ses contemporains. Mais cela importe peu puisqu'il faut pratiquer l'haruspicine dans une perspective de régulation sociale, sans croire que les dieux envoient des informations sur le futur. Le critère de croyance me semble donc engendrer un ensemble de difficultés telles qu'il vaut mieux faire preuve d'une sorte de scepticisme restreint ou de prudence méthodologique

tel que l'on se passe, sauf preuve explicite, d'attribuer des croyances au fidèle pour expliquer sa participation à un rite.

Enfin, je voudrais mentionner plus rapidement une seconde perplexité de sceptique face à l'ambition d'une théorie générale du rite élaborée par l'anthropologue théologien. Quelle place est faite pour l'historicité du rite dans une telle théorie ? L'anthropologue théologien peut-il ne pas être historien, historien de la culture au sens matériel, mais aussi historien des idées (et des concepts), surtout s'il veut introduire un point de vue comparatiste ? Peut-on traiter le rite de la même façon dans toutes les sociétés, et en particulier (cela renvoie à ma remarque initiale sur Dumont) ne faut-il pas distinguer clairement les sociétés communautaires (holistes, pour reprendre le terme de Dumont) et les sociétés individualistes ? Dans les premières, le rite vise clairement à attribuer à chacun une place, comme le montrent les analyses de la Coutume par Ortigues (1981), ou comme le souligne la première partie du livre de Lambert mentionné plus haut. À partir du moment où le rite perd cette fonction en raison des changements au sein de la société, que reste-t-il du rite ? Ce que semble suggérer le livre de Lambert, par exemple, c'est qu'il reste surtout une logique de l'évitement des malheurs, sur le mode du « je sais bien mais quand même ». C'est peut-être cette analyse du rite dans un contexte où la religion s'est partiellement déritualisée qui permettrait d'identifier le noyau dur du rite. Cela supposerait peut-être de réhabiliter la catégorie de superstition comme catégorie descriptive.

Je ne sais pas si j'ai parlé du point de vue du philosophe (en fait, je ne le crois pas, dans la mesure où le philosophe, en général, est assez peu sensible à l'historicité des problèmes qu'il considère), mais il me semble que même pour un philosophe, comme le montrent les deux textes qui nous ont été soumis, le rite est un objet dont la richesse mérite qu'il s'en empare.

Christophe GRELLARD
EPHE, PSL, LEM (UMR 8584)
christophe.grellard@ephe.psl.eu

Bibliographie

- DUMONT Louis, 1991 [1983], *Essais sur l'individualisme*, Paris, Éditions du Seuil.
- LAMBERT Yves, 2007, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Éditions du Cerf.
- LEGENDRE Pierre, 2009, *L'autre Bible de l'Occident : le monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris, Fayard, coll. « Leçons ».
- ORTIGUES Edmond, 1981, *Religions du Livre et religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore.
- RADCLIFFE-BROWN Alfred, 1972 [1952], *Structure et fonction dans la société primitive* [Structure and function in primitive society], traduction de Françoise Stullig-Marin et Louis Marin, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points ».
- ROSIER-CATACH Irène, 2004, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Des travaux ».
- SCHIED John, 2013, *Les Dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Éditions du Seuil.