Rites et systèmes religieux : quelques observations

Religious rites and systems: some remarks

Ritos y sistemas religiosos: algunas consideraciones

Alain Rauwel

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/46716>

DOI : 10.4000/assr.46716

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2019

Pagination : 79-85

ISBN : 9782713227844

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Alain Rauwel, « Rites et systèmes religieux : quelques observations », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 188 | octobre-décembre 2019, mis en ligne le 08 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/46716> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.46716>

Alain Rauwel

Rites et systèmes religieux

Quelques observations

« Ritologie, ce gros mot » dit Camille Tarot : gros mot peut-être, mais auquel on a eu le temps de s'habituer. C'est il y a quarante ans que Jean-Yves Hameline, ce précurseur solitaire, l'introduisit dans le lexique des liturgistes francophones, au gré d'un article programmatique qui n'a rien perdu de sa pertinence¹. La même année, Luc de Heusch donnait son « Introduction à une ritologie générale » (Heusch, 1974). On peut voir dans le texte du grand africaniste une reprise critique des propositions sur le rite avancées par Lévi-Strauss peu auparavant, comme un remords, dans les dernières pages de *L'Homme nu*. Sans doute le rôle de Lévi-Strauss est-il considérable dans le retard des études françaises en ritologie : le déséquilibre du couple mythe/rite tel qu'il le présente a été maintes fois souligné, faisant du rite non sans doute un oublié, mais nettement un mal aimé. Dans ces conditions, le tournant des *ritual studies* n'a pour ainsi dire pas été pris dans notre tradition académique. Cela ne signifie pas que toutes sortes de théories du rite n'aient pas été avancées ou acclimatées, mais qu'un champ d'études spécifique, distinct à la fois d'une anthropologie religieuse très attrape-tout et d'une érudition liturgique de caractère purement philologique ou « cérémonialiste », ne s'est pas affirmé de la même manière que dans le monde anglo-saxon. La délimitation de ce champ pose assurément des problèmes nombreux, mais il est grand temps d'en avancer un peu le bornage, pour tenter de rattraper un retard préjudiciable. On voudrait indiquer ici quelques pistes en ce sens, en trois directions principales : le rite des autres ; les autres rites ; le sens des rites.

Le rite des autres

Comme le souligne justement Camille Tarot, le « soupçon sur le rite » caractéristique de la tradition française (mais pas seulement d'elle) a rendu difficile de se revendiquer de la ritualité depuis l'intérieur d'un système culturel.

1. Hameline, 1974. Cf. aussi le brillant résumé de son itinéraire dans Hameline, 1990.

Du coup, le rite s'est trouvé bien souvent rejeté du côté d'un « rite des autres ». C'est là une vieille histoire ! Au commencement, en effet, le critère rituel s'est imposé comme déterminant par le rôle majeur qu'il a joué dans la construction de la différence chrétienne par rapport à la matrice juive. Se définir comme religion « en esprit et en vérité » (Jn 4, 24) supposait de réduire le culte du Temple à un ensemble de gestes matériels et formels, un ritualisme étroit inapte à produire des fruits de salut. Seule l'Église, dans cette logique, pouvait se dire maîtresse des « bons rites » vivifiants identifiés aux sacrements de la Nouvelle alliance, face auxquels les prescriptions de l'Ancienne loi n'étaient plus que pratiques vaines, voire mortifères. Un tel dualisme suscitait cependant de lourdes ambivalences : tout en prescrivant aux fidèles de ne pas « judaïser » (*Nolite judaizare* est une recommandation constante des liturgistes médiévaux²), les docteurs chrétiens ne pouvaient dissimuler leur fascination pour la précision et la riche symbolique de codes comme le Lévitique, sans cesse sollicité comme modèle et plus encore comme type du déploiement rituel chrétien³.

La faille séparant culte périmé des autres et rites efficaces du *verus Israel* rejoue au moment de la crise entre Église d'Orient et Église d'Occident. Yves Congar, dans une étude peu citée (Congar, 1982), a montré que là était précisément l'origine de l'emploi de rit comme *terminus technicus* en Chrétienté. Après une première apparition de *ritus romanus* comme affirmation liturgique de la maternité de l'Église romaine lors des affrontements autour des usages tolédans sous le pontificat de Grégoire VII (Deswarte, Rauwel, 2015), s'impose au XII^e siècle le binôme *ritus romanus/ritus Graecorum*, les Grecs étant désormais ces « autres » aux pratiques inintelligibles et potentiellement hétérodoxes dont les prétentions sont supposées se briser contre le roc pétrinien. Une décrétale de Célestin III (c. 1198) interdit ainsi toute *commixtio rituum* entre Grecs et Latins, pour ne pas risquer d'adultérer l'intégrité romaine.

Inusable, le paradigme rituel joue à nouveau son rôle identitaire et discriminant au siècle des réformes, en un temps où la découverte des pratiques étranges des Indiens d'Amérique pose à frais entièrement nouveaux la question de l'universalité du religieux⁴. Cette fois, l'offensive vient des réformés. Leurs polémistes placent les catholiques dans le rôle des juifs légalistes que visait la première polémique chrétienne, « esprit et vérité » étant du côté de l'intransigeante fidélité aux Écritures. Une grande partie du débat tourne autour du vocabulaire cérémoniel. Les scolastiques avaient instauré une distinction de première importance en séparant dans les legs normatif de l'Ancien Testament les *moralia*, à valeur perpétuelle, et les convenances extérieures propres au

2. La formule vient d'Ignace d'Antioche, Ad Magn. 10, 3 ; on la rencontre par exemple au XII^e siècle chez Jean Belet (CCCM 41 A, p. 113).

3. Pesce, Simonetti, 1996. Cf. aussi Rauwel, 2016.

4. L'onde de choc des « grandes découvertes » en science des religions a été magnifiquement analysée par Stroumsa, 2009. Il note la connexion entre « ethnologie missionnaire » et polémiques confessionnelles.

régime mosaïque, dépourvues de valeur depuis sa péremption, et appelées *ceremonialia*. C'est ce que développe Robert Grosseteste dans son *De cessatione legalium* (Marmurstein, 2011). Autour de 1500, le *culte* réformé a de même pour antithèse et repoussoir les *cérémonies* catholiques : une opposition que reprend Spinoza au chapitre V de son *Tractatus* lorsqu'il sépare de la loi divine « innée en l'âme et comme écrite en elle » les « cérémonies du culte » liées selon lui à l'état *politique* des Juifs et donc totalement obsolètes.

De manière générale, on constate que toutes les formes de « christianisme éclairé » ont fait le procès du rite comme lieu d'un conformisme et d'un formalisme contraires à l'esprit de l'Évangile. Comme le note Camille Tarot, le rite est « la bête noire de tous les progressismes ». L'exemple de Jean-Baptiste Thiers, le célèbre ecclésiastique du Grand siècle, pourrait toutefois brouiller les pistes, dans la mesure où il ferait entrer sous la catégorie du rite ce que le bouillant curé envisageait sous celle de la superstition⁵ – la tentation du rapprochement suffisant toutefois à indiquer combien l'image commune de la ritualité est celle d'un ordre *impur*, difficile à ramener aux belles abstractions de la dogmatique.

Les autres rites

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. On ne songe certes pas à mettre en cause la légitimité d'un *latus sensus*, mais on ne peut s'empêcher de demander avec Camille Tarot (et beaucoup d'autres !) : « si on sort la catégorie de rite du religieux, ne va-t-on pas la dissoudre en appelant rite toute pratique collective répétitive et formalisée, et donc voir du rite partout, même là où il n'y en a pas ? ».

Les historiens ont été rendus sensibles à ce péril par l'ouvrage d'un des leurs, le *Dangereux rituel* de Philippe Buc (2003). Tout critique qu'il fût quant à une catégorie dont il récusait largement la pertinence pour les études historiques, Buc, enraciné dans une historiographie typiquement germanique (l'école de Gerd Althoff), entendait néanmoins donner des exemples d'applications possibles de la « méthode ritologique » à l'histoire du Moyen Âge. Or la totalité de ses propositions concerne les ritualités politiques, non celles que mettent en œuvre les ministres de l'*Ecclesia*. C'est là un choix possible, à condition de rappeler que l'emploi fait du rituel dans ces milieux est second par rapport à un sens premier et matriciel, qui est liturgique au sens strict, interne au système de religion. La même observation s'appliquerait au refus explicite de mettre en relation rituels laïcs et pratiques culturelles dans les articles « Rituel » et « Cérémonie » du *Dictionnaire du Moyen Âge* (Michel Zink, Claude Gauvard,

5. Sur l'entrée de *superstitio* dans le lexique chrétien de l'altérité religieuse, cf. Sachot, 1991.

Alain de Libera, 2004). Il convient de rappeler qu'il ne peut y avoir, dans une société qui s'identifie comme Église, de rites d'alliance ou d'exécration entre princes ou entre peuples *que* parce que la vie même de cette société est structurée par une temporalité, une hiérarchie, une topologie, un univers d'objets... ayant pour fin le culte divin. On objectera peut-être que cela va sans dire, mais les meilleurs analystes du champ, exemplairement le Kantorowicz des *Laudes regiae* (2004), n'ont pas répugné à le dire !

Même à l'intérieur du domaine liturgique, les historiens ont souvent préféré des formes tardives et étrangères au « noyau dur » rituel, qui sans doute se prêtent plus facilement à l'examen, mais peuvent fausser sensiblement la perception d'ensemble du système. Les belles études réunies sous le titre *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque* (Dompnier, 2009) ont largement échappé à ce biais, car elles étaient assises sur une très solide réflexion quant au sens et aux enjeux du recours au vocabulaire cérémoniel après Trente. On n'en dira pas toujours de même des travaux assez nombreux qui se sont focalisés sur la pratique de la procession (processions calendaires des Rameaux, de la Fête-Dieu ou des Rogations, plus encore processions extraordinaires pour rendre grâce ou demander la fin d'un fléau). Bien sûr, de tels événements permettent d'observer la mise en scène des hiérarchies et les modalités d'investissement du cadre civique. Mais leur dimension spectaculaire n'en fait-elle pas l'arbre qui cache la forêt ? La perpétuelle réitération du service dominical dans les églises de paroisse, l'inlassable distribution des sacrements de l'initiation, voilà (dans le cas chrétien) ce qui tisse le quotidien rituel des communautés et de leurs ministres, peuplant les mémoires de mots et d'images, enseignant une grammaire des gestes et des postures, construisant un paysage sonore et olfactif... La banalité des rites institués ne semble grise qu'à qui la regarde de loin. Braquer sur elle la lunette en fait ressortir comme une irisation les multiples nuances, matériau de choix pour nos disciplines.

Le sens des rites

Jean-Pierre Albert, reprenant Smith, fait du rite un « piège à pensée ». Pense, bien sûr, l'observateur, l'analyste, le producteur de discours ritologique. Mais pense aussi, en contexte rituel, l'acteur. Le « piège » réside ici, le plus souvent, dans le décalage (linguistique, gestuel...) entre les prescriptions rituelles et les usages en vigueur : le rite se revendique toujours comme antique, voire hors d'âge, il entraîne donc dans un autre univers que celui du quotidien, un univers dont les coordonnées spatiales et temporelles sont autrement référencées. Louis-Marie Chauvet (1993) parle à ce propos d'« hétérotopie rituelle », de « l'autre scène du rite ». Le consensus social est mis en crise par les relations qui s'établissent, les objets maniés, les mots prononcés... Et cette crise oblige, pour ainsi dire, à produire de la justification. C'est elle encore, quand le décalage passe les limites du vénérable acceptable et entre dans l'inintelligible irrecevable (le sacrifice sanglant à tel moment du développement religieux, par exemple) (Stroumsa, 2005), qui suscite une réflexion sur l'essentiel et l'accessoire, le muable et

l'immuable, nécessaire à l'adaptation par quoi le rite sera sauvé. Le « pauvre rite » ne s'oppose donc nullement au mythe profus et généreux, il est lui aussi producteur de ce que Thierry Wendling (2007) a judicieusement nommé des « théories indigènes de l'action », en écho aux réflexions de Jean-Pierre Albert sur le couple *emic/etic*.

Comme dans le monde indien, où les textes relatifs aux rites sont « remarquablement nombreux et divers » (Malamoud, 1989 : 7), le monde méditerranéen monothéiste a ainsi produit, tout au long de son histoire, une abondante glose rituelle. Les procédures de l'exégèse scripturaire se sont étendues à cet autre texte sacré qu'est le rituel – sacré parce qu'il est saturé de fragments des Livres saints, et sacré aussi parce que son discours est *verbum efficax* où ce qui est dit s'accomplit par le fait même d'être dit *rite*, c'est-à-dire, selon les étymologistes, *recte*. Le texte, alors, a généré le texte : Mishna, catéchèses mystagogiques, *expositiones*, traités à l'usage des « nouveaux convertis », etc.

Se pose évidemment la question de la diffusion de ce corpus. Il est facile de montrer à quel point il a, presque toujours, été le propre de cercles très restreints. Paul Veyne l'a indiqué à sa manière caustique :

Le rite du couronnement du roi à Reims révèle-t-il ce que le peuple ou les barons pensaient du roi, ou bien n'est-il qu'une spéculation d'abbés et de chanoines, ravis de concocter un symbolisme savant et flatteur, dont nul ne se souciait ni ne comprenait le sens ? Il m'est arrivé de suivre des offices chrétiens et je voyais bien que la plupart des fidèles ne comprenaient rien au rituel ni ne s'en souciaient (Veyne, 1996 : 255).

On peut sans doute aller un peu plus loin que ces railleries voltairiennes. La dimension d'inintelligibilité, structurelle et nécessaire au rituel, fait sens dans le système qu'a parfaitement décrit Pierre Legendre⁶. La « révolution de l'interprète » qui est pour lui le grand fait du Moyen Âge occidental, mais qui fonctionne aussi pour d'autres horizons religieux, fait entrer dans un monde où il n'y a pas, il ne peut pas, il ne doit pas y avoir d'accès immédiat au sens. Il y faut un « décrypteur qualifié de la loi, dont le commentaire finit par faire corps avec le texte ». Ce médiateur prend les traits du docteur, instrument à sa manière (et avec d'autres) de la ternarisation occidentale du religieux : non point le fidèle et son dieu, *solus cum solo*, mais entre eux deux, indispensable parce que « supposé savoir », le tiers-disant.

N'y eût-il que cette fonction sociale majeure du tiers-disant, elle justifierait amplement que l'on prenne en compte ce qui est de toute façon un donné : la présence de la glose rituelle dans l'espace des savoirs. Il n'y a d'ailleurs, dans cette option, rien d'incompatible avec le « parti-pris des choses » à quoi invitait très pertinemment Daniel Fabre (1987) (lieu rituel, placement des acteurs, gestuelles, objets...). Une « ritologie totale » inclut aussi bien le discours *du* rite que le discours *sur* le rite – y compris dans l'écart qui se creuse plus ou moins entre la règle, son accomplissement et son commentaire.

6. Legendre, 1974. Cf. Rauwel, 2013.

On permettra à un lecteur dont l'horizon est celui du christianisme de finir en attirant l'attention sur une possible aporie quant au statut du rituel en contexte néo-testamentaire. Philippe Büttgen, dans une récente et belle réflexion, s'est interrogé sur la définition de la vérité en régime chrétien (Büttgen, 2015). Dans une religion fondée sur le culte du Verbe incarné, c'est-à-dire du *Logos*, c'est le dire qui est messianique. On attend donc du fidèle qu'il produise un discours où son propre dire rejoigne la Parole éternelle et infaillible : c'est la confession de foi, *homologia* pour les Grecs, *Credo* dans l'Église latine – réponse de la parole croyante à l'appel du *Logos* divin. La confession de foi, conclut Büttgen, est la forme spécifiquement néo-testamentaire du vrai. Or le rite n'est pas du côté du dire : il l'inclut, bien sûr, mais dans un système dominé par le faire (« urgie » plus que « logie », dit encore Chauvet) ; ce qui distingue le discours rituel est même, précisément, sa productivité, son efficace. Le statut liturgique du *Credo* manifeste bien cette inversion des polarités : parce que sa nature déclarative n'en fait pas un *verbum efficax*, il peine à trouver sa place dans le dispositif culturel. Entré tardivement dans le rite eucharistique, il y occupe une place un peu bâtarde, au passage d'une « table » à l'autre, ne relevant plus vraiment de celle des Écritures et n'appartenant pas encore à celle du sacrifice. Il y aurait donc hiatus entre la logique de la foi, orientée vers la *parrhesia*, le dire vrai, et celle du rite, tournée vers un faire, un *recte agere*. Le champ immense du religieux, du coup, ne se constituerait-il pas dans l'effort pour remplir le vide qui sépare les pôles antagonistes et atténuer ainsi, par la multiplication des normes et des médiations, leur opposition structurelle ?

Alain RAUWEL
 Université de Bourgogne/CéSor, EHESS
 a.rauwel@wanadoo.fr

Bibliographie

- BUC Philippe, 2003, *Dangereux rituel*, Paris, Presses universitaires de France.
- BÜTTGEN Philippe, 2015, « La vérité et le droit dans le Nouveau Testament », *Revue de l'histoire des religions*, 232, p. 325-338.
- CHAUVET Louis-Marie, 1993, « Sacrements », *Catholicisme*, t. XIII, Paris, Letouzey et Ané, p. 326-361.
- CONGAR Yves, 1982, « Qu'est-ce qu'un rite ? », *Diversités et communion*, Paris.
- DESWARTE Thomas, RAUWEL Alain, 2015, « Le rit hispanique dans l'Europe médiévale », *Cahiers de civilisation médiévale*, 58, p. 227-230.
- DOMPNIER Bernard (dir.), 2009, *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal.
- FABRE Daniel, 1987, « Le rite et ses raisons », *Terrain*, 8, p. 3-7.
- HAMELINE Jean-Yves, 1990, « Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien », *Recherches de science religieuse*, 78, 3, p. 397-424.
- , 1974, « Aspects du rite », *La Maison-Dieu*, 119, p. 101-111.
- HEUSCH Luc de, 1974, « Introduction à une ritologie générale », in E. Morin (dir.), *L'unité de l'homme*, vol. 3. *Pour une anthropologie fondamentale*, Paris, Éditions du Seuil, p. 213-247.
- LEGENDRE Pierre, 1974, *L'Amour du censeur*, Paris, Éditions du Seuil.
- MALAMOUD Charles, 1989, *Cuire le monde*, Paris, Éditions la Découverte.
- MARMURSTEIN Elsa, 2011, « Loi ancienne, loi nouvelle et normes chrétiennes dans la théologie scolastique du XIII^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, 228, p. 509-539.
- KANTOROWICZ Ernst H., 2004 [1946], *Laudes Regiæ, une étude des acclamations liturgiques et du culte du souverain au Moyen Âge* [*Laudes Regiæ, a study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship*], traduit par Alain Wijffels, Paris, Fayard.
- PESCE Mauro, SIMONETTI Manlio (dir.), dossier « La purità e il culto nel Levitico », *Annali di storia dell'esegesi*, 13, 1996.
- RAUWEL Alain, 2013, « L'Église au miroir : visiter le musée ecclésial avec Pierre Legendre », *Bucema*, hors-série 7, *Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie*, <http://cem.revues.org/13156>.
- , 2016, *Rites et société dans la Chrétienté latine*, Paris, Picard.
- SACHOT Maurice, 1991, « *Religio/superstitio* : historique d'une subversion et d'un retournement », *Revue de l'histoire des religions*, 208, p. 355-394.
- STROUMSA Guy G., 2005, *La fin du sacrifice : les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Odile Jacob.
- , 2009, « La religion impensable et la naissance de l'histoire des religions », in P. A. Fabre, A. Tardits, F. Trémolières (dir.), *L'impensable qui fait penser : histoire, théologie, psychanalyse pour Jacques Le Brun*, Paris, Seuil, coll. « Le genre humain », p. 65-79.
- VEYNE Paul, 1996, « L'interprétation et l'interprète », *Enquête*, 3, p. 241-272.
- WENDLING Thierry, 2007, « Du rite et des théories indigènes de l'action », *Ethnologie française*, 37, p. 119-122 (*Mélanges J. Cuisenier*).
- ZINK Michel, GAUVARD Claude, LIBERA Alain de (dir.), 2004, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France.