

1. 9. - LE SACRE

1. 9. 1.

Le sacré est un terme qu'on n'emploie jamais de manière tout à fait neutre. Un terme sous lequel chacun entend différentes choses, tant il est peu explicite de lui-même et ne peut l'être sans doute. A ce titre, on ne peut que se défier d'un tel terme aussi massif qu'indécis.

Des dieux, le sacré ne dit rien. Il en manifeste seulement la puissance et la présence. Il pose une obligation de révérence. Que cache-t-elle ? Soulignons-le d'emblée, certainement pas une réalité. Le mot "sacré" recouvre tant d'acceptions différentes, en effet, tant de comportements distincts, parfois tout à fait opposés, qu'il n'est pas possible de définir le sacré en tant qu'objet, en tant que réalité, sinon d'une manière particulière, propre à une culture, à une religion. Il n'est donc guère possible de faire du sacré la manifestation de quelque transcendance s'imposant de soi. Au-delà, il reste que les hommes, par delà les cultures et les religions, ont très souvent reconnu, dans le monde, une opposition entre ce qui est commun, profane et ce qui possède une valeur qui paraît excéder le simple monde, qui paraît le transcender.

Il est impossible ainsi de nier l'existence d'une conscience du sacré qui marque une rupture dans la perception du monde. De cela, certains se satisferont pour croire qu'une manifestation du divin dans le monde est patente. Ils en feront l'indice que le divin est donc bien quelque chose. D'autres estimeront que le sacré ne relève tout simplement pas du religieux mais du fonds anthropologique à partir duquel les hommes interprètent leur monde. Quoi qu'il en soit, faute de pouvoir lui trouver un objet et un sens décisifs, le sacré n'est plus guère une catégorie générale des sciences humaines. Il est étudié dans le cadre de chaque religion et, quant à sa définition, paraît propre à chacune.

Du sacré, nous ne chercherons donc pas à donner une définition. Nous nous contenterons de reconnaître cette fonction de référence qui renvoie à une transcendance, au-delà des objets consacrés, au delà des interdits, sans posséder d'ailleurs forcément une connotation religieuse.

Le sacré ainsi, tel que nous le considérerons, sera surtout une translation qui nous tourne vers une transcendance, translation sensible notamment dans les catégories du pur et de l'impur. Pour autant, nous nous garderons de confondre sacré et transcendance. Celle-ci désigne une réalité suprasensible et celui-là en rend le retentissement dans la conscience. De sorte qu'on peut bien étudier le sacré comme un phénomène de conscience, sans décider si l'objet vers lequel il tourne est réel ou non mais seulement en ce qu'il indique une direction.

Cela, il faut le souligner, ne désigne pas le sacré comme un pur phénomène subjectif, puisque le sacré a alors précisément le sens d'une relation. Il marque la reconnaissance par une conscience de sa propre extériorité, posée en termes d'obligation. Car le sacré n'existe que d'être reconnu. Son accès doit être ménagé, réservé. Que ce caractère relatif de la sacralité ne soit pas reconnu et le sacré se substituera au divin lui-même. Les sacrements, les rites seront recherchés pour eux-mêmes. Le divin sera confondu avec sa manifestation et réduit ainsi à une pure force indistincte, numineuse.

*

Or, si le sacré n'est pas une représentation mais tout juste une manifestation du divin, il faut dire que le sens du sacré n'est pas limité à un certain type d'objets et de signes, notamment religieux. Il faut admettre que le sens du sacré ne se perd pas forcément dès lors que la sacralité jusque-là attachée à certaines idoles n'est plus communément reconnue. Le sacré ne disparaît donc pas forcément dans un monde passant pour désacralisé ; c'est-à-dire dans un monde où le religieux n'intervient plus prioritairement dans la définition des liens sociaux.

Et cela, qui semble conduire à penser que la religion n'est qu'un domaine du sacré, pourrait bien signifier, tout au contraire, que l'approche culturelle du monde

est sans doute toujours plus vaste que celle directement investie par une religion donnée. *Car le sens du sacré, même lorsqu'il investit des valeurs toutes prosaïques, est bien essentiellement celui d'un culte. Le sacré est une célébration, contre l'oubli et pour affirmer des valeurs face au néant du monde. Le sacré est un opérateur d'ordre et d'orientation - par là de certitude. Une certitude extrême puisque ses valeurs sont si hautes, si lointaines qu'elles en deviennent adorables.*

Dans le sacré, la certitude se sublime, se redouble, se convoquant elle-même périodiquement avec le culte rendu. Telle est proprement la fonction des rites, dont le formalisme compte dès lors toujours plus que le contenu. Les rites créent immédiatement un sens qu'ils incarnent en le mimant. A travers les rites, les valeurs investissent le support que leur offrent les corps et le sujet est agi par eux bien plus qu'il n'agit.

Tout ceci sera développé ci-après, à travers deux principaux thèmes : I – la manifestation du sacré & II – la nostalgie du sacré.

I - LA MANIFESTATION DU SACRE

1. 9. 2.

Le sacré peut être invoqué en regard d'une multitude de pratiques et de symboles. Magie, superstitions, interdits peuvent être rapportés à cette catégorie un peu "fourre-tout" et si peu explicite en elle-même que certains refusent de dire que, s'il existe indéniablement dans toutes les sociétés des êtres et des objets protégés par des interdits, ceux-ci formeraient pour autant un domaine nettement circonscrit qu'on peut appeler "le sacré".

En fait, il ne s'agirait là, entend-on dire parfois, que d'une notion composite, juxtaposant plusieurs notions distinctes (l'interdit, la puissance, le mystère) et qui n'aurait pas une signification et une portée identique dans toutes les langues. Pour Emile Benveniste, ainsi, le "sacré" grec (hagios) est une notion toute différente du sacer romain. A l'échelle des langues indo-européennes, affirme-t-il, il n'y a pas de préhistoire commune aux différentes appellations du sacré (Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1969, II¹).

Certes, le sacré est une notion assez peu explicite. Comme l'interdit, son sens se vit bien plus qu'il ne s'explique et il est donc facile d'admettre que le sacré est une notion introuvable dans bien des sociétés, au sens où un mot y correspondrait explicitement à la catégorie de sacré que considère l'anthropologie. Le contraire serait tout à fait étonnant, car le sacré ne s'impose pas comme un concept mais comme un ensemble de réalités consacrées.

Pour autant, il serait difficile de nier purement et simplement la fonction de référence, de révérence, que joue de manière générale ce que l'on peut nommer le sacré et qui se définit A) comme pureté et impureté et B) comme numineux.

¹ 2 volumes, Paris, Ed. de Minuit, 1969.

A) Le pur et l'impur

1. 9. 3.

Ambiguïté du sacré. Sa distinction du profane. Son double effet d'attrait et de répulsion.

En latin, étymologiquement, il y avait dans l'idée de sacré celle de *séparation*, c'est-à-dire tout à la fois celle d'une démarcation et celle d'une distinction. *Sacer* est dérivé du verbe latin *sancire* : délimiter, circonscrire. Toutefois, comme le remarque l'anthropologue Edward Evans-Pritchard, le sacré ne saurait être défini par sa stricte opposition à ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire au profane (*La religion des primitifs*, 1965, pp. 78-79²). En fait, sacré et profane s'entremêlent à un même niveau d'expérience. Chez nombre de sociétés traditionnelles, dans le cas par exemple d'une maladie que l'on croit être le châtement d'une faute ou plus exactement la violation d'un interdit, les symptômes physiques, l'état moral du malade et l'intervention surnaturelle forment une seule expérience objective, un tout que l'on ne peut séparer et qui mêle indistinctement sacré et profane. Evans-Pritchard cite encore le fait que, chez les Zandés, le culte des ancêtres a lieu sur des tombeaux élevés au milieu des cours. On y dépose des offrandes les jours de cérémonie et, le reste du temps, on s'en sert pour y poser les lances. La fonction sacrée du sépulcre n'empêche pas celui-ci d'être également utile³.

Néanmoins, s'il se mêle à lui, le sacré n'est pas du monde dans lequel il apparaît. Il est *dans* le monde tout en étant *autre* que lui. Il représente une valeur, un sens autour desquels le monde s'organise, l'espace se divise et le temps trouve son rythme. Le sacré dévoile l'accès à une transcendance. Le temple, ainsi, est un lieu de passage. La justice des hommes n'y entre pas. Règles et lois séculières y sont abolies. L'esclave ou le criminel en fuite ne peuvent y être inquiétés. L'inviolabilité sacrée du temple de l'Apollon delphique permit d'y installer une caisse d'épargne pour les esclaves, qui pouvaient y déposer leurs économies hors du regard de leurs maîtres.

Dur-an-ki : "lien entre le ciel et la terre" est le nom des sanctuaires de Nippur et de Larsa. En latin, *templum* vient du grec *temenos* dont la racine *temn* exprime l'idée de couper, de diviser.

Le sacré coïncide, en première approche, avec la conscience d'une *pureté* transcendante. De là, l'idée d'inaltérabilité, d'inviolabilité qui lui sont attachées. Le sacré est,

² trad. fr. Paris, Payot, 1965.

dans le monde, comme le vecteur d'une pureté qui n'est pas du monde. Cette définition, cependant, est trop partielle, car le sacré correspond en fait aussi bien au pur qu'à l'impur. Il évolue "entre les deux pôles d'un monde redoutable", écrit Roger Caillois, lequel a particulièrement souligné cette ambiguïté du sacré (*L'homme et le sacré*, 1939⁴). A Rome, étaient sacrés le personnage ou l'objet qui ne pouvaient tout à la fois être touchés sans souiller ou sans être souillés ; *sacer* était notamment le meurtrier que son crime avait séparé du groupe social.

Selon Emile Benveniste (*op. cit.*), *sacer* s'appliquait à la fois à ce qui était auguste et maudit, tandis que *sanctus*, le saint, désignait de manière univoque le pur ; ce qui est interdit au contact des hommes. Il convient de noter que ce double sens de *sacer* peut être contesté : pour certains *sacer* n'aurait sémantiquement pas eu d'autre valeur en latin que "consacré à un Dieu"⁵.

Il faut donc dire que le sacré inspire aussi bien le respect que la répugnance vis-à-vis de ce qui est "autre". Il exerce sur l'homme un double effet d'attrait et de répulsion et l'on pourrait finalement dire avec Joseph de Maistre en ce sens qu'est sacré tout ce qui est voué aux dieux, livré à eux à n'importe quel titre (*Eclaircissements sur les sacrifices*, 1828, pp. 35-36⁶). Nous pouvons donc mieux appréhender le sacré comme une dérogation à l'ordre courant du monde. Et capable ainsi de suspendre le cours du monde, le sacré est essentiellement puissance.

*

L'affirmation d'une puissance.

Pour Roger Caillois, le sacré est une pure concentration de force, de puissance qui, selon les circonstances, peut être salutaire ou dangereuse et l'on a pu ainsi souligner de même que le pur et l'impur, chez les Grecs, ne recouvraient pas des notions simples et univoques mais s'appliquaient, selon les circonstances et les cas, aux individus, à la Cité ou aux morts⁷. Pour les Grecs, le pur et l'impur ne correspondaient donc pas à une notion claire du divin mais

³ Voir également, chez les Bororo, C. Lévi-Strauss *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, chap. XXIII.

⁴ Paris, Idées Gallimard, 1983.

⁵ Voir H. Fugier *Sémantique du "sacré" en latin* in (collectif) *L'expression du sacré dans les grandes religions*, 3 volumes, Louvain la Neuve, 1978-1986, II.

⁶ *Sur les sacrifices*, Paris, Agora Pocket, 1994.

⁷ Voir L. Moulinier *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV^e siècle av. JC*, Paris, Klincksieck, 1950.

répondaient plutôt à une inquiétude diffuse, à la crainte d'attirer quelque malheur sur soi-même et les autres face à une puissance transcendante investissant le monde. Au V^o siècle, en Grèce, la souillure du criminel pouvait cesser à la frontière du territoire de la Cité⁸. Ainsi, c'est seulement dans la mesure où son impureté laissait craindre, dans un espace circonscrit, le courroux d'une puissance surnaturelle plus ou moins déterminée, que le criminel était réputé sacré, qu'importe qu'il ait ou non agi de façon volontaire. Parce qu'il devenait le vecteur d'une transcendance, il était dangereux d'attenter directement à sa vie ; tout comme la vestale impure était enterrée vive. Son sang, s'il avait coulé, aurait contaminé la Cité. Le sacré désigne une puissance potentiellement agissante et plus forte que tout.

Autant dire que *le sacré est davantage porteur de puissance que de signification*. Pour celui qui l'honore, le sacré est une donnée objective et non une notion qu'il accole à un objet. Le sacré ne correspond pas tant à un jugement qu'à la saisie, en présence, d'un absolu. De sorte que ni la pureté ni l'impureté ne définissent en elles-mêmes le sacré. Elles n'en sont que la médiation. Elles donnent seulement un premier sens à son apparition. La conscience du sacré, en d'autres termes, révèle que la pureté et l'impureté qui s'attachent au respect ou à la violation des interdits ont un sens non seulement vis-à-vis de la collectivité mais également en regard des dieux. Pour châtier l'impureté, la Cité dégagera donc sa responsabilité et laissera faire les dieux. C'est le principe de l'ordalie.

L'ordalie

Un arbitrage divin.

Mise à l'épreuve judiciaire d'un criminel par les éléments naturels (eau, feu, etc.), l'ordalie consiste à confier la justice des hommes à un arbitrage sacramentel⁹. Au XI^o siècle, dans la piscine du baptistère de la cathédrale de Canterbury, on pouvait ainsi indifféremment être baptisé ou subir l'ordalie dans le cadre d'un procès séculier.

L'ordalie invoque le jugement des dieux. On regardera par exemple l'effet sur la main d'un condamné d'un fer rouge tenu pendant neuf pas. S'il n'y a pas de brûlure ou pas de brûlures durables, le condamné sera relaxé, c'est-à-dire innocenté ou pardonné : les dieux seront intervenus en sa faveur. Aux VIII^o et IX^o siècles, outre l'épreuve du fer rouge, les principales formes

⁸ Voir J-P. Vernant *Le pur et l'impur in Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Points Seuil, 1974.

⁹ Pour une présentation générale, accompagnée d'une étude historique en Bretagne, voir J. Duval « Les idées primitives dans la Bretagne contemporaine » *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 35^o année, 1911.

d'ordalie étaient l'eau bouillante (la main y était plongée, scellée dans un sac de cuir qui n'était ouvert qu'au bout de trois jours pour considérer l'état de la plaie), l'eau bénite, qui ne laissait pas se plonger en elle celui qui était impur (!) et, quand deux parties étaient opposées, l'épreuve des bras tenus levés en croix le plus longtemps possible. En Irlande, une hache de bronze chauffée à blanc était passée sur la langue de l'accusé, qui en sortait indemne s'il était innocent. Mais peut-être le coupable ainsi indûment innocenté s'était-il protégé au moyen d'une amulette. Une pénitence de cinq à sept ans guettait qui essayait ainsi d'induire Dieu en erreur.

Sans doute l'ordalie voulait-elle être une épreuve suffisamment terrifiante pour amener l'accusé à se confesser avant elle. Mais en même temps, l'ordalie était un rite destiné à prévenir ou à arrêter les conséquences que la violation d'un interdit fait planer sur toute la communauté. De sorte qu'il n'y a pas la moindre idée de justice dans cette épreuve judiciaire par procuration, souligne Lucien Lévy-Bruhl (*La mentalité primitive*, 1922¹⁰). On a pu ainsi rapprocher l'ordalie du duel, ainsi que de certains phénomènes contemporains de mise en danger de soi dans des pratiques sportives à risque, ainsi que dans des jeux et paris dangereux, comme conduire à contresens sur l'autoroute. Pour autant, ces pratiques qui tentent le sort n'ont guère de dimension sacrée, au sens où elles ne marquent pas, au moins de manière extérieure, un contact avec une puissance sinon claire, au moins présente, qui leur donnerait une dimension d'expiation, de purification. Au Moyen Age, l'homme qui entrait en ordalie était isolé pendant trois jours. Il se présentait la tête rasée, vêtu d'une chemise, aspergé d'eau bénite et bardé de talismans. Tout un rituel déclaratoire portait sa cause au jugement de Dieu. Ce spectacle rassurait la communauté et créait la paix, écrit l'historien Peter Brown. Le sacré était invoqué en tant que dépositaire des valeurs objectivées du groupe : vérité, pureté, justice. Tout ce qui n'était pas du monde mais apparaissait comme son Autre idéal, planant au-dessus de lui (*La société et le sacré dans l'antiquité tardive*, 1982¹¹).

Dans cette façon de convoquer les puissances sacrées, il y a quelque chose qui rapproche l'ordalie de la magie ou plutôt de la divination. Le miracle qui se produira et par lequel le condamné échappera aux épreuves qu'il subit sera tout aussi significatif que le silence des dieux qui le laisseront périr. De l'ordalie, on n'attend aucune preuve quant à l'existence ou à l'efficacité des dieux. On sollicite leur verdict. On ne contestera pas leur décision.

*

Jusqu'à ce que mort s'ensuive...

Dès le IX^e siècle, des protestations s'élevèrent contre l'ordalie, comme avec Agobard, archevêque de Lyon. Le pape Etienne V les condamnera. Lorsque le Concile de Latran (1215) critiquera ces procès "barbares" qui tentent Dieu, il témoignera que le sens de l'ordalie s'était déjà

¹⁰ Paris, PUF, 1960.

¹¹ trad. fr. Paris, Seuil, 1985.

largement perdu. En fait, depuis un siècle, l'ordalie tendait effectivement à disparaître. L'éclatement des communautés traditionnelles et leur élargissement rendaient moins nécessaire la théâtralité de l'ordalie, explique Peter Brown. Bientôt, l'Etat imposerait seul l'ordre et la loi. Mais la faveur divine n'allait pas cesser d'intervenir dans l'exécution de la justice avant longtemps. En fait, cette question préoccupait encore les juristes en plein XVIII^e siècle¹². Il était par exemple de tradition qu'un condamné soit gracié si son exécution échouait, comme si Dieu était intervenu en sa faveur (il semble que le peuple qui assistait à l'exécution attendait confusément cette éventualité et prenait alors spontanément parti pour celui qui venait d'échapper à la mort). Pour lutter contre cette tradition, véritable survivance de l'ordalie, la mention "jusqu'à ce que mort s'ensuive" dû accompagner les sentences détaillant les supplices auxquels étaient livrés les criminels.

1. 9. 4.

Sacré et moralité. Le sacré gouverne la conduite bien plus que l'intention. Il traduit l'exposition du moi au monde.

On n'explique pas le sacré. On redoute seulement de l'enfreindre. Si le sacré confond le pur et l'impur, c'est que l'un et l'autre n'ont pas encore fait l'objet d'une différenciation morale, notait l'anthropologue James Frazer. L'un et l'autre ne représentent encore tout à la fois qu'une force et un danger (*Tabou et les périls de l'âme*, 1911, V¹³). La conscience du sacré n'est que la reconnaissance de la place marquée dans le monde d'une transcendance. Place qu'il s'agit de respecter et de ne pas déranger. L'idée qui s'attache au sacré sera ainsi d'abord toute négative, se fondant sur des interdits qu'il s'agit seulement d'éviter d'enfreindre, volontairement ou involontairement, non pour rester pur au sens moral mais pour ne pas être frappé d'impureté¹⁴. Dans l'Antiquité, lorsqu'on avait commis une faute dans un sanctuaire étranger, on s'informait ainsi des purifications qu'il convenait d'entreprendre. L'impureté était fonction des lieux, dépendait de règles particulières et n'impliquait donc pas d'autre sentiment de culpabilité. Elle n'exigeait pas de repentir.

Le sacré n'impose qu'une attitude respectueuse, sans autre connotation morale au sens de l'intention ou de la volonté. Et c'est ainsi qu'on voit dans de nombreux mythes les dieux, les héros ou les rois emprunter simplement le corps ou l'apparence d'un autre pour connaître la volupté sans se souiller. Tout de même que ceux qui étaient soumis à une ordalie pouvaient

¹² Voir M. Foucault *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 56.

¹³ trad. fr. Paris, P. Geuthner, 1927.

¹⁴ Voir P. Ricoeur *Finitude et culpabilité – II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, chap. I.

se faire représenter par d'autres, plus solides ou résistants qu'eux. En Mésopotamie, note Jean Bottéro, en cas de situation périlleuse, un individu pouvait prendre la place du roi. Les éventuels malheurs lui seraient transmis, comme un simple fardeau dont le monarque pouvait ainsi se débarrasser (*Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, 1987, p. 252 et sq.¹⁵). Et si certaines catégories de personnes devaient vivre en marge de la société, comme les prostituées, ce n'était pas qu'on leur reprochait leur comportement, c'est que leur vie n'étant pas semblable à celle de la majorité, elles pouvaient déplaire aux dieux (p. 354 et sq.). Le monde appartenait à ces derniers. Parfois, le maître de l'empire des morts cherchait à peupler son royaume et cela expliquait les périodiques hécatombes naturelles ou guerrières. Il fallait se soumettre aux dieux comme aux rois. Et le mieux était de s'arranger de leur pouvoir. Se soumettre, remplir ses obligations et guetter la chance, c'est-à-dire la volonté des dieux, en décryptant les oracles, pour réussir sans trop qu'ils le remarquent (*Lorsque les dieux faisaient l'homme*, 1989¹⁶).

C'est sa *situation* qui compromet les rapports de la personne impure avec la communauté, bien plus que la révélation de sa malignité. A Athènes, au tribunal du *Phréattô*, même l'homicide *involontaire* devait présenter sa défense du haut d'un vaisseau mouillé près du rivage sans échelle ni ancre¹⁷. La pureté, de même, n'est pas commandée par un impératif positif. Elle se laisse seulement déduire de toute une série d'interdits. Son seul caractère moral est, à la limite, dans l'acte volontaire de soumission à une règle. Mais l'objet sacré pourra en retour purifier ceux qui le consacrent¹⁸. Psychologiquement, l'idéal de pureté coïncide ainsi avec la crainte de "désubstantialiser" le moi, de l'exposer à toutes sortes de vicissitudes et de promiscuités qui lui feraient perdre sa stature et son intégrité, note Vladimir Jankélévitch (*Le pur et l'impur*, 1960¹⁹). La pureté en ce sens correspond tout particulièrement à une phobie du contact ; car le corps est l'instrument privilégié de compromission avec ce qui est autre et impur, avec ce qui corrompt. Et en ce sens également, la crainte de l'impureté peut générer un ascétisme plus ou moins affiché qui tente de préserver la pureté du moi y compris contre lui-même. L'ascète s'impose souvent le silence comme pour se garder de toutes paroles impures. A la limite, il n'osera plus effleurer la moindre pensée.

¹⁵ Paris, Gallimard, 1987.

¹⁶ Paris, Gallimard, 1989.

¹⁷ Cité in P-M. Schuhl *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, Alcan, 1934.

¹⁸ Voir J. Ries *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris, Aubier, 1991, p. 122 et sq.

Finalement, le souci d'intégrité personnelle peut commander l'adoption de postures. L'idéal de virilité ainsi ne participe-t-il pas d'une phobie de l'impureté ? La virilité craint foncièrement la fissure, l'ouverture, ce qui laisserait passage à l'autre, note Octavio Paz. Ceux qui s'ouvrent, se confient notamment, ceux-là cèdent. Ce sont des couards – comme des femmes, condamnées à s'ouvrir, ce qui marque leur faiblesse congénitale. S'ouvrir, c'est abdiquer ; se confier, susciter le mépris du confident (*Le labyrinthe de la solitude*, 1950 & 1970, II²⁰).

Il n'est de moralité que pour un sujet responsable de ses actes et par là capable de s'en distinguer. A travers un comportement réglé par des interdits, notre être se confond avec notre conduite extérieure, avec nos actes, soumis aux vicissitudes du monde, ce qu'on prévient en s'imposant le respect de toutes sortes d'interdits. La conscience du sacré est ainsi le propre d'un être dont le moi n'est pas clos face au monde mais se trouve directement exposé à lui, jusqu'à se sentir continuellement en risque de perdre son intégrité. Inséparable de la conscience du sacré est ainsi un idéal de pureté. La pureté paraissant notamment la condition pour recevoir le sacré et être digne de lui. Car l'accès au sacré doit être ménagé, réservé.

*

Le sacré comme rupture et le risque de profanation.

Le sacré n'est pas une chose mais la désignation d'une puissance. Le sacré, ainsi, est plus qu'une idée (il a une existence propre) et moins qu'un être (il n'a pas d'incarnation nettement délimitée). Il est le pressentiment d'une transcendance et non sa révélation. Son sens est fragile ainsi et doit être protégé. Il faut ménager sa présence, son apparition. Tel est le sens du respect et du mystère qui s'attachent au sacré. On n'accède pas à lui impunément. Dans les sociétés traditionnelles, les endroits où ont lieu les cérémonies sacrées ne doivent être connus que des initiés. Les néophytes doivent recevoir une préparation (silence, jeûne, abstinence). Sans elle, ils ne reconnaîtraient pas le sacré et *menaceraient donc sa manifestation, son existence*. D'où le comportement jaloux et protecteur de celui qui adore quelque sacré.

¹⁹ Paris, Flammarion, 1960.

²⁰ trad. fr. Paris, Gallimard, 1972.

Dans l'Eglise des premiers siècles, il était interdit de révéler aux non chrétiens les mystères de la foi et donc le sens des célébrations liturgiques. Dans l'adoration, note Bergson, la distance est si grande entre l'émotion et l'objet adoré, qu'on s'expose toujours à un risque de déception. Le sacré permet précisément de s'immuniser contre ce risque, en ne touchant pas à l'objet, en le traitant, avec distance, religieusement (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932²¹). Ce ne sont pas la souillure ou l'impureté qui menacent le sacré - elles témoignent au contraire de sa réalité - mais la vulgarité profane, la moquerie, "l'affreux rire de l'idiot", dont parle Rimbaud au début d'*Une saison en Enfer*. L'irrespect en un mot, qui est au sens propre une profanation. *Le sacré ne se définit pas par ce qu'il représente de manière positive mais par l'immédiate rupture de valeur qu'il introduit dans le monde commun et que symbolisent l'opposition du pur et de l'impur*. Le sacré ne correspond pas à une représentation du divin mais à un discernement respectueux de l'absolu. Il est lié à l'impression directement reçue d'une force, d'une puissance. On peut comme tel le caractériser comme numineux.

* *

²¹ *Oeuvres*, Paris, PUF, 1959.

B) Le numineux

1. 9. 5.

Rudof Otto. L'irrationalité du sacré.

Le sacré dévoile un *numen*, c'est-à-dire un surnaturel sans représentation, selon l'expression de l'historien des religions Rudolf Otto (*Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, 1917²²). La reconnaissance du sacré ne tient pas à une représentation mais à un sentiment de stupeur, de crainte et de fascination face à ce qui paraît à la fois absolu et inconnu. Le mot "numineux" désigne ainsi une transcendance dont rien n'est dévoilé.

"Numineux" est dérivé de *numen* : le divin, la souveraineté divine, comme "lumineux" l'est de *lumen*.

Ce qui est numineux, souligne Otto, est ineffable et n'est pas accessible à la raison. On ne peut faire comprendre ce qu'il est "qu'en essayant de diriger l'attention de l'auditeur et de lui faire trouver dans sa vie intime le point où il apparaîtra si bien qu'il en prendra nécessairement conscience" - l'accès au sacré, nous l'avons vu, doit être ménagé. Le numineux ne peut être connu que par l'émotion particulière qu'il provoque et ne peut être décrit au moyen de concepts. On ne peut donc indiquer ce qu'il est qu'en notant la réaction que son contact produit en nous. Rendre compte du sacré ne peut ainsi revenir, selon Otto, qu'à décrire l'expérience du divin à travers les sentiments qu'il inspire.

Cette démarche est inspirée de celle de Friedrich Schleiermacher (voir 1. 14. 16.).

Dans le numineux, Rudolf Otto pense tenir le *principe vivant* de toutes les religions, dont le sentiment premier, à leur racine, serait ainsi l'effroi que fait éprouver l'absolument "Autre", le Divin, le *mysterium tremendum et fascinans*. C'est dire qu'à la source du religieux, R. Otto ne place pas le sacré au sens où celui-ci correspondrait à quelque partage défini du monde entre pur et impur - puisque, nous l'avons vu, ces deux catégories s'intègrent aussi bien l'une que l'autre sous la catégorie de sacré - mais le sentiment premier d'une transcendance. Sentiment dont la frayeur qu'inspire la colère de Yahvé dans l'*Ancien Testament* fournit, selon Otto, un parfait exemple.

²² trad. fr. Paris, Payot-Rivages, 2001.

La colère de Dieu

Lactance.

Tout au long de l'*Ancien Testament*, on rencontre la colère d'un Dieu furieux et jaloux ; colère qui n'apparaît plus dans le *Nouveau Testament* que provoquée par les fautes des hommes et donc liée à l'amour premier que Dieu leur porte.

Pourtant, alors que la vengeance divine sera un thème de la tragédie des Grecs jusqu'à Corneille, la philosophie grecque caractérisera généralement la divinité comme exempte de toute souffrance, de tout affect. Et aux premiers siècles du christianisme, cette *apatheia*, cette impassibilité divine, était admise de tous. Comment concevoir, en effet, un Dieu tout puissant et sage que les actes des hommes bouleverseraient ? Dans ces conditions, les premiers écrivains chrétiens n'eurent d'autre choix, pour expliquer la jalousie irascible et toute anthropomorphe du dieu biblique, que de l'interpréter en un sens figuré. On a pu ainsi suggérer que les évangélistes avaient sans doute atténué les colères de Jésus (voir par exemple *Mt 10 14*). Lactance, en regard, fait figure d'exception, qui entendra prendre au sens propre *La colère de Dieu* (entre 311-324²³).

Les arguments de Lactance portent d'abord sur les conséquences que l'impassibilité divine entraînerait pour le culte. Il est en effet impossible, souligne-t-il, d'adorer un Dieu qui n'accorde rien quand on lui rend un culte ; ni un Dieu qui ne s'irrite pas lorsqu'on ne lui rend pas hommage. La religion, sans laquelle la vie humaine n'est que crime et folie, ne peut être maintenue sans la crainte, affirme Lactance, car on méprise ce qu'on ne craint pas et l'on ne rend pas de culte à ce qu'on méprise. Or seule la possibilité d'une colère de Dieu peut justifier la crainte que nous prenons de lui. Nous devons donc être convaincus de vivre sous son regard et craindre son courroux perpétuel. Les hommes doivent se convaincre qu'ils peuvent, dit Lactance, rendre la colère de Dieu *temporelle*. La colère de Dieu reste toujours possible pour effrayer les orgueilleux, dira en effet saint Augustin (*La cité de Dieu*, 410-426, XVI, 25²⁴). Et beaucoup plus tard, dans une *Exhortation à la prière contre les Turcs* (1541), Luther affirmera que si sa vengeance ne s'exerçait pas, Dieu ne serait plus considéré comme Dieu par personne²⁵.

L'irréductible extériorité divine.

Il peut sembler que Lactance tente de justifier Dieu par la religion. En fait, contre les spéculations abstraites sur la nature de Dieu, il en appelle simplement au sentiment du numineux - au sens de Rudolf Otto - qui inspire le culte ; dont il tire, par ailleurs, des enseignements quant à la nature divine elle-même. Il est logique, en effet, que Dieu se mette en colère puisqu'il est mû par la bonté. Admettrions-nous qu'il ait pouvoir sur tout l'univers sans s'en soucier ? Il doit se dresser

²³ trad. fr. Paris, Cerf, 1982.

²⁴ *Œuvres II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2000.

²⁵ Cité par J. Delumeau *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, p. 290.

pour châtier les criminels. Ce Dieu dont on célèbre le culte ne peut être qu'un Dieu de puissance et de vie. Comment pourrait-il être en repos ? Le repos est l'affaire du sommeil et de la mort ; comme l'impassibilité, dès lors qu'elle est liée à l'éternité. Tandis que la colère de Dieu offre la possibilité d'une réponse à notre réaction face à la violence injuste, qui nous entraîne à pousser Dieu dans ses retranchements parce que nous ne pouvons davantage reculer dans les nôtres, écrit Lytta Basset. La colère peut ainsi avoir une valeur universelle. Elle peut être constitutive de la foi (*Sainte colère*, 2002²⁶).

Toutefois, si la colère ne contredit pas la compassion, ces deux traits peuvent-ils vraiment convenir à un Dieu tout-puissant ? (voir 2. 3. 4.). Le numineux est l'énergie même, répondrait Rudolf Otto. Il agit et subjugue. Il ne connaît ni obstacle ni repos. La colère de Yahvé semble être caprice et passion pour la raison, qui la juge indigne de Dieu. Mais pour le sentiment qui, terrorisé, la devine et la craint elle est d'abord comme une force cachée de la nature ; une puissance terrible, incalculable et arbitraire, *sacrée* en un mot. Par là, selon Otto, se marque l'irréductibilité du religieux, inscrite dans un sentiment immédiat dont la raison ne peut rendre compte.

Le sacré effroyable.

Le numineux, note Otto, apparaît particulièrement dans les formes sauvages et démoniaques des fétiches des premières sociétés. Au point que même pour nous "l'aspect horrible des idoles et représentations primitives des dieux possède encore la vertu d'exciter les sentiments authentiques de la véritable terreur religieuse". Le diabolique appartient à l'essence même de la religion (voir 1. 13.). La première manifestation du sacré correspond à un sentiment sinistre et de cette terreur brute procède toute la religion, estime Otto. Même au niveau le plus élevé de la pure foi en Dieu, elle ne disparaît pas complètement mais s'ennoblit seulement.

*

Le sacré est la conscience de quelque chose d'ultime dans l'être qui nous renvoie à notre statut de créature finie ; à notre profanité absolue. L'analyse d'Otto est tout à la fois une phénoménologie de la manifestation du divin et une psychologie de l'homme religieux²⁷. Le sacré tient à la rencontre d'un élément extérieur et d'une disposition originaire de l'esprit. Pour Otto, le sacré est toujours en premier lieu religieux. Il peut investir d'autres domaines mais il

²⁶ Paris, Bayard, 2002.

²⁷ Voir la présentation de J. Ries in (collectif) *L'expression du sacré dans les grandes religions*, 3 volumes, Louvain la Neuve, 1978, I, notamment p. 57 et sq.

n'en provient pas. Le sacré est la catégorie irréductible du "tout Autre" ; c'est-à-dire du transcendant qui terrorise en même temps qu'il bouleverse et attire selon les deux pôles du *tremendum* et du *fascinosum*. Car le numineux n'est pas seulement sinistre et terrible. Il est aussi majestueux. Lui seul, en regard de nous, peut dire avec force comme dans *Exode* 3 14 : "je suis". Il est encore le sens du mystère et l'énergie, la Vie.

Les civilisations des mégalithes et des pyramides qui ont érigé de gigantesques blocs de pierre tentaient, selon Otto, d'accumuler massivement cette énergie pure du numineux, pour la localiser et s'en assurer la possession. Voir de ce point de vue le *colossos* grec en 1. 10. 3.

Une expérience spécifique du sacré.

Tous les auteurs qui ont traité du sacré après la parution du livre d'Otto en ont été tributaires dans la mesure où celui-ci développait pour la première fois l'idée d'une *expérience spécifique du sacré* ; cette expérience désignant tout un éventail d'attributs successivement prêtés à la divinité et corrélatifs de sentiments particuliers à son égard²⁸.

Otto distingue en effet quatre étapes dans la révélation du sacré :

- le sentiment de l'état de créature ; réaction immédiatement provoquée dans la conscience par le contact avec l'objet numineux ;
- le *tremendum*, l'effroi et la majesté qui se dégagent du numineux ;
- le *mysterium*, le "Tout Autre", transcription plus distanciée du numineux, que tentent notamment de rendre la théologie négative des mystiques (voir 1. 2. 5.) et la vacuité des bouddhistes ;
- la valeur subjective prêtée au numineux, l'amour à travers lequel se dévoile la possibilité d'un salut lié à la manifestation du divin. Le caractère de sainteté prêté au numineux ajoute la connotation d'une perfection éthique au plus haut degré du sacré.

Le sacré et les religions selon R. Otto.

Certains insisteront sur le fait qu'il y a dans cette dernière étape plus qu'un ajout, une véritable transfiguration de l'expérience du sacré. Par la médiation de l'éthique, "le sacré cesse d'être la manifestation glorieuse des puissances de la vie pour devenir le pur sentiment de cette Présence qui, dans et par la révélation, annonce son altérité infinie dans la proximité

²⁸ Voir F. Isambert *Le sens du sacré*, Paris, Ed. de Minuit, 1982, p. 259.

sans distance de son avènement quotidien dans les âmes", écrit Jean Ladrière (*La science, le monde et la foi*, 1972, p. 162²⁹). Serait marquée ainsi la spécificité d'une religion qui, comme le christianisme, se fonde sur une révélation dont la dimension est avant tout éthique et personnelle et qui renverse dès lors l'ordre du sacré, tel qu'Otto le définit.

C'est qu'Otto confond volontiers toutes les religions dans une même expérience originaire du sacré, de sorte qu'on a pu lui reprocher de rabattre le divin sur le pur sentiment informe du sacré, ne laissant alors guère de place pour un mystère comme celui de l'Incarnation³⁰. D'un point de vue religieux, on ne peut sans doute que s'offusquer que son anthropologie du sacré ne permette guère d'élire une religion parmi d'autres, toute vérité religieuse étant rabattue sur la vivacité d'un sentiment. Dans l'expérience du numineux s'enracine en effet, selon Otto, le développement historique de toutes les religions, qui toutes tempèrent cette expérience d'éléments rationnels ; jusqu'à risquer d'éliminer le numineux. Le sacré, ainsi, devient bon en même temps que saint. Il se sécularise, s'imprègne de morale dans le mouvement d'une véritable révélation progressive du divin. L'Évangile achève ce processus en humanisant l'idée même de Dieu. Le sacré, dès lors, paraît s'être évanoui. Il a perdu sa puissance, sa souveraineté et s'est attendri ; comme en témoignent les douces madones de Raphaël, en regard des Vierges byzantines, "dures, rigides et même effrayantes". Est-ce à dire que le sens du sacré ne correspond qu'à un âge premier des religions ? Qu'il est irrémédiablement perdu de nos jours ?

²⁹ Paris, Casterman, 1972.

³⁰ Voir A-A. Lemaître *La pensée religieuse de Rudolf Otto et le mystère du divin*, Lausanne, La Concorde, 1924.

II - LA NOSTALGIE DU SACRE

1. 9. 6.

On entend assez souvent dire que notre époque a la nostalgie du sacré. Comme si l'homme, vivant désormais dans un monde entièrement séculier ou presque, regrettait la jouissance du sacré ; la jouissance d'un discours toujours libre de convoquer des dieux familiers et la certitude du monde qui s'y attache.

L'intérêt même pour le sacré est récent. Il date de l'essor des sciences humaines, entre 1850 et 1880, quand l'Europe se couvrit de chaires d'histoire des religions et de mythologie comparée. Auparavant, le sacré n'était guère en lui-même une catégorie de la pensée religieuse.

Sans doute le sacré, comme concept, n'apparaît-il ainsi qu'une fois son sens et son efficace largement perdus. Mais cela ne concerne peut-être qu'une certaine sacralité institutionnalisée. Le problème est qu'on limite toujours trop le sacré au constat d'une transcendance. On cède volontiers à la puissance du mot "sacré". On veut qu'il désigne Dieu lui-même et l'on pourra déplorer sa perte dès lors qu'on constatera la perte d'influence des grandes religions. Mais ce sacré là est aussi le plus réfléchi et le moins spontané et, à ne voir que lui, on ignore tout du sacré sans doute.

*

Il n'est guère possible de parler du sacré qu'à travers son impact sur la conscience, nous l'avons dit. Pour autant, le sentiment du sacré agit moins la conscience par la réflexion que par le comportement. Il s'impose ainsi, sans attendre de raison. Par là, il peut être difficile de l'apercevoir, pour la conscience même – qui ne se saisit pas facilement dans ses actes, dans ses rites, dans la certitude même que nous avons du monde. Pourtant, notre simple rapport au monde, sans doute, produit du sacré qui, loin d'être l'écho de quelque dieu, est la

manière même dont les dieux naissent au monde. En ce sens, après la question de A) la perte du sacré, nous examinerons ci-après B) les rites.

A) La perte du sacré

1. 9. 7.

Le sacré ne correspond-il qu'à un stade particulier de la conscience historique, des civilisations ? Est-il vrai qu'il a disparu de nos jours, à quelques résidus près ? Les analyses de Mircea Eliade amènent à le penser (*Le sacré et le profane*, 1957³¹).

Mircea Eliade. Le sacré comme partage du monde.

Le sacré, on l'a dit, est séparation. Or cette séparation, souligne Eliade, s'inscrit avant tout dans l'espace. Le sacré correspond à la recherche d'un axe, d'un centre, d'un point fixe à partir duquel orienter le monde. Agent de certitude, il permet de discerner un ordre dans la multiplicité du monde. Certaines tribus nomades se déplacent en emportant leur totem, rapporte Eliade ; si bien qu'elles sont certaines de rester, quoiqu'il arrive, au centre du Monde. La société industrielle, elle, a tendance à créer une infinité de lieux neutres, *excentrés* ; à l'image de ces banlieues qui alignent interminablement immeubles d'habitation, centres commerciaux et entrepôts le long d'une nationale. Ainsi prolifère tout un tissu interstitiel, composé de "non-lieux" : noeuds autoroutiers, aéroports, zones de stockage et de vente, etc. Mais l'idée d'une coupure nette avec l'espace du dehors marque toujours le seuil de nos maisons.

Le sacré assure un partage du monde, dans la volonté de lui donner sens et valeur et d'en retenir l'ordre. En ce sens, ce qui s'oppose au sacré n'est pas tant le profane que le chaos. Le sacré fonde et *oriente* le monde. Plus précisément, il permet de déterminer :

- sa spatialité, en lui fixant un centre et des limites ;
- sa temporalité, en l'organisant par les fêtes et les rites ;
- sa sociabilité, car le sacré n'est vraiment que s'il est collectif ; s'il est reconnu en commun.

"Là où le sacré se manifeste, écrit Eliade, le réel se dévoile, le Monde vient à l'existence". Mais si l'expérience du sacré est ainsi indissolublement liée à l'effort fait par l'homme pour construire un monde qui ait orientation et signification, ne déborde-t-elle pas le seul phénomène religieux ?

Le sacré au delà du religieux. Otto et Eliade.

Quoique Rudolf Otto ne parle du sacré que comme d'un phénomène transcendant, nous l'avons vu, il ouvre la possibilité de le rattacher à un sens autre que religieux. Car le sacré, pour Otto, ne correspond qu'à une expérience, c'est-à-dire à un sens vécu *distinct* de la transcendance qu'il manifeste ; une expérience qui peut donc être répétée dans d'autres contextes puisque le sacré dévoile non pas un dieu, en premier lieu mais une transcendance indistincte.

Il n'en va plus de même chez Eliade, pour lequel le sacré est la transcendance même qui se dévoile dans une manifestation, une *hiérophanie* (du grec *hieros* : sacré et *phaino* : montrer). Otto et Eliade inscrivent tous deux le sacré dans un sentiment propre. Mais le premier ne désigne essentiellement par sacré que la prise en conscience d'une transcendance, tandis que le second y voit la manifestation de l'absolu lui-même. Par rapport à Otto, Eliade déplace le regard du sujet habité par le sacré vers les objets dans lesquels celui-ci se projette. Sa visée est beaucoup plus théologique qu'anthropologique. Eliade peut ainsi souligner l'hétérogénéité des hiérophanies, lesquelles dépendent des systèmes d'idées et de signes propres à chaque civilisation, et l'unicité du sacré par-delà cette multiformité. Pour Eliade, toute hiérophanie, toute manifestation du sacré ne peut donc que se rapporter à une expérience religieuse et la hiérophanie suprême est l'Incarnation. Celle-ci est la sacralité même, alors qu'elle ne correspondait qu'à une aperception tardive du sacré chez Otto, nous l'avons vu.

Or, si l'on fait du sacré la rencontre immédiate d'un absolu en tant que tel, on ne peut sans doute que largement déplorer, comme Eliade, sa perte dans nos sociétés. Mais si l'on admet que le sens du sacré déborde la stricte phénoménalité religieuse - ce qui revient à dire que le religieux n'est qu'une traduction possible du sacré parmi d'autres - on conçoit que l'apparent dépérissement contemporain du sacré sous ses formes religieuses puisse ne masquer en fait que sa mutation, ou son déplacement vers d'autres objets ; le sentiment de transcendance se nourrissant d'autres occurrences, quitte à être appauvri mais sans disparaître, même d'un point de vue religieux.

Dépérissements et renaissances périodiques du sacré. La religion comme un vecteur de sacré parmi d'autres.

³¹ trad. fr. Paris, Folio Essais Gallimard, 1965.

Pour Jacques Ellul, tout se passe comme si l'homme ne pouvait exister longtemps dans un univers désacralisé ; un univers sans structures transcendantes. Aussitôt que cette situation se produit, il y a tension pour l'organisation d'un nouveau sacré (*La désacralisation par le christianisme et la sacralisation dans le christianisme*, 1982³²). C'est pourquoi, souligne Ellul, il n'est pas exact de considérer qu'il n'y a eu jusqu'aux temps modernes qu'une seule période religieuse continue pour l'humanité, période qui serait actuellement achevée. A Rome aux I^o-II^o siècles, ou en Europe aux XIV^o-XV^o siècles, notamment, il y a eu de puissants mouvements de désacralisation, suivis de resacralisations nouvelles. Car, souligne Jacques Ellul, lorsqu'il y a désacralisation, c'est le facteur même qui a produit cette désacralisation qui donne naissance au nouveau sacré. Rien ne l'illustre mieux que les pensées juives et chrétiennes, lesquelles furent à l'origine terriblement critiques à l'égard de l'univers sacré païen.

L'une des caractéristiques du texte biblique est, à l'adresse des divinités païennes, l'abondance des ironies et des insultes souvent faites par jeux de mots (le dieu Baal transformé en Bel Zebub : le dieu des mouches), comme pour démontrer que les puissances sacrées de la nature n'existent pas.

Les juifs, pour lesquels Yahvé était l'Unique et les autres dieux n'étaient rien, passaient pour athées aux yeux des Romains, nous rapporte Flavius Joseph (*Contre Apion*, I^o siècle, II, 148³³), comme il arrivera plus tard aux chrétiens (cf. Justin *Première Apologie*, II^o siècle, 6³⁴ : "et certes nous l'avouons, nous sommes les athées de ces prétendus dieux..."). Au point que les Romains ne vécurent pas du tout le christianisme naissant comme une nouvelle religion mais comme une "anti-religion". Ce que, par exemple, la condamnation par Tertullien de l'idolâtrie païenne sous ses formes les plus variées permet de comprendre³⁵.

Quand, avec la Réforme, on chercha à revenir au christianisme originel, cela se traduisit de même par un violent mouvement de désacralisation. Les protestants s'en prirent en effet au "sacré" catholique ; aux images, au signe de croix, au culte des saints. Mais bientôt, le temple devint à son tour un lieu sacré et la Bible fut consacrée dans sa matérialité même.

³² *Corps écrits* n° 2, 1982, pp. 141-157.

³³ trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1930.

³⁴ *Oeuvres de Justin*, trad. fr. Paris, Ed. de Paris, 1958.

³⁵ Voir A. d'Alès *La théologie de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 1905, p. 416 et sq.

Ellul rappelle le scandale qu'a représenté pour beaucoup de protestants la tendance à considérer, à partir de 1950, la salle de culte comme une salle ordinaire où l'on peut faire un repas collectif, donner une fête, tenir un meeting : il semblait qu'on violait un lieu sacré.

En fait, il n'y a pas forcément de relation forte et encore moins univoque entre religion et sacré. Parce que ce dernier, d'abord, peut ne pas se limiter à manifester la première et parce que celle-ci, ensuite, ne ressent pas toujours un même besoin de sacralité. A la limite, une religion sans sacré serait-elle possible ? C'est la question qu'après Vatican II formula ce qu'on a nommé en France la querelle du sacré.

La querelle du sacré

Contre le sacré bigot.

Après le concile Vatican II (1962-1965), on entendit, au sein de l'Eglise, des voix plaider pour l'abandon de toute trace de sacré ; de ce sacré bigot qui se définit seulement par le respect superstitieux et la crainte. Et cela, alors, visait avant tout le style déployé dans la construction des églises. Images rassurantes d'une Eglise conservatrice du passé et des traditions, "nos églises (et ceci vaut aussi, malheureusement, de bien des églises dites modernes mais froides, inamicales et inaccueillantes) sont plus souvent un obstacle qu'une aide à la pratique de la vie chrétienne", écrivaient certains³⁶. D'autres voulaient renoncer aux emblèmes (les croix, les lys, les coeurs, etc.) répandus à foison sur les chasubles, les calices et jusqu'aux portes d'armoires de sacristie ou d'ascenseur. Il fallait "liquider tout un folklore religieux" (baptême des bateaux, des meutes de chasse, etc.)³⁷.

On s'en prit enfin à la messe dite en latin, arguant que le sacré n'est pas dans la langue mais dans le mystère qu'elle exprime, même s'il est plus "à découvert" dans une langue vivante. Ainsi pouvait-on envisager que, par l'évolution sociale et politique, la religion, au sens le plus traditionnel de ministère d'une sacralité reconnue, devienne de plus en plus désuète sans que la foi meure pour cela avec elle³⁸.

Telle fut, au sein de l'Eglise, ce que l'on nomma la "querelle du sacré"³⁹. Peu de ses protagonistes, il faut le reconnaître, osèrent proposer d'aller aussi loin dans la voie de la désacralisation. Peu allèrent jusqu'à dire, avec Emmanuel Lévinas, que la sainteté ne peut

³⁶ Voir P. Antoine « L'église est-elle un lieu sacré ? » *Etudes*, mars 1967, pp. 432-447.

³⁷ Voir A-M. Roguet « Réflexions sur le sacré à propos de la construction des églises » *La Maison-Dieu* n° 96, 1968, pp. 19-31.

³⁸ Voir A. Dumas « L'église envahie par la distinction du profane et du sacré » *Foi et vie*, 1952, pp. 188-214.

³⁹ Voir E. Martin & P. Antoine *La querelle du sacré*, Paris, Beauchesne, 1970.

séjourner dans un monde qui n'est pas désacralisé ; c'est-à-dire dans un monde où le sacré est encore "la pénombre où fleurit la sorcellerie" ; "le Néant condensé en Mystère" (*Du sacré au saint*, 1977, p. 89⁴⁰). Et l'idée d'une religiosité sans sacré fut à peine considérée.

On s'accordait en fait assez volontiers à trouver incontournable la préservation d'un certain sacré "pédagogique". Ou bien l'on s'efforçait de tenir la balance "entre un conservatisme apeuré, qui se cramponne à de pseudo-traditions, et un réformisme intrépide qui culbute comme de simples archaïsmes les réalités les plus permanentes de la foi chrétienne comme de la nature humaine"⁴¹. Bref, on reprenait d'une main ce qu'on avait congédié de l'autre. Certains s'en prirent alors à la catégorie même de "sacré", qu'ils accusèrent de n'être qu'une simple fable fabriquée par la science des religions du début du siècle, désignant soit un mode primitif de conception du monde (Durkheim), soit une sorte d'*homo religiosus* (Otto)⁴². L'Eglise, qui s'est toujours méfiée de la superstition comme de l'idolâtrie, n'est guère concernée par ce sacré là, écrit-on finalement. "Sa doctrine sacramentelle assainit la sacralité, elle repose sur un sacré intériorisé, discret, non magique, doté d'un minimum de signes, pour tout dire "surnaturalisé"...". Ainsi épurées, les valeurs dites sacrées ne sont pas seulement ce à quoi l'homme doit tenir désespérément, écrivait-on encore. La nature les révèle, elles sont en lui et hors de lui⁴³. La querelle, ainsi, tourna court. Au prix de certains allègements, le sacré était sauf, au nom de l'écho qu'il rencontre dans la nature même de l'homme - les thèses de Rudolf Otto purent à ce propos être mobilisées.

En fait, on ne comprit le plus souvent la désacralisation que comme la possibilité de se débarrasser des formes rigides et surannées du sacré pour retrouver le sens entier du Mystère ; comme en témoigne la faveur que rencontrèrent alors les thèses d'Odon Casel visant à replonger la liturgie dans son sens originel d'initiation au Mystère ; d'y faire à nouveau deviner une présence sacramentelle *sui generis* (voir notamment *Le mystère du culte dans le christianisme*, 1946⁴⁴).

La perversion de la sacralité dans la religiosité. Limite des sacrements.

Ce qu'on manque en général de voir, note Henri Bouillard, c'est que le sacré n'est qu'un élément du profane en lequel retentit le divin (*La catégorie de sacré dans la science des religions*, 1974⁴⁵). Il assure la médiation de notre relation au divin. Il ne peut se substituer à ce dernier. Ne saisir le divin que dans le sacré, c'est donc oublier le caractère essentiellement *relatif* de ce dernier. Il y a en ce sens comme une perversion du sacré qui consiste à rechercher les sacrements pour eux-mêmes, sans se soucier de leur sens ; en considérant qu'ils ont une efficacité propre et suffisante comme s'ils étaient divins *par eux-mêmes*.

⁴⁰ Paris, Ed. de Minuit, 1977.

⁴¹ Voir L. Bouyer *Le rite et l'homme*, Paris, Cerf, 1962, p. 284.

⁴² Voir A. Vergote *Religion, foi, incroyance*, Bruxelles, Mardaga, 1983, p. 130.

⁴³ Voir X. Tilliette « Faut-il laisser le sacré aux ethnologues ? » *Corps écrit* n° 2, 1982, pp. 107-120.

⁴⁴ trad. fr. Paris, Cerf, 1983.

⁴⁵ in Castelli E. (Ed) *Le sacré*, Paris, Aubier, 1974.

Au Moyen Age, les rois conquérants n'hésitaient pas à faire baptiser par contingents entiers les armées païennes qu'ils avaient soumises, comme si le geste assurait à lui seul, tel un marquage spirituel, leur conversion – on parle en ce sens « d'extermisme » : le sacrement est valide dès qu'il est accompli. Thomas d'Aquin rappelait pourtant que les sacrements ne sont pas efficaces indépendamment de leur signification pour celui qui y sacrifie mais seulement en vertu de celle-ci. C'est pourquoi, disait-il, il n'y a nul sacrilège à ce qu'une hostie tombe dans la gueule d'un animal ou soit proposée à un incroyant, car il n'y a pas alors sacrement (*Somme théologique*, 1266-1274, III, Question 80, art. 3⁴⁶). Au début du XX^e siècle, beaucoup de catholiques, pour marquer la distinction entre magie et religion, firent ainsi observer que si le rite magique est censé agir par sa propre vertu, les sacrements sont conçus comme n'étant rien sans une disposition intérieure.

Plus l'acte sacramentel revêt d'importance en lui-même, poursuit Henri Bouillard, plus le divin est réduit à une connotation abstraite et peut même finir par être nié. En revanche, plus le divin apparaît dans sa transcendance, plus l'acte sacramentel perd de son importance et peut, à son tour, s'effacer ; comme, par exemple, dans certaines formes du bouddhisme, dans l'enseignement évangélique ou dans la mystique plotinienne, qui recommandent l'accès à la transcendance par la méditation, la charité ou la connaissance spéculative et ne laissent que peu de place au sacré proprement dit. Cependant, parce que celui-ci permet l'accès au divin, il est sans doute vain d'en nier l'efficace. On ne peut toutefois le confondre avec lui.

En fait, l'idée d'une religiosité désacralisée reviendrait à considérer la possibilité d'un discours de la transcendance qui se passerait de tout symbole, de toute médiation et la donnerait à saisir directement. La désacralisation renverrait alors inévitablement à l'idée que la seule source du sacré est intérieure et subjective⁴⁷. Ce point, que la querelle du sacré a finalement ignoré, constitua en revanche le coeur du débat lié à la "démithologisation" du christianisme prônée par Rudolf Bultmann que nous examinerons ailleurs (voir 1. 12. 7.). Il reste que si l'on confond le sacré et le divin, on oblige la religiosité à s'arc-bouter sur la défense d'un sacré traditionnel risquant de paraître désuet, en lui-même comme face aux mutations du sacré de tous les jours.

*

1. 9. 8.

Le sacré de tous les jours.

Le sacré est là, peu ou prou, dès lors qu'on veut souligner la dignité d'une valeur ou l'importance d'une signification qui s'attachent à un être, un objet, une situation - ainsi de ces

⁴⁶ trad. fr. en 4 volumes Paris, Cerf, 1984-1986.

⁴⁷ Voir J-L. Vieillard-Baron *Sacralisation et révélation* in F. Kaplan et J-L. Vieillard-Baron (Eds) *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989.

livres de bébé où l'on consigne premiers sourires et mots, premières dents, etc.⁴⁸. Le sacré se manifeste, même à un très humble niveau et même de manière insignifiante, dès lors qu'on opère une rupture et une distinction des niveaux de l'expérience au moyen de célébrations : une date qui correspond à l'entrée ou à l'abandon d'une situation particulière (études, mariage, etc.) qu'on célèbre, qu'on commémorera peut-être. L'adjectif "sacré" a couramment, de fait, une extension bien plus large que son substantif. Il désigne la valeur particulière que prennent pour nous certaines réalités, par la profondeur qu'elles donnent à l'existence et l'impératif d'inviolabilité qu'elles comportent à ce titre. L'enfance, la patrie, les droits de l'homme, seront ainsi, selon les époques, qualifiés de "sacrés". Comme tout ce qui présente un sens surdéterminé et impose un devoir de respect sans lequel notre conduite ne nous permettrait plus de nous respecter nous-mêmes, nous exposant à un véritable dépérissement de notre moi, nous l'avons vu.

Certains ne voient pourtant là qu'autant de métaphores d'un terme dont le sens propre est toujours religieux⁴⁹.

Une lutte pour la certitude et contre l'oubli. Le sacré à moins trait au divin qu'au monde.

La sacralisation des êtres, des choses et des événements est comme une lutte prévoyante contre l'oubli. Lieux et objets sacrés finissent par former la collection des valeurs et des significations d'une vie individuelle ou collective. C'est ainsi que le sacré est particulièrement sensible dans le souci de perfection qu'on attache aux commencements (cf. les rites de passage ci-après), aux situations exceptionnelles : la guerre peut correspondre en ce sens à une socialisation intense, à une accélération de la vie qui sacre ceux qui y participent, morts ou vivants⁵⁰. Le sacré investit de même les fêtes commémoratives, lesquelles - sauf à devenir d'ennuyeuses et formelles cérémonies - sont moins la commémoration d'un événement que sa *réactualisation*. Le but des fêtes est de réapprendre la sacralité contre l'émoussement du sacré. C'est de créer une sorte de temps intemporel de l'événement ; de le faire exister dans "une suite d'éternités", écrit Eliade.

⁴⁸ Voir C. Lorquin *Albums de bébé* in M. Segalen & B. Le Wita (Dir) « Objets et décors : des créations familiales ? » *Autrement* n° 137, mai 1993.

⁴⁹ Cf. A. Vergote *op. cit.*, p. 148 et sq.

⁵⁰ Voir R. Caillois *L'homme et le sacré*, 1939, Paris, Idées Gallimard, 1983.

Le sacré, selon Eliade, exprime finalement une inextinguible soif ontologique ; une terreur devant le chaos et le néant du monde ainsi que, en regard, le désir de vivre dans un cosmos pur et clair, immédiatement lisible ; comme s'il sortait des mains du créateur. Le sacré est agent de certitude car seul un tel monde fondé, orienté et dont les significations n'attendent pas le regard des hommes, seul un tel monde participe à l'être, c'est-à-dire semble exister *réellement*. Mais l'on peut ne pas suivre Eliade, pour lequel la réponse à ce besoin ontologique semble ne pouvoir qu'être religieuse. On admettra dès lors que le sens du sacré survit dans nos sociétés et non qu'il ne s'y maintient que souterrainement et en quelque sorte inconsciemment, comme l'affirme Eliade. Le sacré correspond à une manière d'être dans le monde. C'est un élément primordial et irréductible de toute expérience humaine, si une caractéristique fondamentale de l'homme est son intolérance à toute absence de sens, de certitude, dans le monde où il vit. De nos jours encore, de nouveaux cultes sont sans doute susceptibles d'en être issus. *Car la question n'est pas tant de savoir si tout sacré est forcément religieux mais si ce qui est consacré peut éviter d'engendrer une dévotion.*

On peut notamment songer à l'étrange célébration de la Santa Muerte qui, depuis les années 60, s'est développée particulièrement au Nord du Mexique (elle a été condamnée comme blasphématoire par le Vatican en 2009). On la rattache un peu rapidement à tout un folklore préhispanique. Elle semble surtout liée à l'emprise des cartels de la drogue et à la violence extrême qui l'accompagne. Cette célébration semble d'abord être celle d'un effroi fasciné et morbide. La consécration d'une terreur numineuse qui tend à acquérir une dimension extramondaine (pour ne pas dire divine).



Le sacré n'est pas seulement un stade historique dans la conscience religieuse des hommes. Il est le simple sentiment de la gravité de la vie. Et au fond les analyses de Otto ou d'Eliade peuvent inviter - directement pour le premier et indirectement pour le second - non

pas à limiter le sacré au religieux mais bien à étendre ce dernier à ce qui apparemment lui échappe. La religion, ou plutôt la religiosité, serait alors avant tout une disposition d'esprit ; une façon de lire le monde et d'en exiger un sens, sans invoquer forcément pour cela un Dieu désigné. Nous vivons toujours des situations sacrées, en ce sens, même si elles ne se formulent plus forcément pour nous comme "religieuses". Nous nous soumettons toujours à des rites.

* *

B) Les rites

1.9.9.

Le comportement rituel chez l'homme et l'animal. Avant d'être pensées, nos valeurs sont agies.

On parle de comportement rituel chez l'homme - comme chez l'animal⁵¹ - pour désigner la formalisation d'un comportement destinée, par sa standardisation répétitive :

- à assurer une plus grande efficacité de la fonction d'avertissement à l'égard de congénères ou d'autres animaux. Les comportements ritualisés peuvent alors être qualifiés de *parades*. Le chant des oiseaux ainsi est hautement ritualisé. Sa principale fonction est d'avertir compagnes et rivaux potentiels qu'un mâle a pris possession d'un territoire. Chez les cerfs, le combat lui-même est devenu largement ritualisé : les andouillers sont tels que les affrontements sont très rarement mortels ou même dangereux. La croissance des bois leur confère des dimensions si imposantes que leur vue seule suffit à dissuader l'adversaire. La parade d'intimidation devient un substitut de la lutte effective ;
- le comportement rituel peut viser à fournir des stimulants (notamment sexuels) à soi-même ou des déclencheurs d'action aux autres individus. A travers les rituels, un schème moteur acquiert ainsi une fonction de communication, d'entrée en relation.

⁵¹ Voir J. Huxley (dir) *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, 1966, trad. fr. Paris, Gallimard, 1971 & K. Lorenz *L'agression*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1969, chap. V.

Chez les animaux, on parle de *display* à propos de ces comportements évoluant en signaux jusqu'à la cérémonie. On en constaterait même chez les arthropodes⁵² ;

- le comportement rituel enfin peut servir de mécanisme de relation sociale ou sacrale. Accomplir les rites, en ce sens peut être un devoir, en même temps que cela nous rappelle à nos devoirs. Accomplir des rites est à même de susciter des impressions de joie, de paix, etc., note Emile Durkheim. Ils sont comme la preuve expérimentale de nos croyances (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, p. 596⁵³).

Un rite se laisse découper en rituels élémentaires (de purification, de sacrifice, etc.), chaque séquence rituelle comportant des *ritèmes* (danses, etc.) et ceux-ci comportant eux-mêmes des motifs (sens de la giration, nombre d'acteurs concernés, etc.).

Parce que les rites sont faits de la codification et de la répétition de certains gestes, on nomme "rite", de manière péjorative, toute conduite ou cérémonie stéréotypée et vide qui n'a apparemment pas d'autre justification que de répéter ce qui s'est toujours fait. Cette connotation a sans doute beaucoup nuit à l'étude des rites.

Alors que la tentative d'un John Spencer dans son *De Legibus Hebraeorum Ritualibus* (1685⁵⁴) de trouver la raison des mythes hébraïques fut longtemps rejetée - confondant rites et idolâtrie et assimilant ainsi les cérémonies décrites dans l'Ancien Testament aux rites égyptiens, elle paraissait blasphématoire⁵⁵ - se développèrent au XIX^e siècle des théories évolutionnistes qui voyaient les rites appartenir à un âge pré-religieux et une vision romantique qui les considérait comme autant de formes fossiles, stérilisées dans une tradition, d'un rapport direct et immédiat au divin. Au total, les rites auront rarement pu être étudiés pour eux-mêmes, soulignent des auteurs⁵⁶.

Certains rites peuvent ennuyer mais, à l'origine, les rites sont là pour faciliter les relations et interactions sociales (rites de politesse, par exemple). Marquant de manière formelle la préséance de certains ou leur ouvrant un espace de mise en valeur individuelle, les rites permettent aussi de faire valoir ses atouts. Ils sont alors autant de parades. Au total, un rite peut d'abord s'expliquer par son efficacité. Ainsi, pourquoi la danse est-elle tellement

⁵² Voir J. Goldberg *Les sociétés animales*, Lausanne, Delachaux & Niestlé, 1998.

⁵³ Paris, Le Livre de poche, 1991.

⁵⁴ Cantabrigiae, impensis R. Chiswel, 1685.

⁵⁵ Voir F. Schmidt « Des inepties tolérables. La raison des mythes de John Spencer (1685) à W. Robertson Smith (1889) » *Archives de science sociale des religions* n° 85, janvier-mars 1994, pp. 121-136.

⁵⁶ Voir le savant article de J-L. Durand & J. L. Scheid « "Rites" et "religion". Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains » *Archives de science sociale des religions*

favorable aux rencontres chez les jeunes ? C'est qu'elle représente un rituel très efficace, expliquent des auteurs. Dans des lieux spécialement aménagés pour elle (les bals hier, les boîtes de nuit aujourd'hui), jusqu'à l'éclairage singulier qui délimite la scène de rencontre, au gré d'une musique rythmée, les comportements s'accordent spontanément. Une sorte de code de conduite se développe qui facilite le moment critique de la rencontre. Le rituel d'approche fait baisser le coût d'entrée en relation (le premier pas), aussi bien que celui du faux pas (un refus se marque de manière convenue, sans autre conséquence)⁵⁷.

Le rite est un comportement *significatif* et *communicatif*. Il n'est guère de sens, de valeur, dès lors, qui ne s'expriment en rite - pas d'amitié sans rites d'amitié⁵⁸ - même si sous ce jour il n'est en fait guère de comportement qui ne puisse être présenté comme un rite, ce qui nuit évidemment à la précision du concept. Une valeur n'est rien sans doute si elle n'est pas manifestée et donc agie. Nos valeurs passent par notre corps. Elles investissent notre conduite bien avant d'être analysées en concepts clairs. Claude Lévi-Strauss oppose ainsi les rites, qui morcellent et répètent, aux mythes qui rassemblent et prolongent. Les premiers ressortissent du vécu et les seconds de la pensée (*L'homme nu*, 1971, p. 600 et sq.⁵⁹). Toutefois, parce qu'élémentaires et immédiats, les rites permettent d'articuler sa pensée mieux que les discours, note un ethnologue⁶⁰. Mais, sous ce jour, ils ne sauraient concerner n'importe quel comportement. Ils doivent être légitimes, c'est-à-dire que leur portée doit être reconnue socialement. Les rites offrent le plaisir de se libérer dans la masse, d'être et de faire comme les autres dans un instant heureux où nul n'est meilleur qu'un autre, note Elias Canetti (*Masse et puissance*, 1960, p. 18 et sq.⁶¹). Les rites d'initiation, a-t-on ainsi souligné, disent à chacun qu'il ne vaut pas plus et pas moins qu'un autre. Il n'est donc pas de rite qui ne puisse se prévaloir de quelque autorité - au moins celle de l'usage commun ou de la tradition, lesquels marquent sa dimension sociale. Nos valeurs, comme nos idées, relèvent d'abord moins de la réflexion que de l'obligation.

La légitimité rituelle.

n° 85, janvier-mars 1994, pp. 23-43.

⁵⁷ Voir M. Bozon & F. Héran *La formation du couple*, Paris, La Découverte, 2006, p. 60 et sq.

⁵⁸ Voir M. Douglas *De la souillure*, 1971, trad. fr. Paris, La Découverte, 1992, p. 81.

⁵⁹ Paris, Plon, 1971.

⁶⁰ Voir J. Cuisenier *Le feu vivant*, Paris, PUF, 1994, chap. IV particulièrement.

⁶¹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1966.

Les rites, souligne Pierre Bourdieu, ne sont rien s'ils ne sont pas socialement reconnus (*Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel*, 1975⁶²). Les rites sont inséparables d'un langage d'autorité car pour "fonctionner" le rituel doit être *légitime*. Sa symbolique stéréotypée, note P. Bourdieu, est précisément là pour manifester que l'agent du rituel n'agit pas en son nom personnel et de sa propre autorité mais en tant que dépositaire mandaté. Le symbolisme rituel représente, au sens théâtral du terme, une *délégation* par laquelle les dieux, le sacré, sont en fait convoqués puisqu'elle s'exerce en leur nom. Que les rites ne sont rien hors de leur procédure d'officialisation, c'est ce dont témoigne, par exemple, l'évolution de l'observation des auspices dans la religion romaine.

Interprétation des auspices à Rome.

A Rome, la lecture des signes envoyés par les dieux - tel que l'éclair, le plus décisif d'entre eux car lancé par Jupiter et que l'on réputait favorable si, dirigé de gauche à droite, il paraissait dans un ciel serein - la lecture des signes devint l'affaire exclusive de certains magistrats, lesquels pouvaient exiger une croyance absolue à ce qu'ils rapportaient, quoique les résultats des auspices n'aient pas été sans conséquences sur la vie sociale (ils pouvaient notamment empêcher de tenir une réunion du peuple). S'il disait avoir vu quelque chose, l'auspicateur devait être cru sur parole, même si l'on n'avait rien vu⁶³.

Les rites prirent ainsi le pas sur les signes au sens où les signes finirent par entièrement dépendre de leur procédure d'officialisation et les augures, maîtres des rites, eurent dès lors toute latitude pour solliciter nombre de moyens pour annuler comme signes des observations qu'ils n'attendaient pas. Le consul et augure Claudius Marcellus prenait ainsi la précaution, nous rapporte-t-on, de se faire transporter dans une litière fermée pour échapper aux signes célestes qui auraient pu contrarier ses plans⁶⁴. Puis les augures en vinrent même à annoncer à l'avance le caractère des signes qu'ils observeraient à une date déterminée⁶⁵. La délégation divine confiée aux acteurs des rites peut ainsi en venir jusqu'à recouvrir les signes que délivrent directement les dieux.

C'est ainsi, note Bourdieu, que l'abandon par l'Eglise des attributs symboliques du magistère après Vatican II (la soutane, le latin, les objets sacrés) put être vécu par certains

⁶² *Actes de la recherche en sciences sociales* 5-6, novembre 1975, pp. 183-190.

⁶³ Voir Mermeix *Histoire romaine*, Paris, Fayard, 1930, p. 45.

⁶⁴ Voir J. Bayet *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1957, p. 51 et sq.

⁶⁵ Voir T. Mommsen *Le droit public romain*, 1887, trad. fr. en 8 volumes Paris, Thorin, 1893-1896, I, p. 90 et sq.

fidèles comme la rupture d'un contrat de délégation. Et Bourdieu de rapporter cette histoire : une vieille dame mourante demande le prêtre. Celui-ci arrive mais sans la communion, et, après l'Extrême Onction, l'embrasse. Si je demande un prêtre à mes derniers moments, grogne la dame, ce n'est pas pour qu'il m'embrasse mais pour qu'il m'apporte la provision de voyage pour l'éternité ! C'est ainsi que la querelle du sacré, que nous avons évoquée (voir ci-dessus), renvoyait au fond à une crise d'identité de l'Eglise, c'est-à-dire à la difficulté pour elle d'être tout à la fois une communauté spirituelle et un prestataire de rites en réponse à des demandes individuelles ponctuelles et très éclatées⁶⁶. La querelle renvoyait à une difficile conciliation entre fonction et motivation des rites.

*

1. 9. 10.

Fonction et motivation des rites. Les rites de passage.

Il convient de ne pas confondre la *fonction* du rite, laquelle semble être toujours de marquer un sens, de rendre expressive une action ou une situation et la *motivation* sociale ou individuelle du rite (canaliser l'agressivité, amoindrir les effets d'une angoisse ou d'un trouble, etc.). Quand Xerxès fit passer son armée entre les deux tronçons d'un jeune garçon immolé ; lorsqu'il sacrifia des hommes pendant la construction du pont sur le Bosphore, c'est simplement, explique Hérodote, que le père du garçon l'avait mécontenté. C'est qu'un premier pont avait été emporté par le courant, de sorte que Xerxès punissait ses ingénieurs. Si la motivation de tels actes peut bien être celle qu'indique Hérodote, elle ne contredit cependant pas leur fonction rituelle.

Quant à leur *nature*, on distingue toutes sortes de rites : rites de transgression, de conversion, d'affliction lors de la survenance d'un malheur, rite commémoratif, rites impliquant fortement les acteurs comme les pèlerinages ou *deep play*, etc. Mais les rites peuvent encore correspondre à une sorte de codification minutieuse du détail des comportements devenue une véritable obsession du geste bien fait – les choses parfaitement accomplies reçoivent ainsi une désignation spéciale (*shikate*) au Japon. La cérémonie du thé en fournit un célèbre exemple⁶⁷.

⁶⁶ Voir B. Kaempf (Dir) *Rites et ritualités*, Paris, Cerf, 2000.

⁶⁷ Voir K. Okakura *Le livre du thé*, 1906, trad. fr. Paris, Picquier, 2006.

Arnold Van Gennep a pu rassembler des rites extrêmement divers sous une séquence rituelle commune : séparation d'un individu d'avec son monde antérieur, période de marge, puis agrégation à un nouveau groupe social (*Les rites de passage*, 1909⁶⁸). Van Gennep réunit sous une même rubrique toutes les cérémonies qui marquent le passage d'un statut à l'autre dans la vie d'un individu (naissance, enfance, âge adulte, mariage, accouchement, mort, etc.). A ces *rites de passage*, extrêmement nombreux dans les sociétés traditionnelles, Van Gennep joint encore les rites de passage matériels (entrée dans un village, une maison, etc.) et cosmiques (changement de saison, d'années, etc.).

On a dit que les rites de passage avaient pratiquement disparu dans nos sociétés⁶⁹. Certes, on pourrait leur trouver encore d'assez nombreuses occurrences - ainsi, comme on l'a noté, de l'accueil dans les avions et notamment des dispositions de sécurité, toujours les mêmes, qu'on énonce au décollage dans l'indifférence générale dès lors que le transport aérien est largement banalisé de nos jours mais dont la principale fonction semble de marquer le passage dans un univers particulier⁷⁰. Toutefois, les rites de passage, s'ils survivent, ne définissent plus guère d'interdits dans nos sociétés, sinon sous un jour symbolique ou ludique⁷¹.

Pour certains, les rites de passage auraient essentiellement pour fonction d'apaiser l'angoisse liée au changement de situation – les rites de passage les plus caractéristiques sont ceux qui sont pratiqués lors des initiations. Cela est peut-être juste. Mais cela relève de la motivation de ces rites et non de leur fonction symbolique, quand toute transition appelle le rite par sa signification même – au point que certains, comme Arthur M. Hocart, aient pu voir dans la séquence d'une mort symbolique suivie d'une renaissance la structure fondamentale commune de tous les rites (*Au commencement était le rite*, posthume 1944⁷²). Le rite est un rappel à l'ordre du monde dont il conquiert la certitude. Le rite, ainsi, légitime. Il institutionnalise et c'est sous ce jour que Pierre Bourdieu considère les rites de passage (*Les rites comme acte d'institution*, 1981⁷³).

⁶⁸ Paris, Mouton, 1969. Voir N. Belmont *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnologie française*, Paris, Payot, 1974. Pour une critique du séquençage des rites de passage retenu par Van Gennep, voir M. Mauss *Oeuvres*, 3 volumes, Paris, Ed. de Minuit, 1968, I, pp. 553-555.

⁶⁹ Voir M. Ségalen *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998.

⁷⁰ Voir J. Pitt-Rivers *Un rite de passage de la société moderne : le voyage aérien* in P. Centlivres & J. Hainard (Dir) *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausanne, L'âge d'homme, 1986.

⁷¹ Voir M. Gluckman *Les rites de passage* in M. Gluckman (Ed) *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, 1962.

⁷² trad. fr. Paris, La Découverte, 2005.

⁷³ *Actes de la recherche en sciences sociales* n° 43, juin 1982, pp. 58-63. Voir également *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, II, chap. III.

La magie du diplôme.

Le rite de passage est à même d'instituer une différence durable entre ceux qui l'ont subi et réussi et les autres. Il consacre une différence et a ainsi pour fonction de faire méconnaître en tant que telle une limite arbitraire. Un concours, par exemple, crée une différence de tout ou rien entre ceux qui le réussissent - qui s'intégreront dès lors à un corps particulier, à une caste - et les autres, quelle que soit la différence de résultat, parfois extrêmement ténue ou reposant largement sur la chance, entre eux. De ce point de vue, "le diplôme appartient tout autant à la magie que les amulettes", écrit P. Bourdieu. L'école est l'agence de publicité qui nous fait croire que nous avons besoin de la société telle qu'elle est, disait Ivan Illich, auquel Bourdieu emprunte beaucoup en l'occurrence (*Une société sans école*, 1971⁷⁴).

Le rite signifie une identité : il l'exprime en même temps qu'il l'impose et il fournit ainsi comme une raison d'être à ces êtres sans raison d'être que sont les êtres humains, souligne Bourdieu. Il les arrache à l'insignifiance et les justifie d'exister en ordonnant le monde. En ce sens, les rites sont l'office du sacré. Le rite peut alors le vecteur d'une transformation de soi.

C'est ainsi qu'à propos du respect scrupuleux des rites chez Confucius, Jean Lévi parle de « chorégraphie existentielle ». A travers l'accomplissement des rites, il s'agit de viser l'adéquation totale de soi à ses gestes et atteindre ainsi une perfection d'être. C'est pourquoi, en eux-mêmes, coupés de cette perspective, les préceptes confucéens paraissent volontiers banals et assez médiocres. C'est qu'ils ne sont pas faits pour être médités, ni même pour convertir. Ils participent d'une attitude, d'un accomplissement en actes et en paroles, non pas tant sous le regard des autres, qui au mieux seront entraînés à faire de même, que sous celui des dieux. Dans l'accomplissement des devoirs et des rites, l'existence prend une dimension sacrée (*Confucius*, 2002⁷⁵).

L'homme, officiant du sacré.

⁷⁴ trad. fr. Paris, Seuil, 1971.

⁷⁵ Paris, A. Michel, 2003.

La fonction *humaine* du rite est essentiellement de convoquer le sacré, au dernier sens où nous l'avons désigné comme la fondation d'un ordre du monde et non forcément de respect d'une transcendance divine désignée. Le rite est moins l'instrument qui tente de provoquer l'apparition du divin que de faire exister directement une valeur, un ordre. Au minimum, les rites sociaux donnent ainsi à la société le spectacle de sa propre existence – autant dire que l'accomplissement des rites sociaux ne va pas sans une théâtralité qui est parfois soulignée⁷⁶ ; en même temps que décriée, comme si elle était l'indice de cultes vidés de sens et devenus purement rituels⁷⁷. Mais c'est peut-être attendre trop des rites, dont la force s'atteste moins dans le sens qu'ils prennent – et dont ils sont souvent précisément dénués pour beaucoup d'officiants – que dans les contraintes qu'ils exercent sur les comportements. Ritualisé, le geste devient le support d'un sens qui surpasse le sujet qui l'émet et dans les rites, à partir de son corps et/ou d'accessoires, l'homme se fait l'officiant du sacré. Dans la transe, ainsi, le corps du possédé abolit la distance entre l'espace humain et les dieux.

Le rituel peut même marquer la chair, à l'occasion d'une cérémonie de passage (scarifications à l'occasion d'un rite d'initiation) ou par répétition (la *zebbiba*, ou “grain de raisin”, callosité créée sur le front par frottement sur le tapis de prière chez certains musulmans). Certains assimilent à des rites les tatouages, en ce qu'ils participent d'une régulation sociale des pulsions et sont des moyens de repérage social⁷⁸. Le rite a encore pour fonction de produire de l'identité.

Pourtant, encore une fois, le rite peut être dénué de tout sacré au sens religieux et *transcendant* du terme et peut même ne porter qu'une faible charge symbolique – une stricte distinction entre profane et sacré ne paraît guère pertinente pour l'analyse des rites⁷⁹. On note ainsi que chez les Grecs, certains rituels, comme ceux liés à l'exil d'un meurtrier, apparaissent chez Homère et à l'âge classique comme dénués de toute sacralité en termes de purification ou de souillure - sens qu'ils prendront par la suite. Les rites peuvent donc changer de sens sans changer de forme⁸⁰.

⁷⁶ Voir notamment M. Leiris *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens du Gondar*, 1950 & 1980 in *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, 1996.

⁷⁷ Voir notamment A. Métraux *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958. M. Leiris parle de “mauvaise foi”, au sens sartrien (voir 4. 1. 21.), à propos de la possession.

⁷⁸ Voir J. T. Maertens *Ritologiques*, Paris, Aubier, 1978.

⁷⁹ Voir L. de Heusch *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.

⁸⁰ Voir L. Moulinier *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV^e siècle av. JC*, Paris, Klincksieck, 1950, p. 145.

S'il n'est pas forcément lié à une sacralité divine, le rite tente toujours peu ou prou de susciter et de marquer la manifestation d'une valeur objective. Les rites sont des systèmes de signalisation à partir de codes de valeurs culturellement définis. *Le rite objective par une conduite une signification. Cela ne veut pas dire qu'il l'explique, tout au contraire. Il est, comme la magie (voir I. 6. I.), une action qui fait naître une valeur et non une conduite inspirée par une réflexion.*

Le sociologue Erwin Goffman peut ainsi parler de "rituels" pour désigner de menus comportements socialement connotés et dont la forme paraît assez bien codifiée, alors même que les implications ou significations réelles de ces comportements demeurent en partie obscures (*Ritualisation de la féminité*, 1977⁸¹). Nous reconnaissons immédiatement la "vamp". Il suffit de quelques gestes, d'une voix, d'un maquillage. Mais qu'est-ce exactement qu'une "vamp", sinon cette apparence ritualisée ? Le rite est un outil de communication d'autant plus efficace et instantané qu'il n'a pas à préciser, à débrouiller son objet mais peut se contenter de le faire apparaître dans un contexte où il est déjà socialement reconnu.

Images publicitaires.

Les photographies publicitaires, dont l'objet est de présenter une scène signifiante et lisible en un clin d'oeil s'adressent de manière privilégiée à cette *compétence sociale* de l'oeil ; à sa capacité à déchiffrer immédiatement des figures comportementales *rituelles* qu'il serait difficile de rendre aussi rapidement par des mots⁸². Mais telle est la limite de l'exercice, imposée par la nécessité d'être largement lisible, souligne E. Goffman : les publicitaires conventionnalisent et stylisent ce qui l'est déjà ; "leur camelote, c'est l'hyper-ritualisation". Ce dernier terme semble approprié, car la tendance des rites tant animaux qu'humains est déjà en effet de régler la vitesse et l'amplitude des mouvements, d'insister sur leur caractère rythmique et répétitif, pour éviter toute ambiguïté et accélérer le déchiffrement.

Presque toute image publicitaire, note Umberto Eco, repose sur une antonomase, c'est-à-dire sur le remplacement d'un objet par la qualité qu'il désigne. Chaque entité isolée qui apparaît dans l'image représente son propre genre ou espèce par antonomase implicite (*La structure absente*, 1970, B-5, p. 241⁸³).

⁸¹ *Actes de la recherche en sciences sociales* n° 14, avril 1977.

⁸² Voir B. Conein « Voir la femme et acheter : ethnographie des photographies publicitaires » *Langage et société*, vol. 69, 1994, pp. 59-79.

*

1. 9. 11.

Fonction des rites en situation d'anxiété.

Si le rite est ainsi avant tout une action de mise en forme du monde à travers une conduite, on ne peut également exclure du phénomène de ritualisation des comportements purement individuels n'ayant d'autre sens que de servir à conjurer une peur en en mimant l'évitement. De nos jours, c'est peut-être d'ailleurs à travers de tels comportements que nous pouvons le mieux sentir que, dans un contexte de sécurité, un rite représente un enjeu bien réel. On peut songer en ce sens à ce que le sociologue Robert K. Merton nomme le "ritualisme social", qui consiste à adopter un comportement extrêmement formaliste et conformiste comme pour se prémunir des périls et frustrations auxquels risquerait d'exposer la poursuite d'une ambition personnelle (*Eléments de théorie et de méthode sociologique*, 1957, pp. 180-181⁸⁴). Le rite permet alors de se prémunir contre l'anxiété, non pas en élaborant une séquence gestuelle particulière mais en accentuant et en rigidifiant un comportement obligé. La motivation du rite est de soulager l'angoisse en même temps que sa fonction est d'en matérialiser la puissance et la cause. De là, on peut comprendre que des hommes évoluant dans un environnement hostile (militaires, marins, etc.) développent une discipline contraignante qui sera réputée utile mais dont la principale fonction est en fait rituelle. Le rite n'est contraignant qu'à la mesure des puissances dont il traduit le *retentissement*.

Il en va ainsi particulièrement de certains comportements symboliques dictés par une peur ou une fascination et caractérisés par leur caractère compulsif et obsessionnel : l'enfant qui reproduit un événement traumatisant dans ses jeux ou ses dessins ; les petites manies du névrosé. Le sujet, là aussi, exprime par des quasi rituels l'emprise qu'ont sur lui des forces ou des valeurs qu'il ressent comme extérieures à lui. Il les mime comme pour en rejouer la brutale extériorité elle-même.

Les rites dans la névrose obsessionnelle

Obsessions et compulsions.

⁸³ trad. fr. Paris, Mercure de France, 1972.

⁸⁴ trad. fr. Paris, Colin, 1997.

La névrose obsessionnelle se définit par l'intrusion récurrente et forcée dans la conscience d'idées et de sentiments particuliers et incongrus. Quoique le plus souvent ces idées paraissent absurdes ou dérisoires au sujet, celui-ci doit néanmoins lutter, de manière inépuisable, contre leur apparition. Le névrosé, en d'autres termes, est obsédé par l'irruption intempestive d'idées gênantes, odieuses ou d'images indécrites dont il n'a pas la maîtrise. Les obsessions peuvent également prendre la forme de "phobies d'impulsion" : peur irraisonnée de se jeter par la fenêtre ou sous le train, phobie des couteaux ou des ciseaux, appel du vide, vertige, etc.

En général, le passage à l'acte redouté ne se produit jamais. L'obsédé ne réalise pas son acte. Il le *compulse* : pour lutter contre sa propre angoisse, il adopte une conduite répétitive qui s'impose à lui de manière conjuratoire. On qualifie de compulsif, en effet, un type de conduite que le sujet est poussé, comme malgré lui, à accomplir par une contrainte interne⁸⁵, son non-accomplissement étant ressenti comme devant entraîner une montée d'angoisse⁸⁶.

Dix pour cent des consultants en psychiatrie présenteraient des troubles obsessionnels-compulsifs et il convient de noter qu'un facteur génétique paraît impliqué dans la névrose obsessionnelle, concernant les récepteurs sérotoninergiques post-synaptiques. Ce constat a d'abord été tiré de l'effet positif que peuvent avoir, sur les rituels obsédants, les antidépresseurs sérotoninergiques⁸⁷.

Les TOC.

Quoi qu'il en soit, les obsessions se rapportent à des idées, à des préoccupations variables à l'infini selon les individus. Il peut s'agir d'idées morales (peur de commettre ou d'avoir commis des vols, un crime, un attentat à la pudeur, etc.), d'idées "métaphysiques" (le divin, l'infini) ou tout à fait indifférentes (une phrase banale, un mot insignifiant), etc. Ces idées n'ont d'ailleurs rien en elles-mêmes d'absurde ou d'impossible. Elles n'ont de morbide que leur grossissement, leur insistance sans à-propos, leur persistance. On les désigne de nos jours sous le nom de TOC (troubles obsessionnels compulsifs), lesquels ont acquis une certaine popularité⁸⁸.

Les obsessions frappent également souvent par leur contraste avec les tendances conscientes du sujet : une bigote sera obsédée par l'idée de dire un sacrilège, etc. En fait, l'obsédé sait bien que ces idées sont les siennes et il a conscience d'avoir quelque responsabilité dans le caractère même de ses obsessions ; en même temps, il est humilié qu'elles lui viennent et se plaint de ne pouvoir s'en

⁸⁵ Le mot allemand *Zwang* est rendu en français par "compulsion" lorsqu'il s'applique à une conduite et souvent par "obsession" pour caractériser des pensées.

⁸⁶ Parfois, cependant, la compulsion n'est pas vécue comme contraignante (compulsion de répétition et de destinée).

⁸⁷ Voir J. Cottraux « Traitement des troubles obsessifs-compulsifs » *La revue du praticien - Médecine générale* n° 329, 19 février 1996. Il serait également possible de soulager des TOC en stimulant électriquement une zone profonde du cerveau.

⁸⁸ Voir J. Rapoport *Le garçon qui n'arrêtait pas de se laver*, Paris, O. Jacob, 1991.

débarrasser. Il peut même finir par en éprouver une véritable angoisse : la jeune mère a peur de tuer son enfant, le prêtre craint de dire, malgré lui, des grossièretés pendant la messe, etc.

On relève quelquefois des solutions radicales pour lutter contre les obsessions : un homme, obsédé par la peur de tuer sa femme, se précipite un jour du haut de la machine où il travaillait, dans l'espoir que le choc chassera son idée. Mais, le plus souvent, le névrosé met simplement en place tout un *rituel* de défense au moyen de "trucs" et de stratagèmes qui sont aussi variés que les obsessions elles-mêmes. Certains se signent. Certains répètent ou calculent des chiffres en série (onomatomanie). D'autres se lavent dix fois les mains ou vérifient incessamment qu'ils ont bien fermé le gaz, l'électricité, etc. D'autres encore doivent consacrer aux règles de tout un cérémonial lorsqu'ils vont se coucher : il leur faut tout vérifier, tout ranger selon un certain ordre, en s'assurant, par exemple, "que l'ardillon de la boucle du bracelet de la montre n'est pas dirigé vers le crucifix"⁸⁹, etc.

Le sujet reconnaît que de telles compulsions sont excessives, absurdes, inutiles. Mais il ne peut s'empêcher de les accomplir pour diminuer l'angoisse liée aux pensées obsédantes. On dit parfois en ce sens que la névrose obsessionnelle est une véritable "maladie du tabou", quoiqu'elle semble plus proprement relever de la superstition (voir 1. 6. 3.). Freud parlait à ce propos de "religion individuelle". Car ce qui pour l'entourage passera pour être une manie, plus ou moins forte, de la propreté, de l'ordre, de la vérification ou de la symétrie, correspondra en fait à tout un rituel impératif - action et parole conjuratoires, cantonnement d'une pensée interdite - plus ou moins conscient, que Freud rapproche du cérémonial religieux (*Actes obsédants et exercices religieux*, 1907⁹⁰).

Non pas que tout rituel se rapporte à une obsession. Celle-ci prend plutôt place sur le terrain de la ritualité de la vie quotidienne, dont elle déplace le sens et durcit le caractère⁹¹. A l'extrême, on assistera à une ritualisation quasiment complète de la vie ; à une conjuration perpétuelle, souvent à peine trahie par le besoin de tout régler, de tout compter plusieurs fois, de tout soumettre à des impératifs rigoureux, surtout lorsqu'une décision doit être prise. Par une conduite rigide, stéréotypée, accomplie avec une sorte de joie d'être asservi, c'est-à-dire d'échapper en fait aux constantes menaces, à la culpabilité irraisonnée, que suscitent les obsessions. L'obsédé, écrit Freud, se comporte comme s'il était sous l'empire d'une culpabilité dont, paradoxalement, il ne sait rien.

La clinique psychanalytique a mis ainsi en valeur le fait que le rituel obsessionnel mime tantôt de manière symbolique *l'évitement* de l'impulsion obsédante et tantôt sa *satisfaction*, de manière tout aussi symbolique. Le rituel permet ainsi d'articuler des mouvements antagonistes. La névrose

⁸⁹ Cas cité in H. Ey P. Bernard & Ch. Brisset *Manuel de psychiatrie*, Paris, Masson, 1978, p. 493.

⁹⁰ *L'avenir d'une illusion*, trad. fr. Paris, PUF, 1989. Ces idées ont été développées par T. Reik *Le Rituel. Psychanalyse des rites religieux*, 1919, trad. fr. Paris, Denoël, 1974. Voir également J-F. Catalan *Rites et ritualisme obsessionnels. Psychopathologie et religion*, in (collectif) *Le Rite*, Institut Catholique de Paris, Beauchesne, 1981.

⁹¹ Voir F. Isambert *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Cerf, 1979, p. 197.

obsessionnelle correspond à un échec du refoulement, explique Freud, car l'affect refoulé revient en angoisse sociale. Le travail de refoulement ne s'achève pas mais débouche sur une lutte sans succès et sans fin (*Le refoulement*, 1915⁹²).

*

Les tics.

L'obsessionnel conjure les pulsions obsédantes en les *représentant*. En ce dernier sens, certains auteurs avaient également souligné le rapport direct des tics avec l'obsession⁹³. Spontanés et automatiques - comme si leur force était tout à fait indépendante de celui qui en est pris - les tics ne sont pas pour autant totalement involontaires et dénués de signification. Ils peuvent esquisser un mouvement de défense général : l'obsédé sacrilège se signe à chaque tentation obsédante. Ils peuvent également correspondre à un signe de dénégation (froncement des sourcils, clignement d'yeux, grimace, répétition d'un mot ou d'un chiffre) dont le but est libérateur. A l'extrême, comme avec le syndrome dit de Gilles de la Tourette, les tics moteurs et verbaux (cris, hurlements parfois obscènes) sont assimilables à de véritables troubles de comportement, susceptibles d'engendrer des actes d'automutilation. Les neuroleptiques n'étant guère efficaces pour traiter ces formes graves, des interventions plus conséquentes peuvent être envisagées (chirurgie du thalamus, voire la stimulation cérébrale par électrodes, mise au point pour traiter la maladie de Parkinson).

Le tic peut ainsi être un geste de révolte impulsif, porté à l'exagération, que provoquent des pensées pénibles (et parce qu'ils deviennent habituels, les tics peuvent à leur tour être obsédants...). Le tic invoque une attitude, une force capable de s'opposer à une autre. Et pour cela il la mime, l'esquisse. Son geste, finalement, est *représentatif*. Telle est sans doute l'essence même du rite.

*

Rite, croyance et représentation. Les rites sont à eux-mêmes leur propre signification.

Il semble difficile de tenter de déchiffrer les rites selon les codes d'un langage, en analysant leur capacité à signifier une intention, une idée, un sentiment par analogie, métaphore, etc.⁹⁴. Ce n'est pas que de telles figures rhétoriques ne puissent servir à rendre compte des rites. Mais l'explication des rites ne peut être dans une finalité faisant d'eux de simples supports sémantiques. Et c'est pourquoi sans doute les rites supportent mal les

⁹² in *Métapsychologie*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1968.

⁹³ Voir A. Pitres et E. Régis *Les obsessions et les impulsions*, Paris, Doin, 1902, pp. 150-152.

explications trop intellectualistes ou générales⁹⁵. L'important dans le rite est ce qu'il comporte d'éléments expressifs⁹⁶ et c'est pourquoi le rite n'est pas purement symbolique⁹⁷. Il a une efficacité. Le rite répond au sacré qui, lui-même, est un immédiat appel au sens. Il peut être le *vecteur* d'une valeur transcendante (divinité, vérité, justice) mais n'a *en lui-même* d'autre valeur que lui-même.

De même, on ne peut guère expliquer le rite par l'effet qu'il cherche à produire (bienfaisance des dieux, intervention des puissances supérieures, etc.) et il n'est pas surprenant que les rites persistent plus longtemps que les croyances qui les inspirent. De fait, *il y a sans doute beaucoup plus de pratiquants non-croyants, c'est-à-dire de pratiquants dont la croyance est loin d'être aussi précisément définie que les rites auxquels ils se soumettent, que de croyants non pratiquants*. Les rites peuvent fort bien se passer de croyance. Ils sont à eux-mêmes leur propre effet et leur propre sens.

Le formalisme des rites, comme le notent Marcel Mauss et Henri Hubert l'emporte largement sur leur contenu (*Esquisse d'une théorie générale de la magie*, 1903⁹⁸). Le rite est *d'avant* la croyance. Il est immédiatement représentatif et non représentation, au sens où il exprimerait une croyance distincte de lui – celle-ci, dès qu'elle est formulée, menace de rendre le rite vide et inutile. La croyance est plutôt comme sa raison a posteriori. Les rites ne témoignent pas de croyances, si leur effet en revanche peut être d'amener à croire.

Dans les rites, ainsi, le vécu subjectif des acteurs, pour ne pas être négligeable, ne peut être tenu pour premier et l'on se tromperait à vouloir simplement déduire des rites observés les croyances des individus qui y consacrent⁹⁹. Peut-être l'importance des rites, dès lors, est-elle surtout d'être une création *collective*. L'important dans les rituels, notait Emile Durkheim, est qu'ils permettent de réunir les membres d'un groupe et qu'à travers eux des sentiments

⁹⁴ Voir V. W. Turner *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, 1969, trad. fr. Paris, PUF, 1990.

⁹⁵ Voir J. Goody *Against "ritual": loosely structured thoughts on a loosely defined topic* in S. F. Moore & B. G. Myerhoff (Ed) *Secular ritual*, Amsterdam, Van Gorcum, 1977.

⁹⁶ Voir A. Radcliffe-Brown *Tabou*, 1939 in *Structure et fonction dans la société primitive*, trad. fr. Paris, Ed. de Minuit, 1968.

⁹⁷ Voir P. Boyer *La religion comme phénomène naturel*, 1994, trad. fr. Paris, Bayard Ed., 1997, p. 218 et sq.

⁹⁸ *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadriga PUF, 1985.

⁹⁹ Voir F. Héran « Le rite et la croyance » *Revue française de sociologie* XXVII, 1986, pp. 231-263.

communs soient ressentis, peu importe lesquels (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912¹⁰⁰).

La solidarité du corps familial, note un psychothérapeute, est liée avant tout à la participation à des rituels spécifiques. Dès lors, lorsque la famille se brise ou connaît des bouleversements, il ne sert à rien d'énoncer des explications. D'un point de vue thérapeutique, "les techniques verbales sont peu efficaces pour rompre les cercles vicieux et réintroduire de la créativité dans le système familial". Pour redonner corps à la famille, mieux vaut prescrire un rituel ; même si cela s'apparente, l'auteur le reconnaît, à ce que l'on pourrait observer dans les sociétés "primitives"... (Robert Neuburger *Les rituels familiaux en pathologie*, 1987¹⁰¹).

Les rites n'attendent pas de recevoir un sens. Ils sont à eux-mêmes leur propre signification ; c'est-à-dire qu'ils ne se contentent pas de traduire un contenu qui vivrait séparément d'eux. Les rites naissent comme rites et n'attendent pas de trouver un sens¹⁰². Les rites sont un moyen de créer *immédiatement* un sens qu'ils miment finalement bien plus proprement qu'ils ne l'expriment. De sorte qu'à travers eux les valeurs semblent appartenir au monde plus qu'aux hommes, qui ne font que s'y soumettre respectueusement.

Certaines bandes d'oiseaux évoluent dans le ciel suivant des rites, note Alfred N. Whitehead (*Le devenir de la religion*, 1926, p. 28¹⁰³). Les étourneaux en fournissent des exemples frappants. Le rituel est le premier dérivatif qui s'offre aux énergies sans emploi. Il traduit la tendance des corps vivants à répéter leurs propres actions. Leur répétition renouvelle la joie de les exécuter et l'émotion qui accompagne leur réussite. L'émotion est à la remorque du rituel, écrit Whitehead. On répète et on élabore les rites en vue de provoquer les émotions qui s'y rattachent. En quoi la simple sensation d'être paraît rattacher les êtres à quelques valeurs du monde.

Le patron d'une société qui écoute, lors d'un banquet, un discours sur les vertus de la libre entreprise est convaincu d'avance. Il se soumet à un rite quasi religieux, note John K. Galbraith. Énoncer des idées conventionnelles est un acte d'affirmation qui ressemble fort à la lecture des Saintes Ecritures pendant l'Office. La plupart des commentateurs de la radio et de la télévision ne font ainsi, comme des clercs, que répéter avec élégance et onction ce que leurs auditeurs trouveront le plus acceptable d'entendre. Car un tel rite a en effet ses officiants

¹⁰⁰ Paris, Le Livre de poche, 1991.

¹⁰¹ in A.-M. Blondeau & K. Schipper (dir) *Essais sur le rituel*, 2 volumes, Louvain-Paris, Peeters, 1987.

¹⁰² Voir P. Veyne *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971, p. 261 et sq.

¹⁰³ trad. fr. Paris, Aubier, 1939.

désignés. Enoncer des banalités et pouvoir n'énoncer que cela est une prérogative des fonctions académiques, publiques ou économiques les plus élevées (*L'ère de l'opulence*, 1961, pp. 18-19¹⁰⁴).

Actes traditionnels d'une efficacité *sui generis*, les rites, tant animaux qu'humains jouent déjà la réponse qu'ils attendent. Ils consacrent le sacré dont ils miment la puissance, c'est-à-dire la manifestation. Le rite *est* le sacré et cette immédiateté de sens le dispense d'être réfléchi. On juge qu'une religion sans credo ni foi mais célébrée à travers d'innombrables rites, comme le fut la religion des Romains, ne peut qu'être formelle et vide, proche de la superstition et loin de toute vraie spiritualité. Mais les rites sont la religion même. Ils n'ont guère de sens mais ils jouent directement la mise en accord des réalités mondaines avec le système éternel et vrai des choses¹⁰⁵. Le rite introduit directement dans le monde des forces supérieures. Comme la magie, il est ainsi l'expression d'une certitude. Mais à la différence de la magie, le rite n'agit pas sur un objet ou un support. *Il représente*. Il invoque moins le sacré qu'il ne l'incarne, consacrant son apparition dans le monde des hommes. Le divin, ainsi, acquiert une présence *réelle*.

Dans le rite eucharistique, l'hostie *est* le corps du Christ. D'où ces légendes selon lesquelles l'hostie profanée répandait un sang miraculeux.

Sans doute, les rites s'expliquent-ils en ce sens par le désir d'organiser la condition humaine en faisant intervenir le numineux, qui paraît être au-delà de toute limite¹⁰⁶. Le corps est alors l'instrument privilégié qui médiatise le sacré dans sa dimension immédiate : par le rite, le numineux investit un vécu corporel¹⁰⁷. Le geste devient un symbole de l'agir divin. Le geste ou le comportement tout entier car l'ascétisme est également une manière d'incarner, de représenter directement par sa conduite, des valeurs spirituelles. Et l'ascétisme se développe souvent à travers un rituel contraignant de gestes et d'actions. C'est d'abord par les rites que les hommes répondent à l'effroi et à la puissance que leur inspire le monde. Répondre à cette puissance, c'est la reproduire d'une manière ou d'une autre, y compris en mimant son

¹⁰⁴ trad. fr. Paris, Calmann-Lévy, 1962.

¹⁰⁵ Voir J. Scheid *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.

¹⁰⁶ Voir J. Cazeneuve *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971.

¹⁰⁷ L.-V. Thomas et R. Luneau *La terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse, 1975, p.203.

évitement. C'est sans doute par leurs gestes que les hommes se représentent d'abord leurs dieux.

*

* *