

Institut Romand de Pastorale

Cahiers de l'IRP

N° 29

Septembre 1997

La ritualité

Dimensions anthropologiques

Colloque de Paris, 10 et 11 mars 1997

Présentation

Les rites et leur contexte

Henri Bourgeois

Rite et langage

Hans-Christoph Askani

**Catéchèse et rite
d'intégration ecclésiale**

Jean-François Zorn

**Rites et rythmes
de la formation pastorale**

Ambroise Binz

Rites et types psychologiques

Bernard Kaempf

L'Institut Romand de Pastorale pilote la collection « Pratiques » des éditions Labor et Fides, à Genève. Il a été le maître d'œuvre d'autres ouvrages. Il collabore étroitement à la mise au point des manuscrits ou des traductions, et veille parfois jusqu'à leur mise en page.

Liste des titres parus:

Aux éditions Labor et Fides, Genève :

1. *Pratique et théologie. Hommage à Claude BRIDEL (P. GISEL, éd.).*
2. Hans VAN DER GEEST, *Entretiens en tête à tête.*
3. Pierre-Luigi DUBIED, *Le pasteur : un interprète.*
4. Fred B. CRADDOCK, *Prêcher.*
5. Walter MOLLENWEGER, *Expérience de l'Esprit. Jalons pour une théologie interculturelle.*
6. Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant.*
7. Laurent GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé.*
8. Dietrich BONHOEFFER, *la Parole de la Prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde.*
9. Pierre-Luigi DUBIED, *Apprendre Dieu à l'adolescence.*
10. Maurice BAUMANN, *Jésus à quinze ans. Didactique du catéchisme des adolescents.*
11. Matthias PREISWGER, *Apprendre la libération. Exemples d'éducation populaire en Bolivie.*
12. Félix MOSER, *Les croyants non pratiquants.*
13. Gerd THEISSEN (et alii), *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication.*
14. Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels.*
15. Ermanno GENRE, *La relation d'aide. Une pratique communautaire.*

Aux éditions Beauchesne, Paris :

Bernard REYMOND/Jean-Michel SORDET (éd.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir.*

Aux éditions L'Âge d'Homme, Lausanne :

Doris JAKUBEC/Bernard REYMOND (éd.), *Relectures d'Alexandre Vinet.*

PRÉSENTATION

Du 19 au 25 mai prochains, le 3ème congrès de la Société internationale de théologie pratique, à Strasbourg, aura pour thème les ritualités. Pour le préparer, la section française de cette Société a organisé l'hiver dernier un colloque marqué par plusieurs contributions importantes. Nous sommes heureux de pouvoir publier dans le présent *Cahier* le texte de quelques-unes d'entre elles.

Faute de place, il ne nous est malheureusement pas possible de reproduire l'ensemble des textes que nous ont proposés les organisateurs de ce colloque strictement français. Deux d'entre eux vont paraître dans la revue *Transversalités*: l'un de Hubert AUQUE sur « La mort du rite – le rite de la mort », l'autre de J.-M. DONEGANI sur « Axiologies et ritualités dans les sociétés sécularisées – comparaison du religieux et du politique ». Nos lecteurs que ces deux textes intéressent se référeront sans peine à la revue en question (*Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n° 62, septembre 1997).

Nous publions les textes retenus pour le présent *Cahier* selon l'ordre dans lequel il nous ont été transmis.

Voici brièvement qui sont leurs auteurs :

- Henri BOURGEOIS, professeur de pastorale catéchétique à la Faculté de théologie catholique de Lyon ;
- Hans-Christoph ASKANI, professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie protestante de Paris ;
- Jean-François ZORN, professeur de théologie pratique à la Faculté de théologie protestante de Montpellier ;
- Ambroise BINZ, professeur de pédagogie religieuse à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg ;
- Bernard KAEMPF, professeur de théologie pratique à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg.

Cet ensemble de textes ne prétend à aucune exhaustivité. Mais par la diversité même des approches qu'il propose (certains de ces textes n'ont d'autre prétention que d'esquisser des questions ou des problématiques), il nous semble constituer un excellent dossier préparatoire à la rencontre de Strasbourg, tout en étant simultanément l'une des pièces multiples qui sont

aujourd'hui susceptibles d'entrer dans le dossier de quiconque s'intéresse à la ritualité dans une perspective de théologie chrétienne.

Une fois ces textes lus, une constatation s'impose : la manière de poser le problème des ritualités change selon que leurs auteurs se situent en perspective catholique ou en perspective protestante. C'est affaire de doctrine, mais aussi d'habitudes langagières, tributaires elles-mêmes des polémiques confessionnelles qui se sont prolongées jusqu'en plein milieu de notre siècle, en particulier dans le monde francophone. Si le rite a le plus souvent bonne presse chez les catholiques, les protestants ont au contraire l'habitude de se méfier de lui. Et entre les protestants eux-mêmes, on voit aujourd'hui se dessiner une ligne de fracture très nette entre ceux qui misent sur une opposition de principe entre foi et religion (attitude relevant d'un parti-pris d'ordre essentiellement théologique), et ceux qui voient mal comment on pourrait sans dommages continuer à trop dissocier la foi chrétienne de ses expressions proprement « religieuses » (attitude qui se réclame de considérations anthropologiques au premier chef).

Les participants au congrès de Strasbourg devront, à mon sens, être attentifs à ces différences qui pourraient être bien davantage que de simples nuances dans la manière d'aborder le problème des ritualités.

Et puis, la lecture des quelques textes rassemblés dans le présent *Cahier* montre que, d'un auteur à l'autre, l'acception des termes utilisés varie : l'un tient pour rite ce qui, pour l'autre, n'est à proprement parler qu'un signe ; ou encore l'un voit dans le rite ce qui est essentiellement non verbal, tandis que l'autre fait de parole un élément tout aussi constitutif du rituel. À Strasbourg, chacun devra s'efforcer de bien préciser le sens des mots qu'il utilise, ne serait-ce que pour éviter des controverses inutiles ou des malentendus.

Mais de toute manière, le problème même du rite, de sa présence et de sa nécessité dans la vie religieuse, donc de la nécessité d'en traiter sous l'angle de la théologie pratique – ce problème sera posé.

Le contenu du présent *Cahier* suffit à nous assurer ou à nous rappeler que, avec le thème des ritualités, le congrès de Strasbourg touchera à l'un des problèmes les plus actuels et les plus brûlants de la théologie pratique, quel que soit l'horizon confessionnel sur lequel elle se déploie.

L'un des auteurs du présent *Cahier*, Henri Bourgeois, anime à Lyon un petit groupe de réflexion qui s'intitule « Pascal Thomas » (« Pascal » pour le mystère de Pâques – « Thomas » pour la difficulté de la foi) et auquel participent des prêtres, des laïcs et même une femme pasteur de

l'ERF. Leur souci : la pastorale. Après d'autres livres, ils viennent de publier chez Desclée de Brouwer *Dynamique de la pastorale - un art qui se renouvelle*. De tous les ouvrages qui sont parus ces dernières années sur ce thème, c'est peut-être le plus utile et le plus nécessaire. Tout en finesse, solidement arrimé à des expériences de terrain, écrit de manière à intéresser des profanes aussi bien que des théologiens, il est de nature à bien orienter sur leur future tâche les étudiants de nos Facultés qui se préparent à l'exercice d'un ministère pastoral, mais aussi à aider pasteurs et laïcs à repenser et à approfondir leur propre engagement dans ce domaine. Quant aux professeurs de théologie pratique, ils trouveront là un excellent exemple de la manière de bien conjuguer la théologie et la pratique.

Le Directeur de l'IRP : Bernard REYMOND

Attention !
Nouveaux tarifs des Cahiers de l'IRP
en page 4.

AVIS IMPORTANT À TOUS NOS ABONNÉS

Avec ce numéro 29, vous recevez la dernière livraison 1997 des Cahiers de l'IRP. Il va être temps, si vous le souhaitez, de vous réabonner.

Malgré l'augmentation de frais de fabrication des Cahiers, nous avons réussi à garder le prix de l'abonnement à FS.12.-/FF.50.- pendant plusieurs années. Soucieux d'être toujours en mesure d'offrir une prestation de qualité à nos fidèles lecteurs, nous sommes dans l'obligation d'ajuster quelque peu nos prix.

Voici donc les nouveaux tarifs:

Abonnement (1998):	FS.15.-	FF.60.-
1 numéro isolé:	FS.6.-	FF.25.-
5 numéros au choix:	FS.20.-	FF.80.-
La série des anciens Cahiers (sans les épuisés):	FS.60.-	FF.240.-

Nous vous remercions de votre compréhension et vous souhaitons encore une fois d'enrichissantes heures de lectures en notre compagnie.

RAPPEL POUR NOS ABONNÉS DE FRANCE

Nous tenons également à rappeler à nos abonnés résidant en France qu'il leur est possible depuis cette année de régler leurs factures sur un compte à Strasbourg.

Banque SOGENAL Strasbourg

Compte n° 10 320 82742/1

à l'ordre de:

Société des Amis et Anciens Étudiants
de la Faculté de Théologie Protestante
c/o Faculté de Théologie
Palais Universitaire
Place de l'Université
67084 Strasbourg CEDEX

Attention: les chèques émis en France doivent être envoyés à l'adresse mentionnée ci-dessus (Société des Amis et Anciens Étudiants de la Faculté de Théologie de Strasbourg), et **non pas** à Lausanne.

LES RITES ET LEUR CONTEXTE CRÉDIBILITÉ VARIABLE DES RITES SELON LEUR CONTEXTE

Par Henri BOURGEOIS

Le propos de ces quelques remarques est d'examiner l'intérêt de la notion de « contexte » pour une théologie pratique des rites.

1. LA NOTION DE CONTEXTE À PROPOS DES RITES

Au départ, on peut considérer que parler du contexte des rites signifie qu'on les envisage comme des textes. Ce qui est légitime, étant donné qu'en christianisme de tradition catholique, les rites principaux sont ordinairement référés à un livre de textes, le rituel.

Le contexte du texte qu'est le rite désigne donc ce qui entoure le texte, ce qui l'ourle, ce qui l'inscrit dans une situation historique.

a) Il faut toutefois affiner l'analyse. En effet le rite comme texte peut-être considéré de deux manières : (1) d'une part comme schéma textuel, i.e. comme texte *écrit* - (2) et, d'autre part, comme texte *exécuté*, joué, mis en scène, ce qui implique que le texte-rituel soit « rempli ». habité, *interprété* par des attitudes et des actes d'ordre spirituel, évangélique et ecclésial que le texte-rituel a précisément pour tâche de susciter et organiser.

Par conséquent, le scénario implique trois plans :

- le rite comme texte à interpréter ;
- le rite comme texte interprété ;
- le contexte.

b) Par ailleurs, le contexte, puisque c'est de lui qu'il s'agit ici, peut être considéré comme ce qui intervient dans l'interprétation mais qui n'est *pas thématisé* comme tel : il demeure à l'entour, comme une condition de possibilité indispensable mais non objectivée habituellement.

On peut penser que cette faible prise en compte du contexte a des raisons à la fois compréhensibles (cela semble secondaire pour les ministres et, parfois, pour les fidèles célébrant le rite) et idéologiques

(comme l'a souligné la théologie latino-américaine récente, la décontextualisation de la théologie n'est pas innocente, elle survalorise le texte et le groupe qui l'a produit – on peut sans doute faire une hypothèse analogue pour ce qui est de la décontextualisation du rite).

2. DEUX CAS DE CONTEXTUALITÉ DES RITES

Je voudrais examiner brièvement comment le contexte intervient dans l'acte rituel à partir de deux cas passablement différents, l'un assez courant, l'autre plus particulier.

2.1. Cas de célébrations eucharistiques ou baptismales

Le contexte qui intervient ici n'est pas thématiqué habituellement mais il est (plus ou moins) perçu de manière variable selon les conditions de la préparation au rite.

Je propose de l'analyser comme constitué de trois éléments :

– Tout d'abord, ce que l'on peut appeler *l'ambiance* : il s'agit d'une perception largement affective du ton ou du style de la célébration. Cet élément du contexte tient à une série de facteurs très imbriqués les uns dans les autres : l'espace, le décor, la lumière (et la luminosité), la chaleur (physique et psychologique), le rythme ou le tempo, le mode de communication entre les participants (et l'intensité variable de cette communication).

– Ensuite, ce que je désignerai comme *l'expérience propre* des participants. Expérience psychologique, spirituelle, évangélique, ecclésiale. Cette expérience est constituée en-deçà de la célébration rituelle. Mais les participants l'apportent avec eux, la portent en eux. Et certains traits de cette expérience pré-rituelle sont normalement impliqués dans le processus rituel. Toutefois, comme telle, cette expérience est un élément de contexte : elle n'est jamais totalement inscrite dans l'acte rituel et elle demeure, au moins en partie, extérieure à lui.

– Enfin, ce que je voudrais nommer l'expérience ecclésiale qu'implique en principe le rite comme étant l'une de ses conditions et le milieu normal de sa célébration. Autrement dit, il s'agit du pacte évangélique entre les participants. Je crois toutefois devoir envisager cette expérience ecclésiale comme faisant partie du contexte car : (1) elle est plus ou moins actualisée dans la célébration (même si elle y a théoriquement une place) – (2) et surtout elle est souvent perçue par les fidèles comme une sorte d'enveloppe ajoutée à ce qu'ils demandent (notamment dans le cas d'un baptême d'enfant). Bref, l'expérience ecclésiale a quelque chose d'une musique de fond : elle est beaucoup moins intégrable dans l'acte rituel effectif que ne l'est l'ambiance. C'est le point obscur du contexte dans bien des cas où les fidèles se sentent peu solidaires du langage, des

préoccupations et du type de relation que l'on peut tenir comme signifiant l'expérience ecclésiale.

2.2. Cas des recommençants parlant de leur ancienne pratique rituelle

Il se trouve qu'en catholicisme, j'anime avec quelques amis un courant d'évangélisation attentif à ce que l'on appelle les « recommençants », i.e. des baptisés qui ont eu une relative expérience chrétienne pendant leur enfance et parfois une part de leur vie, qui ont arrêté d'avoir contact avec la communauté chrétienne et parfois avec l'Évangile (parfois même avec le foi), et qui souhaitent recommencer, sans d'ailleurs savoir forcément où cela peut les mener¹.

Ce qui me frappe, c'est que ces personnes déclarent avoir souffert de ce qu'elles nomment les « rites ». Elles les perçoivent comme des réalités formelles et il leur arrive de penser que l'Église s'est réduite pour eux à la seule ritualité.

Je veux bien que cette analyse soit une relecture d'un passé parfois lointain et qu'elle ait un sens justificateur. Il n'en reste pas moins qu'elle est si fréquente qu'elle réclame notre attention. Voici comment je propose de l'analyser :

– Pour ces personnes, le rite est censé avoir été un « en soi » n'embrayant pas sur une expérience spirituelle et n'assumant pas leur propre expérience personnelle.

– Par conséquent un manque de contexte (le deuxième élément, celui de l'expérience propre) invalide le texte du rite et sa capacité d'organiser les attitudes religieuses.

– En l'occurrence, le troisième élément du contexte (l'expérience ecclésiale) n'avait pas beaucoup d'épaisseur. Quant au premier élément (l'ambiance), il pouvait être épisodiquement satisfait mais, à la longue, il s'est avéré insuffisant : l'expérience propre n'était pas assez impliquée dans le rite.

3. PROPOSITIONS SUR LE CONTEXTE DES RITES

À partir des deux exemples que je viens d'analyser, je crois possible de dégager en théologie pratique les traits suivants :

1) Le contexte des rites est *peu perçu* ou, s'il l'est, c'est de manière *affective* : « c'était bien » ou « pas bien », « ennuyeux » ou « vivant », « trop long » ou « très intense », « sympathique » ou « priant », etc.

¹ Cf. Henri BOURGEOIS, *Redécouvrir la foi. Les recommençants*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993.

Autrement dit, l'ambiance est le facteur le plus facilement repéré et c'est d'elle que l'on fera état en priorité. Mais plus profondément, l'expérience propre des uns et des autres et, à un moindre degré, l'expérience ecclésiale, ont sans doute une importance à ne pas minimiser.

2) Le contexte rituel est *partiellement inscrit* dans le texte mis en scène ou interprété, i.e. dans l'espace d'attitudes et de motivations que suscite et organise le texte écrit (rituel). C'est donc la zone 2, celle du texte interprété, qui est la zone sensible : si un minimum de contexte n'a pas là quelque ancrage, le rituel est perçu comme formel et presque insignifiant, donnant l'impression de tourner à vide, d'être au fond mal joué, mal scénarisé.

3) Les ministres d'Église n'ont pas *plein pouvoir* sur le contexte. Ils peuvent, certes, veiller à la qualité de l'ambiance, à un minimum d'intégration de l'expérience propre et à un minimum de manifestation de l'expérience ecclésiale. La préparation aux rites peut également mobiliser partiellement ces éléments du contexte. Mais si le rite a toujours sa chance, il faut dire aussi qu'il est toujours lieu de l'imprévisible et espace possible de la liberté des fidèles : le contexte dépend largement d'eux, au moins dans ce qu'ils perçoivent.

4) Le contexte est ce qui permet au rituel (texte à interpréter) d'être pratiquement *opérant*. La théologie n'est guère habituée à envisager de ce point de vue l'efficacité des rites et notamment du sacrement. On notera simplement que ce rôle du contexte n'évacue pas d'autres sources d'efficacité : non seulement l'Esprit, mais aussi le rite et sa forme propre.

5) Le contexte prend parfois le dessus et la célébration est alors *redéfinie* en fonction de lui. Certains parents réduisent le baptême d'un enfant à la seule réalité de la fête familiale : ils recatégorisent le rite en fonction du contexte (en l'occurrence l'ambiance et leur expérience propre). Des recommençants voient l'Église comme un ensemble de rites formels et estiment que leur expérience propre ne pouvait entrer en rapports concrets avec l'interprétation de ces rites.

6) Si l'on admet que le contexte est *tripolaire* (ambiance, expérience propre, expérience ecclésiale), on peut souligner l'importance qu'a en l'occurrence l'expérience propre : les fidèles veulent que leur « vécu » soit partiellement assumé dans et par le rite. Par comparaison, ce que l'on a appelé l'expérience ecclésiale a ici un statut assez différent : il s'agit, le plus souvent, non de faire entrer un acquis ecclésial dans l'acte rituel, mais d'assimiler sa portée ecclésiale au moment du rite. Le mouvement spirituel requis est donc orienté tout autrement.

RITE ET LANGAGE

Par Hans-Christoph ASKANI

Le thème de ce cahier est « la ritualité ». N'est-ce pas déjà assez complexe, assez difficile ? Faut-il ajouter une autre thème : le langage ?

Et si l'on veut ajouter quelque chose, pourquoi pas par exemple : « le rite et les moments forts de la vie », « le rite et le culte », « le rite et les sacrements »... ?

Chacun de ces sujets exprime un aspect qui touche au thème du rite, mais qui en même temps fait déjà partie de ce même thème : il y a des rites concernant la naissance, le mariage, la mort ; il y a dans le culte des éléments rituels ; les sacrements sont d'une certaine manière des rites. Toutes ces réalisations du rite peuvent nous permettre de mieux comprendre ce qu'est le rite.

Le thème « rite et langage » associe deux éléments dont chacun ajoute un problème à l'autre. En est-il bien ainsi ? Le langage est-il un problème de plus, un problème ajouté ?

La thèse que j'aimerais proposer prétend le contraire. Langage et rite sont certes distincts. Mais les mettre en relation ne signifie pas que l'on ajoute une problématique secondaire (celle du langage) à une problématique principale (celle du rite) : la rencontre de ces deux thèmes nous conduit au contraire au cœur même de la problématique du rite. Sans le thème du langage, on ne saurait traiter du rite : *le thème du rite appelle celui du langage.*

Pourquoi ?

– Parce que rite et langage font partie – parfois même sous forme jumelée – de la vie humaine ?

– Parce que les rites sont d'une manière ou d'une autre porteurs d'une parole (ne serait-ce que sous forme de silence) ?

– Parce que dans beaucoup de phénomènes humains, nous trouvons des éléments rituels joints à des éléments langagiers ?

Certainement.

Mais la vraie raison, celle qui sous-tend toutes les propositions qui précèdent, m'apparaît encore différente : le thème du rite appelle celui du langage, parce que rite et langage entrent en concurrence l'un avec

l'autre. Il est vrai que l'on trouve du rite, du rituel, des traces de rites dans le langage ; pourtant tous deux se combattent. Malgré leur étroite liaison, ils cherchent toujours à se dépasser l'un l'autre ; de fait, ils sont depuis toujours irréductibles l'un à l'autre. Il reste dans le rite un fond non-langagier qui ne se fonde pas dans la parole ; de son côté, le langage – aussi originellement lié au rite soit-il – s'envole déjà, se libère de ce passé obscur, et cela de plus en plus. Malgré leur liaison étroite et *dans* cette liaison, ils se dépassent et échappent l'un à l'autre. Voilà pourquoi et comment ils se concurrencent. Le langage est langage en se libérant du rite ; et le rite en tant que rite – rite impénétrable – reste présent même dans un monde éclairci, où toute communication semble immédiate, toute transmission sans dette.

C'est donc ainsi – en se dépassant et en étant liés l'un à l'autre – que rite et langage sont en concurrence.

Concurrence pour quoi ?

Je ne sais pas.

Rite et langage se dépassent l'un l'autre, je l'ai dit. Mais dans quelle direction le rite dépasse-t-il le langage ? Celle d'un « avant tout langage », c'est-à-dire d'une communication où l'on a déjà compris avant de comprendre (c'est le contraire du langage qui – comme nous le savons et comme nous le vivons – veut toujours comprendre, donner à comprendre).

Le rite se déroule, le rite se répète. Le rite est là sans question, sans raison d'être (il laisse derrière lui toute raison d'être jusqu'à l'oubli, et c'est justement là que réside sa force !). Quant à lui, le langage – là où il est vraiment langage – ne se déroule pas, il a besoin d'un locuteur responsable de sa parole (tandis que dans le rite, toute responsabilité est déjà réglée). Et si le rite se répète, le langage ne se répète pas, il s'invente toujours. Si le rite est là sans question, ce n'est justement pas le cas du langage, qui a toujours besoin d'être convoqué ; il veut non pas *avoir* une raison d'être, mais en *produire* une.

Le rite est lourd – lourd de tradition, lourd d'un passé insondable, lourd d'une communauté déjà existante. Le langage est léger, il court partout, il se crée à l'instant ; il produit la communauté au lieu de la trouver ; il réclame l'individu, sa parole, son oreille. Le rite est accueillant, le langage est exigeant.

Voilà comment rite et langage se dépassent l'un l'autre. Et qu'en est-il de leur liaison, de leur « être-lié » l'un à l'autre ?

Le langage renvoie au rite. Sa mémoire est la mémoire du non-langage, du non-encore-langage : compréhension sans compréhensibilité lucide, communauté qui précède l'individu, répétition sans sens (et peut-être au-delà du sens), passé sans fond ; souvenir de ce qui ne s'est jamais

passé. Le langage a besoin de cela, c'est son propre passé, son passé toujours présent. Tel est le lien du langage avec le rite.

Et l'inverse ? Y a-t-il aussi une liaison du rite avec le langage, un besoin propre du rite ? Le rite – qui en sa qualité de rite humain porte toujours des traces de langage – *appelle le langage*. Il le désire, il a envie de la parole. Je dirais presque qu'il *est* cette envie – jamais apaisée – de la parole. En regardant son vis-à-vis le langage, le rite commence à en avoir assez de lui-même ; il veut se dépasser, il veut être léger, être signification, être communication sans matière, plein de sens : tout entier sens, sans passé inexplorable, toujours nouveau. Mais le langage lui-même, objet du désir et but du rite, n'est pas sans passé, ni souvenir, ni dette, il n'est pas tout entier sens : lui aussi est lourd et chargé.

C'est la concurrence entre eux. Une concurrence curieuse, dont on peut se demander quel est l'enjeu. J'avais dit plus haut que je n'en savais rien. Mais une raison possible serait : l'homme. Tous deux sont en concurrence pour l'homme. Or, sans langage ni rite, l'homme ne serait pas homme. Cette concurrence pour l'homme doit donc être plus compliquée. Le rite, qui ne serait pas rite sans son orientation vers la parole, vers la légèreté, se « bat » pour rester rite, lourd et archaïque – se « bat » pour ce poids dont le langage a toujours besoin pour compenser se propre légèreté ; et le langage, qui ne serait pas langage sans sa dépendance du rite, lutte pour laisser derrière lui – une fois pour toutes – ce passé obscur, qui pourtant est le sien.

Telle est leur surprenante concurrence. Une dépendance qui ne veut être que dépassement, et un dépassement qui reste toujours dépendance. L'enjeu est en fait l'homme ; mais l'homme doit – en tant qu'homme – entrer dans ce jeu, dans ce combat, dans cette concurrence, dont il est l'enjeu – et à la fin desquels il n'y a aucune médaille.

Le langage lui-même est lourd : qu'est-ce que cela veut dire ? Et pourquoi toute la réflexion de cet exposé ? Pour montrer que le langage, avec sa force de nouveauté et son avenir de sens – qui est plus qu'une technique, plus qu'un instrument de communication et de transmission d'un contenu – est à la merci de son rapport inéluctable avec son contraire : le rite, impénétrable, non-langagier, sacrifice sans sens. Et pour montrer que le rite, là où il est le plus archaïque – sacrifice sans raison, sans but, sans sens –, est aussi le plus proche de sa contradiction : la parole qui commence à parler.



CATÉCHÈSE ET RITE D'INTÉGRATION ECCLÉSIALE OU LES AVATARS DE LA CONFIRMATION DANS LES ÉGLISES DE LA RÉFORME

Par Jean-François ZORN

Si l'on cherche dans la tradition catéchétique chrétienne quelque chose qui ressemble à un rite de passage ayant une dimension ecclésiale, on tombe fatalement sur la confirmation.

Sacrement dans l'Église catholique et dans les Églises orthodoxes, acte pastoral dans les Églises issues de la Réforme, la confirmation généralement située dans le parcours catéchétique entre le baptême et la cène/eucharistie, a à voir avec le processus d'intégration ecclésiale.

Cela est clair dans l'Église catholique puisque, selon la constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n°11, la confirmation rend « le lien des baptisés avec l'Église plus parfait »¹. Cela l'est moins dans les Églises issues de la Réforme. Mais quand elle existe dans ces Églises, la confirmation revêt généralement une quadruple signification :

- la fin du catéchuménat ;
- la profession de foi du catéchumène baptisé en bas âge ;
- sa première participation à la cène ;
- son inscription comme membre de l'Église.

Ces quatre significations sont-elles valables pour l'Église catholique ? On peut le penser si l'on se réfère à cet excellent ouvrage, *La première communion. Quatre siècles d'histoire*, où Jean Delumeau, qui l'a dirigé, souligne dans son ouverture finale certaines convergences des deux confessions sur la question de la confirmation². Pour ma part je m'en tiendrai à la description d'un contexte protestant dont ou pourra vérifier les transpositions éventuelles en contexte catholique.

¹ *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, p. 337.

² Jean DELUMEAU (éd.), *La première communion. Quatre siècles d'histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, pp. 313-314.

Ma première remarque est la suivante : à intervalles plus ou moins réguliers, une ou plusieurs des significations de la confirmation posent problème dans les Églises issues de la Réforme. En 1995, l'Église Réformée de France (ERF) a supprimé cette cérémonie en la rayant du vocabulaire de sa Discipline, dont je précise qu'elle est, en régime réformé, la règle commune de vie ecclésiale placée sous l'autorité du synode national qui, lui, est le gouvernement de l'Église. Avant de s'interroger sur le dernier avatar en date de la confirmation dans cette Église, un rappel historique est nécessaire.

BREF RAPPEL HISTORIQUE

Les réformateurs Luther, Bucer, Zwingli et Calvin ont refusé la confirmation comme sacrement³. Certains, du côté de la tradition luthérienne (Luther, Bucer), l'ont néanmoins conservée parmi les usages ecclésiastiques ; d'autres, du côté de la tradition réformée (Zwingli, Calvin), l'ont supprimée sous prétexte qu'elle n'a pas de fondement biblique et surtout que le baptême suffit et qu'il n'y a rien à y ajouter.

Les arguments des réformateurs pour refuser la confirmation sont donc théologiques, mais il est intéressant de noter que les arguments de ceux qui la conservent sont d'ordre anthropologique. Ils considèrent que la confirmation fait partie des *adiaphora*, c'est-à-dire des choses indifférentes ou neutres quant à la foi, n'engageant pas le croyant dans un débat sur sa fidélité ou non à l'Évangile. Autrement dit, cette position, typiquement luthérienne, reconnaît l'existence, et ce faisant l'utilité, d'actes rituels auxquels il ne convient pas de donner de statut confessionnel, mais tout simplement un statut existentiel. S'il faut des rites pour vivre sa foi, pour l'inscrire dans l'existence psycho-sociologique, laissons-les fonctionner pour autant qu'ils n'entrent pas en contradiction avec la foi.

Quand, au XVII^e siècle, le piétiste luthérien allemand Jacob Spener revalorise la confirmation et le réformé suisse Jean-Frédéric Ostervald la rétablit, on trouve des deux côtés à nouveau des arguments théologiques et des arguments anthropologiques⁴. Théologiquement, il s'agit de rester dans la ligne de la Réforme, c'est-à-dire ne pas laisser croire que la confirmation serait un sacrement. C'est ainsi qu'Ostervald en vient à

³ Cf. :

– Martin LUTHER, *De la captivité babylonienne de l'Église* (1520), in *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1966, T. II, pp. 230-231.

– Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne* (1560), USA, Kerygma, 1978, Livre IV, chapitre XIX, §§ 4 à 13, pp. 422-428.

⁴ Cf., sur ce sujet, Bernard REYMOND, « La réapparition de la confirmation chez les réformés d'expression française. Quelques points de repère et commentaires », *Cahiers de l'IRP*, n°5, février 1990, pp. 22-34.

éviter le terme de confirmation et à utiliser celui de ratification dont l'intention lui paraît plus claire. Il ne s'agit donc pas de doubler ou de parachever le baptême d'un nouveau sacrement, le baptême se suffisant à lui-même, mais de donner l'occasion au catéchumène de redire lui-même la promesse que ses parents avaient faite à sa place quand il était enfant.

Les autres arguments d'Ostervald pour rétablir la confirmation sont d'ordre anthropologique :

- Tout en reprenant un antique rituel du baptême où le catéchumène renonçait à Satan et à ses pompes, Ostervald donne à la confirmation un sens essentiellement moralisateur. Ainsi le serment qu'il fait prendre au catéchumène ne concerne pas des croyances théologiques, mais la conduite de la vie par obéissance aux commandements.

- La formule d'admission dit explicitement que la confirmation fait passer le catéchumène de l'état d'enfant à l'état d'adulte, ce dernier étant alors reçu comme tel aussi bien dans la société que dans l'Église où il a désormais la liberté de prendre ou non la cène.

À la suite d'Ostervald, la confirmation fut généralement introduite dans les Églises réformées d'expression française.

Mais le paradoxe est que, dans les discussions sur les diverses formulations des liturgies de confirmation jusqu'à nos jours, on n'est pas parvenu à sortir d'un dilemme qui conduit certaines Églises comme l'ERF à supprimer la confirmation⁵. Quel est ce dilemme ?

LE DILEMME

- D'un côté, on tient à affirmer théologiquement la libre grâce de Dieu qui s'est manifestée une fois pour toutes dans le baptême de l'enfant et que le catéchumène est appelé à verbaliser lui-même un jour par la confirmation de son baptême.

- De l'autre côté, du fait du caractère de plus en plus solennisé, ritualisé de la confirmation depuis son rétablissement, on craint que l'obligation de faire sa confirmation ne vienne contredire la libre grâce de Dieu.

Gérard Delteil avait très bien relevé ce dilemme en 1977 dans un article intitulé « Déplacements de la catéchèse »⁶ : « La catéchèse est embarrassée par le rite social. Là où elle s'est parfois accommodée de l'assimilation entre première communion et rite de passage, elle ressent

⁵ Bernard REYMOND note : « En 1989, l'Église évangélique réformée du canton de Vaud a décidé de renoncer à la confirmation et de la remplacer d'une part par un culte de fin des catéchismes, d'autre part par une cérémonie de "renouvellement de l'alliance"... », *Ibidem*, pp. 1-2.

⁶ Gérard DELTEIL, « Déplacement de la catéchèse », *ETR*, 1977/1, p. 36.

aujourd'hui cette confusion comme une contamination de son projet. Elle cherche à se défaire de la pesanteur sociologique qui hypothèque sa liberté, et elle se refuse à servir cette sacralisation d'une des étapes naturelles de la vie. Aussi a-t-elle tendance actuellement à contourner le rite, à prendre ses distances, à désacraliser ce qu'elle ne parvient pas à déraciner ».

En 1977, Gérard Delteil était encore en deçà de la réalité puisque, près de vingt ans plus tard, l'Église réformée de France (ERF) est parvenue à déraciner le rite de la confirmation.

En effet, dans la discipline de l'ERF jusqu'en 1992, un article (n°8) intitulé « De la confirmation » stipulait : « avant d'être admis à la sainte cène, les catéchumènes reçoivent le baptême ou la confirmation de l'alliance de leur baptême au cours d'un culte public, dans les conditions d'âge et de préparation fixées par les synodes »⁷.

Depuis 1995, suite à une décision du synode national de Paris, le nouvel article 8 de la Discipline, intitulé désormais « De la catéchèse », est ainsi rédigé : « Lors de leur catéchèse, les catéchumènes, jeunes ou adultes, sont appelés à confesser que "Jésus-Christ est le Seigneur", à recevoir le baptême s'il ne leur a pas déjà été donné, à participer à la Sainte Cène et à s'engager dans la vie de l'Église »⁸.

C'est au terme d'une réflexion dans toutes les Églises locales sur la notion de membre de l'Église, que l'ERF en est arrivée là.

En effet, jusqu'en 1992 étaient « ... inscrits comme membres d'une l'Église locale tous ceux qui ayant été baptisés, ont été admis à la sainte cène » (art. 1). Depuis 1995, « L'Église locale accueille comme membres, à leur demande, ceux qui reconnaissent que "Jésus-Christ est le Seigneur" ... » (nouvel art.1).

Les raisons de ces nouvelles formulations (art. 1 et 8), aux dires de leurs rédacteurs, sont compréhensibles. Les pratiques de l'ERF ne correspondaient plus aux textes en vigueur car de nombreuses personnes, notamment des conjoints non protestants et des enfants, participaient de plus en plus à la vie de l'Église – y compris sacramentelle – sans avoir suivi le parcours classique, allant du baptême à la cène en passant par la confirmation, ni même avoir adhéré comme membres à une association culturelle. Aussi était-il souhaitable de requalifier la notion de membre de l'Église d'une manière à la fois plus ouverte et plus précise.

En vertu de la double conception de l'Église, invisible et visible, en vigueur chez les réformés, on convint de faire une distinction entre une

⁷ *Discipline de l'Église réformée de France*, Paris, 1992, D 09.

⁸ *Discipline de l'Église réformée de France*, Paris, 1995, D 08. Cet article faisait déjà partie des orientations du synode national de Royan (1968) sur la catéchèse, mais il n'entraîna alors pas de modification de la Discipline comme ce sera le cas en 1995.

notion spirituelle de membre de l'Église (invisible), que seule la confession christologique de la foi peut définir, et une notion associative de membre de l'Église (visible) qui entraîne une adhésion explicite et volontaire à des statuts et à une discipline ecclésiastique. Il convenait, en conséquence, de ne plus faire des sacrements – baptême et cène – une condition d'entrée dans l'Église, mais de les associer à la prédication et à la vie de foi, d'en faire des signes de communion et d'appartenance. Quant à la confirmation, n'étant pas un sacrement, elle tombait totalement en désuétude et devait être supprimée.

André Gounelle, l'un des rédacteurs de ce projet, fait le commentaire suivant des nouvelles dispositions : « On a tenu à éviter toute formulation qui pourrait donner l'impression que le membre d'Église se définirait par l'accomplissement de certains rites »⁹.

Le terme de rite, qu'il faut bien qualifier d'interdit, était donc lâché...

Personnellement, en tant que praticien, je trouve cette décision synodale grave car elle refuse d'attester, comme l'avaient fait certains réformateurs dans le passé, le fait que « la démarche confirmante », si l'on me permet cette expression fautive d'une meilleure, ne se justifiait pas seulement à l'aide d'arguments de théologie dogmatique, mais à l'aide d'arguments anthropologiques ayant à voir avec les étapes et la conduite de la vie.

Heureusement, dans les Églises de la Réforme, un synode ultérieur peut toujours modifier la décision d'un synode antérieur. D'ailleurs, dans le rapport au synode de Paris, on peut lire comme un appel à continuer la réflexion : « On peut imaginer que, ultérieurement, il [l'article 8, n.d.l.r.] soit complété par d'autres dispositions et, à ce moment, que son titre soit modifié »¹⁰.

En attendant, avec ce nouvel article 8, nous sommes en présence d'un texte très ouvert sur le plan disciplinaire, théologiquement dépouillé et dont le progrès essentiel par rapport à celui de 1992 consiste à avoir donné un contenu à un article de la Discipline sur la catéchèse¹¹. Dans ces conditions, il eût été théologiquement significatif de rattacher la confirmation à la démarche catéchétique sans nécessairement la placer à la fin de ce processus formateur, et de la considérer anthropologiquement comme un temps d'affirmation publique de la foi, mention qui a malheureusement disparu de la nouvelle rédaction de l'article 8.

⁹ *Le membre d'Église, Dossier préparatoire aux synodes régionaux de 1994 et au synode national de l'ERF de 1995*, Paris, ERF, p. 27.

¹⁰ *LXXXVIIIe synode national, Paris (25-28 mai 1995)*, Paris, ERF, [1995], p. 452.

¹¹ En effet l'article 4 de la Discipline jusqu'en 1992, intitulé « De la catéchèse », était resté vierge. En 1995, il devient l'article 8.

Aussi voudrais-je terminer par quelques propositions visant à réformer la confirmation plutôt qu'à la supprimer.

PROPOSITIONS POUR RÉFORMER LA CONFIRMATION

Je trouve regrettable qu'à l'heure où une Église comme l'ERF entend abaisser les barrières de son recrutement, en renonçant à faire du baptême et de la cène une condition d'entrée en son sein, elle supprime la confirmation au lieu d'en faire un acte, indispensable dans un contexte d'ouverture et d'accueil de nouveaux membres, qui puisse attester qu'elle accompagne réellement la croissance de ses membres dans leur vie de foi.

Je ne suis ni le seul ni le premier à envisager ainsi le problème de la réforme de la confirmation. Des théologiens ont déjà réfléchi à cela depuis plus de vingt ans : Lukas Vischer et Walter Neidhart ont estimé que l'acte par lequel la confirmation pouvait être réformé se nomme la bénédiction.

Avec la bénédiction, l'Église pourrait donner l'occasion aux personnes qui en feraient la demande, et elles existent de plus en plus, d'affirmer publiquement leur foi, voire même de renouveler cette profession de foi. À cette occasion, l'Église intercéderait plus concrètement qu'elle ne le fait habituellement en faveur de ceux qui désirent placer devant Dieu autant la réalité de ce qu'ils vivent dans la société, que leur désir de s'engager directement au service de l'Église.

En de telles occasions, une imposition des mains serait offerte aux confirmants « nouvelle manière » pour signifier leur accompagnement et également leur envoi.

Un tel acte liturgique sans portée sacramentelle revêt-il une signification théologique et/ou anthropologique ? Toutes les deux !

Une signification anthropologique telle que la définit Walter Neidhart : « La bénédiction peut être en relation multiple avec la situation de ceux qui la reçoivent : avec l'anxiété des jeunes devant leur avenir, avec leur besoin de conjurer le malheur, avec le sentiment des parents que tous les efforts consentis pour leurs enfants dépendent des facteurs sur lesquels ils n'ont pas prise et que la bonne tournure des événements doit venir d'ailleurs encore »¹².

Une signification théologique telle que la définit Lukas Vischer : « La bénédiction n'est pas la confirmation du baptême, elle n'est pas un acte rétrospectif qui compléterait ce qui, du point de vue subjectif, ferait

¹² Walter NEIDHART, « Les interprétations de la confirmation à une époque de sécularisation grandissante de l'Église multitudiniste », *Cahiers de l'IRP*, n°5, février 1990, p. 13.

Cf. du même auteur : *Konfirmandenunterricht in der Volkskirche*, Zurich, 1964.

encore défaut au baptême. Elle est tournée vers l'avenir, vers le service que le chrétien doit accomplir dans le monde. Elle n'enlève rien au baptême, rien de ce qui lui appartient essentiellement. Par rapport au baptême, elle est un acte nouveau, fondé sur la conviction que seul l'Esprit et la profession de foi qui lui correspond rendent possible le service véritable »¹³.

Ces deux propos me paraissent définir les conditions susceptibles de sauver la confirmation du double naufrage auquel nous assistons :

– Naufrage théologique parce son arrimage au baptême la prive de toute signification propre et en fait un pseudo-sacrement ou un *remake* du baptême.

– Naufrage anthropologique parce que son objet d'intégration ecclésiale des adolescents n'est pas atteint – on sait bien que la confirmation actuelle est plus un rite de sortie de l'Église (la quille !) qu'un rite d'agrégation –, et parce que la confirmation limitée à celle des adolescents est décalée par rapport à d'autres passages de la vie adolescente à la vie d'adulte.

Considérer donc la confirmation/bénédiction comme un acte liturgique, un rite ecclésial spécifique pouvant être mobile dans le temps, oblige néanmoins à travailler à la distinction entre la confirmation et le baptême qui la précédait et, partant, la cène qui généralement la suivait.

On peut imaginer d'abord que l'ordre des facteurs puisse être modifié. D'ailleurs l'ERF bénit des mariages de couples sans exiger, disciplinairement, leur baptême, mais la bénédiction du mariage peut y conduire, comme à la cène d'ailleurs, c'est une affaire d'accompagnement pastoral. Sans doute faut-il, deuxièmement, se défaire d'une conception par trop pédagogique de la vie de foi qui enchaînerait strictement baptême, confirmation et cène dans un parcours initiatique, mais plutôt présenter chaque acte pastoral comme une offre pour aider à croire et à vivre.

Il me semble, enfin, que l'on peut trouver dans nos traditions chrétiennes respectives, catholiques et protestantes, malgré des théologies sacramentelles différentes, des conceptions de la confirmation qui présupposent le baptême mais ne le rappellent pas systématiquement, induisent la cène mais n'y conduisent pas inéluctablement. Ce recours à l'histoire des traditions serait susceptible de pondérer le sentiment que ces propositions centrées sur l'offre chrétienne pourrait éveiller, à savoir que l'Église aujourd'hui serait devenue un supermarché du religieux (peut-être d'ailleurs seulement une superette !) dans lequel divers produits seraient proposés côte à côte plutôt que successivement.

¹³ Lukas VISCHER, *La confirmation au cours des siècles*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Cahiers théologiques n°44, 1959, p. 88.

Dans cette affaire, il y va, me semble-t-il, moins de concessions que les Églises feraient à ce temps de libéralisme, que d'une volonté affichée de leur part de s'ouvrir aux modes de vie et d'être ensemble aujourd'hui (niveau anthropologique), – volonté qui ne ruinerait en rien le sens (théologique) de ce qu'elle ont reçu de foi de leur Seigneur. Après tout, les Églises en ont vu d'autres !

rites et rythmes de la formation pastorale la formation - une action rituelle ?

Par Ambroise BINZ

INTRODUCTION

Lorsqu'à la fin de notre Congrès à Montréal, les membres de la S.I.T.P. réunis en assemblée générale ont choisi de consacrer notre prochaine rencontre à la problématique des rites, ils estimaient que ce domaine constituait pour la théologie pratique un enjeu et un champ de recherche importants. On aurait pu craindre que la question du rôle et de la place de rites dans le cadre des célébrations religieuses ne devienne prédominante. Mais alors que les recherches concernant les nombreux rites profanes fleurissent, notre propre attention ne peut se réduire au seul domaine de l'action liturgique. Or l'étendue des problématiques abordées au cours de ce colloque manifestent combien nos propres pratiques de chercheurs et de formateurs nous mettent continuellement en rapport avec la question des rites. J'ai voulu, pour ma part, consacrer ma réflexion à l'un des domaines de nos pratiques quotidiennes, celui de la formation pastorale.

La formation comporte une multitude d'actes répétitifs et de rituels. S'agit-il pour autant toujours de rites ? Si oui, qu'est-ce qui caractérise ces rites par rapport à de simples habitudes et à des ritualismes maniaques ? Pourquoi des rites naissent-ils ou sont-ils institués ? À quoi servent-ils dans le cadre de la formation ? Pourquoi en parler en rapport avec la théologie pratique ? Voilà quelques questions que je souhaite soulever dans le cadre de cette brève réflexion. Je n'ai pas la prétention d'apporter des réponses ; mon intention consiste bien plutôt à attirer notre regard vers un domaine où la théologie pratique pourrait trouver un champ d'investigation prometteur et à mettre en perspective quelques pistes de recherche.

I. LA FORMATION ET LES RITUELS DU QUOTIDIEN OU LORSQUE LA
CARICATURE DU PROF NOUS CONDUIT À DÉPASSER LES ÉVIDENCES

M. le professeur NN. entre dans la salle de cours, commence par changer de chaise (il n'aime pas cette sorte de fauteuil sur lequel il est mal assis), pose sa pile de livres et de documents à droite sur le bureau, enlève sa montre pour la placer devant lui et contrôle ses notes de cours qu'il sort de la chemise en plastic jaune (bleu, c'est pour les feuilles de travail qu'il remettre dans un instant); il se racle la gorge deux fois et dit : « Bonjour, nous étions restés à ... » De leur côté, les étudiants ont choisis leur place, toujours les mêmes depuis le début de l'année, ont sorti qui ses stylos de trois couleurs différentes, qui ses feuilles quadrillées; certains ont tracé une ligne verticale aux deux tiers de la page et ont noté en haut à droite le nom du professeur et la date. Tout est en place et le rituel du cours peut commencer ou plutôt continuer.

Nous connaissons tous ces caricatures de professeurs – qui évidemment ne nous concernent pas ! – les décrivant avec leur caractère distrait et maniaque. Elles ne visent pas que Kant, dont le ritualisme permettait aux ménagères de Königsberg de régler leurs horloges... On pourrait bien entendu continuer la petite description que je viens de faire et y repérer la formation d'innombrables séquences répétitives et d'actes à tendance maniaco-obsessionnels. Ils naissent quasi spontanément, n'ont donc pas besoin d'être institués officiellement, quoi que la situation particulière de l'apprentissage puisse contribuer à les renforcer. Mais *s'agit-il de rites ?*

Pour les uns, certainement pas, car pour eux le rite et les rituels renvoient d'une manière ou d'une autre à une dimension explicitement religieuse; on ne pourrait selon eux parler de rites à propos des séquences répétitives et cérémonielles de la vie profane que de manière analogique. D'autres ajouteront que si l'on élargit par trop la conception du rite, tout va finir par être considéré comme rituel. Pour ces derniers, en banalisant ainsi un objet de recherche, on lui rend le plus mauvais des services, alors que l'on cherche justement à en montrer l'importance. Pour d'autres enfin, il s'agit effectivement de rites. Ils peuvent s'appuyer sur de très sérieux anthropologues, comme par exemple A.R. Radcliffe-Brown pour qui des attitudes, des façons de faire des objets, soit tout ce qui dans une société donnée « comporte un élément expressif ou symbolique » est susceptible de constituer un rite¹. Les tenants de cette manière d'envisager les choses estiment que *le rite s'insère dans une séquence ordonnée de gestes ou de paroles plus prévisibles que d'ordinaire. Son contenu n'est pas réductible à de seules raisons instrumentales (utilitaires)*. On a pu parler à ce sujet de micro-rituels du quotidien, qui existent d'ailleurs dans toute société, qu'elle soit sécularisée ou non. Certains affirment à ce

¹ A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, 1968.

propos que de tels rituels constituent un *méta-discours apologétique de la vie quotidienne* (C. Javeau)².

Ces rituels surdéterminent la vie quotidienne en lui conférant une sacralité que les apparences et la banalité semblent lui dénier. Ils en font en quelque sorte l'éloge : la ritualisation du quotidien rend celui-ci plus honorable et plus supportable. On pense retrouver dès lors la trace du religieux. Faudrait-il alors parler d'une « religion de la vie quotidienne » ? Oui, à condition de conférer au terme « religieux » une étendue large, soit ce qui transcende l'aspect tangible et utilitariste des relations interindividuelles (mais cette transcendance s'autofonde dans les sociétés sécularisées. Cf. Javeau). La tonalité religieuse a également trait à la gestion de la temporalité : instauration de relations qui ne sont pas simplement de l'ordre opérationnel et sacralisation du temps en tant que vecteur d'espérance. Car vivre au jour le jour, sans projection sur le futur, implique une économie de ritualisation.

Il n'est donc pas si simple de se prononcer sur les actes répétitifs qui président au quotidien de la formation. Le débat entre nous à ce sujet pourrait déjà nous amener à clarifier ce que les uns et les autres entendent par le rite, ainsi que sur la valeur et l'intérêt que pourrait constituer pour nous une réflexion de théologie pratique à ce propos. Le débat nous amènerait à nous intéresser de plus près aux fonctions de ces séquences répétitives. En tant qu'expressions de la « religion de la vie quotidienne » (Javeau), de tels rituels ou ritualismes amènent nécessairement le théologien pratique à se prononcer sur la fonction du rapport au transcendant habituellement attribuée aux rites. En même temps, ces séquences répétitives comportent d'autres fonctions, dont la gestion de , l'angoisse et la constitution du lien social. Nous nous trouvons donc bien en présence des trois fonctions majeures reconnues aux rites par la large majorité de ceux qui en ont fait l'objet de leurs recherches. On pourrait y ajouter la fonction identitaire relevée par Winnicot. Pour ce dernier, les rituels et autres phénomènes de la culture, dont l'art, constituent une forme évoluée de l'objet transitionnel, lequel permet de dépasser la fusion et contribue ainsi au processus identitaire³. Repérer ces fonctions au cœur de la quotidienneté des formations pastorales pour en déceler ensuite les enjeux peut dès lors constituer un riche champ d'investigation pour la théologie pratique.

Si l'on se place du côté de la logique qui organise ces événements, on en viendra rapidement à les désigner comme rites ou, au contraire, à leur refuser ce caractère. Mais si l'on se place du côté de l'appropriation, c'est-à-dire de la manière dont ces séquences répétitives sont vécues par

² Cf. C. JAVEAU, « Microrituels et gestion du temps », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. XCII, 1992, pp. 59-72.

³ Donald W. WINNICOT, *Du jeu à la créativité*, Paris, Gallimard, pp. 10ss.

les sujets impliqués et des fonctions qu'elles revêtent pour eux, on peut y repérer des éléments rituels, et du coup les frontières seront déplacées. La distinction entre « signe » et « symbole », proposée par Baudrillard à e propos permettra d'en mieux déterminer le caractère et la fonction de structuration du lien social⁴.

Baudrillard précise ce qu'il entend par cette distinctions.

– Pour lui, le *signe* se réfère à un objet ou à un événement. Ceux-ci sont signes lorsqu'ils expriment une distinction statutaire et traduisent une quête de rang social (prestige) ; le signe ne renvoie qu'à l'*absence de relations*. Il n'y a pas d'échange de l'objet ; l'événement n'est pas vécu intensément. L'objet ou l'événement ne prennent sens que dans la relation différentielle avec les autres signes. Ainsi le signe est socialement classé et classant.

– Par *symbole* on comprend un médium de relation qui scelle un pacte transférentiel et est fait pour se reproduire avec une certaine périodicité et pour témoigner de la permanence de la relation.

Cette distinction permet de relativiser la conception d'une utilisation indue, exagérément large et donc banalisée du concept de rite (tout devient rite), *car le même événement peut-être vécu par différentes personnes, soit sous le mode du signe, soit sous celui du symbole. Dans ce dernier mode, le rite contribue à la structuration du lien social.* Tout en évitant la tentation de l'inflationnisme rituel, où tout est considéré comme rite et où, en définitive, on le tue d'une certaine manière, un autre écueil serait de fonctionner sur une logique de perte et de clamer la mort et la disparition des rites dès lors qu'ils ne sont plus du domaine religieux au sens étroit du terme. La tentation existerait alors de vouloir ressusciter artificiellement les rites.

Dans notre cas les *rites et rythmes de la formation* ne concernent pas uniquement les actes répétitifs déjà décrits, mais bien plus largement la régularité des cours et des parcours. Savoir que tel jour et à telle heure « il y a ... » soutient non seulement la mémoire, mais sécurise, assure une certaine continuité et fait entrer dans un rythme qui ponctue le temps et lui confère une valeur particulière. Le temps de la formation n'est pas n'importe quel temps. Il faut y ajouter des dates et des échéances précises, par exemple l'inscription aux examens, le début et la fin du semestre, telle fête ou solennité particulière (*Dies Academicus*, etc.). De plus ces rythmes créent un lien particulier entre les personnes qui y sont impliquées. Participer collectivement à ce temps particulier contribue à assurer un certain statut. On n'est pas très éloigné de la définition du rite donnée par Maisonneuve : « Le rituel est un système codifié de pratiques, sous

⁴ Jean BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris Gallimard, 1972.

certaines conditions de lieu et de temps, ayant un sens vécu et une valeur symbolique pour ses acteurs et ses témoins, en impliquant la mise en jeu du corps et un certain rapport au sacré »⁵.

On le voit, la caricature qui grossit les traits des séquences répétitives dans le cadre de la formation peut amener le théologien pratique à clarifier des évidences et à s'interroger sur la valeur et la fonction des « micro-rituels » du quotidien. Ce travail de réflexion devrait également conduire à articuler ces modalités répétitives de toute formation avec le contenu même de la formation théologique. L'une des questions à aborder est de première importance pour nous : ces rituels d'interaction quotidienne soutiennent-ils la quête de sens et la maturation de l'identité croyante dans le cadre même de la formation ou les rendent-ils plus difficiles ? Nous sommes bien loin d'un débat de spécialistes sans grande influence sur la pratique ecclésiale, notamment celle de la formation pastorale.

2. RITES DE LA FORMATION ET INSTITUTION OU DE L'INTÉRÊT D'INSTITUER DES RITES DANS LE CADRE DE LA FORMATION

De nombreux classements des rites ont été proposés par le passé, surtout par les anthropologues. Sans prétendre à une quelconque exhaustivité et sans chercher à proposer une classification de plus, on peut nommer quelques types de rites en rapport avec notre problématique :

- les *rites cycliques* (liés au cycle de la vie, aux cycles naturels ou sociaux, comme par exemple les commémorations) ;
- Les *rites curatifs* (purification, expiation, expulsion) et les *rites préventifs* (conjuraison, propitiation) ;
- les *rites d'installation* (ordination) ;
- les *rites d'inversion* (carnavals, fêtes des morts) ;
- les *rites d'affiliation, de séparation et d'agrégation*..

On peut retrouver tous ces rites sous des formes spécifiques dans le cadre de la formation. Ainsi les débuts et fins d'année scolaire, les examens etc., peuvent constituer des rites cycliques avec leurs sous-programmes rituels tels que les inscriptions administratives, le tirage au sort des questions d'examen ou encore les célébrations liturgiques en rapport avec l'ouverture ou la clôture de l'année académique. Ces rites sont généralement produits par l'institution de formation. L'institution ou les étudiants peuvent créer des rites d'affiliation : remise de la carte d'étudiant, inscription à l'« Amicale des étudiants », etc. Au moment des

⁵ Jean MAISONNEUVE, *Les conduites rituelles*, Paris, P.U.F., Que sais-je n° 2425, 1995, p. 12.

examens, on peut parfois rencontrer des rituels curatifs ou préventifs. Une institution de formation qui se veut crédible instituera des limites et des évaluations permettant d'éliminer les candidats qui n'ont pas le « niveau » jugé adéquat. L'institution de formation cherchera également à préserver sa mission en se donnant la possibilité d'exclure des instigateurs de troubles ou des personnalités présumées mettre en danger le bien de la collectivité. Mais nos formations ecclésiales ne connaissent habituellement pas de rites spécifiques liés à l'échec scolaire ou à l'expulsion, et ayant pour fonction de ritualiser cet aspect curatif des choses. Quant aux micro-rituels préventifs au moment des examens, ils sont probablement davantage de l'ordre des actes magiques, tels que faire brûler un cierge pour réussir les examens. On y retrouve des aspects relevant de la fonction du rite, dont le lien avec le sacré et l'indicible : devant ce qui ne lui est pas techniquement contrôlable et accessible, l'être humain a tendance à recourir à des opérations symboliques. De leur côté, les fêtes peuvent donner lieu à des rituels d'inversion où les enseignants sont parodiés. La clôture de l'année et la remise des diplômes dans le cadre d'une cérémonie sont pour leur part des rites de séparation et d'agrégation.

Il est dans l'intérêt de l'institution de mettre en place un certain nombre de rites pour garantir son statut, créer la cohésion et assurer par là le lien social et l'adhésion des partenaires au projet commun. Par ces rituels, il est signifié aux formés qu'ils font désormais partie de l'institution et qu'ils ont eux aussi un statut particulier. C'est notamment le cas des rites d'entrée et de sortie, parfois sous forme festive : ce sont non seulement les rituels d'agrégation déjà mentionnés, tels que journée d'ouverture, inscription, examens finaux, clôture avec remise de diplômes, mais également les rituels qui signifient le début et la fin d'une période, voire d'un cours. À ce propos il faut souligner l'importance et le statut propre de la personne qui dit la parole d'accueil ou de clôture : « Vous êtes maintenant des diplômés ». Banaliser ces rituels en leur enlevant une certaine solennité, voire les supprimer, peut non seulement avoir des effets sur la cohésion de la communauté de formation (formateurs et formés), mais finalement détériorer le statut et la reconnaissance sociale de l'institution de formation elle-même.

De leur côté, les formés instituent également des rites et des micro-rituels : rites de la pause, faire un travail de groupe dans tel lieu précis, disposer la salle d'une certaine manière, boire un verre au bistrot après les cours du vendredi soir avant de se quitter, etc. On peut observer que très fréquemment les formés organisent des petites fêtes en fin d'année ; elles contribuent à ritualiser le deuil de la séparation prochaine. Les rituels ne disparaissent d'ailleurs pas avec la fin de la formation. Ainsi les anciens formés s'instaurent des rituels dans le cadre de leurs retrouvailles. Outre les fonctions dont ils sont habituellement porteurs, ces rites inven-

tés par les formés peuvent être le signe d'une qualité de vie de groupe. Les formateurs le constatent : les groupes qui ne se sont pas donnés de rites, par exemple prendre les repas en commun, organiser un repas de fin d'année, etc., ne sont pas réellement constitués en groupe. L'absence de tels rites manifeste que la transformation visée par la formation ne s'opère que difficilement ou pas du tout. Ces rituels comportent donc en eux-mêmes une puissante capacité formatrice. Mais cela ne signifie pas pour autant que les formateurs pourront les instituer quasi artificiellement. L'effet formateur de ces rites dépend justement du fait d'avoir été mis en place par les formés et non par l'institution, ou du moins du fait que les formés adhèrent effectivement à ces rites. Habituellement l'institution de formation peut tout au plus les suggérer et les favoriser en créant les conditions favorables à leur éclosion. Ce constat pourrait amener les théologiens pratiques à réfléchir plus largement aux conditions d'institutions de rites. Il se pourrait bien que certains dysfonctionnements de la vie communautaire en Église viennent du fait que certains rites de la vie ecclésiale ne sont pas institués par ceux à qui cela devrait appartenir de fait, d'où une perte d'efficacité et un sentiment d'artificialité. Il y aurait lieu de réfléchir, pour le moins, à la manière dont l'adhésion aux rites est suscitée et maintenue. Cette question est liée à celle de la manière d'entrer dans les rites ou de leur résister. Dans notre pratique de formation, nous avons pu constater que la résistance aux rites, par exemple le refus de participer à la convivialité, est souvent lié à une incapacité de symboliser. La caractéristique du « tout et tout de suite » de l'adolescence peut également se retrouver en formation pastorale, quand les formés cherchent avant tout l'utilitaire et l'utilisable immédiatement. le formateur s'entendra alors dire : « Ces fêtes et tout ce fatras, ce n'est pas utile ». Ainsi la résistance aux rites peut devenir un indicateur de maturité.

Dans ce contexte, les rites de convivialité méritent une attention particulière. La convivialité est en effet le but de nombreux rituels quotidiens qui s'inscrivent dans les rites anciens relatifs à l'hospitalité : invitations, réceptions, réunions plus ou moins festives sont des récréations hors de la banalité. Les échanges de cadeaux y contribuent également. Les grandes manifestations officielles sont davantage ritualisées et soumises à un protocole strict. Toutes ces conduites présentent les principaux caractères correspondant à la définition des rites : elles contribuent au renforcement du lien social, suscitent chez les acteurs des sentiments communs positifs, relèvent d'un certain code. Dans le cadre de la formation, ces temps de partage et de fête plus ou moins ritualisés, institués tant par l'institution que par les formés, comportent également une valeur formative non négligeable. Certaines formations pastorales inscrivent cette dimension dans leur projet, car elles estiment que s'y joue quelque chose de « l'être-ensemble-ecclésial ».

3. LA FORMATION, UN RITE DE PASSAGE OU LORSQUE LA FORMATION SE FAIT TRANSFORMATION

Si l'on s'en tient à van Genneep, pour qui un rite de passage marque pour un individu ou un groupe d'individus un changement d'appartenance ou de statut (social), les formations ecclésiales peuvent être lues et interprétées comme des rites de passage. En effet les rites de passage, dont les rites initiatiques sont en quelque sorte une sous-catégorie, se caractérisent par trois temps :

1° Séparation / rupture

2° Liminarité /marginalisation (dans un lieu « sacré ») qui comporte la formation à un nouveau mode d'être

3° Agrégation solennelle avec un nouveau statut supérieur (« résurrection »)

– L'anthropologue V. Turner ajoute une étape 2B : *action réorientée*, soit l'engagement ferme dans la vie – une nouvelle vie – révélée par le rite et dont on accepte les droits et les devoirs.

Les rites initiatiques comportent : 1° une mise à mort symbolique, 2° une instruction comportant la soumission à une ascèse où l'on fait également l'apprentissage du rite, 3° un changement de statut à travers des cérémonies.

Dans nos pratiques de formation, à partir des protocoles de relecture que les étudiants font de l'ensemble de la formation au terme de leur itinéraire, nous avons constaté que, sauf rares exceptions, ces relectures sont toujours des récits qui comportent les trois stades d'un cheminement initiatique, soit une épreuve, un affrontement et un dépassement⁶. L'épreuve n'est pas d'abord constituée par la situation de « mise à part », mais par la remise en question des structures qui jusqu'alors donnaient sens : « croire, ce n'est pas ce que je crois ». On peut alors résister à cette déstabilisation liée autant au contact avec les autres et avec le milieu de vie dans lequel on n'est plus à l'aise comme auparavant qu'à l'acquisition de nouvelles connaissances. On peut aussi décider de s'engager dans l'épreuve qui peut durer plusieurs mois. Il s'agit de s'exposer et de se confronter – ce qui est généralement douloureux pour la personne. C'est le temps de l'affrontement. Petit à petit, une nouvelle manière d'être et de percevoir se met en place. C'est le troisième stade de l'itinéraire, celui du dépassement. La personne est non seulement capable d'articuler entre eux les différents contenus et aspects de la formation,

⁶ Cf. Ambroise BINZ, « Vom Besitzen zum Fragen nach Gott », in Josef LESCH/Margot SALLER (éd.), *Warum Gott... ?*, Kevelaer, Butzon & Berker, 1993, pp. 114-120, ainsi que Sylviane SALZMANN, « Quand la formation devient transformation », *Nicodème, annuel pour la formation*, Paris, Éd. Assas, 1992, pp.31-35.

mais bien davantage elle est capable de recul critique par rapport à elle-même et à ses pratiques ainsi que par rapport à ses représentations. Elle acquiert une nouvelle qualité d'être. On peut constater alors que l'image de Dieu a subi une profonde modification : elle devient davantage christologique et trinitaire. Le regard sur l'Église n'est plus réactionnel. L'engagement ecclésial n'est plus envisagé en premier lieu comme « quelque chose que je veux faire pour l'Église », mais une manière de s'insérer dans une communauté croyante en se mettant à son service. Il s'agit de ce que Ricœur a nommé la « seconde naïveté » dans la foi.

Bien entendu, ce processus n'est pas automatique, Si la transformation appartient toujours en premier lieu à la personne, un certain nombre de facteurs peuvent cependant contribuer à accompagner et à assurer ce passage initiatique. Ce sont, entre autres, la qualité de la vie de groupe, l'attention de la part des formateurs, l'ouverture à la dimension symbolique. Un certain nombre de rituels mentionnés précédemment en font justement partie, dans la mesure où ils contribuent à gérer l'angoisse, et à assurer l'intégration et la cohésion. Mais comprise dans le sens d'un processus de transformation, la formation en elle-même peut être considérée comme un rituel de passage. En connaître non seulement le fonctionnement et les caractéristiques, mais en assurer également les éléments indispensables, fait dès lors partie de la mission et de l'éthique du formateur ecclésial. Il y aurait lieu, en particulier, d'étudier les retombées pour l'accompagnements des formés dans la phase de réorientation décelée par Turner dans les rites initiatiques.

4. QUELQUES CONSÉQUENCES POUR LA FORMATION ET POUR LA THÉOLOGIE PRATIQUE

4.1. Conséquences pour la formation

Comme tous les rites, ceux que l'on rencontre dans la formation assurent des fonctions importantes. Ils ont notamment pour rôle de :

- renouveler et vivifier l'adhérence aux croyances ;
- apaiser psychologiquement et sécuriser rationnellement ;
- assurer l'intégration de l'individu dans un groupe.

À ce propos, on retiendra avec Durkheim les trois dimensions en jeu dans les rites : a) dimension émotionnelle, b) dimension de soumission aux institutions, c) fonction d'assurer des cadres de pensées. La formation pastorale en particulier est invitée à s'interroger à propos de ces trois dimensions. La dimension émotionnelle présente dans la formation est-elle suffisamment prise en compte et canalisée ? Quelle intégration ecclésiale et quelle soumission aux institutions sont-elles souhaitables, lesquelles sont à bannir ? Que signifiera concrètement « assurer des cadres de pen-

sée » : faire de la formation une entreprise de clonage ou un lieu d'acquisition d'outils ouvrant à une gestion autonome et personnelle, mais cependant ecclésiale, du monde de la foi ?

Les rites sont aussi de l'ordre de la *distinction* et comportent donc une *fonction identitaire* ou de *définition personnelle* (intégration personnelle), soit une des fonctions certainement *prédominantes en formation*. Ici les rites sont non seulement appelés à assurer l'identité individuelle des formés au cours de processus de transformation, mais ils contribuent également à assurer une identité de groupe. Cette dernière est-elle souhaitable, surtout dans le cadre d'une formation pastorale, et pourquoi ?

Il faut également mentionner la *fonction d'institution*, à laquelle Bourdieu nous rend notamment attentifs. Si les rites instituent des rôles, ils posent également des limites à l'action de chacun et marquent des différences sociales. En effet, selon ce sociologue, l'initiation opère une institution. La transgression d'une certaine limite a pour effet une assignation dans un statut privilégié. La formation aura non seulement le souci de préparer effectivement à ce rôle, mais aussi de rester vigilant par rapport aux abus de fonction.

On ne peut pas réinventer la formation tous les jours. Les rites dont il a été question assurent stabilité et continuité, avec le risque de freiner les innovations. Mais malgré des écueils possibles, dont le glissement des rites vers le ritualisme stérile, la réflexion sur les rites en contexte de formation met en lumière leur valeur incontestable. Elle aboutit à inciter les institutions de formation à offrir des rites qui aident et soutiennent l'itinéraire de maturation des personnes engagées dans un processus de transformation. En effet, les rites de la formation et en contexte de formation aident à structurer et à se structurer ; ils constituent par conséquent une aide à la stabilisation. Cela est surtout le cas des plus jeunes parmi les formés, pour qui ces rites contribuent à donner sens.

Sans rites, la formation devient difficile. En effet, le travail de rupture et de deuil lié au processus initiatique est rendu plus difficile. Sans rites, la formation risque de perdre tout aspect festif et donc de s'adosser trop exclusivement au versant purement discursif par la prééminence d'une logique de l'exposition. Sans eux, rien ne permet de prendre en compte, de manifester et d'assurer le statut d'endeuillé qui marque aussi le processus formatif.

Sans rites, le nouveau statut acquis et avec lui une nouvelle manière d'être au monde peuvent demeurer sans lendemain par manque d'inscription dans une visibilité sociale qui en assure la stabilité. Dans ce contexte se pose dès lors la question relative à l'*efficacité rituelle*. L'effet de la formation est-il uniquement de l'ordre de l'instant ou peut-il, doit-il se maintenir dans le temps (Cf. le nouveau statut) ? Qu'en est-il des personnes formées qui, après un temps de pratique, retombent dans les anciennes structures ? Y a-t-il effectivement instauration d'un nouveau

statut ? F. Moser constate que les rites de passage sont généralement atrophiés dans nos pratiques pastorales et que subsistent pratiquement les seuls rites liés à la liminalité ; l'agrégation en particulier semble absente dans nos pratiques⁷. Ce constat peut inciter les formateurs à vouer leur attention non seulement à l'acte de formation, mais au terme auquel il devrait aboutir. La réflexion sur la ritualité du temps de formation pourra contribuer à repenser à nouveaux frais le rapport entre formation pastorale et communauté ecclésiale.

4.2. Conséquences pour la pastorales et la théologie pratique

À divers titres, le travail d'analyse et l'étude de la place des rites et de leur fonction dans les formations ecclésiales comportent des enjeux pour la théologie pratique. En tant que science de l'action pastorale elle peut, dans sa *fonction clinique*, offrir les instruments pour analyser les pratiques de formation. Dans sa *fonction herméneutique*, il lui incombe non seulement de distinguer ce qui est action rituelle souhaitée, mais encore de repérer l'efficacité rituelle des processus de formation ainsi que les perversions et pannes rituelles. Elle pourra entre autres se prononcer sur la valeur (*fonction axiologique*) des rites et des rythmes, sur le rôle des acteurs, dont la question de savoir QUI transmet le (devoir) rituel, pourquoi et comment. Dans sa fonction heuristique, il lui appartiendra de favoriser un renouvellement de la dimension rituelle de l'acte de formation en invitant à marquer rituellement les moments importants et les étapes de la formation.

C'est ainsi que l'approche de la dimension rituelle de notre pratique de formateurs, au-delà de la caricature initiale, peut nous amener en théologie pratique à reprendre à nouveaux frais des questions qui débordent largement les seules pratiques de formation pastorale.

⁷ Cf. Félix MOSER, *Les croyants non pratiquants*, Genève, Labor et Fides, 1994, pp. 189ss.



rites et types psychologiques

Par Bernard KAEMPF

1. UN DÉFICIT EN RITES

Parmi les rites des grandes Églises, beaucoup ne sont plus compris et accomplis que dans des cercles d'initiés. Mais parallèlement à cela, il existe une réelle demande de rites qui n'est pas suffisamment prise en compte par ces mêmes Églises. On peut penser notamment à des rites de passage plus adaptés aux mœurs de notre temps : rites de deuil, rites de séparation-divorce, mais aussi de réconciliation, rites pour la retraite, ou le chômage, ou encore rites de renforcement, tels que le mariage demandé après un certain nombre d'années de cohabitation préalable, et le baptême quand il intervient à l'âge adulte (après qu'il y ait eu présentation ou non, chez les protestants).

Cette demande témoigne d'une tendance à un déplacement des rites du seuil vers des rites d'orientation ou de re-création qui sont souhaités en toute conscience dans la vie d'un individu. Il n'est pas tant question pour les gens d'endosser un rôle nouveau, que de recevoir une espèce de réassurance ou de renforcement de certitude dans le jeu de rôle qui est déjà en cours.

Sans doute ne faudrait-il pas ignorer ces demandes ou ces attentes, ni même les traiter à la légère, car elles représentent un enjeu réel, voire une chance pour les Églises.

Après avoir essayé d'esquisser comment naissent et s'imposent des rites, je présenterai, sur la base des types psychologiques, quelques critères à prendre en compte pour essayer de promouvoir des rites religieux nouveaux ou au moins actualisés.

2. NAISSANCE ET MORT DES RITES

Je ne pense pas que l'on puisse créer les rites en question de toutes pièces, même en se prenant la tête entre les deux mains pour y réfléchir intensément. Cependant on peut être attentif à ce qui existe, à ce qui se

profile et qui émerge autour de nous, afin de déceler ce qui pourrait avoir une portée prophétique et être intégré dans la pratique ecclésiale, sans démentir nos options théologiques majeures.

Il faut distinguer ici entre rite et symbole ou geste symbolique. Le geste symbolique n'est pas rite, mais il peut le devenir. Un geste individuel, symbolique et significatif, est souvent d'une grande aide, mais il ne peut pas encore être qualifié de rite pour autant. Il pourra devenir rite quand il sera répété souvent, régulièrement, par la même personne (mais sans être névrotique et obsessionnel), et quand il sera repris par de nombreuses autres personnes, qui l'auront trouvé signifiant pour elles-mêmes et qui, de ce fait, voudront elles aussi l'accomplir¹.

Ainsi donc un rite naît, émerge, mais ne peut se commander ou se fabriquer : un jour il est là, sans que l'on sache bien comment. Cependant il y a souvent des signes avant-coureurs : des gestes, des attitudes, des objets symboliques, qui progressivement sont investis d'une dimension et d'un sens rituels de la part des gens. La vie des rites dépend de la présence de valeurs spécifiques et d'objets symboliques correspondant ou non au tempérament, à la nature psychologique d'un nombre de personnes assez grand pour qu'il soit représentatif de la société ou du groupe humain environnant.

Si les rites naissent, ils vieillissent et meurent aussi.

Le vieillissement peut être perçu dans le fait qu'ils sont soumis à un processus de *digitalisation* : comme ils ne parlent plus d'eux-mêmes à tout le monde ou au moins à une majorité, ils ont besoin d'être expliqués (*digitus*, le doigt, donc littéralement, montrés du doigt) ; il n'y a alors plus d'unité entre conception, accomplissement et signification du rite².

Plus l'individualisme et la religion individuelle augmentent, plus il y a de menaces sur les rites, et plus rapidement ils mourront. Voilà pourquoi, là encore, il est important de promouvoir des rites dont le sens puisse être appréhendé directement par le plus grand nombre et par toute la personne.

¹ Par exemple: les pelletées de terre (symbolisant le retour du corps à la poussière), remplacées par des fleurs jetées dans la tombe; ou le don de fleurs et de couronnes remplacé par des dons en argent pour des œuvres, etc.

² Ainsi: comment le baptême, célébré avec quelques gouttes d'eau seulement, peut-il réellement signifier la mort du *vieil homme* par noyade ?

3. PARTICIPATION DE TOUTE LA PERSONNE

Si, comme le souligne L. V. Thomas³, le rite est de l'ordre du spectacle, *il s'agit de mettre en scène une situation qui, par le médium des corps, suscite chez les acteurs et dans l'assistance une émotion dont l'intensité est la condition même de l'efficacité du rite.*

Cette représentation n'aura donc d'efficacité que si les assistants y participent pleinement de leur personne, corps et esprit, ou corps et psyché.

Autrement dit, si, comme l'étymologie du mot l'indique, « le rite articule : la parole et le corps, le passé et le présent, le corps et le cosmos, l'individu et la communauté, le visible et l'invisible » et s'il a « le pouvoir d'exprimer l'indicible, l'indicible de l'angoisse, de la plainte ou de la louange » et de prêter « un langage à ce qui n'a pas de langage pour se dire, ou qui est en-deçà de tout langage »⁴, il devrait pouvoir être parlant pour les représentants de tous les types psychologiques existants.

À cela s'ajoute cette autre considération, propre aux rites religieux : étant donné que la religion parle un langage différent de celui de la vie quotidienne – un langage symbolique –, son essence même réside dans le fait que des expériences intérieures de style émotionnel ou que des réflexions et méditations sont exprimées comme si c'étaient des expériences sensorielles, faites avec nos sens. Ces derniers sont donc appelés à jouer un rôle important⁵.

4. LES TYPES PSYCHOLOGIQUES SELON C. G. JUNG

La description des différents types faite par C. G. Jung⁶ me semble assez complète et largement représentative de toutes les façons humaines d'appréhender la réalité, pour que je puisse avoir recours à elle ici. Mais

³ Louis-Vincent THOMAS, *Rites de mort pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 12.

⁴ Gérard DELTEIL, « Rites, lieux de mémoire », *ETR*, 1995/2, p. 239.

⁵ Ces réflexions quant à la place du corps et des sens ne sont pas nouvelles, mais elle sont abordées ici par un autre biais. Voir, entre autres: Alexandre VINET, *Théologie pastorale*, Paris, 1854, pp. 202ss; Robert WILL, *Le culte. Étude d'histoire et de philosophie religieuse*, T. 2, Paris, Alcan, 1929; Laurent GAGNEBIN, *Le culte à cœur ouvert.*, Genève/Paris, Labor et Fides/Les Bergers et les Mages, 1992; Jean-Marc PRIEUR, « La place du corps dans le culte réformé », *ETR* 1994/1, pp. 29ss;

⁶ Cf. Carl Gustav JUNG, *Types psychologiques*, Préface et trad. de Yves Le Lay, Genève, Librairie de l'Université, 1958.

je n'exclus pas qu'une démonstration semblable puisse être faite avec les catégories et les types définis par d'autres auteurs⁷.

Jung distingue deux types d'attitude et quatre types de fonction.

4.1. Les deux types d'attitude : l'extraversion et l'introversion

a) *L'extraversion* se caractérise par la tendance de la libido, de l'énergie psychique dans son ensemble (pas seulement sexuelle), à tendre vers l'extérieur du sujet, vers l'objet. L'intérêt de l'extraverti et son attention obéissent aux événements objectifs, en premier lieu à ceux qui se produisent dans son entourage immédiat. Le plus grand intérêt de l'extraverti réside dans l'adaptation au monde extérieur ; par contre il ne se sent pas du tout à l'aise pour entrer en rapport avec son univers personnel ou subjectif. Il a tendance à rabaisser son expérience subjective au rang de pure fantaisie ou de préoccupation égoïste.

b) *L'introversion* se caractérise par la tendance de la libido à s'écouler vers l'intérieur du sujet. Le conscient introverti voit, certes, parfaitement les conditions extérieures, mais donne la prépondérance aux déterminantes subjectives qu'il croit plus importantes. Il est donc très fortement préoccupé par son expérience subjective, ses pensées et la méditation. Il se sent le mieux quand il est seul avec lui-même, et quand il n'a pas besoin de s'adapter au monde extérieur. On pourrait ajouter que cela explique qu'il n'est pas tellement à l'aise dans de larges groupes ou dans des fonctions publiques.

Il ressort de cette présentation très sommaire, que l'introverti a certainement beaucoup moins besoin de rites que l'extraverti ; et s'il en a, ils lui sont souvent propres, particuliers, et il n'éprouve aucun besoin de les partager avec d'autres ; il risque cependant de s'y attacher de façon irrationnelle ou inexplicable, et dans ces cas il serait parfois beaucoup plus approprié de parler de névrose que de ritualité. Un de ces rites pourrait précisément consister dans les rendez-vous réguliers de méditation-introspection-silence qu'il se donne à lui-même.

4.2. Les quatre types de fonction

À côté des deux types d'attitude brièvement définis, Jung distingue encore quatre types de fonctions psychologiques : deux rationnelles (la pensée et le sentiment) et deux irrationnelles (l'intuition et la sensation)⁸.

⁷ Par exemple la typologie antique des quatre tempéraments (sanguin, flegmatique, mélancolique et colérique), la caractéologie de Ernst Kretschmer ou même les stades de Erik H. Erikson.

⁸ Selon Jung, nous ne pouvons pas choisir quelle fonction sera notre principale voie d'adaptation au monde qui nous entoure, mais nous pouvons choisir si nous voulons devenir conscients de la fonction qui est dominante en nous.

De façon potentielle, tout être dispose de ces quatre fonctions, mais les exigences du milieu social font déjà que l'Homme différencie, développe toujours, et en premier lieu, la fonction qui correspond le mieux à ses aptitudes naturelles ou qui lui offre le plus sûr moyen de succès.

Jung appelle cette fonction la *fonction supérieure*. La *fonction inférieure* est celle qui est la moins développée ; c'est celle qui est opposée à la fonction supérieure.

a) *La pensée* est la capacité d'organiser l'expérience conceptuellement et logiquement.

Les gens qui sont de ce type de fonction, surtout s'ils sont encore de type d'attitude introvertie, n'ont pas forcément besoin d'un rite qui viendrait en soutien d'une parole ou de la Parole. Ils sont, parmi tous, les plus à même de réfléchir abstraitement à ce qu'ils ont entendu ou vécu, que ce soit seul ou avec d'autres, en groupe.

b) *Le sentiment* est la capacité de donner de la valeur, mais une valeur subjective, à l'expérience.

Les personnes de ce type ont besoin de rites qui laissent de la place pour l'expression des sentiments, et la meilleure expression a lieu dans le partage : donc la présence d'autrui est nécessaire, ce qui ressort d'ailleurs d'une des fonctions du rite, la fonction sociale. C'est l'expression des sentiments qui aura le plus d'importance pour ces personnes, alors que pour les gens du type suivant, la sollicitation et la participation de tous leurs cinq sens sera primordiale.

c) *La sensation* est en effet la capacité de percevoir l'expérience et de s'y adapter à travers les sens. Les hommes et les femmes de ce type attendront donc des gestes et des actions qui s'adressent à l'ouïe (choses à entendre), à l'odorat (réalités à sentir), à la vue (voir de leurs propres yeux), au toucher (mettre les mains, palper, fabriquer et éprouver ce qui est lisse ou rugueux, chaud ou froid), et au goût (manger, goûter, incorporer, éprouver du plaisir ou du dégoût à la douceur ou à l'amertume des choses).

d) *L'intuition* est la capacité de voir ou de deviner des connections, des relations, des issues possibles aux choses ou aux événements, alors qu'elles n'ont pas encore été expérimentées. Ce sont les personnes de ce type psychologique qui ont les meilleures capacités pour inventer et élaborer, si ce n'est promouvoir, des rites nouveaux et significatifs.

Le rôle de leur entourage, et en particulier des gens d'Église, consistera alors surtout à repérer ces personnes et leurs rites, pour voir en quoi ces derniers sont susceptibles d'être encouragés et partagés avec autrui. Et plus l'intuition de ces personnes sera grande, plus elles auront sans doute également su intégrer dans ces rites ou gestes symboliques des dimensions et des aspects convenant également aux trois autres types psychologiques.

5. ILLUSTRATION PAR UN EXEMPLE

L'exemple de la personne qui a inventé pour elle-même le geste signifiant qui pourrait devenir rite pour d'autres est présenté dans un livre paru récemment⁹ et traitant des difficultés et des deuils de la vie. Si nous prenons un exemple de ce genre, cela ne signifie évidemment pas que la question des types psychologique ne pourrait ou ne devrait pas être prise en compte pour d'autres rites.

L'auteur présente le cas d'une femme¹⁰ qui pourrait être de type extraverti-intuition, avec comme fonction auxiliaire la pensée.

Cette femme, québécoise, avait vainement attendu sa fille qui avait disparu alors qu'elle s'était invitée à dîner chez sa mère et qu'elle s'y rendait. Après un an d'investigations, un inspecteur émit l'hypothèse que la fille avait été enlevée, puis probablement jetée dans le fleuve Saint-Laurent.

Au bout de trois ans, la mère décida de mettre un terme à ce temps d'attente, d'angoisse et de faux espoirs au moyen d'un rituel qu'elle s'était inventé. Pour l'accomplir elle choisit la plus belle des poupées de sa fille, l'entoura d'une gerbe de roses et s'embarqua sur un bateau de pêche. Quand celui-ci fut arrivé au milieu du fleuve, elle confia aux flots à la fois la poupée et les fleurs. Le jour même elle prit sa plus belle plume et envoya à ses parents et amis une lettre dans laquelle elle annonçait la mort de sa fille et le début de son deuil.

L'intervention des quatre types de fonction peut être relevée dans ce qui est encore un geste symbolique, mais qui pourrait bien devenir un rite, même pour un travail de deuil plus ordinaire :

– l'intuition qui lui a fait trouver cette démarche signifiante en rapport avec l'eau, les voyages, l'infini, et qui pourrait effectivement l'aider ;

– la pensée et le langage verbal pour écrire à ses connaissances et rendre publics son geste et sa décision ;

– les sentiments et affects par l'utilisation d'un objet ayant appartenu à la fille disparue et le partage de son état avec les autres ;

– enfin la sensation, par l'usage d'objets et par des gestes ayant trait à une partie des cinq sens : toucher (l'objet poupée, la confection de la gerbe), vue et odorat (la couleur et le parfum des roses), ouïe (le bruit de l'eau et du bateau).

⁹ Jean MONBOURQUETTE, *Aimer, perdre, grandir. Assumer les difficultés et les deuils de la vie*, Paris, Bayard/Centurion, 1996. Monbourquette est théologien, professeur d'université et psychologue clinicien.

¹⁰ Jean MONBOURQUETTE, *Op. cit.*, pp. 26s.

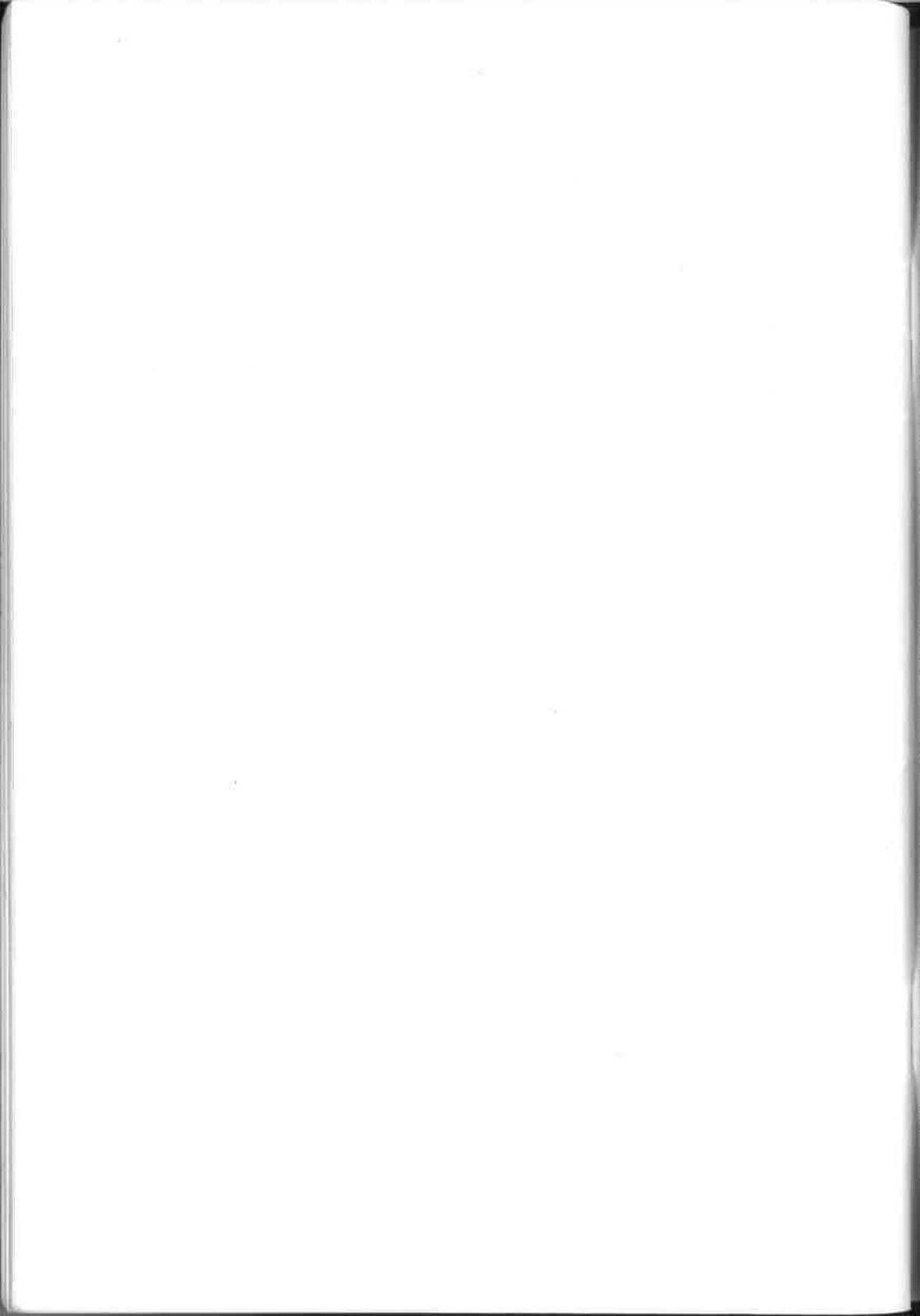
L'importance de la participation de toute la personne au rite me paraît également démontrée *a contrario* par la difficulté de faire le deuil, quand on n'a pas été en présence du corps du défunt.

6. EN CONCLUSION : RITES ET PAROLE

Je préconise donc de déceler et d'encourager des gestes symboliques susceptibles de devenir des rites englobant toute la personne. Un des critères possibles de sélection et d'évaluation pourrait être, et c'était mon modeste apport à ce colloque et ma thèse aujourd'hui, les types psychologiques mis en évidence par C. G. Jung.

Que l'on me comprenne bien : ce n'est évidemment pas le rite qui sauve ; mais il peut attirer les personnes qui sont en recherche et surtout en errance sur le marché du religieux. Cependant le rite en Église doit être accompagné de la Parole, prêchée et vécue, car c'est la foi seule qui justifie et qui sauve, et *la foi vient bien de ce qu'on entend, et ce qu'on entend vient de la Parole du Christ* (Rm 10,17).

C'est dans cette tension entre rites et Parole, qui symbolise bien un de ses aspects centraux – l'*incarnation* – que se vit généralement la foi.



Cahiers de l'IRP parus à ce jour (Les Cahiers 1 à 5 et 9 sont épuisés):

- Cahier 6 :** Baptême et multitudinisme
Cahier 7 : Cure d'âme et supervision.
Cahier 8 : Le système de nos croyances.
Cahier 10 : Varia (Ancien Testament/Mariage/Théologie pratique allemande)
Cahier 11 : Flashs sur le pastorat.
Cahier 12-13 : La théologie protestante d'expression française : où en est-elle ?
Cahier 14 : Formes et structures.
Cahier 15 : Pasteur/Pasteure - Un profil professionnel.
Cahier 16 : Ecclésiologie et architecture.
Cahier 17 : Les cultes pour fatigués et chargés.
Cahier 18 : Modèles homilétiques.
Cahier 19 : Tissus social et lien ecclésial.
Cahier 20 : Pédagogie et didactique du catéchisme.
Cahier 21 : Le rêve.
Cahier 22 : Musique et liturgie.
Cahier 23 : Église et imaginaire.
Cahier 24 : Perspectives américaines en théologie pratique.
Cahier 25 : Homilétique, internet et vie quotidienne
Cahier 26-27 : Crise financière, gratuité des services et rétribution des ministres
Cahier 28 : L'homilétique d'Alexandre Vinet et la nôtre.

Supplément aux Cahiers de l'IRP

B. REYMOND / J.-L. ROJAS (éd.), « Comment enseigner l'homilétique ? »
Textes et documents du Colloque de Lyon-Francheville sur les méthodes
d'enseignements en homilétique, organisé par l'IRP du 15 au 18 mai 1996
FS.12.-, FF.50.-

Vous pouvez vous procurer des anciens numéros aux prix suivants :

1 numéro : FS.5.- FF.20.- 5 numéros : FS.15.- FF.50.-

La série des anciens Cahiers (sans les épuisés) :

FS. 40.- FF.160.- (sous réserve)

ATTENTION : changement de tarifs en 1998, cf. p. 4.

Vous pouvez passer votre commande par lettre ou par fax à

Institut Romand de Pastorale
BFSH 2
CH-1015 Lausanne
Suisse

Fax : ++21 / 692 27 05

(Ne payez rien d'avance, attendez la facture ! Merci !)

Pour s'abonner aux

Institut Romand de Pastorale

Cahiers de l'IRP

s'adresser à :

**Institut Romand de Pastorale
BFSH 2
CH - 1015 Lausanne
Suisse**

Tél. : 021/ 692 27 39

Fax : 021/ 692 27 05

E-mail : Jean-Luc.Rojas@irp.unil.ch

CCP : 10-16667-2

***L'Institut Romand de Pastorale
associe en un travail commun
les responsables des disciplines
recouvrant le champ
de la Théologie Pratique
dans les trois Facultés
de Genève, Lausanne et Neuchâtel.***

**Prix de ce cahier : FS.5.- FF.20.-
Prix de l'abonnement 1997
(3 numéros par année) : FS.15.- FF.60.-**

**ATTENTION : nouveaux tarifs en 1998.
Référez-vous à la page 4 de ce Cahier.**

ISSN : 1015-3063