

*La publication de cet ouvrage a bénéficié du soutien
de la*

FONDATION ERNEST BONINCHI

de la

FONDATION HANS WILSDORF

et du

FONDS DE SOUTIEN À L'ÉDITION DE
LA RÉPUBLIQUE ET CANTON DE GENÈVE

Illustration de couverture Mirjana Farkas, *Risque*
gravure à l'eau-forte, vernis mou et collage, 15,5 cm × 24,5 cm

Maquette et composition, couverture atelier weidmann, Versoix

Photolithographie Lithophot SA, Genève

Impression  Genève

Droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays

© Copyright 2007

Les auteurs pour leurs textes et illustrations, à Genève

Les Editions Médecine et Hygiène – Georg pour cette présente édition

ISBN 978-2-8257-0934-4

Editions Médecine et Hygiène – Georg
Chemin de la Mousse 46 – CH-1225 Chêne-Bourg – Tél. 41 (22) 869 00 11

L'ÉQUINOXE
Collection de sciences humaines

Face au risque

Sous la direction de

CLAUDINE BURTON-JEANGROS

CHRISTIAN GROSSE

VALÉRIE NOVEMBER

 georg
EDITIONS

La régulation du risque par le rituel

CHRISTIAN GROSSE

L'OBJECTIF DE CETTE CONTRIBUTION est d'évaluer dans quelle mesure l'idée du risque, telle qu'elle est couramment définie, peut féconder la manière dont on conçoit le rituel. En tentant de penser le rituel à partir du risque, elle vise à vérifier s'il est possible de déstabiliser en quelque sorte le sens que l'on donne communément au rituel par la référence à une notion qui à certains égards se présente comme son contraire. L'examen dans un premier temps des débats entre anthropologues et entre historiens sous cet angle, et l'analyse dans un second temps d'un rituel spécifique feront ainsi apparaître que le rituel peut être défini comme une forme contrôlée de prise de risque.

Objet d'un intense investissement de la part des sciences humaines, en particulier des anthropologues, auxquels se joignent les historiens modernistes à partir des années 1980¹, la notion de « rituel » a rapidement connu un processus de dilution de son sens, dénoncé en 1977 déjà par Jack Goody². Si les discussions et les dissensions académiques autour de cette notion sont nombreuses, tirant sa signification dans des directions parfois très différentes, les usages qui en sont faits dans la langue courante sont en revanche plus unifiés. A partir d'une définition adoptée récemment – elle est par exemple encore absente de dernière édition du Dictionnaire de l'Académie française (1935) – comme « pratique réglée », le terme rituel (comme adjectif et comme nom), en est venu à désigner une action qui revêt une forme « invariable », « immuable », « répétitive », ou encore « habituelle » ; en psychiatrie, cette dimension est accentuée puisque le rituel vaut pour « trouble obsessionnel caractérisé

par un geste répété, stéréotypé et compulsif»³. Selon Jean Cazeneuve, « dans le langage courant ce terme (ici : « rite ») désigne toute espèce de comportement stéréotypé qui ne semble pas être imposé par quelque nécessité ou par la réalisation d'une finalité selon des moyens rationnels. Une institution désuète, un cérémonial périmé sont des rites. Les manies sont souvent rangées dans la même catégorie. [...] Tous ces emplois de la notion se réfèrent plus ou moins à celui qui désigne un comportement social, collectif, dans lequel apparaît plus nettement à la fois le caractère répétitif du rite et surtout, ce qui le distingue des conduites rationnellement adaptées à un but utilitaire »⁴. L'usage ordinaire définit donc les contours de la notion de rituel de manière plus cohérente que les débats académiques, en la connotant en particulier du côté de la fixité.

Cette orientation de son sens se confirme à l'examen de l'emploi abondant que la presse fait actuellement du terme : par-delà l'idée de fixité, il souligne le caractère automatique, mécanique et, partant, vide de sens de certains comportements. Ce qui a tendance à s'inscrire dans le cadre d'une routine dont la signification n'est plus apparente devient ainsi un « rituel »⁵ ; on parle de « niaise formule rituelle » pour mettre en évidence la vacuité des propos d'un homme politique⁶, on qualifie de « rituelles » des critiques dont tout le monde sait qu'elles n'ont aucun impact⁷ ou encore on associe « rituel » à « simulacre » pour disqualifier une réunion politique qui s'annonce comme réglée d'avance⁸. Appartient ainsi globalement à la catégorie du rituel, tout ce qui apparaît comme dénué d'une part d'aléatoire, qui se déroule dans un enchaînement tout tracé, tout ce qui exclut en un mot une part de risque.

Dans le foisonnement des définitions anthropologiques de la notion, cette dimension est aussi très présente. Mary Douglas remarque en 1970, que le terme renvoie à l'idée d'une conduite conformiste et vide de sens⁹. De manière plus générale, Catherine Bell observe que l'un des aspects que les anthropologues attribuent le plus régulièrement au rituel réside dans son invariabilité et sa dimension répétitive ; ainsi, « pour certains théoriciens, ce trait constitue la principale caractéristique du comportement rituel »¹⁰. Selon Stanley Jeyaraja Tambiah, le rituel, en tant qu'activité se déroulant selon une succession d'étapes codifiées à la manière d'une procédure, s'oppose à d'autres types d'activités, telles que le sport, qui ont en commun de tendre au contraire vers une issue imprévisible¹¹. Largement acceptée par beaucoup d'historiens¹², cette définition les a amenés à se désintéresser de cet objet. A leurs yeux, « répétitifs par définition, les

rituels semblent n'avoir d'autre objet que cette répétition même ». Dès lors, ils se sentent « en droit d'y voir un discours qui tourne à vide parce que les termes en seraient fixés une fois pour toutes »¹³.

A s'en tenir au sens que véhicule le langage courant ou au relatif consensus qui se dessine au sein d'une partie au moins des anthropologues et des historiens, rien ne paraît finalement plus incompatible que risque et rituel. Si l'usage social de la notion de rituel tend à accentuer ce contraste, il n'en va cependant pas de même chez tous les anthropologues et tous les historiens. Dans l'une et dans l'autre discipline, la définition du rituel comme « pratique réglée » est généralement jugée insuffisante. Y manque en particulier, selon nombre d'auteurs, la reconnaissance de la dimension symbolique des signes articulés par le rituel. Dans cette perspective, la fixité concerne essentiellement les formes que ce dernier revêt. En revanche, la signification que prennent ces formes apparaît comme demeurant ouverte à des lectures variées, éventuellement divergentes, de telle sorte que s'introduit sur ce plan du rituel une dimension effectivement aléatoire : le sens qu'en dégagent acteurs et spectateurs peut ne pas coïncider avec le sens que lui assignent ceux qui l'ont institué ou en dirigent la célébration. Son issue peut s'avérer dans une certaine mesure incontrôlable, du fait de la polysémie de ses signes¹⁴. Face à une tradition anthropologique qui a longtemps valorisé la fonction du rituel comme instrument de construction du consensus, émerge ainsi, dans les travaux les plus récents, la reconnaissance que le rituel peut échouer à produire du lien social en formalisant l'adhésion à des valeurs communes¹⁵.

Certains historiens se sont également montrés sensibles au caractère instable des rites. Etudiant des cérémonies de diverses natures célébrées à des époques et dans des contextes très différents, ils parviennent pourtant à ce sujet à des constats semblables. Ils observent ainsi que différentes variables peuvent contribuer à faire dévier une célébration des objectifs qui lui ont été donnés. En premier lieu, comme les anthropologues, ils constatent que cette instabilité se noue autour de la polysémie des symboles que déploie l'action rituelle¹⁶. Selon les attentes et les stratégies des groupes sociaux impliqués directement comme acteurs ou indirectement comme spectateurs dans la célébration, selon les circonstances dans lesquelles elle s'inscrit, les mêmes gestes, les mêmes objets, les mêmes métaphores, les mêmes formes cérémonielles, peuvent donner lieu à une pluralité d'interprétations et faire l'objet d'appropriations imprévues. Loin de parvenir à représenter l'harmonie sociale, les rituels peuvent ainsi

révéler les tensions et offrir une tribune à l'expression des conflits. Les exemples classiques à cet égard, à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne, sont les processions, dont l'ordonnement rigoureux, reflet de l'organisation sociale, voudrait produire une image de concorde, alors que des groupes rivaux s'en saisissent pour y proclamer publiquement leur prééminence¹⁷ ; un autre exemple classique est le carnaval, réjouissance collective où les structures sociales en place devaient renaître de leur inversion momentanée et rituellement contrôlée et qui tournent régulièrement à l'affrontement, parce qu'ils offrent une occasion publique pour manifester des frustrations ou restaurer l'honneur par la vengeance¹⁸.

Les historiens qui se sont penchés sur certains aspects de la culture rituelle de l'Europe de la première modernité ont ainsi pu éclairer le fait que la célébration des cérémonies ancrées dans des traditions, qui dans leurs formes répondent à une grammaire généralement connue de tous et dont la perpétuation pourrait sembler relever d'une certaine routine, constitue en fait une prise de risque¹⁹. Dès lors que l'issue n'en est jamais absolument prévisible, ces cérémonies reviennent à une sorte de mise à l'épreuve. Tendues vers un certain nombre d'objectifs, elles ne sont pas *a priori* certaines de les atteindre. La communion sociale qu'elles s'efforcent souvent de célébrer, articulée régulièrement à une communion sur le plan religieux, comme dans les processions du Corpus Christi, apparaît dans ce contexte moins comme une réalité établie, que comme une représentation en recherche d'un statut de réalité par la sanction que lui donne le déroulement ordonné de la cérémonie. Le rituel apparaît ici comme une forme relativement contrôlée – grâce notamment au caractère procédural que lui confère sa fixité – de mise en danger volontaire d'une représentation collective, de manière à confirmer sa validité. Si la succession des étapes que le rituel articule suit effectivement l'enchaînement prévu et s'il parvient à faire coexister les orientations et les priorités propres aux différents acteurs à l'intérieur de cet enchaînement, la démonstration est apportée que ce qui est rituellement représenté emporte réellement l'adhésion de tous ceux qui sont concernés de près ou de loin par la célébration. Pour autant que le spectacle de la cohésion sociale n'est pas remis en cause par une contestation frontale qui profite de cette scène pour se déclarer publiquement, preuve est faite que cette cohésion existe vraiment. Si l'inversion rituelle de l'ordre social par le carnaval n'aboutit pas au désordre, cet ordre en ressort à la fois confirmé et régénéré. On observera cependant que ces formes rituelles de mise à l'épreuve de

l'ordre social ont fait dès le XVI^e siècle l'objet d'un contrôle étroit, voire de mesure de suppression, en particulier dans les territoires protestants. Dans le même temps, en France, la monarchie réduit, à mesure que se consolide l'absolutisme, les occasions de représentations publiques au profit d'un cérémonial retiré à la cour et à Versailles, et d'un contrôle toujours plus étroit des formes de communication rituelle avec la population du royaume²⁰. La monarchie s'est ainsi distanciée des pratiques de mise à l'épreuve de sa légitimité à travers sa propre mise en scène publique à mesure qu'elle renforçait son caractère dynastique et absolu. Tant sur le plan de la culture carnavalesque que sur le plan des cérémonies politiques, on assiste donc, tout au long de l'époque moderne, à un processus de réduction des fonctions du rituel comme instrument de régulation.

La pratique de la prise de risque par le biais du rituel se vérifie également dans les formes codifiées de communication religieuse. Tel est, selon Henri Hubert et Marcel Mauss, le cas des rites sacrificiels. Dans leur célèbre étude sur le sujet, ils définissent ces derniers comme « un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime » ; confronté à l'ambivalence du sacré, qui peut se révéler bénéfique ou maléfique, les sacrifices libèrent selon eux des forces qui, « si elles ne se dirigent pas exactement dans le sens prescrit, échappent au sacrifiant et au prêtre, et se retournent contre eux, terribles » ; pour prévenir cette issue malheureuse de la manipulation sacrificielle, « chaque culte exigeait qu'ils fussent scrupuleusement observés » ; le respect de la procédure rituelle devait en effet permettre de « limiter, diriger, dompter » cette « force »²¹. On retrouve ici une manière d'envisager le rituel comme un lieu de tension entre un pôle fixe, rigide, celui du code qui le règle, et un pôle aléatoire et dangereux. La fixité ne caractérise pas le rituel dans son ensemble, mais apparaît comme l'instrument permettant d'exercer une forme de contrôle sur le danger inhérent à la communication avec le sacré.

Une dynamique analogue a été discernée dans le cas des rites de passages. Sous la plume d'Arnold Van Gennep qui en donne une définition à partir de laquelle travailleront les anthropologues, les rites de passages apparaissent comme des modalités permettant d'administrer les dangers qu'implique le passage d'une situation ou d'un statut à un autre, que ce soit dans la vie collective ou individuelle. Selon lui, les rites de passages ont pour but de permettre de « passer sans danger d'un état de fait, ou d'un état social, ou d'un état moral et affectif à un autre, généralement

considéré comme supérieur et meilleur »²². Entre un avant et un après où les identités sont clairement définies, les rites de passage délimitent un temps liminaire durant lequel identités et valeurs sont brouillées. Cette conception a été par la suite largement développée par des anthropologues comme Mary Douglas²³, Max Gluckman²⁴ ou Victor Turner²⁵.

D'autres manières de penser le rituel en tension avec le risque ont été tentées²⁶, même si dans l'ensemble anthropologues et historiens ont peu problématisé la question en tant que telle²⁷. Celles qui ont été mentionnées suffisent cependant à montrer qu'une définition du rituel comme manière de réduire l'imprévisible à la mesure du risque, c'est-à-dire à une menace susceptible de faire l'objet d'une maîtrise relative par le biais de sa canalisation à l'intérieur d'une procédure, peut offrir une grille de lecture stimulante d'un certain nombre de pratiques réglées. On peut également le démontrer en appliquant cette grille de lecture à la forme que prend la célébration du rituel eucharistique à Genève au XVI^e siècle.

Alors même que s'enracine dans une partie de la tradition réformée, entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, l'idée que le rituel tend nécessairement à un formalisme vide de sens du fait de son caractère fixe²⁸, la communion, telle qu'elle est célébrée à Genève au XVI^e siècle apparaît au contraire comme un événement exposé à des menaces de diverses sortes. Sa préparation et son déroulement suivent des procédures et une liturgie qui règlent précisément la manière dont il convient de procéder, mais sa mise en œuvre demeure soumise à une variété d'incertitudes.

Le formulaire liturgique destiné à régler la célébration de tous les services divins, dont celui de la cène, rédigé par Jean Calvin et publié en 1542, explicite la tension qui travaille le rituel eucharistique. D'une part, les textes introductifs qui préparent l'assemblée à se présenter aux tables de communion, expliquent que ce « sacrement » a été divinement institué pour confirmer et attester sensiblement, par les signes visibles du pain et du vin, la promesse de salut que le Christ a obtenue par son sacrifice sur la croix. Le fidèle, insistent-ils, doit y trouver l'assurance spirituellement apaisante, qu'il est au nombre des destinataires de cette promesse : « Et combien, que nous sentions en nous beaucoup de fragilité et misère, comme de n'avoir point la foi parfaite, mais être enclins à incrédulité et défiance, [...], néanmoins, puisque notre Seigneur nous a fait cette grâce, d'avoir son Evangile imprimé en notre cœur, pour résister à toute incrédulité et nous a donné ce désir et affection de renoncer à

nos propres désirs, pour suivre sa justice et ses saints commandements, soyons tous certains que les vices et imperfections qui sont en nous, n'empêcheront point qu'il ne nous reçoive et nous face dignes d'avoir part en cette Table spirituelle ». D'autre part pourtant, cet effet attendu de la participation au sacrement peut également prendre une toute autre tournure. Les mêmes textes liturgiques, se fondant sur la première épître de Saint Paul aux Corinthiens, avertissent en effet ceux qui s'apprentent à communier que « quiconque mangera de ce pain ou boira de ce calice indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur », ajoutant que « quiconque en mange et boit indignement prend sa condamnation, ne discernant point le corps du Seigneur »²⁹.

Sur le plan spirituel, la célébration eucharistique est donc ambivalente : « viande autrement salutaire, sera en condamnation et convertie en poison à tous ceux qui en mangeront indignement », résume Jean Calvin³⁰. Si, selon la théologie réformée, elle ne produit pas par elle-même le salut, elle transforme néanmoins dans un sens ou dans un autre la posture dans laquelle se trouve le fidèle réformé face à son destin spirituel. Il peut en ressortir avec la conviction consolidée et rassurante qu'il appartient aux élus ou au contraire avec la certitude angoissante qu'il compte au nombre des damnés. L'expérience rituelle de la communion constitue bien en ce sens une épreuve. Communier revient pour le fidèle à s'engager dans un processus au cours duquel sa foi dans son salut est mise en jeu. Cette conception de la cène comme épreuve, n'est pas véhiculée que par la liturgie ou par les écrits des théologiens. Les institutions la reprennent à leur compte. Ainsi le Consistoire de Genève, l'instance disciplinaire de l'Église composée de ministres et de paroissiens (« anciens »), prévient régulièrement ceux qu'il convoque pour leurs inconduites ou leurs déviances en matière de foi, des dangers qu'il y a à recevoir la cène indignement ; tel habitant d'un village est ainsi exhorté qu'il « ne la prenne à sa condamnation »³¹, tandis que le Consistoire rappelle à une autre « qu'elle regarde bien comment elle recevra la cène dimanche et regarde bien de ne la recevoir contre sa conscience »³². Les fidèles reconnaissent par ailleurs eux-mêmes que « la Sainte Ecriture dit que celui qui prend le [pain] de la cène indignement [...] mange son jugement »³³ et cette idée en conduit certains à s'abstenir de participer à la communion afin de ne pas la « prendre à la damnation de [leur] âme »³⁴.

Un autre danger pèse sur la célébration. D'institution divine, le « sacrement » eucharistique revêt une dignité sacrale qu'il faut protéger.

Sa profanation constitue un sacrilège qui entraîne une sanction divine. Il incombe par conséquent à l'Église de veiller à le préserver de toute souillure. Là encore, les textes liturgiques sont clairs. La formule d'excommunication annonce à « tous idolâtres, blasphémateurs, contempteurs de Dieu, hérétiques, et toutes gens qui font sectes à part, pour rompre l'unité de l'Église, tous parjures, tous ceux qui sont rebelles à pères et à mères, et à leurs supérieurs, tous séditeux, mutins, batteurs, noiseux [querelleur], adultère, paillards, larrons, ravisseurs, avarés, ivrognes, gourmands, et tous ceux qui mènent vie scandaleuse et dissolue [...] qu'ils aient à s'abstenir de ceste sainte Table, de peur de polluer et contaminer les viandes sacrées, que notre Seigneur JESUS CHRIST ne donne sinon à ses domestiques et fidèles »³⁵. La profanation du sacrement peut être de deux ordres. Soit elle provient de conduites scandaleuses, qui portent atteinte à la décence de la célébration. Participer à la cène en état d'ivresse, prendre part le cœur troublé de haine au repas qui célèbre la communion dans la charité au corps du Christ, se joindre à la confession de foi publique et collective que représente la communion avec une foi infidèle, sont autant de conduites qui constituent des sacrilèges. Soit elle trouve sa source dans une interprétation erronée, qui fait dévier le sacrement du sens que le divin lui a assigné (c'est ce que signifie le formulaire liturgique en parlant de ceux qui y participent en ne « discernant point le corps du Seigneur »). Celui qui chercherait le véritable corps du Christ sous les espèces du pain et du vin et non un témoignage de sa présence spirituelle commettrait ainsi un sacrilège. Dans ce cas aussi les conceptions dont témoigne la liturgie sont largement relayées. Les sermons de Jean Calvin, qui reprennent sans cesse l'instruction des fidèles au sujet des biens qu'ils peuvent recevoir de la cène, rappellent aussi régulièrement les dangers qui découlent d'une participation à la célébration dans un état d'indignité : « Or il n'est point question de venir à cette sainte table à la volée, et de nous ingérer là comme un pourceau viendra jeter le groin en son auge : un tel sacrilège ne demeurerait point impuni. [...] Malheur donc sur nous quand nous viendrons polluer cette sainte table qui nous est donnée pour aide de notre salut », lance-t-il à une occasion ou encore, à l'approche de la cène de Noël : « Et quand nous viendrons Dimanche prochain à la Cène, que ce ne soit pas pour polluer cette sainte table qui est dédiée pour notre salut. Car beaucoup y viennent, hélas, ne sachant pourquoi un tel Sacrement a été institué, de quel bien

il leur sert, et quel profit nous en recevons [...]. Or il leur coûtera bien cher d'avoir ainsi profané le corps et le sang de notre Seigneur Jésus Christ »³⁶. En écho à ces sermons, les institutions condamnent ceux qui reçoivent « la cène en profanation d'icelle »³⁷.

Les dangers inhérents au rituel de la communion impliquent la mise en place d'une série de précautions disciplinaires et liturgiques. Diverses méthodes d'examen de la foi et d'enseignement, qui visent notamment les enfants en âge de communier et les étrangers, sont ainsi mises en place afin d'assurer qu'ils n'errent pas au sujet de la signification du rituel : des visites ont lieu dans les foyers afin de vérifier que tous les membres de la maisonnée sont dignes de participer au repas eucharistique ; arrivés au terme de leur instruction religieuse, les enfants sont soumis à un interrogatoire public où ils confirment leur adhésion à la foi réformée ; trouvés défaillants, des adultes sont envoyés auprès d'un maître privé ou d'un ministre afin de se faire instruire ; des sermons spéciaux et des leçons ont lieu pour renforcer l'explication publique du « sacrement ». Les ordonnances ecclésiastiques, qui jettent en 1541 les fondements légaux de l'Église de Genève rappellent que ces mesures déployées en préalable à la célébration visent à prévenir que « nul n'en approche à sa condamnation »³⁸. Le Consistoire travaille tout au long de l'année à corriger les pécheurs, mais à l'approche de l'une des quatre communions annuelles (Pâques, Pentecôte, premier dimanche de septembre, Noël), son activité s'intensifie. Dans la semaine qui précède immédiatement le dimanche de communion, il tient deux séances au lieu de l'unique séance hebdomadaire en temps ordinaire. De nombreux fidèles sont alors convoqués pour vérifier les progrès qu'ils ont accomplis dans l'assimilation des points élémentaires de la foi réformée, pour faire acte de repentance, pour s'expliquer au sujet de leur conduite ou pour rétablir l'entente avec un adversaire – parfois par une cérémonie publique de réconciliation. Les pécheurs incorrigibles sont écartés de la célébration au terme de ces examens, soit par une suspension de cène, soit par une excommunication qui prend un caractère public et rituel : ils sont alors dénoncés du haut de la chaire. Au sein des institutions de l'État et de l'Église de Genève sont conduites durant cette même période des procédures dites de « censures » au cours desquelles leurs membres examinent réciproquement la manière dont ils assument leur charge et apaisent éventuellement les conflits qui les divisent. Un ample travail de préparation collective de la cène a donc lieu afin de créer les conditions

d'une célébration effectivement salutaire et d'écarter autant que possible les dangers qu'elle comprend, tant au niveau de la foi de chacun des fidèles que sur le plan de la responsabilité qui incombe à l'Église d'éviter la profanation du sacrement. La communauté appelée à communier avec son Dieu se met ainsi dans un état rituel de conformité avec les valeurs morales et spirituelles célébrées par la cène – reconnaissance de la nature pécheresse de l'homme, humilité, unité dans la fidélité à la même foi, concorde sociale dans la charité – et crée ainsi les conditions qui lui permettent d'exercer une forme de maîtrise sur les dangers qu'entraînent la communication avec le divin. Un processus de préparation analogue a lieu dans toutes les sociétés réformées de la première modernité. Comme à Genève, dans le Pays de Vaud, les « lois consistoriales » donnent sens à cette activité en insistant sur sa dimension préventive : « ceux qui pèchent ouvertement et mènent une vie scandaleuse [...] et persévèrent sans montrer aucun vrai signe de repentance, ni réconciliation ou amendement et néanmoins prétendent se présenter à la table du Seigneur avec les autres, iceux – quelques jours avant la cène – doivent être appelés au consistoire et sérieusement remontrés du danger auquel ils se plongent en prenant indignement le saint sacrement du Seigneur, qu'ils mangent et boivent leur jugement et condamnation et là-dessus conseil leur soit donné pour leur bien et salut de ne s'approcher de la table du Seigneur jusqu'à amendement »³⁹.

Cette activité disciplinaire de préparation à la cène se prolonge dans la liturgie. Le déroulement de la célébration eucharistique en constitue en effet à la fois une reprise et une ritualisation. Le culte s'ouvre sur deux motifs qui opèrent une mise en présence des partenaires du culte et une mise en condition rituelle des communicants : tandis que l'invocation désigne le Dieu auquel s'adresse le culte comme la source de l'existence des hommes et leur unique recours, la confession des péchés qui suit invite chaque participant à se présenter « devant la face du Seigneur, avec confession de ses fautes et péchés ». L'assemblée cultuelle s'identifie ainsi par la reconnaissance collective de sa nature pécheresse dans sa relation à son Dieu. Cette formule d'introduction, qui insiste longuement sur la posture repentante et pénitente qui doit découler de l'aveu du péché, constitue une transposition liturgique des procédures disciplinaires de préparation, qui s'ordonnent selon le même mouvement (confession, repentance, pénitence). Elle ritualise le processus grâce auquel l'assemblée cultuelle se met en condition de pouvoir communiquer de manière

salutaire avec son Dieu. Ce travail rituel peut alors se poursuivre – après le chant d'un psaume – par l'usage de deux modes de communication : d'abord la lecture de la parole divine et son commentaire homilétique, introduits par une oraison dans laquelle l'officiant rappelle que la prédication fidèle et l'audition humble et obéissante dépend de la médiation du Saint Esprit ; puis intervient la prière, qui fait appel à l'intercession du Christ. A cette première phase du culte, centrée sur le sermon, s'articule la partie consacrée à la communion. Celle-ci s'ouvre également sur une série de motifs de préparation : une prière, qui lie l'anéantissement de soi à la capacité de recevoir la promesse de salut, l'appel à l'examen de conscience, qui prend pour objet la foi et la conduite morale, la formule d'excommunication, et une dernière prière qui exhorte les fidèles à s'élever au-dessus du pain et du vin eucharistiques pour les saisir comme des signes renvoyant à une signification spirituelle et non comme la matérialisation du divin. Le déroulement du rituel eucharistique enchaîne ainsi une succession d'étapes formant une progression étroitement codifiée, qui permet de limiter les incertitudes spirituelles inhérentes à la communication avec la divinité et les risques de profanation qu'emporte la célébration du « sacrement ».

A l'image d'autres rituels, la communion, considérée comme un système rituel comprenant une phase de préparation, une phase liturgique de célébration et une phase de retour à la vie ordinaire, peut être comprise comme un instrument d'appréhension et de régulation collective du risque. Une cause ultime à toutes les menaces susceptibles de peser sur l'existence sociale et individuelle y est d'abord identifiée. Ainsi la prière d'intercession recommande-t-elle à Dieu, « les peuples » qui sont affligés « par peste ou guerre, ou famine, les personnes battues de pauvreté, ou prison, ou maladie, ou bannissement, ou autre calamité de corps, ou affliction d'esprit » et donne sens à ces différentes formes du malheur comme châtement divin destiné à provoquer une dynamique de pénitence et de conversion : « que tu leur veuille faire connaître et entendre ton affection paternelle, poursuit cette prière, qui est de les châtier, pour leur amendement, afin que de tout leur cœur ils se convertissent à toi et étant convertis, reçoivent entière consolation et soient délivrés de tous maux »⁴⁰. D'autres systèmes d'interprétation du malheur, notamment biologique, coexistent au XVI^e siècle avec l'explication religieuse⁴¹, mais la liturgie désigne en la providence divine une cause dernière et la célébration sanctionne une reconnaissance collective de la validité de cette interprétation

de l'origine du malheur. Par le rituel eucharistique, une confrontation réglée est ensuite organisée avec cette figure qui est à l'origine de tous les événements affectant la vie des fidèles et de leur société. Le danger spirituel qu'implique ce face à face est cependant limité par sa préparation disciplinaire et son encadrement liturgique. Inscrivant ainsi la communication avec le divin à l'intérieur d'une procédure, le rituel normalise et inculque les conduites qui permettent d'accéder à une maîtrise – toujours relative – de ce danger. Par la connaissance à la fois théorique et pratique qu'il produit, il permet donc de ramener l'incertitude à la dimension du risque, c'est-à-dire d'un aléatoire devant lequel il reste possible d'agir.

¹ Christian GROSSE, « Une culture religieuse déritualisée ? Pour une histoire des rituels réformés », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 150, 2004, pp. 41-62. Pour une critique récente de l'usage de la notion de rituel, voir Philippe BUC, *Dangereux rituels. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, PUF, 2003, et la discussion de ce livre par Alexandra WALSHAM, « The Dangers of Ritual », *Past and Present*, 2003, pp. 277-287.

² « Against 'ritual': loosely structured thoughts on a loosely defined topic », Sally F. MOORE et Barbara G. MYERSHOFF (éd.), *Secular ritual*, Amsterdam, Van Gorcum, 1977, pp. 25-35. Les définitions de la notion de rituel sont à peu près aussi nombreuses que les auteurs qui se sont attelés à cette tâche. Selon Martin SEGAL, « le problème avec le rite, comme avec les concepts majeurs de l'anthropologie, en cette fin de XX^e siècle, est qu'il n'existe pas une définition reconnue, canonique, fixée. [...] Deux ouvrages collectifs issus de colloques tenus au milieu des années 1960 et 1970 ne s'accordent que sur un constat, celui de l'incompatibilité profonde des définitions que donnent du sujet les anthropologues » (*Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998, pp. 4-5).

³ *Le Petit Robert*, 1992, p. 1721 ; *Le Petit Larousse illustré*, 2005, p. 938.

⁴ *Encyclopedia Universalis*, vol. 14, Paris, 1972, p. 284.

⁵ « C'est désormais presque devenu un rituel : au seuil de 2005 et après une nouvelle année de hausse des prix dans l'immobilier, les spécialistes s'interrogent sur la poursuite du mouvement » (Hervé ROUSSEAU, « La flambée des prix se poursuit en Ile-de-France », *Le Figaro*, 3 décembre 2004 ; « C'est son péché mignon, son rituel hebdomadaire » (Chantal RAYES, « A Sao Paulo, le 'pao frances' se vend comme des petits pains », *Libération*, 21 décembre 2004) ; « Vous n'avez pas d'anciens billets, j'espère ? Parce que je ne les prends plus. A la veille de la fin de la période impartie pour l'échange des billets de francs CFA de la "gamme 1992", c'est devenu la question rituelle à Dakar » (Marie-Laure JOSSELIN, « Au Sénégal, la peur du billet vert », *Libération*, 1^{er} janvier 2005).

⁶ Gérard DUPUY, « Vieux pots », *Libération*, 1^{er} avril 2004.

⁷ Nicolas-Jean BREHON, « Perfides rabais », *Libération*, 16 juillet 2004.

⁸ M. N., « Arnaud Montebourg plaide pour une 'vraie refondation' », *Le Monde*, 18 juillet 2002.

⁹ Mary DOUGLAS, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, New York, Routledge, 1996 (1970), p. 1.

¹⁰ Catherine BELL, *Ritual. Perspectives and dimensions*, New York, Oxford, Oxford Univ. Press, 1997, p. 150 (je traduis) ; voir aussi sur la même question du même auteur : *Ritual theory, ritual practice*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1992, pp. 90-92.

¹¹ Stanley Jeyaraja TAMBIAH, *Culture, thought and social action : an anthropological perspective*, Cambridge Mass., Londres, Harvard Univ. Press, 1985, p. 128.

¹² Edward MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, New York, Cambridge Univ. Press, 1997, p. 3.

¹³ Christine KLAPISH-ZUBER, « Rituels publics et pouvoir d'Etat », in *Culture et idéologie dans la genèse de l'Etat moderne. Actes de la table ronde organisée par le Centre national de la recherche scientifique et l'Ecole française de Rome, Rome, 15-17 octobre 1984*, Rome, Ecole française de Rome, 1985, pp. 135-136.

¹⁴ Victor TURNER admet ainsi que « ritual symbols are 'multivocal', susceptible of many meanings » (*Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*, Ithaca et Londres, Cornell Univ. Press, 1974, p. 55). Pour Martine SEGAL, « une des caractéristiques majeures du rite est sa plasticité, sa capacité à être polysémique, à s'accommoder du changement social » (*Rites et rituels contemporains*, p. 5).

¹⁵ « The traditional association of belief and ritual is also challenged by growing evidence that most symbolic action, even the basic symbols of a community's ritual life, can be very unclear to participants or interpreted by them in very dissimilar ways. [...] Symbols and symbolic action not only fail to communicate clear and shared understandings, but the obvious ambiguity or overdetermination of much religious symbolism may even be integral to its efficacy » (C. BELL, *Ritual theory, ritual practice*, op. cit., pp. 183-184).

¹⁶ Robert DARNTON, « The symbolic element in history », *Journal of Modern History*, 58/1, 1986, pp. 218-234 ; Miri RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, New York, Cambridge Univ. Press, 1991, pp. 265-270 ; Robert A. SCHNEIDER, *The ceremonial City. Toulouse observed, 1738-1780*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1995, p. 11, 173 ; Peter ARNADE, *Realms of Ritual. Burgundian Ceremony and Civic Life in Late medieval Ghent*, Ithaca et Londres, Cornell Univ. Press, 1996, pp. 128 et 212 ; Jennifer WOODWARD, *The Theatre of Death. The Ritual Management of Royal Funerals in Renaissance England, 1570-1625*, Rochester, The Boydell Press, 1997, pp. 11, 24 et 204 ; Philippe BUC, « Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Age », *Revue Historique*, 620, 2001, pp. 864, 867.

¹⁷ Les analyses de Charles ZIKA (« Hosts, Processions and Pilgrimages: Controlling the Sacred in Fifteenth-Century Germany », in *Past and Present*, 118, 1988, en particulier p. 40) rejoignent sur ce point celle de Miri RUBIN (*Corpus Christi*) au sujet des processions du Corpus Christi à la fin du Moyen Age.

¹⁸ Parmi une littérature abondante sur le sujet : Emmanuel LE ROY LADURIE, *Le Carnaval de Romans : de la Chandeleur au mercredi des Cendres : 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979 ; Edward MUIR, *Mad Blood Stirring: Vendetta and Factions in Friuli during the Renaissance*, Baltimore, John Hopkins Univ. Press, 1993.

¹⁹ Philippe Buc parvient à la même analyse lorsqu'il note pour le haut Moyen Age, que « les rituels manipulés ou dysfonctionnels suggèrent, par leur abondance, que loin

d'engendrer du consensus ou de l'ordre, les rituels étaient souvent extrêmement dangereux. Mettre en marche un rituel était dans bien des cas un vrai pari, puisque quelque ennemi pouvait tenter de le manipuler ou de le perturber » (*Dangereux rituels*, p. 11).

²⁰ Ralph E. GIESEY, *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance* [1960], trad. de l'am. par D. Ebnötter, Paris, Flammarion, 1987 et du même: *Cérémonial et puissance souveraine: France XV^e-XVII^e siècles*, trad. par J. Carlier, Paris, Armand Colin, 1990; Sarah HANLEY, *Le "lit de justice" des rois de France. L'idéologie constitutionnelle dans la légende, le rituel et le discours* (1983), trad. de l'am. par A. Charpentier, Paris, Aubier, 1991; Richard A. JACKSON, *Vivat rex. Histoire des sacres et couronnements en France, 1364-1825*, trad. de l'am. par Monique Arav, Paris, Orphys, 1984; Lawrence M. BRYANT, *The king and the city in the parisian royal entry ceremony: politics, ritual, and art in the Renaissance*, Genève, Droz, 1986. Dans une perspective analogue: Michèle FOGEL, *Les cérémonies de l'information*, Paris, Fayard, 1989.

²¹ Henri HUBERT et Marcel MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1929, pp. 39, 48; voir à ce sujet: Camille TAROT, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, La Découverte, 2003, p. 42.

²² Arnold VAN GENNEP, *Le folklore français. Du berceau à la tombe. Cycles de Carnaval - Carême et de Pâques* (1943), Paris, Robert Laffont, 1998, p. 111. L'expression est théorisée par Arnold Van Gennep en 1909 (*Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981 (1909)). Voir à ce sujet: Nicole BELMONT, « La notion de rite de passage », in *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, sous la dir. de Pierre CENTLIVRES et Jacques HAINARD, Lausanne, l'Age d'homme, 1986, pp. 9-19.

²³ « Tout individu qui passe de l'un [état] à l'autre est en danger, et le danger émane de sa personne. Le rite exorcise le danger, en ce sens qu'il sépare l'individu de son ancien statut et l'isole pendant un temps pour le faire entrer ensuite publiquement dans le cadre de sa nouvelle condition. Non seulement la transition elle-même est dangereuse, mais aussi les rites de ségrégation constituent la phase la plus dangereuse du rite » (Mary DOUGLAS, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, trad. de l'anglais par Anne Guérin, Paris, La Découverte, 2001(1967), p. 113.

²⁴ Notamment dans: « Les rites de passages », in *Essays on the Ritual of Social Relations*, Max GLUCKSMAN (éd.), Manchester, Manchester Univ. Press, 1962, pp. 1-52.

²⁵ *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, trad. de l'anglais par G. Guiller, Paris, PUF, 1990 (1969); *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*, Ithaca et Londres, Cornell Univ. Press, 1974; *From ritual to theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, PAJ Publications, 1982.

²⁶ Il faudrait à cet égard étudier tout le dossier de la magie, celle-ci constituant par certains aspects un instrument par lequel celui qui l'utilise peut prétendre exercer un contrôle sur des facteurs d'insécurité ou d'incertitude; mais la littérature à ce sujet distingue souvent l'activité rituelle de l'activité magique (C. BELL, *Ritual. Perspective and dimensions*, op. cit., pp. 46-52; en histoire: Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in sixteenth- and Seventeenth-Century England* (1971), London, Penguin Books, 1973).

²⁷ Mary Douglas a beaucoup écrit sur les deux thèmes. Mais lorsqu'elle analyse le rituel, elle ne problématise pas le risque (voir sa « Postface », in *De la souillure*, 191-201). Inversement, lorsqu'elle investit la question du risque, le rituel disparaît de ses préoccupations *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Londres, New York, Routledge, 1994; Mary DOUGLAS et Aaron WILDAVSKY, *Risk and Culture. An Essay*

on the Selection of Technological and Environmental Dangers, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1983; Mary DOUGLAS, *Risk Acceptability According to the Social Sciences*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1986.

²⁸ Il faut noter que la réflexion de Mary Douglas sur le rituel réagit à ce courant de pensée, devenu dominant dans la tradition réformée et à travers elle, dans l'anthropologie anglosaxonne au tournant du XIX^e et du XX^e siècle: « Le mouvement évangélique, note-t-elle, nous a habitués à penser que tout rite n'est que formalisme vide de sens, que toute codification du comportement est étrangère aux mouvements du cœur qui, eux, sont naturels, et que toute religion extérieure trahit la religion véritable, intérieure [...]. Héritiers de la tradition évangélique, nous avons appris, par notre éducation même, à nous méfier du formalisme et à rechercher l'expression spontanée » (*De la souillure*, pp. 80-81). Voir à ce sujet: C. BELL, *Ritual. Perspectives and dimensions*, op. cit., p. 49 et Christian GROSSE, « "En esprit et en vérité" ? La part du rituel dans la culture religieuse réformée (Genève, XVI^e siècle) », in *Calvinus Praeceptor Ecclesiae. Papers of the International Congress on Calvin Research, Princeton, August 20-24, 2002*, Herman J. SELDERHUIS (éd.), Genève, Droz, 2004, pp. 303-322.

²⁹ « La forme des prières et chantz ecclésiastiques, avec la manière d'administrer les sacrements et consacrer le mariage », in *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia* (désormais: CO), Johann Wilhelm BAUM, Edouard CUNITZ et Edouard REUSS, 59 vol., Brunswick, 1863-1900, vol. 6, col. 198-199 (pour faciliter la lecture, l'orthographe modernisée ici comme dans les citations suivantes).

³⁰ *Commentaire de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, Paris, Librairie de Ch. Meyreus et Compagnie, 1855, p. 444.

³¹ Archives d'Etat de Genève (désormais: AEG), R. Consist. 10, f. 78 (19 décembre 1555).

³² AEG, R. Consist. 20, f. 32 (8 avril 1563).

³³ AEG, PC 2^e série, n° 437, f. 6 (7 janvier 1539).

³⁴ AEG, R. Consist. 7, f. 8 (17 mars 1552); R. Consist. 9, p. 151 (18 octobre 1554).

³⁵ CO, vol. 6, col. 198 (je souligne). Le ministre Guillaume Houbraque écrit à ce sujet que l'une des fins de l'excommunication, « est, que par notre négligence les sacrements ne soient point profanés et pris par les indignes, ainsi que si à notre escient nous laissons les chiens et les pourceaux manger les choses saintes avec les enfants de Dieu, par faute de les en reculer par la verge et discipline. Dont s'ensuivrait que l'ire de Dieu, serait provoquée contre son Eglise » (*Traité, monstrant comme il faut proceder a la correction des vices, et scandales: et à l'excommunication, en l'Eglise Chrestienne*, par Guillaume Houbraque Ministre de la parole de Dieu, A Orleans, De l'Imprimerie de Loys Rabier, 1567, p. 27).

³⁶ CO, vol. 54, cc. 415-416; vol. 46, c. 258.

³⁷ AEG, Jur. Pen. A, n° 2, f. 72 (15 janvier 1560).

³⁸ *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève*, publ. par Jean-François BERGIER, Robert M. KINGDON et al., 13 vol., Genève, Droz, 1964-2001, t. 1, p. 9.

³⁹ *Les Sources du droit du Canton de Vaud. C. Epoque bernoise. I. Les mandats généraux bernois pour le Pays de Vaud. 1536-1798*, par Regula MATZINGER-PFISTER, Bâle, Schwabe, 2003, p. 208.

⁴⁰ CO, vol. 54, cc.

⁴¹ Voir sur ces systèmes d'interprétation à l'époque moderne la contribution de Philip Rieder.