

Albert Piette

Entre la sociologie et le Dieu chrétien: résultats d'une enquête ethnographique dans des paroisses catholiques en France

Résumé. Résultat d'une enquête de terrain dans des paroisses catholiques françaises, cet article a pour thème principal la présence situationnelle de Dieu en tant qu'interactant invisible. En s'aidant des perspectives théoriques développées par l'anthropologie des sciences, l'auteur analyse les différentes modalités de rendre Dieu présent et montre en même temps les différences entre la re-présentation de l'entité divine et de l'objet scientifique. L'auteur insiste aussi sur l'autonomie de Dieu agissant en situation, en repérant à partir de détails gestuels et surtout lexicaux les modalités subtiles et complexes de sa présence interactionnelle.

Mots-clés. Dieu – Interactions – Médiation – Présence – Situation – Sociologie des sciences

1. Du Dieu absent des sciences sociales à la découverte du terrain ethnographique

Le Dieu chrétien a un statut analytique difficile en sciences sociales des religions. Les interprétations qui paraissent si faciles et si lumineuses lorsqu'il s'agit des divinités africaines (Augé, 1988) semblent impossibles et sans intérêt lorsqu'elles concernent le Dieu chrétien, comme si la qualité de l'interprétation était inversement proportionnelle aux degrés possibles d'engagement du chercheur. Les choses sont d'autant plus compliquées que les formes d'investissement

ne sont pas seulement actuelles mais aussi, comme l'a montré P. Bourdieu, "liées au fait d'en avoir été" (Bourdieu, 1987: 110) et attestent ainsi d'un type d'engagement à partir duquel le chercheur

a des comptes à régler avec l'institution . . . Par son combat même, il témoigne qu'il en est toujours. Cet intérêt négatif, critique, peut orienter toute la recherche et se vivre comme intérêt scientifique pur grâce à la confusion de l'attitude scientifique et de l'attitude critique (de gauche) affirmée dans le champ religieux lui-même. (Bourdieu, 1987: 107)

Plus tenace que l'athéisme confessionnel, la bataille intellectuelle contre le Dieu chrétien se traduit en sciences sociales des religions dans une apparence pacifique mais en réalité exclusive, dans le principe de l'"athéisme méthodologique". Alors qu'il n'est même pas mentionné dans les travaux ethnologiques sur les divinités africaines et que sur ce fond d'athéisme confessionnel ou d'absence d'engagement, celles-ci et leurs actions possibles sont prises très au sérieux par les chercheurs, le rappel de l'athéisme méthodologique semble nécessaire lorsqu'il est question du Dieu chrétien, avec de fortes conséquences analytiques. Il consiste d'une part à "comprendre la religion comme une projection humaine, enracinée dans les infrastructures spécifiques de l'histoire humaine" et d'autre part, à "ne . . . rien dire sur la possibilité que cette projection puisse se référer à quelque chose d'autre qu'à la nature de celui qui la projette" (Berger, 1971: 274). L'athéisme méthodologique impose ainsi une forte dichotomisation entre l'entité divine, en tant qu'elle agit, réservée au discours théologique, et la construction humaine qui la met en mouvement, réservée, elle, au discours des sciences sociales. Ce principe méthodologique, sous-jacent à l'histoire de la sociologie des religions, s'est en fait exprimé sous quatre formes différentes. La première consiste en la dénonciation critique de l'être divin réduit à un rôle d'écran sur lequel la société se projette, en lui attribuant sa propre puissance. Sans statut ontologique, considéré comme une invention humaine, l'être divin ne peut avoir un statut méthodologique que pris pour autre chose que lui-même. C'est à cette seule condition qu'il peut être considéré comme agissant. C'est typiquement la position de Durkheim considérant les dieux comme une expression métaphorique de la société. La deuxième forme est celle de la dissolution sociale. Plutôt que de prendre pour objet Dieu comme existant et agissant, elle le considère comme support passif, bon pour penser les valeurs identitaires du groupe, l'imagination sociale, les représentations culturelles ou les

structures cognitives de la pensée humaine. Réservoir symbolique, pôle identificateur, opérateur logique ou corrélat variable au gré des différenciations sociales, l'être divin n'est pas pensé en situation. Pour satisfaire à cette deuxième forme, il faudrait pratiquer une analyse de contenu des représentations de Dieu, telles qu'elles sont véhiculées dans divers documents et situer celles-ci comme expression ou contre-expression des valeurs de la "modernité". La troisième forme est l'exclusion théologique. Poussée à fond, elle rigidifie le principe d'athéisme méthodologique puisqu'elle considère Dieu et les dogmes de l'Eglise catholique comme intouchables, hors culture et surtout pas comme une projection humaine. Dans ce cas, seule la théologie peut parler de Dieu comme existant et agissant. Indépendamment des dérives qu'il a pu prendre dans les travaux d'Eliade ou d'Otto, le projet phénoménologique, tel qu'il s'intéresse à l'être divin et à la structuration des rapports entre le sujet et l'objet religieux, pourrait prétendre au traitement analytique de l'être divin en tant que tel, mais c'est là au détriment de l'analyse des "infrastructures" que les sciences sociales ne peuvent oublier. La dernière forme réside dans l'annulation humano-centrique. Souvent d'inspiration wébérienne, elle s'intéresse précisément aux acteurs religieux, aux infrastructures religieuses qu'ils construisent selon des rapports sociaux, en particulier de pouvoir, spécifiques. Passage obligé d'une approche socio-anthropologique, cette perspective présente l'inconvénient d'éliminer l'être divin de son champ d'intérêt. Considéré comme non pertinent, il est hors statut analytique. Les relations sociales des acteurs sont seules intéressantes, en fait coupées de l'être divin, non perçues comme construction de celui-ci, car l'idée de Dieu fabriqué par les hommes est sans doute trop banale. C'est l'excès de transcendance qui, dans la troisième forme, empêche les sciences sociales de parler de Dieu; ici, c'est l'excès de culturalité qui empêche de faire un lien analytique entre les infrastructures religieuses et l'être divin. Bref, tandis que le discours théologique déplace l'analyse vers un Dieu existant dans une sorte de pureté ontologique indépendante de toute intervention humaine, le discours sociologique déplace l'analyse vers le social qu'elle considère sans lien avec l'être divin existant ou agissant, toujours dissous, annulé, exclu ou dénoncé. Pour le dire schématiquement, c'est au "non-religieux" que s'intéressent en premier lieu les sciences sociales des religions, laissant le "religieux" sous la forme spécifique du divin à la théologie. Il y a comme une impossibilité

méthodologique à penser ensemble les hommes et Dieu, à les respecter d'égale façon dans leurs caractéristiques, leurs actions et leurs effets. Le raisonnement théologique protège Dieu et élimine le social.¹ Le raisonnement socio-anthropologique vise le social et élimine Dieu. Ce sont, à coup sûr, les meilleurs moyens de manquer les situations où coexistent les hommes et l'être divin, selon les dispositifs spécifiques, à travers leurs rôles respectifs. C'est en tout cas ce que nous a permis de découvrir notre terrain ethnographique.

Ainsi, lorsque nous menions celui-ci dans un diocèse français, multipliant des observations de situations, en particulier des rencontres paroissiales entre catholiques et des célébrations dominicales, nous avons noté dans notre carnet de bord: "Impression que l'Eglise catholique (re)part à zéro et doit se reconstruire. Affaire de personnes, d'idées, de dynamisme, de rencontres, de coordination, de réseaux . . . C'est la religion en train de se faire. Dieu est au centre de l'ensemble de ce dispositif." Dans un contexte de pénurie de prêtres, ce terrain nous a permis de repérer au moins trois éléments (Piette, 1999). D'abord, la nécessité, après le départ du curé non remplacé, que "quelque chose" continue, entraînant ainsi la mise en responsabilité des laïcs catholiques du village, une nouvelle redistribution de tâches, le maintien de la fonction d'accueil du presbytère et l'animation régulière de célébrations avec ou sans prêtre. Deuxièmement, la présence affirmée explicitement de Dieu dans divers éléments, objets ou attitudes: en particulier, l'hostie et le vin identifiés comme corps et sang du Christ selon certaines conditions gestuelles et langagières, mais aussi, comme il est souvent mentionné dans des ateliers de formation en faisant référence à des extraits évangéliques, dans la rencontre des chrétiens au nom du Christ, ou encore dans l'acte charitable ou toutes formes d'engagement social. Troisièmement, des rapports d'interlocution dont Dieu est le destinataire sollicité explicitement pour être en situation, également selon des modalités langagières codifiées.² Glorifié, imploré, remercié dans diverses séquences liturgiques, Dieu est ainsi l'allocutaire absent mais direct de prières spécifiques.

Sur base de ce constat, la question est claire: comment rendre compte théoriquement de ces situations de coprésence entre Dieu et les paroissiens? Plutôt que par une opposition dualiste et une purification des uns et des autres, la réhabilitation ethnographique du Dieu chrétien passe par une opération d'hybridation: les hommes travaillent un ensemble de médiations qui assurent la présence de Dieu et celui-ci agit auprès de ceux-là. D'une part, penser les moda-

lités d'existence et les qualités de l'être divin, telles qu'elles sont situationnellement mises en mouvement et en place par les hommes; d'autre part, penser les modalités d'actions divines et les conséquences de celles-ci sur les humains: tel est le double programme de l'anthropologie du fait religieux.

2. Dieu construit et réel

Ce programme est ainsi directement inspiré de celui de l'anthropologie du fait scientifique.³ La comparaison avec la science et l'anthropologie de l'activité scientifique constitue ainsi un bon tremplin méthodologique et théorique pour présenter la religion comme une activité ordinaire. Bien sûr, entre l'activité religieuse et l'activité scientifique, entre Dieu, les microbes et les trous noirs, il existe des différences importantes. Mais traiter Dieu comme un fait scientifique nous semble une position analytique de départ⁴ qui, en l'état actuel de la recherche, vaut la peine d'être tentée. Malgré des limites inévitables, elle permet de rester proche des données empiriques et de faire avancer la réflexion par rapport au point de vue dénonciateur assimilant l'être divin à une projection.

Focalisée sur l'ethnographie des pratiques ordinaires des acteurs, l'anthropologie des sciences veut prendre également au sérieux l'action des chercheurs, physiciens, chimistes, . . . et les faits scientifiques qu'ils construisent au jour le jour dans leur laboratoire et qui, en même temps, agissent. Ainsi, les études ethnographiques des trous noirs, des microbes, des chromosomes ou du sang – qui ont, cette fois, par excès de naturalité, autant, voire plus de résistance que les êtres divins – peuvent aider à comprendre les modalités d'existence et le rôle de Dieu dans nos situations paroissiales. A partir de l'observation directe de la science en train de se faire, l'ethnographe analyse les cycles d'objectivation des trous noirs ou du sang, conclut que le fait scientifique existe à l'intérieur d'un réseau spécifique constitué non seulement de savoir-faire spécialisé et de machines sophistiquées mais aussi d'alliés divers, économiques, industriels . . . sans lesquels le réseau se désarticule, en même temps que le fait scientifique. Et peu importe l'objection ontologique des "scientifiques" eux-mêmes affirmant la pureté ontologique de leur objet, anticipant peut-être celle que les théologiens ou croyants nous feraient, en prétendant à l'existence objective de Dieu. Disons que

ce n'est pas notre problème d'anthropologue et cela personne ne peut le contester. Ce qu'il importe alors d'observer, c'est bien le travail des médiations qui permet la présence de Dieu et le débat tel qu'il surgit entre "fidèles" ordinaires, sur les modalités de cette présence. Ce qu'il faut en tout cas éviter, c'est, comme sociologue ou anthropologue, de rentrer dans ce débat, comme l'implique, souvent à son insu, toute proposition définitionnelle du fait religieux, posée a priori. En observant la science en train de se faire, l'ethnographe cherche à respecter son objet, le fait scientifique; d'une part, il décrit sa construction sociale, en faisant appel à l'ensemble du réseau, humains et objets mis à contribution pour assurer, après sa découverte, sa stabilisation et d'autre part, il rend compte de ce que ce même "fait" est capable de faire et de faire faire. En même temps qu'ils le font, le fait scientifique les dépasse aussi vite. Tel est le Dieu de l'ethnographie. L'enjeu intellectuel est de taille. B. Latour l'explicite fort bien à propos du travail scientifique de Pasteur découvrant l'acide lactique, et de fait, fort peu préoccupé par la question du choix entre constructivisme et réalisme:

Il [Pasteur] affirme, dans le même souffle, que le ferment de son acide lactique est réel *parce qu'il a monté avec précaution, de ses mains, la scène où il – le ferment – se révèle tout seul. . . . Tout se passe au milieu . . . dans ce moment crucial où Pasteur, parce qu'il a bien travaillé, peut laisser partir son ferment, enfin autonome et visible . . .* (Latour, 1996: 36-40)

Penser ensemble le travail humain de construction du fait scientifique et l'indépendance du ferment désormais objectivé comme si personne ne l'avait jamais fabriqué; penser ensemble le travail humain de construction du fait religieux et l'indépendance de l'être divin extérieur et autonome, tel qu'il dépasse les humains qui l'ont construit. Souscrire à cette comparaison implique de se débarrasser, parfois avec beaucoup de force, tout autant du discours de la théologie et de la croyance que de celui de l'athéisme. C'est le prix à payer pour faire de Dieu un objet ethnographique.

2.1. Dieu construit

Dans cette perspective, nous pouvons interpréter l'absence de prêtre comme une "épreuve" qui met en jeu la solidité des liens paroissiaux, tels qu'ils se sont tissés au fil des années, en particulier entre le curé et les paroissiens, et oblige à revoir, selon de nouvelles modalités, l'articulation de ceux-ci. La vie paroissiale peut être comparée à

une chaîne d'associations constituée d'un ensemble d'éléments tels que le curé, les paroissiens, la mairie et les conseillers municipaux, mais aussi des documents comme les écrits évangéliques, le *Missel* romain, les cahiers de chants ou de prières, les bulletins paroissiaux, ainsi que des objets aussi divers que le chauffage, les hosties, le vin, le calice, les cierges, les habits liturgiques . . .

2.1.1. Les médiations de Dieu. Et au bout de la chaîne, solidement installée, d'autant plus stabilisée qu'elle n'est elle-même qu'un maillon d'une chaîne extensive passant par le diocèse (lui-même relié à tous les autres diocèses jusqu'au siège pontifical), il y a Dieu tel qu'il est rendu présent, objectivé à partir de cette articulation particulière et selon un ensemble gestuel et langagier spécifique. Le départ du curé provoque comme l'ouverture d'une "boîte noire" dont les constituants réunis en un système très contrôlé et intégré semblaient indissociables et qu'il est impossible de laisser dans une telle situation d'incertitude. C'est la présence situationnelle de Dieu qui est en jeu. Reconstruire et refermer la boîte noire, c'est donc réapproprier la chaîne associative avec de nouvelles données et procédures. Par exemple, l'addition de nouveaux humains, les laïcs prêts à prendre des responsabilités au sein de l'équipe animatrice en train de se constituer, ensuite un changement de statuts pour ceux-ci, non plus simples fidèles assistant à la célébration dominicale, mais baptisés engagés activement dans la vie de l'Église. Et aussi pour le prêtre, non plus curé mais prêtre modérateur, mais gardant toujours le contrôle des nouveaux recrutés, leur distribuant les tâches afin de les tenir insérés dans cet objectif constant de présentification et d'objectivation de Dieu. Ce qui explique le désir local, malgré les hésitations, le manque de connaissances et les difficultés d'apprentissage, de préparer et d'animer des célébrations qui, même sans prêtre, restent une des modalités principales d'amener Dieu parmi les paroissiens. Ainsi, le mouvement de reconstruction de la vie paroissiale est d'autant plus facile qu'il est fondé sur un capital initial que peuvent représenter la présence intérimaire d'un vicaire épiscopal, le savoir-faire déjà acquis de certains laïcs, le maintien d'éléments centraux comme l'église ou le presbytère, et l'infrastructure instrumentale qu'ils contiennent. C'est la religion en train de se faire.

Un ensemble d'éléments servent donc à marquer la présence de Dieu: état (ordonné), paroles, comportements et attitudes, fonctions. Il y a le prêtre et le diacre par leur ordination et leur attitude humaine, il y a aussi l'ensemble de la "communauté chrétienne" par

la proclamation de la Parole de Dieu, par le témoignage d'un comportement d'accueil et de charité, il y a encore la liturgie elle-même avec le rôle spécifique du prêtre. Quatre formes au moins de modalités de médiation sont discernables: l'objectivation par laquelle le prêtre, après un geste et une parole spécifiques, désigne dans le pain et le vin le corps et le sang du Christ; la représentation par les prêtres (et aussi les diacres) qui s'inscrivent, par leur ordination, dans une généalogie les associant au Christ et à sa propre fonction; l'exemplification par un ensemble d'attitudes et de comportements témoignant de l'amour que le Christ a montré; la trace sous des formes diverses, celle des objets (ciboire, calice), celle du bâtiment-église ou des icônes, celle aussi de la parole du Christ et des livres qui la contiennent, jusqu'au bulletin paroissial, selon des degrés variables. Parmi ces médiateurs, certains apparaissent comme des porte-paroles privilégiés. En premier lieu: le prêtre, associé à une expérience ecclésiastique, avec des capacités relationnelles qui lui permettent des contacts extérieurs et d'étendre la liste des collaborateurs laïcs. Même si beaucoup de laïcs peuvent exhiber une grande connaissance de la vie religieuse, du savoir-faire liturgique et, en particulier, des compétences musicales, le prêtre semble rester la référence spirituelle, le responsable gestionnaire, l'expert théologique. C'est lui qui est associé à la communication spécifique des paroles évangéliques et à la manipulation exclusive, selon des usages prescrits et des procédures codifiées, de différents éléments (pain, vin, ciboire, calice . . .) pour donner une présence objectivée à Dieu, par l'appel explicite au référent lui-même, "le corps du Christ". A moins qu'en son absence, il délègue l'un ou l'autre laïcs qui distribueront en *adap* (assemblée dominicale en l'absence de prêtre) les hosties "consacrées" par lui. Il y a donc des degrés différents de légitimité entre toutes ces médiations. Le prêtre qui proclame l'Évangile et témoigne d'une attitude charitable semble assurer avec plus de visibilité la présence de Dieu qu'un laïc baptisé, engagé dans une activité humanitaire. Et, de la même façon pour l'hostie consacrée et présentée par le prêtre, par rapport au sourire d'une brave dame assurant l'accueil au presbytère pendant l'absence du curé. D'où, bien sûr, l'enjeu de la messe dominicale.

A dire vrai, les rencontres paroissiales nous apprennent que ce statut de légitimité des bonnes ou moins bonnes médiations est en constant débat entre les paroissiens. Le curé ou les laïcs baptisés? La parole de Dieu ou l'hostie? L'évangéliste ou l'autel? Liturgie ou engagement social? Ce sont ces interrogations se donnant sous

forme de gentilles controverses qui animent les débats paroissiaux: elles concernent de façon précise les modalités pratiques par lesquelles l'absent est présent, une re-présentation remplace une présence réelle (au sens commun du terme). C'est le débat sur les médiations et le tri à opérer. Celles que l'on valorise, celles que l'on élimine, celles que l'on utilise simplement, sans trop en parler comme si elles étaient accessoires, ne comptaient pas. A propos, par exemple, de la présence de Dieu sous la forme de l'hostie, certaines valorisent seulement la nécessité du geste sanctificateur du prêtre sur le pain, alors que d'autres insistent sur la "communauté" des fidèles réunis comme médiation nécessaire. Ou, sous une autre forme de débat, à propos de l'attitude charitable et de l'engagement social de chrétiens, certains reconnaissent ces comportements comme producteurs de la présence de Dieu tandis que d'autres y nient toute médiation légitime pour re-présenter Dieu. Autre exemple, le chauffage de l'église n'a pas le statut d'une médiation validée mais seulement d'un accessoire de circonstance, d'une simple nécessité hivernale.

2.1.2. Une opération de re-présentation. "Dieu est présent", affirmons-nous. Un peu pour provoquer le discours habituel des sciences sociales. "En réseau", "situationnellement", ajoutons-nous pour garantir la spécificité de notre propos. Nous devons ici préciser le mode d'articulation des éléments humains et non humains constitutifs du réseau ou de la chaîne d'associations qui rend présent l'être divin. Nous venons de repérer la légitimité variable de certains éléments par rapport à d'autres, mais nous savons aussi que celle-ci ne peut fonctionner que sur fond du respect du droit canonique, en particulier de l'exclusivité de certaines actions liturgiques pour le prêtre, selon une formulation gestuelle et langagière précise (Borras, 1996). Le résultat est la re-présentation de Dieu comme absent. Si nous reprenons la comparaison avec l'anthropologie des sciences, nous constatons une procédure analogue de re-présentation d'un phénomène naturel (un trou noir, par exemple) non manipulable et parfois invisible, selon une codification stricte et contrôlée. C'est une manière de rapprocher, de rendre présent le phénomène en question à partir de modalités bien définies. Elles consistent dans la transformation de celui-ci, débarrassé de son contexte originel, en données chiffrées, dessins, schémas, . . . bref, une transformation, à l'instar de celle de Dieu, en un ensemble de signes. Et de même que le texte scientifique vise un référent derrière des chiffres ou des

tableaux – avec, bien sûr, des modalités différentes d'absence et de présence selon les disciplines et les cas de figures – les énoncés religieux désignent aussi un référent derrière l'hostie, l'acte charitable ou les paroles. Comme la science qui parle plus de ses représentations que du monde, les énoncés religieux portent plus sur les médiations que sur Dieu lui-même. Etiquetage, montage, prélèvement, marquage: B. Latour a relevé les modalités méthodologiques transformant le phénomène en signe qui en est la représentation. Ce que le phénomène naturel perd en localité, complexité, particularité, matérialité, il le gagne, par cette opération, en lisibilité, universalité, superposabilité (Latour, 1993: 143–225). L'analogie entre science et religion est pertinente parce qu'elle fait voir ces points communs, mais aussi des différences. L'opération scientifique est fondée sur une série réglée de transformations du phénomène naturel, tendant à garder constante la référence à celui-ci. Le travail consiste en une transformation radicale du phénomène inséré dans son contexte et, en même temps, en un minimum de déformations. Il n'y a pas de rupture entre la chose et les signes, ni d'imposition de signes arbitraires. La transformation procède selon une série continue d'éléments emboîtés. Quant à l'opération religieuse de transformation de l'être divin, elle vise aussi à rapprocher un absent; mais l'usage des procédures codifiées, qui théologiquement en appelle à l'Esprit Saint tel qu'il transforme le pain en corps du Christ ou l'homme en prêtre ordonné rattaché à la lignée apostolique, suppose la "foi" du chrétien pour maintenir l'articulation du réseau et, donc, la présence de Dieu. Par la foi, nous voulons désigner l'amour qui fait rapprocher les absents en les rendant présents par un objet qui leur appartient, qui en garde la trace, qui les représente, ou encore par un geste qui les rappelle. C'est l'amour de l'absent qui le fait advenir par la "magie" humaine de tel objet ou tel geste. C'est bien l'amour qui peut attribuer à tel objet, l'hostie par exemple, une capacité d'action, en particulier de re-présentation du Dieu absent. Et alors, celui-ci est présent. C'est l'amour qui remplace la continuité codifiée des emboîtements en série. Mais, en même temps, il s'inscrit lui aussi dans certaines contraintes de fonctionnement qui s'apparentent à celles de la continuité: non seulement un lien de contact, de ressemblance, d'imitation entre le représentant et l'absent (comme la série des représentations liées par les gestes successifs d'ordination, comme la reprise des paroles de Jésus, des attitudes qu'il a lui-même privilégiées et préconisées, les peintures ou sculptures de scènes diverses . . .). Mais aussi le respect d'une

codification grâce à laquelle le chrétien est assuré de la validité du geste ou de l'objet et, donc, de la mise en présence de l'absent qui lui est cher.

Par ailleurs, alors que l'activité scientifique tente de faire oublier ses médiations tout au long du processus de transformation, pour accroître l'effet de réalité, l'activité religieuse valorise de manière très forte les représentations de l'être divin qui le font exister localement. Elles sont même théologiquement l'objet de la théorie des sacrements. Tandis que le travail scientifique cherche, à travers cette procédure de transformation, à gagner chaque fois une information nouvelle, les médiations de l'être divin visent à être en présence de celui-ci, "ici-maintenant", au moment et au lieu même où la re-présentation a lieu. L'enjeu n'est plus de transporter de l'information sur l'absent, mais bien d'être en sa présence, et, à chaque fois, de le re-présenter localement. L'ensemble de ces idées, que nous empruntons à B. Latour (1990, 1993), rendent bien compte de l'activité religieuse, telle qu'on l'observe en train de se faire dans des situations paroissiales.

2.1.3. Dieu en situation. Considérer Dieu comme le résultat d'un réseau hétérogène constitué d'éléments humains et non humains associés dans une chaîne très articulée invite à réfléchir sur la micro-construction des maillons s'articulant en situation. Ainsi, l'ethnographie des rencontres paroissiales fait voir trois formes de cadrages, c'est-à-dire trois modalités juxtaposées de donner un sens aux énoncés qui y sont inclus. Le premier correspond au temps de la prière, qui peut se placer au début, au milieu ou à la fin de la réunion. A l'intérieur du cadre "prière", il y a d'une part des paroles directement adressées à Dieu lui-même, n'hésitant pas à expliciter un état intérieur ("je veux chanter le bien que tu fais") et associées à des attitudes spécifiques (silence, mains jointes, ton solennel . . .). Et d'autre part, un commentaire échangé entre les participants à propos de cette prière, dont les énoncés correspondent à des convictions personnelles et contiennent une forte connotation évangélique (amour, don, liberté . . .), comme s'il s'agissait de garder la présence de Dieu auquel ils viennent de s'adresser. Le deuxième cadrage concerne le temps de partage qui consiste à échanger sur les événements forts jalonnant la vie de chaque communauté. Là, il n'y a pas d'évocation explicite de Dieu. Il s'agit plutôt de récits de situations qui ont marqué la présence de Dieu, présentés sur un mode distant ou impliqué, selon les cas. Soit, il est d'emblée précédé ou suivi d'un

recadrage positif (“ça fait l’Eglise” à propos d’une structure d’abri pour des clochards, “ils ont communié” à propos des participants à une célébration de funérailles . . .), soit il rapporte une situation sur un mode neutre ou même négatif qui entraîne de la part du responsable une retransformation positive, une clarification de l’événement (“ils étaient quand même tous là” à l’occasion d’une célébration) ou une correction pédagogique, tendant toujours à rappeler la trace de la présence de Dieu. La troisième forme de cadrage introduit des échanges sur le fonctionnement organisationnel de l’institution: qui fait quoi? où? quand?, à propos du catéchisme, des messes ou d’autres célébrations comme la profession de foi. A l’intérieur même de ce cadrage global, il y a au moins trois recadrages. Le premier annonce avec ironie, mépris, négligence de quoi il va être question (une affaire de boutique). Ce qui est débattu est souvent interrompu par diverses digressions. Le deuxième contient des évaluations ou des suggestions ponctuelles qui vont rappeler la trace de Dieu dans ce type de débat (“il faut l’aider” à propos d’une personne qui a des difficultés pour gérer son groupe de catéchisme . . .). Le troisième est déduit de l’affairement positif de certains paroissiens en train de présenter avec engagement l’état des lieux de leur groupe. Pour elle, c’est important (pas si “boutique” que cela). En plus de ces trois grands types de cadrages juxtaposés et enchaînant chacun des énoncés qui les concernent, il y a deux formes de hors-cadre. Nous avons rencontré le premier en fin de réunion portant, avec humour, sur les décisions à prendre en matière d’isolation de la salle paroissiale et de la couleur de la moquette, c’est-à-dire, des instrumentations trop indirectes de la présence de Dieu. L’autre a sous-tendu une réunion entière, différente des autres, à propos de l’explicitation du code théologique et des formes de présence de Dieu.

Reprenons ce compte rendu à partir des paroles échangées en réunion. Nous pouvons repérer trois grandes catégories d’énoncés:

1. Les énoncés qui concernent l’institution ecclésiastique et, en même temps, désignent l’expérience vécue des gens (ex.: messe + unité dans le village; inhumation + profonde communion entre les participants, prière).
2. Les énoncés qui se rapportent uniquement à l’institution ecclésiastique (ex: établissement du planning des messes, distribution des catéchistes selon le nombre d’enfants . . .).

3. Les énoncés qui traduisent une expérience vécue et ne se rapportent pas directement à l'institution (ex.: la création d'une structure d'abri pour les clochards).

2.1.4. Dieu, cadrage et surplus de sens. Dans les situations observées, les énoncés de la catégorie 1 sont ceux qui sont le plus hautement qualifiés: "c'est un grand moment", "j'ai trouvé ça positif", "c'est l'espérance", "j'ai vu là un signe qui m'a stimulé pour mon engagement", "je m'en suis réjoui" . . . C'est dans cette catégorie que la rhétorique du lien est la plus présente, aussi bien dans les énoncés "prière", que dans les commentaires sur celle-ci ou les évaluations de toute autre situation. Concentrés sur les moments ponctuels des dialogues, ils ne sont pas coupés par des digressions diverses. Les énoncés de la catégorie 2 sont ambigus, dépendants des interprétations des uns et des autres. Tandis que des paroissiens se demandent avec angoisse s'ils auront un prêtre à la veillée de Noël, qui ce sera et à quelle heure aura lieu la célébration, d'autres établissent la distribution des prêtres selon les messes et les villages avec un relatif désintéressement (sous-entendu "il faut bien gérer la boutique"), laissant s'infiltrer des notes d'humour ou des digressions. La marque du sérieux est plus importante lorsque surgit une faille: trop d'enfants pour un seul catéchiste, incompétence d'un laïc chargé de préparer les célébrations d'inhumation, . . . comme si l'enjeu de la présence et des bonnes conditions de sa réalisation devenait plus vif. Les énoncés de la catégorie 3 vont dans la même ambiguïté. Evoquant l'abri pour les clochards, quelqu'un fait remarquer que "ça, c'est aussi l'Eglise", de même qu'il est précisé explicitement que l'église n'est qu'un bâtiment, sous-entendant que le bon religieux se vit ailleurs. Il y a ainsi la nécessité de requalifier "religieusement" ce type de propositions, en opposition aux attentes "institutionnelles" auxquels certains associent la catégorie 2 (pour qui, par exemple, le "social" n'est pas l'affaire première des chrétiens). Ainsi les énoncés 1 constituent des récits de mise en présence avec Dieu. Le surplus de sens y atteint son intensité maximale, tandis que les énoncés 2 et 3 visent des formes de structures différentes préparant directement cette mise en présence.

Dieu est bien l'enjeu de ces rencontres. C'est lui, l'être divin que les participants s'affairent à rendre présent, en mêlant des éléments humains et non humains. Et c'est sur ces différents éléments que portent ces échanges. A propos des personnes: ce sont les paroissiens, les morts, les participants à une cérémonie, les enfants, les maires,

les dames catéchistes, les coordinateurs, les diacres, les évangélistes (Matthieu, Luc . . .), François d'Assise, les prêtres, Jésus-Christ, les malades, les exclus . . . Les modes de relation: ce sont l'amour, la communion, l'accueil, la paix, l'accompagnement, la démocratie, l'espoir, l'ouverture, l'unité, la liberté, la gratuité, la confiance, la solidarité, la formation, la prière, le pardon. Les objets: ce sont la feuille paroissiale, la musique, le lieu de culte, l'homélie, la salle paroissiale, les habits liturgiques, les hosties, le vin, le bulletin municipal, le chauffage. . . Y a-t-il une dérive, un écart par rapport à la chaîne qui articule ces éléments, la présence de Dieu est compromise. Comment alors redevenir chrétien? D'où les interventions de ceux qui corrigent, reformulent, réarticulent, répètent, rappellent, contrôlent ou évaluent, ayant bien compris le code théologique? "Dieu est là": c'est en fait le dernier cadrage, celui qui assure la régulation des échanges de toutes ces réunions et qui enchaîne tous les autres cadres, recadrages et retransformations servant à s'adresser directement à Dieu (prière), à rappeler par le témoignage son mode de présence (temps de partage), à débattre des modalités diverses de sa mise en présence (organisation) et à corriger toute déconnexion par rapport à l'idée même de présence de Dieu.

C'est ce cadrage ultime par Dieu lui-même qui empêche de rencontrer dans ces situations un parfait compartimentage entre ce qui participerait exclusivement du religieux et ce qui participerait exclusivement de l'organisation. Plutôt que d'opérer une discrimination entre telle ou telle dimension, ce contexte de rencontres paroissiales, comme d'autres d'ailleurs, maintient la possibilité d'une double signification et, en même temps, l'ambiguïté qui en résulte. C'est un système de sens cumulatif qui n'exclut pas une lecture littérale-organisationnelle mais qui n'empêche pas non plus un surcroît de signification. Nous sommes ici, pour suivre l'expression de P. Ricoeur, "sous le régime de l'ouverture de l'univers des signes . . . [qui] marque l'éclatement du langage vers l'autre que lui-même" (Ricoeur, 1969: 67-8). D'où le besoin ponctualisé, en cas de désarticulation de la chaîne, avons-nous dit, d'explicitier qu'il y a surcroît de sens, sans pour autant préciser nécessairement le contenu à lui donner. Il y a comme une règle de jeu selon laquelle une signification est à surajouter à la signification littérale. C'est une condition d'emploi pour donner de la cohérence aux énoncés. Il y a un accord tacite selon lequel l'implicite est à associer à un surplus de sens sinon l'autre va paraître "superficiel", "fragile", "seulement capable de gérer la boutique". L'utilisation de cette règle de jeu est

ainsi une condition pour exhiber le sens de la foi et/ou disqualifier celui qui ne paraît pas en saisir l'enjeu. Faire percevoir l'activité comme organisationnelle ou religieuse est une manière de disqualifier ou de valoriser. Avec l'objectif d'indiquer une marque positive à percevoir, l'explicitation du surplus de sens n'est pas nécessairement validée par les autres interlocuteurs qui sont libres de leur assentiment. Sans manifester leur désaccord, ils peuvent enlever ce surplus ou en injecter un autre. Il y a des indices verbaux et non verbaux capables de créer ce surplus de sens ou de l'effacer en sous-tendant un autre: le manque d'attention, l'absence d'interruption-digression, l'évaluation positive, ou la disqualification par un autre ou par soi-même, le métacadrage (qui présente le propos ainsi énoncé avec négligence, comme une contrainte, comme un point capital). Les indices s'infiltrent ainsi dans les débats, faisant du surplus de sens un enjeu: par exemple, la vieille dame qui se demande si le choix d'un seul lieu de culte dans un groupement interparoissial, c'est "seulement" pour ne plus se tromper (catégorie 2) ou "pour créer une plus grande communauté" (catégorie 1). Formulée ainsi, l'alternative attribue l'avantage à la catégorie 2, ne percevant qu'une simple motivation mnémotechnique dans l'autre. De même, la réaction des paroissiens inquiets de la lourdeur de la tâche de préparer seuls les messes et la réaction du prêtre trouvant là l'occasion de se rassembler pour une meilleure préparation. La foi, c'est bien être capable d'injecter, de saisir un surplus de signification. Une autre modalité de repérage est possible en fonction de la cohérence biographique de l'interlocuteur. Nous pensons à l'exemple d'un prêtre de près de 70 ans, ancien chauffeur de car, militant "Action catholique" ayant toujours refusé une fonction de curé. Nous l'avons vu ainsi en train de défendre l'idée de lieu unique de culte en opposition à quelques paroissiennes attachées à leur clocher. Il est évident que, pour lui, les énoncés de la catégorie 3 (l'église n'est qu'un bâtiment: le bon religieux est dehors) sont plus imprégnés du "surplus" de sens que les énoncés de la catégorie 2 ("on sera acculé" à choisir un seul lieu de culte vu la pénurie croissante des prêtres).

Il y a ainsi, parallèle à chaque énoncé, la possibilité qu'il contienne un surcroît de sens par rapport à son expression littérale. L'énoncé lui-même fait percevoir en tout cas le repérage difficile de ce qui est religieux (toujours par rapport à ce qui n'est pas), à travers une tension instauratrice d'une dualité (ce n'est pas ici, mais là-bas) mais incapable d'empêcher une certaine contagion (même si ce

n'est pas, ce l'est quand même, peut-être). Serait-ce le mouvement même du religieux, agonistique (ce n'est pas ça), dialectique (ce n'est pas ici, c'est là, et réciproquement), avec la contrainte de rester en présence de Dieu?

2.1.5. A propos de la présence d'une extériorité. Nous tentons en fait d'indiquer que l'entente des chrétiens se fait en actes, plus particulièrement par des mises à l'épreuve continuelles mettant en question le cadre même de la situation et par des reconstructions successives de celui-ci. Selon une coordination souple en réunion (ordre variable du timing, imprévisibilité du contenu . . .) ou stricte en célébration (ordre séquentiel, paroles et gestes codifiés . . .), les rencontres mettent en œuvre un ensemble d'éléments dont la mise en cause de l'un implique à chaque fois une demande d'authentification par un autre, selon un jeu de renvois infinis. Celui-ci oscille entre (1) la certification et la qualification du prêtre comme ministre ordonné et successeur des apôtres (ou l'attribution d'une lettre de mission objectivant le statut et la fonction des responsables laïcs), (2) l'exemplification par des témoignages-récits transportant ici et maintenant l'événement raconté, (3) la mise en rapprochement de comportements ou de paroles actuels avec le modèle évangélique et l'attitude même de Jésus, (4) la série d'activités religieuses, à laquelle la participation par une même personne assure la solidité de sa foi et met entre parenthèses toute suspicion sur celle-ci. La mention et l'activation de ces éléments en réunion confèrent à celle-ci une stabilité particulière, puisque les différentes formes d'authentification visent à rendre présent, à donner à voir Dieu, à transporter une situation où il était présent, en même temps que lui-même.

En centrant l'attention sur l'interaction entre les acteurs physiquement présents dans une situation et sur leur ajustement réciproque selon diverses modalités de coprésence, la lecture interactionniste de la vie sociale vise à rendre compte des présentations de soi que les acteurs se donnent réciproquement dans une situation partagée, et exclut ainsi ce qui l'en écarte, désigné comme bon pour la pou-belle. Ce faisant, elle se prive du moyen de comprendre la spécificité de ces rencontres paroissiales. B. Latour a justement fait remarquer qu'une interaction, ce n'est pas seulement un cadre qui circonscrit, c'est aussi tout un réseau qui peut disloquer celui-ci, c'est aussi ramener au centre de la situation des acteurs d'un autre temps ou d'un autre lieu: les anciennes amies de mon interlocuteur, les maçons qui ont construit ce mur il y a près de 100 ans, . . . (Latour,

1994). En ce sens, Dieu est un acteur spécifique puisqu'il est extérieur aux situations, non visible et en même temps celui qui cadre celles-ci, en leur donnant leur définition à partager entre les acteurs présents. Nous dirons qu'il est une extériorité cadrante. D'où l'importance des éléments qui rendent cet absent présent, des médiations, comme nous l'avons vu, qui permettent à Dieu d'être là.

Ce type d'interprétation a l'avantage, à la différence de la lecture phénoménologique, de créer une distance relativisant le dispositif même du culte, tout en le respectant puisqu'il est présenté, à partir des objets coordinateurs et des rapports d'interlocution, comme une condensation de modalités différentes de mise en présence avec Dieu. D'un côté, cette interprétation suggère que ce processus de présentification d'un absent se déploie dans d'autres activités de la vie humaine. Pensons, par exemple, à l'interlocution créée avec un inconnu absent par le canal téléphonique, et que des procédés langagiers selon des conventions largement partagées peuvent faire venir dans la situation observée. Ceci est d'autant plus évident pour nos situations que, dans la tradition chrétienne, l'être divin est associé à la notion de personne et à la possibilité d'une communication selon des modalités langagières tout aussi spécifiques capables en tout cas de maintenir une telle interlocution et donc la présence de l'interlocuteur invisible. Autant que le dialogue intérieur est un moyen de conserver la présence de l'être absent, dans le cœur ou l'esprit, la "prière monologique" constitue une modalité analogue de rester en présence de Dieu. Comme type de conversation, l'intelligibilité de la prière ne peut reposer que sur la présence de l'être à qui elle s'adresse (Headley, 1993).

Mais la comparaison avec l'utilisation des objets dans d'autres activités est aussi – peut-être plus – heuristique. L'activité scientifique, nous l'avons déjà vu, constitue une re-présentation, selon une instrumentation appropriée et réglementée, d'un originaire absent; en art aussi, où les œuvres sont traitées comme des personnes selon la technique du catalogage et de l'identification et peuvent de là cumuler les fonctions de relique (si elles ont appartenu à un grand homme) et de fétiche (si elles agissent sur leur entourage) (Heinich, 1993). Et bien sûr, aussi en amour, lorsque l'être aimé n'est plus là et que certains de ses objets sont traités comme si c'était lui, témoignant aujourd'hui d'une présence active et dont on ne pourrait accepter la perte ou la destruction. Par rapport à l'activité scientifique, le point commun des trois autres modes de présentification est la nécessité de l'amour (de Dieu, de l'artiste exceptionnel, de

l'être aimé) comme condition de sa mise en présence dans les objets (en plus de l'authentification assurée de ceux-ci). D'où l'extrême valorisation, dans ces trois procédures de re-présentation, des médiations: la peinture, la photo ou n'importe quel objet ayant appartenu au défunt, l'hostie, le calice, l'icône, etc.

On ne peut se passer de médiation ni dans un cas ni dans l'autre, sauf que, dans le premier [religion, art, amour], la médiation est l'objet de la révélation alors que dans le second [science], on doit pouvoir l'annuler afin que la découverte ait lieu. (Latour, 1990: 81)

Mais ceci n'exclut pas qu'à l'instar de l'activité scientifique qui transforme l'original invisible en présence schématique sur papier ou écran d'ordinateur, selon un ensemble de règles successives très rigides, l'activité religieuse ne procède pas aussi, en vue de cette re-présentation, selon un ensemble de règles.

Mais, de l'autre côté, cette mise à distance comparée ne veut pas instaurer une fracture destructrice avec l'objet qu'elle étudie. Ce qu'elle dit sur celui-ci semble une traduction, une autre manière de parler, disons une explicitation distanciée du discours même des acteurs et en particulier de la théologie. La phrase articulatrice maintes fois répétée dans une célébration est: "Je t'aime", pour laquelle

le "je" et le "toi" doivent être remplis par des personnes réellement présentes. La phrase banale en elle-même n'est qu'un prétexte. Si je la prends au sérieux selon un autre régime – en science par exemple – et réponds "Tu me l'as déjà dit il y a six mois", c'est qu'il y a de l'eau dans le gaz. C'est littéralement que je n'aime pas, que je suis incapable de répéter la mise en présence des personnes de l'énonciation. C'est que je prends répétition dans le sens qu'elle a dans un autre régime, le retour ad nauseam du même. Si ce n'est pas toujours la première fois que je dis "je t'aime", je n'aime pas. En amour, le "je t'aime" se répète autant de fois que la relation entre deux énonciateurs s'établit comme une relation de celui-ci, et pas un autre, ici, et pas ailleurs, maintenant et pas hier ou demain. (Latour, 1988: 20)

En ethnographie de l'action, il nous semble que nous pourrions difficilement trouver meilleure traduction de ce que nous avons observé en situation ou entendu des acteurs eux-mêmes sur la messe: non pas une reproduction de gestes passés, mais une réeffectuation, une re-présentation d'un événement qui a lieu ici et maintenant à nouveau, une reprise réassumée mais comprise seulement si elle parle au cœur.

Disons un dernier mot sur ce dispositif qui consiste à re-présenter un absent, à dire ou à accomplir la présence d'une absence. Car il s'agit bien de la présence d'une absence. Il faut bien comprendre cette ambiguïté. Car littéralement – ce sont les acteurs qui nous le disent – le Christ n'est pas dans l'icône, et pas plus dans l'hostie.

En même temps qu'elle exprime sa présence et qu'elle suscite respect ou vénération, l'icône marque aussi l'absence du Christ ou de Dieu. En même temps qu'elle dit la présence, l'hostie n'est qu'une surface blanche sans ressemblance avec le modèle originaire qu'elle désigne. En même temps qu'elle dit que "c'est le corps du Christ", elle dit aussi que "ce n'est pas cela". Nous retrouverons ici le fonctionnement des images et comportements dissemblables. Mais, c'est au cœur de cette indétermination (ce n'est pas cela), de cette absence que peut surgir, pour celui qui le désire et qui aime, une surdétermination du sens, un signe de présence. Selon un dispositif analogue à celui décrit dans les réunions paroissiales, nous retrouvons la réversibilité caractéristique d'un processus qui passe par le vide pour avoir un "plus", par l'absence pour atteindre la présence, et, plus globalement, selon le kérygme chrétien, par la mort pour ressusciter. Bref, Dieu est toujours au-delà des interprétations et des représentations que les paroissiens peuvent faire et qui sont toujours entre elles dans une tension critique. Dans les liturgies, alors que Dieu est sans cesse désigné explicitement, la tension est implicite, située au cœur même des séquences d'actions ou d'énoncés indiquant la présence de Dieu. En même temps qu'elles représentent Dieu, elles disent aussi qu'il est absent. Mais de même, alors qu'elles marquent l'absence de celui qu'elles re-présentent, elles expriment aussi leur importance et les signes de la présence de Dieu. Dans la liturgie, ce n'est pas un Crétois qui dit que tous les Crétois sont des menteurs,⁵ c'est un homme crédible qui ne peut dissimuler, malgré son extrême sérieux, l'autonégation implicite de ses gestes et paroles – même si ceux-ci sont lus comme les traces de présence de l'absent. L'instance critique est en tout cas maintenue, à travers le mouvement sans cesse oscillatoire entre le "c'est" et le "ce n'est pas". En réunion comme en célébration, la tension est constante, que ce soit sur les formes de l'autonégation rituelle, de la juxtaposition des pôles contradictoires, de la complémentarité, de la prévalence d'une orientation sur l'autre, ou de la contradiction explicite.

2.2. Dieu réel

De même que Dieu a besoin de médiations pour être là, il peut d'emblée s'imposer à ceux qui s'affairent à le rendre visible. "Il suffit de parler avec un marionnettiste pour savoir qu'il est surpris à chaque instant par sa marionnette. Elle lui fait faire des choses

qui ne peuvent se réduire à lui et dont il n'a pas la compétence même en puissance" (Latour, 1994: 601).

Ainsi, dans les rencontres paroissiales observées, les paroissiens traitent la présence de Dieu comme une dimension pertinente de la situation. C'est elle qui fait peser des contraintes sur les échanges et qui fait surgir des repères à partir desquels les acteurs se coordonnent. Dieu a donc aussi ses propres modes d'existence. Il fait partie des êtres ou des entités qui peuvent exister sur le mode de l'effacement, sans être constamment l'objet d'une thématization directe ou d'une adresse directe, à la limite sans être associé à une qualification spécifique.⁶ Et si surgit quelque chose qui ne convient pas au code théologique, le voilà qu'il remonte à l'attention, quasiment obligé d'authentifier sa présence et de reformuler ses qualités. Et le basculement s'opère par un témoignage, une prière, une certification, . . . A chacun alors de se sentir sous l'emprise même de Dieu ou de garder une certaine distance, ou encore de se rapporter à lui, par l'attention aux détails des échanges. Car c'est aussi dans les détails lexicaux et gestuels, comme nous l'avons montré, que Dieu vient, circule, réclame un surcroît d'attention et suscite un nouvel engagement dans la situation. Mais ce n'est pas là un arrêt définitif, car il s'efface aussi vite qu'il s'est montré, retombant quelques instants dans l'oubli avant de resurgir, peut-être d'une manière plus tranchée. Selon les situations, il marque sa présence au début et à la fin de la réunion, et il est plutôt effacé au milieu de celle-ci. Une autre fois, il est activement présent tout au long de la réunion, sollicité directement ou indirectement. Ailleurs, après une phase de dissimulation, il surgit subitement comme pour apaiser les tensions montantes. Mais même effacé, il est présent dans la structure même de la réunion, en tant qu'il réunit les participants, qu'il nourrit des attentes, suscite tel ou tel comportement, exige le contrôle de ce qui se dit et se fait. Ainsi, au fur et à mesure de sa circulation, de ses passages et de ses retraits, Dieu prend des formes variables: extérieure aux humains qui s'adressent à lui, objectivée dans des éléments spécifiques (hosties, . . .), assimilée à la présence d'un humain "privilegié" (le prêtre), exprimée dans et par la rencontre elle-même, manifestée comme trace d'un événement passé ou d'un modèle imité, comme signe à déchiffrer.

Ainsi, une observation des séquences liturgiques fait voir non seulement que Dieu existe en situation mais aussi qu'il y circule, en prenant un aspect puis un autre et en changeant de signification.

Son mode d'existence est particulièrement ambigu. Dès le début de la célébration, sa présence est souhaitée et d'ailleurs, par la suite, répétée, en particulier dans la prière eucharistique ("Que le Seigneur soit avec vous"). Mais, en même temps il est déjà là, non seulement diffus dans l'église elle-même, mais aussi stabilisé dans divers objets disposés sur l'autel (et à côté) et même substantivé dans les hosties. Avec la possibilité en plus qu'il puisse parler lui-même à travers les lectures évangéliques. Et, en même temps, il est dit à plus d'une reprise que sa venue est attendue . . . Et tout cela dans un délai de quelques minutes, en le faisant alterner dans ces différentes figures. Et, de surcroît, l'être divin est souvent sollicité par diverses paroles des paroissiens, chants ou prières ou autres formulations qui s'adressent à lui directement ou qui l'évoquent sans interlocution directe, ou encore qui imiteraient les paroles (et les gestes) de Jésus à son dernier repas avec ses disciples. Sans penser qu'il peut prendre, selon diverses séquences de la liturgie, la forme du Père, du Fils ou de l'Esprit: différenciation sur laquelle nous n'insistons pas beaucoup puisque chaque figure renvoie aux deux autres. En tout cas, nous entendons un ensemble de louanges des qualités et actions de Dieu et du Christ, soit sous la forme du Père tout puissant et créateur, soit sous celle de l'amour bienveillant et miséricordieux; une série de demandes d'interventions diverses pour l'Eglise, pour des personnes en général ou en particulier, pour soi-même; et aussi des remerciements, des actions de grâce dans l'attente d'un autre monde de paix et d'amour sans cesse présenté comme possible. Tandis que Dieu est ainsi sollicité pour diverses actions, nous pouvons facilement déduire qu'il les accomplit sur le champ puisque la liturgie continue en fonction de cet accomplissement même. Donc, dans ce dispositif ainsi décrit, Dieu, qui a fait venir tous ces paroissiens, pardonne, délivre du "mal", sanctifie, bénit, transforme les offrandes en corps et sang du Christ, unifie les paroissiens rassemblés, aide les défunts à partager sa "lumière" et les vivants à espérer une autre vie, "éternelle".

C'est tout au long de cette circulation pour le moins labyrinthique, en comptant plus particulièrement sur certains "pics" tels les moments de la parole évangélique et de la consécration eucharistique, que l'être divin peut s'arrêter et accrocher l'un ou l'autre acteur humain. Il lui fait verser des larmes, le pousse à chanter plus profondément, lui procure une joie intérieure, un sentiment d'espérance et peut-être même l'incite à le voir un court instant,

devant lui. Mais ce que nous cherchons à décrire est d'abord un dispositif, en dehors duquel les actions observées seraient incompréhensibles, à moins de penser que les humains sont des idiots. L'émotion, elle, vient après. Elle n'est pas première. Elle n'est même pas nécessaire; et si elle survient, elle ne peut être que ponctuelle et non généralisée, contrairement à ce que prétendent les descriptions durkheimiennes des cérémonies australiennes (par exemple Durkheim, 1988: 305-13).

A faire sa carte d'identité, nous pourrions noter les caractéristiques suivantes de Dieu: invisible, interpellable directement par des prières, auteur de la présence des paroissiens en réunion ou en célébration, présentifié lui-même par ceux-ci selon leurs actions et leurs échanges, modérateur permanent et réconciliateur final, objet (le plus souvent implicite) de débat sur ses modalités de présence, objet explicite de lecture (par les Évangiles) et de commentaires, n'exigeant pas d'être pris pour un fait brut, susceptible de changer de formes et de significations, capable d'un départ et d'un retour rapides.

Dieu est donc présent, tacitement ou explicitement, en réunion. Et il agit. C'est comme si Dieu, dont les paroissiens savent qu'il est amour, qu'ils invoquent pour être pardonnés, qu'ils prient pour partager un monde heureux, leur permettait de faire glisser la tension permanente des hommes à son sujet dans un état de paix. C'est lui qui empêche les humains de faire monter les énoncés en généralité, de les expliciter, de les transformer en arguments et de créer une rupture (Boltanski, 1990). Dans ces réunions, les énoncés toujours émiétés, ne semblent jamais aller au fond d'eux-mêmes, comme si chacun laissait du mou pour que d'autres dimensions s'y injectent. Les réunions constituent des "épreuves" dont personne n'attend qu'elles mettent fin à un désaccord sur les qualités du chrétien, du rituel ou de Dieu. Quel que soit leur ordre du jour, qui pourrait se lire comme très "organisationnel", les réunions se déroulent comme s'il s'agissait d'"éprouver" les différentes argumentations des uns et des autres, et d'évaluer la validité de chacune. Tel Sisyphe poussant son rocher, ces réunions-épreuves semblent vouées à un long cycle de répétition. Mais, en même temps, elles sont toujours canalisées, comme bloquées dans l'expression des arguments. C'est une épreuve sans fin puisque les réunions débattent ultimement des attributs de Dieu dont on sait qu'il est une hybridité indéterminée. Il n'y a pas de preuves ultimes. S'il n'est pas cela, il est cela. Rien ne garantit positivement ses caractéristiques. Il apparaît clairement que dans

les échanges, l'énoncé se donne le plus souvent soit négativement par le mépris d'un autre, l'ironie, la polémique, le rejet, soit contradictoirement dans une interlocution mettant en confrontation deux orientations, pouvant même devenir un dialogue intérieur par lequel un prêtre évalue et critique ses fonctions passées. Mais ce cycle reste en équilibre, sans atteindre le désaccord total et la rupture, parce que Dieu est présent, élément pacificateur et principe de coordination. Non capable de résoudre des contradictions, il peut suspendre le désaccord.

Ainsi, Dieu circule, utilisant différentes stratégies. Objectivé ici, exemplifié là, tantôt trace, tantôt représentation, il oscille entre plusieurs modes d'existence. Ou bien, il se donne sous une forme visible, matérialisée, extérieure aux humains qui vont la recevoir ou qui s'adressent à elle; ou bien, il se donne comme l'expression directe d'un ensemble d'attitudes. A travers cette démarche oscillatrice, Dieu combine ou sélectionne, selon les moments et les lieux, l'ensemble de ces médiations ainsi que les procédures lui permettant de se poser en extériorité face aux humains ou de se laisser modeler par les signes qui le représentent. Résultat d'une construction d'acteurs humains et non humains qui se trouvent dépassés par leur association, Dieu existe ethnographiquement. C'est avec lui, en tant qu'il participe à un autre type d'existence, que le chrétien partage certaines interactions, comme il le fait aussi avec les autres humains ou les multiples objets qu'il rencontre au fil de sa vie quotidienne, tout aussi disparates quant aux formes d'existence qu'ils manifestent (Latour, 1994: 604). C'est de son mode d'existence et de ses propres contraintes que l'ethnographe doit rendre compte, en pensant bien qu'il ne peut être pour lui une représentation illusoire ou une réalité substantielle. Ainsi, bien sûr, l'être divin n'est pas palpable. Il essaie pourtant à tous moments, d'être visible, tout en n'exigeant pas vraiment d'être vu. Plus précisément, il donne des signes de sa présence comme absent. Et ce faisant, il est toujours en train de circuler et de se transformer. Il est là, mobilisé par les paroissiens qui s'occupent de sa propre construction; écouté aussi par eux-mêmes à qui il fait faire ces différentes activités et qu'il peut transformer. Dieu est un hybride, présent et absent, fabriqué et autonome.⁷ Lorsque les sciences sociales le considèrent habituellement comme une projection, elles manquent, qu'on le veuille ou non, la compréhension d'une entité capitale dans la vie de beaucoup d'humains. Nous arrêtons là notre réflexion théorique sur Dieu comme "objet" ordinaire,

en espérant qu'elle puisse être confrontée à un maximum de données empiriques.

Albert Piette est Professeur de sociologie à l'Université d'Amiens et membre du Groupe de sociologie politique et morale (CNRS-EHESS). Outre *La religion de près* (Métailié, 1999), il a publié *Ethnographie de l'action* (Métailié, 1996) et *Le fait religieux* (Economica, 2002). Adresse de l'auteur: 4, rue de la Colonie, 28410 Boutigny, France. [email: piettealbert@hotmail.com]

Notes

1. Pour une critique analogue sur d'autres objets, cf. Latour et Woolgar (1988), Latour (1989), Hennion (1993), Hennion et Latour (1993).
2. Cf., à ce propos, les travaux d'E. Claverie (1990, 1991).
3. Cf., en particulier, Latour (1989) et Callon (1989).
4. Elle n'est sans doute pas la seule possible et nous pensons qu'elle peut être dépassée.
5. Cf., à ce propos, les analyses de Boyer (1984) sur le caractère à la fois performatif et paradoxal des actes d'énonciation religieuse.
6. Cf. les réflexions intéressantes de Bessy et Chateauraynaud (1995: 306–19).
7. Cf., à ce sujet, les réflexions stimulantes dans Latour (1996: 82 et ss.).

Références

- Augé, M. (1988) *Le Dieu objet*. Paris: Flammarion.
- Berger, P. (1971) *La religion dans la conscience moderne*. Paris: Centurion.
- Bessy, L. et Chateauraynaud, F. (1995) *Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*. Paris: Métailié.
- Boltanski, L. (1990) *L'amour et la justice comme compétences*. Paris: Métailié.
- Borras, A. (1996) *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*. Paris: Cerf.
- Bourdieu, P. (1987) *Choses dites*. Paris: Éditions de Minuit.
- Boyer, P. (1984) "La tradition comme genre énonciatif". *Poétique* 58: 55–72.
- Callon, M. (1989) "Introduction". in M. Callon (ed.) *La science et ses réseaux*, pp. 7–33. Paris: La Découverte.
- Claverie, E. (1990) "La Vierge, le désordre, la critique". *Terrain* 14 (mars): 60–75.
- Claverie, E. (1991) "Voir apparaître", *Raisons Pratiques* 2: 157–76.
- Durkheim, E. (1985) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France. (7ème edn).
- Headley, S.C. (1993) "Un monde avec Dieu. Essai de théolinguistique orthodoxe". in M. Bertrand (ed.) *Pratiques de la prière dans la France contemporaine*, pp. 197–213. Paris: Cerf.
- Héinich, N. (1993) "Les objets-personnes: fétiches, reliques et œuvres d'art". *Sociologie de L'Art* 6: 25–55.

- Hennion, A. (1993) *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*. Paris: Métailié.
- Hennion, A. et Latour, B. (1993) "Objet d'art, objet de science. Note sur les limites de l'anti-fétichisme", *Sociologie de L'Art* 6: 7-24.
- Latour, B. (1988) *Enquête sur les régimes d'énonciation*. Paris: Ecole des Mines. (mimeo).
- Latour, B. (1989) *La science en action*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (1990) "Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers", *Terrain* 14 (mars): 76-91.
- Latour, B. (1993) *La clef de Berlin*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (1994) "Une sociologie sans objet? Remarques sur l'interobjectivité", *Sociologie du Travail* 4: 587-607.
- Latour, B. (1996) *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Le Plessis-Robinson: Synthélabo.
- Latour, B. et Woolgar, S. (1988) *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*. Paris: La Découverte.
- Piette, A. (1999) *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*. Paris: Métailié.
- Ricœur, P. (1969) *Le conflit des interprétations*. Paris: Editions du Seuil.