

Étude critique : "symbole et sacrement" : à propos d'un livre récent

Autor(en): **Mottu, Henry**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **39 (1989)**

Heft 2

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381385>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDE CRITIQUE

«SYMBOLE ET SACREMENT»

A propos d'un livre récent*

HENRY MOTTU

Cet ouvrage de Louis-Marie Chauvet, professeur de théologie sacramentaire à l'Institut catholique de Paris, se présente comme une théologie fondamentale de la sacramentalité. Parfois très technique, mais de grande envergure théologique, ce volume constitue une véritable synthèse des travaux précédents de l'auteur; il nous a donc paru approprié de faire le point à son propos, car la sacramentaire catholique est actuellement en pleine évolution. Cette interprétation moderne, existentielle et liturgique, du traité classique *De sacramentis in genere* a pour originalité, en effet, de montrer qu'il faut repenser la pertinence du sacrement non pas au titre de signe, cause ou instrument, mais au titre de langage et de symbole. Si la pensée catholique avait surtout insisté jusqu'ici sur l'*efficacité* du sacrement, sur son «effet», elle se porte maintenant, pour rééquilibrer la perspective, sur la question de sa *signification*. On prend dès lors en compte les recherches modernes sur le langage, en proposant une relecture critique des données traditionnelles. La création, et non seulement la rédemption dans une optique étroitement sotériologique, se trouve là fortement valorisée, au risque peut-être, nous y reviendrons, de ne faire du sacrement que l'illustration d'une logique symbolique générale. Mais commençons par montrer pas à pas le mouvement de pensée de cette contribution stimulante qui se déploie en quatre étapes.

1. «*Du métaphysique au symbolique*»

Dans une première partie, l'auteur explicite ses présupposés philosophiques et anthropologiques. Commencant par une critique serrée de la notion de *causalité* chez les scolastiques ainsi que du schème de représentation de type productionniste de la sacramentalité classique, Chauvet reproche en définitive à toute cette tradition de pensée de se fonder sur l'onto-théologie classique. Celle-ci gomme ce fait primordial que nous sommes toujours pris dans le langage et l'historicité avant même de postuler le sens. La pensée n'a pas

* LOUIS-MARIE CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Cogitatio Fidei, 144), Paris, Cerf, 1987, 582 p. Toutes les citations faites dans le présent article se rapportent à cet ouvrage, et ce qui est souligné l'est par l'auteur.

priorité sur le langage, car la pensée est « toujours déjà langage », comme le dit Jünger. S'appuyant sur les analyses de Heidegger, chez qui il voit se déployer « une pensée non instrumentale du langage », mais aussi sur les recherches de Austin, Ortigues, Derrida, l'auteur met en cause ce qu'il appelle le « logocentrisme » de la tradition occidentale : l'idéal, même chez Platon, puis chez Augustin, serait finalement de « déposer le langage ». C'est cet idéal de transparence illusoire qui est mis ici en question, et avant tout dans ses incidences théologiques et sacramentaires. Or, loin d'être un instrument seulement, le langage est un milieu, une médiation, le lieu incontournable de la manifestation de l'Être. Il faut donc « dépasser » l'onto-théologie. Le programme théologique de l'œuvre s'amorce dès la p. 38, par exemple : « Impossible donc de se passer du langage. Mais (dans l'onto-théologie) l'on n'y consent qu'à contre-cœur, puisqu'il fait *obstacle à cette idéale transparence* de soi à soi, à autrui, à Dieu qui semble bien constituer *l'un des présupposés fondamentaux de la tradition métaphysique*. Et par-delà ce ressentiment à l'égard de la médiation sensible du langage, se profile une suspicion qui porte sur la *corporéité* et l'*historicité* même de l'homme : tel est l'impensé qui semble régir l'ensemble du système (...). Malgré toutes ses variantes, la métaphysique s'est-elle jamais relevée de ce platonisme originel ? Impossible, dans ces conditions, de regarder positivement le langage et le corps comme le milieu où advient le sujet et où se fait la vérité ». Il faut au contraire valoriser ce que Chauvet appelle, avec Jünger, « la condition passagère » de l'humain et le discours théologique comme langage parabolique dans le plein d'une narration d'ordre historique.

Ces prémisses permettent alors de montrer, dans deux chapitres importants (chap. III : « La médiation » et chap. IV : « Le symbole et le corps »), que les sacrements ne sont pas de simples *concessions* à l'historicité de la condition humaine ou des *remèdes* d'immortalité, mais des *figures positives*, exemplaires même, de la corporéité de la foi. Il s'agit de « penser théologiquement les sacrements, qui mettent justement en œuvre le corps des croyants, comme la figure symbolique exemplaire de la corporéité de la foi » (p. 118). Tel va être le thème central de l'ouvrage. Suivant les analyses de Ortigues, l'auteur distigue deux polarités de tout langage : le signe et le symbole (passage très intéressant : p. 118-135). Le signe va du sens à la chose signifiée ; il *désigne* des choses invisibles derrière les éléments visibles ; il est l'instrument de ce passage, d'où le *verbum visibile* chez Augustin. Le symbole, au contraire, va du sens au sens ; il *assigne* une place au sujet dans son rapport à autrui et à Dieu ; il est essentiellement code de reconnaissance, forme, figure. Ce qui intéresse avant tout Chauvet dans ces analyses, c'est, théologiquement, trois choses : a) dans l'expression symbolique, tout se joue dans la propre *chair* du signe : c'est la matière qui fait sens et celui-ci n'a pas à être cherché hors histoire ; b) l'*acte* de symbolisation correspond à un acte de communication, d'alliance, de reconnaissance dans la socialité : le symbole dit « qui je suis pour toi » et « qui tu es

pour moi»; c) au contraire du signe, qui implique une relation duelle fascinante (Dieu ou l'Être est alors un «En-Face qui se tient en soi»), le symbole dirige le sujet vers une relation ternaire, où «la place vacante» de l'Autre ou du Tiers est préservée. L'auteur, qui cite beaucoup de monde (on assiste à un véritable feu d'artifice de citations, où l'on passe en revue toute l'*intelligentsia* parisienne...), en arrive par là au point central: «Loin d'être opposé au 'réel' comme le voudrait la logique régnante du signe, *le symbole touche au plus réel de nous-mêmes et de notre monde*. Il nous touche au vif. D'où ses risques de dérive vers le «romantisme» du 'touchant'. Mais ce risque même est porteur d'une vérité profonde» (p. 130-131). Bref, et l'on reconnaîtra au passage les énoncés performatifs de Austin, l'énoncé symbolique, en *disant* quelque chose, *fait* quelque chose. Or, que fait-il exactement en christianisme? C'est ce que la deuxième partie va maintenant montrer.

2. «*Les sacrements dans le réseau symbolique de la foi ecclésiale*»

Cette deuxième étape est essentiellement biblique. Son but est de mettre en place une structure à trois pôles, afin d'équilibrer la sacramentaire: Ecritures, sacrement, éthique. Il s'agit en fait d'articuler le niveau de la connaissance, celui de la re-connaissance et celui de l'agir. Si le protestantisme classique s'est porté sur le pôle «Christ-dans-les-Ecritures», le danger est ici de ne pas respecter «l'altérité symbolique du Ressuscité» et de ramener le sacrement à n'être plus que l'illustration de la seule «Parole de Dieu» massivement affirmée; les sacrements sont envisagés selon leur aspect cognitif. A l'inverse, le catholicisme traditionnel insiste sur le principe «Christ-dans-les-sacrements», mais au risque de faire oublier que l'efficacité des sacrements «n'est pas d'un autre ordre que celle de la Parole et qu'elle n'est donc pas plus automatique que celle, symbolique, de la communication de parole» (p. 181). Davantage contemporaine et transconfessionnelle, la troisième forme de tentation est celle qui survalorise tellement l'agir éthique comme critère de vérité que le principe «Christ-dans-les-frères» ne permet plus de reconnaître le Christ dans son altérité radicale. Il s'agit donc, dans ces conditions, d'articuler convenablement ces trois principes, pour que la sacramentaire ne vire ni à l'intellectualisme, à un savoir religieux, ni à un imaginaire sacramentel, ni à un moralisme. «L'identité chrétienne est structurée par l'articulation symbolique des trois éléments signalés» (p. 182).

Pour situer la triple structure de l'identité chrétienne autour de la Parole annoncée, célébrée et vécue éthiquement, l'auteur, dans son chap. V («Position de la structure de l'identité chrétienne»), analyse brillamment le chapitre 24 de saint Luc, le récit de la re-connaissance de Jésus le Christ par les disciples¹. Ce récit, avec celui du baptême de l'Ethiopien d'Actes 8 et celui de

¹ Cf. les développements de son précédent livre: *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (Rites et symboles, 9), Paris, Cerf, 1979, chap. II: «Les sacrements de l'Eglise», p. 81-122.

la vocation de Paul d'Actes 9, est le paradigme de cette structure «matricielle» qui caractérise le sacrement comme accès à la «présence symbolique» du Christ. Dans la troisième séquence du récit (Luc 24, 30-32), après la fraction du pain où le verbe du Ressuscité s'est fait chair dans le partage du pain, les yeux des disciples s'ouvrent sur un vide, sur une absence radicale — «il leur devint invisible» —, mais ce vide est plein d'une présence précisément d'un autre ordre, l'ordre du symbolique. «Dans le temps de l'Eglise où se situe notre récit, le Christ Jésus est absent en tant que 'le même'; il n'est plus présent que comme 'l'Autre'. Impossible désormais de toucher son corps réel; nous ne pouvons plus le 'toucher' *que comme corps symbolisé* dans le témoignage que l'Eglise donne de lui, à travers les Ecritures relues comme sa propre parole, les sacrements effectués comme ses propres gestes, le témoignage éthique de la communion fraternelle vécu comme l'expression de son propre service (*diakonia*) des hommes» (p. 175). Le mystère de l'absence du Christ en tant que Même et de sa présence en tant qu'Autre se trouve au cœur même de l'acte eucharistique. L'Eglise doit consentir à la présence de ce manque; elle est «la médiation la plus radicale de son absence» (p. 183). Consentir, accepter la perte du corps réel du Christ, c'est consentir, accepter son symbole, qui est l'Eglise en tant qu'elle annonce, célèbre et marche à la suite de son Seigneur. Le cœur de la contribution ecclésiologique et sacramentaire de Chauvet se trouve dans cette articulation de trois modes du corps du Christ: le corps réel, dont il s'agit de se dessaisir; le corps ecclésial en tant que corps constitué en histoire et en socialité; le corps symbolique, que désigne le mystère eucharistique.

Le chapitre suivant concernant le rapport Ecriture/sacrement nous a paru moins bon, car l'auteur, porté par ses découvertes, insiste trop unilatéralement sur le fait que l'on ne saurait lire l'Ecriture hors de son origine («la Bible est née de la liturgie») et de son effectuation en Eglise («la communauté s'écrit elle-même dans le livre qu'elle lit»). On va même jusqu'à parler de la «sacramentalité de l'Ecriture» et du sacrement comme un «précipité des Ecritures». «La norme, ce n'est donc pas le Livre seul, mais *le Livre dans la main de la communauté*. L'Eglise, c'est l'impossibilité du *sola Scriptura*» (p. 214). Ces quelques coups de patte nous paraissent inutiles, car la Réforme n'a jamais axé sa critique sur une antériorité chronologique de l'Ecriture, mais sur sa prééminence normative. C'est en droit que l'Ecriture surplombe l'Eglise, qui tient certes et porte l'Ecriture mais est également *jugée* par elle. On reviendra sur ce point. Mais nous sommes en accord avec Chauvet lorsqu'il invite à dépasser la dichotomie entre Parole et Sacrement, comme s'il fallait les opposer dans un rapport statique. Il est juste d'affirmer: «En rigueur de termes, il conviendrait donc de parler, en respectant le *sacramentum* dans chaque cas, de liturgie de la *Parole sous mode d'Ecritures* et de liturgie de la *Parole sous mode de pain et de vin*» (p. 226). Cette formule nous paraît être une convergence de foi, dans la mesure où les réformés tiennent au fait que l'Ecriture et le sacrement sont deux modalités de la *Parole*.

Dans le chapitre consacré au rapport sacrement/éthique, l'auteur consacre de fortes pages au mémorial, au «statut historico-prophétique du culte juif» — qui nécessairement amène une crise rituelle par le renvoi à la pratique historique de la «liturgie du prochain» —, et au «statut eschatologique du culte chrétien». Il y a dans la sacramentaire en christianisme une tension nécessaire, toujours ouverte, entre le sacré et l'anti-sacré, tension symbolisée par la déchirure du rideau du Temple. «Les chrétiens n'ont plus d'autre Temple que le corps glorifié de Jésus, ni d'autre autel que sa croix, ni d'autre prêtre et sacrifice que sa personne même: *Christ est leur seule liturgie possible*» (p. 225). On ne saurait être plus clair. D'ailleurs les *excursus* historiques montrent que le cap anti-sacrificiel du Nouveau Testament sera maintenu tout au long du II^e siècle, où jamais les ministres de l'Eglise ne sont désignés comme *hiereis* ou *sacerdotes*, ni l'eucharistie comme *thusia* au sens plus tardif de «sacrifice du Christ», et où le thème: «Dieu n'a pas besoin de sacrifice» perdure. Les termes de «sacrifice» et de «sacerdoce» pour qualifier de manière générale l'eucharistie et les ministres qui la président ne s'imposeront massivement qu'au IV^e siècle. L'auteur rappelle que le Nouveau Testament invite à un véritable «détournement» du vocabulaire cultuel, que la mémoire chrétienne est une «mémoire dangereuse» (J. B. Metz) et qu'«une véritable subversion anti-sacrificielle et anti-sacerdotale» (p. 266) y est attestée.

Pourtant, la position de Chauvet est nuancée, car, s'il prend clairement position contre la sacerdotalisation des ministres et le langage sacrificiel pour l'eucharistie, il ne tient pas à opposer massivement «foi» et «religion», éthique et ritualité, sacrifice et non-sacrifice. Ces oppositions lui paraissent ne pas tenir compte, dans leur idéalisme un peu rapide, du milieu dans lequel se situe nécessairement la condition humaine, à savoir la corporéité. «S'il y a bien quelque chose de radical dans la critique que la christologie et la pneumatologie du Nouveau Testament effectuent à propos du culte, cela ne porte *aucunement sur la sacralité comme telle, mais sur son statut*. Le 'sacré', en d'autres termes, n'est nullement nié, mais *retourné*» (p. 268). C'est ainsi qu'au chapitre suivant, notamment dans les pages sur «Le statut anti-sacrificiel de l'échange symbolique en christianisme» (p. 297ss.), Chauvet s'efforce de trouver un troisième terme, l'anti-sacrifice, pour ne pas tomber dans l'alternative ruineuse à ses yeux à laquelle aboutit la thèse de R. Girard: ou le sacrifice ou le non-sacrifice; ou le rite, ou l'éthique; ou bien le régime sacrificiel de la démission, ou bien le régime éthique de la responsabilité. La thèse girardienne lui paraît postuler un Royaume non sacrificiel de la réciprocité parfaite hors histoire de type finalement «gnostique.»² Au contraire, «le régime anti-sacrificiel auquel appelle l'Évangile prend *appui* sur le sacrificiel, mais c'est pour le *prendre à revers* et ainsi renvoyer la pratique rituelle, point de passage

² L'auteur s'est expliqué là-dessus dans deux articles: «Le sacrifice de la messe: représentation et expiation», et «Un statut chrétien du sacrifice», in *Lumière et Vie* XXIX, janv.-mars 1980, 146, p. 69-83 et 85-106.

symbolique structurant l'identité chrétienne, vers la pratique éthique, lieu de vérification de la première» (p. 314).

3. «L'acte de symbolisation de l'identité chrétienne»

Mais dans cette difficile affaire de la ritualité, comment dégager la spécificité de l'élément sacramentel? Telle va être la question amplement développée dans la troisième partie. L'auteur commence donc par réfléchir sur le rite, car les sacrements sont célébrés selon un ordre, qui comporte une répétition rituelle («Chaque fois que...»). Le chapitre IX («Les sacrements, actes de symbolisation rituelle») mérite d'être spécialement médité par les protestants. Dans les sacrements, en effet, l'Eglise s'engage et elle s'engage absolument. La liturgie est de l'ordre pratique, non de l'ordre cognitif ou idéologique; il ne s'agit pas d'une *-logie*, mais d'une *-urgie*, non pas d'une sémantique seulement, mais d'une pragmatique. «Ne dites pas ce que vous faites, faites ce que vous dites: voilà la loi de base de la liturgie» (p. 334). Ce qui veut dire deux choses: a) qu'il ne faut pas se porter unilatéralement sur le pôle signifiant/signifié du symbole, en *expliquant* sans cesse ce que l'on fait (le «sens» de ce que l'on fait); car c'est le travail effectué par le rite lui-même qui importe; ce sont les figures déployées par le rite plus que les «idées» visées par lui qui font symbole; b) que l'agir symbolique travaille sur les sujets dans leurs rapports à Dieu et entre eux, et qu'il n'est donc jamais totalement maîtrisable. Le rituel est de nature moins mentale que «comportementale». Remarque importante: «On peut devenir pleinement sujet sans savoir lire ni pouvoir jamais marcher, on ne le peut sans ritualisation» (p. 333).

La ritualité comporte quatre dimensions: la rupture symbolique, la réitération, la sobriété et le caractère indiciel de l'agir symbolique. A propos de l'hétérotopie, ou rupture symbolique (a), des pages intéressantes sont consacrées à la liturgie, qui comporte toujours deux dangers: soit on en fait «trop», et, par hétéronomie maximale, on en arrive au *hiératisme* (le traditionnel est fortement majoré aux dépens du présent); soit on en fait «pas assez» et c'est alors la *banalisation* du rite par hétéronomie minimale. Une saine liturgie doit donc négocier convenablement ces deux seuils et a pour mission d'assurer à la communauté célébrante «un minimum d'écart symbolique». Car le rituel (b), programmé d'avance et réitéré identiquement (le sanscrit *rita* signifie «ce qui est conforme à l'ordre»), est une sorte de réservoir premier de la mémoire collective du groupe; il y a «un imprenable du rite» qui ne m'appartient pas, mais que je trouve dans une tradition qui me précède et que je n'invente pas. Il y a donc une «fonction *protectrice* du rite par rapport à l'investissement de la subjectivité et à l'attention permanente requise de chacun pour qu'il comprenne 'le' sens de chaque formule et geste» (p. 352). En outre, la ritualité travaille, si l'on peut dire, à l'économie (c): un peu de pain, un peu d'eau... «C'est le *peu de pain* ou d'eau qui est la condition d'exercice du symbolisme

eucharistique ou baptismal.» Dans cette ascèse rituelle, «le rite fait ainsi barrage, par sa sobriété, à l'envahissement romantique d'une subjectivité assoiffée d'«expression-spontanée-et-totale'». Cette sobriété est la figure symbolique du pas-encore eschatologique du Royaume et elle vient nous protéger «du rêve sans cesse renaissant d'un Royaume sans Eglise». Enfin, le rite n'est pas d'abord un contenu; c'est un indice, un positionnement, une *deixis* (d). Le rite a un caractère emblématique et il exhibe les insignes de l'appartenance. «Le référent peut n'être en définitive que le code chrétien lui-même, quasiment vide de son 'contenu'» (p. 356).

Reste, bien évidemment, à «évangéliser la ritualité»! Et l'auteur, qui se déclare très réservé vis-à-vis du courant critique des rites, se montre également lucide sur le danger permanent du rite qui, même christianisé, peut retomber dans les mêmes travers de reproduction imaginaire des fausses sécurités. Il faut sans cesse «dépasser» les rites pour les subvertir de l'intérieur en sacrement de la Parole. La foi est un opérateur critique, et le pain «*n'est pas eucharistiable à n'importe quelle condition*» (p. 367 et repris à la p. 563).

Les deux chapitres suivants reprennent sous l'angle de l'effectivité symbolique les questions classiques de la sacramentaire: celle de l'institution des sacrements par Jésus-Christ et celle de la grâce sacramentelle. Le chapitre X («L'institué sacramentel») est une démonstration technique consacrée à une réinterprétation du mystère du corps eucharistique du Seigneur et du dogme tridentin de la «transsubstantiation». Si nous avons bien compris, le nœud de la démonstration se trouve dans une critique du terme de *substance*. Au lieu de se fixer sur la question de la conversion de la substance (*esse*), avec tous ses aléas bien connus (substance et accidents, etc.), l'auteur cherche à repenser le dogme en termes relationnels (*ad-esse*), puisque la transformation est une transformation symbolique qui se rapporte au «vous» de la communauté ecclésiale. L'eucharistie est un mystère qui a pour sujet le *Christus totus*, la tête et le corps, comme le savaient encore Augustin et Irénée; elle est le devenir symbolique des chrétiens en Eglise-corps du Christ. Le texte célèbre d'Augustin est cité: «Si donc vous êtes le corps du Christ et ses membres, c'est votre propre mystère qui repose sur la table du Seigneur, c'est votre propre mystère que vous recevez (...). Soyez ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes» (*Sermon 272*). Et encore: «Ce sacrifice (eucharistique) est le symbole de ce que nous sommes» (*Sermon 227*). On ne peut donc penser l'*esse* du Christ dans l'eucharistie sans la relation d'*ad-esse* à l'Eglise, à la communauté célébrante, aux sujets croyants auxquels elle est destinée. Telle est la limite majeure du langage scolastique et tridentin en ce domaine. L'expression symbolique d'une chose, comme la patristique l'avait bien vu, est son réel le plus réel. Le *sacramentaliter*, le *in figura* des Pères ne signifient pas moins réel, mais plus réel que ce que nous appelons spontanément «le réel». On ne doit donc plus dire: «Ce pain n'est plus du pain», car il faut penser dans un tout autre champ que celui de l'onto-théologie classique dont Trente est tributaire. «Ce pain est

le corps du Christ», sur le terrain tout autre du symbolique, veut dire «qu'il s'agit bien là toujours de pain, mais de pain *essentiel*, de pain qui n'est jamais autant pain que dans ce mystère» (p. 410). C'est la vérité toujours oubliée du pain qui se révèle dans «le pain véritable» de Jean 6, *ho artos alèthinos*. Le concept de «présence réelle» — toujours mis entre guillemets par l'auteur — doit être donc repensé et, dans son précédent ouvrage, Chauvet avait cette phrase très claire: «Toute représentation, par exemple, de la «présence réelle» en dehors de *l'action symbolique* qui lui a donné corps risque fort de sombrer dans l'imaginaire»³.

Mais cette réinterprétation est-elle vraiment compatible avec les affirmations explicites de Trente? Et l'horizon symbolique ouvert par l'acte eucharistique n'avait-il pas été précisément vu et défendu par les Réformateurs, et en particulier par Zwingli? A notre sens, Zwingli, malgré son platonisme, est l'auteur à redécouvrir et il nous semble que les catholiques tout comme les réformés gagneraient à rendre justice à ses intentions, car si quelqu'un avait bien vu que la transformation du pain et du vin porte non sur les espèces *en soi*, mais sur la communauté rassemblée et sa transformation en *verum corpus Christi*, ce fut bien Zwingli⁴.

Le chapitre XI («L'instituant sacramentel») s'attache à dépasser la double impasse de la sacramentaire, l'impasse objectiviste et l'impasse subjectiviste. L'auteur considère Vatican II comme étant une voie moyenne entre ces deux seuils. La critique de la première impasse est clairement menée: «Tant qu'on se représente leur efficacité (sc. des sacrements) sur le mode de la causalité métaphysique, on ne peut les sauver qu'au détriment de l'engagement de l'homme en eux» (p. 422). Quant à l'impasse subjectiviste, Chauvet tire à boulets rouges contre son point de départ «d'en bas», où, faisant l'impasse sur l'efficacité (rejetée au titre de «magie»), on se porte naïvement sur le «vécu» et la subjectivité, mais aussi contre son point de départ «d'en haut» et c'est alors la «non-sacramentaire» de K. Barth qui est visée. Barth, méfiant à l'égard du synergisme de Trente, n'aurait pas vu que le *cooperari*, la participation de l'être humain, vient elle aussi de Dieu. H. Küng est évoqué ici: «Dieu fait tout, mais de ce qu'il fait tout, il ne s'ensuit pas qu'il le fasse tout seul, au contraire». *Non sine nobis!* La critique de K. Barth est la suivante: «En dépit des apparences, Barth finalement s'oppose en scolastique à la sco-

³ *Op. cit.*, p. 73.

⁴ Cf. en français, JACQUES COURVOISIER, *Zwingli, théologien réformé* (Cahiers théologiques 53), Neuchâtel, Delachaux, 1965, en particulier p. 72-84 sur la Cène, et «Réflexions à propos de la doctrine eucharistique de Zwingli et de Calvin», in *Festgabe Leonhard von Muralt*, Verlag Berichthaus, Zurich, 1970, p. 257-265; JEAN-PAUL GABUS, «H. Zwingli: Théologien de la Réforme (1484-1531)», in *Etudes Théologiques et Religieuses* 60, 1985, 4, p. 527-543; J. V. POLLET, *Huldrych Zwingli. Biographie et théologie*, Genève, Labor et Fides, 1988, donne, dans sa bibliographie, des renseignements sur les ouvrages de Zwingli parus en français. p. 112-113.

lastique. Vieille histoire, dont la Réforme protestante, puis la réforme catholique, nous ont laissé la conviction qu'il n'est possible d'en sortir qu'en changeant de terrain. Substituer un subjectivisme existentiel, qui tend à sacrifier l'action de Dieu dans les sacrements, à l'objectivisme essentialiste, qui tend à y sacrifier celle de l'homme, ne fait que repousser le problème. L'existentialisme théologique postule une *conscience subjective centrale* qui pourrait être en possession immédiate de ses expériences humaines et qui pourrait dès lors les traduire au-dehors dans les sacrements comme signes de reconnaissance envers Dieu et par obéissance à l'ordre de Jésus-Christ» (p. 434). Barth, autrement dit, nous aurait embarqués, notamment dans sa doctrine du baptême, dans un *faux dilemme*: ou bien Dieu, ou bien l'homme...

Remarquons que cette critique de Barth (méconnaissance de la médiation du langage et de la parole, conception trop étroite de la causalité, inattention au symbolisme propre à la condition humaine) avait été déjà faite par Franz Leenhardt dans son livre *Parole visible*⁵. Malheureusement, la pensée protestante sert un peu de repoussoir dans ce livre qui n'entre pas vraiment en dialogue avec la pensée sacramentaire des Réformateurs et qui se termine par un *excursus*, assez caricatural et manifestement de seconde main, sur ce même K. Barth (p. 549-554). Il faut le regretter.

4. «*Sacramentaire et christologie trinitaire*»

La quatrième partie est une ample méditation sur la question théologique centrale: de *quel Dieu* finalement parlons-nous, lorsque nous accomplissons ces actes symboliques, à la suite du Christ et sur son ordre, que sont les sacrements? A quel «Jésus-Christ» se réfèrent-ils concrètement? Quelle mémoire «dangereuse» de lui accomplissent-ils («Faites ceci en mémoire de moi»)? Cette partie, qui est un rééquilibrage christologique, pneumatologique et trinitaire, fait pendant à la première partie, qui avait déconstruit l'ontothéologie. Elle s'ouvre sur une critique serrée de la sacramentaire de Thomas d'Aquin (il n'y a pas que K. Barth qui en prenne pour son grade!) trop exclusivement axée sur la notion de causalité et trop christomoniste (les sacrements comme prolongements de l'humanité du Verbe incarné). Il faut faire droit à l'Esprit, pas seulement dans sa fonction d'objet, mais aussi dans celle de principe, à la vie concrète de Jésus dans toute son extension (inclusion de la vie concrète de Jésus dans le mystère pascal), à l'Eglise tant locale qu'universelle. Bref, il s'agit de retrouver le rapport d'origine avec le *mysterium* biblique et patristique, que le *sacramentum* latin avait peu à peu perdu,

⁵ Les travaux de FRANZ J. LEENHARDT semblent ignorés de l'auteur: cf. notamment *Ceci est mon corps* (Cahiers théologiques 37), Neuchâtel, Delachaux, 1955; *Parole — Ecriture — Sacrements. Etudes de théologie et d'exégèse*, Neuchâtel, Delachaux, 1968; *Parole visible. Pour une évaluation nouvelle du sacrement* (Cahiers théologiques 63), Neuchâtel, Delachaux, 1971 (cf. en particulier toute la première partie, p. 5-41, à propos de la doctrine du baptême chez K. Barth).

en repensant le traité des sacrements à l'intérieur même du mouvement historique de l'économie du salut.

Le dernier chapitre («Les sacrements, figures symboliques de l'effacement de Dieu»), de style très biblique, précise une dernière fois la mission des sacrements rappelant la mémoire du Crucifié Ressuscité. S'appuyant sur Jünger, Moltmann, Kasper, l'auteur montre que la communication de Dieu par les sacrements ne peut se faire que si l'on opère un éclatement de la «notion simple» de Dieu. Le mystère trinitaire ouvre la sacramentaire sur une logique de service, non de domination, et d'abord auprès des plus démunis. C'est alors que Chauvet, qui avait déjà amorcé ce thème dans sa première partie (p. 74-80), précise sa notion de *mé-ontologie*. Tandis que l'onto-théologie travaillait sur la notion d'Être, la *mé-ontologie* part de l'Autre mé-connu et mé-connaissable, dont la croix est le symbole. C'est l'infrahumain du *mé on* qui dévoile Dieu en vérité (I Cor. 1,28; Es. 52,14; Ps. 22,7). Ce «rien» d'humanité déclenche la foi au Dieu «autrement». «L'esse de Dieu même ne peut se dire que barré par l'Autre symbolique, dont l'autre historique est la médiation concrète» (p. 519). Dieu n'est nulle part plus Dieu que dans la sous-humanité du Crucifié. Ainsi, la *mé-ontologie* renvoie non pas au Néant incréé ou au non-étant, à l'*Inconnaissable*, mais au non-autre, quand l'autre est défiguré et nié dans son altérité, au *Méconnaissable*. L'Esprit nous ouvre «à ce qui n'est pas divin», à la tâche sans cesse à reprendre de l'instauration de la justice. Le Christ trouve son «sacrement» en tous ceux qui ont été réduits à des «non-autres», à des êtres in-signifiants et privés de leur pain et de leur dignité.

*

* *

Trois remarques critiques

Le lecteur protestant, habitué à penser les sacrements selon l'axe kérygmatic strict (et peut-être trop étroit?) Parole-sacrement, apprendra beaucoup dans ce livre qui reprend toute cette difficile affaire à partir de l'axe symbolique. Pourtant, de nombreuses questions se posent, auxquelles nous avons d'ailleurs déjà fait allusion plus haut. Dialoguer, c'est continuer à réfléchir soi-même.

Il y a d'abord un point de théologie, que nous avouons n'avoir peut-être pas compris, mais qui nous paraît être l'une des questions de fond. Dans quel sens exactement faut-il voir dans les sacrements des figures symboliques «de l'effacement de Dieu»? Je préférerais pour ma part parler des sacrements comme des actes symboliques de l'*effectuation* de l'œuvre de Dieu dans l'histoire humaine et les relier par là à l'objectivité de Dieu, au sens où le Dieu vivant nous *fait face*, nous interroge et nous accompagne dans son alliance. L'auteur semble en vouloir à une conception dialectique et existentielle de Dieu, où Dieu est conçu effectivement comme un En-Face, donc toujours mis en

situation dialectique, voire conflictuelle avec l'être humain. Mais cette mise en situation originelle de Dieu comme un En-Face, un vis-à-vis, une Parole souveraine n'est-elle pas celle-là même que le témoignage biblique nous invite à reconnaître? Le *Dabar* hébraïque ne traverse-t-il pas critiqueusement les homologues que nous croyons voir entre Dieu et ceci ou cela, Dieu et le symbole, Dieu et le langage, Dieu et l'Eglise? La référence à la philosophie du langage de Heidegger nous paraît ici exagérée, car le Dieu biblique est Tout-Autre, jamais réductible à l'Être, ni à titre ontologique, ni à titre de *mé-ontologie*. Chauvet aimerait déconstruire «une représentation du rapport de l'être et de l'homme comme rapport dialectique de *face à face*» au profit d'une «co-appartenance de l'un à l'autre» (p. 40). Mais la théologie n'est pas une ontologie sans morale, donc sans rupture, et Dieu et l'humain ne peuvent pas être situés dans un rapport de co-appartenance. Or, dans ce livre, le symbolique tend à jouer un rôle quasi ontologique permettant de penser Dieu et l'homme en co-appartenance. Bibliquement, cela nous paraît discutable, et théologiquement la question se pose de savoir s'il n'y a pas ici quelque chose comme une version symbolique de l'ancienne *analogia entis*?

Cette question de l'En-Face hébraïque a des conséquences et bien évidemment des conséquences ecclésiales. Certes, on ne confond nullement dans ce livre le Christ et l'Eglise, et ce point fondamental est fermement tenu. On n'en parle pas moins cependant à propos du *sacramentum*, d'un «mariage indissoluble du Christ et de l'Eglise», et de «l'impossibilité de dire l'un, comme un simple 'En-Face', sans l'autre. Le *sacramentum* figure précisément la conjonction symbolique des deux» (p. 299). Mais cette conjonction symbolique signifie-t-elle qu'elle soit *organique* et, pour tout dire, permanente, donnée une fois pour toutes? Il nous a semblé que dans cette œuvre on passe souvent d'un sens à un autre: par exemple, ne passe-t-on pas de «l'autotélisme» du symbole, ce qui est un énoncé linguistique, à l'autotélisme de ce corps qu'est l'Eglise, ce qui est un énoncé ecclésiologique? Or, de même qu'il faut prendre garde de ne pas tomber dans une conception romantique du symbolique, ce qu'admet l'auteur lui-même, de même il ne faut pas céder à une ecclésiologie romantique. N'a-t-on donc pas ici une notion non différenciée, organiciste de l'Eglise comme corps du Christ? De *quelle* Eglise s'agit-il? En vue de *quel* projet socio-historique? Pour *quel* projet éthique? Il nous a paru que, techniquement, l'auteur maintenait mieux, dans son précédent ouvrage, la dialectique dans le symbole entre son pôle imaginaire et son pôle cognitif⁶. On sait que le danger protestant, c'est de considérer les sacrements comme de simples appendices à la Parole, comme les prolongements sur le plan de la sensibilité de principes de jugements; mais le danger catholique, à l'inverse, c'est de tellement conjoindre l'acte symbolique à la grâce de Dieu que l'on risque

⁶ *Op. cit.*, p. 61-69, où le pôle cognitif du langage symbolique est mieux mis en évidence contre l'interprétation romantique.

d'aboutir à un imaginaire confusionnel. Or, il nous semble qu'on assiste dans ce livre à une telle exaltation de la «corporéité» en soi et de l'Eglise comme lieu d'incorporation de la Parole de Dieu que l'on ne voit plus ce qui fait que l'Eglise est l'Eglise et ce qui fait qu'elle peut *ne plus* être Eglise. Bref, il manque à la médiation «Eglise» une axiologie théologique ferme. Certes, les sacrements peuvent être considérés comme des médiations; mais qu'en est-il de l'Eglise elle-même? Les sacrements ne sont pas les sacrements *de* l'Eglise; ils sont donnés *à* l'Eglise, et parfois contre elle-même ou en dépit d'elle. L'Eglise vit des sacrements, «mais elle ne les égale pas»⁷. La médiation Eglise ne peut être pour nous que seconde, jamais première. L'Eglise est la servante des sacrements, mais elle ne les «fait» ni ne les «produit». Dans l'adage du P. de Montcheuil que cite Chauvet: «Ce ne sont pas les chrétiens qui, en se réunissant, forment l'Eglise, c'est l'Eglise qui fait les chrétiens» (p. 189), la première partie de la phrase est correcte, mais non la seconde. Ou encore, dans l'adage souvent cité⁸: «L'Eglise fait l'eucharistie et l'eucharistie fait l'Eglise», cette relation de réciprocité nous paraît problématique, car ce n'est pas l'Eglise qui fait ceci et cela, en rigueur de termes, mais ce sont les sacrements *de Dieu* qui la font et ce sont eux qui lui rappellent, tout comme la Parole et au même titre, la souveraineté de Dieu sur ce qu'elle «fait». On rétorquera: mais il s'agit justement d'un agir symbolique. Or, nous semble-t-il, on use et abuse actuellement de ce terme, car l'agir symbolique *de* l'Eglise n'est pas du même ordre que l'agir de Dieu, qui, par sa Parole en acte annoncée, célébrée et vécue, s'adresse *à* elle au même titre qu'elle interpelle les humains et l'histoire. Autrement dit, ce qu'il faut travailler maintenant, stimulés nous-mêmes par ce beau livre, c'est le statut théologique rigoureux du symbole.

Il nous semble en effet, en troisième lieu, que la *particularité* du sacrement chrétien tend à se perdre si celui-ci en vient à se fonder sur une conception trop indifférenciée du symbolique. Il faut maintenant «recharacteriser» ce qu'est le sacrement chrétien⁹, sans quoi il serait dilué dans une généralité trop vaste. Le symbole donne à penser; mais tout symbole n'est pas de soi évangélisable: il y a aussi des symboles de mort. Cet ouvrage travaille sur l'eucharistie surtout et sur le baptême. Mais qu'en est-il du septénaire? La pénitence est-elle un sacrement ou non? Et l'ordination? On connaît les hésitations de Luther et de Calvin sur ces questions. Certes, tout cela n'était pas le propos de ce livre qui, d'un seul souffle, s'attache à repenser la sacramentalité en tant que telle. Mais sans préciser les choses dans le champ pratique, les convergences ne risquent-

⁷ Cf. PIERRE GISEL, «Du symbolique au symbole ou du symbole au symbolique?» in *Les sacrements de Dieu*, extrait de *Recherches de science religieuse* 75, 1987, 2-3, p. 204 (197-209). On trouvera également dans ce numéro très stimulant d'autres contributions, dont celle de CHAUVET: «L'avenir du sacramentel», p. 81-106.

⁸ *Op. cit.*, p. 180.

⁹ Cf. HENRI BOURGEOIS, «Positions du sacramentel aujourd'hui», in *Les sacrements de Dieu*, *op. cit.*, p. 41 (15-41).

elles pas de n'être que de surface? Je crains dans certains livres récents le retour d'une abstraction grandissante — *le symbolique, la sacramentalité, la corporéité* — qui risque en pratique de ne plus être reliée à un *contexte* clairement pris en compte.

Mais nous ne voulons pas conclure par ces interrogations critiques. Car le mérite de cette œuvre majeure est de faire réfléchir la théologie protestante sur deux points névralgiques au moins, qu'elle n'a eu que trop tendance à sous-estimer: a) le problème de la *médiation* que l'on ne peut contourner en rêvant d'une mise entre parenthèses des sacrements et des rites «au bénéfice de la référence à une 'pure Parole' ou d'un branchement direct sur le Saint-Esprit» (p. 361); b) la question de l'*acte* symbolique, de ce qui est exactement *accompli* par lui, comme chez les anciens prophètes, en tant qu'il raconte et structure l'existence chrétienne. Notre vœu est que les chercheurs de toute confession ou allégeance s'entraident dans ces délicates questions.

