

La Maison-Dieu, 119, 1974, 85-100.

Marie-Dominique CHENU, o.p.

POUR UNE ANTHROPOLOGIE SACRAMENTELLE

APRÈS que nous nous sommes confrontés au niveau propre du mystère chrétien, de sa consistance intérieure, de ses valeurs spécifiques, je vais maintenant introduire dans cet ensemble la rationalité, ce qui est une dévaluation. Pendant que je vous écoutais, à mesure que j'étais investi par la fréquentation du mystère, l'analyse rationnelle, que je vais vous proposer, me paraissait assez misérable. Et cependant cette intelligibilité, si hétérogène qu'elle soit au premier abord, trouve sa raison profonde dans l'intelligence du mystère. Là est en réalité la besogne du théologien, parler humainement des valeurs divines.

* Ce texte est la « réportation », comme on disait au Moyen Age, d'un entretien où l'on avait délibérément cédé aux suggestions, fondées certes, mais dépourvues des analyses et des références opportunes. En le publiant, on a résisté à la tentation de le réécrire pour lui donner meilleure consistance, même littéraire. On voudra bien consentir à ces limites. Les sous-titres sont de la Rédaction de la revue.

Pour une réflexion complémentaire, le lecteur pourra se reporter à certaines de nos contributions antérieures ayant abordé ces questions : M.-D. CHENU, « Anthropologie et liturgie », LMD 12, 1947, pp. 53-65 ; « Les sacrements dans l'économie chrétienne », LMD 30, 1952, pp. 7-18 ; « Foi et sacrement », LMD 71, 1962, pp. 69-77 ; « Anthropologie de la liturgie », in : J.-P. JOSSUA et Y. CONGAR (eds.), *La liturgie après Vatican II. Bilan, études, prospective*, Paris: Cerf (coll. « Unam Sanctam », 66), 1967, pp. 159-177.

A ce niveau, inférieur, je vais proposer quatre réflexions, en référence à S. Thomas qui, dans cette rationalité, a un type très original, irréductible à l'ensemble des théologiens de son temps, et qui a été condamné précisément sur l'anthropologie.

1. Raison d'être de la sacramentalité

L'ordre sacramentel, non seulement les sept sacrements mais la sacramentalité dans son ensemble, trouve, selon S. Thomas, sa raison d'être ou — pour prendre le langage et les catégories pédagogiques de ce temps-là — sa nécessité ainsi que sa structure dans ce principe absolu : « Dieu pourvoit à chaque réalité selon son mode d'être », qu'il s'agisse de sa nature, de son être même, qu'il s'agisse de sa situation, de sa condition, de ses comportements, liés naturellement, puisque son être se trouve s'exprimer dans des comportements.

Presque tous les théologiens disent cela, mais S. Thomas le dit avec une grande rigueur, qui a plus tard été énervée dans le thomisme commun. Selon lui c'est une loi générale de l'économie de Dieu, du plan de Dieu, que ce soit dans la création ou dans l'incarnation, loi qui commande radicalement la totalité de l'entreprise divine : quand Dieu fait quelque chose où émane un être, il le fait non selon sa condition à lui, créateur et rédempteur, mais selon celle de l'être qu'il vient de créer. Il y a là une espèce d'extraversion : Dieu ne sera présent qu'à travers la réalité même qu'il a créée et il va conférer sa vie par des réalités sensibles, par une matière. Il faut donner sa densité à ce mot de matière, beaucoup plus intéressant que le couple de matière et de forme, lequel a introduit un aristotélisme de basse classe dans la théologie sacramentaire et hélas dans les textes conciliaires. L'être créé va devoir recourir à la matière et son inclination, par le fait même, sera toujours tendue vers la matière. En second lieu la matière doit servir à détourner l'homme de son inclination à la superstition, à la magie, comme si l'on donnait à la matière le pouvoir mécanique de dominer jusqu'à la vie divine. Là se montre la salubrité du message de S. Thomas, même au plan simplement humain : il est salubre qu'il y ait des sacrements, pour l'authenticité même de la manipulation de la

matière, et pour libérer l'homme de la superstition, si répandue, jusque chez les chrétiens.

C'est seulement en troisième position que les sacrements se justifient comme remèdes. Ici on quitte l'ordre des natures et de l'émanation de l'être pour passer à une réflexion provenant de l'augustinisme. De tous les théologiens de son temps S. Thomas est le seul à ne pas la placer en tête.

Nous avons là une anthropologie au sens global du terme, une science de l'homme, en donnant son intensité au mot « homme ». Le terme d'anthropologie est assez récent pour la théologie, mais excellemment approprié. Anthropologie sacramentelle : ce vocable prend là toute sa densité, non pas comme une illustration d'une réalité sacramentelle préalablement connue, mais comme un aspect co-essentiel du sacrement. Nous ne pouvons engager le sacrement qu'en consubstantialité avec l'homme. Les deux mots « anthropologie » et « sacramentelle » sont indissociables l'un de l'autre non seulement au plan des méthodes — ce serait déjà précieux — mais constitutivement. Aussi bien dans son être radical que dans toutes ses fonctions, ses sensibilités, la sacramentalité se réfère à l'être humain. La régulation du sacrement, de la vie sacramentelle, dans la distribution, dans l'exercice, le fonctionnement, les ritualisations, n'est pas à chercher en Dieu mais dans l'homme. Et cela est vrai aussi pour la Parole de Dieu, selon le mot admirable de S. Augustin : « Quand Dieu parle aux hommes, il parle à la manière des hommes. » L'on pourrait faire un parallèle entre l'anthropologie sacramentelle de S. Thomas et les premiers efforts de la renaissance carolingienne pour appliquer les lois de la grammaire à l'intelligence de la Parole de Dieu.

Il s'ensuit que les sciences humaines ne sont pas simplement une illustration ou un instrument rationnel annexe de la théologie sacramentaire : c'est de plein droit que les sciences humaines y entrent comme étant composante essentielle de la réflexion — composante non pas seulement de la déduction théologique au terme, mais dès l'entrée. Plus la théologie sera théologie, plus les sciences humaines auront titre à y intervenir, et plus j'avancerai en perspicacité théologique et plus mes sciences humaines seront autonomes, j'allais dire sécularisées dans cette autonomie. C'est de quoi apaiser les craintes de certains de mes confrères sociologues qui craignent que les théologiens ne récupèrent, au sens péjoratif du terme, les sciences humaines et leurs résultats,

en les manipulant : ils ont raison parce que les théologiens ont souvent fait cela, mais en droit ils ont tort. Plus la théologie est théologie, plus les sciences humaines seront humaines, profanes ; plus Dieu est Dieu, plus l'homme est homme. Si j'ai un Dieu qui ratatine un peu l'homme pour le faire entrer dans son économie, c'est un faux Dieu ; et si ma théologie manipule les sciences humaines pour les commander, c'est une mauvaise théologie.

Ceci va très loin et vaut pour toute l'économie chrétienne et pour tout l'être en même temps. Toute l'économie chrétienne et tout l'être humain sont commandés par cela. Tout dans l'être humain passe par le sensible, et je n'ai rien dans l'esprit qui ne soit passé par la matière. Vous connaissez le fameux axiome des philosophes sur la « tabula rasa » : quand je veux savoir quelque chose, je vais le quêter dehors. Nous sommes à l'opposé de l'intériorisme : tout ce que je reçois, y compris Dieu, vient du dehors. En être, en agir, en épistémologie : toute l'épistémologie est bâtie là-dessus, contre pratiquement tout idéalisme. Et cela imprègne le tissu mental de S. Thomas et ses moindres réactions.

2. Détermination et fixation du septénaire sacramentaire

La grande opération qui s'est faite en Occident, aux 12^e et 13^e siècles, dans le domaine sacramentel, est la détermination du septénaire, dogmatisée en 1215 au quatrième concile de Latran. C'était une opération magnifique, mais fâcheuse aussi en ce sens que l'émergence des sept sacrements a dévalué le reste de la sacramentalité. L'élaboration d'un *De sacramentis in genere* a été bénéfique, mais je pense qu'à l'inverse il faudrait partir du *De sacramentis in particulari* et seulement à la fin amorcer une sacramentalité générale. On a fait le contraire. On a aussi, de façon bienfaisante d'ailleurs, architecturé toute la sacramentalité, dégagé des points stratégiques et obtenu une vue globale de l'économie sacramentaire et donné en même temps à chaque sacrement sa consistance propre, sa situation, donc sa valeur.

Là-dessus la rationalité s'infiltré : Pourquoi y a-t-il sept sacrements ? L'ensemble des théologiens ont dit : c'est parce qu'il y a sept lieux de péché qu'il nous faut sept remèdes : je suis concu-

piscent, je suis coléreux, orgueilleux, et à chaque fois j'ai un remède pour cela. C'est donc une conception médicinale et les sacrements, selon l'image de ce temps-là, sont une pharmacopée contenant tous les remèdes que le Christ nous a procurés. Nous avons là un point critique je ne dis pas d'Augustin, mais de l'augustinisme. S. Thomas, selon une idée naturaliste, part des épisodes de la croissance vitale de l'homme individuel et collectif. Là où l'homme s'humanise il faut un rite, depuis la naissance, qui est le premier acte, jusqu'à la mort. A chaque pivot d'humanisation il y a un sacrement, qui est là pour diviniser¹.

Puisqu'il y a sept sacrements S. Thomas a trouvé sept occasions, depuis le baptême, qui prend les hommes à la naissance, jusqu'à la mort, où l'on oint les malades. Entre les deux les autres sacrements se disposent : tout premièrement l'Eucharistie qui est la nourriture quotidienne, et qui a un tout autre aspect que le baptême, qu'on ne donne qu'une fois. Ainsi construit-il l'originalité de chaque sacrement. Deux de ces sacrements concernent l'homme collectif ; S. Thomas en effet est très attentif à la nature sociale de l'homme. Un sacrement se situera dans la toute première et radicale sociabilité, celle du couple sexualisé pour la fécondité : sacrement de mariage. Un autre sacrement se constituera au service du peuple de Dieu à l'intérieur de l'humanité : le sacrement de l'Ordre, par lequel est transmise la Parole de Dieu. Dans l'analyse que nous faisons de la dimension anthropologique des sacrements il y a une grande ressource. Non que S. Thomas ait tout prévu mais parce qu'il nous offre là un principe qui fonde, au-delà d'une espèce de phénoménologie déjà ambitieuse, une radicalité théologique.

3. Loi ancienne et théologie du culte

Pour répondre à notre propos j'ai pris la patience — et il en faut beaucoup — de relire de près, dans la Somme théologique, le traité de la Loi ancienne. La Loi ancienne occupe chez S. Thomas une surface textuelle très étendue, ce qui est assez déconcertant. Alors que dans la plupart de ses articles, même sur la grâce, il y a une colonne ou une colonne et demie, il y en a

1. Cf. *Summa Theologiae*, III^a, q. 65, a. 1.

cinq pour chacun des articles qui analysent la Loi ancienne. Les thomistes ne lisaient jamais tout cela, pas plus d'ailleurs qu'ils ne lisaient la cosmogonie dans son traité de la création, ou bien la vie du Christ dans le traité de l'incarnation. Ils ont débibli-cisé la Somme théologique et, la réduisant à ses parties spéculatives, ils en ont évacué le réalisme historique.

Prenons quelques points de repère. S. Thomas introduit des catégories critiques pour trouver la rationalité de tous les éléments de la Loi ancienne, en particulier du Deutéronome, et des classifications que je rapporte par manière d'érudition. Il distingue les *moralia*, les *iudicialia* et les *ceremonialia*. Les *moralia* sont la conduite de l'homme, la morale au grand sens du mot, y compris le rapport avec Dieu. Les *iudicialia* sont l'organisation socio-politique, et les *ceremonialia* les ensembles cultuels. S. Thomas établit là, à partir de l'analyse critique de l'ancienne Loi, une théologie du culte, ce qui nous intéresse à la fois comme opération en soi et parce que la liturgie chrétienne en a hérité. La réflexion du Moyen Age sur le culte et les sacrements est saturée de références à l'Ancien Testament, comme c'est le cas aussi pour la réflexion sur l'Eglise comme théocratie, car on a pris la théocratie biblique comme modèle de l'Eglise, ce qui a été très grave. Ici l'on prend, pour alimenter l'analyse sacramentelle, la théologie cultuelle des anciennes cérémonies, quitte, soit à dénoncer la menace de déviation, soit plus encore à allégoriser. Une telle opération dévalorise l'enquête sur l'Ancien Testament en l'intellectualisant, et dans la théologie médiévale l'allégorisation permanente est une perversion de son sens symbolique, parce que l'allégorie joue en intellectualisant le symbole, qui de soi ne doit pas être intellectualisé, mais se tenir dans son imaginaire.

La lecture du traité, assez fastidieuse, permet de voir ce que S. Thomas fait relever soit de la nature soit de l'histoire, autrement dit d'une perspective messianique : par exemple dans l'analyse du pur et de l'impur. Cela reste sommaire par rapport à la phénoménologie de nos contemporains, mais très efficace. L'axe critique consiste à dégager la motivation et la signification. S. Thomas dit quelle est la raison d'être, en recherchant non des raisons « causales », mais des raisons-significations. Spontanément il recourt à la signification — la raison d'être, c'est la signification — et analyse le jeu des symboles, en observant en particulier la

distance et discontinuité entre le signifiant et le signifié, provocatrice d'un espèce de sursaut dans lequel joue le symbole (là est la raison d'être de l'élément occulte dans toute cette opération). Deuxièmement il analyse le rite, déclenché par ce jeu symbolique : la liaison est très étroite entre les deux. Dans le cérémonial il analyse les gestes plus que les paroles, et il distingue le symbole ritualisé, le geste essentiel, de ce qu'il appelle la « solennité ». Il fait encore appel à une autre notion, celle du sacré, qui est la propriété de l'être, de l'action, des choses mises en relation avec la divinité. Le sujet du sacré est le corps, et la référence à la divinité passe par la médiation du corps.

En recourant aux catégories empiriques du temps il fait la géographie cultuelle des divers *ceremonialia* : d'abord les sacrifices, puis ce qu'il appelle les *sacramenta*, ensuite les *sacra* et les *observantiae*. Dans ces catégories théologiques, par exemple dans la distinction entre *sacramenta* et *sacra*, nous trouvons beaucoup de choses utiles, parfois arbitraires, mais pleines de sens. Dans le sacré entre chaque fois en considération non pas cette référence à Dieu qui semblerait être décisive, mais la condition humaine. Cela joue d'un bout à l'autre dans ce tissu, y compris les références à la vie collective, par exemple au nomadisme qui modifie l'économie sacramentelle, ou au lien entre la guerre et la paix ; à quoi s'ajoutent, dans leur rapport à la condition humaine, les rythmes de la nature, les récoltes, le printemps, les semences. L'Ancien Testament reconnaît-il la dualité introduite par la référence naturiste ? Nos biblistes modernes, un G. von Rad par exemple, le pensent. S. Thomas l'a repéré en théologien, et c'est important pour l'anatomie du sacrement, mais il risque de dévaluer ces éléments naturistes pour l'économie, par crainte des superstitions — crainte qu'avait déjà l'Ancien Testament lui-même — et il dévalue les rites païens, alors que nous tendons à leur donner valeur aujourd'hui. Autrement dit la théologie de S. Thomas est en tous domaines une théologie de chrétienté établie, y compris en sacramentaire, et c'est une de ses limites. Beaucoup des réflexions que nous faisons aujourd'hui tiendraient là. Quoi qu'il en soit il y aurait à appliquer sa méthode non seulement pour l'Ancien Testament mais pour le Nouveau, où il étudie la ritualisation de chaque sacrement.

4. Connaturalité du sensible dans l'économie sacramentelle

Reprenons en sous-œuvre le principe, posé au début, de la connaturalité radicale du sensible dans l'économie sacramentelle, à savoir que la matière — ce qu'on appelle, dans la langue sacramentelle du 13^e siècle, la *res sensibilis* — est la première composante du sacrement, bien avant qu'on introduise l'analyse de la matière et de la forme. Là je vais céder consciemment à une « dérive » philosophique qui me sort tout à fait de l'élaboration interne de la foi telle que le P. Jourjon l'a faite pour les docteurs chrétiens, et rationaliser à l'extrême, au lieu d'une élaboration interne de la foi, de son domaine, de sa connaissance. Mais, en même temps, je revendique comme légitime en théologie, en intelligibilité, cette opération. On a voulu l'écartier des textes du Concile : c'est une chimère ! quand il y a une philosophie sans le savoir, elle a chance d'être mauvaise.

Première composante du sacrement

Si la matière dans tous les sens du mot, la *res sensibilis* et, pour nous, le corps de l'homme, est la première composante essentielle du sacrement, une intelligence différente de la matière influera sur l'intelligence du sacrement. Si le sacrement est premièrement matière, la manière dont je conçois la matière va modifier mon intelligence du sacrement : soit la matière en elle-même, soit la matière dans le cosmos, soit la matière dans l'homme, son corps. Et, selon la densité ontologique et psychologique que je donnerai à la matière, j'aurai des théologies sacramentaires différentes, non seulement en jeu psychologique actuel, mais en intelligence intérieure. Si par exemple je suis dualiste, au sens le plus général du mot, que ce soit à la manière des platoniciens ou à celle de Descartes peu importe, si je crois que l'univers est composé de deux choses, avec une frontière en réalité impénétrable même s'il y a une permanente interaction, j'aurai une conception tout à fait différente du sacrement. Ou, si j'ai une philosophie idéaliste, ou même, plus généralement, une philosophie spiritualiste, je vais regarder la matière autrement, et donc les sacrements. C'est ainsi que S. Thomas a quelques réflexions au sujet des Cathares, qui étaient dualistes et condam-

naient la matière comme émanant du principe du mal. Cela explique pourquoi ils refusaient l'eucharistie, parce qu'elle comporte la matière, le pain et le vin : l'épisode est significatif.

Dans une vue plus ou moins dualiste la seule valeur de la matière sera d'être l'occasion d'un transfert, une espèce d'enveloppe qui ne servira plus à rien après. Si au contraire nous donnons sa densité à la matière, l'équilibre sacramentaire en sera très changé, et nous verrons intervenir un tout autre platonisme que celui d'Augustin : celui des docteurs grecs, les Cappadociens, Grégoire de Nysse, Denys et Maxime. Ils ont réintroduit dans leur platonisme la haute valeur de la matière, soit en adoptant, Maxime par exemple, des sous-sols aristotéliens, soit surtout parce qu'ils ont vu le réalisme de l'incarnation. L'antimonophysisme et l'antimonothélisme de Maxime jouent dans tous les secteurs : incarnation, ordre sacramentel, réalités d'Eglise, création récapitulée jusque dans la matière, alors que, sinon Augustin, du moins les augustiniens du Moyen Age liquidaient la matière pour arriver au monde parfait, ces Grecs disent qu'il n'y a pas de monde parfait s'il n'y a pas de matière.

L'émanation de Dieu — dans la scolastique du 13^e siècle le mot « émaner » n'a pas le sens péjoratif qu'il a maintenant — la coulée de la création émanatrice se fait par degrés d'être. Chaque degré engage l'autre, et cette émanation va jusqu'à la matière, mais, dans la remontée vers Dieu, chaque niveau, dans son être et dans son épistémologie, n'est allégué qu'en tant qu'il tend à l'échelon au-dessus : la matière tend à la vie végétale, la vie végétale à la vie animale, la vie animale à la vie humaine, la vie humaine à la vie divine. Chaque être n'a sa densité propre que dans la mesure où il est ouvert à l'au-dessus, dans un dynamisme de « participation », selon le terme philosophique auquel correspond l'axiome dionysien « *supremum infimi tangit infimum supremi* » : le sommet de promotion d'un être s'ouvre sur le niveau d'être supérieur sans qu'il puisse y entrer, en même temps que le niveau inférieur de cet autre niveau rencontre la réalité inférieure.

Multiplicité de niveaux et unité

Il y a une espèce d'engrenage, et cette multiplicité de niveaux va se coordonner en unité, selon la métaphysique de l'Un caractéristique du néoplatonisme. Il se produit ainsi dans chaque niveau

d'être une attraction réciproque qui constitue l'univers, non par des superpositions étagées, ce qui serait très aristotélicien, mais en ce que chaque niveau tend à gagner l'autre et l'autre influe pour promouvoir, tout en réservant l'autonomie, la propriété du niveau inférieur. De lui-même il tend au niveau supérieur en une attraction réciproque, une tension entre le monde intelligible de l'esprit et le monde sensible des phénomènes.

Les médiévaux trouvaient dans la Hiérarchie céleste de Denys cette ontologie de la participation. Dépouillée de l'imagerie orientale des neuf chœurs des anges, on considérera pour elle-même la notion de hiérarchie en la décapant de toute représentation imaginative. L'essentiel de la notion dionysienne est dans cette tension qui concilie l'idée d'ordonnance hiérarchique des êtres avec le rapport fondamental entre Dieu et le monde : c'est l'analogie. J'y pensais hier à propos du problème angoissant de la transcendance et de l'immanence. Je suis bien incapable de le résoudre et je n'ai pas de réponse apaisante, mais je crois que nous avons dans la pensée dionysienne une perception profonde pour bien poser le problème, en dehors de l'augustinisme tel qu'il est encore chez Blondel. Dans une conception émanatiste de l'univers, avec des tensions à chaque niveau, je comprends bien mieux comment Dieu est immanent à la matière, et que cependant la matière et l'homme sont ouverts ontologiquement, par le désir naturel de voir Dieu. La position de départ me paraît bien meilleure ; mais elle est malheureusement restée étrangère à la théologie.

Voyez l'anthropologie de Maxime : la croissance des êtres s'accomplit dans l'union, sans supprimer l'autonomie de chacun. L'univers matériel a une authentique densité sous et par la présence créatrice de Dieu. Là nous retrouvons S. Thomas. Les choses *sont* ; elles ont leur densité propre, elles sont et elles sont bonnes, et non pas simplement par référence à la Bonté suprême, à elles extérieure. Bien plus, leur bonté est « cause » de leur référence. L'émanation de Dieu fait qu'elles ont l'être ; leur référence à Dieu est postérieure à leur existence, selon une paradoxale analyse logique que propose S. Thomas.

Ainsi le monde sensible possède toute sa valeur ontologique, par ce rôle d'être le phénomène de l'esprit, tandis que l'esprit de son côté se révèle pleinement dans ce miroir matériel, nullement provisoire, mais éternel et définitif. Ainsi existe une par-

faite circumincession (*perichorêsis*) du monde spirituel et du monde sensible. Le monde est un : le monde intelligible dans sa totalité apparaît phénoménalement dans la totalité du monde sensible, exprimé mystiquement par des images symboliques, pour les yeux qui savent voir. Le monde sensible tout entier est immanent au monde intelligible tout entier ; dans celui-ci est celui-là par les raisons, dans celui-là est celui-ci par les *symboles*, et l'œuvre des deux est une. L'intelligible est l'âme du sensible, comme le corps de l'intelligible est le sensible. Le monde intelligible n'est pas moins immanent au monde sensible que l'âme l'est au corps ; le monde sensible l'est au monde intelligible comme le corps forgé par l'âme. Cosmos unique, comme la consubstantialité du corps et de l'âme constitue l'homme unique, sans qu'aucun des deux éléments ne supprime ou répudie l'autre.

Cette anthropologie de Maxime, dont j'emprunte à la lettre la description au P. Urs von Balthasar, n'a pas été élaborée à fond dans l'anthropologie de S. Thomas, mais elle affleure ici et là. Au 13^e siècle, où circulaient plusieurs traductions récentes de Denys, s'était constitué un corpus dionysien des maîtres de l'université de Paris, avec un Denys enveloppé de gloses qui venaient précisément de Maxime et de Scot Erigène, et un ensemble de données déjà élaborées, remâchées, purgées de l'orientalisme de Denys. Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont lu ces textes amalgamés ; nous avons même, de la main de S. Thomas, la réportation du cours d'Albert le Grand sur les Noms divins. On parle de l'entrée d'Aristote ; je veux parler aussi de l'entrée de Denys, qui a saturé l'atmosphère, comme le montrera la thèse du P. Emilio Garcia.

L'homme et le cosmos

Nous avons là un phénomène culturel qui dépasse de beaucoup l'analyse critique du texte de Denys et qui touche toute l'anthropologie de S. Thomas. L'homme récapitule en lui le cosmos. Il est à la jonction de la matière et de l'esprit. Il est le pivot par lequel toute la matière est récapitulée en lui ; il humanise la matière, et c'est par là qu'elle est divinisée. En humanisant le monde, l'homme en prend possession selon la voie de la création, et c'est ainsi qu'elle est divinisée. Si bien que pour être parfait et parfaitement bienheureux, l'homme a besoin de la

matière ; car, à ce moment-là, je posséderai ma nature complète, et, en la possédant, je serai plus près de Dieu. Plus j'aurai ma matière, plus je serai près de l'esprit. Ainsi la matière entre en compte directement dans ma béatitude. L'âme séparée est mal assimilée à Dieu².

Cette tension, cette attraction réciproque, cette constitution progressive du cosmos, cette énergie dont l'homme est le pivot récapitulateur, a son expression noétique dans le *symbole*. Le symbole n'est pas l'effet d'un transfert de signification au-delà de la matière, c'est l'articulation même de la densité de la matière qui conserve sa totalité d'être au lieu d'être escamotée par l'esprit. C'est pourquoi le mystère, en toute création, est présent par le jeu symbolique à ce point que lorsque sera consommée cette économie de tension, d'attraction, de circumincession, il y aura un tel emboutissage de la matière dans l'esprit qu'il n'y aura plus besoin de symbole : l'homme sera accompli. La totalité de la matière sera investie par la totalité de l'esprit.

Avant le péché d'Adam — avec ce que la théologie médiévale d'Adam comporte de mythique — l'homme était parfait : en ce temps-là il n'y avait pas de sacrements, et l'homme était tel que la totalité de son esprit était dans la totalité de la matière. Il n'y avait pas besoin alors que joue l'attraction dont j'ai parlé. C'est de l'archéologie, direz-vous, qu'est-ce que cela a à voir avec la pastorale sacramentelle ? Je réponds que c'est le sous-sol qui doit alimenter notre réflexion symbolique, et rendre sensible l'importance du symbole.

Confrontons cela avec les catégories augustiniennees telles que les a pratiquées la scolastique, et plus spécialement avec la notion de *signe*. Le signe d'un poteau sur la route est l'indicateur d'une région. Le signe est une procédure de l'esprit qui implique inconsciemment une dépréciation de la matière, qui n'est plus qu'un moyen au lieu d'être une densité originale. Il n'y a plus, quand je parle de significations, la descente dionysienne, cette manifestation et cette présence des choses selon la continuité qui est la logique de cette descente, selon la logique platonicienne de la participation. J'ai consulté le dictionnaire théologique de K. Rahner au mot « symbole ». Pour lui le signe (j'ai quelque

2. Cf. *De Potentia*, q. 5, a. 10, ad 5 (*et corpus*).

peine à dissocier *symbole* et *signe* parce que, quoi que je fasse, je suis augustinien) est un élément arbitrairement choisi par l'homme et mis extérieurement en rapport avec une réalité donnée pour en signaler la présence dans le temps et dans l'espace. Le symbole, lui, est une « manifestation » : c'est la réalité symbolisée elle-même qui, à des degrés divers, s'affirme dans une réalité à la fois différente et conjointe, et donc en même temps s'y extériorise et s'y exprime. Nous sommes dans un autre univers, à la lettre, qui prend corps dans la densité sémantique du mot *symbole*.

Chez Augustin cette notion de *signe* est liée, plus qu'à une théorie, à sa mentalité même. Pour lui, l'intériorité est le lieu de la vérité. On peut schématiser son itinéraire de conversion comme le passage des fantasmes à la vérité. Découverte à la faveur du néoplatonisme, mais d'un certain néoplatonisme, la vérité est intérieure et, dans la mesure où elle reste soumise à l'extérieur, elle est encore infirme. Cela implique comme second mouvement que l'âme ne peut séjourner dans la vérité que si elle est délivrée de la chair, si elle est autonome en elle-même pour retrouver la pure intériorité. La chair détourne la volonté de son vrai bien. Elle comporte un dedans et un dehors, à son sommet l'intériorité est pure intériorité. C'est pourquoi le monde n'est qu'une parafonction.

Nous avons donc deux couples, le couple *symbole* et *mystère*, et le couple *signum* et *res*, que Pierre Lombard a détaché de l'ensemble d'Augustin pour en faire la catégorie fondamentale de toute la théologie, laquelle étudie deux choses : les *res* et les *signa*. Ces catégories d'inspiration augustinienne introduisent et commandent le problème de la causalité. C'est pour essayer de voir l'articulation entre *signum* et *res* qu'on introduit le mot de *cause* : ces signes sont des causes. Introduire ce vocabulaire philosophique très déterminé crée un grave problème, qui a angoissé S. Bonaventure³. S. Bonaventure est occasionaliste : la matière est une occasion ; c'est Dieu qui confère la grâce, et non la matière. S. Thomas dit : si. Il introduit la notion philosophique de cause « instrumentale » qui est, je pense, un très riche concept. Mais il y a crise sur le mot de « cause ». En réalité cette caté-

3. Cf. les textes signalés par P.-M. GY dans « Problèmes de théologie sacramentaire », LMD 110, 1972, p. 141, n. 29.

gorie est inapte à rendre intelligible la relation entre les deux niveaux décrits tout à l'heure, lesquels sont intelligibles par l'analogie, alors que la « cause » philosophique est faite pour l'explication d'un monde homogène, autrement dit « univoque », comme disaient les logiciens. C'est à un niveau épistémologique déterminé que jouent les causes et nous ne pouvons, par une cause d'un niveau, expliquer l'autre. Si je veux expliquer mon jeu psychologique par des phénomènes biologiques, il y a une part de vrai, mais je ne puis expliquer le phénomène d'au-dessus par la causalité d'en-dessous, expliquer par la matière le niveau végétal ou le psychologique. C'est l'erreur des sociologues ou des psychologues quand ils veulent expliquer, par une telle réduction, le sommet de la vie humaine.

Les deux niveaux que je décrivais tout à l'heure sont reliés par l'analogie, laquelle trouve son expression dans le *symbole*. Je ne dis pas que le concept de *cause* n'explique pas, mais on pourrait le comparer à un tournevis par lequel on voudrait remplacer la clef qui ouvre une porte, c'est fait pour autre chose. Ajoutons, par allusion au concept philosophique présent, que l'ontologie de la causalité est aujourd'hui, à tort ou à raison, évanescence. Actuellement un homme intelligent, même pratiquant, comprend difficilement une analyse de causalité sacramentelle. La cause ne peut être un concept dogmatique d'une efficacité permanente, même s'il ne faut pas lui dénier toute intelligibilité. Au contraire la voie est libre pour le rôle d'intelligibilité du symbole. Autrement dit je suis amené à une critique du sacramentalisme augustinien comme lié à une anthropologie « spiritualiste » dans laquelle la matière est dévitalisée de sa capacité symbolique.

L'homme doit être considéré dans toute sa réalité concrète, selon le mode biblique, purgé de ce qu'il peut y avoir de dualisme dans les oppositions entre âme et corps, esprit et matière — et j'ajouterais, en télescopant les analyses, entre histoire et cosmos, et même entre grâce et nature. Comme vous savez, *Gaudium et Spes* a éliminé expressément le dualisme entre grâce et nature. Malheureusement on voit dans les commentaires que tout le monde l'a réintroduit sans y penser. Ce n'est pas que la distinction soit sans valeur analytique, mais elle est insuffisante pour saisir la réalité telle qu'elle est, aussi bien celle du salut que celle de la densité humaine. Une observation du même

genre serait à faire au sujet d'un dualisme entre création et Incarnation ; le péché de l'augustinisme sacramentel dans la scolastique est de laisser la création de côté, alors que l'Incarnation y doit trouver sa pleine valeur.

J'ai lu avec complaisance un article d'H. Denis dans lequel il exprime la crainte que la philosophie de l'avenir de Moltmann — du moins dans son premier ouvrage — n'escamote une certaine réalité du cosmos. H. Denis se demande si le christianisme doit éliminer aussi vite la « dimension épiphannique du monde », la dimension épiphannique de la création, c'est-à-dire son aptitude à manifester la présence de Dieu récapitulée en Jésus Christ ». Autrement on pourrait se demander si l'Eglise ne serait pas frustrée d'une certaine dimension sacramentelle. Nous retrouvons la jonction, dans la sacramentalité, du cosmos et de l'histoire. Au lieu que ce soit uniquement l'incarnation qui est source sacramentelle, c'est aussi déjà le cosmos lui-même, et l'unité se rétablit avec la création, qui est en quelque sorte encore en cours, et où je suis partenaire de Dieu.

On a mentionné hier ceux qui ont redécouvert la dimension épiphannique de la liturgie, un Romano Guardini, un Vagaggini à la suite des Pères grecs. J'ajouterais, pour cette sensibilité de vision qui le caractérise : Teilhard de Chardin. Sans nous en rendre compte, nous respirons cela. Au mythe de S. Grégoire le Grand selon lequel Dieu a créé les hommes pour remplacer les anges déchus et imiter la liturgie angélique, je préfère la liturgie cosmique, où la matière entre parce qu'elle est assumée par l'esprit. J'ai besoin de la matière pour que la création entre dans le jeu de la liturgie et ne soit pas laissée de côté. La ritualité implique cela, et le culte en esprit sera pleinement esprit quand la matière sera dedans, et non pas éliminée.

Revenons à notre point de départ : la rationalité théologique, embrayant sur une anthropologie, confère au mystère, ou plutôt au sacrement, une cohérence complète avec le réalisme humain. Autrement dit l'ensemble du mystère, y compris sa sacramentalité, trouve son réalisme à partir de l'homme. Contre tous les spiritualismes, l'être total de l'homme ; contre les individualismes, l'être social ; contre le hors-cosmos, l'homme maître du monde. Je conteste à l'augustinisme philosophique sa théologie, sa spiritualité d'intériorisation. Je pense ici à l'Imitation de Jésus Christ, qui a nourri des générations, y compris au 19^e siècle et au début

du 20^e. Quand j'étais au séminaire, je la lisais tous les jours. Opuscule admirable, dont je ressens aujourd'hui les limites. En cette intériorité complète, le monde n'existe plus, alors que la totalité de la création doit entrer dans la totalité de l'esprit. J'ai dit cela brutalement, alors qu'il y faudrait maints discernements. J'ai voulu secouer votre augustinisme somnolent.

Marie-Dominique CHENU, o.p.

Vient de paraître

« La prière eucharistique »

NOTES DE PASTORALE LITURGIQUE

N° 112, octobre 1974

Un dossier :

- **L'homme eucharistique**
- **Le dynamisme de la prière eucharistique** : La louange qui naît de la reconnaissance. L'offrande de l'homme habitée par le don de Dieu.
- **Du visible à l'invisible** : Des modèles de fonctionnement rituel. Une parole « parlante ». Qu'est-ce qu'on veut célébrer, avec qui et comment ?

Eléments pour la prière

Répertoire de chants 1974

Le numéro 7 F. — Editions du CERF/CNPL