

*La Maison-Dieu*, 142, 1980, 49-55

Claude GEFFRÉ

## DU SYMBOLISME AU SYMBOLE : LES SACREMENTS

A propos de : Louis-Marie CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*. Paris : Cerf (Coll. « Rites et symboles », 9), 1979.

**D**EPUIS plus de vingt ans, on a beaucoup écrit sur les sacrements, que ce soit du point de vue liturgique et pastoral ou du point de vue sociologique. Et cependant, par comparaison avec d'autres champs de la production théologique comme la christologie ou l'ecclésiologie, la réflexion fondamentale sur la sacramentalité chrétienne en général est demeurée singulièrement pauvre.

On pourrait tenter d'analyser les causes d'un tel silence. Elles tiennent à la fois à notre distance culturelle par rapport aux anciennes théories des sacrements en général et aux orientations dominantes du christianisme contemporain. D'une part, nous nous sentons étrangers à la problématique causaliste et instrumentaliste qui sous-tendait le traité thomiste des sacrements en général. Et à cet égard, même l'effort remarquable d'un Schillebeeckx pour corriger l'objectivisme thomiste par le personalisme dans son essai « Le Christ, sacrement de

la rencontre avec Dieu»<sup>1</sup> nous semble aujourd'hui, vingt ans après, insuffisant. D'autre part, nous sommes encore prisonniers de la trop facile opposition entre foi et religion. Alors, à trop insister sur la sacramentalité dans l'Eglise, ne risque-t-on pas de favoriser le pôle cultuel du christianisme au détriment de son pôle éthique, de ses exigences sociales et politiques ?

C'est dans ce contexte qu'il me plaît de saluer l'ouvrage de L.-M. Chauvet comme un événement théologique important. Il ne s'agit que d'un *essai* et d'un *essai risqué*, comme il le souligne modestement dans son introduction. Risqué, certes, dans la mesure où il se veut délibérément tributaire d'une certaine modernité culturelle en complète rupture épistémologique avec les présupposés conceptuels qui sous-tendaient l'ancienne théologie sacramentaire. Certains lecteurs moins avertis trouveront peut-être trop long ou même parfois complaisant son détour par les sciences humaines, en particulier la linguistique et l'anthropologie rituelle. Mais nul ne pourra contester la fécondité de la méthode et des instruments techniques mis en œuvre. Il renouvelle vraiment notre intelligence des sacrements de l'Eglise, en particulier de leur efficacité. Et sans sacrifier à la mode, celle d'un certain structuralisme français, il nous permet en fait de retrouver un remarquable équilibre entre les trois grandes manifestations de la vie de l'Eglise : la Parole annoncée, la Parole célébrée, la Parole vécue, équilibre qui avait été souvent compromis dans la pratique comme dans la théorie à d'autres âges historiques du christianisme.

Du fait de sa problématique résolument *anti-instrumentaliste*, le premier chapitre sur *le symbolique et le symbole* est d'un enjeu décisif pour la suite de tout l'ouvrage. Il offre une synthèse très documentée et très équilibrée sur la fonction symbolique, en particulier sur tout ce qui distingue le symbolique de l'imaginaire et le symbole du signe. En choisissant pour titre de son ouvrage : *Du symbolique au*

1. E. SCHILLEBEECKS, *Le Christ, sacrement de la rencontre avec Dieu*. Paris: Cerf (Coll. « Lex orandi », 31), 1967 (Trad. de *De Christus moeting als sacrament van de Godsontmoeting*, 1957<sup>1</sup>).

*symbole*, l'auteur a voulu mettre en échec la dictature de l'imaginaire. Et quand on sait l'importance exorbitante accordée à la catégorie du *signe efficace* dans l'ancienne théologie, on mesure l'enjeu de ces longs développements sur le symbole dans sa différence avec le signe.

La logique du signe, c'est-à-dire du signifiant-signifié, est celle de la connaissance rationnelle discursive. C'est une logique de l'univoque. La logique du symbole est celle de la connaissance réciproque, de l'échange réversible entre sujets. Elle cultive l'ambivalence du désir et de l'échange (cf. p. 61). Alors que la théologie classique, marquée par l'aristotélisme et le thomisme, en est restée à une conception purement instrumentaliste du langage, tout l'effort de L.-M. Chauvet est de montrer, soit à partir des travaux récents sur le langage, soit à partir de Heidegger (j'aurais souhaité personnellement qu'il marque mieux tout ce qui sépare la philosophie heideggérienne du langage de l'idéologie sous-jacente à la linguistique et à l'ethnologie modernes) que l'homme n'advient que dans le langage. Et c'est le langage symbolique qui nous révèle le mieux que c'est le langage qui nous maîtrise et nous parle, bien plus que nous ne le maîtrisons et le parlons. C'est pourquoi il ne craint pas d'affirmer : « Toute théologie qui oublie dès le départ, et surtout au point de départ, la structure langagière de l'homme ne peut se présenter que comme impasse dans la culture d'aujourd'hui ». (p. 195).

Mais ce serait encore peu de chose d'élaborer une théologie avec le seul souci qu'elle ne soit pas déphasée par rapport à une culture. On peut dire que l'apport majeur de L.-M. Chauvet est de tirer toutes les conséquences de la structure langagière de l'homme pour renouveler la théologie des sacrements. Ceux-ci doivent être compris comme *des actes de langage symbolique de l'Eglise*.

Après ce premier chapitre qui lui a permis de mettre en place un cadre théorique général, l'auteur va poursuivre en trois chapitres une approche originale et rigoureuse de la sacramentalité dans l'Eglise. Le premier situe les sacrements dans le réseau symbolique de la foi ecclésiale. On ne peut penser les sacrements qu'à l'intérieur de l'Eglise comme sacrement fondamental du Ressuscité. Les sacrements sont indissociables

de ces autres manifestations de la médiation sacramentelle de l'Eglise que sont l'évangélisation et l'engagement éthique. Il est permis cependant de leur accorder un rôle *prioritaire*, « dans la mesure où ils sont le lieu par excellence de la proclamation de l'Eglise et de l'effectuation de la foi qu'ils expriment » (p. 82).

Pourquoi reconnaître un tel privilège aux sacrements en tant que puissance de symbolisation de ce qu'est l'Eglise et de ce qu'est la foi ? Un nouveau chapitre sur la *ritualité sacramentelle* va tenter d'apporter une réponse en exploitant au mieux les ressources théoriques de l'anthropologie rituelle. Suivant la thèse de K. Rahner, l'auteur va chercher à fonder l'originalité des rites sacramentels à partir de l'engagement radical de l'Eglise et non à partir du seul critère de l'efficacité ou du degré de foi requis. Mais il renouvelle profondément la thèse théologique en vérifiant concrètement grâce à une analyse anthropologique comment fonctionnent les sacrements en tant qu'actes de symbolisation.

Le troisième temps de la démarche — le plus important — concerne l'*efficacité symbolique* des sacrements. C'est là qu'on peut vérifier au mieux la fécondité de l'approche théorique initiale qui insistait sur « le reversement de l'homme dans le champ du langage ». L'auteur va s'attacher à manifester la spécificité propre des rites sacramentels chrétiens dans leur différence avec les rites religieux en général. Un dernier chapitre, plus pastoral, réfléchit sur les chances de la symbolique chrétienne dans une société de consommation.

Il est impossible de résumer les très riches analyses que contient chaque étape de cette démarche exigeante. Le grand mérite de L.M. Chauvet est de ne pas flirter avec la modernité pour le plaisir assez vain de faire du neuf, mais d'aller jusqu'au bout des implications de notre nouveau système de représentations, alors même qu'elles semblent justement en conflit avec un certain nombre d'évidences théologiques non-critiquées.

Je voudrais seulement souligner quelques-unes des leçons majeures qui m'ont semblé se dégager de son entreprise audacieuse. Elles ne renouvellent pas seulement la théologie sacramentaire. Elles sont du plus grand intérêt pour la vie chrétienne tout court.

*a) Au-delà de l'opposition foi/rite*

Il est devenu banal dans le christianisme contemporain d'opposer la foi et le rite, l'engagement éthique et le sacrement, le prophétisme et le sacerdoce. L.-M. Chauvet montre bien que cette tension est vitale pour l'Eglise, mais qu'elle ne doit pas aboutir à une *concurrence* (p. 121). Théologiquement, il faut souligner que c'est la médiation de l'Eglise qui est par elle-même dans un rapport constitutif à la sacramentalité qui permet de dépasser l'opposition entre le pôle subjectif de la conversion et le pôle institutionnel : « la médiation ecclésiale et la polarité sacramentelle sont *toujours déjà existentiellement constitutives* de toute grâce de conversion » (p. 119). En outre, s'il est vrai que la foi chrétienne selon le régime de la Nouvelle Alliance est subversive par rapport aux rites religieux, elle ne peut cependant faire l'économie d'une incarnation religieuse dans du sacré. Mais alors, et c'est là l'originalité du sacré en régime chrétien, il ne subsiste qu'en tant qu'il est la symbolisation de la sanctification du profane, symbolisation qui culmine justement dans les rites sacramentels. Ces intuitions qui vont théologiquement loin trouvent un confirmatur éclatant dans l'anthropologie moderne qui subvertit la conception que l'on se faisait du rapport de l'homme au réel et donc remet en cause une opposition ruineuse entre le sujet et l'objet. L'opposition entre la spontanéité de la foi et les pesanteurs de l'institution est un *leurre du point de vue anthropologique*, nous rappelle opportunément L.-M. Chauvet. La foi « subjective » n'est jamais séparable de ses expressions « objectives » (p. 121).

*b) Au-delà de l'opposition symbole/réel*

Je voudrais insister en second lieu sur un des apports les plus positifs de la théologie sacramentaire de L.-M. Chauvet. Grâce à une meilleure intelligence de l'activité symbolique ou mieux du procès de symbolisation, il nous permet de dépasser l'opposition classique entre présence *réelle* et présence *symbolique* à propos de l'efficacité des sacrements chrétiens. Autre-

ment dit, nous disposons d'une issue pour sortir de l'impasse *objectiviste* comme de l'impasse *subjectiviste* dans notre approche de la vérité des sacrements chrétiens. « La vérité du sacrement est nécessairement symbolique » (p. 73) ou encore : « La vérité du sacrement n'est ni "physique", ni "métaphysique", elle est d'emblée d'un autre niveau, symbolique : elle ne s'effectue qu'au sein du processus de symbolisation... » (p. 71). C'est dire, à propos de la présence eucharistique, que la présence du Christ ressuscité est d'autant plus réelle qu'elle est symbolique. Il est donc permis de parler de l'efficacité symbolique des sacrements et de reprendre à nouveaux frais la question irritante de la part respective du divin et de l'humain qui, depuis la querelle d'Augustin et des Donatistes, oblitère la théologie sacramentaire. L'*ex opere operato* du concile de Trente n'est qu'un garde-fou qui sauvegarde bien l'efficacité infailible de la causalité divine mais qui ne valorise pas assez la démarche de l'homme. L.-M. Chauvet cherche une nouvelle voie en comprenant les sacrements comme des « actes de langage symbolique de l'Eglise » (p. 193). Et ainsi, conformément à l'immédiation avec Dieu inaugurée par le régime de la Nouvelle Alliance, les sacrements ne sont plus des *intermédiaires* entre l'homme et Dieu. Pas plus que le langage n'est un instrument docile au service de l'intentionnalité humaine, les sacrements ne sont des *instruments utilisables* pour obtenir de Dieu sa grâce. « Le croyant n'est pas situé *en face* du sacrement, instrument-objet ; il est pris dans le sacrement, acte de langage symbolique de cette Eglise à laquelle il appartient comme croyant » (p. 213).

c) *A la source des sacrements, le mystère pascal*

Enfin, non pas *en dépit* de, mais *du fait même* de sa modernité, la théologie sacramentaire de L.-M. Chauvet renoue avec « l'économie » des Pères de l'Eglise, au-delà de la problématique scolastico-tridentine qui fut dominante dans l'Eglise catholique et qui provoqua le refus barthien de tout synergisme entre la libre initiative de Dieu et le « pouvoir » accordé à l'Eglise. Je veux dire que l'auteur cherche l'intelligence des sacrements de l'Eglise à partir du *Mystère pascal* et

non à partir de l'Union hypostatique comme dans la théologie scolastique où l'on va du traité du Verbe incarné au traité des sacrements sans passer par l'Eglise. Il faut comprendre l'efficacité symbolique des sacrements non pas à partir de l'incarnation comme telle, mais à partir de la Pâque du Christ qui devient la Pâque de l'Eglise. L'enjeu est de taille. On ne peut comprendre la subversion de nos représentations sur Dieu et du rapport de l'homme à Dieu qu'en allant jusqu'au bout d'une réflexion sur l'originalité irréductible du Dieu Trinité pensé à partir de la Croix du Ressuscité (cf. Moltmann). C'est le seul moyen de dépasser vraiment un rapport de concurrence entre Dieu et l'homme et donc d'élaborer une théologie sacramentaire qui ne sacrifie ni les droits de Dieu ni les droits de l'homme. Tout vient de Dieu, mais le don de Dieu n'advient jamais en dehors de la médiation de la corporéité et de l'historicité humaine. « Affirmer la "grâce sacramentelle", c'est affirmer cet avènement libérateur du Ressuscité, dans l'Esprit, *au sein même de l'humain* » (p. 251).



Le débat méthodologique sur le rapport entre la théologie et les sciences humaines est toujours ouvert. Il est souvent irritant dans la mesure où il demeure purement programmatique : il faut, il faudrait renouveler notre savoir théologique à partir des sciences humaines... C'est le mérite incontestable de L.-M. Chauvet d'avoir tenu et vérifié son pari initial : faire la preuve qu'en prenant au sérieux une anthropologie sous le signe de la modernité, on pouvait non seulement respecter les enjeux fondamentaux de la sacramentalité chrétienne, mais mieux manifester à la fois son originalité irréductible et sa vérité anthropologique permanente.

Claude GEFFRÉ