

La Maison-Dieu, 188, 1991, 7-39
Louis-Marie CHAUVET

LA THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE EST-ELLE AN-ESTHÉSIQUE ?

L'« *aisthesis* » grecque désigne la sensation ou la sensibilité au sens de la faculté de sentir. A la question posée par le titre de cette contribution, on peut sans doute répondre que la théologie sacramentaire actuelle est moins « anesthésique » qu'il y a quelques décennies, mais qu'elle l'est encore trop... Si elle l'est moins, c'est parce qu'elle est davantage reliée à l'action liturgique vive de l'Église célébrante, là où par exemple, le grand article « Sacrements » du P. Michel dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* ne consacrait guère, en 1938, que cinq lignes (à la colonne 619) sur plus de 11 000 à ce rapport. Si elle l'est trop encore, c'est parce que le corps, donc la sensibilité, que met en scène la liturgie est davantage traité comme condition de celle-ci et donc comme point de passage méthodologique obligé de la sacramentaire que comme lieu théologiquement constitutif de cette dernière.

DÉ-POSITION

Il m'est revenu en mémoire quelques remarques du P. Chenu, lors d'une session de travail à Bièvre en 1974, qui m'avaient beaucoup marqué à cette époque où j'inaugurais mon enseignement de sacramentaire. J'ai relu, pour la présente occasion, sa contribution, parue dans *La Maison-Dieu* n° 119 (1974) sous le titre : « Pour une anthropologie sacramentelle ». Le P. Chenu y écrit :

« Anthropologie sacramentelle : ce vocable prend 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 et l'autre non seulement au plan des méthodes — ce serait déjà précieux — mais constitutivement » (p. 87).

Et plus loin, le P. Chenu pose ce qu'il appelle le « principe » de la sacramentaire, à savoir « la connaturalité radicale du sensible dans l'économie sacramentelle », puisque la matière est « la première composante du sacrement » ; matière à entendre non seulement, me permettrai-je d'explicitier ici, au sens des matériaux employés, mais aussi, et prioritairement, au sens de la corporéité de l'être humain — mieux encore : de la corporéité qu'est l'être humain comme corps individuel parlant parce que parlé, parlé par le corps ancestral de tradition et le corps social de culture qui l'habitent depuis le ventre maternel, ainsi que par le corps cosmique de nature que, à travers la culture qui est la sienne, il anthropomorphise constamment.

La sacramentaire a accordé une place considérable à la sensibilité à l'époque patristique. Qu'il suffise ici de mentionner, pour l'aire latine, S. Augustin et sa superbe théologie de l'initiation chrétienne : aux néophytes, il rappelle qu'ils ont été engrangés lors de leur

entrée en catéchuménat, moulus par les jeûnes et les exorcismes, imbibés d'eau lors de leur baptême, cuits ensuite au feu de l'Esprit, et que tout ce processus visait à ce qu'ils deviennent le pain-corps du Seigneur ; « *soyez donc ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes* », conclut-il (Serm. 272 ; 229...). Du côté grec, signalons simplement le pseudo-Denys qui, en fonction de son ontologie néo-platonicienne de participation graduelle de tout être sensible à l'Un et de la circum-incession du monde spirituel et du monde sensible, ne craint pas de souligner constamment la divinisation de la matière sacramentelle...

Tout au long de notre Haut Moyen Age, la sacramentaire a continué de faire une large place à la sensibilité. Et cela, pour deux raisons majeures, semble-t-il. D'une part, théologie essentiellement monastique, consistant surtout en une relecture des Pères, elle n'existait pas plus à l'état indépendant que chez ces derniers. La sacramentaire constituait plutôt, comme chez eux, un vecteur traversant et supportant même toute la théologie, aussi bien la création et l'anthropologie chrétienne que la christologie et la théologie trinitaire, sans oublier bien sûr l'ecclésiologie qui demeurait encore assez prioritairement sacramentelle. D'autre part, elle était constamment reliée à la liturgie, au point que, selon la remarque du P. Chenu dans sa *Théologie au 12^e siècle*, sans genre littéraire bien déterminé, la théologie était alors « *une pièce de l'appareil de l'office divin* » et que sa loi « *était de n'en point avoir* » (p. 348-343) ¹.

1. M.D. Chenu, *La théologie au 12^e siècle*, Vrin, 1956, 3^e éd., p. 348 et 343. « *Théologie contemplative pure : "vacare Deo", dans un "sabbatum" mystique où les activités de la semaine cessent enfin ; l'activité rationnelle, elle aussi, cède la place au "quies" de l'esprit. Là encore, le moine mime sur terre la vie céleste : cette théologie est une anticipation du paradis où toute dialectique sera dérisoire, où la sagesse absorbera toute science, même sacrée* » (p. 348).

Avec la rationalité scolastique (qui n'a rien d'un rationalisme), le paysage théologique change considérablement : passage de la symbolique luxuriante à une symbolique organisée, domestiquée par la lumière de la raison et de ses exigences de clarifications et d'harmonie, grâce aux divisions et subdivisions. Passage, pour faire bref, du roman au gothique². Nul n'en disconvient : magnifique fut ce mouvement théologique promu par les *scolares* qui, grâce à la technique raffinée de la *quaestio* et aux apports subtils de la logique et de la grammaire, permit à la théologie de s'arracher à la prégnance de la liturgie pour se constituer en « science » (ce qui fut tout le projet du 12^e s.). Ce gain considérable avait pourtant son prix : désireuse de faire droit aux instances de la raison critique, la sacramentaire scolastique ne s'est-elle finalement pas trop coupée de cette liturgie qui constitue pourtant sa source vive ? Sa dérive, surtout à partir des 14-15^e siècles, vers le juridisme et la casuistique ne fut-elle pas le prix payé à ce défaut d'attention ? Au 13^e siècle, la théologie n'en était certes pas encore là. Regardons cependant d'un peu plus près ce qu'il en advint chez S. Thomas.

Anthropologie

Comme son maître Albert le Grand, comme son contemporain Bonaventure, Thomas accorde une place fort importante à la sensibilité dans son anthropologie. Il suffit de citer l'adage célèbre : « *Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu* ». Oui, mais...

Car il y a un « mais ». En effet, selon la géographie aristotélico-thomiste des facultés de l'âme humaine, liée à l'idée que « *la nature corporelle est soumise à l'âme et joue vis-à-vis d'elle le rôle de matière et d'instrument* », si les opérations de l'âme végétative, dont l'objet n'est autre que le corps de l'individu lui-même, ainsi que

2. Cf. E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Ed. de Minuit, 1967.

celles de l'âme sensitive, dont l'objet est tout corps sensible, sont déterminées par la sensibilité, en revanche, l'opération de l'âme rationnelle « *dépasse si complètement la nature des corps qu'elle ne s'exerce même pas au moyen d'un organe corporel (neque etiam exercetur per organum corporale)* »³. Bien entendu, cette troisième opération requiert les deux premières, d'où le rapport entre l'intellect et les sens. Mais l'intellect est lui-même hors sens... C'est précisément cela qui doit être examiné — c'est-à-dire aussi bien la théorie du corps comme « instrument » de l'âme (on notera cependant l'analogie : « *sicut instrumentum* »). On peut en tout cas en mesurer un certain nombre de conséquences en sacramentaire.

Sacramentaire

Comme en anthropologie, on a ici affaire à un contraste.

D'un côté en effet, Thomas accorde à la sensibilité humaine une place importante en sacramentaire. Cela apparaît à plusieurs niveaux :

— D'abord, Thomas donne trois raisons principales justifiant la « *necessitas* » des sacrements, pris au niveau général⁴ :

« en raison de la nature humaine : *ex conditione humanae naturae, cuius proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur* ;

en raison de l'état de l'homme depuis le péché d'Adam qui a besoin non seulement d'une *spiritualis medicina*, mais encore d'une présentation de ce remède telle qu'il

3. *Somme Théol.*, I, q. 78, a.1.

4. Et donc indépendamment, dans l'article de III, 61, 1, de leur nécessité absolue ou relative, de moyen ou de précepte, selon qu'il s'agit, par exemple, du baptême ou de la confirmation, pour le salut de l'homme.

ne soit pas *nudum* (« à découvert »), mais qu'il lui advienne *per quaedam corporalia signa* ; en raison enfin de la propension de l'homme pécheur à se tourner vers des pratiques superstitieuses ; pour l'en détourner, Dieu lui a donc proposé les sacrements comme *corporalia exercitia, quibus salubriter exerceretur ad evitanda superstitiosa exercitia.* »

Remarquons que l'argumentation, dans chacune des trois raisons avancées, n'est pas tirée de l'efficacité des sacrements, mais de leur nature de signe : « Ils sont requis en raison de leur structure de signe qui leur permet d'adapter au mieux ces richesses spirituelles à notre nature humaine »⁵. C'est pourquoi, quoique mises sous le titre de la *necessitas*, ces raisons ne sont pas contraignantes dans l'absolu : ce sont des raisons de *convenance*, mais de très haute convenance. La preuve, c'est que Thomas répète, après chacune d'entre elles, que Dieu agit *convenienter*, ou que *conveniens fuit* qu'il en fût ainsi⁶.

— Ensuite, Thomas s'inscrit dans le sillage de ce qui fut un tournant majeur de la sacramentaire au 12^e siècle : l'abandon progressif de la théorie d'Isidore de Séville (VII^e s.) qui, dans ses *Etymologiae*, faisait dériver *sacramentum* de *sacrum secretum* (le sacrement est donc d'abord quelque chose qui cache, comme un voile — *tegumentum* —, une réalité secrète), au profit de la théorie augustinienne du *sacrum signum* où le sacrement est d'abord quelque chose qui dévoile le mystère de l'économie divine. Cela aurait dû conduire à ce que le discours sacramentaire ne s'élabore pas autrement qu'à partir du *signum* concret, donc de l'action célébrante de l'Église. Oui, mais...

Car il y a, ici encore, un « mais ». En effet, on l'a déjà remarqué, le discours scolastique s'est constitué

5. A.M. Roguet, *S. Thomas d'Aquin : Somme Théologique, les sacrements*, éd. Revue des Jeunes, Desclée et Cie, Paris 1961, p. 212, n. 33.

6. *Somme Théol.* III, q. 61, a.1. Cf. aussi le *Contra gentiles* IV, c. 56.

notamment en s'arrachant à la prégnance trop directe de la liturgie. Si ce recul lui a permis de s'élaborer de manière critique (gain inappréciable), en revanche, il l'a rendu plus abstrait. Tant et si bien que la réflexion sur la présence eucharistique du Seigneur, par exemple, s'est élaborée sans tenir suffisamment compte de l'action liturgique : donc trop indépendamment de la dynamique qui va de la présence du Seigneur présidant l'assemblée vers sa présence dans la Parole, et de celle-ci vers sa cristallisation dans l'eucharistie — comme si l'eucharistie pouvait se comprendre indépendamment de cette architectonique dynamique qui structure sa célébration — ; trop indépendamment aussi du rapport entre le récit de l'institution et les prières qui l'encadrent, lesquelles ne sont guère là qu'*ad decorem* ou *ad solemnitatem* : elles ne sont donc pas essentielles à la réalisation de l'eucharistie⁷ ; trop indépendamment enfin, du rite lui-même, avec ses paroles, notamment son « *pour* » relationnel, ses gestes, notamment ceux de la fraction et du don, son matériau qui, tel le pain, est constitutivement fait pour la convivialité et le partage, et à l'être-essentiel duquel il appartient par conséquent d'être-pour-l'homme.

De même, contre P. Lombard qui continuait de comprendre le rôle du prêtre en fonction de l'*offerimus* de l'anamnèse et qui, de ce fait, estimait qu'une messe célébrée par un prêtre coupé de l'Église était nulle⁸, Thomas en vient, parce que ne tenant pas suffisamment compte de l'*actio liturgica*, à proclamer que, si le prêtre agit aussi *in persona ecclesiae* dans l'ensemble de la messe, il n'agit plus qu'*in persona Christi* au moment de la consécration ; son lien avec l'Église n'est plus maintenu que par le biais de l'intention de faire ce que fait l'Église⁹...

7. *Somme Théol.* III, q. 78, a.1.

8. *Sent.* IV, d. 13. Cf. B.D. Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère.* « *In persona Christi, in persona Ecclesiae* », Beauchesne 1978, p. 55-60.

9. *Somme Théol.* III, q. 82, a.7, ad 3.

Par ailleurs, pas plus que ses contemporains, il ne s'arrête sur le rapport théologique entre le prêtre et l'assemblée. Il est vrai que, selon l'imaginaire médiéval des trois fonctions¹⁰, les prêtres, appartenant à l'*ordo* des *oratores*, étaient considérés comme situés au-dessus des *bellatores* d'une part, et des *laboratores* de l'autre ; il est vrai également que la pratique la plus habituelle de l'époque, celle de la messe dite privément, ne portait guère à considérer la messe avec peuple comme l'action « typique » dont aurait dû partir le discours sacramentaire ; il est vrai enfin que la notion d'Église locale comme expression et réalisation fondamentales de l'*Ecclesia* dans une particularité avait été depuis longtemps perdue de vue... Si donc l'on comprend assez bien, compte tenu de ce cadre socio-culturel, qu'il en ait été ainsi, en revanche il est difficile de ne pas voir en cela même de graves limites de la sacramentaire scolastique.

Affirmée dans les principes, la place de l'action liturgique concrète, cette action où se trouvent pris en compte le corps et la sensibilité, est faible, aussi bien d'ailleurs chez l'ensemble des scolastiques que chez S. Thomas. La *lex orandi* de l'Église n'est pas vraiment saisie comme lieu théologique.

Ainsi, c'est seulement dans la toute dernière question de son traité de l'Eucharistie (III, q. 83) que ce dernier s'arrête sur les rites eux-mêmes.

Cette ultime question n'a guère d'autre objet que les possibles *defectus* de la messe, et l'auteur (comme ses contemporains) profite de cette description de la liturgie pour s'en donner à cœur joie dans le genre de l'allégorie. Si bien que c'est presque exclusivement par ce biais de l'allégorie que l'action liturgique concrète et sensible — gestes et postures : fraction du pain, multiples genuflexions, signes de croix et retournements du prêtre vers le peuple, baisers à l'autel ou au livre des Évangiles, etc. — est vraiment prise en compte ; mais cela donne davantage matière à exhortations

10. Cf. G. Duby, *Les trois ordres, ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard 1978.

diverses à la piété qu'à une argumentation proprement théologique.

Somme toute, la sacramentaire scolastique, sur laquelle on vient de s'arrêter un peu longuement dans la mesure où, même reprise dans un langage plus existentialiste ou personneliste, elle constitue toujours, à travers les conciles de Florence et surtout de Trente, le fondement majeur du discours théologique officiel, accorde peu de considération véritablement théologique à la sensibilité et, plus largement, à la « corporéité » au sens exprimé plus haut. Si bien que la néo-scholastique — largement différente, il est vrai, de sa matrice médiévale — nous a livré au début de ce siècle une sacramentaire fort « an-esthésique ». D'où l'intitulé de la première partie de cette réflexion : « dé-position ».

PROPOSITION

« Ce que nous avons vu, entendu, contemplé, touché du Verbe de vie, ... nous vous l'annonçons (ap-aggelomen) »
(1 Jn 1, 1-2).

Anthropologie

La différence anthropologique

Avec F. Tinland d'abord ¹¹, posons rapidement la question : « Quelle est l'essence de l'homme en tant qu'organisme ? » A Pascal qui écrivait « Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, ni tête... Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée », l'auteur répond : « Un

11. F. Tinland, *La différence anthropologique. Essais sur les rapports entre la Nature et l'Artifice*, Aubier-Montaigne 1977.

vivant dont les pieds eussent été différents eût aussi manifesté des formes de conscience différentes » (p. 27).

S'appuyant sur les avancées de la paléontologie, Tinland explique alors : (1) Du point de vue de son héritage phylogénétique, le petit d'homme naît « propre à tout », mais « bon à rien », caractérisé qu'il est au plan de sa morphologie par de nombreux archaïsmes et du point de vue de son cerveau par de multiples « lacunes » ou d'« amples blancs », i.e. par de larges plages de son dispositif sensori-moteur qui, à la différence des animaux, n'ont pas de fonctions précises. (2) Du point de vue ontogénique, l'être humain est pareillement marqué par de nombreux retardements de type juvénile, voire embryonnaire, ainsi que, par comparaison avec les animaux, par un rythme de développement très lent au niveau de sa croissance et de sa maturation sexuelle. (3) « La différence anthropologique » peut ainsi être caractérisée par une « dédifférenciation de l'a priori éthologique » (p. 98), i.e., par un large retardement des comportements prédéterminés et de l'ajustement à l'environnement écologique.

L'essence de l'être humain en tant qu'organisme peut donc être caractérisée comme « une lacune dans la plénitude immédiate des systèmes naturels » (p. 116). (4) Dès lors, comment subsister dans ces conditions ? Le « corps tout entier » de l'homme exige l'invention — ce qui s'est effectué sur le plan technique par l'« artefact » et sur le plan symbolique par le langage. Précisons toutefois que, nécessaires à l'être humain, pour pouvoir subsister, outil et langage n'étaient pas contenus dans ses chromosomes comme le chêne est contenu dans le gland. C'est précisément en cela même qu'il y a une « différence anthropologique » qui est « d'un autre ordre que celle qui distingue les espèces (animales entre elles) » (p. 76). Cette différence est constituée en définitive par la « règle » ou la « loi », au premier rang de laquelle se trouve l'interdit de l'inceste, soit la règle de la « différence » au sens de l'acte de différencier la

satisfaction du besoin sexuel, règle qui est celle même du langage dont la fonction est précisément de mettre symboliquement le réel à distance pour le représenter et ainsi pour le rendre parlant.

L'intérêt de ce type de réflexion pour notre propos réside essentiellement en ce que, d'une part, il caractérise la différence anthropologique à partir de l'adhérence de l'homme à la nature et que du même coup, d'autre part, il permet de mieux saisir où se trouve la source vive de son étonnant pouvoir de symbolisation.

La sensibilité

Avec F. Marty¹², l'être humain est considéré dans le sillage du règne végétal et du règne animal. Le règne végétal est celui du surgissement de la vie et avec elle de trois caractéristiques : le manque, auquel il est pourvu par le système des racines ; la reproduction, qui introduit l'altérité sexuelle ; la mort. Le règne animal est celui de la vie en tant que joint au mouvement local. D'où la question : comment combler le manque (celui qui vient du besoin) alors qu'on n'a plus de racines et qu'il faut se déplacer ? La solution est celle des sens : la sensibilité permet à la fois la réceptivité au monde environnant et la réplique à cet environnement par la fuite, ou au contraire l'approche. Mais l'altérité n'est pas ici reconnue : l'autre se limite à la satisfaction des besoins de la vie (nourriture, reproduction ; défense commune du groupe). Le règne humain, lui, est celui du corps d'emblée vécu comme « corps signifiant » à travers le langage, lequel va de pair avec un redoublement de l'altérité. L'autre, en effet, n'est plus partenaire-objet venant simplement satisfaire un besoin quelconque (le besoin étant caractérisé par une tendance vers un objet de satisfaction

12. F. Marty, *La bénédiction de Babel. Vérité et communication*, Cerf 1990, ch. 5 « Les sens ».

immédiate) ; l'autre devient sujet de « demande », irréductible à tout objet disponible, puisqu'il est lui-même sujet de désir¹³. C'est bien du même mouvement que se lèvent la loi et le sujet, ainsi qu'on l'a précédemment évoqué.

F. Marty insiste à juste titre : que le sujet humain se définisse comme « *corps signifiant* » a l'avantage de ne jamais séparer le signe, caractéristique de l'être humain, du sensible. Ce point est particulièrement important, à mes yeux, en ce qui concerne le langage. Certes, le langage est de l'ordre du signe, mais ce signe est lui-même de nature sensible (le signifiant acoustique de F. de Saussure). Le « miracle » en quelque sorte, c'est qu'à partir de sons découpés arbitrairement par la culture sur une échelle de bruits (/horse/, /Pferd/, /cheval/), les humains puissent s'entendre. Or, l'image acoustique arbitraire qui permet ainsi à chacun de saisir le même concept de « cheval » est de la matière sensible ; matière certes instituée culturellement, mais bien matière. D'où l'intérêt, dans cette perspective, de l'insistance de J. Derrida, dans sa « *Grammatologie* », sur le langage comme « écriture » ou, mieux, comme « archi-écriture » : du moment que tout signifiant de la langue est un découpage stable dans une échelle de bruits et qu'il peut ainsi être reconnu aujourd'hui comme hier, et aussi bien par X. que par Y., du moment donc qu'il est « *institution durable d'un signe* », il est « *écrit, même s'il est phonique* »¹⁴. Or, il semble que la philosophie traditionnelle, ou, pour faire bref, la « métaphysique », se soit inconsciemment acharnée à « *rabaisser le corps de la trace écrite* »¹⁵, i.e. du sensible, privilégiant la voix vive où la matière s'évanouit sitôt qu'émise, et donnant

13. Le désir consiste précisément dans l'articulation du besoin et de la demande.

14. J. Derrida, *De la grammatologie*, éd. de Minuit 1967, p. 65.

15. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil 1967 (Coll. Points), p. 294.

ainsi l'illusion d'une proximité immédiate de l'âme avec elle-même sans la médiation du sensible et du corps...

De là à affirmer que la plus parfaite activité de l'être humain consiste, en suivant le chemin de la sagesse, à faire droit à « un genre de vie où il n'y ait place ni pour la joie, ni pour la peine, mais pour la pensée à son plus haut degré de pureté possible », comme l'affirme Platon/Socrate dans le *Philèbe* (*Phil.* 51 a), il n'y a qu'un pas. Et de là à affirmer que l'homme a été créé hors langage, illuminé qu'il était directement, au paradis, par le « *verbum interius* » de Dieu même, et que le langage est, au fond, une sanction du péché originel, il n'y a également qu'un pas, allègrement franchi par S. Augustin ¹⁶.

Malgré la foi en l'Incarnation de Dieu même en Jésus, le christianisme ne s'est jamais vraiment relevé, semble-t-il, de ce soupçon porté sur le sensible et sur le corps. Certes, une telle foi l'a conduit à considérer de manière relativement positive ce corps, et plus généralement la matière (n'a-t-elle pas, d'ailleurs, été créée par Dieu ?), mais seulement à la manière d'un tremplin voulu par Dieu afin de mieux sauter du corporel au spirituel, du sensible à l'intelligible, de la *genesis* avec son cortège de désir, d'histoire, de position sociale, voire d'intérêt de classe, à l'*ousia*, i.e. à ce qui est permanent et stable, parce que hors corps et hors histoire. Que le corps, que l'histoire, que le désir soient le lieu même du rapport le plus « spirituel » à Dieu semble n'avoir pas été pensable comme tel. La matière sensible, le corps, l'histoire sont certes reconnus comme sanctifiables, mais ils n'en sont pas moins fondamentalement soupçonnés de faire obstacle à cet idéal de l'être-homme qu'est la pleine transparence de soi à soi-même, à autrui et à Dieu...

Mais alors, comment considérer les sacrements autrement que comme des « remèdes » ? De fait, toute la

16. Augustin, *De Gen. contra Manich.* II, 31. Cf. dans le même sens, Thomas d'Aquin, *Somme Théol.* I, q. 94, a.1.

tradition scolastique les caractérise d'abord ainsi. Toute ? Non ! Une exception : S. Thomas, à la fin de sa vie. Dans la *Somme Théologique* en effet, il les pense d'abord comme « signes de sanctification », et seulement en second lieu comme « remèdes »¹⁷. Ce correctif est important. Mais, exceptionnel, il ne fait que confirmer la règle. Par ailleurs, S. Thomas lui-même est bien loin, on l'a vu plus haut, d'en tirer tout ce qu'il aurait pu, du moins eu égard à la relecture de son œuvre que la culture actuelle nous rend possible...

Les cinq sens

En tant que corps, corps signifiant certes, mais bien corps, l'être humain retient en lui de son héritage par rapport au règne animal ce que la tradition philosophique, depuis Aristote, a appelé les cinq sens, eux-mêmes divisés en deux sens dits « supérieurs » (la vue et l'ouïe, selon Aristote) et les trois sens « inférieurs ».

— Les deux premiers jouent un rôle qu'il faut bien nommer décisif pour l'accès à la subjectivité comme telle. Selon la célèbre analyse de J. Lacan sur « le stade du miroir »¹⁸, le petit d'homme, pour se percevoir comme sujet, i.e. comme formant un ensemble symbolique d'un autre ordre que le corps (morcelé) qu'il voit dans le miroir, doit s'entendre nommé par un tiers. Cela rappelle par ailleurs que, dans l'accès au langage, c'est l'ouïe qui est première, et non pas l'organe du larynx. Parler, c'est d'abord écouter. Parler, c'est répondre : répondre aux figures parentales qui habitent chacun tout au long de sa vie ; répondre à autrui ; répondre à l'Autre qui nous advient précisément par le truchement des figures parentales et d'autrui ; répondre finalement à l'Autre par lequel nous advient

17. III, q. 60, a. 2.

18. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 93-100.

la voix de l'Être, cette voix qui se fait entendre dès que les étants s'ouvrent dans leur simple facticité pour laisser éclore leur « choséité », dès qu'ils suscitent l'étonnement devant le fait qu'ils soient là, alors qu'il pourrait n'y avoir rien, dès que le vent dans les branches ou la limpidité du ruisseau nous laissent entendre la joie de la vie ou son inévitable dérive vers la mort (Heidegger).

Par ailleurs, si la vue à laquelle accède le petit d'homme dans la phase susdite est faite de la sensation de ce qui s'étend sous les yeux, elle le transforme symboliquement : les choses vues ne relèvent pas seulement de l'espace ou de l'étendue ; elles s'intègrent dans un « univers » ou, mieux encore, dans un « monde » qui a du sens. Et surtout, le corps devient image corporelle (F. Dolto), la tête devient visage, les yeux deviennent regard.

— Quant aux trois sens « inférieurs », ils rattachent plus fortement encore l'être humain à la nature et à l'animalité. Mais du même coup, ils deviennent la plus riche source de symbolisation, puisque le champ du symbole se tient entre le pôle de la nature et celui de la règle, i.e. de la culture et de l'ordre social. Ce second pôle interdit de comprendre les symboles comme simplement « naturels » ou de les fonder dans des schémas « archétypaux » qui ne seraient pas assumés concrètement dans une culture. A. Vergote exprime fort bien ce point :

« La nature, muette de soi, prend les voix que le discours humain lui prête (...) Il n'est de symbole que défini dans le réseau d'un discours (...) La nature n'est pas hiérophanique par elle-même. Elle ne révèle le sacré qu'à l'homme qui le reconnaît déjà, à l'homme qui dans son discours religieux assume le réel du monde et joint le monde et le sacré, tout en les maintenant séparés »¹⁹.

19. A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Seuil, 1974, p. 63.

Il n'en demeure pas moins que la prégnance des symboles provient largement de leur enracinement dans la nature : jour/nuit, hiver/printemps, montagnes/abîmes, ciel/terre, lumière/ténèbres, saisons de la vie humaine individuelle et collective, etc. D'où précisément les risques, s'ils sont trop décollés du pôle de la règle sociale, de les isoler (faute de rapport suffisant à la culture) et de les voir dériver vers l'imaginaire, voire vers le fantasme ou le délire : « *Isoler un symbole, c'est le faire glisser vers l'imaginaire ineffable* » (É. Ortigues).

Parce qu'ils sont une source importante (peut-être primordiale) de symbolisation, les trois sens « inférieurs » ont ceci de paradoxal qu'ils ouvrent ce qu'ils semblent fermer. Une odeur n'est jamais qu'une odeur. Mais beaucoup d'animaux s'orientent grâce à l'odeur. Ce sens physiologique leur ouvre donc un sens, une orientation. Nous retrouvons ici le double sens du latin *sensus*, comme du français « sens ». C'est qu'une odeur demeure par essence même volatile, subtile, floue. Telle odeur me rappelle vaguement quelque chose, mais quoi au juste ? Et voilà qu'un monde s'ouvre à moi de ce fait. Je cherche la piste, je flaire, je sens que je suis dans la bonne direction, que je suis sur la trace de la vérité. Le sentir physiologique me met sur le chemin du sens intellectuel. Il n'est pas de recherche de sens qui ne passe peu ou prou par la symbolique primaire du flairer, avec son double aspect d'approximation et d'approche.

De même, la saveur. Elle aussi peut demeurer assez vague — moins toutefois généralement que l'odeur, puisque le contact avec la langue est plus direct que ne l'est celui d'une odeur avec les narines. Elle aussi m'ouvre un monde (cf. la madeleine de Proust), un monde que je puis goûter. Le goût physiologique ouvre sur le goût esthétique. Alors, contrairement au sentir, je touche la chose ressentie comme belle ou agréable ; mais non point comme lorsque je touche de la main une chose solide ; je ne touche ici qu'en étant « touché »

moi-même, ce qui veut dire que le goût ne touche qu'en se détachant de ce qu'il touche. En d'autres termes, on ne peut mettre la main sur le beau : il ne se donne, comme le goût, qu'à celui qui s'y attache en s'en détachant. L'ami de la sagesse, le philosophe, est celui qui goûte la vérité (« *sapere* », « *sapientia* »), i.e. qui ne se l'approprie pas, qui n'a contact avec elle qu'en la laissant être.

Quant au toucher, on devine, après ce qui vient d'être dit, qu'il constitue le sens physiologique de base des deux précédents. Lui toutefois s'attache davantage aux objets, éprouvant ainsi le réel dans sa solidité. Quand le chercheur débouche sur son « *euréka* », il a le sentiment d'avoir touché la vérité, d'en avoir éprouvé la fermeté. Il peut en rester là s'il s'agit d'une vérité de type scientifique. Par contre, il lui faut s'en détacher dès qu'il s'agit d'une vérité relevant du champ herméneutique : il est reconduit alors vers le chemin de la « sagesse », qui laisse être la vérité qu'elle vient d'éprouver.

Quelques schèmes subrituels de la symbolique primaire

Le précédent développement le fait, au minimum, pressentir : c'est en tant qu'il plonge ses racines dans le plus « corporel » que l'être humain advient à son identité jusque dans ce qu'elle a de plus « spirituel ». Ce point ressort encore plus clairement si on le considère à partir des schèmes subrituels de la symbolique primaire qui, à fleur de peau en quelque sorte, le tissent comme sujet, tels ceux de la station verticale, de la souillure, de la manducation, de l'ouverture de la main, etc. Examinons rapidement quelques-uns d'entre eux dans cette perspective.

a) La station verticale et Dieu

On sait que la station debout de l'être humain est probablement liée à des conditions écologiques de subsistance qui ont favorisé la forme de ses pieds et la libération de ses mains pour la prise de la nourriture, ce qui a amené un retrait de la dentition et de la bouche, a favorisé la suspension verticale de la boîte crânienne, laquelle du même coup a vu se développer la partie frontale et donc le volume du cerveau²⁰. Bref, du simple point de vue zoomorphique, la station bipède et verticale de l'homme est une donnée capitale. Mais elle est surtout un lieu fondamental de symbolisation. On peut illustrer cette affirmation par deux types de réflexion.

— D'abord, la station verticale, par différence avec celle, « horizontale », de l'animal qui « traîne » à terre, induit d'emblée pour l'homme des représentations de puissance, de domination, d'auto-dépassement. Comme pour le souligner davantage encore, l'être humain lève spontanément la tête ou les bras vers le ciel pour exprimer sa force, sa victoire, sa joie. Et l'on peut dire que c'est à travers cette symbolique primaire de la verticalité qui traverse son corps qu'il pense, exprime, vit toute domination, depuis la victoire physique sur un adversaire jusqu'à l'auto-dépassement moral (cf. l'échelle de valeurs d'après laquelle l'homme juge ses actions, les meilleures étant situées au-dessus des autres) ou la satisfaction intellectuelle d'avoir enfin maîtrisé la pensée d'un auteur difficile. On n'en finirait pas d'évoquer les multiples métaphores littéraires en ce sens. On a là une source inépuisable de symbolisation.

— Sur un autre plan, cette symbolique verticale opère une « coupure épistémologique »²¹. En effet, elle inscrit

20. Cf. A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole I : technique et langage*, Albin Michel, 1964. — F. Tinland, *op. cit.*

21. A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, *op. cit.*, p. 107.

à même le corps humain la présence d'une « déhiscence verticale », i.e. d'une ouverture symbolique, laquelle joue à plusieurs niveaux. A l'intérieur du sujet lui-même d'abord, cette « *Spaltung* » maintient le sujet comme brèche toujours ouverte, empêchant ainsi sa retombée dans « l'auto-suffisance de sa puissance propre. Cette ouverture préserve en lui la possibilité active de maintenir en soi l'espace vacant qui en fait un sujet ». Elle pose ainsi d'emblée le sujet comme « ex-centrique »²². Dans son rapport à autrui ensuite, cette déhiscence verticale lui permet de reconnaître autrui, au sens d'E. Levinas, comme « visage » et comme « plus haut que moi », et de lui adresser la parole comme une « invocation »²³. Dans son rapport aux choses enfin, la présence du schème vertical lui permet de les maintenir ouvertes et ainsi de les protéger de toute réification.

A. Vergote voit juste lorsqu'il réfère ce type de schème symbolique à une « topographie existentielle ». Celle-ci sous-tend donc aussi les représentations en quelque sorte natives que les hommes se font de Dieu. De fait, toutes les religions évoquent l'altérité divine en la projetant sur l'axe vertical de la hauteur, qu'il s'agisse du « ciel », de la « montagne », du temple situé sur quelque « haut-lieu », de la tour-« *ziggurat* » ou de la pyramide. La relation à Dieu ou aux dieux s'exprime ainsi tout naturellement (mais ce « tout naturel » est aussi bien « tout culturel » — ce par quoi il est précisément symbolique —) selon la symbolique primaire verticale de la hauteur ou de la profondeur, même si chaque religion est loin de l'investir de la même manière : le Zeus des Grecs, par exemple, qui n'est pas à entendre comme une « personne », mais plutôt comme une « fonction » (ou un ensemble de fonctions) n'a jamais évoqué, à travers la symbolique verticale que véhiculaient plus ou moins ses représen-

22. Id., *ibid.*, p. 113 et 106.

23. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1968, Section III.

tations, la « transcendance » extra-mondaine qu'évoque Dieu pour les chrétiens...²⁴.

Au sujet du rapport entre la symbolique verticale et Dieu dans notre culture, il est intéressant de se référer à l'enquête conduite par A. Vergote sur les représentations du « sacré » et de « Dieu » faite en Belgique²⁵. Si les substantifs « le Sacré » et « Dieu » sont tous deux situés sur un axe symbolique de verticalité, le premier le fait prioritairement en fonction de la profondeur (selon les items de l'enquête : « *qui touche à ce que nous avons de plus personnel ; intime ; secret ; touche au cœur du sentiment ; intériorité ; révèle à l'homme son unique valeur* »...), alors que le second fait la part égale à la hauteur et à la profondeur (les items « *force ; dépassement ; puissance ; souverain ; majestueux ; qui domine...* » arrivent même légèrement en tête pour « Dieu »). Conclusion : « *Le sacré et l'idée de Dieu ne se superposent que partiellement, car Dieu se distingue du sacré par la symbolique de la hauteur, celle qui désigne précisément son altérité* ». On voit donc que « *l'idée de Dieu est plus complexe que le sacré* ». Le sacré évoque massivement le mystérieux « il y a » des profondeurs, quelque chose qui dépasse la pure empiricité factuelle de l'existence, « *qui vient "révéler" l'homme à lui-même et lui "donne" d'accéder à sa véritable humanité* », là où « Dieu » (dans notre aire culturelle du moins) évoque en outre l'altérité²⁶.

Cela signifie que toute idée de Dieu, si spirituelle soit-elle, nous passe toujours à travers le corps et prioritairement à travers l'axe symbolique de la verticalité, dans sa dimension de hauteur et de profondeur. Impossible, en ce sens, de parler de Dieu de manière non métaphorique. La métaphore ne serait-elle pas, finalement, comme nous le montre la Bible, le mode d'expression le moins impertinent pour parler de Dieu ?

24. Cf. J.P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, 1974, p. 103-120.

25. A. Vergote, *Religion, foi, incroyance*, Bruxelles, 1983, p. 150-152.

26. Id., *ibid.*, p. 151-152.

Bien entendu, le recours au concept est également nécessaire dans un temps second. Mais est-ce bien le concept, si indispensable qu'il soit, qui est le langage le plus adéquat ? On conviendra volontiers, en tout cas, que le schème symbolique de la verticalité est à comprendre comme appartenant à une topographie qui est « existentielle » et qu'il faut donc reconnaître comme « constitutive de l'être humain »²⁷.

On pourrait ajouter des remarques du même type à propos de la nomination de Dieu comme Père. Une enquête en milieu chrétien du même A. Vergote montre que la représentation de Dieu « contient les deux dimensions parentales »²⁸, celle du père comme loi-autorité (avec dérive possible vers la terreur devant le juge absolu) et celle de la mère comme amour inconditionné (avec dérive possible vers l'attachement fusionnel à une divinité diffuse). Seulement, là où la tradition mettait l'accent sur le pôle paternel, la culture actuelle favorise nettement, d'après l'enquête, une sorte de saturation de Dieu en qualités maternelles, ce qui n'est probablement pas sans lien avec les dérives actuellement si fréquentes vers un déisme fusionnel qui, passant par-dessus les dures réalités de la vie sociale, se réfugie dans un « sacré » faisant office de grande mère protectrice.

b) La souillure et le péché

Le même type de réflexion vaut également à propos de la symbolique du mal²⁹. Le mal-faire, la faute, s'enracine en effet dans la symbolique primaire de la souillure, celle de l'infantile « c'est caca ! », elle-même

27. A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, op. cit., p. 122.

28. A. Vergote, *Religion, foi, incroyance*, op. cit., p. 204.

29. On s'inspire ici, en les modifiant toutefois quelque peu, des réflexions de P. Ricœur, *Finitude et culpabilité II : la symbolique du mal*, Aubier-Montaigne 1960. — Id., *Le conflit des interprétations*, Seuil 1969, p. 287-288.

régie par un schème d'extériorité, puisque la souillure fait tache sur la peau. Au niveau médian, la faute est appréhendée comme déviation par rapport à la Loi de Dieu ou comme écart par rapport au droit chemin, ce par quoi elle perd la composante essentiellement « magique » du premier niveau pour s'ouvrir à une dimension proprement éthique ; elle n'en conserve pas moins quelque chose de l'extériorité du premier niveau : l'image du joug fatal — l'*Anankè* des Grecs ou le *Fatum* des Latins — qui pèse sur l'homme, l'asservit et le pousse quasi inexorablement au mal. Au troisième niveau, le plus intérieur, la faute se symptomatise en sentiment de culpabilité : l'image du poids ou de la charge intérieure se substitue à celle de l'écart ; toutefois, le schème de cette dernière, laquelle relève du niveau médian, n'en subsiste pas moins formellement, mais son contenu « matériel » est davantage marqué comme déviance par rapport au Moi (faillite du Moi) que par rapport à la Loi ; quant au schème de l'extériorité véhiculé par la souillure et par le joug fatal, il s'intériorise au point d'être vécu sur le registre du self-arbitre : c'est de lui-même, de « la loi du péché qui est dans ses membres » (Rm 7, 23) que le sujet se reconnaît captif, moyennant quoi s'aiguise le sentiment de sa responsabilité personnelle et non plus seulement celui de sa solidarité dans une responsabilité collective.

Ainsi, toute appréhension de la faute morale ou du péché, si spiritualisée qu'elle soit, nous passe au travers du corps. Si elle requiert, au niveau de la foi chrétienne, d'être convertie (la faute morale contre autrui étant formellement relue, du point de vue théologal, comme « contre Dieu »), elle n'en continue pas moins d'être habitée par la symbolique primaire de la souillure. Cette dernière est inévacuable : vouloir la chasser, c'est se condamner à la voir resurgir au galop. Elle n'est pas à écarter, mais à dépasser.

c) La manducation et la communion

Disons simplement un mot de la symbolique primaire de la manducation, pour rappeler, dans le sillage des précédents exemples, qu'elle aussi traverse le corps du sujet. Jusque dans la communion eucharistique, elle met inévitablement en branle des fantasmes primaires, liés à l'organisation de la libido infantile en sa phase orale de succion du sein maternel, notamment ceux, ambivalents, de l'agressivité destructrice (broyer, déchirer) et de l'assimilation amoureuse (« je t'aime à t'en croquer »).

On peut conclure de ces analyses qu'il n'est pas d'idée, aussi spirituelle qu'elle soit, qui ne soit traversée par l'image ou le schéma corporel et, plus précisément, par les schèmes symboliques subrituels qui viennent d'être évoqués. On peut par conséquent douter de ce que l'« âme rationnelle » puisse exercer ses opérations sans passer par les organes corporels.

Sacramentaire

Moins « an-esthésique » qu'à l'époque qui nous a précédés, le discours sacramentaire a, me semble-t-il, à développer passablement la perspective qui vient d'être rappelée. Je me permets d'avancer plusieurs suggestions en ce sens.

1 - Il s'agit d'abord de poursuivre l'effort de renouveau accompli en développant le discours sacramentaire à partir de l'action liturgique elle-même : elle en constitue, comme *lex orandi*, le premier « lieu théologique ». Cela ne requiert pas de long développement puisqu'on peut considérer, aujourd'hui, cet effort comme un acquis.

2 - La seconde proposition s'appuie, elle aussi, sur certains acquis, puisqu'elle concerne la prise en compte de l'anthropologie rituelle et de la philosophie du langage. Mais, sur ce point, il y a encore beaucoup à faire, me semble-t-il. Il suffit de penser à l'échantillon d'analyse ritologique, partiel évidemment, mais singulièrement riche, que J.Y. Hameline nous a livré hier³⁰.

Parole livrée au risque du corps

Ma conviction est que cela intéresse au premier chef la théologie sacramentaire, s'il est vrai que, dans la logique de l'Incarnation de Dieu même en Jésus, tout l'humain a été assumé pour être sauvé et que la foi, en ce qu'elle a de plus « spirituel », n'advient que dans la médiation, nécessairement ambivalente, du plus « corporel » : corps de tradition, corps de culture, corps d'univers, inscrits dans l'irréductible singularité d'un corps individuel de désir.

Une telle inscription de la foi dans la corporéité se donne particulièrement à voir dans les sacrements : si originale en effet que soit, en eux, l'assomption du procès rituel qui les constitue (originalité liée à la Parole et à l'Esprit), ils n'en relèvent pas moins des lois de toute ritualité religieuse, et donc d'archaïsmes sociaux et individuels qui ne fonctionnent pas d'abord sur le plan des intentions et de la conscience que chacun peut en prendre. Ils n'en sont, du même coup, que plus lourds d'« humanité » ; que plus lourds aussi, par conséquent, d'ambiguïtés psychiques (les rites et la névrose obsessionnelle...), sociales (les rites comme coquilles vides de contenu où seul importe le « contenant », i.e. le déploiement des marques d'appartenance à une religion donnée et, par là, à une culture ou à un milieu social), politiques (les manipulations des « cérémonies » par le pouvoir, manipulations aujourd'hui

30. Cf. « Le Culte chrétien dans son espace de sensibilité », LMD, 187, 7-45.

d'hui programmables par des « ingénieurs rituélistes »³¹), spirituelles aussi (substitution plus ou moins magique de l'efficacité rituelle à la Parole et à ses interpellations éthiques...). Mais n'est-ce pas précisément tout cela, la « chair » que le Christ a assumée pour la sauver ? Et n'est-ce pas ce que les sacrements, à travers leur modalité rituelle, avec son intentionnalité de communication, mais aussi avec ses multiples pièges psychiques et sociaux, aussi bien qu'éthiques et spirituels, nous offrent comme *visibile verbum* (Augustin) ?

Parole donc livrée au risque du corps : du corps traditionnel et institutionnel de l'Église, comme de son corps actuel de « nous » commun ; du corps cosmique « présentifié » dans le pain, le vin, l'eau ou les cendres et reçu comme création de Dieu ; du corps individuel du croyant mis en scène selon les multiples possibilités de la voix, du silence, des gestes, des postures, des démarches. Parole rituelle, donc ambiguë, si ambiguë qu'elle n'advient comme sacrement de Dieu que moyennant sa conversion par la Parole de Dieu même qui vient l'habiter par l'Esprit. C'est pourquoi, visant le meilleur, les sacrements sont toujours menacés du pire...

Quelques exemples

Ces considérations, un peu générales, demandent cependant à être vérifiées concrètement. J'en livre ici, un peu en vrac et sans aucune prétention à l'exhaustivité, quelques exemples.

Je pense, par exemple, à cette *tarditas* évoquée par J.Y. Hameline, i.e. à cette manière de se hâter lentement dans la liturgie, qui n'est pas sans évoquer théologiquement la situation eschatologique de l'Église conjuguant, dans ce temps de l'entre-deux, l'impatience

31. Cf. P. Oliviero et T. Orel, « L'expérience rituelle », dans *RSR: Enjeux du rite dans la modernité*, 1991, p. 17-60.

du *marana tha* avec le déjà d'un Royaume qui advient dans la lenteur, voire la pesanteur du temps.

Je pense, un peu sur le même registre, à la sobriété des symboles liturgiques (un peu de pain et de vin, et non un grandiose festin ; un peu d'eau, et non une vaste piscine ; un geste de paix échangé avec mes voisins, et non des effusions émues et interminables avec chacun : le symbole met à distance le réel afin de le re-présenter, il ne se substitue pas à lui...), ou encore à ce que le même J.Y. Hameline appelait le « refroidissement du médium », toutes choses qui vont à l'encontre des enthousiasmes trop faciles, à l'encontre aussi d'un certain paradigme de la « fête » (celui de la fête plus ou moins dionysiaque rendu célèbre par les travaux notamment de R. Caillois)³², et qui disent quelque chose de ce que l'on peut appeler la « réserve eschatologique » — cette réserve dont la sainte réserve eucharistique est, elle aussi, dans sa discrétion même, une si belle figure...

Je pense à la nature toujours programmée du rituel, et notamment à l'extraordinaire puissance symbolique (d'autant plus puissante que moins consciente) du récit de l'institution. Refaisant et redisant ce que le Seigneur Jésus a fait et dit à la dernière Cène, parce qu'il l'a fait ainsi et dit ainsi (selon la tradition, bien sûr), l'Église exécute littéralement sa confession de foi : ce qu'elle affirme sous mode discursif dans son Credo, à savoir que son Seigneur est bien ce Jésus de Nazareth dans toute l'empiricité historique et culturelle de sa judaïté, elle l'exprime ici sous mode du faire (-« urgie »), et du faire symbolique. Là est bien sa confession de foi en acte. Il est vraisemblable que cela est beaucoup plus performant pour faire « réaliser » aux chrétiens la portée de cette Seigneurie que la simple affirmation

32. R. Caillois, *L'homme et le sacré*, 3^e éd., Gallimard, 1976 (1^{re} éd., 1939). — Cf. F.A. Isambert, *Le sens du sacré*, Ed. de Minuit, 1982, p. 125-147.

du Credo — si nécessaire que soit évidemment par ailleurs ce type de discours et la conceptualisation théologique à laquelle il a donné lieu...

Je pense au « détour » qu'impose la liturgie — détour par de vieux textes venus d'une culture tout autre que la nôtre, détour par un rituel déjà programmé et, lui aussi, largement enraciné dans le judaïsme, détour par une institution — et qui, lui aussi, porte symboliquement en soi le statut théologique de l'Église elle-même, contre toutes les tentations de type gnostique...

Je pense à la notion de « site liturgique », dont la composition même constitue un lieu théologique ; site liturgique avec son étendue configurée comme espace théologique par la disposition des objets et des sujets, espace transitionnel entre les parts de foi et de non-foi qui habitent les participants, ainsi qu'entre le ciel et la terre... On sait aussi par ailleurs combien la distribution de l'espace d'une église est porteur d'une théologie : quand, comme dans de nombreuses églises néo-gothiques, les bancs sont à la queue-leu-leu, quand donc on ne voit devant soi que des dos, quand l'axe d'orientation est purement vertical, tourné vers le lointain point de focalisation du regard que constitue là-bas l'autel et vers le prêtre qui officie comme un intermédiaire, séparé par la barrière du chœur, entre le peuple et Dieu, on a évidemment affaire à une ecclésiologie qui rend difficile (comment lutter contre cette force qu'impose le lieu lui-même ?) l'intégration par l'ensemble des chrétiens d'aujourd'hui de la « révolution copernicienne » effectuée en ecclésiologie et, consécutivement, en sacramentaire, par Vatican II : la foi pourrait-elle s'entretenir autrement qu'à partir de sa propre manifestation ? C'est aussi en prenant place dans le site liturgique, et là, en faisant foi aux choses comme choses qui parlent, comme choses qui, disposées, en interaction, dans un « espace » parlent la langue chrétienne et médiatisent, à leur manière, quelque chose

de la Parole de Dieu, que l'on se laisse advenir comme chrétien...

Je pense au corps, à son lestage, à sa « gravité », gravité ou poids par lequel, à l'encontre de l'actuelle hypertrophie narcissique du « s'éclater » et de l'« être-bien-dans-sa-peau », le croyant se laisse ajuster à la « gloire » de Dieu même et se laisse configurer ou conformer au Christ...

Je pense à « l'essence posturale » du culte, au fait que ce qui y parle d'abord ce sont des configurations, i.e. les figures que forment les signifiants — à l'encontre de l'actuelle tendance à vouloir maîtriser les choses par le biais de leurs signifiés. Un geste rituel comme la fraction du pain n'est-il pas chargé en quelque sorte de toute la théologie de la présence du Christ dans l'eucharistie ? Ce pain-corps du Christ constitue un signifiant compact, clos sur lui-même. De là à y assigner imaginativement le Seigneur à demeure, il n'y a qu'un pas... Or, cette figure est blanche, donc absolument non figurative ; d'autre part, et surtout, elle est destinée à une ouverture, et à une ouverture pour autrui. C'est donc de la brisure, du vide même ainsi créé par la fraction du pain que « ça parle » chrétiennement ; « ça dit » chrétiennement, d'une part, que la présence du Seigneur, inscrite dans le pain, n'y est pas circonscrite et, d'autre part, qu'elle n'est présence que comme relation, relation de don en faveur d'autrui.

Une part d'indétermination

3 - La troisième suggestion consiste à laisser au discours sacramentaire la part d'indécision ou d'indétermination qu'il requiert en raison précisément de la multiplicité des éléments offerts aux cinq sens dans la liturgie et sur lesquels il s'appuie : ouïe (voix, chant, depuis l'imploration jusqu'à la jubilation), vue (couleurs,

décoration plastique), odeurs (d'église, d'encaustique, d'encens), goût (pain et vin), toucher (du Livre, des objets, du dallage...), démarches, postures, gestes, matériaux manipulés (Livre, coupe, pain...).

La scolastique médiévale a assurément rendu à l'Église un éminent service par son effort soutenu de précision conceptuelle. Mais cet effort même n'était pas sans possibles inconvénients. Notamment, la recherche, quelque peu inquiète, de la différence spécifique ou du trait pertinent qui caractérise les sacrements proprement dits, risquait de favoriser une certaine fascination par les sept rites qui, seuls, « causent ce qu'ils signifient » et d'engendrer ainsi, par fixation sur eux, une relative étroitesse de vue. Certes, les grands scolastiques se sont employés, par l'analogie avec les sacramentaux et avec les sacrements de la Loi ancienne, à éviter ce risque.

L'histoire montre cependant que celui-ci n'était point chimérique. Elle nous enseigne notamment que toute entrée en sacramentaire par la porte trop étroite de la différence spécifique des sacrements, de leur validité ou du pur concept, risque de se solder par une dérive vers un juridisme étroit, voire une casuistique desséchante. S'il est un temps, nécessaire certes, pour focaliser, il est aussi un temps pour défocaliser... L'objet sacrement, en d'autres termes, ne me paraît pouvoir être bien traité théologiquement qu'à partir du vaste horizon de la sacramentalité³³ et en tenant compte du « site » liturgique qui l'« in-forme ». La sacramentaire a sans doute à gagner à s'inscrire dans un « paysage ».

Dans cette perspective, sans aller chercher du côté des Orientaux la solution de nos propres problèmes, il vaudrait la peine de se laisser interroger par leur souplesse en ce domaine. En effet, tout en étant fondamentalement en communion doctrinale avec

33. Sur les problèmes que pose la fréquente extension actuelle de la notion de « sacramentel » ou de « sacramentalité », voir, en réponse à P. Gisel, L.M. Chauvet, « Ritualité et théologie », dans *RSR : Enjeux du rite dans la modernité*, op. cit., p. 197-226, notamment 213-221.

l'Église latine en ce qui concerne les sacrements, ils ne craignent pas de laisser certains éléments dans une relative indétermination. Moins focalisés que nous sur la différence spécifique des sept sacrements, ils n'en sont que plus à l'aise pour développer un discours sacramentaire qui prend en compte la richesse de la symbolique liturgique et, à travers elle, la sensibilité et le corps dans son apport au cosmos et à l'histoire.

Certes, ce qui vient d'être dit n'est pas sans risques, notamment dans une post-modernité où l'émotionnel a une si large place et où les dérives vers un symbolisme vapoureux de type ésotérico-mystique ne sont pas rares : on y reviendra en conclusion. La plus grande souplesse ici préconisée n'est pas paresse de pensée. Au contraire. Le discours sacramentaire ne doit pas transiger sur la rigueur. Simplement, il appartient à cette rigueur de prendre en compte la part d'indécision à laquelle est vouée la liturgie, puisqu'il s'agit d'une pratique, et d'une pratique symbolique. P. Ricœur l'a bien montré à propos du « péché originel » : si indispensable que soit le travail du concept, il risque de tuer ce dont il prétend rendre compte s'il en oublie l'étoffe symbolique³⁴. Comme en ce dernier domaine, le savoir, en sacramentaire, ne doit pas oublier qu'il demeure au service d'une « intentionnalité » qui demeure symbolique.

La médiation variable de la liturgie

4 - Pour mieux honorer ce qui vient d'être dit, il me semble — telle est la quatrième suggestion — que la formule augustinienne devenue une sorte d'adage au Moyen Âge : *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* n'est pas sans intérêt. Ce *verbum* est en effet à entendre à trois niveaux interdépendants : il désigne (a) la Parole qu'est le Christ lui-même, (b) tel qu'il

34. P. Ricœur, « Le "péché originel" : étude de signification », dans *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 265-282.

est « in-formé » par la liturgie du jour, et notamment par la liturgie de la Parole, (c) Parole qui se cristallise ou se « précipite » en quelque sorte dans la parole sacramentelle proprement dite. Or, la tendance encore trop fréquente en sacramentaire est de court-circuiter le second niveau, celui de la liturgie concrète, dans laquelle la toujours même Parole qu'est le Christ advient de manière diversifiée selon la « couleur » du temps. Mais, s'il y a liturgie, liturgie variable selon les moments de l'année, les fêtes, les circonstances, c'est précisément parce que l'on ne passe pas directement du premier au troisième niveau — faute de quoi, on pourrait quasiment, à la limite, se contenter de procéder directement à la « consécration »... Le discours sacramentaire honore-t-il encore suffisamment le second niveau du « *verbum* », i.e. la médiation concrète et variable de la liturgie ? Honorer ce niveau, c'est considérer comme théologiquement pertinent pour la sacramentaire la « couleur » de la liturgie ; c'est considérer cette couleur comme l'une des médiations concrètes de la Parole, en lien avec l'espace liturgique, les objets, les chants ou la musique ; médiations certes indirectes et toujours dépendantes de l'autorité première des Écritures fondatrices, mais bien aussi médiations. Ainsi, le discours qui prend pour objet le Christ venant-en-présence dans l'eucharistie ne trouve-t-il sa pleine pertinence que si, contre toute tentation imaginaire de poser un Christ qui descendrait directement du ciel, il fait une place suffisante au sensible, i.e. à la célébration liturgique concrète : c'est elle qui fait que la venue-en-présence du même Christ mort et ressuscité est différemment « in-formée » selon le temps et le type de circonstance ou d'assemblée.

CONCLUSION

Après ce long plaidoyer en faveur de la prise en compte de la sensibilité en théologie sacramentaire, je voudrais terminer par deux questions. Deux questions qui, au sein même de la conviction exposée précédemment, expriment un brin de résistance sous forme de : « oui, mais jusqu'où ne pas aller trop loin dans cette direction ? »

Question œcuménique d'abord : je pense à nos frères de confession protestante. Comment peuvent-ils entendre nos propos ? Ne vont-ils pas nous soupçonner de faire la part trop belle à l'anthropologie et d'oublier que rien n'est proprement chrétien qui ne soit sous l'instance de la Parole de Dieu ? D'oublier que si tout sacrement est rite, le rite en revanche n'advient comme sacrement que moyennant sa conversion par la Parole et son habitation par l'Esprit ? Il n'est pas question, dans le précédent propos, d'oublier cela, bien sûr. S'il faut sans doute davantage honorer l'espace de sensibilité qui entre en composition, pour sa part, dans la médiation sacramentelle, il faut le faire d'une manière qui soit proprement chrétienne. Il ne saurait être question de minimiser la conversion au Dieu de l'Évangile, et donc à autrui, dont la sensibilité doit faire l'objet...

Question pastorale ensuite, découlant d'ailleurs de la précédente : si je suis séduit théologiquement par tout ce que j'ai entendu dans ce Colloque, je résiste en même temps quelque peu. Comment contrôler (problème de pouvoir : eh, oui !) la sensibilité pour que, dans la liturgie (et dans l'ensemble de la vie), elle demeure bien « chrétienne » ? Chrétienne, donc conforme à la croix du Ressuscité ou à la Gloire de

Dieu se donnant « paradoxalement » à voir dans le Crucifié ? Une telle conformité exclut — faut-il le dire ? — toute christologie piétiste/doloriste de résignation venant alimenter, par contrecoup, une christologie triomphaliste de la domination. Une certaine « pompe » de la liturgie marquée par l'étiquette de cour ou simplement une recherche trop « esthétisante » en ce domaine n'ont pas été innocentes à cet égard. On ne saurait oublier les conditions de production, sociales, culturelles et politiques, de ce type de liturgie et du discours sacramentaire qu'elle a entretenu (ainsi que, par conséquent, du discours sacramentaire ici promu).

La priorité doit théologiquement demeurer à la Parole de Dieu. Certes, cette parole est, elle aussi, médiatisée par un *corpus* tout contingent d'Écritures et par la ritualisation de sa proclamation. Mais il s'agit bien, finalement, de la Parole se donnant à entendre, dans sa médiation scripturale même et à partir de l'interstice, du vide créé entre la première création qu'elle énonce et la nouvelle création qu'elle annonce, de même qu'entre le premier exode et le nouvel exode, entre la première manne et la nouvelle manne, entre le premier prophète et l'ultime prophète... Parole qui n'advient dans la lettre des Écritures que parce que celle-ci se dédouble pour former « figure » et indiquer du même coup qu'un passage, un transit est à faire hors du Livre. Ce passage d'un déjà écrit à ce qui est à écrire, passage où s'accomplit la Parole, c'est, pour les chrétiens, un passage du Livre au Corps. La symbolique liturgique et sacramentelle constitue précisément, parce qu'elle met-en-scène le corps dans toutes ses composantes individuelles et collectives, la grande figure de ce passage toujours à faire, par l'Esprit : « *Vous êtes une lettre du Christ confiée à notre ministère, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs* » (2 Co 3, 3).

Louis-Marie CHAUVET