CANADIAN THESES ON MICROFICHE

THÈSES CANADIENNES SUR MICROFICHE

National Library of Canada
Collections Development Branch

Canadian Theses on
Microfiche Service

Ottawa, Canada
K1A 0N4

Bibliothèque nationale du Canada
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes
sur microfiche

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED

LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE

Canada

NL 339 (r. 85/09)

THEOLOGIE SACRAMENTAIRE ET SCIENCES HUMAINES: DEUX VISIONS DU SYMBOLE ET DE L'EFFICACITE SACRAMENTELLE

par Paul-André Durocher

Thèse présentée à la Faculté de Théologie
de l'Université St-Paul, Ottawa,
en vue de l'obtention de la
Maîtrise ès Arts en Théologie

Ottawa, Canada, 1984

© Paul-André Durocher, Ottawa, Canada, 1985.

UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

RECONNAISSANCE

Cette thèse a été préparée sous la direction de William Marrevee, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université St-Paul.

Une bourse du Conseil canadien de recherches en sciences humaines a grandement facilité la poursuite de cette étude. Par ailleurs, l'accueil et l'écoute de toute la communauté universitaire de St-Paul m'a été d'un grand secours durant le temps de recherche et de rédaction. Je me dois finalement de reconnaître le support constant de ma communauté diocésaine et paroissiale à Timmins.

CURRICULUM STUDIORUM

Paul-André Durocher naquit à Windsor, Ontario, le 28 mai 1954. Il obtint son A.Mus.B. de l'Université de Western Ontario, London, en 1977; son B.Ed. de l'Université d'Ottawa en 1980, et son B.Th. de l'Université St-Paul en 1981.

AVERTISSEMENT

Après la soutenance de cette thèse et quelques discussions avec les correcteurs, l'auteur a choisi d'ajouter ces quelques paragraphes. Son but est de partager avec le lecteur quelques-unes des limites que ce dernier recontrera en parcourant cette thèse. Ces commentaires se veulent assez généraux, et le lecteur ne devra pas se surprendre de découvrir d'autres lacunes plus spécifiques auxquelles ce court développement ne s'arrêtera pas.

Premièrement: tout en réaffirmant les deux visions du symbole qu'il a identifiées dans les oeuvres étudiées, l'auteur reconnaît que ces deux visions peuvent être repérées dans chacune des oeuvres prises individuellement. C'est-à-dire que tout en étant typiques de positions différentes, chacune des oeuvres est travaillée par cette différence. En particulier, l'auteur s'est parfois laissé emporter par son argumentation et n'a soulevé qu'une série des développements qu'on trouve dans l'oeuvre de Chauvet. Une autre série témoigne d'une position différente chez cet auteur face à la question ontologique (ce que relève d'ailleurs la thèse en pages 110-117). Il aurait fallu s'arrêter à cette ambivalence et la reconnaître tout au long de l'analyse de son oeuvre ainsi que dans la comparaison avec l'oeuvre de Didier.

Deuxièmement: la préface fut rédigée au terme de la réflexion qui donna naissance au corps de la thèse et à sa structure. Elle fait donc état de conclusions -a posteriori-, et non pas de jugements -a priori- posés sur les oeuvres étudiées. En particulier, l'utilisation de la distinction "point fixe - réseau" empruntée à Antoine Delzant n'a pas été choisie comme grille d'analyse. Elle est plutôt venue offrir un vocabulaire qui, semblait-il, permet de mieux articuler une différence que l'auteur avait déjà remarquée

entre les oeuvres. Il faut donc lire la thèse en pliant le schème de Delzant à l'étude des oeuvres. Le lecteur comprendra rapidement que l'utilisation de ce schème n'aura donc pas été totalement fidèle à la vision de Delzant. Il aurait fallu le dire dans la préface, et tout au long de l'oeuvre.

Troisièmement: lorsqu'il est dit que certains développements de Didier sont "hégéliens", il faut comprendre l'épithète dans un sens large. L'auteur semble avoir fait de Didier un disciple de Hegel, alors qu'il ne voulait que noter une approche et un vocabulaire qui s'apparentent. Il n'aurait pas fallu conclure de la ressemblance à l'identité. Par contre, la ressemblance demeure.

Finalement: on a fait remarquer que, tout comme Didier, Chauvet s'incline devant le mystère de Dieu. Il ne pose pas les sciences humaines ni même le langage humain comme lieu duquel on pourrait épuiser le mystère. Alors la différence ultime que relève la thèse entre les deux auteurs ne viendrait-elle pas s'effondrer sur un même respect de l'Etre? L'auteur reconnaît ne pas avoir assez subtilement cerné cette différence. Mais il maintient toujours qu'il y en a une, et qu'elle se manifeste par l'accord tacite entre Didier et la métaphysique, alors que Chauvet s'oppose continuellement au langage métaphysique. Il semblerait que Didier permet à un langage autre que celui des sciences humaines de s'adresser à la question de l'Etre, alors que Chauvet n'accepte pas cette possibilité. Ultimement, la position de Chauvet est peut-être plus respectueuse du Mystère.

TABLE DES MATIERES

Chapitres		pages
	INTRODUCTION	v
I.-	SACREMENT ET SYMBOLE AU VINGTIEME SIECLE . .	1
	1. La théologie sacramentaire française	1
	2. Le symbole dans les sciences humaines	10
II.-	RAYMOND DIDIER:	
	LA FIN DE L'EFFICACITE SACRAMENTELLE . . .	16
	1. La grâce comme fin du sacrement	18
	2. La grâce du sacrement et la vie de grâce	29
	3. La fin du sacrement: une synthèse	35
III.-	RAYMOND DIDIER:	
	LE MOYEN DE L'EFFICACITE SACRAMENTELLE . .	37
	1. Le sacrement comme rite	37
	2. Le sacrement comme rite symbolique	42
	3. Le sacrement comme rite symbolique efficace	49
	4. Conclusions et remarques critiques	56
IV.-	LOUIS-MARIE CHAUVET:	
	LE CHAMP OPERATOIRE DU SACREMENT	61
	1. Le champ de l'imaginaire	63
	2. Le champ du symbolique	68
	3. L'articulation du "symbolique" chez Chauvet	79
V.-	LOUIS-MARIE CHAUVET:	
	LE TRAVAIL DU SACREMENT	89
	1. La place du sacrement dans le réseau symbolique de la foi ecclésiale	89
	2. Le travail du sacrement	96
	3. L'effet spécifique du sacrement	105
	4. Conclusions et remarques critiques	109
VI.-	UNE QUETE, DEUX VISIONS	118
	1. Une quête	118
	2. Deux catégories	131
	3. Deux visions	144
	CONCLUSION	158
	BIBLIOGRAPHIE	162

INTRODUCTION

Pendant de nombreux siècles, la pratique des sacrements et la théologie qui l'accompagnait furent caractérisées par une effort constant d'uniformisation, la pratique se conformant aux rituels et rubriques émanant de Rome, la théologie aux commentaires de la Summa Theologica de S. Thomas. Mais lorsqu'au début du XXe siècle la réforme liturgique fut entreprise dans quelques abbayes, cette uniformisation fut mise en question. Tranquillement propagé dans les paroisses, pour enfin être sanctionné et relancé par Vatican II, le renouveau de la pratique sacramentelle n'a pas tardé à marquer la théologie sacramentaire. Cette dernière aussi s'est mise à réfléchir sur ses sources bibliques et patristiques, et à se laisser questionner par la pensée contemporaine.

Cette pensée contemporaine peut être différenciée de celle qui l'a précédée de plusieurs façons. Deux d'entre elles nous servirons de grille de lecture afin d'élucider l'impact de cette pensée sur la théologie sacramentaire telle qu'elle évolue présentement en France.

Nous reconnaissons d'abord dans la pensée contemporaine un souci d'ancrer la réflexion dans les sciences humaines. Elle marque ainsi une première rupture avec la métaphysique scolastique qui ne voit dans les sciences humaines qu'une propédeutique à sa réflexion. L'histoire du

structuralisme en France, par exemple, fait voir le contraste: la linguistique, s'étant donné une méthode d'analyse de textes, devint éventuellement le fondement d'une compréhension nouvelle de la personne humaine[1].

En deuxième lieu, nous reconnaissons que la pensée contemporaine refuse de se fixer un point fixe comme référence, que ce point se nomme le Bien, le Vrai ou l'Etre, l'essence, la substance ou la conscience. Un tel point fixe est aujourd'hui abandonné comme principe organisateur de la réflexion, pour être remplacé par le paradigme du réseau, en particulier celui de la communication inter-humaine.

> A l'opposé d'un âge où le point fixe était un point que chaque élément répétait tant bien que mal, penser par réseau c'est penser en termes de fonctions, et de rapports mutuels: penser la relation avant les termes, et non l'inverse[2].

Deux oeuvres de théologie sacramentaire publiées récemment en France ont été marquées par la pensée contemporaine, mais de façon inégale. Les sacrements de la foi; la pâque dans ses signes de Raymond Didier est le fruit d'une réflexion qui s'allie les sciences humaines contemporaines, mais sans vouloir mettre de côté le point fixe de

---

1) cf. Francis WAHL, Philosophie: la philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme, coll. "Points", Le Seuil, 1973, 192 p.

2) Antoine DELZANT, La communication de Dieu; par-delà utile et inutile, coll. "Cogitatio Fidei", Paris, Cerf, 1978, p.25. Cf. l'introduction et le premier chapitre pour la problématique telle que nous l'abordons ici.

l'onto-théologie scolastique. Par contre, dans Du symbolique au symbole; un essai sur les sacrements, Louis-Marie Chauvet développe une théologie sacramentaire qui s'articule résolument à partir de la problématique du réseau, dans un dialogue continuel avec les sciences humaines.

De prime abord apparentées l'une à l'autre par leur ouverture aux sciences humaines et par leurs intuitions, notamment leur compréhension du sacrement comme rituel symbolique, ces deux oeuvres s'avèrent fort différentes dans leur vision ultime de l'apport possible de ces mêmes sciences, ainsi que dans le champ fondamental de leur réflexion. Devant l'importance d'une clarification des présupposés en théologie sacramentaire contemporaine, nous avons pensé procéder à une étude comparative de ces oeuvres de Didier et de Chauvet. Nous voulons faire ressortir l'impact des différences d'approche sur leurs théologies. Nous croyons pouvoir ainsi mieux situer la source des difficultés qui traversent toute la théologie des sacrements de nos jours, notamment lorsqu'on s'arrête à la question de l'efficacité sacramentelle[3].

---

3) Ces ambiguïtés autour de l'efficacité du sacrement se traduisent dans la pastorale sacramentelle par de nombreuses hésitations autour de la forme de la célébration sacramentelle, de ses critères de validité et même de son importance éventuelle pour les croyants. Il appert que notre réflexion est essentiellement liée à ce problème concret de l'Eglise contemporaine.

Pour ce faire, nous situerons d'abord ces deux oeuvres dans le contexte de la théologie sacramentaire du XXe siècle, particulièrement dans l'ouverture de celle-ci à l'apport des sciences humaines. On verra que cette ouverture s'est travaillée graduellement, grâce surtout à la notion du sacrement comme symbole, notion qui devint une préoccupation centrale de la théologie sacramentaire française durant les dernières décennies. Mais le symbole entraîne à sa suite des écoles de pensée aussi nombreuses que diverses. Le premier chapitre présentera rapidement un panorama des recherches autour du symbole et en théologie sacramentaire et dans les sciences humaines, avant d'examiner sa place dans les oeuvres de Didier et de Chauvet.

Comme la réflexion de Didier s'inscrit dans une épistémologie classique qui est aujourd'hui perçue comme relevant du "sens commun"[4], nous nous arrêterons d'abord à son oeuvre. Inscrite comme elle l'est dans la recherche du point fixe, contemplant donc les termes avant leur relation, elle nous invite à nous arrêter d'abord à la finalité du sacrement dans notre deuxième chapitre, avant d'examiner le moyen de son efficacité dans le troisième.

---

4) Pour une discussion des présupposés du sens commun/conception contemporaine de la communication, cf. Guy LAFON, "Mystique et science du langage" dans Robert GUELLUY et al, La prière du chrétien, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1981, p.19-37.

Notre quatrième chapitre abordera l'oeuvre de Chauvet. Celui-ci, s'inscrivant dans une épistémologie en rupture avec la pensée classique, appellé d'abord une introduction à partir d'une réflexion qui ressortit plutôt à la théologie fondamentale contemporaine, mais que nous ne pouvons pas nous payer le luxe d'ignorer. Alors seulement pourrons-nous suivre la pensée de Chauvet en cernant une notion d'efficacité sacramentelle qui, se pensant à l'intérieur du paradigme de la communication inter-personnelle, se trouvera abordée d'une façon inédite. Ce sera l'objet du cinquième chapitre.

Finalement, nous serons en mesure de comparer les deux oeuvres, d'abord en faisant ressortir leur parenté pour ensuite cerner le moment où elles se séparent pour suivre des pistes différentes. Un examen de cette différence permettra de proposer en conclusion quelques balises que nous croyons nécessaires à l'élaboration d'une théologie sacramentaire qui puisse parler au chrétien d'aujourd'hui.

Notons finalement la multitude des aspects par lesquels nous pourrions aborder la pensée de Didier et de Chauvet. Nous avons choisi de le faire à partir de la question de l'efficacité sacramentelle. Cette question tranche au coeur de toute théologie sacramentaire depuis la patristique et se voit soulevée de façon radicale par la pastorale contemporaine. La choisir comme fond sur lequel élaborer cette

thèse assurera une direction à nos réflexions et une pertinence à nos propos.

CHAPITRE I

SACREMENT ET SYMBOLE AU VINGTIEME SIECLE

Afin de bien comprendre les oeuvres de Chauvet et de Didier dans leur originalité et leur différence, il faut les situer dans le développement de la théologie sacramentaire française au vingtième siècle. Il est également nécessaire de connaître l'horizon des études sur le symbole effectuées par les diverses sciences humaines durant la même période. Voilà donc les deux volets qui constituent ce premier chapitre.

1. La théologie sacramentaire française au vingtième siècle

De l'uniformité à la diversité: voilà comment pourrait se résumer l'évolution de la théologie sacramentaire en France durant notre siècle. Tout au long de cette évolution se sont signalés quelques auteurs, quelques oeuvres qui ont marqué des points d'arrivée ou de départ significatifs pour notre étude. Le début du siècle voyait dans la synthèse thomiste toute la réflexion nécessaire à une juste compréhension du sacrement. Cette synthèse, Thomas lui-même avait mis du temps à l'achever. En effet, sa pensée a connu une évolution assez remarquable, avant de s'arrêter aux concepts-clés qui la supportent: la grâce comme accident (et non comme substance) pouvant donc être créée par Dieu au moyen d'un instrument; le sacrement comme signe (et non comme mystère) qui actualise dans le présent la puissance de l'Incarnation du

Verbe divin; le signe sacramentel comme efficace en lui-même (et non comme simplement cause morale ou dispositive) de par l'imperium de Dieu qui s'en sert comme instrument, permettant d'attribuer au sacrement une causalité dite physique ou perfective[1].

Il suffit de rappeller la controverse autour du cardinal Billot pour comprendre jusqu'à quel point cette synthèse thomiste était établie dans le monde théologique au tournant du siècle. Alors professeur à la Grégorienne, il présenta une thèse selon laquelle les sacrements causeraient la grâce à la façon d'un signe seulement (et non d'un instrument), en disposant l'âme à recevoir la grâce sacramentelle qui, elle, serait directement produite par Dieu[2]. Il cherchait ainsi à donner toute sa valeur à la définition thomiste du sacrement comme signe en la purifiant de l'extrinsécisme qu'entraînait sa fonction d'instrument physique. Evidemment, Billot ouvrait aussi la porte à une conception du sacrement qui n'opérait plus nécessairement ex opere operato. C'était toucher le coeur de la conception thomiste de l'efficacité sacramentelle.

---

1. Pour une étude détaillée de l'évolution de la notion d'efficacité sacramentelle chez Thomas et dans l'histoire en général, cf. John Francis GALLAGHER, Significando Causant; a Study of Sacramental Efficiency, Fribourg, University Press, 1965, 264 p.

2. Ludovico BILLOT, De Ecclaesiae Sacramentis; Commentarius in tertiam partem S. Thomae, O.LXII, Rome, Propagande de la foi, 1896, 453 et 652 p.

Les réactions furent vives. Entre autres, nous retrouvons celle de Thomas-M. Pègues qui, dans une série d'articles dans la Revue Thomiste[3], reprit minutieusement les données de la question et de son évolution chez Thomas afin de démontrer l'erreur de Billot.

Cette démonstration fut reprise trente-cinq années plus tard par Albert Michel dans son article sur les sacrements pour le Dictionnaire de Théologie Catholique[4].

Encore en 1951, la thèse de Billot fut rappelée pour être critiquée et rejetée par Aimon-Marie Roguet lors de sa traduction des "Sacrements" de la Somme Théologique du docteur angélique[5].

Il semblerait donc que l'interrogation avancée par le P. Billot fut la mise en question la plus sérieuse de la thèse thomiste durant la première moitié de notre siècle. Il ne s'en trouva guère pour la poursuivre.

Mais Roguet lui-même s'ouvre à une autre approche qui viendrait équilibrer le monolithe thomiste avec son

---

3. "De la causalité des sacrements d'après le R.P. Billot", vol. 11 (1903), p.687-708; "Si les sacrements sont causes perfectives de la grâce", vol. 12 (1904), p.339-356.

4. Albert MICHEL, "Sacrements" dans Dictionnaire de théologie catholique, vol. 14, t. 1 (édité par A. Vacant et al), Paris, Letourzey et Ané, 1939, col.485-644.

5. THOMAS D'AQUIN, Somme théologique; les sacrements (3a, Qu. 60-65), traduit par Aimon-Marie ROGUET avec notes explicatives et renseignements techniques du traducteur, Paris, Desclée et Cie, 1951, 399 p.

rationalisme parfois outrancier. Il s'agit de la pensée du moine allemand Odo Casel. Roguet dit de cette pensée "qui semble au premier abord étrangère à la perspective thomiste" qu'elle pourrait néanmoins "apporter de beaux enrichissements à notre théologie sacramentaire[6]". En effet, la vision casélienne des sacrements est nouvelle en ce qu'elle trouve ses sources dans la compréhension la plus ancienne qu'a l'Eglise de ses rituels: auteurs bibliques et patristiques nomment le sacrement comme mysterium, bien avant de le comprendre comme sacramentum. Casel voit le sacrement comme ré-actualisation du mystère pascal, et comprend ainsi l'efficacité du sacrement non pas à partir de l'union hypostatique (court-circuitant ainsi le rôle de la communauté ecclésiale comme le faisait le thomisme), mais à partir de l'événement même du salut qu'est la pâque de Jésus-Christ. D'ailleurs, son retour aux sources pré-thomistes cadre bien avec un des mouvements de la théologie "nouvelle":

> Le mérite spécifique de Casel nous semble celui d'avoir "mépris" (ou au moins abandonné) toutes les subtilités d'un langage purement scolaire-scolastique et d'avoir puisé de nouveau directement aux richesses des Pères et de la Liturgie[7].

---

6. ROGUET dans la Somme Théologique..., p.312.

7. Burkhard NEUNHEUSER, "La théologie de Dom Casel dans la tradition catholique", dans Ephemerides Liturgicae, vol. 94 (1980), p.310.

Casel était venu présenter les fruits de sa recherche au Centre National de Pastorale Liturgique durant la deuxième grande guerre. La traduction et la publication de certaines de ses oeuvres à cette époque auront un profond impact sur la théologie sacramentaire française[8], et des revues telles La Maison-Dieu et Questions liturgiques et paroissiales abondent d'articles reprenant et discutant l'idée du sacrement comme mystère[9]. Malgré certaines controverses qui ont entouré l'oeuvre de Casel, elle s'est affirmée dans la théologie allemande et française de l'après-guerre. A elle nous devons plusieurs passages de la constitution sur la liturgie de Vatican II[10].

Cette percée en théologie sacramentaire ne tarda pas à devenir une ouverture par laquelle d'autres approches à la réflexion sur les sacrements ont vu le jour. Car si Casel retourne aux sources pour mieux comprendre cette réalité ecclésiale, d'autres chercheront à profiter des découvertes et des développements récents dans les sciences humaines pour articuler de nouvelles visions. Roguet lui-même, après

---

8. Odo CASEL, Le mystère du culte chrétien dans le christianisme, traduit par dom Hild, coll. "Lex Orandi", no. 6, Paris, Cerf, 1945, 192 p.; Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité, coll. "Lex Orandi", no. 2, Paris, Cerf, 1945, 69 p.

9. La Maison-Dieu consacre tout un numéro (14; 1943) à une discussion de la pensée de Casel.

10. D'une façon particulière, cf. le préambule et la première section du premier chapitre de la constitution.

s'être légèrement incliné dans la direction de Casel, explore le terrain par le biais du symbole:

> On pourrait, croyons-nous, réintroduire dans la théologie des sacrements quelques-unes des richesses incluses dans la notion de sacramentum-secretum si, au lieu de toujours parler de signe, on employait parfois, pour traduire signum le terme de symbole[11].

Comment Roguet comprend-il le symbole? Il le voit comme le sous-terrain du signe, ou encore comme une pyramide dont le signe serait la fine pointe. Car le signe est transparent, alors que le symbole, plus opaque, participe en quelque sorte de la réalité qu'il signifie. En comprenant le sacrement comme symbole, la théologie retrouverait un peu le mystérieux, le sacré de l'événement sacramentel.

> Sans doute on obtient une connaissance de la foi plus précise si on la définit comme une vision. Mais on verserait dans le rationalisme si on négligeait de maintenir son aspect d'adhésion à l'obscur[12].

Cet appel au symbole chez Roguet, écho anthropologique du mysterium casélien, est symptomatique d'une culture qui découvre la sécheresse entraînée par le culte du rationnel. L'effort cartésien de tout réduire à des propositions de type mathématique nie l'épaisseur humano-divine des sacrements. On commence donc à valoriser le surplus de sens, l'indicible de l'événement. On cherche à dé-chosifier le sacrement pour

---

11) ROGUET, op.cit., p.259.

12) Ibid., p.260.

en faire à nouveau une partie intégrante de l'expérience humaine.

Au moment où Roguet se prépare à publier sa traduction des "Sacrements", La Maison-Dieu, dans la troisième livraison de 1950, consacre une douzaine d'articles à la réflexion sur le symbole en liturgie. Cette étude se fait à partir de plusieurs perspectives: le symbole versus l'allégorie; le symbolisme de la nature, de la musique, de la corporéité, de la science; le symbolisme comme expression de la personne humaine, du dogme, de la joie. Ce numéro frappe non seulement par la diversité des approches du symbole, mais aussi par les diverses catégories d'auteurs qu'il rassemble: conservateurs de musée, artistes, mythologues et simples aumôniers entourent des théologiens consacrés. Déjà, l'apport des sciences humaines commence à trouver place dans la théologie sacramentaire. C'est le début de nombreuses recherches pluri-disciplinaires autour des sacrements. D'ailleurs, cette entrée des sciences humaines donna un coup de barre et fit entrer la théologie sacramentaire dans des eaux jusqu'alors inconnues: psychologie et psychanalyse, ethnologie et étude comparative des religions, linguistique et sémiotique, philosophies existentialiste et personnaliste.

Cette dernière en particulier eut un impact célèbre sur la réflexion théologique lorsque E. Schillebeeckx s'en servit comme grille pour relire Thomas d'Aquin. Son livre, publié

en français sous le titre de Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu[13], tout en demeurant fidèle à la pensée scolastique, fonde une vision renouvelée du sacrement sur l'événement de la rencontre. Il ré-intègre ainsi la personne humaine dans l'action liturgique, ré-intégration nécessaire puisque l'ex opere operato de la même scolastique en avait banni tout apport humain. Et il ré-intègre aussi la communauté ecclésiale elle-même (effort entrepris déjà par Casel et son école) en faisant d'elle le lieu de cette rencontre.

La notion du symbole joue également dans cette oeuvre. Elle est pour Schillebeeckx le moyen par lequel on peut penser l'apport humain du sacrement. Le symbole se révèle être l'aspect anthropologique de la rencontre entre Dieu et la personne humaine. Bien qu'il n'en développe pas la portée, il appuie ce qui semble devenir un consensus en théologie sacramentaire: la notion du symbole doit jouer dans une juste compréhension des sacrements. Il en vient lui-même à souhaiter qu'une étude approfondie du symbole se fasse éventuellement:

> Nous nous contenterons d'exposer brièvement ce qui demanderait toute une étude phénoménologique. Il s'agit de l'aspect anthropologique de la religiosité rituelle sacramentelle, dans toute l'humanité religieuse[14].

---

13) Coll. "Lex Orandi", no. 31, Paris, Cerf, 1960, 270 p.

14) Ibid., p.94.

Deux ans plus tard, une telle étude fut réalisée par Louis Bouyer. Intitulée Le rite et l'homme; sacralité naturelle et liturgie[15], cette oeuvre devait marquer une étape importante dans l'histoire de la théologie sacramentaire. Bouyer consacre tout son volume à résumer les recherches en sciences humaines autour du rite symbolique pour ensuite en analyser les apports positifs pour la réflexion sur les sacrements. Il réussit à dresser un tableau concis et complet des études en psychanalyse, en histoire des religions et en ethnologie.

Un recueil d'articles de Louis Beirnaert publié en 1964 sous le titre d'Expérience chrétienne et psychologie[16] fait écho à l'oeuvre de Bouyer en reprenant les thèses jungiennes sur l'archétype dans son analyse de la symbolique sacramentelle.

Et le colloque de Louvain organisé en juin 1967 par le Centre National de Pastorale Liturgique réunissait sociologues, psychologues et théologiens dans une réflexion sur l'apport possible des sciences humaines à la réforme liturgique. La communication d'Antoine Vergote sur le symbolisme liturgique lors de ce colloque reprend le coeur de son livre publié

---

15) Coll. "Lex Orandi", no. 32, Paris, Cerf, 1962, 303 p.

16) Paris, Epi, 1964, 435 p.

l'année précédente: Psychologie religieuse[17]. Ce livre aussi suscitera un profond intérêt chez les théologiens intéressés à la question sacramentaire.

Ces colloques, ces articles, ces oeuvres, autant de tentatives pour répondre au souhait de Schillebeeckx. Toutes cherchent à cerner la notion du symbole qui permettrait une réflexion plus pertinente sur le sacrement. Raymond Didier et Louis-Marie Chauvet seront tributaires de cet effort et le poursuivront dans leurs oeuvres. Ils se mettront à l'école des sciences humaines, et iront y puiser leur notion du symbole. Mais cette école n'est pas unique. Ni le sont les façons d'aborder le symbole. Le deuxième volet de ce chapitre tentera de les distinguer.

2. Le symbole dans les sciences humaines au vingtième siècle[18]

Les quelques paragraphes qui suivent ne cherchent pas à retracer le chemin que s'est frayé le symbole à travers les sciences humaines. Ils cherchent plutôt à témoigner des

---

17) Bruxelles, Dessart, 1966, 338 p.

18) Pour des bibliographies sélectives et des études sur le symbole et les sciences humaines, cf. Charles BERNARD, "Panorama des études symboliques", dans Gregorianum, vol. 55 (1974), p.379-392; D. JAMEUX, "Symbole" dans Encyclopaedia Universalis, Vol. 15, Paris, Encyclopaedia Universalis France 1973, p.613-616. Pour une approche bibliographique à la question complexe du symbole et du structuralisme, cf. Jean-Yves HAMELINE, "Lectures en sémiologie; bibliographie sélective", dans La Maison-Dieu, Vol. 114 (1973), p.59-67. Le développement qui suit s'inspire de ces études.

divers détours qu'il a faits, des diverses demeures qu'il a habitées. Le symbole, de par son être, invite à la pluridisciplinarité, et agit comme catalyste à de nombreuses transformations: devant lui, historiens deviennent sociologues, et linguistes, philosophes. La classification s'avère téméraire, mais indispensable.

L'Aufklärung voyait dans le symbole un vestige d'une époque où la raison n'avait pas su dominer la culture. Le symbole allait de pair avec l'ignorance et l'imagination d'une civilisation peu développée. Là où règne la raison, le symbole serait dépassé.

Il n'est pas surprenant alors de voir le symbole occuper tant de place dans les études sur les peuplades dites "primitives". Notamment, l'histoire des religions s'arrêtait souvent à la compilation des symboles et des rites symboliques qui jouaient dans les cultures orales. Mythes et légendes, rites et jeux, tout est apte au XIXe siècle à faire partie d'une étude sur telle ou telle religion. La quête de l'origine hante ces chercheurs, et l'agenda caché consiste à démasquer la superstition sur laquelle serait fondée toute religion.

Le XXe siècle verra naître une nouvelle approche, plus respectueuese de ces traditions et cultures. Entre autres, les oeuvres de Georges Dumézil et de Mircea Eliade verront dans les symboles l'expression profondément ancrée d'un sentiment irréductible du sacré chez l'être humain.

On tentera non seulement de compiler les divers symboles, mais aussi de les organiser dans une vision cohérente. La profusion même des symboles engendre pour ces auteurs d'immenses difficultés que chacun essaiera de surmonter en développant sa propre nomenclature et schématisation. Ainsi, Gaston Bachelard organisera ses études autour des éléments du monde antique: l'air, l'eau, la terre et le feu. Gilbert Durant identifiera les composantes fondamentales de tout symbole dans les positions corporelles dominantes de l'enfant. René Alleau cherchera à cataloguer les symboles d'après une nomenclature assez technique. Et sous Jean Chevalier, le Dictionnaire des symboles se contentera d'en faire une liste alphabétique.

Mais la psychanalyse, cette science qui, la première, s'intéresse au comportement humain et au sens à lui donner, fut aussi la première à se pencher, non seulement sur le fait du symbole ou sur une classification des symboles, mais sur son fonctionnement même. Pour Freud, le symbole masque les pulsions inacceptables pour le conscient. Il s'agit pour lui d'enlever ce masque et de dévoiler ce qu'il cache afin de mener le sujet à la santé psychique. Comme pour l'histoire des religions au XIXe siècle, le symbole doit être vidé de son contenu mystérique et réduit à l'intelligible, au logique.

Dans un mouvement contraire, et en rupture avec son maître, Carl Jung voit dans le symbole une partie constituante de la personne humaine. Pour lui, le symbole est le lien de celle-ci avec le soubassement originaire de son psychè, la manifestation de ce que ne peut pas dire ou exprimer la conscience. Il est donc chargé positivement de sens et doit ainsi être respecté et revalorisé. Karl Jaspers développe un pendant philosophique à cette vision du symbole lorsqu'il voit dans le "chiffre" cette réalité qui donne accès à un sens auquel la raison ne peut accéder. Paul Ricoeur fera d'une vision analogue du symbole la pierre angulaire de sa philosophie. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir sur cette vision particulière dans un chapitre ultérieur.

En contraste avec ce fonctionnement du symbole "en profondeur", Claude Lévi-Strauss le verra plutôt jouer le rôle d'un pion sur un échéquier qui renvoi, non pas à une réalité ou à un sens, mais à un autre jeu construit analogiquement. Ce qui compte ici, c'est la différence que signe le symbole.

Roland Barthes reprend ce même schème dans son analyse de la mode. De même, Jacques Lacan en psychologie: le symbole ne renvoie pas à un réel, ni à un imaginaire, mais il est le chiffre qui figure une structure dans laquelle advient la personne humaine comme sujet.

Ces trois derniers auteurs, anthropoloque, sémioticien et psychologue, participent à ce mouvement qui naquit dans la linguistique et que l'on nomme "structuralisme". Fidèles à l'oeuvre du linguiste Ferdinand de Saussure, ils cherchent l'articulation du sens non pas dans le renvoi à une réalité primordiale, mais dans le jeu des mots et des choses qui sont échangés. Le symbole tient une place: voilà sa valeur. Une telle vision, qui demande un certain revirement de la pensée métaphysique occidentale, sera explicitée dans le cinquième chapitre de cette thèse.

Ces quelques indications témoignent de la très grande dispersion sémique du terme "symbole". Sans s'être aventuré hors de la sphère française (car il y a encore la sémiotique américaine et la linguistique anglaise qui s'y intéressent), l'horizon sur lequel s'inscrit cette notion du symbole s'est étendu jusqu'à englober presque toutes les sciences humaines. Voilà à la fois sa richesse et sa pauvreté. Richesse, en ce qu'il permet de s'élever au-dessus de ces murs rigides qui isolent les unes des autres les diverses sciences, alors qu'elles posent pourtant leur regard sur la même personne humaine. Pauvreté, en ce que, s'élevant si haut, le symbole risque de ne plus avoir, pour ainsi dire, les pieds à terre. A force de tout dire, il risque de ne plus avoir rien à dire.

Mais on comprendra aussi l'attrait de cette notion pour la théologie sacramentaire. La richesse du sacrement, son opacité, son épaisseur sont à la fois évoquées et

clarifiées par la notion du symbole. C'est pourquoi la théologie sacramentaire viendra à s'intéresser de plus en plus à la réflexion des sciences humaines sur le symbole.

Les oeuvres de Didier et de Chauvet, comme nous l'avons déjà remarqué, s'inscrivent dans ces courants de pensée. Ainsi, Chauvet nomme "l'approche des sacrements par la voie du symbole[19]" comme étant l'épine dorsale de son étude. Didier se propose de "situer la sacramentalité chrétienne dans le substrat de la ritualité humaine[20]", ritualité qu'il qualifie d'essentiellement symbolique.

En un certain sens, leurs oeuvres tentent de récolter le fruit de ces nombreux essais en théologie sacramentaire et sur le symbole qui ont été mentionnés au cours de ce chapitre. En s'y arrêtant, et en les comparant, il sera possible de faire le point sur ces courants de réflexion, d'en évaluer l'apport positif, et de tracer un peu le chemin qu'il faudra dorénavant faire en théologie sacramentaire pour que cette dernière devienne plus signifiante pour le Peuple de Dieu.

---

19) Louis-Marie CHAUVET, Du symbolique au symbole; un essai sur les sacrements, coll. "Rites et symboles", no. 9, Paris, Cerf, 1979, 306 p. Dorénavant, le sigle SS identifiera les renvois à ce livre.

20) Raymond DIDIER, Les sacrements de la foi; la pâque dans ses signes, coll. "Croire et comprendre", Paris, Centurion, 1975, 153 p. Dorénavant, le sigle SF identifiera les renvois à ce livre.

CHAPITRE II

RAYMOND DIDIER: LA FIN DE L'EFFICACITE SACRAMENTELLE

Les sacrements de la foi n'est pas le premier essai en théologie sacramentaire de Raymond Didier. Déjà en 1969, il fit paraître des études sur les sept sacrements qui, réunis sous un couvert, résumaient les cours professés par lui à la Faculté de Théologie catholique de Lyon[1]. Il dirigea aussi à ce même institut des recherches pluri-disciplinaires sur divers sacrements[2], recherches qui présentaient déjà plusieurs thèmes qu'il reprendrait ultérieurement. En 1974, il participa à la rencontre nationale des animateurs régionaux et des responsables diocésains de pastorale liturgique avec l'équipe du Centre National de Pastorale Liturgique (CNPL), et plusieurs autres experts. Il y donna la conférence d'ouverture[3] en insistant sur le sacrement comme rite symbolique, et prit part à un dialogue interdisciplinaire sur les problèmes sacramentaires[4]. L'oeuvre que nous étudions se

---

1) Raymond DIDIER, Essais de théologie sacramentaire, Lyon, Profac, 1969, 59 p.

2) Idem, Le ministère sacerdotal; un dossier théologique, Lyon, Faculté de théologie, 1970, 242 p.; L'eucharistie, le sens des sacrements; un dossier théologique, Lyon, Faculté de théologie, 1971, 318 p.

3) Idem, "Des sacrements, pourquoi? Enjeux anthropologiques et théologiques", dans La Maison-Dieu, vol. 119 (1974), p.35-50.

4) Philippe Béguerie et al, "Problèmes sacramentaires. Dialogue interdisciplinaire", dans La Maison-Dieu, vol. 119 (1974), p.51-73.

présente donc comme le fruit d'une réflexion développée lentement au fil des années. L'intérêt de Didier pour les sciences humaines contemporaines, manifesté déjà par les nombreux renvois dans ses oeuvres et articles ainsi que par sa participation active dans des séminaires pluri-disciplinaires, se voit reflété dans cette synthèse qu'est Les sacrements de la foi.

Mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer dans notre introduction, malgré cette ouverture à l'apport des sciences humaines, la réflexion de Didier reste marquée par une épistémologie classique "à point fixe". Une telle réflexion cherchera donc à établir et à analyser les termes d'une relation, relation dont le fonctionnement se voit déterminé par les termes eux-mêmes. L'onto-théologie fait couler toute réalité d'une réalité suprême qui est Dieu, à la fois Bien suprême, Vérité absolue et Etre plénier. Une fois établi ce terme, Cause Première par excellence, il faut en saisir la communication, ce qui demeure toujours un problème à cause de la plénitude du point fixe[5].

Didier hérite de cette épistémologie sans la mettre en question, mais en cherchant à contourner quelques-unes des

---

5) Pour une étude de ce problème face à la question de la création, cf. Guy LAFON, Esquisses pour un christianisme, coll. "Cogitatio Fidei", Paris, Cerf, 1979, 228 p. Il faut lire en particulier le développement intitulé "Discours de la grâce", p.77-104.

conséquences fâcheuses qui en découlent pour la théologie sacramentaire, en particulier l'extrinsécisme du sacrement, et l'évacuation du rôle de la personne humaine dans sa réception.

Afin de bien saisir la pensée de Didier, nous l'aborderons en cherchant d'abord quel serait son point fixe, c'est-à-dire, quelle est, pour lui, la fin du sacrement. En nous servant de ses propres mots, la question devient: "De quoi le sacrement est-il efficace?[6]"

1. La grâce comme fin du sacrement

Didier trace immédiatement les grandes lignes d'une réponse à cette question centrale:

> Nous nous relierons à l'hypothèse selon laquelle la grâce déploie telle ou telle de ses virtualités selon le sens de chaque sacrement et les situations collectives et individuelles que ce sens concerne[7].

Déjà, il appert que Didier s'inscrit en continuité avec la tradition scolastique quant à l'effet dernier du sacrement. Certes, il voudra élargir la notion qui sous-tend le mot "grâce", quitte à le voir retrouver certaines dimensions qu'une caricature rigide de la néo-scolastique lui avait fait perdre. D'ailleurs, pour ce faire, il a écrit un autre livre que nous profiterons à consulter tout au long de cette thèse. Cette oeuvre, consacrée entièrement à la

---

6) SF, p.75.

7) Ibid.

question de la grâce, aurait été retrouvée dans sa voiture quelques jours après sa mort le 17 septembre, 1978. Publié sous le titre de Libérations et grâce[8], l'auteur y dira:

> Il reste qu'aujourd'hui le terme grâce demeure grevé de ses avatars théologiques. Pourquoi l'avoir conservé? N'aurait-il pas mieux valu parler de salut? Outre la nuance esthétique que nous tenons à garder au mot grâce, il nous a semblé que le "salut" posait les mêmes problèmes que la grâce et qu'en outre il pouvait prendre un accent prométhéen, qui ferait insister sur l'action de l'homme plus que sur celle de Dieu: on peut se sauver soi-même. La grâce, elle, ne se conçoit que par l'action de l'autre et, si elle peut suggérer une relation de créancier à débiteur, elle évoque aussi telle ou telle mutation, à la fois déconcertante et bénéfique par l'intermédiaire de l'autre[9].

Deux aspects de cette perspective sur la grâce doivent retenir notre attention: la grâce ne se conçoit "que par l'action de l'autre"; et la grâce "évoque telle ou telle mutation (...) par l'intermédiaire de l'autre". Fondamental à une telle visée sont les termes: un "autre" agit sur "moi". En affirmant ce fait, Didier demeure fidèle à une épistémologie "à point fixe".

Quant à la grâce spécifiquement sacramentelle, elle "déploie ses virtualités selon le sens de chaque sacrement": le dynamisme de la grâce, puissance agissante qui passe de potentialité à activité par le moyen du sacrement, agit selon l'axe de signification que constitue ce dernier.

---

8) Coll. "Croire et Comprendre", Paris, Centurion, 1980, 150 p.

9) Ibid., p.19-20.

Il devient évident que pour comprendre la fin de l'efficacité sacramentelle d'après Didier, il faut analyser ce qu'il entend par la grâce, et en particulier la grâce sacramentelle. Nous le ferons en voyant comment il discerne d'abord trois théologies de la grâce, ainsi que les "langages d'horizon" qui, d'après lui, doivent accompagner toute théologie de la grâce. Finalement, pour mieux cerner sa vision, nous devrons nous arrêter à un concept central dans son développement: celui de la manifestation.

a. Trois théologies de la grâce

Didier refuse la possibilité de pouvoir cerner le fait de la grâce à partir d'une série unique de concepts ou d'images. Il discerne plutôt des séries qui se déploient parallèlement dans la Bible, et les ordonne autour de trois expressions-clés: la vie nouvelle, la relation nouvelle avec Dieu, la possibilité nouvelle de libération de la personne humaine.

Pour chacune de ces trois expressions-clés, Didier donne un bref aperçu biblique et théologique. Ainsi, la vie nouvelle est affirmée par Paul (II Cor 5,17) et par Jean (Jn 3,1-9), et développée par les Pères grecs dans leur constellation d'images gravitant autour de l'idée de la personne humaine comme icône de Dieu.

Le fait de la relation nouvelle avec Dieu est également développé par Paul (Ga 4,1-7) et par Jean (Jn 14,22). Cette piste sera favorisée par Thomas d'Aquin (cf. IaIIae, qu.110), de même que par la théologie personnaliste d'un Schillebeeckx.

Quant à la notion de la libération de la personne humaine, elle sera encore développée par Paul (Ga 5,13) et par Jean (Jn 8,36), mais sans qu'aucune théologie systématique ne soit "formulée à partir de cette constellation linguistique[10]". C'est pourquoi il procède à un développement sur la grâce comme libération, développement qui sera repris plus en détail dans son livre sur la grâce. Ce livre lui donnera aussi l'occasion de mieux nuancer cette idée de trois langages bibliques de la grâce. Car s'il affirme dans Sacrements de la foi qu'il y a dans le Nouveau Testament "trois types principaux de langages qui expriment, souvent sans le mot, cette dimension première de la Révélation[11]" qu'est la grâce, il reconnaîtra plus justement dans Libérations et grâce que ces trois langages procèdent plutôt des courants de pensée philosophico-théologiques qui ont jalonné l'histoire du traité de la grâce. Il identifiera alors ces trois langages

---

10) SF, p.77.

11) SF, p.75.

comme étant respectivement "la théologie des Pères grecs, celle de saint Thomas et des personnalistes, celle enfin que nous appelerons mystique[12]".

Par une telle approche, Didier semble refuser d'opter pour une perspective en particulier, évitant ainsi de réduire le tout à une seule réalité. Il se permet donc d'élaborer trois schèmes différents, correspondant aux trois langages historiques sur la grâce, ordonnant ainsi de façons diverses les sacrements dans leurs rapports mutuels à l'intérieur du septénaire.

> Ainsi, lorsqu'on systématise la théologie sacramentaire sur le mode d'une théologie de la grâce comme "être nouveau", "vie nouvelle", l'efficacité des sacrements concernera l'inauguration de cette vie au Baptême, sa dimension ecclésiale dans la Confirmation, sa croissance grâce à l'Eucharistie.(...) Une théologie de la grâce comme connaissance et amour de Dieu verra dans le Baptême l'entrée du chrétien dans cette connaissance aimante du Dieu révélé en Jésus-Christ, dans la Confirmation l'accès, en Eglise, à une foi, une charité et une espérance adultes, dans l'Eucharistie l'approfondissement de l'intimité avec le Christ et de l'amour du prochain.(...) Si enfin, la théologie sacramentaire se modèle sur une théologie de la grâce comme libération de la liberté, le Baptême apparaîtra comme sanctionnant l'accès à une nouvelle possibilité de libération, la Confirmation comme situant cette possibilité sur l'horizon de l'Eglise et de la société humaine, l'Eucharistie comme assurant une participation de plus en plus étroite à la liberté du Christ[13].

---

12. Libérations et grâce, p.60.

13. SF, p.81-82.

Mais de fait, ce qui peut sembler être l'acceptation d'une diversité de langages autour de la réalité de la grâce s'avère plutôt être le premier moment d'un développement qui va les réduire à diverses faces d'un même phénomène: celui de la manifestation. Didier approche cette réalité par le biais de ce qu'il appelle des "langages d'horizon". Voyons ce qu'il entend par cette idée.

b. Deux langages d'horizon: la totalité et l'eschatologie

Didier identifie deux dimensions de la grâce qui doivent servir de balises à toute réflexion en ce domaine. La première, il la cerne dans le mot "totalité", se référant ainsi à la structuration sociale indispensable à la grâce. Didier bannit donc une pensée qui puisse limiter la grâce à une relation individualisante du croyant avec son Dieu. Comme il le dit: "Le salut a une structure sociale[14]". La grâce est donc un phénomène communautaire. Elle ne peut être dite personnelle que par la participation de la personne à la vie de la communauté. Une telle perception du sacrement ne fait que s'inscrire dans une théologie de l'assemblée qu'a développée le XXe siècle, tout en faisant ressortir un aspect nouveau de l'assemblée: elle n'est pas que le témoin ou

---

14) SF, p.80.

le support de la personne visée par le sacrement; elle est elle-même visée par le sacrement. La personne ne peut advenir à la grâce qu'en participant à la vie sacramentelle de cette assemblée.

Une deuxième dimension de la grâce est cernée dans le mot "eschatologie". Didier veut ainsi signifier le fait que le sacrement s'inscrit dans une histoire de salut "à la fois présente et à venir[15]". Le sacrement ne peut pas être perçu comme étant ponctuel, détaché d'une histoire personnelle et collective. Au contraire, le sacrement ne prend son 'sens' que dans le devenir de la réalité personnelle et collective de ceux qui le célèbrent. Si le sacrement ne peut être situé dans une relation immédiate du croyant avec son Dieu, il ne peut pas plus se situer dans un axe vertical an-historique qui puisse nier la consistance et la valeur du contexte dans lequel il est célébré. Le sacrement est non seulement communautaire, il est historique.

Le couple totalité-eschatologie forme pour Didier un fond théologique sur lequel se détache une figure: celle de la "manifestation". En ce terme s'articule le coeur de la pensée de Didier. Nous nous y arrêtons afin de pouvoir y revenir plus loin en profondeur.

---

15. SF, p.81.

c. Une catégorie pour dire la grâce: la manifestation

Didier cherche à préciser encore plus la fin de l'efficacité sacramentelle en faisant appel au concept de la manifestation. Et il y est motivé par la problématique qu'entraîne la conception du sacrement-instrument-dans-la-main-de-Dieu. Car une telle conception fait du sacrement une chose extérieure à Dieu et à la personne humaine. C'est pourquoi Didier se propose de "purifier la causalité et l'efficience de leur extrinsécisme à l'aide de la catégorie de manifestation[16]".

Manifestation implique simultanément absence et présence immédiate, d'après Didier. Si la manifestation est nécessaire, c'est que la présence est non-existante: celui qui est présent n'a aucun besoin de se manifester. Ou s'il se manifeste, c'est que ce qui se manifeste en lui n'est pas d'abord présent à celui qui est l'objet de la manifestation. Ainsi en est-il, par exemple, de la pensée:

> Elle est insaisissable à l'état pur; elle est donc absente de ce point de vue et elle ne préexiste pas au langage qui la manifeste; il n'y a entre la pensée et le langage aucune distance d'aucune sorte, aucun intermédiaire quel qu'il soit; langage et pensée ne sont pas extérieurs l'un à l'autre[17].

C'est dire que la manifestation doit se comprendre dans l'axe de la négativité. La négativité, n'ayant pas

---

16) SF, p.83.

17) Ibid.

d'être propre, n'entraîne face à elle ni altérité, ni extériorité. L'être se manifeste alors dans sa négativité, dans sa kénose[18]: "L'infini ne peut se manifester que comme fini, l'Un que comme multiple, l'Eternel que comme temporel[19]"; Dieu dans la création, dans l'histoire; le Christ dans l'Ecriture, dans le sacrement.

Quel est alors le lien entre l'expérience du vécu et la manifestation? C'est que la personne humaine, n'étant pas dans l'immédiateté de sa foi, est poussée par son désir à objectiver dans le rituel ce qui peut alors être perçu à la fois comme don et acte. Le sacrement devient alors nécessaire au vécu de la foi. Nous vérifierons cette affirmation dans le prochain développement.

Mais soulignons d'abord que ce concept de la manifestation est tellement central dans la pensée de Didier qu'il en fait une catégorie. Il y voit:

> (le) fondement des trois langages bibliques plus haut distingués, le lieu de leur genèse et la raison dernière de leur complémentarité nécessaire[20],

Ainsi, ces trois langages de la grâce sont ramenés à autant

---

18) "Kénose" prend chez Didier un sens, non pas chrétien, mais hégélien. Nous aurons à y revenir dans notre chapitre final. (Infra p.138-143.)

19) SF, p.83.

20) SF, p.84.

de moments d'un même phénomène. Le langage de l'être nouveau, par exemple, "exprime bien l'objectivation que comporte la manifestation[21]", car la manifestation implique le nouveau, en rendant nouveau ce qu'elle manifeste. De l'autre côté, le langage de la relation nouvelle met cette manifestation sous le signe de l'altérité, tout en exprimant bien que:

> c'est l'homme comme acte de questionner, de comprendre et d'aimer qui est manifestation, et non pas l'homme dans son "être brut", pas plus que le monde ou l'événement[22].

Finalement, le langage de la liberté est ce langage de la négativité qui "semble purifier de l'anthropomorphisme l'affirmation de Dieu comme Autre[23]".

Quand aux langages d'horizon qui disent la totalité et l'eschatologie impliquée par toute venue à la grâce, ils situent la manifestation dans la communauté et dans le devenir. Pour Didier, l'Eglise se questionnant et s'engageant dans ses gestes et ses rituels, dans un contexte de devenir est la manifestation ultime du Christ. Car, la manifestation impliquant la perception, ce n'est pas la création en soi qui manifeste Dieu, mais l'interprétation qu'en donne le prophète.

---

21) SF, p.84.

22) SF, p.85.

23) SF, p.86.

L'Ecriture ou le sacrement ne manifestent pas en soi le Christ et Dieu qui se donne en lui; l'Eglise qui transmet en l'interprétant cette Parole, l'Eglise qui reprend à son compte ce rituel sacramentel, voilà la manifestation du Christ. De sorte que la conclusion qu'il faut oser est bien la suivante: "Dans l'acte sacramentel, puisqu'il s'agit ici de lui, les chrétiens qui célèbrent sont le Christ manifesté[24]". On peut ainsi affirmer que la fin de l'efficacité sacramentelle est la manifestation du Christ, manifestation qui, en définitive, est "la grâce tout court en tant que spécifiée par l'histoire concrète de l'Eglise et de la vie des chrétiens[25]".

Ayant ainsi cerné la fin de l'efficacité sacramentelle selon Didier, une question se pose: le sacrement est-il l'unique manifestation du Christ? Didier répond que non, puisque les chrétiens, engagés par la foi, dans l'amour, sous le signe de l'espérance, sont de fait la première manifestation du Christ[26]. Quelle est donc le lien entre cette première manifestation du Christ et le sacrement? C'est ce que le prochain développement, déjà annoncé ci-dessus, tentera de clarifier.

---

24) SF, p.84.

25) SF, p.86.

26) Libérations et grâce, p.144-145.

2. La grâce du sacrement et la vie de grâce

Le développement de la pensée sacramentaire proposé par Didier se continue dans une réflexion sur le lien entre la vie quotidienne du chrétien et sa célébration sacramentelle. Comment articuler l'un sur l'autre ces deux lieux de la manifestation du Christ? Didier aborde cette question en tenant compte d'un double impératif:

> Pour éviter le "sacramentalisme", il faudra d'abord montrer que le sacrement est soumis à la foi, à la charité et à l'espérance. Alors seulement nous pourrons affirmer qu'il leur est nécessaire. Il faudra ensuite ne pas oublier un troisième terme dans l'étude des rapports entre la foi, la charité, l'espérance et le sacrement, à savoir l'Eglise[27].

a. Sacrement et foi

Le dixième chapitre du livre de Didier s'attaque d'abord au problème de la foi. L'auteur y affirme son absolue nécessité à toute célébration sacramentelle comme étant "une affirmation constante de l'Ecriture et de la Tradition[28]". Mais, même si le rite est soumis à la foi, il a son effet propre qui concerne en particulier la vie en Eglise. Quel est donc cet effet? Principalement, c'est une effet de signification. La foi "fait apparaître les significations dans

---

27) SF, p.110.

28) SF, p.111.

les paroles et les gestes sacramentels (de même que...) l'esprit crée le sens induit par le réel[29]". Par ailleurs, c'est le sacrement qui permet au croyant de s'identifier comme tel:

> C'est la condition humaine (...) que l'homme ne puisse exister sans médiations. L'être humain n'est dans l'immédiateté ni de son monde, ni de son histoire, ni de son statut social. Il a besoin, pour s'identifier, des formes symboliques que le langage exprime et transmet, et dont la ritualité fait partie[30].

La foi fait partie de cette logique. L'Eglise est le milieu social qui permet à l'homme de s'approprier cette foi qui lui échappe par l'intermédiaire des gestes que pose l'Eglise, notamment, les gestes sacramentels. Ainsi se développe une dialectique entre foi et sacrement. La foi a besoin de rites pour s'exprimer à elle-même, et le rite ne devient signifiant que dans la foi. Didier accepte, pour expliquer ce fait, la notion d'expression, "celle-ci ne connotant aucune finalité extrinsèque et faisant exister ce qu'elle exprime", ou encore celle de manifestation, "qui supprime toute distance entre la foi et le sacrement[31]".

b. Sacrement et charité

Quand au rapport charité-sacrement, Didier l'aborde au onzième chapitre de son ouvrage. Il y définit la charité comme étant "l'impact de la foi dans le monde et

---

29) SF, p.113.

30) Ibid.

31) SF, p.115.

l'histoire[32]", impact qui, dans le passé, avait été dévalorisé à cause du dualisme inhérent à la culture, mais qui, aujourd'hui, insiste "sur ce qui n'a pas été tout d'abord découvert, la participation des chrétiens aux luttes pour la justice et la fraternité humaines[33]". Mais cette participation, qui seule peut donner sens à la célébration sacramentelle, a également besoin du sacrement comme lieu où le chrétien engagé pourra retrouver son identité spécifique.

> Et ce n'est pas seulement l'identité chrétienne qui a besoin de l'assemblée sacramentelle, mais aussi la confession de foi et la pratique de la charité parmi les hommes: en même temps que le sacrement exprime et à la fois mesure l'action, il la suscite[34].

Alors, comme pour la foi, le croyant n'est pas dans l'immédiateté de sa charité. Le sacrement ne fait pas que ratifier le vécu, il "opère un véritable "travail" d'identification chrétienne, de moteur de l'action et du témoignage[35]".

c. Sacrement et espérance

Le douzième chapitre du livre s'arrête à la dialectique espérance-sacrement en élaborant une critique de trois notions tronquées de l'eschatologie, puisque ces notions ne

---

33) SF, p.120.

34) SF, p.123.

35) SF, p.124.

peuvent être "sans conséquence sur la façon de concevoir le sacrement[36]".

La première notion de l'eschatologie voit dans l'événement historique de l'incarnation une plénitude qui fait que rien de nouveau puisse apparaître dans l'histoire humaine. La vie chrétienne est alors détachée d'une consistance historique qui lui est niée, de sorte que l'à-venir n'a aucun impact sur l'être du chrétien. Le sacrement n'est plus alors qu'une attente passive:

> Dans l'Eucharistie, on insistera sur la présence réelle du Christ, dans la pénitence sur le pardon donné, dans le mariage sur l'union du Christ et de l'Eglise qui y est signifiée et réalisée, dans tout sacrement, en somme, sur l'effet actuel de grâce[37].

Aux yeux de Didier, une vision telle celle de Moltmann[38] permet de corriger cette perspective, de voir dans la célébration du sacrement une irruption du futur dans le présent, ou, selon le mot de Moltmann, de découvrir le sacrement comme toujours "en avance sur lui-même[39]".

Une deuxième notion de l'eschatologie qu'il faut purifier est celle qui identifie le Royaume à venir avec l'Eglise déjà existante. On parlera alors en ces termes:

---

36) SF, p. 126.

37) SF, p.127.

38) Jurgen MOLTMANN, Théologie de l'espérance, coll. "Cogitatio Fidei", nos 50 et 70, Paris, Cerf-Mame, 1970, 415 et 329 p.

39) SF, p.127.

> L'Eucharistie comme réalisation de l'unité ou du Mariage comme réalisant, en particulier dans son indissolubilité, l'union du Christ et de l'Eglise, en oubliant que cette unité et cette union sont, pour l'Eglise, encore en devenir, donc une exigence et une tâche[40].

On n'a qu'à rappeler un seul fait pour corriger cette vision: le sacrement appartient à l'ordre de la grâce, donc de la manifestation.

> Nous ne sommes pas dans l'immédiateté de ce qu'il signifie et procure. (...Il) renvoie toujours à une présence sous le mode de l'absence. (.) Il dessine une figure de l'Eglise que l'Eglise ne sera jamais dans l'histoire[41].

Ainsi, le sacrement est toujours contestataire de l'Eglise, puisqu'il actualise un à-venir duquel l'Eglise n'est pas en possession. "Le sacrement sera toujours <u>la figure</u> de ce qui n'est pas[42]".

Une dernière notion de l'eschatologie demeure, celle qui cherche à simplement identifier "la <u>réalisation progressive de l'eschatologie</u> avec les <u>conquêtes du monde</u> par l'homme et le resserrement des liens inter-humains[43]". Cette perception de la réalité qui fut popularisée par les courants de la mort de Dieu et du christianisme athée emporte avec elle un écartement de la vertu de l'espérance chrétienne. Pour Didier, cette espérance doit être "fondée sur le mystère

---

40) <u>SF</u>, p.129.

41) <u>SF</u>, p.129-130.

42) <u>SF</u>, p.130.

43) <u>SF</u>, p.131.

pascal" et doit avoir comme objet une victoire de l'humanité et une consommation de l'histoire "qui en dernier ressort, ne sera pas le pur produit de l'histoire, mais don de Dieu, sans lequel l'homme ne peut se libérer de sa finitude terrestre[44]". Que vient alors faire le sacrement? Il crée en quelque sorte un "espace concret d'expression[45]", un lieu où l'espérance peut se permettre de jouer comme instance critique, où l'eschatologie peut se donner comme utopie fondée.

Ultimement, l'espérance s'articule dans une eschatologie à deux axes: un axe horizontal qui assure l'engagement du Royaume dans l'histoire concrète de l'humanité, et un axe vertical qui nomme la transcendance du même Royaume et de son Donateur. Ainsi, la transcendance qu'exprime le sacrement en acte "donne l'homme à l'histoire, mais une histoire dont l'homme n'a pas le dernier mot[46]".

Après avoir ainsi suivi Didier dans ses réflexions sur la fin de l'efficacité sacramentelle par rapport au vécu chrétien, nous sommes en mesure de tenter une première synthèse.

---

44) SF, p.132.

45) Ibid.

46) SF, p.133.

3. La fin du sacrement: une synthèse.

Si nous essayons de résumer la pensée de Didier autour de la question de la fin de l'efficacité sacramentelle, nous pouvons poser les jalons suivants:

i. Le sacrement est efficace de la grâce.

ii. La grâce est participation, par la communauté incarnée dans l'histoire, à la manifestation du Christ en qui Dieu se donne.

iii. Cette manifestation se déploie selon les significations présentes dans chaque sacrement.

iv. Ces significations sont une reprise nouvelle de la vie de foi, d'espérance et de charité des chrétiens qui célèbrent.

Ces quelques phrases résument la pensée de Didier sur le terme du sacrement, et définissent en quelque sorte son "point fixe". Dans le prochain chapitre, nous aborderons la question du moyen de cette efficacité. En retournant les propositions énumérées ci-dessus, nous voudrons demander:

i. Comment le sacrement est-il efficace de la grâce? C'est-à-dire:

ii. Comment le sacrement permet-il de participer à la manifestation du Christ?

iii. Comment le sacrement déploie-t-il des significations? A quel sens donne-t-il accès?

iv. Comment le sacrement reprend-il en la signifiant à nouveau la vie de foi, d'espérance et de charité des chrétiens qui célèbrent?

En cherchant à répondre à ces questions, nous serons en mesure de cerner l'apport de la notion contemporaine du symbole à cette question de l'efficacité sacramentelle.

CHAPITRE III

RAYMOND DIDIER: LE MOYEN DE L'EFFICACITE SACRAMENTELLE

Après avoir déterminer la fin de l'efficacité sacramentelle d'après Didier, il reste à voir comment il en perçoit l'exercice. Pour ce faire, il faut suivre le développement qu'il propose au lecteur à partir du deuxième jusqu'au sixième chapitre de son livre.

Déjà, le titre du deuxième chapitre est révélateur: "L'enracinement dans l'humain: la ritualité". Il spécifie ainsi le programme qu'il s'était donné dans le prologue à cette première partie de son livre:

> Les sciences humaines s'adonnent aujourd'hui à l'étude des éléments, des modèles et des modes de fonctionnement de la ritualité. Il nous faut donc d'abord décrire le sacrement en utilisant leurs analyses, pour faire ensuite apparaître la figure spécifique du sacrement chrétien[1].

Ainsi se dessine la démarche de Didier: d'abord voir le sacrement en ce qu'il a de commun avec la ritualité humaine en général, pour ensuite se pencher sur sa spécificité.

1. Le sacrement comme rite

Si Didier nomme le sacrement comme rite, il en donne une définition qui cherche à être ni trop étroite, ni trop large: "Le rite est un agir social spécifique, programmé, répétitif et symbolique, par lequel s'opère l'identification

---

1) SF, p.20.

de l'individu dans son groupe social et de ce groupe dans la société globale[2]". Il procède ensuite à une analyse de chacune des composantes de cette définition, la reprenant au compte du sacrement dans son quatrième chapitre, intitulé "Le sacrement comme rite". Nous présentons cette reprise en conjonction avec son élaboration sur le rite en général.

a. Un agir social spécifique

Le rite implique un jeu social spécifié d'avance, ce qui le met en rapport d'hétérogénéité avec la vie quotidienne de la personne humaine en ce qu'elle a de spontané. Ainsi, le rite est "séparé du réel quotidien. (...) Le "faire" rituel ne poursuit pas un but productif comme le travail[3]".

Le sacrement est aussi un jeu social, car "dans la situation liturgique, il y a un dire de quelqu'un ou de quelques uns à des partenaires[4]". L'auteur nomme ici la structure hiérarchisée de l'assemblée célébrante.

> Les ministres mettent en oeuvre le processus herméneutique (...); l'assemblée, quant à elle, répond sous forme de supplication, d'action de grâces, de contrition, d'adoration, de démarches diverses[5].

Ce double pôle du sacrement requiert une approche particulière de la célébration pour les deux groupes de

---

2) SF, p.22.

3) SF, p.23.

4) SF, p.45-46.

5) SF, p.46.

participants. Ainsi, les ministres doivent faire apparaître leur compétence (qui vient non du savoir, mais de l'investiture qui les habilite à jouer leur rôle); ils doivent être sincères, croyant "non pas d'abord (à) la vérité de l'interprétation qu'ils donnent, (...) mais avant tout (à) la vérité du discours en tant qu'interprétant[6]". Ils doivent s'insérer dans le jeu social comme "appelant", invitant à la croissance et croyant à la possibilité de cette croissance.

Quant aux fidèles, ils doivent "vérifier la compétence de l'interprète et discerner sa mission[7]", se disposer intérieurement face à la Parole qui leur vient de par le ministre, et s'engager face à cette Parole.

> Le discours ici est un acte qui a plus d'importance que la saisie de ce qui est énoncé, puisqu'il est la condition du sens de l'énoncé: la non-sincérité affecte l'ordre lui-même de la signification[8].

b. Un agir programmé répétitif

Si le rite peut s'apparenter au jeu en autant qu'il est agir social et "séparé du quotidien", il s'en distingue en ce qu'il n'est pas une activité purement gratuite. Par sa programmation, le rite "opère une sorte de mainmise sur

---

6) SF, p.46.

7) SF, p.47.

8) Ibid.

les comportements individuels et sociaux, si l'on veut comme une "anti-histoire" ou un "anti-destin"[9]". Ce trait correspond directement à l'attitude de la personne humaine face au sacré, cette puissance qu'elle ne peut se permettre de manier sans une infinité de précautions, de peur qu'elle ne vienne sauter la brèche qui la sépare du profane et mette ainsi en péril la vie quotidienne par le chaos qu'elle entraîne.[10]

Il est clair que le sacrement participe à cet aspect de programmation et de répétition. Mais il s'agit pour Didier de chercher de quelle façon spécifique il y participe.

> Ce qui importe, dans une théologie de la sacramentalité, c'est de saisir le sens spécifique de la programmation sacramentelle. Selon nous, il réside dans le fait que le sacrement est mémorial de l'événement du salut, qu'il est en situation de tradition[11].

On fait "comme a dit le Christ" ou on fait "comme les anciens[12]". On ne peut ignorer cet originaire qui fonde notre agir sacramentel: le programme des sacrements nous vient d'ailleurs, d'un passé sur lequel nous n'avons aucun pouvoir.

---

9) SF, p.23.

10) Nous reconnaissons ici non seulement les thèses de Roger Caillois que cite abondamment l'auteur, mais aussi celles d'Eliade sur le sacré et le profane.

11) SF, p.48.

12) SF, p.48-49.

> Le désir est ici tenu en échec, mais en même temps gardé de l'illusion qui dispenserait de la fidélité. Faire comme le Christ n'est pas faire identiquement ce qu'il fait, mais c'est affirmer qu'il est la source[13].

Nommer le Christ comme source de l'agir sacramentel permet de distinguer le kérygme chrétien du langage mythique, malgré leur connaturalité de langages primordiaux. Car là où le mythe est anonyme et ignore le temps, le discours révélé s'établit par contre dans l'histoire de l'humanité par son origine dans la personne et le temps de Jésus de Nazareth. "En somme, la spécificité du discours révélé par rapport au mythe vient de la nature de l'originaire qu'il exprime[14]". La répétition qu'engendre cette programmation doit donc être liée à "l'actualisation de l'acte sauveur dans le sacrement. Il reste qu'elle est l'instrument de cette actualisation[15]". C'est cette répétition qui permet alors de créer un "anti-destin" qui s'exprime dans le cycle de l'année liturgique, "perpétuel re-commencement[16]", symbole par excellence de l'éternité.

---

13) SF, p.49.

14) SF, p.51.

15) Ibid.

16) Ibid.

2. Le sacrement comme rite symbolique

Le rite est fondé dans et par le symbole. C'est ce thème qui va donner naissance au développement majeur du livre de Didier: le sacrement comme symbole. Etant donné la situtation des sciences humaines au XXe siècle qui, comme on l'a déjà vu, mène à un foisonnement de significations du mot "symbole", Didier commence par distinguer trois familles d'utilisation de ce concept. Nous le suivrons dans cette distinction, pour voir comment il perçoit la pertinence de ces écoles pour la théologie sacramentaire.

a. Le symbole: réseau culturel

Didier discerne que pour une certaine école de la pensée moderne, le symbole désigne tout le phénomène de socialisation et le moyen par lequel elle s'effectue.

> Symbole en son acceptation la plus large, désigne l'ensemble des significations qui circulent dans une culture et par lesquelles la société et l'individu s'identifient[17].

Pour bien comprendre ce sens du mot symbole, il faut voir la personne humaine comme un être en non-immédiateté avec son environnement et son histoire. Tout est médiatisé par le groupe social auquel elle appartient, le sens des choses et des concepts, leur utilisation, leur rapport entre eux.

---

17) SF, p.24-25.

> (La personne humaine) s'insère dans son groupe social par un ensemble de représentations et de significations qui permettent au groupe de s'identifier lui-même au sein de la société globale. Le rite fait partie de cet ensemble symbolique[18].

Cette première famille de sens que soulève le mot symbole articule donc une vision de l'homme comme animal nécessairement social et lié à la société par un ensemble de lois, de coutumes, de définitions et de sens, ensemble que l'on dit être la sphère du symbole. Le sacrement est vu ici comme un élément parmi d'autres qui permettent à l'homme croyant d'advenir à son être de chrétien. Avec le langage religieux dogmatique et moral, avec le processus rituel et son impact social, se développe la société chrétienne où la personne humaine devient chrétienne[19].

b. Le symbole: épiphanie de sens

Un deuxième courant de signification de ce mot "symbole" est représenté par le philosophe Paul Ricoeur. Il faut comprendre symbole ici dans ce qu'il a de spécifique par rapport au signe. Là où le signe renvoie à un concept, et le concept à la chose qu'il représente, le symbole renvoie à un autre sens, un sens second qui s'établit sur le premier. Ainsi, le mot "eau" comme signe se réfère à la chose qu'est

---

18) SF, p.25.

19) cf. SF, p.54.

l'eau. Mais cette chose peut s'édifier en un univers de sens à partir de ce qu'est l'eau dans son être fertilisateur et destructeur, donateur de vie ou de mort.

> Le symbole consiste dans le mouvement qui conduit d'un sens premier, induit par le signe et concernant la chose, à un sens second, qui concerne l'existence humaine. Il est alors proprement métaphorique[20].

Le symbole entraîne avec lui le désir et la nécessité d'interpréter, de comprendre à un niveau discursif et rationnel, d'où le lien intime entre symbole et langage. Dans ce sens, le symbole se présente comme un outil puissant dont peut se servir le rite dans sa quête de l'originaire et de l'anti-destin.

Ainsi compris, quelle est alors la place du symbole en théologie sacramentaire? D'abord, le sacrement doit nécessairement être compris dans la catégorie du symbole, puisque tout langage religieux doit être symbolique.

> Le langage de la Révélation ouvre un champ de significations nouvelles par sa référence au mystère pascal; mais il reste un langage du monde qui a sa cohérence propre. Celui-ci doit donc subir une mutation, un transfert de sens pour exprimer la réalité nouvelle: il est "métaphorique" au sens étymologique du terme, "symbolique" en tant que le symbole connote ce transfert[21].

Mais là où le langage symbolique concerne d'abord le sens des choses, dans le sacrement il concerne non pas

---

20) SF, p.26-27.

21) SF, p.55.

d'abord la connaissance, mais la re-connaissance, fait qui conduit à une réduction de la multiplicité et de la redondance de sens qu'entraîne par lui-même le symbole. De fait, Didier affirme que le sacrement, même s'il s'inscrit dans un monde symbolique de nécessité, ne trouve pas sa spécificité dans le symbole (au sens de Ricoeur), mais dans son rappel d'un événement fondateur. Et ce rappel réussit à cerner de plus près la réalité qu'évoque le symbole, réussite que Didier apparente aux efforts de la "démythologisation" bultmanienne.

> Face à cette entreprise, les théologiens ont tenté de récupérer; sous un mode plus critique, le langage mythique et symbolique. (...) Le langage symbolique lui-même ne peut pas ne pas se ressentir de l'historicité de la Révélation de Dieu en Christ[22].

Dans la pensée de Didier, le symbole perd son efficacité propre pour en retrouver une autre: ainsi, l'eau du baptême, de par son insertion dans l'histoire du salut, perd l'ambiguité (et la force) du symbole tel qu'il existe à l'état "brut" pour se trouver renouvelé par la relation qu'il entretient avec le mystère pascal, relation qu'a explicitée Jésus de par son propre baptême, et Paul par ses réflexions en Romains VI[23].

---

22) SF, p.57.

23) cf. ibid.

Comment alors nommer cet élément destructeur et rénovateur du symbole tel qu'il existe dans le sacrement? Didier le nomme "index". Il en explique le fonctionnement en rapport avec l'Eucharistie.

> Le corps et le sang du Christ sont nourriture et boisson symboliques, mais en vertu d'un acte du Christ qui les donne comme tels, en invitant à perpétuer cet acte en mémorial. Lorsque les chrétiens réitèrent la Cène, ils se réfèrent à cet acte et à cet ordre du Christ, qui leur a laissé le mémorial de sa mort. Par eux-mêmes nourriture et boisson ne connotent pas cette référence au passé; comme symbole ou comme métaphore nourriture et boisson évoquent la faim et la soif du coeur apaisées, la fête et la joie commune. Nous appelons donc index cette référence tout à fait originale au passé. La relation n'est donc pas ici de représentation comme dans la métaphore ou le symbole, mais d'anamnèse[24].

Didier distingue donc entre le fonctionnement métaphorique du sacrement, fonctionnement qui appelle un sens au moyen d'un autre, et le fonctionnement métonymique, qui, lui, désigne le tout au moyen d'une partie (ou la cause au moyen de l'effet). C'est ce fonctionnement métonymique qu'on nomme anamnèse, de par la contiguïté du sacrement avec son originaire fondateur:

> Ainsi, le symbole ne disparaît point; il joue un rôle second mais nécessaire; il est le fond sur lequel apparaît la figure spécifique du sacrement, qui est de type indiciel[25].

---

24) SF, p.58.

25) SF, p.59.

Ce fait entraîne la nécessité qu'a toujours reconnue la théologie de faire remonter tous les sacrements à Jésus-Christ. Les théories sont nombreuses qui le font, certaines d'entre elles ayant perdu aujourd'hui toute crédibilité, étant donné les progrès dans les sciences historiques et l'exégèse. Mais n'empêche que l'effort qu'elles manifestent est indispensable à une théologie sacramentaire vraie: ce qui fait l'essence du sacrement, c'est sa relation de contiguïté avec l'événement fondateur de l'histoire du Salut qui culmine dans le mystère pascal.

c. Le symbole: structure inconsciente

Didier discerne un troisième sens du mot "symbole" qu'il associe à l'école dite "structuraliste". Ici, le symbole est associé aux structures souterraines inconscientes de la psychè:

> Ces structures ne peuvent se définir par un réel qu'elles incluraient ni par un imaginaire qu'elles contiendraient: elles ne renvoient ni à une réalité préexistante ni à des contenus imaginaires immanents[26].

Il est évident que le sens du symbole devient tout autre dans une telle perspective. Le symbole n'a plus valeur de représentation ou d'évocation du sens. Au contraire, "il évoque la place qu'occupent les éléments dans la structure ou le système qu'il constitue, indépendamment de celui

---

26) SF, p.28.

qui occupe en fait cette place[27]". Pour s'expliquer, Didier cite l'exemple classique du totémisme tel que développé par Claude Lévi-Strauss[28]: le clan s'identifie avec un animal quelconque non pas à cause d'une relation qu'il aperçoit avec l'animal, mais à cause d'un parallélisme entre la place qu'occupe le clan dans la tribu et la place qu'occupe l'animal dans la hiérarchie naturelle.

> Le totémisme établit une correspondance, une analogie, entre deux séries, ici la série animale et la série humaine. (...) Aucune identification imaginaire donc, mais processus de différenciations symboliques, en somme même type de différenciation de part et d'autre[29].

Didier souligne bien quelques-uns des problèmes que semble entraîner avec elle une telle perspective. Fondamentalement, ils ont tous à faire avec le sens, ou plutôt avec le non-sens. Car si l'analyse structurale ne fait que relever des soubassements qui eux-mêmes n'ont pas de rapport avec un sens réel, on ne peut qu'aboutir à un non-sens du sens.

> Si le fond ultime des choses est constitué par une combinaison d'éléments dénués de signification, la pensée structuraliste paraît inséparable d'un nouveau matérialisme anti-humaniste et athée[30].

---

27. SF, p.28.

28. Le totémisme aujourd'hui, coll. "Mythes et religions", no 42, Paris, P.U.F., 1962, 154 p.

29. SF, p.29.

30. SF, p.30

Avec un tel commentaire, Didier semble avoir rejeté tout apport possible du symbole vu comme structure. Mais le prochain développement nous montre, au contraire, le rôle majeur que joue cette approche dans la réflexion de Didier.

3. Le sacrement comme rite symbolique efficace

Didier revient à cette troisième signification du symbole dans un développement sur l'efficacité sacramentelle. Il le fait en soulignant trois points: la nécessité d'une structuration dans les sacrements, leur structure horizontale, et leur structure verticale.

a. La structure nécessaire du sacrement

Didier commence donc par affirmer que la structure est essentielle à la signification du symbole. En d'autres mots, on ne peut détacher un symbole de son contexte pour l'étudier, car sons sens rejaillit à partir d'un monde de sens précis.

> L'analyse des structures nous apprendrait à ne pas découvrir trop vite l'homogénéité de sens que connote l'idée chrétienne de "tradition" et, en particulier, à saisir les significations sacramentelles dans leur rapport d'opposition ou d'homologie, à une époque donnée, avec les significations culturelles du monde, de l'homme et de la société. C'est l'exigence d'une saine herméneutique de la tradition sacramentelle[31].

En ceci, Didier ne fait qu'accéder à une vision saussurienne de la structure qui insiste sur la préséance du

---

31) SF, p.61.

synchronique (le système tel qu'il est "figé" à un moment dans son évolution) sur le diachronique (l'évolution des divers aspects de cette même structure) dans une étude des structures profondes de tout système. Quand au sens, il jaillit des articulations entre des oppositions sur lesquelles est basée cette structure.

b. La structure horizontale du sacrement

Dans un deuxième temps, Didier s'arrête à la structure même du sacrement, où il discerne deux axes. Sur l'axe horizontal, d'abord, on peut repérer une structure ternaire dans l'enchaînement des paroles et des gestes: il y a d'abord purification, ensuite mort symbolique, et finalement renaissance. Cette structure fonde tous les rites initiatiques des religions dites traditionnelles.

> S'il est vrai que les sacrements reproduisent ce schéma ternaire, en le rapportant au mystère pascal et à la participation des chrétiens à ce mystère, nous avons là une véritable structure[32].

---

32) SF, p.65. On peut se demander si cette description d'une structure est fidèle à la vision structuraliste. Il semblerait que Didier procède ici à une analyse structurelle plutôt que structurale, la première étant un regard posé sur la manifestation superficielle de la deuxième. De fait, Didier semble distinguer ici la forme structurelle de tout rituel sacré. Il y aurait une piste intéressante à explorer quant à cette analyse: de quelle façon l'histoire pascale est-elle reliée au rituel sacré et à la mythologie? Ultimement, on pourrait peut-être discerner dans une telle structure ternaire la possibilité anamnétique du sacrement, son potentiel "indiciel", pour emprunter le langage de Didier. Mais il choisit de ne pas poursuivre cette piste.

c. La structure verticale du sacrement

Quant au deuxième axe structurel que Djdier distingue dans les sacrements, il se divise en trois paliers ou niveaux. Au premier niveau se situe le rite lui-même, composé de gestes et de paroles spécifiés par les rubriques. Ce serait d'ailleurs à ce niveau que se manifeste la structure ternaire horizontale nommée ci-dessus.

Le deuxième niveau concerne l'assemblée célébrante, la communauté croyante, elle-même symbole métonymique de l'"Eglise comme totalité dans son actualité historique[33]".

Mais l'Eglise est aussi symbole du Corps du Christ, réalité qui se situe au troisième niveau sur l'axe vertical. Pour Didier, ce niveau est la mesure des deux autres. C'est ici la réalité ultime de laquelle les deux autres niveaux sont en quelque sorte les signes. De ce fait, ce niveau correspond à la res figurée par le sacramentum qu'est la communauté célébrante. Et pour conclure l'analogie, l'Eglise comme "totalité dans son actualité historique" est res et sacramentum --déjà réalité et encore signe.

Nous voyons qu'une telle structuration permet à Didier de retrouver un schème cher à la scolastique concernant le caractère sacramentel[34]. Mais là où saint Thomas voyait

33) SF, p.63.

34) cf. SF, chapitre VIII.

le caractère comme configuration au Christ-Prêtre et donc comme habilitation au culte divin, Didier en élargit le sens de sorte que l'existence même de l'Eglise est concernée par le caractère. C'est ce qui l'amène à considérer le caractère baptismal (auquel se rattache la confirmation) comme la condition sine qua non de l'existence ecclésiale. Quant au caractère ministériel, c'est en lui que réside le symbole de cette Parole qui constitue l'Eglise en la convoquant.

> Nous insistons, ici comme plus haut, sur le mot "symbole", afin qu'il apparaisse clairement que c'est non par ce que le ministre sait, dit ou fait que l'Eglise se constitue, mais par ce qu'il signifie et ce à quoi il renvoie, la Parole convoquant l'Ecclesia, la Tradition interprétante et l'événement fondateur. Ainsi le sacrement de l'Ordre, comme celui du Baptême-Confirmation, est essentiel à la constitution même de l'Eglise. Comme lui, il se situe au deuxième niveau symbolique que nous avons distingué[35].

Ainsi la dyade Baptême/Confirmation - Ordre permet-elle à l'Eglise d'exister comme structure, donc comme lieu de langage rituel. Par ailleurs, comme l'Eglise-institution sociale renvoie au troisième niveau, de même le caractère renvoit-il à la grâce.

> La communauté ecclésiale symbolisera à son tour le Corps mystique et y introduira: ce sera le domaine propre de la grâce en tant que distincte du caractère et en rapport étroit avec lui[36].

---

35) SF, p.94.

36) SF, p.93.

D'après Didier, la question du rapport caractère-grâce fut longtemps débattue dans un faux contexte. En effet, la dichotomie maintenue entre la substance et l'accident avait donné lieu à une discussion sur les liens entre la fonction et l'ontologie, discussion qui a empêché de comprendre correctement le rapport entre le caractère et la grâce. Il faudrait, toujours d'après Didier, situer ce rapport dans une perspective considérant le pouvoir-être et le devoir-être qui incombe à toute chose. Ce pouvoir/devoir-être doit passer par les fonctions et les activités concrètes, ce qui nous amène à nier l'extériorité de ces fonctions et de ces activités par rapport à l'être, comme si on pouvait rejoindre cet être "en-dessous des fonctions", indépendamment d'elles. Par son insertion dans l'Eglise, la personne humaine reçoit le nom de "chrétien", ainsi que l'appel à être chrétien. La liberté fait qu'il y a toujours distance entre l'appel et sa réalisation. C'est dans cette distance que se situe la distinction entre le caractère et la grâce.

> C'est une relation de cet ordre que nous affirmerions entre le caractère et la grâce; ils sont à la fois distincts et liés comme une condition de possibilité et sa réalisation effective[37].

Ainsi, la participation à l'Eglise-institution relève-t-elle du caractère, et le renvoi au Corps Mystique est-il participation à la grâce.

---

37) SF, p.91.

Résumons la pensée de Didier sur la structuration verticale du sacrement au moyen d'un schéma:

scolastique	Didier	
sacramentum	communauté célébrante	rituel
res et sacramentum	Eglise universelle	caractère (appel)
res	Corps mystique	grâce (réalisation)

Pour la scolastique, tout caractère est res et sacramentum, mais tout res et sacramentum n'est pas caractère. Ce schème a soulevé plusieurs difficultés quant à l'identification de la forme et de la matière de chaque sacrement. Mais si nous comprenons bien Dider, nous pouvons avancer que selon lui la res et sacramentum concerne toujours l'Eglise universelle dans son institutionnalité, le caractère la concernant dans son existence même[38].

On comprendra que cette triple structuration verticale du sacrement joue un rôle central dans l'explication du

---

38) Pour illustrer cette pensée de Didier, appliquons-la au sacrement de la réconciliation. Rituellement, il s'agit de célébrer la réconciliation du pénitent avec l'Eglise locale, communauté accueillante et pardonnante. Cette réconciliation renvoie à une réconciliation avec l'Eglise universelle, res (par rapport au rituel) et sacramentum (par rapport au troisième niveau). Le niveau ultime est donc celui de la res, de la réalité visée: la réconciliation avec le Corps mystique du Christ, réconciliation qui est grâce sacramentelle.

moyen de l'efficacité sacramentelle chez Didier. Pour lui, le sacrement comme rite introduit à un agir social et programmé qui, en renvoyant aux origines, rappelle cet originaire et le rend présent aux participants. Ce "rendre présent", Didier le reconnait dans la catégorie de la "manifestation", oeuvre d'une communauté ("totalité") cheminant dans l'histoire ("eschatologie"). Cette communauté renvoie à l'Eglise universelle dont elle est l'incarnation locale. Et l'Eglise universelle figure le Corps mystique, corps qui se "manifeste" dans et par la communauté célébrante. Ceux qui participent au rituel participent donc à la manifestation du Corps glorieux, qui est grâce.

La charnière qui joue dans ces multiples renvois, c'est le symbole. Pour Didier, le symbole introduit à une réalité qui ne peut être saisie que dans le rite symbolique. Voilà bien le coeur de sa compréhension de la médiation sacramentelle. Cette perspective s'articule d'ailleurs sur sa compréhension de la fin de l'efficacité sacramentelle: la manifestation du Christ.

Nous voilà donc en mesure de répondre aux questions que nous nous posions en fin du chapitre précédent.

4. Conclusions et remarques critiques

Ayant compris que la fin de l'efficacité sacramentelle pour Didier se trouve dans la manifestation du Christ, nous nous étions demandé comment le sacrement pouvait être efficace de cette manifestation. Nous avons décomposé cette question en trois volets. Reprenons-les ici.

i. Comment le sacrement permet-il de participer à la manifestation du Christ?

Il le fait comme rituel symbolique; en tant que rituel, il est nécessairement social. De par son type indiciel, il engage à une histoire: celle du salut, achevée sur la croix, mais tendue vers l'eschatologie. Ainsi, la personne humaine qui participe au sacrement participe à une communauté engagée dans l'histoire. Mais cette communauté est elle-même symbole: elle s'ouvre sur une réalité qui lui est à la fois autre, et pourtant profondément identique. Car elle est dans son être le plus profond, appelée par la Parole. Elle la manifeste. On comprend alors que le sacrement, rite symbolique, fonde la communauté célébrante qui, à son tour, devient symbole: ouverture sur une réalité qu'on ne peut nommer que Corps mystique.

ii. Comment le sacrement reprend-il en la signifiant à nouveau la vie de foi, d'espérance et de charité des chrétiens qui célèbrent?

D'abord, en tant que rite symbolique, le sacrement crée un lieu gratuit de reconnaissance: contrairement à la vie quotidienne où s'incarne la vie de foi, d'espérance et de charité dans une histoire spontanément surgissante, le rite ouvre un espace gratuit de par sa structure hiérarchisée et répétitive. Ce lieu gratuit permet l'objectivation de la spécificité de l'être chrétien, spécificité qui se perd facilement dans la vie quotidienne. Cette objectivation reprend ce qu'il y a de plus profond dans la vie du chrétien. Sa vie de foi, d'espérance et de charité peut devenir l'objet de contemplation du chrétien, et peut alors être re-saisie, re-prise, ré-intégrée dans sa vie de façon nouvelle. Dans l'espace créé par le rituel symbolique du sacrement, le chrétien peut renouer l'alliance fondamentale avec sa propre vie de chrétien, l'accueillant librement dans une contemplation communautaire.

Cet aspect communautaire nous rappelle la deuxième face de cette re-prise: c'est seulement par la médiation de la communauté que le chrétien peut retrouver la spécificité de sa vie de foi, d'espérance et de charité. En ce sens, c'est la nécessité même de l'Église comme lieu de rencontre et de partage qui est nommée ici. Et la reconnaissance du rôle premier de l'Eglise dans la célébration sacramentelle prend son élan à partir de cette vision de l'Eglise médiatrice de l'identité de chrétien pour le chrétien.

iii. Comment le sacrement déploie-t-il des significations. A quel sens donne-t-il accès?

Nous avons renversé l'ordre de nos questions telles qu'elles avaient été posée à la fin du chapitre précédent afin d'aborder avec cette dernière une première critique que nous devons adresser à l'oeuvre de Didier, critique que nous reprendrons d'ailleurs au dernier chapitre de cette thèse.

En posant cette question de signification et de sens, nous nous trouvons à aborder un aspect de la pensée de Didier qui demeure ambigü chez lui. Didier semble chercher une compréhension renouvelée du sacrement par le biais du symbole. Mais il brise le symbole avec la notion de l'index. La signification des sacrements dépend de leur caractère indiciel, et chaque sacrement déploie une signification particulière du mystère pascal: le baptême figure la mort qui surgit en vie, la réconciliation appelle la rencontre dans cette mort de ceux qui s'étaient perdus, le mariage évoque la fidélité et la fécondité de cette rencontre, et ainsi de suite. Mais cette signification peut facilement être cernée par d'autres voies que celle des sacrements; à preuve, le fait que nous puissions en discourir dans cette thèse. Si nous pouvons ainsi disposer de la signification (ce qui est propre d'un signe qui est toujours indiciel), il demeure un sens qui ne peut se dire hors du symbole qui y donne accès. Lorsque

Didier affirme que le symbole joue un rôle secondaire par rapport à l'index, il semble réduire la spécificité sacramentaire à une valeur discursive (ce qui d'ailleurs est tout à fait conséquent avec l'effort bultmanien de démythologisation, effort que Didier semble admirer). Une telle réduction est contraire à la vision d'un Ricoeur, qui inspire pourtant une grande partie de la compréhension du symbole qu'a Didier. En effet, Ricoeur voit dans l'opacité même du symbole le moyen de son efficacité:

> A l'opposé des signes techniques parfaitement transparents qui ne disent que ce qu'ils veulent dire en posant le signifié, les signes symboliques sont opaques, parce que le sens premier, littéral, patent, vise lui-même analogiquement un sens second qui n'est pas donné autrement qu'en lui. (...) Cette opacité, c'est la profondeur même du symbole, inépuisable[39].

La logique, ne pouvant ni comprendre, ni accepter le mode symbolique d'ouverture au sens, cherchera à réduire le symbole à un statut épistémique comparable à celui du signe. En invoquant ainsi Ricoeur contre Didier, nous touchons le coeur du problème que nous pose son oeuvre. Car là où Ricoeur tente de laisser au symbole son ambiguïté plénière, Didier cherche à "récupérer, sous un mode plus critique, le langage mythique et symbolique[40]". De ce fait, il

---

39) Paul RICOEUR, "Le symbole donne à penser", dans Esprit, no 275 (1959), p.64.

40) SF, p.57.

dévalorise le symbole en ce qu'il a de plus puissant, afin de le réduire au rôle intellectutaliste du signe. Et bien qu'il dise suivre la pensée de Ricoeur, bien qu'il en soit pénétré dans plusieurs de ses développements, il semble la distordre lorsqu'il réduit le symbole à un "fond" sur lequel se joue l'enjeu véritable du sacrement.

Cette ambiguïté fondamentale qui traverse l'oeuvre de Didier est une conséquence d'une théologie sacramentaire à point fixe qui établit la fin du sacrement indépendamment d'une réflexion sur le moyen. Une fois fixé le terme, il faut plier la relation pour le rejoindre. Nous serons mieux en mesure de comprendre cette difficulté lorsque nous comparerons l'effort de Didier à celui de Chauvet dans le dernier chapitre de cette thèse.

Il est temps, d'ailleurs, de quitter Didier pour nous approcher de Chauvet. Ce dernier, n'établissant aucun point fixe hors du fonctionnement du sacrement, rendra par contraste plus évidentes les caractéristiques de la pensée de Didier. C'est bien le but fondamental de cette thèse.

CHAPITRE IV

LOUIS-MARIE CHAUVET: LE CHAMP OPERATOIRE DU SACREMENT

Nous avons déjà remarqué comment le livre Les sacrements de la foi fut rédigé vers la fin de la carrière et de la vie de son auteur. Cette oeuvre peut ainsi être comprise comme la synthèse ultime d'une réflexion qui s'est développée au fil de nombreuses années d'enseignement.

Du symbolique au symbole; un essai sur les sacrements est, au contraire, l'oeuvre d'un jeune théologien. En effet, le premier article publié de Louis-Marie Chauvet ne précède ce premier livre que de quatre ans. Et dès ce premier article, il est clair que sa pensée est marquée par les caractéristiques de la pensée moderne telles que nous les avons relevées dans notre introduction. En dialogue constant avec les sciences humaines, cette pensée s'articule à l'intérieur du réseau de la communication inter-personnelle plutôt que de découler d'un point de départ fixe.

La carrière d'écrivain publique de Louis-Marie Chauvet fut lancée par la parution de trois articles à intervalles d'un an. "La dimension sacrificielle de l'Eucharistie"[1] fut publié en 1975. Un an plus tard, un article intitulé "Le mariage, un sacrement pas comme les autres"[2] reprenait la méthode développée dans le premier: tracer le

---

1) La Maison-Dieu, no 123 (1975), p.47-78.

2) La Maison-Dieu, no 127 (1976), p.64-105.

parcours historique du sacrement, pour ensuite en articuler une compréhension renouvelée par la pensée contemporaine sur le symbolique. En 1977, "Pratiques pénitentielles et conceptions du péché"[3] appliquait la même structure à une étude du sacrement de la réconciliation.

Ces trois essais sur trois sacrements pris chacun dans leur individualité ont permis d'élaborer une vision de la sacramentalité "en général" à partir de la notion contemporaine du symbolique. Publiée en 1978, "La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole"[4] offre, dans cette perspective, un premier effort de synthèse qui sera repris et développé l'année suivante dans Du symbolique au symbole. Cette oeuvre marque donc un point d'arrivée dans l'évolution de ce jeune "sacramentologue"; elle présente le fruit d'une réflexion qui, dès le début, cherche continuellement à s'articuler en conjonction avec les sciences humaines et la pensée contemporaine.

Aimon-Marie Roguet écrivait, dans son commentaire sur la Somme Théologique, que le signe ne prend sa valeur que de la réalité à laquelle il renvoie:

> Encore une fois, les signes ne valent que pour les choses; et si les choses ne s'enseignent que par les signes, c'est parce que, au départ, on connaît le fond

---

3) Supplément, nos 120-121 (1977), p.41-64.

4) La Maison-Dieu, no 133 (1978), p.31-77.

de réel qui donne à cette monnaie d'échange sa valeur fiduciaire[5].

On ne pourra bien comprendre la pensée de Chauvet que lorsqu'on aura saisi la distance qu'il a prise par rapport à des propositions comme celle que nous venons de citer de Roguet. Car Roguet est tributaire d'une épistémologie séculaire avec laquelle Chauvet se trouve en position de rupture. C'est pourquoi nous entreprendrons d'abord de fixer l'aire dans laquelle évolue la pensée de Chauvet, avant de nous mettre à l'analyser. En nous inspirant de quelques oeuvres contemporaines, nous établirons le terrain sur lequel peut être étudiée la réflexion qui nous est livrée dans Du symbolique au symbole: Un tel excursus dans la théologie fondamentale, qui peut sembler n'être qu'un détour un peu fastidieux, s'avérera essentiel à une juste compréhension de l'oeuvre de Chauvet.

1. Le champ de l'imaginaire

La pensée contemporaine lutte depuis quelques siècles avec la question de la relation entre sujet et objet, entre pensée et réalité. D'après le théologien Guy Lafon, on peut identifier deux courants majeurs dans cette lutte. La première, qu'on peut nommer "réaliste" voit dans le phénomène de la représentation une médiation qui rend les choses présentes à l'esprit.

---

5) ROGUET dans la Somme Théologique..., p.277.

> Prise en son premier sens, la représentation emporte le réel dans l'esprit, elle l'y fait entrer. Certes, les choses ne sont pas dans l'esprit comme elles sont dans la réalité, elles y sont mentalement, mais elles y sont. Aussi est-on porté à parler du réalisme de la représentation[6].

Quant au second courant, refusant la possibilité d'une telle médiation, ne pouvant accepter une telle immédiateté du sujet et de l'objet, il reconnaît explicitement l'absence du réel qu'entraîne la représentation.

> En effet, rappelons-le, représenter c'est aussi tenir la place du réel, se substituer à lui. Or, pour que la représentation fonctionne de cette façon, il faut et il suffit qu'on n'aille pas estimer que l'image nous donne la chose elle-même[7].

Dans ce courant, la distance entre l'image et la chose devient telle que l'idée que se fait le sujet de la chose est prise pour la réalité de cette chose. Ce courant est appelé "nominalisme" versus le "réalisme" du premier.

Malgré l'opposition apparente entre ces deux courants, malgré la lutte que se sont livrée leurs représentants, il demeure qu'ils partagent un bon nombre de présupposés qui, eux, sont rarement disputés. En voici quelques-uns que relève Lafon:

i. Il y a des sujets et des objets.

---

6) Guy LAFON, Esquisses pour un christianisme, coll. "Cogitatio Fidei", no 96, Paris, Cerf, 1979, p.53; cf. en particulier les chapitres intitulés "Le christianisme dans le champ du symbolique", p.51-76, et "Discours de la grâce", p.77-106.

7) Ibid., p.58.

ii. Entre sujets, on communique au moyen d'images qui représentent les objets dont on parle.

iii. Ces représentations nous permettent de manipuler la réalité, discourir sur elle, la posséder.

Ainsi, la langue serait un instrument qui permet la communication entre sujets:

> Lorsque nous pensons aux problèmes du langage, nous imaginons des mots qui renvoient à des idées ou des messages destinés à rebondir sur le mur de la réalité de la même façon qu'au jeu de paume ou à la pelote basque[8].

Dans une telle perspective, le courant réaliste cherchera à fixer le lieu duquel rebondira la pelote, de sorte que le "sens" du mot corresponde à la "réalité". Tandis que le courant nominaliste, au contraire, permettra au lieu de changer d'après la volonté du lanceur, de l'émetteur.

> On s'imagine que nous allons pouvoir substituer au réel n'importe quoi, c'est-à-dire la série indéfinie de nos représentations successives. Ainsi à l'impérialisme de la chose saisie succéderait un autre impérialisme, celui du sujet qui saisit et qui prend sa propre saisie pour le réel[9].

Cependant, dans les deux cas, ce que nous renvoyons contre le mur de la réalité demeure des représentations, des images. Ainsi, les présupposés communs aux deux courants relèvent d'une épistémologie fonctionnant dans un champ qu'on ne peut nommer mieux qu'"imaginaire".

---

8) Edmond ORTIGUES, Le discours et le symbole, Aubier, Montaigne, 1962, p.17.

9) LAFON, op.cit., p.59.

> A coup sûr, la chose représentée resterait tout aussi imaginaire d'être intérieure au sujet ou de lui être extérieure, d'être soumise au flux de ses variations ou d'être ancrée dans l'immobilité des choses. Photographique ou cinématographique, c'est toujours l'imaginaire qui fonctionne[10].

Dans le champ de l'imaginaire, ce qui importe, c'est ce à quoi les signes renvoient. Comme le disait Roguet, "les signes ne valent que pour les choses". mais le sujet se voit alors soumis à l'impérialisme de la chose, écrasé par la présence totalisante et envahissante de la chose. Roguet lui-même l'avait remarqué en parlant de la causalité comme catégorie fondamentale du sacrement.

> La cause ayant expulsé la signification, le sacrement fonctionne tout seul, comme un simple mécanisme matériel, sans exigence ni valeur morale, sans référence à un esprit qui le comprenne, à une foi qui proteste de sa vérité, à une intention intérieure conforme à l'attitude extérieure que sa confection ou sa réception exige[11].

Cet auteur des plus thomistes reconnait l'évacuation du sujet qu'entraîne l'impérialisme de la cause, et y voit une des raisons majeures qui auraient poussé saint Thomas à évoluer vers l'idée du sacrement comme signe. Et c'est ce même impérialisme que récuse Lafon lorsqu'il écrit: "Car l'absence du sujet, c'est de n'exister que dans sa cause et par elle[12]".

---

10) LAFON, op. cit., p.59-60.

11) ROGUET, op. cit., p.268.

12) LAFON, op, cit., p.67.

Chose et cause se trouvent apparentés dans le champ de l'imaginaire. Roguet l'avait également remarqué:

> Chose, en français, est le doublet affaibli de cause. Est cause ce qui est chose avec plénitude et surabondance. Est cause ce qui non seulement est plein de soi, est substantiellement soi, mais ce qui fait déborder soi sur autrui qu'il entraîne, mesure, se subordonne et s'assimile[13].

Demeurer ainsi dans le champ de l'imaginaire, c'est décréter sa mort en tant que sujet: la possession de la réalité par le biais de l'image pétrifie le possesseur, lui enlève la liberté qui est sienne de par sa non-immédiateté avec les choses. On comprend alors la nécessité d'une conversion intellectuelle, comme le suggère ce mot d'ordre de Lafon:

> Echapper à l'emprise des choses, c'est-à-dire à la mort, chaque fois que, par un rapport imaginaire au réel, nous prétendrions le posséder[14].

Le prochain développement cherche en quoi doit consister une telle conversion.

---

13) ROGUET dans la Somme Théologique..., p.268.

14) LAFON, op. cit., p.63.

2. Le champ du symbolique

> L'accès au sens n'est pas l'accès au signifié ultime, mais le travail par lequel le lecteur se laisse prendre dans la chaîne signifiante, se laisse régler par elle, et devient ainsi sujet, suivant le texte[15].

Le point de vue de cette phrase manifeste la nouvelle épistémologie qui marque l'oeuvre de Chauvet. Vue l'importance de ce point de vue, cette phrase servira de guide dans l'élaboration du développement suivant qui se veut une introduction à la pensée de Chauvet.

a) "L'accès au sens n'est pas l'accès au signifié ultime..."

Une telle phrase balaie du revers de la main toute théorie selon laquelle le sens doit être cherché dans la "profondeur". Cette opinion de Delzant rejette autant la notion ricoeurienne du symbole que la notion augustinienne du signe. Le philosophe Edmond Ortigues développe une image qui peut aider à comprendre cette épistémologie. Il suggère d'envisager le langage comme un jeu de taquin, plutôt qu'un jeu de paume.

> Le jeu du taquin est constitué par une petite tablette dans les rainures de laquelle peuvent glisser des pions. Sur chaque pion est inscrite une lettre ou un chiffre. Il s'agit de disposer ces pions suivant un certain ordre (celui de l'alphabet ou des nombres) en les faisant glisser sur les rainures[16].

---

15) DELZANT, La communication de Dieu, op. cit., p.66.

16) ORTIGUES, op. cit., p.17.

On peut comprendre le langage comme une tablette qui fixe les bornes du jeu, qui constitue le système duquel on ne peut sortir. La personne humaine vient au monde par ce jeu, par le langage. Elle advient à son être humain, à la relation typiquement humaine (parce que culturelle) par un entretien avec l'univers dans lequel elle vie.

> Cette fonction première du langage possède en quelque sorte une efficacité réelle: elle établit réellement la situation fondamentale de l'homme dans le monde; elle constitue cette présence à soi dans un horizon d'universalité qui fait l'originalité de l'être humain par opposition à l'animal[17].

Pour que le langage puisse permettre un tel travail, pour qu'il puisse introduire le parlant dans la communauté des parlants, une brèche doit être introduite entre le parlant et les choses, de même que le jeu du taquin ne peut fonctionner sans case vide. Cette case vide permet aux pions de changer de cases afin d'accéder à l'ordre, au sens. La case vide dans le langage, c'est l'espace créé par le langage entre le sujet et les choses.

---

17) ORTIGUES, op. cit., p.17. Dans ce contexte, telle phrase des Confessions d'Augustin au sujet de son enfance prend toute une ampleur: "Peu à peu, je récoltais, mis en leur place dans des phrases variées, et souvent redits, les mots avec leurs désignations réelles et déjà, de ma bouche apprivoisée, j'énonçais par eux mes volontés. Ainsi je mis en commun avec les gens de mon entourage les signes des volontés à énoncer. Ainsi, réglé sur l'autorité de mes parents et sur le signal donné par les grandes personnes, suis-je entré plus avant en l'orageuse communauté de la vie humaine." (Livre I, Paris, Pierre Horay et Cie, 1947, p.29.)

> Au moment où le langage nous a de la sorte rendus présents à un univers, il nous a pour ainsi dire séparés des choses en particulier; il les a fait apparaître (en vue de l'universel) comme des "idées", c'est-à-dire en somme des "possibilités": possibilités de connaître, de percevoir, de faire, etc.[18]

Le fait d'être ainsi séparé des choses en particulier entraîne l'impossibilité pour le langage de désigner ou de capter la réalité "en soi". Cette réalité, signifiée par le langage, est toujours déjà-prise par le langage, et agit pour le parlant comme signifiant à son tour. Nous reconnaissons ici cette loi linguistique qui veut que tout signifié devienne à son tour signifiant:

> Un terme qui fait signe ne renvoie-t-il pas aussi, en profondeur, à un certain concept, à un signifié? Assurément. Mais supposons qu'on veuille définir le signifié A' d'un signe a. On n'y parviendra pas sans reconnaître une différence latérale de A' par rapport à un autre signifié, par exemple B'. (...) Par conséquent le signifié lui-même, pour pouvoir signifier, ne fonctionne que si on l'envisage en position de signifiant, c'est-à-dire dans le système des écarts différentiels où il se trouve pris[19].

Suivant cette explication, un signifié dernier devient impensable, parce qu'il ne peut avoir de sens pour nous que s'il fonctionne en position de signifiant, différencié des autres signifiés dans son ordre. Chaque mot, chaque signe renvoie à des concepts qui n'ont de sens pour nous que parce qu'ils sont différenciés des autres concepts qui circulent dans notre monde.

---

18) ORTIGUES, op. cit., p.17.

19) LAFON, op. cit., p.66.

> Nous surprenons donc, au lieu d'idées données d'avance, des valeurs émanant du système. Quand on dit qu'elles correspondent à des concepts, on sous-entend que ceux-ci sont purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système. Leur plus exacte caractéristique est d'être ce que les autres ne sont pas[20].

Cette façon de comprendre la signification qui nous vient du fondateur de la linguistique contemporaine, certains théologiens l'appliquent même au concept de "Dieu". Pour eux, même ce concept joue dans le jeu infini des signifiants; le poser hors de ce jeu, c'est le poser hors du champ dans lequel nous pouvons en parler. Et nous parlerions déjà de Dieu, ne serait-ce que pour affirmer qu'il ne se limite pas au champ de notre langage. Parler de Dieu n'est possible que lorsque nous ne le posons pas comme signifié dernier[21].

b. "L'accès au sens (...c'est) le travail par lequel le lecteur se laisse prendre dans la chaîne signifiante..."

Si de Saussure avait perçu tout signe comme étant l'union d'un signifié et d'un signifiant, il n'avait pas établi la primauté de l'un sur l'autre. Déjà, il avait opéré une transformation de la linguistique en brisant l'attrait mortel de la chose, et en établissant une symétrie entre

---

20) Ferdinand DE SAUSSURE, Cours de linguistique générale, présenté par Charles Bally et Albert Sechehaye, coll. "Bibliothèque scientifique", Paris, Payot, 1968, p.162.

21) Cf. à cet égard la critique que Chauvet adresse à la notion thomiste d'analogie dans SS, p.196-197.

les deux faces du signe. Mais la linguistique contemporaine pousse encore plus loin sa réflexion.

> Un tournant marque aujourd'hui l'histoire du concept du signe: (...) c'est que toutes les définitions "classiques" du signe (et celle, plus qu'aucune autre, de Saussure) reposaient sur un équilibre (sinon une symmétrie) de ses deux faces; or, le signe est, au terme d'une série de réflexions, en train de basculer du côté du signifiant, dont on souligne alors la primauté[22].

Jacques Lacan est un de ceux qui ont amené cette tournure dans la façon de comprendre le signe. A l'école de Freud, ce psychologue fait de la découverte de l'inconscient la charnière d'une façon renouvelée de comprendre la signification: non pas une relation entre un signifiant et un signifié, mais, au contraire, le travail d'une chaîne signifiante qui établit un effet de sens à des moments de ponctuation qui permettent un retour sur lui-même du texte ou du discours. Selon cette perspective, la définition du signifiant s'articule en un système composé des relations entre la vacillation (le fait qu'un trait ne peut fonctionner que s'il laisse la place au trait suivant, composant ainsi une chaîne signifiante), le sujet et l'objet. Mais ce sujet et cet objet sont caractérisés par le manque qui les travaille - nous retrouvons ici la case vide d'Ortigues -, manque qui vient

---

22) François DAHL, "Autour d'une critique du signe", dans Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, coll. "Points", no.110, Paris, Seuil, 1972, p.438. Nous devons à cet auteur le développement suivant sur Lacan.

de ce que la chaîne n'a jamais fini son travail de signification. Le sujet ne se saisit comme sujet que dans le travail de cette chaîne. L'objet ne peut être saisi que comme ce point vers lequel la chaîne s'élance. Cet élan, Lacan le nomme "désir": en son nom s'effectue la rupture entre le champ de l'"imaginaire" et le champ du "symbolique".

En quoi cette notion du "symbolique" diffère-t-elle de l'"imaginaire"? A première vue, nous pourrions croire que les deux relèvent du même monde de fantasmes et d'irrationnel. Mais de fait, l'utilisation du mot "symbolique" en opposition à celle de l'"imaginaire" est justifiée par l'étymologie même du mot. Sumbolon signifiait à son origine la partie d'un objet qui avait été brisé en signe d'alliance. La reconstruction éventuelle de l'objet par le rassemblement de ses pièces dispersées liait les propriétaires des sumbola dans l'alliance qui avait présidée à la brisure, au-delà des années et des générations. Les propriétaires étaient ainsi "jetés ensemble" (sum-balein) dans la reconnaissance mutuelle qu'entraînait la ré-unification des sumbola. Grâce aux symboles, ils advenaient à une nouvelle qualité de leur être: celle d'être assujettis à une même alliance - celle d'être "sujets" d'une même alliance.

Par extension, le champ du symbolique désigne ce champ dans lequel les êtres humains peuvent se reconnaître

grâce à l'échange des biens et des mots. Ce qui est essentiel, dans une telle perspective, ce n'est pas le "signifié" auquel renvoient ces mots et ces choses, mais la reconnaissance qu'instaure leur échange. Alors, "le symbole ne signifie pas; en revanche il opère, dans son rapport avec les autres symboles, la reconnaissance mutuelle[23]". On comprend donc pourquoi la pensée contemporaine "bascule" du côté du signifiant: c'est lui qui permet l'échange symbolique en permettant d'échapper à l'emprise imaginaire des choses.

Que se passe-t-il lorsque le processus de reconnaissance ne s'effectue pas, ou ne s'effectue que partiellement? D'après Delzant:

> Tel est le cas quand, à la médiation du discours ou du cadeau, vient se substituer une immédiateté de l'objet en circulation, dans un faux réalisme. Le signifiant perd sa valeur différentielle et médiatrice; il se transforme en image, et prend alors la fonction captivante ou fascinante de la totalité représentée.. Il renvoie à un signifié qui ne se place plus en position de signifiant; finalement il renvoie à un signifié ultime.
>
> Dans une telle situation, il y a bien communication, mais les termes sont vus avant les rapports, et la relation ne fonctionne pas vraiment, puisque l'autre n'est pas véritablement autre: il est perçu à travers l'image et la représentation qu'on s'en fait. On appellera ce mode de communication la communication imaginaire.
>
> L'imaginaire est une communication duelle, où le rapport est occulté. Seuls apparaissent les termes. La référence à l'instance qui définit le pacte est oublié. L'imaginaire, en tant que communication, est donc voué à l'échec[24].

---

23) DELZANT, op. cit., p.29.

24) Ibid., p.33.

Le symbolique, au contraire, est le lieu propre de la communication, parce qu'il manifeste le pacte qui donne naissance à la relation. Quelle instance définit ce pacte? On lui a donné plusieurs noms à travers les âges et les cultures: le dieu, l'ancêtre, la mort. Mais cette instance est toujours un Autre qui, par son altérité même, assure l'ordre dans lequel l'échange est possible. Sa venue brise la dualité fascinante de l'imaginaire. La crise oedipienne qui intervient dans le développement de l'enfant illustre cette fonction de rupture.

> La culpabilité oedipienne, en invitant au deuil du narcissisme, est le seuil à franchir pour sortir du cercle de l'imaginaire et accéder à l'identification symbolique libératrice[25].

On le sait, le rôle de l'Autre appartient ici au père, ce tiers parti qui permet au désir que l'enfant a de sa mère de devenir un élan capable de supporter son existence dans le champ du symbolique. Le désir de l'enfant pour sa mère est l'image d'un désir qui habite chacun de nous tout au long de notre vie: élan vers un passé idéalisé perdu, qui n'a d'ailleurs jamais existé. En tant qu'élan, il ne peut jamais être comblé (ce qui le distingue du besoin) sauf par un narcissisme qui voue le sujet à la mort. Pour qui veut vivre, le désir ne peut que continuellement creuser le fossé

---

25) Jean-Claude SAGNE, Conflit, changement, conversion; vers une éthique de la réciprocité, coll. "Cogitatio Fidei", no 78, [Paris], Cerf/Desclée, 1974, p.70.

où apparaît le manque: manque du sujet et manque de l'objet. La crise oedipienne n'est donc que l'image condensée d'un conflit qui sévit au coeur de la vie humaine.

> L'imaginaire et le symbolique sont les deux pôles entre lesquels chaque individu oscille. Il se pose donc un problème d'accession au symbolique, et de promotion de l'individu de l'imaginaire au symbolique[26].

La quête de la signification est finalement ce qui motive l'instauration et la continuation sans fin de la chaîne signifiante, chaîne qui ne peut se construire que dans l'échange, et donc dans la réciprocité. "Ce manque à être, constitutif de toute vie humaine, est ce que peuvent radicalement échanger deux désirs, dès lors qu'ils entrent dans l'ordre symbolique[27]". Cet échange fait advenir la personne à son être de sujet.

c. "Le lecteur (...) devient ainsi sujet."

Nous terminons notre introduction à la pensée de Chauvet avec ce troisième volet de la description du champ du symbolique. Nous voudrions souligner ici la notion d'une "venue" à l'être de sujet. Advenir: mot ambigu, il sert souvent à marquer l'effort continuel déployé dans le champ du symbolique pour parer à l'attrait de l'imaginaire. Car l'imaginaire attire toujours, et cet élan qu'est le désir

---

26) DELZANT, op. cit., p.33.

27) Ibid.

doit continuellement refuser de s'éteindre dans la possession narcissique de la chose, doit continuellement creuser le vide qui lui donne accès à l'autre comme autre. Cet effort s'incarne dans la participation à la construction du jeu social qui est toujours déjà-là.

> C'est assez dire qu'une construction n'est jamais n'importe quoi. Elle n'est pas sans règles, sans rapports définis qui la soutiennent. Ainsi, construire est toujours un jeu réglé. A la faveur de ce jeu réglé chacun de nous s'éprouve comme constructeur construit et, par là, en vient à dire "je". Si donc parler, et parler sans voir hors de l'imaginaire, est toujours construire, il est vain de se demander si c'est aussi capter la réalité ou la laisser se perdre. Il suffit d'observer que parler de cette façon est toujours avant tout, pour le sujet qui parle, advenir, purement et simplement[28].

Ce devenir sujet constitue la seule victoire qui compte: victoire jamais définitive, toujours à recommencer, toujours à renouveler. Elle ne s'achète qu'au prix de la réciprocité: l'échange appelle l'autre à advenir à son être de sujet, sous le regard de l'Autre.

> Dans cette perspective, l'humanité peut se définir comme ce qui existe hors de cause et sans fin. Elle ne tient que d'être travaillée par le procès d'infinition, d'inachèvement, qui se poursuit en elle, de signifiant en signifiant. C'est dans ce procès que l'humanité est prise: c'est là aussi, et là seulement, qu'elle peut être comprise[29].

Ce procès que nomme Lafon se vérifie fondamentalement dans le langage. C'est d'ailleurs à partir de l'étude du

---

28) LAFON, op. cit., p.61.

29) Ibid., p.67.

langage que s'élabora cette vision de la personne humaine dans le champ du symbolique. Car le langage manifeste l'essentiel du champ du symbolique, le discours étant toujours réponse à un discours précédant, appelant toujours un discours qui lui répondra. Par le langage, l'enfant commence l'oeuvre de dés-identification avec la chose. Par le langage s'instaure graduellement la non-immédiateté qui marque le manque duquel pourra jaillir le désir. Le langage fonde la possibilité de l'accès au champ du symbolique tout en en étant la manifestation la plus sophistiquée, la plus évoluée, si l'on peut ainsi dire. Le langage manifeste le pacte social, lieu de l'échange symbolique.

> Le langage a ici une fonction décisive. C'est par l'entrée dans le langage des hommes que le petit d'homme a accès à la culture. Le processus le plus significatif est ici celui de la nomination. Le petit d'homme est alors conçu à nouveau, et devient, dans l'alliance qui relie ses parents, et dans celle qui règle le monde des hommes, un sujet de l'alliance symbolique. Il y est un nom symbolique pour d'autres noms symboliques. Il se trouve alors engagé dans ce long processus où, par le travail du monde, par l'analyse des situations réelles, par la construction d'une logique, il advient comme sujet pour d'autres sujets, et progresse de l'imaginaire au symbolique[30].

---

30) DELZANT, op. cit., p.35.

3. L'articulation du "symbolique" chez Chauvet

On est maintenant en mesure de comprendre l'utilisation que fait Chauvet de cette notion contemporaine du symbolique. Nous devrons d'abord le suivre dans la distinction qu'il établit entre le symbolique, la symbolique et le symbolisme.

a. Le symbolique

Par ce substantif au masculin, Chauvet désigne le champ qui s'oppose à celui de l'imaginaire.

> Le symbolique désigne précisément cette cohérence structurale entre les divers éléments et les divers niveaux (économique, social, politique, idéologique - éthique, religion, philosophie...) d'une culture, qui permet au groupe social et aux individus de "se situer" dans l'espace et dans le temps de manière signifiante, c'est-à-dire de s'identifier[31].

Le symbolique ne se présente donc pas comme une caractéristique entre autres de l'humain: le symbolique fonde l'humain, il est ce par quoi l'humain advient. Une telle perspective entraîne "le rejet de la conception instrumentaliste du langage et de la culture[32]". Mais elle entraîne aussi une conversion intellectuelle nécessaire qui permet de voir le langage non plus comme un outil à la disposition de la personne humaine, mais comme l'espace où elle se construit.

---

31. SS, p.18.

32. SS, p.19.

> Le sujet existentiel n'advient que dans la médiation, explicite ou implicite, du sujet linguistique; c'est en ce sens tout à fait fondamental qu'il nous faut comprendre l'as-sujettissement de l'homme à la loi du langage[33].

Chauvet rappelle ici la "structure triadique de la personne linguistique[34]"; le JE ne s'élabore que dans un rapport avec un TU, rapport qui, lui, doit être fondé sur un IL, un Autre, témoin du rapport, "figure primordiale de la brèche entre soi et autrui, ou entre soi et soi-même[35]".

Nous avions remarquer, plus haut, l'importance de la nomination dans le fonctionnement du champ du symbolique: nommer, c'est appeler l'autre à une présence-à-soi qui ne masque pas le manque, c'est enlever à la chose son être brut de chose pour en faire un objet du désir, une chose propre à être échangée, une chose culturelle.

> Du paysage que j'observe, je ne retiens que quelques traits d'ensemble ou certains détails, des traits et des détails qui ont un écho en moi, débordant largement la conscience que je peux en avoir; cet écho est relatif aux avatars de mon désir, ainsi qu'aux valeurs que le système socio-culturel auquel j'appartiens m'a inculquées et que j'ai tellement intériorisées depuis la prime enfance qu'elles m'apparaissent comme "naturelles"[36].

---

33) SS, p.23.

34) SS, p.25.

35) SS, p.26.

36) SS, p.28.

Le réel, en autant qu'il est à ma portée, l'est toujours grâce à la médiation de la culture: il est construit pour moi par le langage; en habitant le langage, je continue cette construction avec l'autre. Et de par ce fait, je maintiens la brèche que l'imaginaire cherche toujours à clore.

> C'est donc dans le champ du symbolique, dont le langage est la pierre angulaire et le ciment, que le sujet advient. Enveloppé en lui, il n'atteint jamais le "réel" comme tel: il le filtre sans cesse, il le construit - et s'y construit simultanément[37].

b. La symbolique

Pour Chauvet, le mot "symbolique" au féminin désigne les structures de l'inconscient. On touche ici à la psychologie des profondeurs, d'un côté, et à ces études qui cherchent un soubassement primaire à ce que nous appellerons des symboles. La symbolique rappelle cet aspect psychique de l'homme-animal qui donne et organise la matière brute, sujet de l'échange dans le champ du symbolique. Cette matière brute organisée et articulée donne naissance aux symboles qui, en tant qu'ils jaillissent des fantasmes sub-conscients, entretiennent un rapport avec le champ de l'imaginaire, tout en étant intimement liés à l'existence même du champ du symbolique puisqu'ils fondent et permettent l'échange. Le pouvoir du symbole, son attrait presque mortel, s'expliquent alors: venant de l'imaginaire, il peut facilement rebrousser

---

37) SS, p.33.

chemin vers ce même imaginaire, mais en y entraînant celui qui y participe. Alors, le symbole devient engouement fatal, il s'accompagne d'un poids affectif et émotif qu'on peut trop facilement saisir comme symptôme de son efficacité. Chauvet rappelle constamment ce danger, et refuse de se laisser entraîner par lui: "l'indicible du symbole n'est pas l'"indicible" des sentiments qui n'est, bien souvent, que régression vers l'imaginaire "ineffable"[38]". Le travail du symbole ne consiste pas à ramener la personne vers ses sources psychiques, mais plutôt de la mener vers l'autre par la médiation de l'échange du symbole lui-même. Le symbole, c'est ce en quoi nous nous reconnaissons mutuellement comme sujets, et cette reconnaissance n'a rien à voir avec une puissance "évocatrice" ou "émotive" du symbole.

c. Les symboles et le symbolisme

On comprend donc que le symbole proprement dit articule l'imaginaire dans le champ du symbolique.

> La fonction symbolique fait précisément entrer le matériau de son imaginaire dans le cadre du système culturel d'échange. Ce réseau du symbolique structure alors et organise les figures inconscientes qui le parlent. Celles-ci peuvent apparaître ensuite, mais déguisées, distordues, censurées par le Surmoi social, au niveau du système conscient, sous forme de symboles[39].

---

38) SS, p.45.

39) SS, p.37.

Le symbolisme désigne ainsi le monde des symboles, tels qu'ils apparaissent à ce niveau du système conscient. Ce qui leur permet de fonctionner à ce niveau, c'est leur capacité de permettre la reconnaissance mutuelle dans l'échange. La reconstruction d'un objet brisé permettant la reconnaissance d'une alliance figure tout échange dans la culture; le sumbolon grec évoque cette compréhension du symbole, opérateur d'un pacte social dans lequel s'effectue la reconnaissance mutuelle.

> Le champ sémantique du mot "symbole" s'est étendu à tout objet, mot, geste, personne... qui, échangé au sein d'un groupe, un peu comme un mot de passe, permet soit au groupe comme tel soit aux individus, de se reconnaître, de s'identifier[40].

Chauvet donne un exemple: deux personnes, l'une en deuil, l'autre lui offrant sa sympathie. Une rose échangée entre les deux les situe dans la solidarité face à l'événement, elle permet l'identification mutuelle de laquelle jaillit l'amitié, elle crée un champ de partage où les deux peuvent advenir d'une manière nouvelle à leur être humain. La rose est alors symbole dans le sens fort du mot.

> Sans doute y a-t-il des signifiés dans le geste que nous évoquons ici. Mais l'important n'est pas dans ce "contenu" communiqué; il réside dans le fait même qu'il se fait là une communication, une alliance dans la reconnaissance d'un commun assujetissement à la loi de la mort, cette mort qui travaille

---

39) SS, p.37.

40) SS, p.39.

> en chacun et opère ici à vif. La mort cesse alors d'être un simple destin fatal biologique; elle est apprivoisée, humanisée, parce que socialisée[41].

Cette citation illustre bien la double polarité que discerne Chauvet dans le symbole: à un pôle, la rose agit comme transmetteur d'un contenu, elle renvoie à un signifié précis; mais là n'est pas son importance. C'est à l'autre pôle, là où la rose agit comme objet d'échange fondant à nouveau le pacte entre les personnes, que se joue le drame dans sa profondeur. Elle insère les deux protagonistes dans le même champ du symbolique: voilà son importance. D'où la nécessité pour Chauvet de bien distinguer ces deux pôles.

L'exemple cité permet déjà de dégager quelques caractéristiques qui les distinguent. En tant que signe, la rose agit en signifiant qui transmet un signifié, soit la peine que j'ai face à la peine de l'autre. En tant que symbole, tout bascule du côté du signifiant: la "peine" n'est plus transmise - de fait, la transmission ne compte plus - mais un ordre est évoqué, l'ordre de la reconnaissance où les signifiants n'existent que d'être échangés. En tant que signe, la rose marque l'absence du signifié (puisque ce dernier a besoin du signifiant pour être transmis). En tant que symbole, elle crée à nouveau la possibilité même de l'altérité, elle reproduit le travail originaire (puisque contemporain

---

41) SS, p.59.

de la naissance du signe) duquel le signe peut s'élever. Car même en considérant le langage dans sa polarité de signe (donc, en tant qu'instrument de transmission d'un contenu préalable) on doit postuler une loi qui naît avec lui et le permet. Cette loi, c'est la création du champ du symbolique. Le symbole rappelle et renouvelle cette loi.

> Le symbole (...) marque la limite du langage: il atteste le rapport interne originaire du langage au langage, en en manifestant la loi qui le régit intérieurement. C'est pourquoi, il scelle un pacte, une alliance entre les sujets, dans la mesure où ceux-ci ne peuvent "s'entendre" que s'ils se reconnaissent soumis à la même loi linguistique. Plus encore, il est l'opérateur originaire de toute "convention langagière et, de ce fait, c'est prioritairement selon sa dimension symbolique que le langage instaure la subjectivité humaine[42].

La double polarité que reconnaît Chauvet à la rose est donc aussi caractéristique du langage. Mais le pôle "signe" du langage est devenu tellement primordial dans la conscience populaire que sa dimension symbolique en a été oubliée, même perdue. D'après Heidegger, seule la poésie rappelle cette dimension perdue du langage. C'est dans cette perspective que Chauvet le cite:

> La poésie proprement dite n'est jamais seulement un mode plus haut de la langue quotidienne. Au contraire, c'est bien plutôt le discours de tous les jours qui est un poème ayant échappé, et pour cette

---

42) SS, p.43.

> raison un poème épuisé dans l'usure, et d'où à peine encore se fait entendre un appel[43].

Si la poésie rappelle cette dimension fondatrice et du langage et de l'homme, le symbole dit tout haut ce que la poésie ne réussit qu'à murmurer.

> Le symbole ne contient pas de réalité cachée préexistante à lui, et qu'il habillerait d'un élégant ornement pour faire plus joli. (...) Sa vérité, c'est ce qu'il manifeste[44].

Et que manifeste-t-il? Rien d'autre que ce pacte fondateur entre les hommes qui à la fois permet le langage et s'incarne en lui. C'est pourquoi Chauvet appelle le symbole un langage à une "puissance seconde":

> Et c'est dans le symbole, comme limite extrême du langage, comme "plein du langage", que celui-ci laisse apparaître au mieux sa fonction médiatrice fondamentale. Le symbole déshabitue. Parler nous est tellement habituel chaque jour que nous en oublions ce que cela veut dire. En portant le langage à sa "puissance seconde", le symbole, comme le poème, est capable de faire choc, de nous réveiller de l'oubli...[45]

Pour Chauvet, le symbole constitue donc un catalyste qui permet à l'homme de passer du langage, outil de la connaissance, au langage, fondement de la reconnaissance. Aux deux extrémités, nous aurions le discours scientifique,

---

43) SS, p.27, citant Martin HEIDEGGER, Acheminement vers la parole, traduit par Jean Beaufret et al, coll. "Classiques de la philosophie", [Paris], Gallimard, 1976, p34-35. (Les italiques sont de Chauvet.)

44) SS, p.50-51.

45) SS, p.77.

d'une part, et le récit mythique, d'autre part. Car le récit mythique s'attarde moins à une transmission de connaissances sur les débuts ou la fin du monde qu'à une ré-affirmation de la place du narrateur dans ce monde. En le récitant, le narrateur du mythe s'approprie de nouveau son identité d'homme ou de femme à l'intérieur d'une société qui, elle aussi, y puise son identité. Plutôt que de voir l'homme parlant le mythe, il faut voir le mythe parlant l'homme.

On comprend donc que le langage, pour Chauvet, ressortit de la sphère de l'événement, plutôt que de l'instrument. Le symbole explicite cette vérité.

> Le symbole est "inutilisable", parce qu'il n'existe que dans le moment même de sa "productivité";il est indissociable du "travail" qui lui donne corps, travail de la fonction symbolique du système inconscient et travail du réseau symbolique que forme une culture. Ce n'est par conséquent jamais un "objet", matériel ou autre, qui s'imposerait de soi, naturellement en quelque sorte, comme symbolique; c'est l'activité humaine, donc culturelle, activité largement inconsciente qui le fait fonctionner symboliquement. (...) Il ne livre sa chair vive que dans son acte de production. Fondateur de communication, il n'existe que dans sa mise en oeuvre concrète, il est toujours un acte, un événement[46].

Nous nous trouvons donc devant une vision qui reconnaît deux pôles à tout dialogue humain (qu'il soit verbal ou non): le symbole figurant un de ces pôles, le signe, l'autre. Le langage est tendu entre ces pôles, certains langages portant l'accent sur l'un d'eux au point où l'autre devient à

---

46) SS, p.49.

peine perceptible. Mais les deux pôles sont irréductibles l'un à l'autre. Comme le dit Chauvet: "Nous avons affaire à deux logiques qui ne sont pas de même ordre[47].

La scolastique avait cherché à comprendre le sacrement par le biais du signe. Chauvet se situe à l'autre pôle du langage, et tente de cerner l'efficacité du sacrement dans le champ du symbolique. Cette tentative, nous voulons l'analyser dans le chapitre qui suit, afin de pouvoir le comparer à l'effort de Didier dans un chapitre final. Nous entrevoyons déjà quelle distance les marque à cause de la différence dans leur approche de cette réalité qu'est le symbole.

47) SS, p.46.

CHAPITRE V

LOUIS-MARIE CHAUVET: LE TRAVAIL DU SACREMENT

Dans le chapitre précédent, nous avons cerné l'aire dans laquelle évolue la pensée de Chauvet. Il est apparu que le symbole ne peut être compris ici en fonction d'une fin à laquelle il se plie comme un outil, mais qu'il doit plutôt être approché comme un événement qui surgit. Le sacrement étant compris dans cette dynamique du symbole, on ne peut parler d'une fin ou d'un moyen d'efficacité. Le mot "efficacité" entraîne lui-même une connotation de résultat final. Nous l'avons donc abandonné en faveur du mot "travail" qui suggère mieux l'actualité événementielle du sacrement. Ce mot implique un agir dont le résultat ne peut être perçu que dans l'agir même. Nous aborderons donc la question de l'efficacité sacramentelle en ces termes: quel est le travail du sacrement? Déjà, le lecteur aura pu entrevoir certaines implications de la perspective de Chauvet. Nous aimerions les expliciter dans ce chapitre afin de voir de quelle façon elles nous permettent de comprendre le sacrement à partir d'une perspective non seulement renouvellée, mais nouvelle.

1. La place du sacrement dans le réseau symbolique de la foi ecclésiale

Chauvet cherche d'abord à situer les sacrements dans un réseau d'ensemble. Ce réseau se compose de tout ce qui structure la vie ecclésiale du chrétien. Chauvet y discerne

trois éléments majeurs: l'Ecriture, les Sacrements et l'Ethique[1].

> Telles nous apparaissent les trois manifestations majeures, s'imbriquant dans un rapport de cohérence mutuelle, de l'Eglise au sein de laquelle nous devenons croyants[2].

Il relève ce triplet dans trois textes de Luc se rapportant à la conversion, à la structuration de l'être chrétien: Lc 24, 13-35 (les disciples d'Emmaus), Ac 8, 26-40 (le baptême de l'eunuque éthiopien) et Ac 9, 1-20 (la conversion de Saul). Nous trouvons dans les trois textes une proclamation, une célébration rituelle, et une mission. Parole annoncée, Parole célébrée, Parole vécue: voilà les balises marquant le cheminement de toute foi ecclésiale, toute foi étant nécessairement ecclésiale: "La foi est communautaire par nature, et nul n'en est en possession immédiate. Elle requiert l'accès à un institué ecclésial qui précède chacun[3]". Chauvet affirme ici que l'imbrication de la foi chrétienne dans l'humanité des croyants entraîne la nécessaire médiatisation de cette foi par la communauté croyante. La foi doit aussi

---

1. Notons immédiatement cette différence d'avec Didier: là où ce dernier commence d'abord par fixer la fin de l'efficacité sacramentelle pour ensuite seulement tenter d'en articuler les liens avec le vécu chrétien, Chauvet nomme d'abord le réseau dans lequel joueront le vécu et le sacrement avec la Parole, avant d'en analyser les composantes.

2. SS, p.82.

3. SS, p.86.

accueillir la brèche qu'instaure le champ du symbolique. Car la foi n'est pas de l'ordre de l'imaginaire: le croyant n'est pas en possession immédiate du contenu, de l'objet de sa foi.

> Dans le temps de l'Eglise, le Christ Jésus est absent en tant que "le même"; il n'est plus présent que comme "l'Autre", le Tout-Autre. Impossible maintenant de toucher son corps réel; nous ne pouvons plus le toucher que comme corps symbolisé dans le témoignage que l'Eglise donne de lui, c'est-à-dire dans sa Parole qu'elle annonce, qu'elle célèbre et qu'elle essaie de vivre[4].

L'avènement à la foi équivaut au consentement à une perte: perte de l'objet du désir que l'on peut peut-être nommer Dieu, mais qui ne demeure qu'une construction de l'imaginaire. La foi doit accueillir le vide creusé par l'absence du Christ ressuscité, vide dans lequel résonne le triple témoignage ecclésial de la proclamation, de la célébration et du vécu éthique. "Aucun des trois éléments n'a de valeur pris isolément, mais seulement dans son renvoi aux deux autres[5]". Ce renvoi d'un élément à l'autre empêche

---

4. SS, p.92.

5. SS, p.97. Le mot "valeur" résonne dans son sens saussurien, ici; c'est-à-dire que les éléments jouent d'après leurs différences à l'intérieur d'un même système. Cf. Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, op. cit., p.32. Rechercher la valeur dans la "profondeur", c'est succomber à la tentation de l'imaginaire, tenter de rejoindre le signifié ultime. La valeur vient du jeu entre les éléments du système, de l'échange continuel, du renvoi qui s'effectue continuellement. De ce jeu "horizontal" jaillit la présence de l'insaisissable, car le jeu seul peut créer l'espace d'où il peut jaillir.

l'isolement ou la sur-valorisation d'un des éléments par rapport à l'autre. D'ailleurs, le conflit Parole-Sacrement de la Contre-Réforme et le conflit Praxis-Parole de nôtre siècle démontrent jusqu'à quel point notre histoire est traversée par ce genre de "confusion imaginaire qui a pour nom: illuminisme gnostique, piétisme affectif, néo-moralisme (politique ou autre)...[6]". Au contraire, la personne humaine ne peut advenir à la foi que par le truchement de tout le réseau du symbolique de la foi ecclésiale. Chauvet cherche donc à démontrer que le sacrement lui-même ne peut être compris que dans sa relation au vécu et à la Parole.

D'abord, en relation au vécu. Il est devenu lieu commun aujourd'hui que de faire remarquer l'exclusion du vocabulaire sacral vétéro-testamentaire dans le Nouveau Testament, sauf dans l'épître aux Hébreux, où il sert à décrire et expliquer l'oeuvre de Jésus comme seul médiateur, et dans quelques passages des lettres de saint Paul (cf. Rm 12,1; 15, 16) où l'auteur fait ressortir la vie "profane" du chrétien comme lieu de culte par excellence. C'est dire l'oeuvre de désacralisation du Nouveau Testament. Ou, mieux encore, c'est dire comment, sous le souffle de l'Esprit du Ressuscité, les auteurs néo-testamentaires ont saisi la valeur "sacrée" de toute vie humaine lorsque vécue selon l'Evangile.

---

6. SS, p.98,

> Tel est le culte fondamental de la foi au Christ: vivre l'aujourd'hui de l'histoire humaine comme l'histoire sainte qui se continue; vivre le profane des tâches quotidiennes comme le lieu sacré où le Ressuscité se donne, gratuitement, à rencontrer[7].

Que viennent alors faire les sacrements? Ils créent ce lieu gratuit où est ré-exprimé le culte primordial de la vie quotidienne "profane" du chrétien. En ce sens, ils sont seconds à ce culte primordial parce que "subordonnés à la reconnaissance et à l'accueil par la foi du Ressuscité dans le profane de notre existence et donc à la pratique éthique du service d'autrui[8]". Mais qui dit second ne dit pas nécessairement secondaire. Cette ré-expression du culte primordial de la vie chrétienne prend toute sa valeur par ce qui la caractérise: sa ritualité, son symbolisme. De par cette ritualité et ce symbolisme, le sacrement occupe une place prioritaire dans le réseau symbolique de la foi ecclésiale, car la ritualité donne au sacrement un langage anthropologiquement plus puissant pour la structuration de la foi que ne peut l'être le vécu quotidien. Comment opère cette puissance de structuration? Telle est la question essentielle du travail du sacrement chez Chauvet. Nous devrons y revenir dans quelques paragraphes. Il suffit de retenir à ce moment-ci un fait essentiel: l'importance de l'enracinement des

---

7. SS, p.105.

8. SS, p.106.

sacrements dans le profane; à l'oublier, nous perdons la clé qui aidera à comprendre son travail dans la vie chrétienne.

Quand à sa relation avec la Parole, le sacrement est perçu comme "une forme particulière, à savoir gestuelle, de l'annonce de la Parole[9]". La foi est structurée par les divers éléments d'un même réseau, et chronologiquement, d'abord par l'écoute de la Parole. Mais cette écoute est déjà orientée vers sa célébration dans le sacrement.

> L'eucharistie pénètre structurellement toute annonce du message évangélique. Il n'est pas de foi qui, de par sa structuration interne, ne tende à se sceller dans le sacrement. L'évangélisation est toujours déjà traversée par une dynamique sacramentelle[10].

Ainsi, d'après Chauvet, le sacrement demeure second par rapport à la Parole et à la Praxis; mais ces deux derniers sont déjà pris dans le sacrement, ils viennent à leur vérité dans le sacrement, ils sont authentifiés dans le sacrement. De sorte que toute grâce est sacramentelle en ce que tout élan de vie chrétienne appelle le sacrement et s'achève en lui.

> Selon cette perspective, les célébrations sacramentelles doivent être regardées comme des points d'émergence d'une sacramentalité qui est une dimension fondamentale et constitutive de l'Eglise et de la foi. Elle en est comme un "existential", dont les célébrations sont les manifestations "existentielles"[11].

---

9) SS, p.107.

10) SS, p.108-109.

11) SS, p.113.

Cette perspective occupe une place centrale dans le développement de la pensée de Chauvet. Pour lui, tout agir chrétien est déjà structuré par une dimension sacramentelle. Ainsi, en parlant de la démarche de conversion, Chauvet dira:

> Il est de la nature même de la grâce de conversion d'être dès l'origine traversée d'ecclésialité - ce n'est jamais en tant que simple individu, mais en tant que membre, effectif ou en devenir, du peuple de Dieu que l'homme se convertit - et de sacramentalité - soit le baptême, comme premier sacrement de l'existence réconciliée, soit la pénitence, sacrement à comprendre dans le dynamisme du baptême[12].

En autres mots, nier l'ecclésialité et la sacramentalité d'un geste de conversion équivaut à l'enlever de la communauté humaine, et de l'humanité même du croyant, et à le réduire à une prise de possession d'un Dieu qui se donnerait dans l'immédiat. Du même coup, Dieu est réduit à un objet sur lequel nous aurions prise. Chauvet insiste:

> Dans la structure de l'alliance nouvelle en Jésus-Christ, la médiation ecclésiale et la polarité sacramentelle sont toujours-déjà existentiellement constitutives de toute grâce de conversion[13].

Que cela apparaisse au croyant ou non, son mouvement de conversion est toujours ecclésial et déjà sacramentel dans sa structure. La célébration du sacrement viendra révéler cette structure, la rendre au jour, et ainsi l'authentifier comme expérience chrétienne en rendant la personne à son

---

12. SS, p.119.

13. SS, p.119-120.

être-chrétien. La célébration chrétienne ne vient donc pas se "surajouter de l'extérieur au vécu. (....) Elle vient déployer en les manifestant, les divers éléments qui structurent tout retournement vers Dieu[14]". Mais n'allons pas croire que le sacrement "extériorise" une réalité déjà "intérieure"; ce serait là retomber dans la fascination de l'imaginaire, car on poserait alors une réalité intérieure pré-existant à son expression. Chauvet entreprend de bien situer cette question en cernant de plus près le travail spécifique du sacrement dans ce réseau que nous venons d'étudier.

2. Le travail du sacrement dans le réseau symbolique de la foi ecclésiale

Reprenant l'exposé de Lafon, Chauvet cherche à démontrer comment, dans les siècles passés, le sacrement a été pensé à l'intérieur de schèmes qui succombent à l'emprise de l'imaginaire. Ce que Lafon nomme "réalisme" et "nominalisme", écoles opposées sous un même empire, Chauvet en retrouve des traces en théologie sacramentaire sous les vocables de l'"objectivisme" et du "subjectivisme". Il proposera de dépasser ce dilemne par le biais de la notion de l'expression.

Sous le vocable de l'"objectivisme", l'imaginaire triomphe en faisant comprendre le sacrement comme un objet

---

14) SS, p.120.

que l'homme s'approprie afin de produire la grâce. On reconnaît facilement ici l'explication scolastique de l'efficacité sacramentelle. Mais, au XXe siècle, la réflexion donne à voir qu'une telle perspective est inacceptable, car elle postule un monde d'objets extérieurs au sujet, et manipulable par lui.

> L'objet d'une science n'est jamais donné comme tel dans la nature - où il n'y aurait qu'à le saisir pour l'analyser. Il est le résultat d'une élaboration et d'une construction humaines. C'est la méthode qui crée l'objet; le sujet, avec sa culture et son désir, l'y accompagne toujours[15].

Ainsi la théologie sacramentaire ne peut étudier son objet comme étant extérieur à la personne humaine et à sa disposition. En disant Dieu, la personne se dit elle-même. Car Dieu ne se dit pas hors de ce langage qui "nous" dit. "Si donc la transcendance éveille en nous symboliquement une distance verticale, elle marque d'abord l'écart qui nous constitue; elle bascule en nous-mêmes[16]". Ainsi se pose, pour Chauvet, le problème d'une scolastique qui se sert de l'analogie comme fondement de sa réflexion théologique. Car l'analogie établit au départ, comme acquis, une relation du créé avec le Créateur; mais comment saisir cette relation hors de l'analogie elle-même? Comment la transcendance de

---

15) SS, p.191.

16) SS, p.195.

Dieu peut-elle être donnée "dès le départ comme le fondement ultime, irréductible et objectif de tout langage sur Dieu, échappant par là même au langage et à la culture[17]"? On ne peut parler de Dieu sans parler de soi-même. Célébrer le sacrement, c'est se trouver pris dans le sacrement, dit par lui. Dans le sacrement, nous sommes façonnés, si on peut ainsi dire, "en" chrétiens. Pour Chauvet, l'objectivisme scolastique n'a pas su articuler ce travail du sacrement d'une façon satisfaisante pour la pensée contemporaine.

De l'autre côté, le subjectivisme contemporain sombre par excès de réaction dans ce même empire de l'imaginaire. Que ce soit un Karl Barth qui, pour sauver la transcendance de Dieu, refuse de reconnaître au sacrement une puissance opérante dans la vie de foi du chrétien; ou que ce soit un néo-théologisme catholique qui, sous prétexte de ré-introduire l'humain dans le sacrement, réduit ce dernier à une réponse de foi du chrétien en un Dieu qui aurait "déjà" agit dans sa vie: c'est là une même perception du sacrement orienté sur un "vécu" qui ne se trouve qu'"exprimé" lors du sacrement.

> Une telle conception doit être récusée pour deux raisons majeures: l'une, qui relève de l'intelligence que l'Eglise s'est toujours donnée des sacrements;

---

17) SS, p.196.

l'autre, de l'anthropologie sous-jacente à ce type d'affirmation[18].

D'abord, l'Eglise, dès sa naissance, a toujours vu dans les sacrements des gestes du Seigneur lui-même, "des lieux de rencontre salutaire avec le Seigneur Jésus[19]". De plus, l'anthropologie contemporaine refuse cette idée d'un "vécu" dont la personne humaine serait en possession tranquille, et qu'elle pourrait par après extérioriser en l'exprimant. Chauvet réserve ses critiques les plus dures à une telle pensée:

> Nous le savons, il n'est pas de vécu humain qui préexisterait à son expression dans le langage.(...) Il n'est pas de germe initial, de fondement dernier, de résidu ultime, d'expérience irréductible ou "indicible" qui puissent être séparés, comme un noyau dur, de la corporéité parlante et parlée[20].

Chauvet accuse une telle compréhension du sacrement de relever du même champ de l'imaginaire, de la même perspective métaphysique, que celle proposée par la scolastique. Les deux écoles de pensée partagent cette dichotomie intérieur/extérieur (sujet/objet) que récuse l'anthropologie contemporaine. Il faut donc convertir sa façon de penser en effectuant une rupture épistémologique avec le passé. Il ne s'agit plus de trouver un "juste milieu", mais

---

18) SS, p.203.

19) SS, p.205.

20) SS, p.206.

de changer de champ de réflexion et de penser en termes du symbolique. Et, dans le champ du symbolique, il ne peut y avoir de vécu sans son expression: exprimer le vécu, c'est le faire venir à l'être.

Cette notion de l'"expression" devient pour Chauvet la clé qui permet de dépasser l'impasse objectiviste/subjectiviste de la théologie sacramentaire, et de fonder cette dernière dans le champ du symbolique d'une façon radicale. Qu'est-ce donc que l'expression, pour Chauvet? C'est d'abord un "moment" où ce que je vis devient mon vécu, en étant porté au langage. Sans expression, ce que je vis n'est pas différencié de ce que je suis: je demeure dans l'immédiateté des phénomènes qui se produisent autour de moi. De fait, il n'y a pas de "moi", car tout est confus, tout étant réduit au même. Comme un animal à qui manque la conscience de sa conscience, la personne humaine "avant" le langage ne peut pas dire "je". Il ne peut pas y avoir de "personne humaine" antérieure au langage.

Mais lorsque ce que je vis devient articulé dans le langage, "je" deviens séparé de ce que "je" vis: ce que je vis devient mon "vécu". En soumettant mon expérience à la règle du langage, je brise son emprise imaginaire sur moi, et me libère pour devenir "personne humaine". En m'extériorisant (et comprenons que ce mot n'implique pas nécessairement "communication" avec l'autre; il dit plutôt "soumission" à

la règle de l'Autre), je suis différencié intérieurement. En s'exprimant, la personne humaine différencie son vécu en le rendant non-immédiat, créant alors son intérieur humain.

> S'exprimer, ce n'est pas donner un revêtement extérieur à une réalité intérieure déjà-là. Car cet intérieur n'advient comme humain que dans son expression, qui d'une part l'individualise - voilà que pense Untel - et qui d'autre part l'identifie comme ayant telle ou telle signification. C'est pourquoi tout acte humain est de quelque manière expressif, dans la mesure où, justement, il est humain[21].

L'humain se définit comme ce qui est saisi dans le langage des hommes. La personne advient à son être de personne lorsqu'elle soumet ce qu'elle vit à la règle du langage. Ce qu'elle vit devient alors un "vécu" humain.

Par analogie, ce qui est chrétien, c'est ce qui est saisi dans le sacrement, langage de foi à la deuxième puissance, puisque symbolique. Le chrétien advient à son être de chrétien lorsqu'il soumet ce qu'il vit à la règle du sacrement. Ce qu'il vit devient alors un "vécu de foi". On pourrait dire que ce qu'il vit devient alors grâce. Car, d'après Chauvet, "dans le moment même où elle s'exprime dans le langage sacramentel (...), l'expérience humaine de la foi, reconnue comme expérience de grâce, s'effectue[22]".

---

21) SS, p.210

22) SS, p.206.

De même qu'il y a une hiérarchie dans les modes d'expression humanisante (la gamme du langage sexuel peut nous en fournir un exemple), ainsi y a-t-il divers modes d'expression structurante de la foi. Les trois majeures furent nommées dans l'engagement éthique, l'écoute de la Parole, et la célébration du sacrement, cette dernière étant anthropologiquement ultime. Elle est le mode le plus radical d'expression de foi, de par son langage symbolique.

> Comme la fête humaine qui reprend le vécu, gratuitement, pour rien, "inutilement", mais qui est d'autant plus précieuse et appréciée qu'elle permet de le revivre à un autre niveau, de le retourner (...) et ainsi de le reformuler et de lui donner sa consistance demeurée largement insoupçonnée dans la platitude du quotidien, le sacrement déploie symboliquement les composantes du vécu de grâce et, en ce déploiement expressif, le fait venir à sa vérité: il le "véri-fie", il le "réalise"[23].

Dire que l'expression ultime de la foi réside dans la célébration sacramentelle, c'est dire que la Parole et la vie éthique trouvent leur achèvement en elle. De même que le langage trouve son mode de fonctionnement le plus puissant dans les symboles culturels, de même la Parole et le vécu éthique cherchent-ils dans le sacrement leur expression la plus claire, la plus opérante pour le chrétien.

La vision anthropologique du sacrement comme ultime révélateur du fait chrétien se vérifie par la vision théologique du mystère pascal. Chauvet cherche dans la Passion

---

23. SS, p.214.

l'événement fondateur de notre compréhension du sacrement. Car celle-ci dépend de notre vision de Dieu, vision radicalement purifiée par la contemplation de la croix. En autres mots, la pensée de Chauvet sur les sacrements, même si elle est le fruit d'une réflexion qui se donne comme fondement les sciences humaines, se trouve en continuité avec la compréhension de la vie chrétienne qu'entraîne l'événement de Pâques. Perspectives théologiques et anthropologiques se rencontrent autour des sacrements.

Car d'après Chauvet, notre image première de Dieu jaillit de notre désir, et est ainsi captif de l'imaginaire. Dieu serait tout ce que nous ne sommes pas: "notre propre double idéal, projection idolâtrique de nous-mêmes et, de ce fait, un concurrent et un rival[24]". La notion de l'Incarnation, détachée du mystère de la croix, perpétue cette image de Dieu, et maintient une vision d'un rapport avec Dieu qui s'avère être mortelle du fait qu'elle n'accepte pas la brèche du symbolique. La scolastique avait développé sa théologie sacramentaire à partir d'une telle vision, comprenant le sacrement comme l'extension dans le temps de l'Incarnation.

Par contre, la brèche du symbolique est instaurée d'une façon radicale et absolue par l'événement de la Croix. Sur la croix, en effet, Dieu se révèle tout autrement que

---

24) SS, p.250.

notre projection narcissique le voudrait: il se donne à voir comme Dieu-silence, Dieu-souffrance, Dieu-homme. Et une telle révélation ne peut que nous renvoyer à nous-mêmes, notre vie devenant le lieu d'où jaillit la grâce de Dieu, le Dieu de grâce.

> Le Dieu Trinité révélé dans la croix du Ressuscité ne peut plus être "utilisé" comme "bouche-trou" de nos problèmes. Dieu de Grâce, il ne peut plus nous servir d'alibi: il nous met au pied du mur, il nous renvoie à notre propre responsabilité; il nous enjoint de consentir à son absence et à son silence: dans la mort du Fils, le Verbe s'est tu[25].

Une telle vision de Dieu doit s'articuler dans un langage qui puisse dire Dieu tout en rejetant la tentation de l'imaginaire. Ce langage qui crée l'espace de silence dans nos vies de chrétiens, tout en faisant advenir à sa réalité cette même vie, ce langage n'est autre que celui des sacrements.

> Tenant ensemble, sym-bolisant Dieu et l'homme dans la médiation de l'Eglise qui y engage son identité de manière radicale, ils "véri-fient" en acte l'enjeu même de la christologie. Ils constituent l'expression symbolique la plus haute de la confession de foi. Grâce gratuite, ils affirment l'Altérité absolue de Dieu et la dépendance filiale de l'homme; prenant corps dans la corporéité socio-historique de l'homme, ils affirment que celui-ci n'est pas aliéné par la "divinisation", mais est au contraire mis en demeure d'assumer sa responsabilité historique de fils appelé à devenir libérateur[26].

---

25) Ss, p.251.

26) Ss, p.251-252.

Cette vision "théologique" du sacrement correspond profondément à la vision "anthropologique" qu'en a développée Chauvet. Et même si, comme il l'affirme clairement, cette dernière n'épuise pas la première, même si elle ne fait qu'ouvrir un horizon vers le Mystère, elle demeure la seule manière d'expliciter ce même mystère dans un langage humain. "Tout événement de grâce (...) n'est Parole de Dieu pour l'homme que s'il parle de l'homme[27]".

3. L'effet spécifique du sacrement dans le réseau symbolique de la foi ecclésiale

Il s'agit finalement, dans cette analyse de l'oeuvre de Chauvet, de voir comment le sacrement déploie la conversion effectuée par le mystère de Pâques dans la vie humaine. Pour Chauvet, il le fait en tant que rituel. Qui dit rituel dit action, et c'est à partir de son action que le sacrement doit être compris, et non à partir de principes abstraits. La méthode empirique des sciences humaines corrigera la tendance de la théologie sacramentaire à trop "planer".

En tant que rites, les sacrements sont "reçus" du passé: ils sont déjà structurés, déjà mis en place. Comme le langage qui est déjà-là, au sein duquel nous advenons à notre être humain, ainsi le sacrement: nous ne l'inventons

---

27) SS, p.217.

pas pour répondre à un quelconque besoin. De ce fait, le sacrement nous rappelle un passé originaire duquel a jailli l'Eglise. Ce faisant, il redonne continuellement à l'Eglise, et donc au chrétien, son identité propre.

> La négociation du rapport à l'origine fondatrice qui se joue ainsi de manière typique dans la programmation rituelle des sacrements est effectivement fondatrice de l'identité du groupe Eglise: il s'y "retrouve" en cette "commémoration" anamnétique, reprise vivante de la mémoire collective qui lui donne son identité; il peut alors continuer à vivre[28].

Mais si le groupe "reçoit son passé comme présent[29]" par le sacrement, ce n'est pas en comblant l'écart qui le sépare de son origine, mais plutôt en le disant clairement et radicalement: le sacrement creuse l'écart, rappellant l'irréductibilité de l'absence de son Fondateur. Dire ainsi cette absence, c'est reconnaître radicalement sa dépendance sur le Seigneur.

> Ce lien de dépendance absolue ne la (l'Eglise) rend pas esclave. Il est au contraire le lieu fondamental de son identité; sa reconnaissance est la condition même de son autonomie[30].

Ce lien de dépendance est exprimé lorsque l'Eglise déclare n'avoir pas de pouvoir sur certains éléments des sacrements: les éléments matériels, hautement symboliques; les

---

28) SS, p.130-131.

29) SS, p.130.

30) SS, p.131.

formules sacramentelles; la présidence d'un ministre ordonné; une structure de base à répéter. Ces éléments fonctionnent comme symboles de désappropriation de l'Eglise: "Dans cette médiation symbolique, l'Eglise se reconnaît, se proclame et s'effectue comme Eglise du Christ, n'existant qu'à se recevoir comme don de Dieu[31]". A travers les sacrements, l'Eglise se redit constamment son identité. Evidemment, elle le fait aussi par sa référence à l'Ecriture, ses symboles de foi et sa structure hiérarchique. Mais elle le fait d'une façon radicale dans les sacrements, car, dans eux, elle s'y figure symboliquement.

D'abord, elle se donne un espace qui se trouve en rupture avec son vécu quotidien: le sacrement est hétérogène d'avec le temps qui passe; il crée un temps, un espace différents. Cet écart, cette distance font l'effet d'une mise en scène, d'un "jeu" où se figure l'Eglise à elle-même. Par l'utilisation de symboles naturels (eau, pain, huile, vin) et de gestes corporels (posture, imposition des mains, manducation, onctions) elle figure la corporéité cosmique ou naturelle des êtres humains qui la composent. Par l'inter-action des divers ministères, par ses textes et ses prières, elle figure la corporéité sociale ou culturelle de l'assemblée qui la manifeste.

---

31) SS, p.141.

Mais plus spécifiquement, en se donnant ce lieu où elle se figure dans sa corporéité corporelle et sociale, l'Eglise ne s'adresse pas à elle-même: elle s'adresse à un Autre. Qu'est-ce à dire? Que l'Eglise, dans le sacrement, s'engage ultimement dans son identité en se présentant ainsi symboliquement face à Dieu. "L'Eglise, par-delà sa sincérité et sa générosité, s'y figure, s'y ex-pose, s'y pro-duit symboliquement dans son rapport constitutif au Christ[32]". Se recueillant en elle-même de la façon la plus radicale qui lui soit donnée en tant que corporéité, elle se dit son identité propre en se dépossédant de cette même identité et en la remettant dans la foi à un Autre qui est absent.

> Là, dans les sacrements, est le moment dernier décisif où la foi se symbolise radicalement dans la négativité de son "contenu" pour devenir, dans l'engagement radical qu'il réclame, acte suprêmement positif: acte de foi[33].

Ceux qui participent à ces gestes d'Eglise participent radicalement à sa prise d'identité. Ils sont eux-mêmes façonnés par cette identité, et en deviennent sujets.

> Telle est l'efficacité symbolique fondamentale des sacrements: ils sont la médiation privilégiée qui façonne l'homme selon la difficile condition de la foi et le déplace sans cesse vers l'Altérité du Dieu vivant[34].

---

32) SS, p.181.

33) SS, p.183.

34) SS, p.199.

4. Conclusions et remarques critiques

En contraste avec l'oeuvre de Didier qui se développe logiquement, d'une façon linéaire, l'oeuvre de Chauvet se présente comme un genre de réflexion méditative qui tente de cerner son objet dans une série d'approches concentriques. Voilà bien une conséquence d'une approche qui se refuse un point fixe et qui cherche à réfléchir à partir d'un réseau.

Dans un premier mouvement, nous nous sommes arrêtés avec Chauvet à une réflexion sur la place du sacrement dans le réseau d'expression de la foi. Nous avons vu comment le sacrement est un peu le révélateur de la grâce qui circule de par ce réseau. Un deuxième mouvement nous a amenés à considérer le sacrement dans son travail d'expression, transcendant ainsi l'impasse objectiviste/subjectiviste qui travaille la théologie sacramentaire, et voyant dans le sacrement l'instaurateur de la brèche propre au champ du symbolique. Le sacrement se révèle alors l'expression prioritaire de la foi, que ce soit d'une perspective anthropologique ou théologique. Un dernier mouvement cerne l'effet spécifique du sacrement comme engagement radical de l'Eglise et du croyant dans un geste qui s'incarne dans sa corporéité sociale et personnelle, et qui, en se désappropriant de son identité, la retrouve dans une dépendance absolue à l'égard de l'Autre.

Chauvet aura donc essayé de dire, dans un langage qui se veut en dialogue avec la modernité, le mystère qui constitue l'acte sacramentel. Comme il le dit lui-même:

> Notre réflexion sur l'expression symbolique nous semble ouvrir une voie d'approche vers une intelligence théologique de l'opérativité sacramentelle qui parle selon la modernité et non plus contre elle. Encore faut-il bien voir qu'il ne s'agit que d'une approche, sous peine de réduire le Mystère à ses mécanismes anthropologiques et par là même de détruire la foi. Ne prenons pas le chemin pour le terme. (...Cependant,) pour n'être qu'une approche, notre cheminement n'est pas un simple porche...[35]

Mais de la même façon que nous avions adressé une critique à Didier à la fin de notre analyse de son oeuvre, nous nous permettons de faire un commentaire à l'oeuvre de Chauvet. La question que nous voulons aborder ici n'est pas d'ailleurs sans rapport avec celle que nous nous étions posée à l'égard de Didier. Là, il s'agissait d'une ambiguïté relevée quant à la notion du symbole utilisée par l'auteur: s'inspirant d'une vision ricoeurienne pour la plupart de sa réflexion, Didier semble parfois la distordre pour l'adapter à sa vision de Dieu. Ici, il s'agit encore d'une ambiguïté dans l'utilisation de la notion du symbole.

Chauvet s'inspire d'une vision langagière du symbole, pour ne pas dire trop vite "structuraliste". Dans cette vision, le sens est compris comme circulant à l'intérieur

---

35) SS, p.215.

d'un réseau. Toute tendance à vouloir pour ainsi dire "sortir" du réseau est qualifié de régression imaginaire, comme l'est la quête d'un signifié ultime. La position de Dieu devient quelque peu précaire dans cette perspective. Et Chauvet semble s'en ressentir. Il glisse parfois dans un langage qui voudrait indiquer l'Autre, non pas seulement comme instaurateur de pacte, mais comme existant en soi, hors du langage. Il le fait particulièrement lorsqu'il se sert du mot "indicible" comme, par exemple, dans cette phrase: "Le symbole, coupant au court, court-circuitant le discours, est comme l'expression exacerbée de ce "toujours-encore à dire", de cet "in-dicible"[36]". D'où vient donc cet indicible? S'agit-il d'un signifié ultime qui n'a pas de signifiant adéquat? Revenons-nous à une théologie apophatique qui, insistant sur la pauvreté du mot, fait basculer le signe du côté du signifié? Nous verrons ultimement que Chauvet se sent en continuité avec la tradition apophatique de l'Eglise. mais cette pensée est rejetée par le structuralisme qui refuse un "sens" extérieur au jeu de l'échange. Le structuraliste dit "sens" la cohésion, la cohérence du système dans lequel se joue le jeu. Il refuse un appel à une réalité hors de ce jeu, à un signifié ultime sur lequel reposerait le système,

---

36) SS, p.54.

à ce "fond de réel" qu'invoquait Roguet dans son étude du signe augustinien[37].

En parlant ainsi d'un indicible du sacrement, Chauvet appelle sans le nommer ce "fond de réel" sur lequel s'ouvrirait le symbole. Ce faisant, il s'approche de la pensée de Ricoeur (et justement là où Didier s'en défaisait!). Paul Ricoeur reproche au structuralisme cette règle qui empêche une quête de la signification par le biais du langage. Ou plutôt, il reproche au structuralisme de vouloir réduire toute vision de la signification à sa méthode. Dans un article pénétrant[38], il cherche à entrer en dialogue avec le structuralisme, tentant de compléter par sa propre théorie du sens l'analyse structuraliste du langage. Pour ce faire, il s'arrête à la pensée d'Emile Benvéniste qui, dans son Problèmes de linguistique générale[39], distingue entre les unités sémiologiques, dont la plus petite est le mot, et les unités sémantiques, dont la plus petite est la phrase.

Tant que l'analyste en demeure à une étude des unités sémiologiques, il étudie un système qui est purement virtuel,

---

37) Cf. supra, p.62-63.

38) Paul RICOEUR, "Signe et sens", dans Encyclopaedia Universalis, vol. 14, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1973, p1011-1015,

39) Coll. "Bibliothèque des sciences humaines", Paris, N.R.F./Gallimard, 1968.

donc intemporel: une telle analyse ne peut évidemment pas admettre de recours à une "signification" qui lui soit extérieure, puisque le système est fermé sur lui-même. D'ailleurs, lorsqu'on comprend bien l'analyse structurale, on comprend que le signifié n'est pas un existant extra-linguistique, puisque signifié et signifiant ne sont que les deux faces d'une même réalité qui, elle, est bel et bien linguistique: le signe. L'idée d'une réalité extra-linguistique est donc inadmissible à l'analyse structurale, puisqu'elle ne se préoccupe que de la sémiologie, la science du signe.

Mais la sémantique, par contre, se dévoue à la question de la signification, puisque son unité de base n'est pas le mot, mais la phrase. Et la phrase construit un discours qui, en contraste avec la langue, est temporel: on ne peut étudier le discours qu'en autant qu'il se donne dans un discours. Un discours ne se donne qu'avec un "intenté", un "contenu global de pensée". Ricoeur résume ainsi le problème:

> Alors que les signes n'ont de rapport qu'entre eux, selon un système de dépendance interne, le discours se rapporte aux choses d'une manière spécifique qu'on peut appeler dénotation ou connotation. Alors qu'un signe n'est qu'une différence dans un système, le discours fait référence à une réalité extra-linguistique à laquelle il prétend s'appliquer, qu'il veut atteindre, exprimer ou représenter[40].

---

40) RICOEUR, "Signe et sens", p.1013.

Ricoeur distingue donc entre deux analyses: une qui s'arrête au système de signes que l'on nomme langage, l'autre qui cherche à décrire le phénomène de la signification telle qu'elle apparaît dans le discours. Pour Ricoeur, le symbole travaille la signification, il est de la famille du discours. Par le biais de la métaphore, Ricoeur cherche à saisir le propre du symbole, qui est de nous confronter avec la réalité extra-linguistique d'une façon que la langue ne peut égaler. Le symbole ouvre donc à l'indicible, introduit à un niveau de réalité que la langue ne peut qu'indiquer, ne peut nommer qu'apophatiquement. Nous pouvons ainsi envisager une ontologie "d'en bas" ou "de biais", qui, tout en étant plus respectueuse et moins totalisante que l'onto-théologie classique (de laquelle se prévaut Didier), permettrait la reconnaissance d'un ailleurs "en soi" que vise le langage.

A partir d'une telle position, nous comprenons beaucoup mieux l'analyse heidegerrienne du langage poétique, nous comprenons son attrait pour Chauvet, mais nous distinguons du même coup cette analyse de l'analyse structurale qui refuse toute ontologie. Chauvet, par contre, ne souligne pas cette distinction de façon claire dans son livre. C'est d'ailleurs là une des seules critiques qui aient été adressées à Chauvet dans les recensions de son livre. Elle vient de Claude Geffré:

> J'aurais souhaité personnellement qu'il marque mieux tout ce qui sépare la philosophie heidegerrienne du langage de l'idéologie sous-jacente à la linguistique et à l'ethnologie modernes[41].

Cette critique touche au coeur de l'oeuvre de Chauvet. La distinction que propose Ricoeur entre sémiologie et sémantique est nécessaire afin de bien saisir les débats courants autour du structuralisme. Négliger de faire cette distinction, c'est mettre sur le même pied des approches qui s'excluent mutuellement (mais qui, selon le souhait de Ricoeur, pourraient éventuellement se complémenter). Chauvet ne fait pas cette distinction clairement. Ce qui l'amène à citer Ricoeur et Heidegger, Lévi-Strauss et Lacan dans un même sens. Sa pensée sur le symbole n'évite pas l'équivoque lorsqu'il écrit, par exemple:

> La mise en oeuvre d'une relation cohérente entre les divers éléments signifiants du baptême (...) introduit le baptisé dans cela même qu'elle symbolise: mort et résurrection avec le Christ[42].

Ne sommes-nous pas au pôle "signe", dans cette perspective? "Symboliser" ne cadre-t-il pas mieux avec Augustin, ici, qu'avec Delzant? Ce dernier adresserait à Chauvet la même critique qu'il adresse au Saint: "Le signe, ici, n'a pas d'intérêt pour lui-même, comme chose signifiante, mais

---

41) Claude GEFFRÉ, "Du symbolisme(sic) au symbole: les sacrements" dans La Maison-Dieu, vol. 142 (1980), p.51.

42) SS, p.70.

seulement en tant que tremplin vers le signifié présent dans la pensée[43]".

Geffré dit de Chauvet qu'il écrit "sans sacrifier à la mode (...) d'un certain structuralisme français[44]". Et Chauvet, dans une note, tente d'expliquer sa relation à ce structuralisme en écrivant: "Notre lecture existentiale procède d'une toute autre veine philosophique, même si elle se sent tenue de se laisser passer au crible de l'analyse structurale[45]". Pourtant, à la même page, dans le texte, il dit de sa pensée qu'elle est une "lecture existentiale des propos de Lévi-Strauss[46]", un des chefs de file du structuralisme français! Le lecteur sera excusé s'il trouve difficile de distinguer les sources et l'application de la pensée de Chauvet sur le symbole. Si nous avions voulu présenter rigoureusement la pensée d'un Lafon ou d'un Delzant au début de notre quatrième chapitre, c'était afin de permettre de mieux mesurer l'ambiguïté qui traverse l'oeuvre de Chauvet, ambiguïté peu évidente, mais qui se manifeste ici et là dans certaines phrases qui mettent en question la cohésion du livre.

---

43) DELZANT, op. cit., p.47.

44) GEFFRE, op. cit., p.50.

45) SS, p.173.

46) Ibid.

Malgré cette ambiguïté qui traverse les développements sur le symbole chez Chauvet comme chez Didier, l'analyse des deux oeuvres permet d'en saisir les lignes maîtresses et de procéder à une comparaison des deux oeuvres. La différence entre leurs visions de l'efficacité sacramentelle n'en ressortira que plus, et nous invitera à réfléchir sur la façon de construire une théologie sacramentaire au XXe siècle.

CHAPITRE VI

UNE QUETE, DEUX VISIONS

En analysant les oeuvres de Chauvet et de Didier, nous nous sommes servi de la question de l'efficacité sacramentelle comme ligne d'horizon. Tout en gardant cette perspective, nous présenterons d'abord les lieux où la pensée de ces théologiens se rencontrent. Nous serons ainsi menés à comparer les catégories de "manifestation" et d'"expression" qui, centrales à la pensée de Didier et de Chauvet respectivement, marquent à la fois leur ressemblance et leur différence. Cette différence sera ultimement examinée à partir de trois questions dont traitent les deux auteurs, chacun à sa façon.

1. Une quête

Trois points de ralliement peuvent d'abord être repérés dans ce double effort de renouvellement en théologie sacramentaire: la motivation de cet effort, le lieu fondamental de l'efficacité sacramentelle, et une intuition partagée.

a. Une double motivation -

i) éviter l'extériorisation tout en gardant l'efficacité

Nous discernons à la lecture de ces deux auteurs un désir de rectifier une perception chosifiante du sacrement. L'interprétation de la scolastique avait mené la théologie catholique vers un extrinsécisme radical quand à sa vision

du sacrement: un instrument qui produisait ou causait une chose nouvelle que l'on nommait la grâce - et ce, malgré l'effort de Thomas pour justement déchosifier la grâce! Le chrétien se trouvait donc pris devant ces objets qu'étaient le sacrement et la grâce sacramentelle. Il n'avait aucune emprise sur eux, de par leur efficience ex opere operato. Le chrétien se voyait assujetti aux sacrements, indifférent à leur célébration concrète, émerveillé par leur puissance qui approchait la magie. Il pouvait chercher à mieux "vivre" les célébrations sacramentelles dans une piété qui s'évacuait parfois de façon malheureuse dans le sentimentalisme ou le quiétisme - néanmoins, le sacrement travaillait essentiellement sans lui.

> De surcroît, pour ne parler que d'efficacité, la catégorie de causalité, voire d'efficience, comme celle de parole efficace, connotent l'extériorité: la causalité implique, en effet, la production d'une réalité extérieure à celui qui la produit[1].

Chauvet se fait l'écho de Didier dans cette analyse:

> Dans le champ culturel de la scolastique, représentatif du profil métaphysique selon lequel s'est élaborée toute la théologie, la sauvegarde de l'efficacité infaillible de la causalité divine dans les sacrements s'est effectuée au détriment de l'homme. L'engagement de celui-ci est réduit à une simple condition 'sine qua non' - absence d'"obstacle" - pour l'exercice efficace de la causalité transcendante. L'humain ne peut entrer dans le constitutif des sacrements: il en est, par principe, expulsé[2].

---

1) SF, p.82-83.

2) SS, p.193-194.

Devant ces faits, Didier et Chauvet partagent la même quête: penser les sacrements en continuité avec la tradition qui y voit plus qu'une oeuvre humaine, sans en évacuer la présence de l'humain. Cette quête, ils la justifient par un appel à l'Ecriture et à la patristique. Dans leur lecture des textes bibliques, ils discernent une compréhension du sacrement qui, sans être très articulée, revient toujours à quelques constantes: l'action de Dieu en Jésus-Christ et la réponse libre de l'homme. L'époque de la patristique est vue comme un temps d'interprétation philosophique qui demeure fidèle à cette vision fondamentale[3]. Pour les deux auteurs, leurs oeuvres s'inscrivent dans un effort de retour à cette fidélité.

a. Une double motivation -

ii) établir le lien entre le sacrement et la vie de foi

Parallèlement à cet effort de vaincre l'extériorité du sacrement, les auteurs entreprennent une quête du lien entre le sacrement et la vie de foi. Car l'extériorité du sacrement avait fait de lui l'irruption toute-puissante du sacré dans une vie foncièrement profane. L'on connaît les aberrations qu'une telle perspective a pu faire surgir dans

---

3) Pour Chauvet, la scolastique demeure difficilement en fidélité à cette tradition à cause des options philosophiques qu'elle a choisies, notamment celle de comprendre la relation entre Dieu et l'homme dans la perspective de la cosmologie aristotélicienne.

plusieurs circonstances, avec lesquelles la pastorale sacramentelle doit encore aujourd'hui s'accommoder.

La réforme protestante avait essayé de trouver ce lien en refusant graduellement au sacrement toute efficacité. Cette réaction cherchait fondamentalement à ré-introduire l'humain dans le sacramentel, à redonner sa place au croyant célébrant. Nous connaissons également les excès auxquels cette réaction a mené: disparition d'une pratique sacramentelle régulière, et même de certains sacrements, chez de nombreuses Eglises protestantes; iconoclasme calviniste; réduction du christianisme à un genre de 'clé du bonheur', de 'livre de recettes pour une bonne vie' chez plusieurs groupes évangéliques.

L'Eglise catholique du XXe siècle à son tour connaît la même réaction: l'appel à la valorisation du vécu, à la primauté de la vie éthique, à la désacralisation. Le sacrement ne serait alors que la reprise d'un déjà-acquis.

> La lutte est menée au nom de la ré-intégration de l'expérience humaine dans la pratique et la théologie des sacrements. Car, dit-on, un sacrement n'est pas autre chose que la célébration joyeuse et festive où les chrétiens reconnaissent, nomment, expriment l'action de Dieu dans leur vie quotidienne, et lui en rendent grâce[4].

Comme le dit si bien Didier:

> La question demeure: "Ne faut-il pas, aujourd'hui, privilégier l'annonce de l'Evangile et une certaine

---

4) SS, p.202.

> expérience de la foi comme présupposés à la participation aux sacrements?" Elle rebondira d'ailleurs aussitôt sous forme de dilemne: "Si je vis de la foi, quel besoin de la signifier? Si je n'en vis pas, à quoi bon le signe?"[5]

Didier consacre à cette question toute la deuxième partie de son livre[6]. Il y affirme d'abord la soumission fondamentale du sacrement à la vie de foi, d'espérance et de charité:

> Le sacrement ne prend sens que dans la foi[7].
>
> La charité est présupposée à la réception des sacrements et doit toujours l'accompagner[8].
>
> Que l'espérance soit présupposée à la réception de tout sacrement, même du baptême, il suffit pour s'en assurer de relire le texte du Concile de Trente relatif à la préparation à la justification, où l'espérance figure à la première place, avant la foi et le commencement d'amour[9].

Ces affirmations trouvent leur écho chez Chauvet, mais sous un schème différent. Celui-ci, comme on l'a vu, discerne plutôt trois dimensions de la vie chrétienne: la vie éthique, l'Ecriture lue et annoncée, le sacrement célébré[10]. Ici, le sacrement est second. L'écoute et l'accueil

---

5) SF, p.8.

6) Cf. supra p.29-34.

7) SF, p.113.

8) SF, p.120.

9) SF, p.125.

10) Cf. supra p.89-96.

de la Parole le précèdent:

> Cette priorité chronologique et logique de l'ouverture des Ecritures (évangélisation, catéchèse...) se manifeste dans les célébrations elles-mêmes. Et doublement. D'une part, parce que tout sacrement est sacrement de la foi, nous observons que baptême et eucharistie sont, normalement, précédés d'une liturgie de la Parole. (...) D'autre part, le geste sacramentel lui-même n'est jamais que l'inscription corporelle de la Parole[11].

Le culte premier rendu à Dieu dans et par la vie éthique prime aussi sur les sacrements:

> Dans le réseau symbolique de la foi ecclésiale, ils ne trouvent leur place qu'à partir de et en vue de ce culte premier; ils en viennent et ils y renvoient[12].

Les deux auteurs s'accordent donc pour situer clairement les sacrements dans la place qui leur revient: une place chronologiquement et logiquement seconde. Mais qui dit seconde ne dit pas nécessairement superflue ou inutile. Quoique seconds, les sacrements ne sont pas secondaires. Ceci, Chauvet le dit explicitement lorsqu'il rappelle que la valeur d'un "moment" de la vie chrétienne tient de son renvoi aux deux autres:

> L'Ecriture serait réduite à une belle et pieuse hagiographie, si elle ne renvoyait à la célébration et à la vie; (...) l'éthique du partage perdrait son souffle théologal et sombrerait dans le moralisme si elle n'était vécue comme réponse à la gratuité divine révélée dans l'Evangile et célébrée dans la liturgie[13].

---

11) SS, p.107.

12) SS, p.106.

13) SS, p.97-98.

De même, Didier rappelle que le sacrement est nécessaire à la vie de foi, d'espérance et de charité, sous deux chefs: la non-immédiateté de la vie chrétienne pour le chrétien, et le rôle de l'Eglise comme lieu d'identification et de croissance. Didier cherche à démontrer "qu'en christianisme le rite est soumis à la foi", mais qu'il a, par ailleurs "son effet propre et qu'en particulier cet effet concerne la vie en Eglise[14]". De même pour la charité. Elle ne peut se dire et se découvrir comme humaine et ecclésiale que dans et par le sacrement.

> Où le chrétien retrouvera-t-il son identité spécifique, sinon dans l'assemblée sacramentelle, cet espace objectif et repérable pour la charité, ce lieu, souvent le seul aujourd'hui, où une communion est encore possible dans des gestes et des symboles qui véhiculent le sens authentique de l'événement rédempteur[15]?

L'espérance aussi retrouve dans la célébration des sacrements son sens authentique: recherche de bonheur dans la chair vive de ce monde, et ouverture de cette chair à l'avènement d'un monde nouveau, don gracieux de Dieu:

> A cette espérance, il faut un espace concret d'expression. Or, précisément les plus engagés des chrétiens et ceux qui refusent toutes les mystifications d'un certain discours chrétien trouvent cet espace dans la célébration, spécialement eucharistique[16].

---

14) SF, p.113.

15) SF, p.123.

16) SF, p.132.

Car, comme le dit Didier, la célébration eucharistique "signifie ce que notre Eglise devrait être et qu'elle n'est pas", et elle le signifie "non seulement en paroles, mais en acte". C'est pourquoi ultimement "le sacrement est nécessaire à l'espérance[17]".

A travers ces quelques citations résonnent continuellement des propos sur l'Eglise. Il appert qu'une juste compréhension du sacrement ne peut être acquise sans une juste compréhension de l'Eglise. Si Chauvet et Didier voient un lien entre sacrement et vie chrétienne, ce lien est la communauté chrétienne elle-même.

b. Le lieu de l'efficacité sacramentelle: la communauté ecclésiale.

Déjà, nous voyons jusqu'à quel point l'Eglise est essentielle au dévoilement de Dieu dans notre monde. Ainsi pour Chauvet, le sacrement est ce lieu d'engagement radical de l'Eglise face à son identité. La communauté chrétienne devient communauté dans cette expression de soi pour soi.

> Elle y exprime l'écart primordial au sein duquel elle s'identifie: écart entre elle et lui (le Christ), entre ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, entre son appartenance socio-historique et cosmique et son origine christique. Elle se trouve toute entière prise dans son jeu symbolique: c'est son identité même qu'elle met en jeu - et qu'elle reçoit

---

17) SF, p.130.

> simultanément, puisqu'elle ne s'approprie et n'acquiert son autonomie qu'à se désapproprier et à confesser sa dépendance à l'égard de son Seigneur[18].

Pour Chauvet, on ne peut pas construire une théologie sacramentaire à partir du chrétien individuel comme l'a fait la scolastique. La symbolisation du chrétien passe par la symbolisation de la communauté chrétienne qui se trouve d'abord visée dans le sacrement. Le croyant est pris dans le sacrement en tant qu'appartenant à la communauté célébrante.

> Du point de vue strictement sociologique, le chrétien ne participe jamais aux célébrations sacramentelles comme simple individu, mais comme membre du groupe Eglise[19].

> Pour tout chrétien (...) se "soumettre" à un rîte liturgique, c'est se reconnaître d'Eglise; c'est symboliser son appartenance sociale à ce groupe et en recevoir son identité chrétienne[20].

> Le sacrement produit la foi dans l'acte même d'expression qu'il en donne en la "pro-duisant" sur le "théâtre" de la ritualité ecclésiale[21].

Nous retrouvons dans la théologie sacramentaire de Didier cette même préoccupation: le sacrement concerne d'abord l'Eglise. Ce fait revient constamment dans l'étude de Didier, et reflète pour lui le mystère fondamental de l'oeuvre de Dieu pour nous.

---

18) SS, p.181.

19) SS, p.168.

20) SS, p.169.

21) SS, p.213-214.

> Si le Christ mort et ressuscité est le tout de la Révélation, si, en conséquence, le christianisme se définit essentiellement comme "mémorial", si le "mémorial" est le fait d'une communauté interprétant un texte à la fois issu d'elle et sa règle, c'est, semble-t-il, au niveau de cette communauté où se vit le "mémorial" du Mystère pascal qu'il faut chercher la spécificité du sacrement[22].

"Au niveau de la communauté", non au niveau du croyant. Car le sacrement est un rituel communautaire, avec des rôles hiérarchisés, dans une structure sociale. L'effet est pris dans le même mouvement que le rite. Car la grâce elle-même concerne d'abord l'Eglise, ce que Didier nous rappelle par l'idée de la "totalité": cette idée "exprime que ce n'est pas chaque croyant qui est manifestation de Dieu, mais l'Eglise, le "corps des croyants"[23]".

Qu'est-ce que la grâce pour Didier? La manifestation de Dieu dans et par la communauté croyante, manifestation qui se fait par la célébration des sacrements. Le croyant devient objet de la grâce en autant qu'il participe à cette dynamique communautaire. "C'est l'Eglise, faite d'hommes croyants et parlants, qui est manifestation du Christ et du Dieu qui se donne en lui[24]".

---

22) SF, p.38.

23) SF, p.86.

24) SF, p.84.

c. Une intuition partagée: la présence dans l'absence

Dans cette quête de fidélité, il y a aussi une intuition fondamentale partagée par les deux auteurs: celle du jeu de l'absence et de la présence comme terrain fertile d'exploration pour leur réflexion. Chez Didier, ce jeu se nomme négativité. Pour lui, ce mot dit la loi selon laquelle ce qui est présent dans le symbole le devient par son absence même. Ce qui se manifeste le fait dans sa négativité.

> Le seul moyen de comprendre cette présence d'un absent sans antériorité ni distance ni intermédiaire, bref sans extériorité, est de considérer cette présence sous le signe de la négativité[25].

On peut voir, dans cette utilisation de la négativité, comment Didier cherche à surmonter l'extrinsécisme du sacrement: s'il y a présence, il y a présence sans distance, donc sans différenciation. Cette présence devient immanente. Dire ainsi la présence de Dieu dans le sacrement revient à affirmer que le transcendant se dévoile dans l'immanent, qu'il se manifeste dans ce qu'il n'est pas.

> On voit que la négativité n'est pas négation de l'identité, mais bien plutôt cette identité elle-même en tant qu'elle vient à l'apparaître. Ce que nous disons de l'être, nous le disons aussi de l'Absolu: l'Infini ne peut se manifester que fini, l'Un que multiple, l'Eternel que devenir. Toute manifestation de l'absolu ne peut être que "Kénose", inversion de soi[26].

---

25) SF, p.83.

26) Libérations et grâce, p.139-140.

Nous retrouvons ce même jeu de la présence dans l'absence chez Chauvet, où il se nomme "vide" ou "brèche". Nous avons vu comment, dans l'optique langagière de l'homme, ce refus du signifié dernier, cette conquête de l'imaginaire, lui permettent d'accéder au symbolique et ainsi d'advenir à son être humain. Le symbolique garde ouverte cette brèche que l'imaginaire voudrait clore en nous mettant en possession immédiate d'un "réel" mortifiant.

> C'est précisément la fonction fondamentale du langage de marquer une distance par rapport aux choses. Le signe brise toute prise immédiate; nommer, c'est "avouer" la différence, c'est créer l'altérité, c'est appeler à venir-en-présence[27].

Ainsi, le langage dans son aspect proprement symbolique soumet la personne à "l'épreuve fondamentale de la différence[28]", différence qui ouvre cet espace entre moi et le réel, entre moi et moi-même dans la différenciation de mon vécu. Ce n'est qu'en autant que le "réel" peut disparaître qu'il peut devenir partie de mon monde, qu'il peut m'apparaître.

> Le langage interdit l'abolition de la distance, (...) médiatise la brèche anthropologique qui nous traverse et empêche toute coïncidence de soi à soi. Elle la médiatise, c'est-à-dire qu'elle l'ouvre à nouveau et qu'elle nous permet en même temps de la vivre[29].

---

27) SS, p.40.

28) SS, p.35.

29) SS, p.57.

Perte, vide, espace, brèche: ces mots disent, pour Chauvet, l'aspect fondamental du fonctionnement symbolique des sacrements. Il lui donne parfois le même nom que Didier: négativité. Ainsi dans le passage suivant:

> C'est l'itinéraire (sacramentel) qui s'effectue selon la négativité de l'agir symbolique. (...) Ce n'est pas dans la médiation d'un dire négatif qu'advient la positivité de Dieu dans les rites sacramentels, mais dans celle d'un faire, d'un faire qui est lui-même structuralement négatif[30].

Ainsi, par la loi inéluctable de l'absence se construit la présence:

> Le Christ ressuscité a quitté la place. Il nous faut consentir à cette perte pour pouvoir le trouver. Car le vide ainsi créé ne sonne pas creux; une présence advient, qui résonne dans le témoignage de l'Eglise, sous sa triple forme de Parole annoncée, (...) Parole célébrée (...) et de Parole vécue[31].

Dans ces quelques pages, nous avons tracé les grandes lignes de ce qui fait l'unité des deux auteurs que nous avons étudiés: une même motivation, un même lieu de réflexion, et une même intuition feront dire que les deux oeuvres partagent une même quête: renouveler la théologie des sacrements à partir de leur célébration même. Le prochain développement montrera les chemins différents qu'ils poursuivent lorsqu'ils se donnent à une réflexion plus spéculative.

---

30) SS, p.182-183.

31) SS, p.97.

2. Deux catégories

La première partie de ce chapitre a démontré la route commune que partagent Didier et Chauvet. Nous nous attendrions donc à ce que le coeur de leur compréhension de l'efficacité sacramentelle leur soit également commune. Dans un sens, elle l'est: "expression" chez Chauvet et "manifestation" chez Didier jouent le même rôle, celui de clé de lecture. Leurs oeuvres doivent être lues à partir de ces mots-clés, qui connotent déjà une parenté intime. Les deux termes impliquent la venue au jour, le dévoilement, la révélation. On dira de l'expression d'une personne qu'elle la manifeste aux autres. Ces mots seraient presque synonymes.

Mais le fait que les deux auteurs renvoient à une même oeuvre pour ces deux mots est des plus étonnant. Il s'agit d'un livre d'Antoine Vergote intitulé Interprétation du langage religieux[32]. La première partie du livre est titré "L'ordre de la manifestation"; le dernier chapitre, "Le rite: expression opérante". Vergote dit de l'expression qu'elle est le visage anthropologique de la loi ontologique de la manifestation[33]. Déjà, le choix des termes se carifie. Une étude sommaire de la pensée de Vergote nous permettra une meilleure compréhension de Chauvet et de Didier.

---

32) Paris, Seuil, 1974, 221 p.

33) Ibid., p.208.

Ce psychanalyste tente d'établir une vision philosophique de la personne humaine qui procéderait des découvertes de Freud et de Lacan. Il retiendra plus spécifiquement le phénomène de l'altérité dans le développement de la personnalité humaine pour élaborer sa pensée. Pour Vergote, il y a chez la personne humaine un désir de l'origine, désir mortel, puisqu'il cherche à nier l'histoire. Ce désir est menacé par l'irruption de l'autre dans la vie du moi, irruption qui y entraîne le temps et l'histoire, la règle et la loi, la brèche d'avec soi:

> L'altérité dérange parce que, présente aussi bien dans la pensée que dans le désir, une lame de fond porte l'homme vers la coïncidence avec soi-même. C'est en opposition au désir et à la pente naturelle de l'esprit que l'autre advient pour instaurer une altérité, qui, si elle ne fût pas désirée, donne cependant à l'homme de se déployer[34].

Ainsi, pour advenir à son être de sujet historique, sujet de l'histoire, la personne humaine doit se laisser interroger par la présence de l'autre, et du même coup lâcher prise à la possession immédiate d'elle-même dans son origine. Ce n'est qu'à cette condition que l'homme accède à son être vrai.

> Il doit se laisser surprendre par la survenue de l'autre qui ne répète pas l'origine. Il doit perdre une certitude première, lâcher prise, se

---

35) VERGOTE, op. cit., p.27.

> laisser séparer de lui-même, entrer dans la discorde de la diachronie. C'est là le message que nous apporte, entre autres, la psychanalyse[35].

Les résultats de son analyse, Vergote les transpose sur un plan ontologique[36], où Dieu se découvre non pas comme la réponse à la quête de l'origine, mais comme l'Autre qui l'invalide, si on peut ainsi dire. Dieu garde ouverte cette brèche qui permet à l'homme de devenir homme. Dans les mots de Vergote: "Dieu, s'il est vraiment Dieu, ne peut entrer dans le règne de la vérité que comme un signifiant qui ouvre le champ de la manifestation[37]". Voilà pourquoi tout langage religieux est de l'ordre de la manifestation: il opère dans la vie de la personne humaine ce travail de la négativité qui la libère de l'emprise de l'origine.

> La négativité ici n'est pas seulement négative. Elle consiste à rompre le cercle qui abolit le sens dans le non-sens. La négativité a donc la fonction positive de laisser advenir le sens dans l'altérité[38].

Qu'est-ce que le rite, alors? Pour Vergote, c'est l'action qui traduit concrètement dans l'existence individuelle le fait ontologique de la manifestation. Le rite rétablit la différence d'avec l'origine en instaurant la verticalité où Dieu demeure Autre, mais un Autre agissant

---

35) VERGOTE, op.cit., p.40.

36) Ibid., p.51.

37) Ibid., p.52.

38) Ibid., p.56.

dans notre vie. "Le rite manifeste simultanément le monde comme monde, interprète le monde comme signe du divin, et réalise l'union entre Dieu et l'homme[39]". Toujours selon Vergote, la redécouverte de la notion d'expression s'accompagne d'une part d'une "polémique contre un surnaturalisme associé à une institution oppressive", et d'autre part d'un "désir de faire passer dans le culte toute l'épaisseur charnelle, terrestre et communautaire de l'existence[40]".

En autres mots, il y a la recherche de ce que le rite comprend d'humain, en contraste avec une visée qui n'y voit qu'une théurgie verticale et dé-personnalisante, recherche qui est, comme on l'a déjà vu, commune à Didier et à Chauvet. Mais cette notion n'évacue pas l'activité d'un Dieu donneur de sens:

> Dans le rite-expression un excès de significations sur les intentions délibérées introduit dans un ordre de relations où théurgie et subjectivité humaine s'entrecroisent[41].

Ainsi, nous laissons le monde de l'action instrumentale, où sujet et moyen d'action sont extériorisés l'un par rapport à l'autre, réduisant le rite à un "dispositif subsistant et adapté aux puissances sacrées[42]" qui permette à

---

39) VERGOTE, op.cit., p.115.

40) Ibid., p.205.

41) Ibid., p.206.

42) Ibid.

l'homme d'augmenter sa capacité d'agir d'une façon magique et imaginaire. Nous laissons aussi le monde de la communication qui "conçoit la conscience comme se dédoublant en un contenu interne et la transmission de celui-ci par des moyens objectifs", et, par extension, enfermant la foi dans un "psychologisme des expériences dont l'auto-suffisance rend superflue l'expréssion[43]." Car de même que les gestes de l'amour ne font pas que signifier ce qui leur pré-existe, mais de fait créent ce qu'ils expriment - "l'amour invente l'expression et celle-ci crée l'amour[44]" - de même le rite "constitue une expérience religieuse accomplie plutôt que la traduction de l'expérience[45]".

Nous retrouvons dans ces développements la pensée que Chauvet développe dans Du symbolique au symbole. Cette façon d'expliquer le rite comme expression, et l'expression comme, non pas la traduction d'un vécu dont on serait déjà en possession, mais plutôt comme la structuration du vécu lui-même, voilà bien ce qui revient chez Chauvet comme chez Vergote. C'est le même schème fondamental qui revient chez les deux également, avec des expressions synonymes. Ainsi, ce que Chauvet nomme "le réseau du symbolique" correspond à "l'ordre

---

43) VERGOTE, op.cit., p.207.

44) Ibid., p.208.

45) Ibid.

de la manifestation" chez Vergote. De même que l'"expression rituelle" traduit cet ordre concrètement pour Vergote, ainsi pour Chauvet l'"expression sacramentelle" introduit-elle le chrétien dans le réseau symbolique de la foi ecclésiale. Termes différents, schèmes identiques.

Mais cette même équivalence ne peut pas être posée entre Vergote et Didier. On pourrait penser qu'en se tenant au langage de la manifestation, Didier ne fait qu'articuler à un niveau ontologique ce que Chauvet postule à un niveau anthropologique. L'appel que fait Didier à l'oeuvre de Vergote semblerait autoriser une telle interprétation. Mais quoiqu'il se serve du même langage que Vergote, Didier ne suit pas sa pensée. La comparaison des deux citations suivantes fera ressortir la différence qui marque ces auteurs:

> Didier: "Si Dieu se manifeste, c'est qu'il ne se voit pas", et l'on peut en dire autant du Christ ressuscité. Cependant, celui qui se manifeste est immédiatement présent à celui qui le manifeste[46].

> Vergote: Dieu, s'il est vraiment Dieu, ne peut entrer dans le règne de la vérité que comme un signifiant qui ouvre le champ de la manifestation[47].

Pour Didier, Dieu se manifeste en se niant (c'est-à dire en s'inversant "kénotiquement".) Pour Vergote, la négation de l'idée du dieu (idée qui équivaut à notre quête de l'imaginaire) permet à la personne humaine d'advenir à

---

46) SF, p.83.

47) VERGOTE, op.cit., p.52.

l'ordre de la manifestation. Pour Didier, Dieu opère la négation. Pour Vergote, c'est l'homme qui l'opère. Termes identiques, schèmes différents.

D'où vient la différence? Essentiellement de ce que Vergote se sert de la notion de la négation à la suite de la théologie apophatique et mystique (comme le fait d'ailleurs Chauvet), tandis que Didier s'en sert à la suite de Hegel.

Dire que Vergote se situe dans la tradition apophatique se vérifie à partir de ces mots:

> D'après une grande tradition, tout ce qu'on peut dire de Dieu se trouve obligé à la négativité; il faut affirmer et nier pour corriger l'affirmation toujours incorrecte. Après notre analyse, la négativité prend peut-être un sens quelque peu nouveau[48].

Le "sens quelque peu nouveau" qu'il donne à la négativité, c'est sa traduction dans le contexte d'une science psychanalytique et d'une philosophie ontologique du XXe siècle. Mais il ne fait que redire dans un langage contemporain ce que les Pères avaient dit bien des siècles auparavant.

Dans ce sens, nous comprenons l'enthousiasme d'un Chauvet pour la patristique et la mystique, car il y retrouve en langage religieux ce que sa réflexion philosophique l'amène à découvrir. Chauvet rompt avec la scolastique justement là où elle essaie de surmonter cette négativité

---

48) VERGOTE, op.cit., p.56.

par le biais de l'analogie. En somme, dans leur utilisation du langage de la manifestation et de l'expression, Vergote et Chauvet se lient à la grande tradition apophatique chrétienne, en lui donnant une explication contemporaine à partir de l'anthropologie et de la christologie. L'expression rituelle et sacramentelle est vue comme la mise en acte de la pensée apophatique sur Dieu. Le symbole vient creuser la brèche tout en reliant le chrétien avec Dieu. En s'exprimant dans le sacrement, le chrétien actualise le mystère pascal en tenant le langage de la Croix, et en l'inscrivant dans sa corporéité. Le mystère pasçal est repris dans la chair chrétienne, et le Dieu de Jésus-Christ devient à nouveau le Dieu des chrétiens.

Affirmer que Didier ne s'inscrit pas dans ce courant apophatique, mais plutôt dans le courant hégélien peut sembler sans fondations, de prime abord. Mais si nous nous référons à son livre Libérations et grâce, cette appartenance de pensée devient claire. En effet, dans le développement sur la grâce comme manifestation, nous trouvons un seul renvoi: à Hegel. Ou plus justement, à une explicitation de la pensée d'Hegel qui sert d'appendice à un écrit du philosophe Michel Henry intitulé L'essence de la manifestation. Le passage cité se lit comme suit: "Elle (la négativité) n'est rien par elle-même et s'esquisse tout entière dans l'acte par

lequel l'être surgit à la lumière[49]". Nous nous permettons d'emprunter d'autres passages à cette étude d'Henry, afin de mieux situer ce concept de la négativité chez Hegel:

> La division interne de l'être est la condition de sa promotion au rang de phénomène. Cette division est l'oeuvre de la négativité. (...) la négativité n'est pas l'être, elle est ce qui s'oppose à lui. (...) La négativité est la condition de la scission, elle est, par suite, ce qui fonde la possibilité de la manifestation[50].

Car la manifestation est comprise chez Hegel à la lumière du phénomène de la conscience:

> La condition de la conscience, l'essence du phénomène et de toute manifestation, c'est la scission qui s'introduit dans l'être un et opaque[51].

Henry conclut:

> Parce que la négativité prend place au sein de l'Absolu, celui-ci engendre le mouvement dialectique. (...) C'est, en effet, par l'instauration de cette distance, instauration qui est l'oeuvre de la négativité, que l'être identique, par lui-même privé de lumière, surgit dans sa nouvelle condition de "phénomène"[52].

En s'y arrêtant de plus près, nous reconnaissons ce mouvement dialectique dans le développement de Didier sur les trois "moments" de la grâce, manifestation du Christ.

---

49) Michel HENRY, L'essence de la manifestation, coll. "Epiméthée; essais philosophiques", Paris, PUF, 1962, p.872; cité par DIDIER, Libérations et grâce, p.139.

50) HENRY, ibid., p.867.

51) Ibid., p.864.

52) Ibid., p.867.

Didier ne l'explicite pas, mais il est aisé de reconnaître dans l'idée de la grâce comme nouvelle créature la thèse qui pose l'être dans sa positivité, dans l'idée de la grâce comme nouvelle relation une antithèse qui pose l'être devant sa propre négativité, c'est-à-dire devant l'autre; et dans l'idée de la grâce comme liberté, un genre de synthèse des deux moments précédents qui viendrait les achever en les incorporant l'un dans l'autre.

Outre le fait qu'une telle vision semble présenter notre époque historique comme la fin vers laquelle tendaient les siècles passés (puisque c'est notre époque qui développe cette vision de la grâce comme liberté, d'après Didier), il est difficile de cerner en quoi la notion de grâce comme liberté découle des deux autres langages de la grâce comme l'affirme notre auteur. On ressent de sa part un effort pour faire entrer l'histoire de la théologie de la grâce dans un schème préalablement construit: celui de la dialectique hégélienne.

De plus, si cette perspective fonde vraiment le développement de Didier sur la grâce sacramentelle, elle n'est pas sans poser des problèmes sérieux. Et bien que ce ne soit pas le lieu d'entreprendre une critique de la Geist-philosophie hégélienne et de ses interprétations, il faut poser à Didier quelques-unes des questions que l'on pose généralement à Hegel. Xavier Tilliette, dans un article

auquel Didier lui-même renvoie, constate:

> La manifestation est objectivation, devenir-autre, altérité, action. Se manifester, c'est s'aliéner.
>
> Hegel a supprimé, "abstrait" la subjectivité (...) et avec la subjectivité, la vie, le mouvement et l'être. Il n'a pas une ontologie de la subjectivité[53].

La première remarque vise l'être se manifestant, selon la pensée hégélienne. Quelle idée de Dieu se véhicule derrière une telle perspective? C'est celle d'un Dieu en devenir, d'un Esprit s'incarnant dans le monde grâce à l'auto-affirmation mystique de l'humanité. Dieu n'est plus qu'une fonction de l'homme puisque pour être, il doit se manifester, et que pour se manifester, il doit "passer par" le fini, la nature, l'homme. Est-ce là le Dieu de Didier?

Le deuxième constat de Tilliette rappelle comment, chez Hegel, l'homme est lui-même renvoyé au néant, puisqu'il n'est que fonction d'un dualisme (essence-négativité) opérant à l'intérieur de l'Etre.[54] Dans les mots même de Hegel: "Nous sommes le néant (...), les ténèbres sont néant, l'espace et le temps ne sont pas (...), tout est néant[55]".

---

53) Xavier TILLIETTE, "La révélation de l'essence. Notes sur la philosophie de Michel Henry", dans Stanislas BRETON et al, Manifestation et révélation, coll. "Philosophie", no 1, Paris, Beauchesne, 1976, p.229.

54) L'équivalence entre l'Etre du philosophe et le Dieu des chrétiens, posé tacitement par Didier (cf. SF, p.82) n'est pas sans soulever d'autres questions.

55) Georg W.F. HEGEL, Realphilosophie d'Iena, cité par HENRY, op.cit., p.872.

Certes, Didier voudra sauvegarder l'image plus traditionnelle de Dieu: Dieu n'est pas obligé à la manifestation qui n'est, selon lui, qu'une loi naturelle dont il est libre de se servir. En ses propres mots: "Si Dieu veut se manifester, il suivra cette loi "kénotique". (...) Il nous précède, nous sommes en Lui bien avant que de parler de Lui[56]". Mais ce recours aux concepts métaphysiques plus traditionnels vient justement briser ce pour quoi Didier tient tant à l'idée de la négativité: éviter l'extrinsécisme du sacrement. La manifestation n'est plus qu'un instrument à la disposition de Dieu, comme le sacrement l'est dans la vision scolastique.

Il semblerait donc qu'on ne peut sauver le chou et la chèvre, dans la perspective adoptée par Didier. Se servir de concepts hégéliens de manifestation et de négativité permet d'outre-passer l'extrinsécisme qu'a connu la théologie sacramentaire. Mais ce faisant, on réduit Dieu et l'homme à des moments de la dialectique de l'Etre, dialectique qui seule est! Evidemment, on ne retrouve pas explicitement une telle réduction chez Didier, mais il ne l'évite que par une oscillation entre cette philosophie qui l'attire

---

56) SF, p.83-84. Il devient évident que la notion de kénose chez Didier subit l'influence de la pensée hégélienne et s'éloigne de son sens biblique où elle n'implique pas "négativité", mais "dépouillement".

et une orthodoxie qui lui semble nécessairement fondamentale. Cette ambivalence a été ressentie tout au long de notre lecture de ce livre. Et cette ambivalence rejaillit également sur la méthodologie de Didier, comme nous le verrons.

Résumons d'abord nos observations. Les motivations partagées par Didier et Chauvet, leurs convictions sur le rôle de l'Eglise dans la vie sacramentelle, et leurs intuitions fondamentales entraînent ces deux auteurs à rechercher dans les concepts de manifestation et d'expression la clé à une juste compréhension de l'efficacité sacramentelle. Les deux auteurs renvoient à Vergote comme source ou témoin de leur utilisation de ces catégories. Mais seul Chauvet suit la pensée de Vergote. Didier se sert de son vocabulaire, mais le plie à la philosophie hégélienne, à l'intérieur de laquelle il cherche à penser la grâce et les sacrements.

C'est ainsi qu'une comparaison de l'utilisation des idées-clés de manifestation et d'expression, tout en indiquant ce qu'il y a de commun dans l'effort de Chauvet et de Didier, nous amène aussi à voir en quoi ils sont fondamentalement différents.

3. Deux visions

Nous éluciderons les différences entre Didier et Chauvet à partir de trois questions: celles du sujet de l'action sacramentelle, de la vision du symbole et de l'utilisation des sciences humaines en théologie. Nous reconnaîtrons finalement que malgré l'unité de leur quête, ces auteurs ont développé deux visions divergentes de l'efficacité sacramentelle.

a. Le sujet de l'action sacramentelle: Dieu ou l'homme?

La question du sujet de l'action sacramentelle est celle qui sert à vraiment distinguer l'oeuvre de Chauvet de celle de Didier. Selon la vision de Didier, le sujet demeure Dieu: Dieu se manifestant dans la communauté célébrante, Dieu se rendant présent en se soumettant à la loi de la kénose, Dieu se tenant en position de signifié ultime, terme clôturant la quête humaine de l'origine.

Chauvet se trouve en rupture avec cette vision de Dieu. Pour lui, Dieu n'est pas le signifié ultime, mais la possibilité même de la signification. Le sujet de la kénose n'est pas Dieu, mais notre idée de Dieu. La Croix ne nous révèle pas un Dieu nouveau, mais le vrai Dieu que notre imaginaire refuse d'accepter, car le vrai Dieu tue l'attrait mortel de l'imaginaire, pour nous faire advenir au symbolique.

D'après Chauvet, l'homme est le sujet de l'action sacramentelle. Il s'y exprime, y est façonné selon la "difficile condition de la foi", se voit sans cesse déplacé vers l'altérité du Dieu vivant. Chauvet contourne l'extrinsécisme du sacrement en le pensant comme geste humain. Didier reste pris par ce problème, cherchant l'équilibre entre une vision hégélienne de Dieu et l'attrait imaginaire de ce Dieu qui répondrait à notre quête de l'origine.

Est-ce dire que Dieu n'a aucune place dans l'efficacité sacramentaire selon Chauvet? On ne peut répondre "si" que dans la mesure où l'on accepte de convertir l'image de Dieu construit par notre imaginaire. Chauvet affirme clairement:

> Nous constatons simplement que les rites de l'Eglise, à commencer par le baptême et l'eucharistie, les deux sacrements majeurs, ont toujours été vécus dans la foi de l'Eglise, comme des lieux de rencontre salutaire avec le Seigneur Jésus[57].

Donc Dieu est présent. Mais il ne l'est pas en tant que cause agissant sur l'homme. Sa présence permet plutôt à l'homme d'advenir à son propre être d'homme, en tant que possibilité qu'il y ait du sacrement.

De cette différence fondamentale entre Chauvet et Dider, nous pouvons tirer cette première conclusion: plus fondamentale qu'une certaine vision de la grâce, la

---

57) SS, p.205.

compréhension de l'efficacité sacramentelle dépend d'abord de notre vision de Dieu. Dans une époque où cette vision est en pleine mutation, la théologie sacramentaire le sera aussi. Le théologien sérieux ne peut se permettre de penser le sacrement sans d'abord penser Dieu.

b. Le symbole: signe ou pacte?

Il devient évident, par ailleurs, que Chauvet et Didier ont deux conceptions différentes du symbole. Essentiellemen., Didier voit le symbole dans sa dimension de "signe" telle que l'explique Chauvet. Didier réduit ainsi le symbole à sa valeur discursive. De plus, le symbole en soi ne pouvant signifier adéquatement le mystère chrétien, il doit être brisé pour être transformé en index, renvoi au mystère pascal. Ce qui importe dans la théologie sacramentaire de Didier, ce n'est pas le fonctionnement métaphorique du symbole, mais son fonctionnement métonymique. Car le fonctionnement métaphorique du symbole donne accès à un surplus de sens: Didier ne peut y situer la spécificité du sacrement chrétien. Le sens du symbole doit être "réduit" et explicité par le fonctionnement métonymique du sacrement qui renvoie à un geste du passé. Le symbole ne serait ultimement que "le fond sur lequel apparaît la figure spécifique

du sacrement qui est de type indiciel[58]". Il s'ensuit que l'efficacité du symbole, en tant que symbole, ne concerne pas l'efficacité sacramentelle, puisque Didier distingue deux niveaux de fonctionnement. On retrouve d'ailleurs la source de cette distinction dans le schème scolastique si cher à Didier. Res, res et sacramentum et sacramentum affirment que le sacrement ne participe pas à la réalité; le sacramentum n'est pas res, il en est séparé par une dichotomie qui tranche au fond des choses. Cette dichotomie met en question la relation même entre la chose qui signifie et la chose signifiée, relation qui se trouve au coeur de la question de l'efficacité sacramentelle. En rendant arbitraire cette relation, il n'y a plus d'explication plausible qui puisse dire l'efficacité. On doit alors invoquer une puissance mystérieuse qui vient de Dieu, puissance qui seule peut assurer le lien entre la res et le sacramentum, entre ce qui signifie et ce qui est signifié. On fait alors appel à l'adage "ex opere operato".

> Quand il s'agit de dire positivement ce qu'elle est (l'efficacité sacramentelle), en particulier de lier signe et causalité ex opere operato, on ne pouvait que faire appel à l'universelle "puissance du Christ", dont Dieu est le principe[59].

---

58) SF, p.59.

59) SF, p.72.

Cette question du lien signifiant/signifié chez Didier devient d'autant plus frustrante qu'on essaie de l'élucider. Car il cherche à y répondre au moyen de catégories telle la manifestation, tout en voulant préserver un domaine inaccessible à la raison humaine, où Dieu seul puisse assurer le même lien. Ultimement, il doit nier le premier afin d'affirmer le second, comme dans un passage qui semble briser l'élan de tout le reste du livre. Ce passage commence par nommer le travail sacramentel comme jaillissant du rituel symbolique: "cet agir symbolique de la communauté induit chez les participants une subjectivité croyante et, sur le plan collectif, une communauté de foi[60]". Et il renchérit en rappellant ce mot du colloque de Bièvres de 1973[61] où l'on cherchait à laisser agir le sacrement dans et par cette force symbolique.

Mais - et nous soulignons fortement la rupture qu'entraîne la conjonction - ce n'est pas là où se trouve la spécificité de l'efficacité sacramentelle pour Didier:

> S'il faut reconnaître cette puissance mystérieuse du rite, on doit immédiatement ajouter que l'efficacité du sacrement ne tient pas uniquement, ni même principalement, au "travail" rituel, mais à Dieu et au Christ[62].

---

60) SF, p.68.

61) Cf. La Maison-Dieu, no 119 (1974), p.74-124.

62) SF, p.68.

Didier reconnaît une "propriété linguistique" de la langue qui entraîne toutes sortes de bonnes et belles conséquences au niveau psychologique et anthropologique. Mais ceci n'est pas "l'action salvifique", ultime réalité concernée par le sacrement. Quel sera alors le lien entre ces "propriétés linguistiques" et "l'action salvifique"? Pour Didier, le seul lien semble être celui de la ressemblance.

Une telle pensée rappelle l'image de l'eau baptismale chez les Pères de l'Eglise: une eau qui a "son" pouvoir - celui de laver les corps - mais dont Dieu se sert en y ajoutant un nouveau pouvoir - celui de laver l'âme. Quelle relation entre ces deux pouvoirs, sinon celle de la ressemblance? Il n'y a de fait aucun lien véritable entre les deux. On doit alors invoquer la volonté divine pour garantir l'efficacité du sacrement. Le pouvoir "propre" à l'eau devient alors tellement secondaire qu'on peut en réduire l'utilisation à une ébauche squelettique: on versera seulement quelques gouttes sur la tête.

Ainsi en serait-il du rite symbolique pour Didier. Le rite a son pouvoir propre, mais ce pouvoir n'a rien à voir avec le coeur du sacrement. Dieu semble se servir arbitrairement du rite symbolique pour faire un travail qui n'implique pas le rite, qui se fait à côté du travail essentiel du rite:

> Un index du mystère sacramentel n'actualise pas, comme tel, ce mystère; il indique seulement, en tant que propriété linguistique, ce qu'il actualise en vertu d'une autre instance, Dieu et le Christ agissant en lui[63].

Une telle perspective pourrait décourager ceux qui travaillent au renouveau liturgique. Comme celui-ci se fait au niveau des rites, et que le rite en soi serait marginal par rapport à l'efficacité du sacrement, le renouveau ne serait qu'un effort de parure: il ne porte que sur des aspects secondaires, des aspects de fond sur lesquels se jouent les sacrements. Tel renouveau serait ultimement "dispensable" dans l'économie présente de l'Eglise - et ne l'est-il pas pour ceux qui maintiennent une telle vision de l'efficacité sacramentelle? Evidemment, Didier se dresserait contre une telle réaction. Mais sa propre compréhension du sacrement l'entraîne. C'est dire alors l'ambiguïté de son oeuvre. Chercher à approfondir l'enracinement du sacrement dans l'humain, son efficacité anthropologique, son travail sur la grâce, tout en élevant un mur entre ce travail et le "vrai" travail du sacrement: voilà le problème que Didier s'est donné à surmonter au fil de ses réflexions.

Chauvet, par contre, demeure fidèle à ce projet de comprendre le sacrement à la lumière de la réflexion contemporaine. Et il peut le faire grâce à une compréhension du

---

63) SF, p.72.

sacrement qui s'avère radicalement différente de celle de Didier. Le symbole, pour Chauvet, est ce par quoi l'homme vient à se construire comme homme. La tâche première du symbole n'est donc pas de signifier, mais d'instaurer: instaurer celui qui l'approche dans sa subjectivité humaine. Le symbole ne renvoie pas à un ailleurs; il construit l'ici et le maintenant dans les dimensions d'une culture. Le symbole ne renvoie pas à un Autre; il est la trace de l'Autre, devant laquelle je suis renvoyé à moi-même, mais d'une façon nouvelle, puisque j'adviens sous la règle de l'autre, à une présence à moi-même et aux autres.

Chauvet prétend faire une lecture existentielle des réflexions épistémologiques du structuralisme, projet qu'on peut certes critiquer et questionner. Mais cette lecture lui donne de concevoir le symbole d'une façon autre que Didier, qui en reste foncièrement à une conception augustinienne. Tout se résume donc en notant que, pour Chauvet, le symbole est d'abord pacte entre ceux qui sont pris en lui; pour Didier, il est signe d'un ailleurs qui seul, est divinement efficace. Pour Chauvet, le symbole bascule du côté du signifiant; pour Didier, du côté du signifié.

Ainsi en venons-nous à une deuxième conclusion: la compréhension de l'efficacité sacramentelle dépend de la compréhension du symbole. Et comme la réflexion contemporaine sur le symbole l'indique, cette compréhension ne peut

être détachée de notre vision de l'homme comme être structuré par le langage. Ultimement, nous devons savoir qui est l'homme si nous espérons articuler une théologie sacramentelle qui soit intellectuellement satisfaisante. Encore ici, cette vision de l'homme n'est pas unique dans le monde contemporain: il y a autant d'anthropologies, semble-t-il, que d'anthropologues, ce qui explique à nouveau le désarroi que connaît la théologie sacramentaire dans ce XXe siècle.

c. Les sciences humaines: porche ou approche?

Cette distinction entre porche et approche, nous l'empruntons à Chauvet. Elle évoque d'une façon conclusive la différence entre son oeuvre et celle de Didier. Ce dernier voit dans les sciences humaines une propédeutique à la réflexion théologique. Comme il le dit:

> (Cette étude) se propose de situer la sacramentalité chrétienne dans le substrat de la ritualité humaine de mieux en mieux connue aujourd'hui, et, sur ce fond, de faire apparaître la figure spécifique que dessine le sacrement[64].

Telle est la méthode de Didier: d'abord étudier l'ensemble "rites humains", ce à quoi s'adonnent les sciences humaines; ensuite isoler les éléments du sous-ensemble "sacrements" afin de voir en quoi ceux-ci ont une identité spécifique. Mais, ce que fait Didier en isolant ces

---

64) SF, p.5.

éléments, c'est de les soustraire au grand ensemble de la "ritualité" et de ses lois. Ce qui était caractéristique de tous les éléments du grand ensemble est dépassé par la spécificité des sacrements. Le travail du rite symbolique est brisé par le fonctionnement indiciel du sacrement.

Ainsi, la réflexion sur le grand ensemble ne peut porter fruit lorsqu'il s'agit de réfléchir sur le sous-ensemble. Didier dira que tout symbole est efficace: mais que l'efficacité du sacrement est d'un autre ordre. C'est pourquoi son utilisation des sciences humaines peut être comparée à un porche qu'on explore de long en large: une fois entré dans le domaine de la Révélation, par contre, le seuil est franchi. Le domaine de la foi est autre que le domaine de la raison.

Cette utilisation des sciences humaines rappelle celle qui autrefois était réservée à la philosophie. Cette dernière pouvait servir la théologie soit en établissant des motifs de crédibilité, en proposant des analogies éclairantes, ou en réfutant des objections hérétiques. Mais elle n'avait rien à dire quand à l'essence même des dogmes révélés. Ainsi, pour Didier, les sciences humaines peuvent, par analogie, aider à comprendre les sacrements; mais elles n'ont rien à dire sur l'efficacité propre au sacrement.

Chauvet, par contre, voit dans les sciences humaines une approche à la compréhension de l'efficacité

sacramentelle. Dans un sens, il n'y a qu'approche; l'arrivée est illusion, quête de l'imaginaire.

> La possibilité de rendre compte de ce qui s'effectue, selon la foi ecclésiale, dans un sacrement ressortirait à une idolâtrie conceptuelle par résorption de la Différence de Dieu ainsi fixé à demeure et asservi par la réflexion[65].

La réflexion elle-même est un chemin, une route le long de laquelle la vérité se donne à découvrir.

> La mise en chemin n'est pas un simple préalable à la découverte d'une vérité qui se trouverait au terme. Toute notre problématique de l'homme dans le langage nous invite à penser cette mise en chemin - ce mouvement expressif - comme le lieu médiateur où se fait la vérité en nous[66].

C'est pourquoi les sciences humaines accompagnent la réflexion théologique sur les sacrements, et la traverse de fond en comble. Elles questionnent la théologie, lui offre des pistes de réflexion, lui suggèrent des critères de vérification. Elles n'expliquent pas le mystère - car le mystère demeure. Mais en autant que la réflexion s'approche du mystère, elles l'accompagnent. Il n'y a jamais un moment où elles doivent être abandonnées, pour que la "raison croyante" puisse continuer le chemin par elle-même.

> Nous avons au moins la conviction que le déplacement effectué en anthropologie par la linguistique, la psychanalyse, l'ethnologie, la sociologie, l'ethologie, la biologie, etc., opère nécessairement un

---

65) SS, p.216.

66) SS, p.215.

> déplacement du théologien lui-même, et donc aussi de sa théologie, si bien que la théologie concrète commence dès le dialogue avec les sciences de l'homme. Celles-ci ne sont pas une simple propédeutique au discours théologique qui ne commencerait "qu'après". Elles traversent au contraire son questionnement de bout en bout[67].

Derrière ces deux approches se cachent aussi deux visions de l'effort théologique. Car Didier voit la théologie comme cherchant à expliquer ou à justifier une vérité reçue: lorsque l'effort n'aboutit pas, il fait appel à la "foi". Chauvet, lui, voit la théologie comme un effort de compréhension à l'intérieur d'une Tradition. Cet effort doit rallier toutes les puissances de réflexion que l'humanité a à sa disposition.

Ces remarques entraînent une troisième conclusion majeure. La théologie sacramentaire présuppose une claire compréhension de la tâche théologique, et de l'apport de la réflexion humaine à cette tâche. Quel est au juste le rôle des sciences humaines par rapport à la théologie? Quel est au juste le rôle de la théologie par rapport aux sciences humaines? Nous voilà situés devant un troisième terrain qui cherche encore aujourd'hui à être débroussaillé. Le manque de consensus autour de ces questions parmi les théologiens du XXe siècle entraîne lui aussi un manque d'unité dans la recherche sur les sacrements.

---

67) SS, p.10.

Que nous reste-t-il donc en cette fin de chapitre? D'abord, une meilleure compréhension des oeuvres de Chauvet et de Didier. Nous pouvons maintenant saisir leurs liens de parenté: partage de motivations, d'intuitions et de lieu de réflexion. Nous comprenons mieux les divergences qui les marquent: visions de Dieu et de l'homme, du symbole, du rôle des sciences humaines à l'égard de la théologie. Nous pouvons articuler ces divergences à partir de leur utilisation de la manifestation/expression comme catégorie de réflexion sur le symbole et le sacrement.

Nous pouvons même affirmer que l'oeuvre de Chauvet engage mieux le dialogue avec la modernité, puisqu'elle en partage les présupposés épistémologiques que nous avions relevés dans notre introduction: la priorité de la relation sur les termes, et l'ancrage de toute réflexion sur l'homme dans les sciences humaines.

Mais il nous reste aussi une question: laquelle des deux voies est la plus juste, la plus vraie? Rappelons que cette thèse n'a jamais cherché à établir la supériorité d'une oeuvre sur l'autre. Nous ne voulions qu'établir clairement la différence entre ces oeuvres qui, de prime abord, se ressemblent tellement. Nous ne voulions qu'articuler les lieux de divergences chez deux auteurs qui affirment chacun approcher la compréhension du sacrement par le biais du symbole. Dans un certain sens, nous ne voulions que

soulever cette question qui, justement, nous reste. Car ce n'est qu'en clarifiant la problématique que la réflexion pourra avancer.

CONCLUSION

La théologie sacramentaire française reste marquée au XXe siècle par la quête des fondements anthropologiques de la vie sacramentelle, quête qui concerne spécialement la vision de l'efficacité telle que la tradition l'a développée au cours des siècles. Au coeur de cette quête se trouve la réalité du symbole, réalité qui fait appel à une recherche interdisciplinaire à laquelle s'ouvrent généralement les théologiens, mais chacun y entraînant ses présupposés et ses vieilles habitudes.

En confrontant deux oeuvres qui se ressemblent dans leur ouverture à l'apport des sciences humaines en théologie sacramentaire, nous avons voulu faire ressortir ces présupposés et ces habitudes afin d'en saisir l'impact sur la réflexion même de leurs auteurs. le dernier chapitre a tenté d'expliciter cet impact à partir des différences qui travaillent ces oeuvres. Nous sommes ultimement ramenés à cette distinction que nous avions posé entre deux épistémologies qui, se confrontant dans ces oeuvres, entraînent les différences que nous avons relevées. Point fixe ou réseau? Telle semble être la question.

Mais cette question peut aussi être articulée dans l'ordre de l'être, et nous abordons la différence entre les deux oeuvres à partir de l'ontologie qui les sous-tend. Car

la modernité semble poser l'ontologie comme discours impossible, tout étant pour elle immanent, alors que la scolastique s'est construite sur une ontologie érigée en système métaphysique totalisant. Si nous cédions à la tentation de la généralisation, nous dirions que Didier opte pour l'onto-théologie de la métaphysique (d'où son ambiguïté face à une notion contemporaine du sens) alors que Chauvet écrit à partir d'une modernité qui refuse l'ontologie (d'où son ambiguïté face à une notion traditionnelle du sens).

De fait, la question ontologique demeure suspendue sur tout notre siècle comme un immense point d'interrogation. Nous le reconnaissons dans l'abondance des tournures de phrases, dans la recherche de l'expression finement nuancée qui caractérisent l'oeuvre de Chauvet, comme celle de Didier: recherche, travail qui signent le respect qu'ils ont tous les deux de cette vérité qui, ultimement, est une vérité de foi partagée au-delà des catégories philosophiques.

Quels fruits avons-nous donc cueillis le long de ce chemin? D'abord, une évidence: que la théologie sacramentaire avance péniblement à cause d'une problématique que la théologie fondamentale n'a pas unanimement résolue. Qui est Dieu? Qu'est-ce que discourir sur lui? avec lui? en paroles? en actes? par des symboles? La théologie fondamentale ne peut d'ailleurs pas dissocier cet ordre de questions d'un autre ordre où se situe la réflexion contemporaine à partir

des sciences humaines: qu'est-ce que la personne humaine? Qu'est-ce que discourir, pour elle? avec elle? en paroles? en actes? par des symboles? Ces questions que cherchent à élucider la théologie fondamentale sont au coeur de toute réflexion en théologie sacramentaire.

Un désir aussi a mûri: que la théologie sacramentaire fasse avancer la réflexion sur ces questions en se donnant comme lieu de réflexion les sacrements eux-mêmes. Pendant des siècles, elle élaborait sa pensée à partir de données métaphysiques établies en son absence, si l'on peut ainsi dire. Aujourd'hui, elle risque de perpétuer cette erreur en élaborant sa pensée à partir des structures établies par les sciences humaines du langage. Si la vision langagière de la personne humaine a pris corps à l'intérieur d'une contemplation de la personne parlant, la vision chrétienne ne doit-elle pas prendre corps à l'intérieur d'une contemplation de la foi reçue, vécue, célébrée? Il faut se souvenir que la théologie sacramentaire n'a commencé à se renouvelée qu'une fois la réforme liturgique entreprise. Ce fait nous rappelle que la théologie ne peut s'épanouir que si elle s'enracine dans le vécu chrétien. La théologie sacramentaire pourra certes profiter des outils d'analyse et de réflexion qu'auront développés les sciences humaines, mais elle doit porter son regard ailleurs, sur la réalité de la foi structurée par le réseau sacramentel.

Finalement, une prémonition a surgi: que la théologie fondamentale ne pourra élucider la problématique nommée ci-haut indépendamment de la réflexion propre à la théologie sacramentaire. En autres mots, cette dernière ne peut plus être considérée comme une tranche isolée de la dogmatique, une sorte d'appendice à la théologie systématique que l'étudiant pourrait aussi bien "sécher" sans grande perte. Car de même que par le symbole se construit aujourd'hui une compréhension nouvelle du monde humain, de même une vision renouvelée de l'être chrétien ne pourra évoluer que dans la contemplation de la réalité sym-bolisante que sont l'écoute de la Parole, l'engagement éthique et la célébration sacramentelle. Ainsi, le sacrement devient un des lieux primordiaux de la réflexion sacramentaire.

N'est-ce pas là affirmer l'enjeu véritable d'oeuvres telles celles que nous avons étudiées dans cette thèse? C'est aussi reconnaître que les théologies élaborées par Raymond Didier et Louis-Marie Chauvet se situent, non pas à la périphérie, mais au coeur de la pensée chrétienne.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

La bibliographie que nous présentons consiste en un répertoire de textes choisis et classifiés dans le but de livrer au lecteur le fond sur lequel doit être lue cette thèse. Nous avons choisi de présenter les oeuvres de Didier et de Chauvet dans l'ordre chronologique de leur date de publication afin de donner une idée du chemin qui mena aux oeuvres que nous avons étudiées.

1. Oeuvres de Louis-Marie Chauvet

"La dimension sacrificielle de l'Eucharistie", dans La Maison-Dieu, vol. 123 (1975), p.47-78.

"Le mariage, un sacrement pas comme les autres", dans La Maison-Dieu, vol. 127 (1976), p.64-105.

"Pratiques pénitentielles et conceptions du péché", dans Supplément, vol. 120-121 (1977), p.41-64.

"La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole", dans La Maison-Dieu, vol. 133 (1978), p.31-77.

"Le sacramentologue aux prises avec l'Eucharistie", dans La Maison-Dieu, vol. 137 (1979), p.49072.

"L'aveu dans le sacrement de la réconciliation", dans L.-M. CHAUVET, M. BALEYDIER et F. DENIAU, L'aveu et le pardon: expérience et réflexion chrétiennes, Lyon, Chalet, 1979, 111 p.; p.13-58.

Du symbolique au symbole; essai sur les sacrements, col. "Rites et symboles", no 9, Paris, Cerf, 1979, 306 p.

"Le sacrifice de la messe: représentation et expiation", et "Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice", dans Lumière et Vie, vol. 146 (1980), p.69-84 et 84-106.

"Sacramentaire et Christologie. La liturgie, lieu de la christologie", dans L.-M. CHAUVET, G. DEFOIS, B. FISCHER et al, Sacrements de Jésus-Christ, coll. "Jésus et Jésus-Christ", no 18, Paris, Desclée, 1983, 258 p.; p. 213-254.

- recensions:

DECLERCK, P., "Feu la scolastique", dans La foi et le temps, (1981/3), p.269-281.

GEFFRE, Claude, "Du symbolisme (sic) au symbole: les sacrements", dans La Maison-Dieu, vol. 142 (1980), p.49-55.

MARLE, René, "Sur les sacrements", dans Etudes, vol. 352, p.548-549.

2. Oeuvres de Raymond Didier

"La libéralité divine dans le dessein du salut", dans Dimanche de la Septuagésime, présenté par R. DIDIER et al, Bruges, Biblica, 1965, 102 p.; p.82-95.

"Satan. Quelques réflexions théologiques", dans Lumière et Vie, vol 78 (1966), p.77-98.

Essais de théologie sacramentaire, Lyon, Profac, 1969, 59 p.

Le ministère sacerdotal; un dossier théologique, (Recherche pluri-disciplinaire sous la direction de R. DIDIER), Lyon, Faculté de Théologie, 1970, 242 p.

L'eucharistie, le sens des sacrements; un dossier théologique, (Recherche pluri-disciplinaire sous la direction de R. DIDIER), Lyon, Faculté de théologie, 1971, 318 p.

"Des sacrements, pourquoi? Enjeux anthropologiques et théologiques", dans La Maison-Dieu, vol. 119 (1974), p.35-50.

"Problèmes sacramentaires; dialogue interdisciplinaire", présenté par R. DIDIER et al, dans La Maison-Dieu, vol. 119 (1974), p.51-73.

Les sacrements de la foi; la pâque dans ses signes, coll. "Croire et comprendre", [Paris], Centurion, 1975, 153 p.

"Sacrement de mariage, baptême et foi", dans La Maison-Dieu, vol. 127 (1976), p.106-138.

Libérations et grâce, coll. "Croire et comprendre", paris, Centurion, 1980, 150 p.

- recensions:

CASTIAU, C., dans La foi et le temps, vol. 9 (1979), p.565-566.

3. Théologie fondamentale

DELZANT, Antoine, La communication de Dieu; par-delà utile et inutile, coll. "Cogitatio Fidei", Paris, Cerf, 1978.

LAFON, Guy, Esquisses pour un christianisme, coll. "Cogitatio Fidei", Paris, Cerf, 1979,

BERNARD, Charles-André, Théologie symbolique, Paris, Téqui, 1978, 389 p.

4. Théologie sacramentaire

AMALDOSS, Michael, "Sémiologie et sacrement", dans La Maison-Dieu, vol. 114 (1973), p.7-35.

CASEL, Odo, Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité, coll. "Lex Orandi", no 2, paris, Cerf, 1945, 69 p.

--------, Le mystère du culte chrétien dans le christianisme, coll. "Lex Orandi", no 6, Paris, Cerf, 1945, 192 p.

ISAMBERT, François, Rite et efficacité symbolique; essai d'anthropologie sociologique, coll. "Rites et symboles", no 31, paris, Cerf, 1960, 270 p.

SCHILLEBEECKX, Edouard H., Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu; étude théologique du salut par les sacrements, coll. "Lex Orandi", no 31, Paris, Cerf, 1960, 270 p.

THOMAS D'AQUIN, Somme théologique; les sacrements (3a, Qu. 60-65), traduit par Aimon-Marie ROGUET, avec notes explicatives et renseignements techniques du traducteur, Paris, Desclée et Cie, 1951, 399 p.

VERGOTE, Antoine, et al, L'Eucharistie: symbole et réalité, coll. "Réponses chrétiennes", no 12, Gembloux, J. Duculot, 1970, 179 p.

La Maison-Dieu, vol 91 (1967): Liturgie et sciences humaines.

La Maison-Dieu, vol 114 (1973): Sacrements et sciences humaines.

La Maison-Dieu, vol 119 (1974): Anthropologie sacramentelle.

5. Symbole/symbolique dans les sciences humaines

a. Philosophie

CASSIRER, Ernst, La philosophie des formes symboliques, traduit par Ole Hansen-Love et al, coll. "Le sens commun", Paris, Minuit, 358 p.;344 p.;614 p.

MARITAIN, Jacques, Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle (ch.II: "Signe et symbole", p.69-124), coll. "Sagesses et Culture", Paris, Alsatia, 1956, 271 p.

ORTIGUES, Edmond, Le discours et le symbole. coll. "Philosophie de l'Esprit", Aubier, Montaigne, 1962, 228 p.

RICOEUR, Paul, Le conflit des interprétations; essais d'herméneutique. coll. "L'ordre philosophique", Paris, Seuil, 1969, 505 p.

--------, Finitude et culpabilité; La symbolique du mal, coll. "Philosophie de l'Esprit", Paris, Aubier, 1960, 335 p.

--------, La métaphore vive, coll. "L'ordre philosophique", Paris, Seuil, 1975, 413 p.

--------, "Ontologie", dans Encyclopaedia Universalis, vol. 12, p.94-102.

--------, "Parole et symbole", dans Revue des sciences religieuses, vol. 49 (1975), p.142-161.

--------, "Signe et sens", dans Encyclopaedia Universalis, vol. 14, p.1011-1015.

RICOEUR, Paul, "Le symbole donne à penser", dans Esprit, no 275 (1959), p.60-76.

HEIDEGGER, Martin, Acheminement vers la parole, traduit par Jean Beaufret et al, coll. "Classiques de la philosophie", [Paris], Gallimard, 1976, 260 p.

b. Psychologie

LACAN, Jacques, Ecrits (en particulier "Fonction et champ de la parole et du langage"), coll. "Le champ freudien", Paris, Seuil, 1966, 924 p.

VERGOTE, Antoine, Interprétation du langage religieux, Paris, Seuil, 1974, 221 p.

--------, Psychologie religieuse, coll. "Psychologie et sciences humaines", Bruxelles, Dessart, 1966, 338p.

c. Anthropologie

DURAND, Gilbert, Les structures anthropologiques de l'imaginaire; introduction à l'archétypologie générale, coll. "Bibliothèque de philosophie contemporaine", Paris, P.U.F., 1963, 518 p.

LEVI-STRAUSS, Claude, Anthropologie structurale, paris, Plon, 1958, 454 p.

----, Le totémisme aujourd'hui, coll. "Mythes et religions", no 42, Paris, P.U.F., 1962, 154 p.

SPERBER, Dan, Le symbolisme en général, coll. "Savoir", Paris, Hermann, 1974, 163 p.

d. Compilations

ALLEAU, René, De la nature des symboles, coll. "Symboles", Paris, Flammarion, 1958, 121 p.

--------, La science des symboles, coll. "Bibliothèque scientifique", paris, Payart, 1976, 292 p.

Dictionnaire des symboles, sous la direction de Jean CHEVALIER, Paris, Robert Laffont, 1969, 844 p.

e. Etude comparative des religions

DUMEZIL, Georges, Les dieux des Indo-Européens, coll. "Mythes et religions", no 29, Paris, P.U.F., 1952, 143 p.

ELIADE, Mircea, Le sacré et le profane, coll. "Idées", no 76, Paris, Gallimard, 1965, 186 p.

--------, Traité d'histoire des religions, coll. "Bibliothèque scientifique", paris, Payot, 1948, 405 p.

f. Sociologie

BAUDRILLARD, Jean, L'échange symbolique et la mort, coll. "Bibliothèque des sciences humaines", Paris, Gallimard, 1976, 347 p.

--------, Pour une critique de l'économie politique du signe, coll. "Les essais", Paris, Gallimard, 1972,

CAILLOIS, Roger, L'homme et le sacré, coll. "Les essais", Paris, Gallimard, 1950, 254 p.

g. Sémiologie.

BARTHES, Roland, Le degré zéro de l'écriture, suivi de Eléments de sémiologie, coll. "Bibliothèque méditations", no 40, Paris, Gonthier, 1965, 181 p.

--------, Système de la mode, paris, Le Seuil, 1967, 326 p.

GREIMAS, Algirdas-Julien, Sémantique structurale, Recherche de méthode, coll. "Langue et langage", Paris, Larousse, 1966, 262 p.

--------, Du sens, coll. "Essais sémiotiques", Paris, Seuil, 1970, 314 p.

h. Linguistique

BENVENISTE, Emile, Problèmes de linguistique générale, coll. "Bibliothèque des sciences humaines", Paris, N.R.F./Gallimard, 1968.

DE SAUSSURE, Ferdinand, Cours de linguistique générale, [Paris, 1915], présenté par C. BALLY et A. SECHEHAYE, coll. "Bibliothèque scientifique", Paris, Payot, 1968.

DUCROT, Oswald et TODOROV, Tzvetan, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, coll. "Points", no 110, Paris, Seuil, 1972, p.438.

KRISTEVA, Julia, "Du sujet en linguistique", dans Langages, vol. 24 (1971), p.107-126.

THEOLOGIE SACRAMENTAIRE ET SCIENCES HUMAINES: DEUX VISIONS DU SYMBOLE ET DE L'EFFICACITE SACRAMENTELLE

RESUME

L'auteur cherche à démontrer, par le biais d'une étude comparative de deux oeuvres contemporaines, l'effet de la compréhension du symbole sur la théologie sacramentaire. Les oeuvres étudiées sont de Raymond Didier: Les sacrements de la foi; la pâque dans ses signes, et de Louis-Marie Chauvet: Du symbolique au symbole; un essai sur les sacrements. Se servant de leur articulation de la notion d'efficacité sacramentelle, l'auteur analyse ces oeuvres afin d'y cerner les visions du symbole qu'elles recèlent, et leur impact sur leur vision du sacrement.

Après avoir situé ces oeuvres dans le contexte de la théologie sacramentaire du vingtième siècle en France, ainsi que dans l'aire de la réflexion contemporaine autour du symbole, l'auteur s'arrête à l'oeuvre de Didier. Celle-ci est perçue comme se développant en continuité avec la théologie sacramentaire scolastique, quoique s'articulant dans un langage contemporain: la grâce, fin de l'efficacité sacramentelle, y est comprise comme "manifestation" du Christ grâce au travail symbolique du rituel sacramentel.

L'oeuvre de Chauvet, par contre, s'inscrit dans une rupture avec la pensée métaphysique. Elle exige d'abord

une introduction que l'auteur donne dans une réflexion sur la notion contemporaine du champ du symbolique. La vision de d'efficacité sacramentelle chez Chauvet s'inspire profondément de cette notion, se servant non seulement de son langage, mais aussi de sa compréhension de la réalité et de la communication.

Après cette double analyse, l'auteur procède à une comparaison des deux oeuvres, faisant ressortir d'abord leurs liens d'appartenance dans la quête d'une compréhension renouvellée des sacrements qui permettra d'éviter l'extériorisation d'une vision dépassée, tout en sauvegardant la notion de l'efficacité; qui pourra établir le lien entre la célébration sacramentelle et la vie quotidienne du croyant; qui retrouvera le rôle de la communauté ecclésiale dans le fonctionnement du sacrement. Cette quête mènera à l'utilisation de la réflexion contemporaine autour du symbole dans l'articulation de leur théologie sacramentaire.

Mais ces liens d'appartenance ne peuvent cacher les différences fondamentales qui traversent ces deux oeuvres, tant au niveau de leurs pré-supposés philosophiques (Didier étant ancré dans une épistémologie métaphysique, Chauvet cherchant à concilier sa pensée avec une épistémologie langagière) que de leurs méthodologies (Didier se servant des sciences humaines comme approche de son sujet, Chauvet y voyant le lieu même de sa réflexion).

Dans une brève conclusion, l'auteur fait ressortir ce que l'élucidation de telles différences peuvent entraîner pour la réflexion en théologie sacramentaire: elle doit d'abord articuler clairement ses présupposés philosophico-théologiques avant de s'exprimer sur les sacrements; qu'elle doit chercher ces présupposés dans une réflexion sur la personne humaine célébrant les sacrements; et qu'une telle réflexion pourra ultimement contribuer à répondre à ces questions que la modernité soulève à l'égard de la foi.