

L'EFFICACITÉ DES SACREMENTS CHEZ L. M. CHAUVET

INNOCENT HAKIZIMANA

L'efficacité des sacrements est l'un des thèmes dominants dans la théologie sacramentelle de L. M. Chauvet. Sa contribution au débat autour de ce problème se comprend si l'on se situe dans le cadre général de sa théologie et son objectif de repenser les sacrements suivant l'ordre symbolique afin de répondre aux exigences de l'époque postmoderne. Ainsi, son projet n'est pas basé seulement sur la recherche d'une nouvelle compréhension du sacrement, mais de celle-ci, il faut parvenir aussi à une nouvelle compréhension de la foi et de la théologie¹. À ce sujet peut-on se poser la question à propos de son insistance sur la nouvelle théologie du sacrement dans sa perspective de comprendre la foi. Selon Chauvet, il faut considérer l'importance du sacrement dans la vie chrétienne à cause de sa sacramentalité. C'est dans le sacrement qu'on découvre la qualité représentative de l'univers symbolique chrétien. En effet, la prise en considération de l'univers symbolique permet de découvrir l'importance non seulement du sacrement dans la foi du croyant, mais aussi de sa célébration et de son impact dans la vie morale.

Sur cette base, L. M. Chauvet adopte donc une ligne de compréhension dans la perspective herméneutique fondée, non plus sur le modèle objectiviste qui a dominé dans l'étude des sacrements pendant plusieurs siècles ou sur le modèle subjectiviste surgi comme réaction aux institutions, mais plutôt sur l'étude

¹ A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, Roma 1999, p. 82.

du langage. C'est l'étude des mécanismes du langage, surtout ceux du langage performatif qui permet de comprendre le rôle des sacrements dans la foi chrétienne et leur efficacité dans le don de la grâce. La nouvelle manière de comprendre l'efficacité sert aussi à comprendre l'importance de l'éthique dans la vie sociale. L'effet de la grâce, c'est-à-dire l'amour, dirige le comportement du croyant dans sa relation avec Dieu et avec autrui.

Il s'agit donc d'un projet important s'il est considéré du point de vue de la nouvelle manière d'aborder l'étude des thèmes liés aux sacrements. Toutefois, celui-ci ne reste pas à l'abri des problèmes d'interprétation. En effet, les concepts adoptés «laisseraient croire que la théologie chrétienne s'oublie, plus que d'occasion, dans l'anthropologie symbolique»². L'auteur lui-même n'oublie pas de préciser sa ligne de pensée devant tout risque de mauvaise compréhension ou interprétation. Selon lui, l'étude de l'efficacité des sacrements dans le sillage de l'efficacité symbolique fournit un schème d'élaboration théologique qui nous paraît relativement adéquat à ce que nous avons dit de la grâce, mais ne constitue aucunement une explication du mystère³.

1. LE LANGAGE DE LA FOI

L'importance attribuée au langage dans l'étude des différents aspects de la théologie sacramentelle se démontre surtout par les critiques que Chauvet ne cesse d'adresser aux trois modèles des théologiens du passé dans leurs tentatives de compréhension du problème de la grâce. Il s'agit du modèle objectiviste, subjectiviste et celui du Concile Vatican II⁴. Le modèle objectiviste appelé aussi onto-théologique a son origine dans la théologie scolastique. Dans ce modèle, les sacrements sont définis comme des signes sensibles institués par Jésus-Christ. Il

² Y. LABBE, «Réception théologique de la postmodernité. À propos de deux livres récents de G. Lafont et L. M. Chauvet», in *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 72 (1988), pp. 397-426.

³ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Une relecture de l'existence chrétienne*, Paris 1987, p.453.

⁴ L. M. CHAUVET, *I Sacramenti*, Roma 1997, pp. 11-13.

s'agit d'une définition qui a son origine en saint Augustin⁵ et qui garde sa valeur jusqu'à présent. Le problème dans le modèle objectiviste concerne l'insistance, non pas sur la capacité de signifier des réalités sacrées, mais plutôt sur la finalité, c'est-à-dire, celle de produire ou d'augmenter la grâce⁶.

Ceci explique donc l'insistance sur l'efficacité objective avec une terminologie appropriée. Les sacrements sont considérés comme instruments, remèdes, canaux. Cette terminologie renferme en soi le risque d'interprétations erronées. Parlant d'instrument, la grâce peut être considérée comme un produit; comme remède, on risque de tomber dans l'automatisme en faisant référence au médicament pour le corps, et comme canal il peut y avoir l'idée de passage et en déduire la conception selon laquelle les sacrements sont une nécessité pour le salut⁷. Les conséquences du modèle onto-théologique et de sa théologie sacramentelle sont aussi critiquées. Empruntant les paroles de Delumeau, il parle de la pastorale de peur et des représentations individualistes des sacrements. Au sujet ou au fidèle, il suffit de la piété et de l'intention droite, et au ministre, du pouvoir à lui conféré par le sacrement de l'ordre pour que le salut se produise. La preuve de ces interprétations erronées est que dans les livres de catéchisme sur les sacrements, les mots "foi" et "Église" sont presque absents.

Le dépassement des failles de la théologie sacramentelle suivant le modèle onto-théologique voit le jour avec le Concile Vatican II. Le dépassement est appelé voie moyenne à cause de la correction faite à certains éléments de la théologie précédente et de l'introduction d'autres assez importants. L'une des nou-

⁵ Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire; cf. A. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* 2, 1, 1 (Città Nuova Ed., Roma 2002).

⁶ Personne ne s'étonnait, par exemple, du fait que pour symboliser l'immersion dans la mort avec le Christ, on pouvait verser à la hâte trois gouttes d'eau à peine visibles sur le front de l'enfant, en accompagnant cette esquisse de geste avec une formule à peine audible, et de plus, en latin. L'accent était donc mis sur la production de la grâce: ce qui compte, c'est l'efficacité objective de la grâce; cf. L. M. CHAUVET, *I Sacramenti*, *op. cit.*, p. 12.

⁷ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, *op. cit.*, p. 421.

veautés à considérer est le rapport entre l'Église, le Royaume et le Monde développé amplement dans la constitution *Lumen Gentium*. L'Église, précise le Concile, n'est pas le Royaume, elle en est plutôt le sacrement dans et pour le monde: «Mais comme le Royaume du Christ n'est pas de ce monde, l'Église, peuple de Dieu, en introduisant ce Royaume, n'enlève rien au bien temporel des peuples, quels qu'ils soient; au contraire, elle favorise et assume dans la mesure où ces choses sont bonnes...» (L. G. 13).

La catégorie de Royaume est bien définie en *Gaudium et Spes*. Le Royaume est plus large que l'Église, car on ne peut pas assigner de frontières à l'Esprit. Par l'action de l'Esprit tous les hommes ont la possibilité d'être associés au mystère pascal d'une façon que Dieu connaît, si bien que la grâce peut agir invisiblement dans le cœur de tous les hommes de bonne volonté (G. S. 22). Pour ce qui concerne l'Église, le Concile établit ses critères d'identité ou ses marques propres: l'Écriture, la profession de la foi et les sacrements.

En faisant la distinction entre l'Église et le Royaume, le Concile insiste sur ce qui unit les deux réalités, c'est-à-dire, la sacramentalité. L'Église comme sacrement est signe et expression du Royaume dans le monde. Pour Chauvet, il s'agit d'un pas en avant par rapport au modèle objectiviste. Il s'agit d'une nouvelle manière de comprendre le sacrement, car ce dernier n'est plus conçu d'abord en terme de moyen, mais insiste davantage sur sa qualité signifiante⁸. Les critères d'identité que présente *Gaudium et Spes* sont les expressions concrètes de cette Église. Ceux-ci manifestent au monde ce qu'est l'Église et celui qui se reconnaît en eux se reconnaît aussi membre de cette Église.

La considération de l'Église comme sacrement et donc de sa qualité signifiante est un point de départ pour une nouvelle interprétation des sacrements. Ceux-ci sont aussi reconnus comme des signes et cela donne une nouvelle vision à tout ce qui est lié aux sacrements, à partir de la célébration jusqu'à l'existence chrétienne. Il s'agit, en effet, d'une valorisation de la nature par-

⁸ L. M CHAUVET, *Symbole et Sacrement, op. cit.*, p. 424.

lante des sacrements qui aura comme conséquence la valorisation des signes liturgiques et donc de la manière de célébrer, l'importance de la sacramentalité de l'existence chrétienne et la dimension ecclésiale des sacrements⁹. C'est au moyen de ces signes que l'Église s'exprime, se proclame et dit ce qu'elle est et veut devenir. Au schéma linéaire où les sacrements sont considérés comme des intermédiaires entre Dieu et les hommes, se substitue un schéma triangulaire qui trace le cadre dans lequel se réalise cette médiation: l'Église et la liturgie.

Les correctifs du Concile sont considérables si l'on considère surtout leur impact sur le dynamisme dans la pastorale quelques années après. À ce sujet, il vaut la peine de souligner la prise en considération du sacerdoce baptismal avec l'effet du rôle de l'Église entière dans la célébration liturgique. Les correctifs de Vatican II constituent, toutefois, une voie moyenne, car le concile était «tendu entre deux courants théologiques qu'il ne réussit pas toujours à demeurer à harmoniser: celui, plus traditionnel, de type scolastique et tridentin, qui privilégie les sacrements comme moyens, et celui, plus neuf, qui insiste sur leur fonction de signes expressifs. Le problème est donc, de concilier le double sens de rotation du signe et de cause»¹⁰.

La voie moyenne du concile n'est pas la seule réaction au modèle onto-théologique. À ses côtés, s'est développé le cou-

⁹ «Dans l'orbite de Vatican II, il est en tout cas fort net que leur fonction de moyen, sans être méconnue, est subordonnée à leur qualité signifiante. Contre ce que l'on jugeait, selon un jargon théologico-pastoral fort approximatif, découler d'une théologie classique trop chosifiante, ponctualiste et individualiste, on centre l'attention sur la vérité parlante des signes liturgiques... et de la manière de célébrer, sur la prise en compte du vécu humain, sur la sacramentalité diffuse de l'existence humaine dans la foi, sur la dimension prioritairement ecclésiale des sacrements. Ainsi, souligne-t-on que le sacrement de la réconciliation est déjà commencé dès lors que l'on va trouver son frère pour se réconcilier avec lui, que l'eucharistie ne peut être détachée de la sacramentalité, au sens large, du partage concret avec les plus pauvres, etc. Et sur le plan ecclésial, on interroge vigoureusement : la communauté concrète est-elle le signe vivant de ce qu'elle célèbre? cf. L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement, op. cit.*, p. 424.

¹⁰ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement, op. cit.*, p. 426.

rant subjectiviste. Celui-ci se présentait sous deux formes: le subjectivisme d'en bas (sujet-groupe ou sujet-individu), et le subjectivisme d'en haut représenté par K. Barth. Le courant subjectiviste est une réaction à la conception de l'Église comme une institution qui se concrétise dans les confessions religieuses.

Parlant du rapport entre l'Église et le Royaume, la forme extrémiste du subjectivisme d'en bas ne perçoit pas la distinction ou la relation entre les deux réalités. L'Église est résorbée dans le Royaume et son rôle de médiatrice est presque ignoré. Les réactions au théocentrisme ont comme effet l'anthropocentrisme sous la forme de la valorisation des valeurs humaines. Ainsi, la sincérité tend à devenir le critère de la vérité, l'orthopraxie, critère de l'orthodoxie¹¹. Tout homme de bonne volonté et qui agit correctement est reconnu comme chrétien modèle. L'idée qui justifie cette conception est le pouvoir de l'Esprit qui n'a pas de limites. L'Esprit Saint peut agir en tout homme indépendamment de la foi professée. La tendance à pousser encore plus loin le subjectivisme arrive même à opposer le charisme à l'institution.

La forme modérée du subjectivisme reconnaît, en général, le rôle de l'Église comme institution, mais la manière de le concevoir reste subjective. Ainsi l'interprétation et la concrétisation de l'enseignement, des normes et des directives du magistère restent subjectives. On reconnaît le rôle de la tradition, mais celle-ci demeure l'objet de critique ou de l'interprétation personnelle. L'objectif d'adapter les orientations de l'Église, surtout au niveau liturgique et pastoral se concrétise suivant sa propre vision de la vie chrétienne. D'où les improvisations dans les célébrations liturgiques et les opinions personnelles sur des questions importantes qui concernent la foi.

La ligne suivie par K. Barth manifeste clairement sa vision subjectiviste. Ses écrits expriment sa conviction dans la transcendance absolue de Dieu; une transcendance à partir de laquelle s'établit une relation entre Dieu et l'homme. Parlant de la Révélation, il n'hésite pas à affirmer que l'Écriture parle «d'une

¹¹ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 427.

action de Dieu en faveur de l'homme et qui le touche personnellement; toutefois, elle laisse entendre sans cesse que la possibilité de cette action réside en Dieu seul»¹². Devant l'action de Dieu, l'homme n'a pas d'autre choix en dehors de l'obéissance. Il n'est ni le collaborateur ni le partenaire; il ne peut pas oser interposer des réflexions, des découvertes, des intuitions, des opinions ou des principes sur lesquels il peut baser ses décisions. Dans cette relation, il n'y a pas de place pour l'expression «Dieu et ...» ou «l'homme et...». L'homme doit écouter la Parole de Dieu et sans en faire aucune opinion, il doit répondre par l'obéissance. Ainsi, dans la Bible, «Dieu et l'homme sont en face l'un de l'autre comme le Seigneur et l'esclave, comme le Créateur et la créature, comme le Réconciliateur et le pécheur grâcié, comme le Rédempteur et celui qui est encore à attendre sa rédemption»¹³.

La conception de la relation entre Dieu et l'homme est fondamentale pour comprendre la pensée de K. Barth sur les sacrements. Tout d'abord, il préfère la terminologie signe et non pas sacrement à cause du sens restreint que cette dernière a acquis pendant plusieurs siècles dans l'Église Catholique. Selon Barth, les signes sont des «instruments par lesquels la Parole de Dieu entend être accueillie par les hommes de toutes les époques, devenir une parole qui les justifie et les sanctifie, de telle sorte que la grâce de Dieu, qui est son contenu atteigne pleinement son but»¹⁴. Cette définition n'accepte pas la conception des sacrements au sens traditionnel à partir du moyen-âge. Le sacrement n'est pas opérateur de la grâce s'il est considéré dans sa propre réalité en dehors de tout le cadre de la révélation. Parlant du baptême, Barth affirme que ce serait causer un grave préjudice à ce sacrement en cherchant la sainteté dans quelque efficacité divine qui lui serait immanente¹⁵. Le baptême n'opère aucune grâce, il n'est que révélateur de la grâce donnée par Dieu. C'est pour cette raison que K. Barth cherche à

¹² K. BARTH, *Dogmatique*, Vol. I, Ed. Labor et Fides, Genève 1954, p. 3.

¹³ K. BARTH, *Dogmatique*, *op. cit.*, p. 5.

¹⁴ K. BARTH, *Dogmatique*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁵ K. BARTH, *Dogmatique IV*, Ed. Labor et Fides, Genève 1969, p. 105.

s'éloigner de ce qu'il appelle l'*opus operatum* romain car le sacrement reste le signe par lequel Dieu agit. Il ne peut donc pas être cause de la grâce.

Le subjectivisme d'en bas et celui d'en haut sont qualifiés de «double impasse» par L. M. Chauvet. Vu les limites de ces théologies, l'auteur se propose de faire un dépassement se dirigeant sur une voie plus équilibrée. Pour sortir de la double impasse, affirme-t-il, on ne peut que s'engager dans la perspective du langage et du symbole. Dans ce sens le concept d'expression symbolique revêt une importance capitale. À cela, il faut ajouter les notions d'illocutoire, de performatif et d'efficacité symbolique. Ici la philosophie du langage constitue la ligne directrice dans la compréhension et dans l'application de ces notions. L'étude de l'efficacité dans le langage du point de vue philosophique sert donc à expliquer l'efficacité dans la théologie des sacrements, même si l'auteur reconnaît que cette approche ne constitue pas une explication ou une solution au problème.

Selon Austin, la dimension illocutoire est l'acte effectué en disant quelque chose¹⁶. Il s'agit d'un faire intra-linguistique contenu dans les différents degrés d'expressions, partant des expressions performatives jusqu'aux expressions les plus banales. Dans le premier cas, la dimension illocutoire est explicite, tandis que dans le deuxième elle est implicite. Son niveau moyen ou semi-explicite se trouve dans les phrases interrogatives¹⁷. Malgré l'importance de telles distinctions, une chose reste à retenir. Le locutoire provient et produit un acte illocutoire qui a un effet dans les interlocuteurs. Le performatif s'explique clairement à partir du constatatif. Ces deux fonctions du langage

¹⁶ J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Paris 1970, p. 119.

¹⁷ Entre les deux (explicite et implicite), l'illocutoire connaît un niveau moyen, semi-explicite comme dans une phrase interrogative. Ainsi, «quelle heure est-il?» présuppose: «je vous demande de me dire l'heure»... Une demande de ce genre constitue en effet une situation si neuve entre les sujets qu'une non-réponse à la question clairement formulée est interprétée comme une insulte personnelle, une négation blessante de la présence du demandeur, un meurtre symbolique. De tout cela, il ressort qu'effectuer un acte locutoire en général, c'est produire *eo ipso* un acte illocutoire; cf. J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire, op. cit.*, p. 112.

ne sont jamais à l'état pur, car le simple fait d'énoncer quelque chose a toujours un effet et peut produire une réaction de la part de l'interlocuteur, toutefois elles aident à découvrir les différents degrés dans les actes du langage. Le constatatif a un effet moins intense, tandis que le performatif a un effet plus intense.

Quant à l'efficacité symbolique, les recherches de Lévi-Strauss, V. Turner et E. de Rosny sont d'une importance capitale. Les études de ces anthropologues centrées sur certains groupes culturels démontrent le lien étroit qui existe entre le rite et le réel. C'est, à titre d'exemple, le cas des rites de guérison où l'action rituelle du guérisseur produit des effets sur l'organisme du malade. Ce n'est pas uniquement en vertu du pouvoir qu'a le guérisseur que le malade retrouve la santé. Il s'agit plutôt de tout un complexe de réalités culturelles dans lesquelles le guérisseur lui-même, la communauté et particulièrement le malade sont impliqués. C'est dans la considération de ce complexe qu'on trouve le rôle du rite dans la guérison. Sa célébration a un effet réel produit par son langage symbolique dans le respect des règles internes à la communauté. L'action rituelle a tout d'abord un effet symbolique sur le groupe et ensuite sur la personne intéressée. La guérison somatique ne vient que comme second effet¹⁸.

Cette dernière distinction montre que l'effet du rite n'est pas nécessairement somatique. Certes, la célébration du rite concerne le malade qui doit être guéri, mais la communauté n'en reste pas indifférente. Dans le cas contraire, le malade se rendrait auprès du guérisseur sans qu'on ait besoin de convoquer la communauté et de se préparer à la célébration. Chaque participant, en commençant par le guérisseur, expérimente les effets du rite sous des formes variées. Pour certains l'effet peut être spirituel, pour d'autres, le changement dans la vie morale. Pour L. M. Chauvet, l'exemple de la guérison et surtout de tout le complexe rituel qui l'accompagne aide à comprendre tout le mécanisme interne de l'efficacité symbolique, mécanisme dans

¹⁸ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, *op. cit.*, p. 146.

lequel on peut comprendre aussi la célébration des sacrements et surtout leur efficacité dans les communautés chrétiennes. Pour y parvenir, on doit, toutefois, parler du langage particulier aux communautés chrétiennes, c'est-à-dire, le langage de la foi.

L'une des caractéristiques du langage est la pluralité de ses règles internes. Certains auteurs, comme par exemple L. Wittgenstein, les compare à un jeu. Ce sont des règles qui n'ont pas été instituées par le groupe linguistique, et pourtant elles demeurent conventionnelles. L'origine des règles du langage ne s'explique pas. Il s'agit plutôt d'une vie qui s'exprime à travers le langage et ses propres règles. Le langage naît dans un groupe, mais on ne saurait jamais dire quand, comment et qui l'a établi. Il a ses propres caractéristiques suivant le groupe culturel, et celles-ci se distinguent de celles d'un autre groupe. Quand l'homme parle, c'est toujours selon sa propre culture¹⁹. Ainsi le langage religieux a aussi ses propres règles qu'une autre forme de langage ne peut pas comprendre. Pour comprendre le langage de la foi, il faut la laisser parler dans sa propre langue²⁰. Cette exigence vaut aussi pour les interlocuteurs de ce langage. Ceux qui sont habilités à la comprendre sont les membres de la communauté qui professe la même foi. C'est pour eux que chaque élément a un sens. Ainsi le chrétien peut comprendre et vivre sa foi diversement d'un athée ou d'un musulman, car «on devient chrétien quand on s'approprie la langue maternelle de l'Église²¹».

Le langage de la foi ne se limite pas uniquement à la compréhension. Il assume aussi les modalités illocutoires. Ceci concerne d'une manière particulière les énoncés d'adhésion ou d'engagement. Le sujet exprime sa réalité intérieure d'adhésion et s'engage à la cohérence avec ce qu'il exprime. Ainsi la profession de la foi est l'énoncé verbal de la personne, c'est-à-dire, son attitude intérieure avec tout ce que ceci implique dans son existence. Il s'agit, dans ce cas, d'un langage performatif qui va au-delà de la fonction explicative de l'énoncé. Il exprime l'intériorité.

¹⁹ L. M. CHAUVET, *I Sacramenti*, op. cit., p.40.

²⁰ J. LADRIERE, *L'articulation du sens*, t. II, Cerf, Paris 1984, p. 335.

²¹ L. M. CHAUVET, *I Sacramenti*, op. cit., p. 47.

rité de la personne et trouve sa réalisation dans la vie quotidienne. Les énoncés de la foi ont aussi le caractère performatif dans le sens qu'ils rendent présentes les réalités contenues dans l'expression²².

Professer sa foi ne signifie pas tout simplement dire ce en quoi on croit. C'est aussi affirmer son identité propre. À partir du moment qu'une personne prononce et donc fait sienne la formule de la profession de foi, celle-ci affirme au même moment sa nouvelle identité. Désormais, il est chrétien. Cette identité personnelle doit, toutefois, être intégrée dans l'identité de la communauté, car personne ne décide de devenir chrétien sans l'accueil et l'intermédiaire de l'Église. C'est pour cette raison «qu'il est nécessaire de passer à travers le baptême, et personne ne peut baptiser soi-même, mais plutôt par un ministre de l'Église au nom de Jésus-Christ»²³.

La profession de la foi est aussi l'expression de la présence de celui en qui l'on croit. Le croyant qui confesse que Jésus est le Christ s'identifie de quelque manière au disciple du Christ et se reconnaît membre de la communauté de ceux qui professent la même foi. Dans cette affirmation, le Christ est reconnu comme Christ, mais aussi il est rendu vivant. C'est à travers les générations qui se proclament appartenir au Christ que celui-ci est présent non seulement au milieu d'eux, mais aussi à ceux qui ne confessent pas son nom. Dans le cas contraire, il serait réduit à un personnage de l'histoire, peut-être important, mais qui concrètement n'intéresse personne. Ainsi donc, le Christ «ne peut pas être vivant si nul ne se réclame de lui...l'identité de Jésus comme Christ et Seigneur serait réduite à rien si nul ne la nommait en la confessant...»²⁴. Le caractère performatif du langage de la foi s'étend non seulement à la profession de la foi, mais aussi à toutes ses formes expressives. Dans l'Église, il s'étend au langage théologique, à l'expérience spirituelle et mystique et à la liturgie.

²² J. LADRIERE, *L'articulation du sens*, t. I, p. 232.

²³ L. M. CHAUVET, *I Sacramenti*, op. cit., p. 49.

²⁴ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 438.

2. Les sacrements comme opérateurs

Avant d'aborder la question du caractère performatif des sacrements, Chauvet cherche avant tout à éclairer le problème du langage liturgique, car celui-ci demeure le contexte dans lequel les sacrements se comprennent. L'insistance sur le lien entre la liturgie et les sacrements est aussi l'application de sa procédure méthodologique, c'est-à-dire l'application du principe de corrélation, directeur de sa réflexion sur plusieurs thèmes de sa théologie. Il s'agit, affirme-t-il, «d'un ensemble de questions liées entre elles et donc qui s'expliquent mutuellement»²⁵. Les éléments qui appartiennent à l'ensemble s'expliquent entre eux et aucun d'eux n'a de signification s'il reste isolé de l'ensemble. Le caractère performatif des sacrements s'explique par le caractère performatif du langage en général, du langage de la foi et du langage liturgique.

Parler du langage liturgique signifie aussi parler du langage rituel surtout quand il s'agit d'une théologie sur les sacrements. Dans le langage liturgique, le rite ne peut pas être considéré comme l'habit pour revêtir un langage théologique de type discursif ou comme le contexte autour du texte²⁶. Il n'est pas un moyen pour transmettre un message déjà conçu. Les gestes, les paroles, les objets font partie du message. L'importance du rite se démontre surtout quand on prend en considération certaines de ses caractéristiques. Le rite est un langage à caractère pragmatique. En effet, à côté de sa fonction informative, le rite montre toute la richesse de son opérativité symbolique. Dans le dire, il y a quelque chose qui est fait, et ce qui se fait est plus important que ce qui est dit²⁷. Le lien avec le fondateur de la communauté qui célèbre est aussi mieux exprimé dans le rite. C'est dans celui-ci que la communauté exprime une continuité

²⁵ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p.441.

²⁶ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 439.

²⁷ J. FORTUNA, *Two approaches to the Role of Language in Sacramental Efficacy compared: Thomas Aquinas in the Summa Theologiae and Louis-Marie Chauvet*, Michigan 1989, p. 246.

qui a une origine et un événement lié à un personnage. C'est pour cette raison que le rite ne s'improvise pas. Il s'agit de quelque chose qui est reçu, l'expression d'une tradition qui a son origine dans le fondateur. La communauté est attachée symboliquement et à travers le rite à son fondateur. Théologiquement, c'est à travers la célébration rituelle que la communauté chrétienne se sent liée au Christ, car il s'agit de la célébration de ce que le Christ lui-même a célébré. En d'autres mots, on dit et on fait ce que le Christ lui-même a dit et a fait.

Dans les tentatives d'adaptation ou d'improvisation, on peut vouloir chercher d'utiliser des mots et des gestes plus clairs ou plus éloquents qui puissent permettre une communication meilleure. On ne peut pas, toutefois, changer tout le rituel, car la communauté des croyants doit se conformer à ce que le Christ a dit et à ce qu'il a fait²⁸. La fidélité à ce que le Christ lui-même a célébré devient alors un critère d'identité. C'est dans ce sens que l'Église se reconnaît comme une Église qui appartient au Christ et qui résiste à la tentation de se laisser absorber par les cultures ou les idéologies du temps et de l'espace. L'Église peut adapter ou inculturer plusieurs éléments du rite, mais ne peut pas changer ce qui exprime sa référence au Christ.

L'autre caractéristique est celle de l'intégration de l'individu dans le groupe qui célèbre. Dans le symbolisme rituel, l'individu se reconnaît et participe activement à la célébration. Ainsi ce n'est pas seulement l'Église qui propose la célébration au moyen des formules déjà définies. Il s'agit plutôt d'actualiser ce en quoi chaque membre croit et vit comme chrétien. C'est à travers le rite dans sa fonction expressive que le croyant vit concrètement sa communion avec le Christ dans l'Église pendant la célébration.

Les caractéristiques présentées ci-haut montrent l'importance du rite. Ainsi, tout discours sur la théologie des sacrements doit lui accorder sa place. En effet, s'il faut parler des sacrements comme opérateurs, on ne peut le faire qu'en prenant en considération toute la richesse du langage liturgique et d'une manière particulière l'opérativité du langage rituel. L'ex-

²⁸ L. M. CHAUVET, *I Sacramenti*, op. cit., p. 156.

pression d'une confession, d'une louange ou d'une demande à travers les paroles, les gestes et les différents objets ne sert pas seulement à communiquer quelque chose qui leur est l'extérieur et avec laquelle ces expressions symboliques n'ont aucun rapport. On reviendrait au modèle onto-théologique avec l'idée du tuyau qui fait passer de l'eau. Les expressions symboliques dans le rite ne sont pas seulement des moyens dont on se sert pour communiquer²⁹. Dans le rite, il y a un lien étroit entre ce qui est communiqué, les acteurs de la communication, le message ou l'action, les destinataires et les instruments. C'est cette unité du langage qui est à la base du rapport entre la communauté et Dieu d'une part, et d'autre part entre la communauté et le croyant. Ainsi, «le nous au présent, caractéristique de la prière liturgique chrétienne même lorsqu'elle est exprimée par le prêtre, fonctionne vraiment comme opérateur illocutionnaire de la communauté»³⁰. Le prêtre s'exprime en utilisant le nous de la communauté, mais aussi dans ce nous, c'est chaque croyant qui s'exprime.

Ce qui vient d'être dit est aussi applicable aux formules sacramentelles. Ces dernières sont prononcées par le célébrant, mais celui-ci rapporte un discours au nom d'un tiers, c'est-à-dire Jésus-Christ lui-même. Il ne s'agit donc pas d'un discours performatif s'il est considéré au sens où celui qui parle n'est pas le sujet ni du discours ni des gestes effectués. Le célébrant dit et fait au nom d'une troisième personne. Alors, qu'est-ce qui fait que ces formules accompagnées de gestes deviennent performatives? C'est en raison du pré-texte liturgique. En effet, l'Église présente est tellement concernée, qu'elle exécute ce récit pour l'assumer comme discours du Seigneur³¹. C'est ainsi que les for-

²⁹ L'une des caractéristiques de la ritualité est certainement constituée par le fait que celle-ci vise à être opérative. Contrairement aux discours scientifiques qui font participer du *logos*, c'est-à-dire du discours construit (bio-logia, socio-logia, teo-logia...), la liturgie participe, comme dit son nom, de l'*ergon* qui étant justement en opposition au *logos*, désigne l'action, l'œuvre. D'autre part, dans certaines langues modernes, les mots sidérurgie, métallurgie, chirurgie renvoient eux aussi à l'agir. L'agir liturgique, pourtant, est d'ordre symbolique et non technique: il vise à instituer un rapport de communication des participants avec Dieu, et ainsi entre eux, cf. L. M. CHAUVET, *I Sacramenti*, op. cit., p. 144.

³⁰ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 440.

³¹ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 440.

mules sacramentelles et les gestes qui les accompagnent deviennent performatives. Les formules n'ont pas le caractère performatif si elles restent isolées de l'ensemble des composantes de la liturgie et d'une manière particulière du nom de Jésus-Christ. En maintenant cette relation avec l'ensemble, elles deviennent aussi symboles de l'opérativité du langage rituel et enfin symboles de l'opérativité de la foi. D'où l'importance qu'il faut attribuer à l'expression rituelle même dans les formules les plus simples. L'expression symbolique en tant qu'opérante qui en est la caractéristique reste aussi fondamentale pour expliquer la grâce communiquée à travers les sacrements. Ce n'est qu'en entreprenant cette voie qu'on peut dépasser la double impasse, à savoir l'impasse objectiviste et l'impasse subjectiviste.

Pour rendre plus claire l'importance des éléments qui constituent l'ensemble, Chauvet fait l'étude du sacrement de la réconciliation. Faisant référence au rituel de ce sacrement, l'élément Église revêt assez d'importance. L'accueil mutuel, l'utilisation du « nous » linguistique, le pardon qui a lieu en Église le montre. Il ne s'agit donc pas de plusieurs conversions mises ensemble, comme si le sacrement concernait uniquement les individus. Il s'agit plutôt d'une communauté qui célèbre sa réconciliation avec Dieu. Plusieurs théologiens n'ont pas oublié de souligner cet aspect, surtout K. Rahner quand il affirme qu'il s'agit d'"une vérité oubliée concernant le sacrement de pénitence"³². Dans ce sacrement, on se réconcilie non seulement avec Dieu, mais aussi avec l'Église. La faute étant commise contre Dieu, elle l'est aussi contre autrui et contre soi-même. Ce principe garde sa valeur quand il s'agit aussi du pardon et de la grâce reçue. Ce n'est pas seulement la personne qui en est bénéficiaire, mais aussi l'Église dans son rôle de médiatrice. Il n'est donc pas correct de réduire le sacrement à une affaire individuelle³³. Bien sûr, c'est l'individu qui reçoit le sacrement, se re-

³² Titre d'un article de K. Rahner publié dans *Écrits Théologiques* en 1960.

³³ L'ecclésialité du sacrement manifeste du même coup que la grâce du pardon reçue par le pécheur dans son acte de repentir le plus personnel est irréductible à une affaire individuelle; cf. L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 443.

pent et qui par conséquent renouvelle sa relation avec Dieu; mais tout le processus ne peut se faire qu'avec la participation de l'Église. Dans sa relation intime avec Dieu, la personne est aussi en relation avec l'Église.

La même dimension ecclésiale est vécue aussi quand le pécheur renouvelle sa relation d'amour. Ce qui appelle à la conversion, ce n'est pas le manque ou le péché, mais plutôt l'amour de Dieu qui, dans l'Église et à travers l'Église, se manifeste à ses membres. Selon Chauvet, c'est justement le rôle de la lecture de la Parole de Dieu qui fait revivre cet amour³⁴. Il s'agit donc de la célébration de l'amour de Dieu et non d'une recherche des péchés, quelques fois introuvables, qui fait comprendre l'importance de la dimension ecclésiale.

Toujours dans le but de retrouver l'importance de la dimension ecclésiale dans son expression symbolique, L. M. Chauvet parle aussi du rôle du ministre. À ce sujet, il est nécessaire de bien comprendre la conception du concile de Trente qui identifie le ministre au juge: «Même si l'absolution administrée par le prêtre est l'élargissement d'un bénéfice qui provient d'un autre, toutefois celle-ci ne se réduit pas seulement à un pur ministère d'annoncer l'évangile ou de déclarer que les péchés sont remis, mais en guise d'un acte judiciaire, la sentence est prononcée par le même prêtre en tant que juge»³⁵. Après la démarche nécessaire dans la célébration du sacrement, le ministre prononce les paroles d'absolution. Il le fait comme représentant autorisé de l'Église. Dans l'exercice de cette fonction, une fonction que tout le monde ne peut pas exercer, ses paroles ont un effet comme celui de la sentence du juge qui, après un procès, peut acquitter ou condamner. Il s'agit donc des paroles performati-

³⁴ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 443.

³⁵ *Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annunciandi evangelium, vel declarandi remissa esse peccata, sed ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut ab iudice sententia pronuntiatur; cf. Concilium Tridentinum, Sessio XIV (Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis), Cap. VI (De ministro huius sacramenti et absolutione), in Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Ed. Dehoniane, Bologna 1991, p. 707.*

ves qu'il faut comprendre dans l'ensemble du rôle symbolique qu'a le ministre. À travers le ministre, qui est lui-même porteur d'un capital symbolique, et ses paroles, Dieu et l'Église entière expriment le pardon. L'acte du pardon est donc entre Dieu et le pénitent, mais il se réalise dans un univers symbolique où la médiation du ministre et de l'Église est nécessaire.

La célébration ne s'arrête pas seulement au pardon reçu après l'absolution. Elle se prolonge et accompagne le fidèle dans sa démarche intérieure de conversion. À ce sujet, il faut préciser que la conversion, même si elle reste un acte personnel, ne se fait qu'en Église. Cette dernière demeure toujours médiatrice de la grâce à travers les sacrements et le don reçu n'est pas uniquement pour les croyants dans leur individualité, mais aussi pour toute l'Église. Certes, il peut y avoir des conversions dues aux efforts personnels en dehors de la célébration sacramentelle selon plusieurs circonstances de la vie. Cela ne doit pas, toutefois, mettre en discussion ce rôle fondamental de l'Église d'accompagner les fidèles dans le processus de conversion et de recevoir d'eux ce don pour sa construction.

La prise de conscience du rôle de l'Église dans la conversion aide à dépasser le dualisme dans lequel vivent plusieurs chrétiens afin d'établir le lien étroit entre la célébration des sacrements et l'éthique³⁶. D'un côté, certains préfèrent être fidèles à la célébration et considèrent cet acte comme une affaire personnelle sans se préoccuper de son effet, c'est-à-dire l'amour d'autrui. D'un autre côté certains préfèrent aimer l'autre sans se préoccuper de la célébration des sacrements³⁷. Il s'agit d'une conception fautive de la vie chrétienne, car il ne peut jamais y avoir séparation entre la célébration des sacrements et la charité. Dans le cas contraire, on se limiterait à l'accomplissement d'une formalité séparée de la réalité de notre vie. Si nous faisons ce que nous disons, souligne Chauvet, un signe de paix pendant la célébration doit être l'expression de la réalité dans nos relations avec nos voisins³⁸. C'est en d'autres mots ce que

³⁶ A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, op. cit., pp. 95-96.

³⁷ L.M. CHAUVET, *I sacramenti*, op. cit., p.103.

³⁸ L. M. CHAUVET, "Liturgie et agir chrétien: une tension féconde", in *Catéchèse* 98 (1985), p. 101.

disait saint Augustin quand il affirme que ce qui manque au schismatique, ce n'est pas le sacrement du Christ qu'il a reçu valablement, mais plutôt l'amour qui en est le fruit immédiat³⁹.

La même tentation de séparer le sacrement de la vie se vérifie surtout dans le sacrement de la réconciliation. Il s'agit de vouloir donner plus d'importance à l'itinéraire personnel de conversion ignorant la nécessité ou l'utilité du sacrement, ou dans le cas contraire, de la tentation à mettre en doute l'efficacité de ce sacrement car la conversion n'arrive pas. Ainsi entend-on dire: ce qui importe, c'est le dépassement de ses propres faiblesses. Ou encore: je me confesse souvent, mais ma vie chrétienne ne s'améliore pas. Je continue à commettre les mêmes péchés. Toutes ces manières erronées de concevoir la vie chrétienne montrent la nécessité de sortir de la logique qui tend à séparer la vie liturgique et sacramentelle de son expression concrète dans la vie quotidienne à travers le témoignage d'amour. Dans la vie de foi, il y a trois éléments qui sont toujours dans une relation réciproque: l'Écriture Sainte, les sacrements et l'éthique. Ignorer cette relation étroite ou donner plus d'importance à l'un d'eux en négligeant les autres réduirait la foi ou à un savoir religieux (l'Écriture Sainte) ou à un système magico-ritualistique (les sacrements) ou à une forme de moralisme farisaïque (l'éthique)⁴⁰.

Sur ce point, L. M. Chauvet ne doute pas que ce soit dans l'expression symbolique sacramentelle que la conversion se déploie. Dans ce sens, le sacrement devient révélateur surtout dans son rôle de médiateur entre la Parole de Dieu et l'existence chrétienne antérieure⁴¹. Et c'est en révélant sa propre vie antérieure par la confession de ses péchés à la lumière de la Parole de Dieu que s'ouvrent des perspectives pour l'existence chrétienne postérieure.

Pour ce qui concerne l'opérativité des sacrements, il faut donner une importance et un vrai sens à tous les éléments constitutifs de la célébration. La vérité que les sacrements opèrent est attestée dans la tradition de l'Église. La prise en considéra-

³⁹ A. AUGUSTINUS, *De baptismo* 1, 10, 14.

⁴⁰ A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, op. cit., p. 96.

⁴¹ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 446.

tion de cette vérité est une nécessité et doit servir à empêcher toute tentative de réduire cette fonction principale dans la célébration des sacrements. On ne peut pas limiter les sacrements seulement à l'expression symbolique ou à d'autres fonctions, oubliant le rôle principal, c'est-à-dire leur opérativité. Toutefois, la reconnaissance de l'opérativité ne diminue pas non plus l'importance de la célébration liturgique et le rôle du langage et surtout du langage performatif. C'est dans l'expression symbolique du langage performatif que les sacrements opèrent. Dans ce sens, on peut éviter la réduction du sacrement à un simple instrument qui dans certains cas n'aurait aucun effet sur le croyant ou dans d'autres ne transmettrait qu'au croyant un produit fini. Il s'agit de deux éléments qui demeurent liés. C'est «en tant que révélateur qu'il (le sacrement) peut exercer sa fonction d'opérateur»⁴². Le mot révélateur exprime justement le rôle du langage symbolique en tant que langage performatif.

Le langage symbolique utilisé dans la célébration du sacrement de baptême exprime mieux encore l'opérativité des sacrements. Dans le baptême, il y a la mort et la régénération avec le Christ. De quoi s'agit-il dans ce symbolisme? Il ne s'agit pas d'un acte par lequel le croyant meurt effectivement, c'est-à-dire un réel anéantissement de la personne, et par lequel il ressuscite. Il ne s'agit pas non plus de faire semblant de mourir et de ressusciter avec le Christ. La participation à la mort et à la résurrection du Christ est réelle. Mais de quelle réalité s'agit-il? Il s'agit d'un réel symbolique. C'est dans la foi qu'on expérimente cette réalité, cette transformation de la personne fondée sur la communion à l'événement de la mort et de la résurrection du Christ. D'un côté, il y a un fait réel et historique, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, et d'un autre, il y a sa réalisation dans la foi chez ses disciples. On ne peut pas négliger ni le rôle du symbolisme adopté ni celui de la célébration en se limitant uniquement à cette vérité. Ce sont, en effet, les symboles adoptés dans la célébration qui donnent forme au réel qui doit s'accomplir, car la communion à la mort et résurrection du Christ demeure une communion *in sacramento*⁴³. C'est

⁴² L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement, op. cit.*, p.448.

⁴³ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement, op. cit.*, p. 448.

à travers le rite et son symbolisme que le réel est représenté et manifesté.

3. LE PROBLÈME DE LA GRÂCE

La théologie de la grâce sacramentelle chez Chauvet se situe aussi dans le cadre du langage symbolique. Son objectif reste celui de donner une nouvelle orientation dans l'étude des sacrements afin que la grâce ne soit pas réduite à un produit fini qui se donne au croyant. Le projet n'est pas une voie opposée au modèle objectiviste comme c'est le cas du subjectivisme. Il s'agit tout simplement d'un changement de champ de réflexion. Une telle perspective ne peut se rejoindre qu'en pensant les sacrements dans le cadre du langage. C'est de cette manière qu'on peut dépasser le modèle classique basé sur la notion de cause et d'instrument⁴⁴. L'essai se fait si l'on se situe à deux niveaux: le niveau socio-linguistique et le niveau théologique. Pour illustrer sa réflexion, L. M. Chauvet se sert de l'exemple du sacrement de baptême.

Le rite de l'administration du sacrement est constitué par plusieurs éléments. Chaque élément a sa valeur. Toutefois, dans la célébration de ce sacrement, l'attention est fixée sur le moment principal, celui du rite de l'eau avec la formule baptismale: Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Il s'agit d'une formule simple dans l'expression mais qui a un sens profond tant pour la personne que pour la communauté. La formule prononcée par le ministre reconnu par la communauté établit une différence pour la personne et pour le groupe social à cause de son caractère performatif. Il y a un changement dans l'identité de la personne:

«L'énonciation rituelle de la formule, je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, constitue un acte de langage éminemment performatif. Proféré par une autorité légitime (normalement, un ministre ordonné) agissant conformé-

⁴⁴ L. M. CHAUVET, *I Sacramenti*, op. cit., p. 138.

ment aux prescriptions qui conditionnent pour tous, la validité sociale du rite et qui assurent le consensus du groupe, cet acte de langage, comme dans tout rite de passage ou tout rite d'institution, consacre une différence»⁴⁵.

L'idée clé se trouve dans l'expression «consacrer la différence». Il s'agit d'une expression qui démontre l'efficacité symbolique réelle du rite. Après avoir prononcé la formule, la personne subit une transformation réelle. La personne considère qu'il y a quelque chose de nouveau dans son existence. Aussi, la communauté qui participe au rite en a une nouvelle considération. Désormais, la personne reçoit une identité qui devra diriger son existence postérieure. Dans les communautés chrétiennes, il s'agit d'une personne baptisée et donc membre de l'Église. Son existence devra donc marquer une différence par rapport à l'existence antérieure. Comme membre de la communauté, le nouveau baptisé passe du statut de «hors-Église», à celui de «groupe-Église».

L'exemple de l'efficacité symbolique appliqué au sacrement du baptême est fondamental pour comprendre le problème de la grâce. Dans ce cas, il s'agit de comprendre la grâce baptismale. Cette procédure méthodologique garde sa validité, car l'étude de la grâce comme problème théologique ne s'éloigne pas de l'étude du langage. En effet, l'administration du sacrement est rituelle, et le rite suppose le langage. Si en partant de l'efficacité symbolique, il se produit un changement dans l'existence du baptisé, au niveau théologique, ce changement est conçu comme l'établissement d'un nouveau rapport de la personne avec Dieu, d'une part, et avec les hommes, d'autre part.

Le passage de l'ancienne existence à la nouvelle se réalise dans l'Église avec la participation d'un Tiers au nom duquel tout se fait. Ce Tiers, c'est Jésus-Christ lui-même. Ce n'est qu'en participant à sa vie, surtout à sa mort et à sa résurrection, que le baptême trouve son vrai sens. Dans le baptême, on est plongé dans la mort du Christ, et comme conséquence, on a une nouvelle vie caractérisée par la fraternité dans l'Église et dans le

⁴⁵ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 449.

monde et par la filiation divine. C'est en Jésus-Christ, fils de Dieu, que le baptisé devient fils et c'est à partir de la fraternité instaurée par le Christ que peut s'établir la nouvelle manière de concevoir et de vivre la fraternité.

Les images utilisées par saint Paul définissent encore mieux ce passage. Pour ce qui concerne l'existence, on trouve des expressions comme revêtir le Christ, devenir membre de l'unique homme nouveau, mourir au vieil homme et revêtir le nouvel homme. Pour ce qui concerne la fraternité, les images font référence aux barrières qu'il faut abolir selon la race (ni juifs ni grecs), selon le statut social (l'esclave et l'homme libre), selon le sexe (ni homme ni femme). Pour ce qui concerne la filiation, ce texte de saint Paul est encore plus significatif: «Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils qui crie: Abba, Père» (Ga 4, 6).

Les images de saint Paul servent ainsi de support à la compréhension qu'a L. M. Chauvet de la grâce baptismale. Celle-ci doit être comprise selon la perspective éthique. En lisant ces expressions, affirme Chauvet, on se rend compte que «la grâce est donnée comme une tâche à accomplir. C'est pourquoi, notamment chez Paul, l'indicatif dogmatique du "vous êtes mort avec le Christ" se conjugue avec l'impératif éthique du "mourez donc". La grâce baptismale désigne ainsi ce permanent travail symbolique de conversion de nous-mêmes où, par l'Esprit, se fait notre avènement de sujets croyants»⁴⁶. L'impératif désigné dans l'expression "mourez donc" est lié à la restauration à l'image du Christ. Il s'agit, en d'autres mots, d'une re-création dans et à l'image du Christ.

Le changement qui se produit dans le croyant est aussi à l'origine d'une nouvelle vision des deux formes de rapport. Il n'est plus question de concevoir la relation comme l'ancien Adam qui avait une vision perverse de Dieu. Il n'est plus question d'avoir l'image d'un Dieu exigeant qui prive l'homme de sa liberté. Il n'est pas non plus question de la vision d'un Dieu merveilleux et puissant envers qui le croyant accepte volontiers d'être son esclave et s'engage à accomplir toutes ses exigences. Ici

⁴⁶ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 450.

Chauvet utilise l'image entreprise par Nietzsche quand il parle du chameau qui veut sa bonne charge. C'est à travers la rencontre avec le Christ par la grâce baptismale que cette vision erronée laisse la place à la nouvelle.

Dans le passage du vieil au nouvel homme, Dieu devient Père, car vivant désormais dans le Christ à travers sa mort et sa résurrection, le croyant participe à sa filiation. C'est en étant fils et en ayant conscience de cette identité que le croyant découvre l'immensité de l'amour de Dieu. Comme conséquence du rétablissement de la véritable image de Dieu, le croyant découvre aussi la vraie image de l'autre. Ainsi, pour Caïn, Abel n'est plus un rival à asservir ou à tuer, mais plutôt un frère à aimer⁴⁷. L'autre n'est plus objet de notre désir violent, mais il devient celui avec qui se réalise un désir qui est au plus profond au-delà de tout autre désir humain, c'est-à-dire la fraternité.

Pour comprendre ce qu'est la grâce baptismale dans la perspective du langage, on peut aussi prendre l'exemple du symbolisme de l'initiation si rependu dans plusieurs cultures. Il peut y avoir des différences au niveau rituel ou dans la signification de certains aspects particuliers; toutefois, l'objectif et le sens profond restent les mêmes. L'objectif est celui du passage à la vie adulte et ce passage est déterminant pour l'initié dans la découverte du nouveau rapport ou des nouvelles relations avec lui-même et avec la société. Le changement se produit dans le respect des normes rituelles reconnues par la communauté.

Si l'on veut donc comprendre la grâce baptismale tenant compte du changement qui a lieu dans la célébration du rite, on découvre que celle-ci ne peut plus être pensée comme «une valeur saisissable, gérable ou stockable»⁴⁸. La grâce n'est pas quelque chose qui se donne à quelqu'un. Elle est plutôt à «penser théologiquement selon le travail initiatique d'accouchement ou de réengendrement de nous-même selon l'Esprit de Dieu»⁴⁹. Ce réengendrement se présente comme condition pour entrer dans le royaume des cieux selon les paroles de Jésus à Nicodème

⁴⁷ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement, op. cit.*, p. 451.

⁴⁸ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement, op. cit.*, p. 451.

⁴⁹ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement, op. cit.*, p. 451.

me: «En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu (Jn 3, 4). La nouvelle naissance, dans ce cas, c'est justement le début d'une existence conduite sous l'action de l'Esprit Saint.

Ceci nous amène donc à affirmer que la grâce baptismale n'est pas quelque chose qu'on reçoit du dehors et qui par conséquent devrait combler un besoin, même s'il s'agissait d'un besoin spirituel. Il n'est pas question de "recevoir de" mais plutôt de "se recevoir" qui implique toute mon existence dans son rapport avec Dieu, se reconnaissant comme fils, et avec autrui se reconnaissant comme frère⁵⁰. Il s'agit de l'établissement d'une nouvelle identité du croyant dans son sens le plus spirituel, le plus réel et théologiquement le plus correct⁵¹. Ce passage de l'homme de sa fausse vision de la réalité divine et humaine à la nouvelle est l'exigence fondamentale de la vie chrétienne. Et c'est cette tâche de conversion à chaque moment de l'existence du croyant qu'il faut identifier à la grâce. Celle-ci trouve son expression symbolique dans le baptême⁵².

Si la grâce n'est pas quelque chose qui se reçoit du dehors, et si elle est le travail permanent de conversion dans l'existence chrétienne, il reste alors à réfléchir sur le rôle des sacrements dans cette tâche. En effet, le sacrement est défini comme événement de grâce. Cette définition, que personne ne peut mettre en doute, ne doit pas, pourtant, induire dans l'erreur de considérer le sacrement comme un champ où il y a un trésor qui doit être donné au croyant. Dans ce cas, on tomberait dans l'erreur précédemment critiquée, qui réduit le sacrement à un canal où passe la grâce pour enfin rejoindre le croyant. Suivant la compréhension du sacrement, en partant du langage, celui-ci est à définir comme symbole du champ que nous sommes. Avant de rejoindre le croyant, elle ne passe pas à travers une réalité en dehors de celui qui en est le destinataire. La grâce sacramentelle

⁵⁰ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 452.

⁵¹ J. FORTUNA, *Two approaches to the role of language in sacramental efficacy compared: Thomas Aquinas in the Summa Theologiae and L. M. Chauvet*, op. cit., p. 273

⁵² L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 452.

est donc ce trésor qui en nous est facteur de conversion et ainsi de la prise de conscience que nous sommes fils de Dieu et frère des hommes.

La nouvelle manière de comprendre la grâce n'est pas pourtant à l'abris de plusieurs difficultés que L. M. Chauvet ne manque pas de souligner. En effet, penser la grâce dans le sillage de l'efficacité symbolique ne réduit pas cette réalité extra-linguistique aux mécanismes du langage. La grâce reste et demeure une réalité théologale et donc il serait hasardeux de chercher à l'expliquer d'une manière exhaustive. Ce qui est de l'ordre théologique reste un mystère et ne peut donc pas s'enfermer dans un processus cognitif humain:

«D'autre part, comme tout ce qui est de Dieu, la grâce est d'emblée posée par nous comme irréductible à toute explication. Faute de quoi, nous réduirions le théologal à l'anthropologique, et la théologie ne serait plus qu'une sorte de variante des sciences humaines. Or, dès que sa radicale altérité est méconnue ou gommée, Dieu n'a plus pour nous d'autre intérêt que comme idée culturelle ou comme chiffre de l'humanité; mais on ne donne pas sa foi à une idée ou à un chiffre... Il n'est donc pas question de réduire la grâce au mécanisme socio-linguistique de l'efficacité symbolique»⁵³.

Le fait de l'impossibilité de réduire la grâce au mécanisme de l'efficacité symbolique se vérifie quand il s'agit de la conversion dans l'existence chrétienne. En effet, une chose est recevoir les sacrements qui sont toujours des événements de grâce, une autre chose est son actualisation dans l'existence du croyant. Selon Chauvet, la grâce demeure le travail de conversion, le travail de réengendrement, mais qui garantit ce travail et sa réalisation concrète dans l'existence quotidienne sur le plan de la foi, de l'espérance et de la charité? Cette question montre de nouveau la différence qu'il y a entre l'efficacité sur le plan du langage et celle sur le plan théologal. Pour ce qui concerne cette dernière, l'auteur ne peut que déclarer son manque de position:

⁵³ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 453.

«impossible par conséquent de nous prononcer sur la réception effective du don de Dieu, réception qui, comme le soulignait saint Augustin à propos du baptême, est toujours dépendante de la foi»⁵⁴.

CONCLUSION

L'exposé de la réflexion de L. M. Chauvet sur l'efficacité des sacrements permet de comprendre l'importance du langage symbolique dans la célébration des sacrements. En procédant par l'étude de l'efficacité du langage, surtout du langage performatif, on peut arriver à mieux comprendre l'efficacité des sacrements dans l'existence chrétienne. La nouvelle voie permet aussi de comprendre mieux la foi et le rapport entre les trois expressions symboliques de l'Église, c'est-à-dire l'Écriture Sainte, les sacrements et l'éthique. C'est dans ce rapport que les sacrements se comprennent comme l'une des expressions de l'Église et non comme un moyen par lequel Dieu donne la grâce. Si l'Église s'exprime dans la célébration des sacrements, il faut donc donner de l'importance à la liturgie qui en est l'expression concrète, et surtout à son expression rituelle. Dans le rite, on dit et on fait. Entre ce qui est et ce qui est fait, il y a un lien de signification caractérisé par l'auto-implication de la personne. Ce qui est dit ne constitue pas un discours sur quelque chose et ce qui est fait n'est pas une action dont la personne se sent détachée. Dans le rite, la parole et l'action sont accompagnées par la prise de position du sujet à l'égard de l'ordre symbolique évoqué⁵⁵.

À côté de la prise de position, il y a aussi l'action exercée par le rite. Pendant la célébration des sacrements l'Église effectue ce que les rites expriment. L'exemple du rite du sacrement de baptême démontre la transformation réelle qui se produit dans le passage du non-baptisé au baptisé, du vieil homme au

⁵⁴ L. M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, op. cit., p. 454.

⁵⁵ A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, op. cit., p. 103.

nouvel homme. La grâce baptismale est dans ce cas le facteur qui opère ce passage. Sa réalisation est la nouvelle prise de conscience du baptisé à l'égard de soi-même. Désormais, il a une nouvelle identité: il est fils de Dieu, membre de l'Église et frère des autres êtres humains. C'est cette nouvelle identité qui doit diriger sa relation avec Dieu et avec autrui. Dire que le sacrement est événement de grâce, c'est exprimer symboliquement ce qui s'opère dans la vie du croyant et qui doit diriger son existence postérieure.

Au-delà des critiques, notamment celles de Gisel⁵⁶ contre l'extension illimitée de la sacramentalité, l'excès dans la considération du rôle de l'Église en dépit du principe christologique, le risque de la soumission du contenu théologique aux mécanismes des lois de la culture, la pensée de L. M. Chauvet sur les sacrements a été accueillie favorablement. Plusieurs théologiens ont reconnu son effort d'élaborer une réflexion théologique qui contribue au dialogue de la théologie avec la culture contemporaine, surtout avec la culture postmoderne⁵⁷. En outre, l'orientation de sa recherche dans un domaine qui de plus en plus cheminait vers l'isolement a redonné aux sacrements et à leur célébration un rôle important dans la vie chrétienne. Enfin, le lien étroit entre les sacrements et l'existence et le fait de penser la grâce comme travail de réengendrement dans les relations quotidiennes du croyant avec Dieu et avec autrui sont une contribution valable à la solution du problème réel du rapport entre la célébration et la vie. Le croyant qui prend conscience de son identité dans la célébration des sacrements se réalise en rendant effectif son être fils de Dieu et frère d'autrui.

⁵⁶ P. GISEL, «Du symbolique au symbole ou du symbole au symbolique?», in *Recherche de Science Religieuse* 75 (19987), pp. 357-370.

⁵⁷ Y. LABBE, «La réception de la postmodernité. À propos de deux livres récents de G. Lafont et L. M. Chauvet», *op. cit.*, p. 406.