NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

58 Nº 6 1931

Sacrements et magie

p. 481 - 506

https://www.nrt.be/es/articulos/sacrements-et-magie-3397

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Sacrements et magie.

Dans le protestantisme, durant ces dix dernières années, l'attention s'est reportée, avec un intérêt renouvelé et même passionné, sur la théologie sacramentaire. Livres, brochures, articles se sont multipliés; et, dans toutes les Églises réformées, une vive polémique s'est engagée autour des questions vitales touchant l'institution, la nécessité, la nature, l'efficacité et la valeur des sacrements chrétiens (1).

De ce réveil d'intérêt pour une question aussi ancienne que la Réforme elle-même, on peut assigner des causes nombreuses : nous pouvons, je crois, les ramener aux trois suivantes :

1° La naissance de partis nouveaux, comme la *Hochkirche* en Allemagne, une recrudescence d'activité dans la *High Church* en Angleterre, et, d'une façon générale, dans tous les pays, les efforts tentés pour vivifier, galvaniser, ou transformer le culte protestant.

2° Les progrès et les développements de nouvelles disciplines scientifiques, particulièrement de l'ethnologie et de l'histoire comparée des religions.

3° Enfin, les tentatives récentes pour l'union des Églises.

(1) BAIL. *Die Haupttypen der neueren Sakramentslehre*, Leipzig, 1926. — P. T. FORSYTH. *Sacramentalism, the true remedy for Sacerdotalism*, dans *Expositor*, 5e série, t. VIII, 1898, p. 221-233, 262-275. — FRIEDRICH. *Sakramente* (in der Gegenwart) dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. V. Tübingen, 1913, col. 215-217. — GAVIN. *Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, 1928. — O. JAMES. *Magic and the Sacramental Principle*, dans *Church Quarterly Review*, 1928, p. 238. — E.-W. JOHNSON. *Symbols and Sacraments*, dans *Expositor*, t. IV, 1925, p. 36-50. — J. NAISH. *The fourth*

I. Le mouvement ritualiste, en Angleterre, est vieux d'un siècle; mais ses progrès mêmes et ses revendications, surtout la question de la « Sainte Réserve » si vivement débattue ces dernières années, ont ranimé l'ardeur combattive des partis protestants de l'Église établie. Les projets de réforme du *Prayer Book* et les discussions parlementaires, qui en furent la suite, portèrent l'effervescence au plus haut point. De toutes ces controverses est née une littérature immense, parfois irénique, mais le plus souvent polémique.

Dans l'ardeur de la lutte qui met aux prises les anglo-catholiques, professant plus ou moins intégralement nos propres croyances catholiques, et leurs adversaires, ceux-ci ont réédité, en les rajeunissant, toutes les accusations et les calomnies inventées par les premiers réformateurs contre les doctrines romaines;

Gospel and the Sacraments, dans *Expositor*, t. XXIII, 1922, p. 53-68. — W. PECK. *The Values of the Sacraments. An Essay on reconstruction*, London, 1927. — O. C. QUICK. *The Christian Sacraments*, London, 1928. — ID. *Sacramental Theory*, dans *Theology*, 1930, p. 271-277. — IBID., 1929, p. 279-281. — M. RELTON. *The Incarnation and its extension in Church and Sacraments*, dans *Church Quarterly Review*, 1928, p. 21-46. — W. H. RIGG. *The Fourth Gospel and the Sacraments*, *ibid.*, 1929, p. 86-119. — SCHLATTER. *Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie*, 1912. — *Essays catholic and critical* [edited by E. G. SELWYN.] London, 1926. — SHEBBEARE. *The Evangelical Concept of the Sacraments*, dans *Theology*, 1930, p. 207-216. — W. SPENS. *The Christian Sacraments*, dans *Theology*, 1929, p. 11-18; 78-85. — VERNON BARTLET. *The Sacraments of Baptism and the Lord's Supper*, dans *Review of the Churches*, t. IV, 1927, p. 489-496. — ZAENKER. *Die Bewertung der Sakramente*, dans *Neue Kirch. Zeitschrift*, 1925, p. 70-94. — La Revue « *The Modern Churchman* » a consacré tout un fascicule à la question sacramentaire, (octobre, 1926) largement traitée dans la XIII^e^ conférence des « Modern Churchmen », p. 257-492 : F. H. J. D. ASTLEY. *Primitive Sacramentalism*, p. 282-295. — A. NAIRNE. *Semitic Sacramental Rites*, 296-309. — P. GARDNER. *The Pagan Mysteries*, p. 310-325. — D. WHITE. *Sacraments and the synoptic Gospels*, p. 326-335. — J. S. BEZZANT. *Sacraments in Acts and the Pauline Epistles*, p. 336-362. — J. M. CREED. *Sacraments in the Fourth Gospel*, p. 363-372. — F. L. CROSS. *The Patristic Doctrines of the Sacraments*, p. 373-390. — A. L. LILLEY. *The Sacramentalism of Aquinas*, p. 391-401. — N. SYKES. *The Reformers and the Sacraments*, p. 402-418. — TOLLINTON. *Sacraments since the Reformation*, p. 419-431. — R. D. RICHARDSON. *The Mystics and the Sacraments*, p. 432-447. — G. ROGERS. *The Value of the Sacraments to-day*, p. 448-460. — H. A. WILSON. *The Misuse of the Sacraments*, p. 461-470. — J. C. HARDWICK. *Sacramental Tolerance*, p. 479-481.

mais, de plus, ils cherchent de toutes parts des arguments nouveaux : ils font appel à la philosophie religieuse, à la critique biblique, à l'histoire des dogmes, à l'histoire comparée des religions. D'autre part, contraints de répondre aux anglo-catholiques et de se défendre eux-mêmes contre leurs attaques, ils ont été amenés à préciser leurs propres positions; à exposer leurs vues et leurs théories sacramentaires; et surtout, devant les justes reproches des ritualistes, ils furent forcés de rendre compte de leur foi, et d'expliquer comment, malgré leurs principes modernistes ou rationalistes, ils reconnaissent encore aux sacrements chrétiens une utilité religieuse et une véritable valeur de vie. Ainsi les controverses qui ont agité l'Église anglicane ont provoqué un renouveau dans la théologie sacramentaire.

Un phénomène semblable se remarque dans l'Église luthérienne, particulièrement en Allemagne. Après la guerre, naquit le mouvement, si intéressant, de la *Hochkirche* (1), que le Père Charles a étudié dans son beau livre « *La Robe sans couture* » (2). Ici encore les mêmes tendances ont produit les mêmes réactions et la question sacramentaire a pris un intérêt renouvelé.

Mais l'existence et le succès de ces partis de « Haute Église » ne sont que l'effet d'une cause plus profonde : la désaffection croissante des âmes religieuses à l'égard du culte protestant. Celui-ci, né d'une réaction contre le catholicisme, attribue, surtout dans les milieux où prédomine le puritanisme calviniste, une importance prépondérante à la prédication, au point de gêner l'adoration et la piété proprement dite (3). Ce culte froid, incomplet ne peut satisfaire les aspirations mystiques vers l'union divine qui travaillent aujourd'hui tant d'âmes. Tous les protestants reconnaissent et confessent la « crise » du protestantisme, le « problème angoissant du culte protestant » et « sa situation affligeante ». Ces aveux se trouvent sous la plume

(1) Voir P. CHARLES, *Un essai de luthéranisme catholique*, dans *N. R. Th.*, t. 50, 1923, p. 74-88.

(2) P. CHARLES. *La Robe sans couture*, Museum Lessianum, Louvain, 1923.

(3) R. WILL. *Le culte*, Strasbourg, 1925, p. 2.

de théoriciens, comme Menegoz, Hauter (1), Heiler (2), Smend (3) Will (4), Zänker (5), etc... D'autres, non contents d'écrire sur le malaise des communautés protestantes, passent à l'action, organisant des associations cultuelles nouvelles ou modifiant les liturgies reçues (6).

Dans un article très intéressant sur le mouvement de réforme cultuelle, R. Will résumait ainsi la situation confuse de l'heure actuelle : « La disgrâce du culte protestant est manifeste. Malheureusement le mouvement protestant manque d'unité. Obéissant à des impulsions souvent opposées les unes aux autres, il s'est partagé en de nombreux embranchements : ici, ce sont des considérations de style liturgique (*Spitta*, *Smend*) ou le souci d'introduire dans le culte une action rythmée (*Horn*, *Strewe*) qui poussent les novateurs à s'affranchir du traditionnel culte parlé; là, c'est précisément la « parole » qui, se dressant dans son objectivité intransigeante, entend donner une empreinte nouvelle au service divin (*K. Barth*). Par ailleurs, l'idiosyncrasie antiphénoménale du puritanisme, s'alliant au mysticisme, fait appel aux valeurs du vide et du silence (*Quakers*), tandis que dans l'hémisphère luthérien une nouvelle Haute Église tend à corriger la pseudo-morphose cultuelle de la Réforme... Ou bien on voit encore les besoins légitimes d'adoration mystique (*R. Otto*, *Fr. Heiler*) déborder le cadre de la religion prophétique, ou même de la religion institutionnelle dans le mystère cosmique (*Rittelmeyer*), dans la reconstitution du drame sacré ou dans certaines formes néo-romantiques du mouvement de jeunesse... Ces diverses tendances, toutes à l'affût de nouvelles expressions

(1) HAUTER, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1922, fasc. 6; 1923, fasc. 1.

(2) *Das Gebet*, 1927. — *Katholischer und evangelischer Gottesdienst*, 1921.

(3) *Der Evangelische Gottesdienst*, 1904.

(4) *Le culte*, t. I, p. 2-13.

(5) *Die Bewertung der Sakramente*, dans *Neue Kirch. Zeitschrift*, 1925, p. 70-94.

(6) Même en pays calvinistes. En France on signale E. Bersier; à Lausanne, le pasteur Amiguet. En 1921, l'Église de Genève publie une liturgie; en France le projet d'une nouvelle liturgie est étudié par une commission du Synode des Églises réformées.

cultuelles, trouvent en face d'elles l'opposition chagrine d'un rationalisme suranné, qui craint de voir son message pédagogique menacé par quelque innovation romanisante ou sectaire » (1).

En un mot, la situation troublée du protestantisme peut se caractériser par une réation, de tendance mystique, contre l'austérité puritaine, le formalisme et la suprématie de la « parole ». De toutes parts, on aspire vers une forme plus parfaite de culte; on cherche une formule nouvelle, donnant satisfaction à toutes les tendances de l'âme. Au fond, problème insoluble pour le protestantisme : car il devrait surmonter des antinomies irréconciliables : antinomie entre le subjectivisme du sens religieux, proclamé par lui, et l'objectivisme d'un culte extérieur; entre les exigences de l'individualisme religieux, issu de la Réforme — qui fut une révolte contre l'autorité et rejette tout intermédiaire entre Dieu et l'âme —, et les exigences sociales de la communauté religieuse. De là, la pullulation de programmes, de manifestes, et d'initiatives les plus diverses.

Dans les programmes proposés, comme dans les tentatives déjà réalisées, on distingue une double tendance contradictoire qui a la plus haute importance pour la théorie sacramentaire. Les uns rêvent une réforme dans un sens « plus spirituel », entendez qui diminue le plus possible le rôle des rites, pour favoriser la libre expansion du subjectivisme mystique; les autres, au contraire, veulent développer le sens religieux et satisfaire aux aspirations mystiques dans un sens ritualiste et sacramentaire (2).

(1) R. WILL. *Bibliographie du mouvement protestant* dans *Rev. d'histoire et de philosophie religieuses*, 1926, p. 558.

(2) Dans le mouvement mystico-spirituel se distingue R. Otto qui prétend renouveler le sens de l'adoration et du mystère au moyen d'un appauvrissement voulu des formes cultuelles. Le silence et le vide sont, pour lui, le symbole et l'enveloppe des sentiments métaphysiques. L'absence de rites et de gestes, d'ornements et de manifestations artistiques serait de nature à provoquer un état d'âme spiritualiste et mystique. Aussi préconise-t-il ce qu'il nomme « *le sacrement du silence* ». En Suède, E. Linderholm diminue le prêche pour donner plus d'importance à la prière et à l'adoration.

Dans un sens mystico-ritualiste, outre le mouvement Haute Église allemande déjà mentionné, on peut citer F. Heiler organisant à Marbourg les cultes du « Michelchen ». Heiler veut un culte qui serait la synthèse des aspi-

Ce malaise des Églises protestantes, ces projets, ces essais de réforme ne nous intéressent ici qu'en tant qu'ils expliquent ce renouveau d'intérêt dont bénéficie la doctrine sacramentaire. En vérité, dans ce conflit de tendances, comme dans les polémiques qu'elles suscitent, ce dont il s'agit au fond, c'est du principe sacramentel lui-même. Dans toutes les controverses entre « ritualistes » et « spiritualistes », la question fondamentale, toujours implicite, souvent explicite, est celle de la valeur religieuse des rites et des sacrements.

II. La seconde cause qui a largement contribué à centrer l'intérêt des théologiens protestants sur la question sacramentaire, c'est, avons-nous dit, le progrès scientifique et le développement de nouvelles disciplines. L'histoire de l'antiquité chrétienne, étudiée avec passion depuis plus d'un demi-siècle, la critique biblique, poussée dans le sens le plus radical, ont eu leurs résultats dans la doctrine sacramentaire. Les critiques libéraux et rationalistes ont bouleversé les idées traditionnelles touchant les origines de l'Église, comme celles du Nouveau Testament : les théories les plus subversives ont été proposées, avec une audace croissante. Jadis les protestants s'accordaient assez pour reconnaître l'institution divine de deux sacrements, le baptême et l'eucharistie. Aujourd'hui, ce dogme même est ouvertement nié ou mis en doute. De plus, les développements pris, ces dernières années, par la science de l'histoire comparée des religions, a étendu le front d'attaque, et la faveur dont jouit cette jeune science a forcé les plus inattentifs des conservateurs à considérer sérieusement ses prétentions. La comparaison entre les sacrements chrétiens et des rites plus ou moins semblables observés dans les mystères païens de l'hellénisme, dans les cultes orientaux, dans les religions plus anciennes des peuplades primitives

rations catholiques et protestantes. A Stuttgart, Rittelmeyer a fondé sa « communauté chrétienne », association qui ne vise à rien moins qu'à effectuer, par le moyen d'un culte nouveau, une véritable renaissance de toute la culture germanique déséquilibrée. De tendance nettement sacramentelle, sa réforme se fonde sur des spéculations métaphysiques qui prétendent montrer la nécessité de concrétiser les choses spirituelles et de spiritualiser les données sensibles.

ou chez les sauvages subsistant encore de nos jours, cette comparaison a donné naissance aux hypothèses les plus hardies : les sacrements chrétiens devraient leur origine ou à une imitation plus ou moins consciente des pratiques cultuelles en usage dans le milieu où s'est développée l'Église, ou, du moins, les institutions du Christ se seraient muées en sacrements, sous l'influence de l'hellénisme et des mystères, à moins qu'on ne doive les considérer comme des organes témoins de notre sauvagerie ancestrale, comme des reliques sublimisées d'anciennes pratiques magiques ou totémiques.

Aux théologiens modernistes, la science des religions ouvre des voies inexplorées, pleines de promesses : ils se garderont bien de résister à la tentation de s'y engager et de refuser une aventure où ils pourront déployer à l'aise toute l'ingéniosité de leur esprit. L'apologétique conservatrice sera bien forcée de les suivre sur ce terrain et la lutte s'engagera sur des positions nouvelles.

III. Enfin les tentatives faites, ces dernières années, pour la réunion des Églises, ont, elles aussi, ramené l'attention des théologiens sur la question des sacrements. Ryder Smith, rendant compte du congrès de Lausanne, remarquait : « A supposer même qu'on parvienne à surmonter toutes les autres divergences dogmatiques qui séparent les diverses confessions chrétiennes, il n'en resterait pas moins l'opposition fondamentale, irréductible, entre trois types caractéristiques d'Églises : les Églises sacerdotales affirmant que certains symboles et certains rites, ainsi que le sacerdoce nécessaire pour les accomplir, sont essentiels à la constitution même de l'Église; les Églises sacramentaires, qui repoussent le sacerdoce, mais prétendent qu'au moins deux sacrements, sans être essentiels, sont cependant obligatoires en vertu de leur institution divine; enfin les Églises spiritualistes, qui nient la nécessité ou l'obligation de n'importe quel symbole et considèrent que les rites extérieurs, loin d'être un secours, sont plutôt un obstacle et une entrave pour la véritable religion de l'esprit ». Antagonisme irréductible, aussi bien, l'auteur désespère de voir un jour les Églises réunies (1). D'autres sont plus opti-

(1) Dans *Expository Times*, 1927, p. 1, 10.

mistes, tel Johnson, qui s'efforce de s'ouvrir une voie moyenne, et d'élaborer une théorie sacramentaire assez libérale pour permettre la fusion des contraires (1).

Toutes les sectes protestantes ont pleinement conscience que la question des sacrements est un problème vital et douloureusement actuel. Nous assistons à un immense effort des théologiens conservateurs, pour maintenir les positions traditionnelles, en rajeunissant, de leur mieux, les anciennes doctrines soit du luthéranisme, soit du calvinisme, soit du zwinglianisme, et pour les réadapter aux besoins de l'heure présente. Certes, c'est la confusion parfaite : même au sein d'une même confession, pas deux auteurs qui s'entendent parfaitement. Mais leur sollicitude est touchante et plusieurs de leurs travaux méritent d'arrêter l'attention.

Il est encore intéressant de noter que les théologiens modernistes, même ceux qui nient l'institution divine du baptême et sa nécessité pour les individus, s'efforcent, eux aussi, au moins pour la plupart, de maintenir et de défendre la valeur religieuse des sacrements chrétiens; et, chose curieuse, souvent les plus radicaux sont ceux qui affirment le plus haut leur vénération pour ces rites antiques et insistent le plus sur leur valeur de vie, au moins pour la communauté chrétienne.

Il faut remarquer encore qu'en dehors de l'aile droite de la Haute Église, tous les protestants, conservateurs ou modernistes, à quelque secte qu'ils appartiennent, s'accordent pour attaquer la doctrine « romaine », comme ils disent, de l'*opus operatum*, qu'ils confondent souvent avec la théorie de la causalité physique (2).

(1) JOHNSON. *Symbols and Sacraments*, dans *Expositor*, 1925, p. 30-50.

(2) Tel SHEBBEARE, p. ex. *The evangelical conception of Sacraments* dans *Theology*, 1930, p. 270 et suiv. Déjà PICARD écrivait, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* (de LICHTENBERGER), t. XI, 1881 : « Le caractère magique du sacrement a quelque peu gêné les théologiens plus récents. Quelques-uns ont cherché à donner une explication plus acceptable de l'*opus operatum* ». Il cite ensuite Bellarmin et Möhler, puis ajoute : « mais ce ne sont là que des opinions personnelles à leurs auteurs, et le sacrement est resté dans l'Église

Les arguments n'ont guère changé, pour le fond, depuis le XVI^e^ siècle, mais ils sont présentés à la mode du jour. Le thème ordinaire, et l'on peut dire universel — je n'ai rencontré qu'une seule exception — c'est l'antique calomnie des réformateurs, prétendant que la doctrine catholique est immorale, irréligieuse, superstitieuse. Les théologiens protestants, avec une touchante unanimité, s'entendent avec les rationalistes pour accuser l'Église d'attribuer aux sacrements une efficacité *mécanique* et *magique*. Qu'il me suffise de citer deux exemples, l'un pris en Allemagne, l'autre, en Angleterre. « L'action symbolique fait connaître et certifie une réalité déjà existante : elle est inopérante; dans l'action magique, l'opération elle-même est tout : le rite dûment accompli, l'effet suit *mécaniquement*. Mais cela est un attentat à la dignité de la personne : la personne est traitée comme une chose... C'est contre ce concept *magique* que s'éleva Luther et ainsi il a rendu aux sacrements leur pleine dignité surnaturelle » (1). De son côté, Astley prétend que « l'essence du sacramentalisme est la combinaison de la magie et de la religion » (2).

Mais les reproches que Luther et Calvin se contentaient de lancer à l'Église comme des injures, sans les prouver, aujourd'hui les théologiens s'efforcent de les justifier avec un grand étalage d'érudition, en faisant appel à l'histoire et surtout à la science des religions comparées.

* * *

L'accusation de magie remonte aux premiers réformateurs. Calvin écrivait : « Le sacrement consiste en la Parole et au signe extérieur. Car par la Parole, il ne faut pas entendre un murmure qui se face sans sens et intelligence en barbotant *à la façon des*

catholique une puissance magique et surnaturelle », p. 381-382. F. KATTENBUSCH, dans *Realencyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche*, t. 17, p. 363, est plus juste envers la doctrine catholique.

(1) ZAENKER. *Die Bewertung der Sakramente*, dans *Neue Kirch. Zeitschrift*, 1925, p. 79.

(2) *Primitive Sacramentalism*, dans *Modern Churchman*, 1926, p. 285.

enchanteurs, comme si par cela se faisoit la consécration... Pour ce qui se fait sous la tyrannie du Pape, est une meschante profanation des sacrements. Car il leur semble advis que c'est assez si le Prestre fait la consécration en murmurant, sans sens, le peuple estant là tout esbahy et la gueule bée... Puis la *superstition* est venue jusques là qu'il leur semble advis que la consécration n'est point duement faite, sinon en subsillant tout bas, tellement qu'on n'oye pas mesme le son » (1). « Certes elle est pleinement diabolique... Faisant le sacrement comme cause de justice, elle lie et enveloppe les entendements humains en cette superstition, qu'ils se reposent plustost en une chose corporelle qu'en Dieu » (2). Et parlant de la transsubstantiation : « Et de fait, jamais n'eussent esté si vilainement abusez des illusions de Satan, s'ils n'eussent desia esté ensorcellez de cette erreur que le corps du christ estant enclos sous le pain, se prenait en la bouche, pour estre envoyé au ventre. La cause de cette fantaisie si brutale a esté que ce mot consécration leur estait comme un *enchantement ou coniuration d'art magique* » (3). Chemnitz reproche jusqu'à la satiété que les sacrements, dans la doctrine catholique, opèrent, « etiam si in suscipiente nullus existat bonus interior motus »

(1) CALVIN. *Institution chrétienne*, l. IV, c. 14 (JOANNIS CALVINI, *Opera*, t. III, Brunswig, 1865, dans *Corpus Reformatorum*, vol. 31, col. 880).

(2) *Ibidem.*, col. 893.

(3) L. IV, c. 17, col. 996. Voici les textes latins : « Atque hoc est quod vulgo dicunt constare sacramentum verbo et externo signo. Verbum enim intelligere debemus, non quod sine sensu et fide insusurratum, *solo strepitu, velut magica incantatione*, consecrandi elementi vim habeat;... Quod ergo sub papae tyrannide factitatum est, non caruit ingenti mysteriorum profanatione. Putarunt enim satis esse si sacerdos, populo sine intelligentia obstupente, consecrationis formulam demurmurant. ... Postea eo usque erupit superstitio, ut consecrationem non nisi rauco murmure, quod a paucis exaudiretur, rite peragi crederent. (Même édition vol. 30, col. 943). — « Plane, certe diabolica est. Nam dum justitiam citra fidem pollicetur... quia justitiae causam a sacramentis ducit, miseras hominum mentes... *hac superstitione* illigat ut in spectaculo rei corporeae potius quam in Deo ipso quiescant » (*ibid.*, col. 951). « Nec vero Satanae praestigiis tam foede unquam delusi fuissent, nisi quia iam fascinati erant illo errore corpus Christi, sub pane inclusum ore corporeo in ventrem transmitti. Tam brutae imaginationis causa fuit quod consecratio tantundem apud eos valebat ac magica incantatio » (*ibid.*, col. 1013).

« sine bono motu cordis, hoc est, sine fide conferre gratiam » (1).

Saint Bellarmin, dans ses controverses (2), examine et réfute déjà ces calomnies protestantes : dans ce but, il commence par définir clairement le sens des mots superstition et magie : « Duo sunt quae damnantur in incantationibus magicis. Unum quod aliqui putent in certis figuris, aut verbis esse naturalem virtutem aliquid efficiendi; atque haec quidem superstitio est, cum certo constet nec figuras, nec verba vim naturalem ullam habere aliquid efficiendi. Alterum quod alii existiment figuras aut verba nihil ex se habere virtutis, tamen ex pacto cum diabolo inito adhiberi ad res certas efficiendas; et haec proprie magica est incantatio et peccatum *maximum* ». Partant de cette *définition théologique*, Bellarmin n'a pas de peine à prouver que les protestants calomnient l'Église : celle-ci, en effet, ne croit pas que les signes sacramentels aient une vertu naturelle de produire, par eux-mêmes, quelque effet; mais elle croit et professe que toute la vertu des sacrements provient de l'institution du Christ. Dire que les catholiques accordent une vertu aux mots matériels, sans souci du sens ou de la foi, est un pur mensonge. Tous les catholiques enseignent que, dans n'importe quelle langue, le sacrement est valide, à condition que le sens soit le même. Et prenant l'offensive, il ajoute « Sequitur igitur ut existimemus, et vere existimamus, ea ex pacto et promissione Christi vim habere; quae si magia est, quid aliud sequitur quam ut Christus sit diabolus? Nam cum omnis magia pendeat ex pacto diaboli, vis autem verborum pendeat ex pacto Christi; manifeste sequitur, aut nullam in sacramentis nostris esse magiam, aut Christum esse diabolum. Ad hanc igitur horribilem impietatem adversarii nostri devenerunt, ut ex Christo diabolum faciant » (3).

Aujourd'hui encore, beaucoup de théologiens catholiques se contentent de cette brève réponse, même un historien aussi

(1) CHEMNITZ. *Examen concilii Tridentini*, 1614, II, p. 11, 22-25, etc.

(2) *Disputationum... de controversiis christianae fidei...* t. III. Ingolstadt, 1601, col. 86.

(3) *Ibid.*, col. 86.

distingué que le R. P. Lagrange : « Le principe de la magie est que le semblable opère le semblable. Par exemple, en versant de l'eau, on attire la pluie, en perçant une statuette de cire, on amène la mort de la personne qu'elle représente. C'est une sorte d'action naturelle, mise en mouvement par la volonté de l'homme; quand le rite est accompli, ce qu'il signifie s'opère nécessairement dans la nature. L'homme impose ainsi sa volonté même aux dieux. *Si le rite est censé institué par le dieu, ce n'est plus de la magie pure...* Dans le sacrement chrétien, il y a aussi une certaine proportion entre le signe et l'effet produit, avec une relation nécessaire, *mais en vertu d'une institution divine et pour produire un effet surnaturel* » (1). Et cette réponse paraît à un psychologue aussi averti que M. Truc parfaitement démonstrative : « On a voulu y [dans les sacrements] trouver un fond magique et c'est évidemment un parachronisme et une absurdité » et il le prouve par l'autorité du Père Lagrange (2).

Certes, la réponse de Saint Bellarmin est excellente, et pleinement suffisante contre Calvin et les anciens protestants. Ceux-ci, en effet, admettaient la définition théologique des mots superstition et magie : la réplique de Bellarmin est donc topique. Théologiquement elle est décisive. Prouvée l'institution divine des sacrements, parler d'effets magiques est une sottise. Aussi Bellarmin a soin de s'appuyer sur cette preuve « dicunt... quia Christus non instituit eiusmodi verborum pronunciationem super muta elementa. Sed iam satis probavimus Christum instituisse. Ceterum quaero ab eis an credant Christum potuisse instituere eiusmodi signa quae vim haberent ex pacto ipsius aliquid operandi ? Non, opinor, negabunt, nisi Christum negent esse Deum » (3).

Mais cette réponse décisive, en droit, pourrait bien ne plus avoir la même efficace de nos jours. Comme les derniers mots du cardinal le laissent entrevoir, la question a changé. Bien des protestants aujourd'hui nient tranquillement la divinité de

(1) Saint Paul. *Epître aux Romains*. Paris, 1916, p. 150.

(2) G. Truc. *Les Sacrements* (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Paris, 1925, p. 153.

(3) *Ibid.*, col. 86-87.

Jésus-Christ; pour beaucoup d'autres, c'est la question préalable qui se pose : il leur semble que Jésus n'a pu avoir une conception aussi mécanique des sacrements, et aussi peu spirituelle. D'ailleurs, cette définition théologique du mot magie n'est plus admise, ils entendent le mot dans un sens plus vague et plus général. Nos adversaires, tant protestants que rationalistes, ne songent nullement à accuser l'Église d'invoquer le diable : croient-ils encore au diable? Leurs théories sont bien plus nuancées; et les preuves qu'ils apportent sont entourées d'un tel appareil scientifique qu'elles ne laissent pas de faire impression sur un esprit moins attentif et de causer quelque malaise. Il paraît donc qu'il y a lieu de compléter la réfutation de Bellarmin ou de l'appliquer aux circonstances présentes.

Si tous nos adversaires s'accordent à reprocher à l'Église son concept magique de l'efficacité des sacrements, ils sont loin de s'entendre sur le sens précis de l'accusation; même divergence de vues quand il s'agit de déterminer l'origine, la date et les facteurs de cette croyance superstitieuse. Certains auteurs rendent saint Paul responsable de la transformation des sacrements-symboles en sacrements efficaces (1); d'autres, au contraire, veulent trouver dans l'apôtre leur propre conception « spirituelle » (2). L'idée magique ne serait née que progressivement dans les générations chrétiennes; d'autres enfin confessent que l'idée de sacrement efficace était universellement admise avant que saint Paul n'écrivît (3). Enfin les preuves qu'ils apportent pour prouver le crime de magie sont loin d'être identiques.

La forme la plus simple d'argumentation consiste à relever et à cataloguer les similitudes qu'on peut observer entre les sacrements et les pratiques magiques, pour conclure de ce simple

(1) Aussi H. D. A. Major. *Why we value Baptism and Confirmation* dans *Modern Churchman*, 1925, p. 410-414. — Bezzant. *Sacraments in Acts and the Pauline Epistles*, *ibid.*, p. 336-362. — Loisy. *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 269-302.

(2) P. W. Barnes. *The Eucharist* dans *Modern Churchman*, 1925, p. 420-434.

(3) Lake. *Earlier Epistles of S. Paul*, p. 215, 233, 385.

rapprochement que l'Église catholique attribue à ses rites la même efficacité que les sauvages à leurs procédés de sorcellerie. La magie, fondée sur les principes d'imitation, de sympathie et de contiguité, prétend produire infailliblement, en les mimant, les effets désirés : en arrosant la terre, on force la pluie à tomber; en imitant dramatiquement une chasse heureuse on s'en assure le succès; les actions opérées sur un objet ayant appartenu à une personne atteignent la personne elle-même. D'autres fois, des paroles cabalistiques, exactement prononcées avec les gestes requis, sont crues concentrer une vertu divine dans certains objets, amulettes ou talismans, ou même localiser, dans une statue ou un fétiche, un esprit. Les sacrements sont-ils autre chose qu'une action mimétique destinée à produire un effet merveilleux ? L'eau lustrale qui lave le corps en vertu du principe d'imitation et de contiguité doit purifier l'âme elle-même; l'onction, remède symbolique, guérit les maladies du corps et de l'âme etc. Les paroles consécratoires ont la vertu de changer la nature du pain et du vin et de localiser la divinité. Et le mode d'action est semblable ici et là : l'effet transnaturel est produit, infailliblement, mécaniquement, par la seule position du rite symbolique, à condition qu'il soit effectué selon toutes les exigences de la tradition : ce qui importe, ce ne sont pas les dispositions intimes, mais l'exacte position de l'action : et de là les discussions théologiques sur la validité des sacrements! Ces considérations sont encore renforcées par des exemples concrets qui paraissent plus frappants. N'observe-t-on pas, dans tous les clans totémiques, des « sacrements » d'initiation ? Ceux-ci comprennent souvent la circoncision dont l'effet est de rendre l'initié membre du clan; c'est une nouvelle vie qui commence pour lui, la circoncision est donc un sacrement de renaissance. Ailleurs, comme en Guinée, aux îles Fidji, ce sont des lustrations ou des bains sacrés, considérés comme symboles de mort et de résurrection. Ces rites sont généralement complétés par des repas sacrés : en mangeant la chair du Totem, l'initié est censé entrer en relations spéciales avec lui (1). Au Mexique, la victime humaine, représen-

(1) Nous ne prenons pas à notre compte toutes ces généralisations hâtives;

tant le dieu et comme identifiée avec lui, était mangée, afin de participer à la vertu divine (1). Comment nier, concluent-ils, que ces rites d'initiative et de communion soient semblables à nos sacrements de baptême et d'eucharistie ?

La plupart des historiens cependant ne se contentent pas de cet argument par trop simpliste. Ils encadrent les faits observés dans une théorie évolutionniste. Ainsi ils croient démontrer que la foi à l'efficacité *ex opere operato* n'est qu'une survivance des persuasions magiques que l'on constate chez les peuplades primitives. Les uns, s'inspirant des théories de Frazer, pour qui la religion elle-même est née de la magie (2), affirment que les sacrements sont les vestiges, et comme les organes témoins de ce stade magique qu'ils placent aux origines de l'humanité. Tel, entre autres, Astley : La magie, écrit-il, est plus ancienne que la religion, « mais elle survit dans la religion; et l'essence du sacramentalisme est la combinaison de la magie avec la religion ». Les idées primitives que certains objets peuvent être le siège de forces surnaturelles, que mimer un effet est le produire, ces idées sont à la racine de tout système sacramentel. « L'Église de Rome qui conserve, ici comme en d'autres matières, plus d'idées primitives, reconnaît cinq autres rites »; mais même le baptême et l'eucharistie, pratiqués dans le protestantisme, sont manifestement une relique de l'âge animiste. C'est un fait universel : chez tous les peuples primitifs, nous retrouvons ces deux rites dont la signification est partout la même : un rite d'initiation qui est une nouvelle naissance; un repas sacré par lequel l'homme non seulement participe aux mêmes mets que les dieux, mais encore entre en communion

aujourd'hui bien des nuances seraient à introduire et des restrictions à faire. Les cérémonies d'initiation se retrouvent aussi en dehors des cercles totémiques.

(1) Voir l'article purement descriptif de J. H. Mac Culloch. *Sacraments Primitive and Ethnic*, dans *Encyclopaedia of Religions and Ethics* (James Hastings), t. x, 1918, p. 897-901.

(2) J. C. Frazer. *Man, God and immortality*, 1927. L'auteur y résume ses théories longuement développées dans son grand ouvrage : *The Golden Bough*, Londres, 1908.

réelle avec le dieu, l'offrande étant considérée comme le dieu lui-même. « Le catholicisme donc non seulement est un syncrétisme du christianisme et des formes plus élevées du paganisme avec lequel il entra en contact, mais en outre il y mêle des éléments de la religion primitive qui sont à la racine de la nature humaine». « La superstition est un héritage de notre sauvagerie ancestrale»(1).

La thèse de Frazer est fortement battue en brèche, surtout par Hubert et Mauser (2), ainsi que par Loisy (3). Ces auteurs observent justement que magie et religion, s'opposant contradictoirement, l'une n'a pu naître de l'autre. Ils postulent donc un âge prémagique, un stade d'évolution où magie et religion ne sont pas encore différenciées. Mais les conclusions ne seront pas substantiellement différentes, à notre point de vue. Car, s'il est vrai que religion et magie, dès leur apparition, s'opposent et se combattent, néanmoins on ne peut trouver dans l'histoire une religion qui n'ait pas été contaminée par des éléments magiques. Le christianisme lui-même, si sublime qu'il soit, n'a pu se préserver pur de tout alliage, et l'existence des sacrements en est une preuve particulière.

Une théorie plus subtile peut être imaginée qui, d'ailleurs, a été esquissée par certains psychologues. Au lieu de présenter les sacrements comme une survivance d'anciennes pratiques magiques, mieux vaudrait expliquer par les tendances fondamentales de la nature humaine, dont est née la magie, l'origine de la croyance à l'efficacité *ex opere operato* des rites sacrés (4). L'homme, conscient de sa faiblesse, éprouve le besoin de mettre son existence menacée ou inachevée en rapport avec le monde supérieur dont il redoute ou désire les forces ; pour suppléer à son impuissance, il veut capter les énergies occultes dont il sent le mystère; et, par elles, il veut se prémunir contre les périls

(1) *Primitive Sacramentalism. Modern Churchman*, p. 282-299.

(2) *Esquisse d'une théorie générale de la magie.* Année sociologique, t. VII, 1902, 1903. Paris, 1904.

(3) *Magie, science et religion*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses.* Paris, 1910, p. 144.

(4) R. WILL prétend même : « Comme le culte naît avec la religion, *le rite éclôt avec la magie.* » *Le culte*, p. 44.

qui l'effrayent. L'insécurité, l'incertitude, étant pour lui un poids intolérable, il cherche à s'en libérer. Il veut donc des assurances, il est en quête de certitudes. Il demandera donc des signes infaillibles de la bienveillance divine, des rites infailliblement efficaces. Tendance universelle, indéracinable, qui se manifeste encore aujourd'hui dans le catholicisme : les dévots ne s'inquiètent-ils pas de trouver des protecteurs tout puissants, et des « prières efficaces», « très efficaces » ? Ils voudraient des formules qui obligent Dieu. Cette même tendance ne s'étale-t-elle pas naïvement jusque dans les traités des théologiens eux-mêmes ? Quand ils veulent démontrer que l'efficacité des sacrements ne peut dépendre de la foi ou de la sainteté du ministre, n'arguent-ils pas qu'autrement nous ne pourrions jamais être certains de la valeur des sacrements reçus ?

Une cause psychologique plus profonde, dont ce besoin de certitude n'est qu'une manifestation particulière, c'est l'ardeur du désir. « L'homme se voit porté à l'action magique par une confiance illimitée en son propre désir » (1). Sous sa poussée véhémente, l'homme cherche à l'assouvir, du mieux qu'il peut. S'il ne peut obtenir actuellement le résultat souhaité, le mimer, l'imiter dans une action symbolique est déjà une première satisfaction, comme rêver de l'objet convoité est déjà en jouir, d'une certaine façon, par l'imagination. Mais dans l'ardeur du désir, l'illusion est facile : l'homme prend aisément ce rêve pour des réalités, et le primitif surtout qui distingue mal entre la représentation et la chose représentée. L'expérience donc de la jouissance que procurent l'image et l'imitation du résultat convoité, lui suggérera l'espoir et — pour peu que des circonstances fortuites le favorisent dans ses tentatives —, la persuasion que l'action mimétique est capable de produire ce résultat en réalité. L'homme primitif se représente la satisfaction de son désir, écrit Freud, avec une telle intensité qu'il « le voit en quelque sorte réalisé en des hallucinations motrices » (2). « Alors l'accent

(1) WILL. *Le culte*, p. 44.
(2) *Totem und Tabou*, 1913, p. 77.

psychique passe automatiquement des concepts, des volitions, c'est-à-dire des motifs de l'action magique, aux moyens et à l'action elle-même. De subjective, l'action insensiblement devient objective » (1). Le rite magique donc ne serait que la projection et la matérialisation du désir dans une action symbolique et la confusion illusoire entre la réalisation mimétique de l'effet et sa réalisation effective. Cette mentalité magique, fruit spontané des tendances profondes de la nature humaine, pénétrant dans la religion, produit la magie cultuelle. De cette mentalité aucune secte chrétienne n'a pu se préserver complètement. Mais elle se manifeste surtout dans le catholicisme, et, tout particulièrement, dans sa doctrine de l'efficacité *ex opere operato* des sacrements.

* * *

Pour répondre (2) aux arguments des adversaires le plus complètement possible, il faut d'abord établir nettement les différences profondes qui opposent rites magiques et sacrements. La voie la plus courte serait apparemment de partir de la définition de la magie : mais une difficulté nous arrête dès l'abord. Aujourd'hui le mot magie, tant en philosophie que dans les sciences religieuses, s'entend dans des sens fort divers (3).

(1) WILL. *Le Culte*, p. 44.

(2) Bien des essais de réfutation, intéressants et consciencieux, ont été tentés par les anglo-catholiques. Par ex.: E. O. JAMES. *Magic and religion*, dans *Theology*, t. XII, 1926, p. 21-29; — *Magic and the sacramental principle*, dans *Church Quarterly Review*, 1928, p. 238. — K. E. KIRK. *Magic and Sacraments*, dans *Theology*, t. XI, 1925, p. 319-333. — *Essays catholic and critical, The Origin of Sacraments*; *The Eucharist*, Londres, 1926. — R. S. KIRKPATRICK. *Sacraments*, dans *Dictionary of the Apostolic Church*, (J. HASTINGS) t. II, p. 425-431.

(3) Voir A. LALANDE. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. Paris, 1926, t. I, p. 437-438. Après avoir signalé les sens du mot chez les anciens, il en énumère les sens dans la philosophie. « *B.* Chez les peuples occidentaux, art d'agir sur la nature par des procédés occultes et d'y produire des effets extraordinaires. » — « La *magie cérémonielle* est celle qui agit sur les esprits (autres que les esprits des hommes vivants) par le moyen d'un rituel. — La *magie naturelle* a été entendue en plusieurs sens. Elle paraît avoir été

Tous les spécialistes reconnaissent la difficulté de définir exactement la magie ; on en trouve l'aveu chez Hubert et Mauss, dont l'étude est encore considérée comme une des plus importantes en la matière (1), aussi bien que chez Loisy (2). Les catholiques ne parlent pas autrement, quand ils considèrent la magie du point de vue de l'histoire des religions, c'est-à-dire du point de vue empirique (3). Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer les définitions les plus diverses de ce phénomène (4).

Le R. P. Bouvier, après une enquête soigneuse et une critique serrée des différentes définitions proposées, croit pouvoir s'arrêter à la description suivante : « Essayons maintenant de fixer en une définition la notion de magie : c'est celle d'un pouvoir et d'un milieu, en quelque manière surnaturel, qui est censé permettre à l'homme d'exercer, même à distance, par des moyens sans proportion apparente avec la fin à obtenir,

conçue d'abord comme opérant, d'une façon illicite et occulte, sur les forces ou esprits élémentaires qui gouvernent la matière... Cette conception traditionnelle a été modifiée chez un grand nombre d'écrivains dans un sens rationaliste... Magia naturalis seu physica nihil aliud est quam exactior quaedam arcanorum naturae cognitio... Enfin selon Bacon la magie naturelle s'entend des opérations qui dépendent de la connaissance formelle... par opposition à celles qui n'exigent que la connaissance d'une cause efficiente, le mécanisme intime du phénomène restant ignoré. » — D'autres distinguent la magie divine, la magie théurgique [angélique], goétique [démoniaque] et naturelle. — « C. Chez les sociologues contemporains, ce mot s'emploie en deux sens : 1° Frazer... : ensemble des pratiques reposant sur la croyance qu'il existe entre les êtres de nature des rapports réguliers, des lois (qui sont dans l'espèce des lois de correspondance par sympathie ou antipathie)..; 2° Ce mot s'applique à toutes les opérations qui ne rentrent pas dans les rites des cultes organisés et reposent sur des croyances analogues à celles que manifeste la magie au sens B, notamment sur les croyances aux correspondances et aux effets sympathiques qui résultent de celles-ci. » Voir aussi ZÖCKLER, *Magic* dans *Real Encyclopädie...* t. XII, 1903, p. 67-70.

(1) *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*, Paris, 1904.

(2) *Magie, Science et Religion*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1910, p. 144.

(3) BOUVIER, *Magie et Magisme*, dans *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, t. III, 1916, col. 62-63. — GARDETTE, *Magie* dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, fasc. 75, col. 1510-1550.

(4) Voir *Encyclopaedia Britanica*, 11e éd., t. 17, p. 304. — ZÖCKLER, *Op. cit.*, p. 55-70. — R. R. MARRET. *Magic (Introductory)*, dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. VIII, 1915, p. 245-252.

une influence occulte, anormale, contraignante, infaillible. Ce qui est caractéristique en tout cela, ce n'est pas la nature personnelle ou impersonnelle des forces surnaturelles mises en œuvre, ce n'est pas davantage la portée sociale ou antisociale du rite accompli, c'est plutôt l'esprit positif d'indépendance à l'égard de tout maître divin et de toute loi morale avec lequel agit le sorcier, jaloux d'égaler enfin, sans mendier le secours de personne, sans contrainte imposée à ses passions, son pouvoir débile et ses plus démesurés vouloirs » (1).

En partant de cette définition, il ne serait pas difficile de montrer que les sacrements n'agissent pas d'une façon magique; mais, comme les auteurs ne s'accordent pas sur cette définition, mieux vaut, semble-t-il, fonder notre réponse directement sur l'observation des faits et comparer entre eux les rites magiques et sacramentels, en n'arguant que des caractéristiques de la magie, généralement admises.

Or l'observation nous montre que la *seule note commune* aux phénomènes dits magiques et aux sacrements catholiques est la suivante : l'idée d'un *rite symbolique efficace*, entendons d'une efficacité qui dépasse le dynamisme psychologique du signe et qui suit la position même du rite, efficacité indépendante du mérite de celui qui le pose et de celui qui en est le sujet. S'il plaît à nos adversaires de dire qu'« un acte a le caractère magique dès qu'il tend à réaliser, à l'aide d'objets appartenant au monde physique, des effets qui, par la force immanente des choses ou de leurs relations naturelles, sont irréalisables » (2), il nous faudra bien concéder que nos sacrements agissent d'une façon magique. Mais ce serait un abus de mots et un abus dangereux, parce que le mot « magie » est toujours employé, non seulement dans le langage courant, mais encore dans le langage des philosophes, dans un sens péjoratif. Ce mot connote toujours, même

(1) *Magie et Magisme*, dans *Dictionnaire Apogolétique de la foi catholique*, t. III, 1916, col. 67.

(2) R. WILL. *Le culte*, p. 31. C'est le vague de cette définition — inventée d'ailleurs pour le besoin de la cause —, qui permet à l'auteur de retrouver des traces de magie dans tout rite religieux et jusque dans la prière.

dans l'emploi qu'en font nos adversaires, à tout le moins l'idée ou de fausse science ou de pratique vaine et illusoire, comme le note justement le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (t.1,p.438)(1). Le mot «magie» connote donc toujours un jugement de valeur, au moins implicitement. Dès lors, appeler magiques tous les rites considérés comme des moyens d'obtenir un effet surnaturel, sans examen et sans distinction, c'est obéir au préjugé rationaliste qui nie a priori la possibilité d'une intervention divine dans le monde : appeler les sacrements des signes magiques, c'est nier, au moins implicitement, que Dieu a institué ou pu instituer des signes efficaces de la grâce. Ce présupposé d'ailleurs est manifeste dans tous les travaux de nos adversaires.

Bien plus, rapprocher ainsi les sacrements et les pratiques magiques, les classer dans une même catégorie, c'est pécher contre toute saine méthode soit philosophique soit scientifique ; car c'est négliger les différences caractéristiques et les plus profondes qui les distinguent. C'est s'arrêter à la considération purement matérielle de l'objet, sans tenir compte de sa raison formelle. Nous venons de le dire, à part cet élément commun d'une certaine efficacité préternaturelle qui suit la position du signe, *le rite magique et le sacrement n'ont rien de commun*, mais ils s'opposent par tous leurs autres caractères, et précisément les plus significatifs.

1° Par le rite magique, l'homme prétend capter les énergies mystérieuses (soit qu'il les considère comme des forces anonymes, soit comme des êtres personnels), il veut les asservir pour ses fins propres et pour son utilité. Comme le notait Frazer lui-même, la magie procède de la superbe, du désir de dominer les puissances occultes et même les êtres préternaturels, pour les faire servir à ses desseins, et c'est précisément cette prétention qui oppose la magie à la religion (2). Même ceux qui repoussent la théorie de Frazer sur l'origine de la religion, comme Mauss et Loisy,

(1) Ceux même qui n'admettent pas les vues de Tylor qui caractérise la magie par son caractère d'irréalité, reconnaissent cependant tous que la magie l'implique.

(2) *Magic Art*, Londres, t. 1, p. 226.

s'accordent avec lui pour reconnaître l'opposition radicale entre la magie et la religion, qui consiste dans un sentiment de dépendance révérentielle envers Dieu. Et c'est même de cette opposition fondamentale, de cet « élément spécifique » qu'ils arguent pour combattre l'hypothèse de Frazer (1). Tous sont donc bien d'accord pour affirmer le caractère irréligieux de la magie et l'attitude d'orgueil qu'elle implique. Considérez maintenant nos sacrements. D'après la théologie catholique, les sacrements sont d'institution divine et ne possèdent d'autre vertu que celle que Dieu lui-même leur communique. Que ce soit à tort ou à raison, peu importe pour le moment. Car de cette croyance, fondée ou non, il suit qu'en usant de ces moyens de salut, le catholique ne songe nullement à exercer une action coactive quelconque sur Dieu ; il veut seulement employer avec respect ces moyens institués par Dieu et, s'appuyant sur les promesses divines, il attend avec pleine confiance l'effet que Dieu lui a librement et gracieusement révélé. Dans ce sens il est très exact de dire avec le P. Lagrange : « si le rite est institué par le dieu, ce n'est plus de la magie pure » ; car dans cette hypothèse l'homme obéit à un ordre ou à une invitation de Dieu et son espoir est en Dieu. Les sacrements s'opposent donc irréductiblement aux rites magiques, si l'on considère les dispositions subjectives de ceux qui en usent : ici, sentiment de respect, de dépendance, d'obéissance; là, orgueil, désir d'indépendance et de domination. Les attitudes impliquées sont donc aussi différentes les unes des autres que la soumission l'est de la révolte.

Même opposition dans les croyances touchant la nature et le mode d'efficacité. Le rite magique est censé avoir une vertu propre, indépendante de Dieu, et agir d'une façon contraignante sur les forces surnaturelles elles-mêmes ; aux sacrements le catholique n'attribue aucune action sur la divinité, c'est Dieu lui-même qui est cru agir par les sacrements; bien loin que le ministre du sacrement s'imagine agir par une vertu propre, il doit se soumettre, par l'intention, à Dieu lui-même pour

(1) *Magie, Science et Religion*, p. 144. WILL, *Le culte*, p. 40.

devenir son « instrument ». La magie s'oppose à la religion, le sacrement implique la religion.

2° De là, une seconde différence notable. Grâce à son caractère de coaction, le rite magique possède une efficacité infaillible et mécanique que seul peut entraver un rite magique plus puissant. L'efficacité des sacrements n'est pas infaillible de la même façon ; il ne suffit pas de poser correctement le rite sacramentel pour que celui-ci produise son effet : certaines dispositions du ministre et du récipiendaire sont requises. Le rite magique ne suppose nullement une intention quelconque dans celui qui en éprouve l'effet. La magie est censée affecter le patient, en toute hypothèse ; que la victime d'une incantation le sache ou l'ignore, qu'elle se soumette ou qu'elle résiste, peu importe ; même, généralement parlant, les formules et les actions magiques sont considérées efficaces dès qu'elles sont prononcées ou posées, encore que l'opérateur n'ait pas l'intention de produire l'effet. Au contraire, pour qu'un sacrement soit valide, il est nécessaire que le ministre ait une intention au moins virtuelle; de même, est requise (en dehors du baptême des enfants), de la part du récipiendaire, au moins une intention habituelle. Bien plus, un sacrement valide ne produit pas la grâce, s'il existe dans le récipiendaire cette disposition contraire nommée *obex gratiae*. A bon droit donc on dira que le rite magique possède une efficacité mécanique, mais il est absurde de parler de l'efficacité mécanique des sacrements.

3° De ces constatations découle une troisième différence. Le rite magique est amoral, si pas immoral. Sans insister ici sur ce fait notoire que la magie s'exerce surtout en vue de fins temporelles et souvent de fins inavouables, il nous suffit de noter ici que la magie n'exige aucune bonne disposition morale, moins encore de disposition religieuse comme il est manifeste. D'après la doctrine catholique, un minimum au moins de dispositions morales et religieuses est toujours exigé. S'il est vrai que la sainteté et la foi du ministre n'entrent pas en ligne de compte, au moins est-il requis que, par un acte vraiment humain, il ait, au moins implicitement, une intention religieuse : il doit vouloir

poser un rite sacré, il doit vouloir faire ce que fait l'Église. Mais ce qui importe surtout : non seulement pour la validité du sacrement il est nécessaire que celui qui le reçoit ait une intention suffisante, ce qui est un acte moral et religieux en soi, mais encore il faut qu'il ne mette pas d'obstacle à la grâce, c'est-à-dire il est absolument requis qu'il soit en état de grâce, ou du moins qu'il se détourne du péché par l'attrition. Le reproche perpétuellement répété par les protestants que, dans l'Église catholique, le sacrement agit indépendamment de toute disposition morale est une pure calomnie (1).

Et faisant appel à l'expérience religieuse, puisque pour les protestants elle est le suprême critère de valeur, nous pourrions ajouter que manifestement, même abstraction faite de l'effet invisible de la grâce, les sacrements sont pour les catholiques un moyen très efficace d'entretenir, de développer la vie religieuse, et une source de sanctification.

On reproche à la doctrine catholique d'impliquer un formalisme qu'on se plaît à rapprocher de la technique magique : « Nous entendons parler aujourd'hui de « sacrements valides » comme si une technique précise était requise » (2). Assurément la doctrine sacramentaire entraîne un certain formalisme, et reconnaissons que les discussions minutieuses des moralistes et des casuistes en cette matière peuvent mal impressionner ceux du dehors. Quoi qu'il en soit, le formalisme, essentiel aux sacrements, ne diffère pas de celui que l'on retrouve dans toutes les législations, dès qu'il s'agit de déterminer et de juger la valeur des actes publics, contrats, traités, etc. Et ce formalisme découle nécessairement de la notion de signe. Un signe conventionnel n'existe que si le geste convenu est posé. En tout cas, il ne peut être mis en équation avec le formalisme de la technique magique. Saint Thomas remarquait déjà, et Bellarmin après lui,

(1) WILL, ose écrire : « La concentration du désir dans le phénomène objectif, dispensant l'homme de toute participation personnelle au rite, il en résulte l'observance absurde, l'*opus operatum* ». *Rev. d'hist. et de philosophie religieuses*, 1925, p. 376.

(2) WILSON. *The Misuse of the Sacraments*, dans *Modern Churchman*, 1926, p. 464.

que, pour la validité des sacrements, ce n'est pas le son des mots, ni leur matérialité qui importe, mais seulement le sens et la signification (1). Mais dès lors que la signification du rite est le seul élément qui compte, on ne peut plus, sans injustice, comparer le formalisme sacramentaire avec le formalisme des formules magiques.

Quoi qu'il en soit de cette dernière observation, résumons en un mot toute notre démonstration : *le rite magique s'oppose au rite sacramentel comme la magie elle-même s'oppose à la religion.*

Dès lors la question de savoir comment le concept magique du sacrement est né dans l'Église, sous quelles influences et à quelle époque, est une question impertinente, puisqu'il n'y a pas de concept magique. Le seul problème historique légitime est le suivant : Jésus-Christ a-t-il institué les sacrements, dans le sens où l'entend l'Église ? Mais ce problème dépasse le cadre de cette étude. Toutefois, comment ne pas remarquer ici que beaucoup de nos adversaires, et non des moindres, pèchent contre la vraie méthode scientifique. Ils examinent la question : comment *peut-on expliquer* la transformation des signes symboliques institués par le Christ en sacrements efficaces, alors que la vraie question doit se poser en ces termes : Jésus-Christ a-t-il établi des signes efficaces, oui ou non ? Beaucoup supposent résolue la question à résoudre (2).

Aux théoriciens psychologues qui prétendent que la croyance à l'efficacité *ex opere operato* doit son origine aux mêmes tendances qui ont produit la magie, nous répondrons : il n'est que trop vrai que, à toutes les époques, on constate dans l'homme une inclination vers la superstition et même la magie, tout comme on observe en lui une tendance à l'orgueil et aux vices de la chair. Le peuple juif, dans tout le cours de son histoire, a été porté vers la sorcellerie, comme il a été attiré vers l'idolâtrie, et les prophètes ont lutté avec énergie contre ces aberrations.

(1) *Sum. Theol.*, III, q. 60, a. 8 ; voir aussi a. 7 ad 1^m^ et 3^m^.

(2) Je dis beaucoup, car d'autres s'évertuent à démontrer que Notre Seigneur n'a institué que de purs symboles, à moins qu'ils ne prétendent même prouver que le divin Maître n'a institué ni le baptême, ni l'Eucharistie.

Dans l'Église catholique, au moyen âge, la sorcellerie a dû être combattue par les évêques et les conciles. Le XVII^e siècle a eu ses messes noires et ses procès de magie. Aujourd'hui encore la superstition n'est pas morte : on la retrouve chez les mauvais chrétiens et parmi les bons chrétiens moins instruits. Cette recherche de prières « efficaces » ou « très efficaces » pourrait bien être le signe anodin de ces mêmes propensions. Mais affirmer que la foi en l'efficacité surnaturelle des sacrements soit née de ces mêmes tendances est avancer une conclusion gratuite que rien ne justifie.

Comment ne pas noter ce vice de raisonnement ? Bon nombre d'historiens confondent la possibilité abstraite d'une théorie explicative avec sa vérité; plus une hypothèse est ingénieuse, plus elle passe pour vraie (1). Mais autre chose est de se demander si telle hypothèse est plausible et élégante, autre chose de se demander si elle est la véritable explication des faits. Dans le présent débat, le problème n'est pas : si le besoin de certitude et de sécurité, la puissance du désir *pourraient* produire la foi en l'efficacité des sacrements, mais si ces facteurs *sont entrés* réellement en jeu. Ce problème est résolu du moment qu'il est démontré que le Christ lui-même a institué ces rites efficaces de grâce, et que le Christ est Dieu (2). Comme l'avait clairement perçu Bellarmin, finalement on est toujours ramené à ce point fondamental. Cette démonstration, nous ne pouvons la tenter ici. Mais nous espérons que les réflexions que nous avons émises au cours de cette étude n'auront pas été inutiles : en montrant l'opposition irréductible entre les rites magiques et les sacrements, nous croyons avoir écarté le postulat préjudiciel en vertu duquel les protestants prétendent montrer a priori que le Christ n'a pu instituer ces rites efficaces de grâce, et avoir réfuté l'accusation de magie que depuis des siècles ils formulent contre la doctrine catholique.

E. HOCEDEZ, S. I.

(1) Sur les procédés anti-scientifiques des comparatistes, voir l'étude du R. P. DE GRANDMAISON, présentée à la semaine d'ethnologie de 1922, et éditée dans les *Études*, t. 173, 1922, p. 515-532. Voir aussi *N. R. Th.*, 1922, p. 503-506.

(2) Voir l'excellent article de COPPENS, *Baptême*, dans *Dictionnaire de la Bible*, supplément, fasc. III, col. 852-924.