NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

92 N° 4 1970

Efficacité des rites sacramentels?

Léon RENWART (s.j.)

p. 384 - 397

https://www.nrt.be/en/articles/efficacite-des-rites-sacramentels-1346

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Efficacité des rites sacramentels ?

Notre époque assiste à une remise en question tumultueuse des positions qui, hier encore, paraissaient les plus fermes et les mieux établies. Pour ne rien dire de la morale traditionnelle (que l'on songe aux remous causés par *Humanae vitae* ou par les débats du Concile pastoral hollandais sur le célibat des prêtres), des livres au titre retentissant proclament que « Dieu est mort », on « démythologise » la naissance virginale du Sauveur au point de pratiquement la nier, on oppose le « Jésus de l'histoire » au « Christ de la foi », etc. La liste pourrait s'allonger.

Le secteur sacramentaire n'a pas échappé à ce mouvement. N'en donnons qu'un exemple : le chrétien qu'on a appelé « le troisième homme » a non seulement laissé tomber la pratique sacramentelle, spécialement celle de la confession, mais il considère souvent cet état de choses comme un progrès religieux personnel. Dans tel cas « nul mépris du sacrement ne se faisait sentir ... ; il y avait seulement la constatation d'une distance entre son existence de croyant et la pratique religieuse, distance infranchissable, si ce n'est avec des mots, dont il était préférable de ne plus s'occuper [1] ».

La solution serait-elle vraiment de ne plus s'occuper de ces réalités d'un autre âge, de « laisser les morts enterrer leurs morts » ? Adopter une solution aussi radicale, ne serait-ce point tomber de Charybde en Scylla ?

Ces pages voudraient s'efforcer d'apporter quelque lumière sur l'un des points qui semblent, à première vue, heurter le plus la sensibilité actuelle, la « causalité sacramentelle ». Qu'on n'en attende point une doctrine nouvelle ni même une présentation rénovée, adaptée au langage moderne, de cette partie de la théologie. A un niveau beaucoup plus modeste, cet essai souhaiterait seulement mettre en lumière les éléments toujours valables de la synthèse traditionnelle et montrer pourquoi ils doivent trouver place dans toute synthèse nouvelle qui se veut fidèle au donné révélé dans toute sa richesse. Notre espoir serait de fournir ainsi à de plus habiles que nous quelques matériaux anciens, mais indispensables pour cette présentation rénovée. Le scribe loué par le Seigneur tirait de son fonds « des choses nouvelles et des choses anciennes ». Il nous suffirait d'être le serviteur « inutile » qu'il envoya sans doute chercher ces vieilles choses encore valables.

---

1. E. Roustang, *Le troisième homme*, dans *Christus*, n° 52 (1966), p. 562.

Lorsque le Concile de Trente, dans sa septième session, porta, le 3 mars 1547, son décret sur les sacrements [2], il précisa avec grande netteté la doctrine catholique face aux attaques réformées ; mais il évita soigneusement d'intervenir dans les discussions qui divisaient et divisent encore les théologiens catholiques. En matière de causalité sacramentelle notamment, notre foi nous oblige seulement à reconnaître un lien infaillible, pour autant que Dieu est concerné, entre la grâce divine et la position correcte du geste sacramentel [3]. N'y aurait-il point une leçon toujours actuelle dans cette discrétion du Concile à l'égard des théories, parfois abstruses, inventées par les théologiens pour préciser la causalité propre des sacrements ?

Ne serait-ce point présomption de notre part que d'essayer, à la manière des enfants, de démonter la mécanique pour voir « comment ça marche » ? Danger plus grave, ne risquons-nous point, par toutes nos savantes constructions, de mettre en place un robot là où il est question d'une Personne, ou, si l'on nous permet la comparaison, de remplacer un Dieu qui nous aime et nous offre sa vie par un distributeur automatique de grâces soigneusement étiquetées et dûment mesurées ? Il suffit d'ouvrir certains manuels pour se rendre compte que le risque n'est pas illusoire [4] ; néanmoins ce danger ne doit pas nous arrêter dans notre recherche, car ce qui est en jeu, nous espérons le montrer, c'est le problème fondamental du rôle accordé par Dieu aux réalités terrestres dans notre marche vers Lui.

La place des réalités terrestres dans notre marche vers Dieu

Une première attitude, qui paraît profondément religieuse, consiste à refuser au rite sacramentel toute efficacité : Dieu, et lui seul, donne son amitié et accorde sa faveur ; rien ne lui sert d'instrument ; tout au plus use-t-il parfois de signes, qui sont autant de « faire-part » d'un amour qui condescend à se plier à notre besoin de sécurités tangibles. Dans l'histoire des doctrines, cette vue a nom « occasionnalisme » : elle a été défendue comme système philosophique général par Malebranche et appliquée aux sacrements entre autres par Duns Scot. Si la « causalité occasionnelle » des sacrements n'est plus défendue ex professo par aucun théologien catholique à l'heure actuelle, elle réapparaît néanmoins subrepticement çà et là [5].

2. Cfr DS 1600-1613 ; DB 843a-856 ; FC 662-675.

3. D. Iturrioz, dans son livre *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos*, Madrid, 1951, l'a fort bien montré en s'appuyant sur les Actes mêmes du Concile.

4. Tel ouvrage paru en 1969 — on nous excusera de ne pas le désigner avec plus de précision — écrit que « la grâce est désormais présente et efficace dans la mesure où nous la laissons agir. Nous pouvons puiser sans cesse dans *les sacrements qui ont été institués pour la monnayer* » (nous soulignons).

5. Par exemple, chez Angel Temiño Saiz, lorsqu'il écrit : « Nous croyons que le sacrement de pénitence effectue immédiatement et formellement la rémission

L'illusion sur laquelle repose l'occasionnalisme est de croire que Dieu n'est grand que s'il fait seul toutes choses. Ayant buté sur le difficile problème de la causalité créée, et plus spécialement de la liberté créée, cette opinion résoud le problème en le niant, sans se rendre compte que seul le Tout-Puissant peut poser dans l'être de vraies libertés sans que sa Toute-Puissance en soit diminuée : au contraire, elle n'en est que mieux mise en lumière, mystérieusement. De plus, comme nous le verrons, cette explication ne cadre pas avec le réalisme de l'Incarnation : si la réalité des souffrances humaines du Christ et leur valeur rédemptrice sont au fondement même de notre foi, pourquoi ne pas admettre que son œuvre salvifique se prolonge jusqu'à nous avec le même réalisme ?

Si donc nous reconnaissons au rite sacramentel quelque efficacité, la question qui se pose alors est la suivante : qui s'en sert ? Dieu ou l'homme ? Le sacrement est-il un instrument que Dieu emploie pour me communiquer sa grâce et son amitié ? Est-il un moyen que j'utilise pour obtenir cette même faveur divine ?

Sous les noms de causalité « physique » (terme malheureux s'il en fut [6]) et de causalité morale, ces deux opinions se partagent depuis des siècles les faveurs des théologiens. En prolongeant les vues de Schillebeeckx [7], il semble que l'on puisse éviter de choisir l'une de ces opinions en rejetant l'autre, mais les conserver toutes deux de façon ordonnée.

---

du péché en tant que celui-ci appartient à l'ordre juridico-moral, et que la grâce, complément indispensable de la rémission, est infusée, en tant que réalité physique, exclusivement par Dieu » (*¿ Es identica o diversa la especie de causalidad en los distinctos Sacramentos ?*, dans *Revista española de Teología*, 10, 1950, 506). — De même, lorsque le P. A.-M. ROGUET écrit : « Dieu pourrait donc prendre n'importe quel instrument pour produire n'importe quel effet et il aurait pu remettre les péchés avec du pain, fortifier avec de l'eau, absoudre avec une formule de consécration et unir avec une formule d'absolution » (*Renseignements techniques*, p. 342, dans saint THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique, Les Sacrements*, Ed. de la Revue des Jeunes, 1945), ne cède-t-il pas à l'occasionnalisme, au moins au plan de l'efficacité ? Cet « instrument », qui n'aurait aucune aptitude naturelle à jouer ce rôle, pourrait tout au plus être le moyen par lequel Dieu signifierait ce qu'il fait sans user de véritable instrument. Cfr ce que nous dirons ci-dessous de la causalité instrumentale.

6. Il dit assez mal ce qu'il veut exprimer, à savoir que le principe agissant atteint directement son effet, sans recours à une autre cause ; il donne prise à la confusion entre causalité « physique » et causalité dans l'ordre matériel (c'est sur cette confusion que reposent nombre de réfutations simplistes de cette causalité : « puisque le sacrement, étant un signe, n'est pas une réalité de l'ordre physique (entendez : matériel), il ne peut donc avoir une causalité physique : *agere sequitur esse* » ; hélas, il eût fallu montrer que le sacrement ne peut avoir de causalité « directe »).

7. *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, 1960, 100-105 (traduction de la 3e édition néerlandaise *Christus, sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven, 1959).

Si, avec notre auteur, nous considérons le sacrement comme une offre divine de salut dans et par une visibilité humaine, le caractère dialogal de cette rencontre salvifique saute aux yeux. Dans le geste sacramentel se noue un dialogue où chaque partenaire est actif à sa manière propre. Dieu, dans le Christ et son Eglise, m'offre par les mains du ministre le salut que ce geste symbolise : considéré de ce point de vue, le geste a donc une causalité physique instrumentale : il est le moyen dont Dieu se sert efficacement pour me faire cette offre et ce don. Mais le don doit être vitalement accepté par moi : ceci demande à la fois ma participation visible au geste sacramentel et mon accord intérieur avec le sens de ce geste, ce qui ne peut se réaliser vraiment que dans la foi, l'espérance et la charité. Considéré de ce point de vue, le geste sacramentel que je pose dans l'Eglise est donc un acte du culte qu'elle rend à Dieu, en union avec Jésus-Christ, son chef. Pour exprimer ceci en termes de causalité, Schillebeeckx parle de causalité « cultuelle » et ajoute : « Faisons remarquer ... que la causalité cultuelle que nous attribuons aux sacrements est tout autre chose que la causalité dite « morale » que Franzelin leur attribue 'à cause de leur dignité intrinsèque' [8] ». Relevons toutefois que cette causalité cultuelle nous semble retrouver l'intuition profonde des défenseurs de la causalité morale, qui avaient bien perçu, croyons-nous, que le mouvement « descendant » par lequel Dieu nous offre la grâce n'épuise pas toute la richesse du geste sacramentel, qui est aussi une activité dans laquelle l'Eglise, unie à son Chef, s'adresse à Dieu.

Parce que le don divin est toujours premier et qu'il est requis même pour nous rendre capables de l'accepter [9], il y a priorité, dans le sacrement, de la causalité « physique » ou directe sur la causalité cultuelle : c'est toujours le don de Dieu qui appelle et rend possible la réponse humaine, c'est toujours Dieu qui convoque son Peuple.

Il ne faut pas oublier non plus que les sacrements s'inscrivent dans une histoire de salut, où chaque offre divine rend possible et suscite une réponse, laquelle à son tour rend apte à une offre nouvelle et ainsi de suite : appel divin et réponse humaine forment une chaîne sans fin, que ne brisera définitivement que le refus dernier qui est damnation.

---

8. *Op. cit.*, p. 103, note.

9. Cfr la condamnation des thèses pélagiennes et semi-pélagiennes aux conciles de Carthage (DS 226-227 ; DB 104-105 ; FC 522-523) et d'Orange (DS 373-378 ; DB 176-181 ; FC 541-544/2), condamnation renouvelée au Concile de Trente (DS 1551-1553 ; DB 811-813 ; FC 583-585).

Causalité « instrumentale »

Nous pourrions arrêter ici notre recherche ; il paraît enrichissant néanmoins de la poursuivre encore quelque peu, ne serait-ce que pour ne pas retomber à notre insu dans un nouvel occasionnalisme.

Comme le note fort à propos dom Jean Gaillard, O.S.B. : « nous tenons à parler de causalité instrumentale propre, dans le cas des sacrements, parce que cela nous paraît le seul moyen de sauvegarder, selon l'expression de saint Thomas, les *dicta sanctorum,* le seul moyen de traduire en langage scientifique le réalisme que le sens chrétien a toujours reconnu aux sacrements et que le Concile de Trente a formulé avec vigueur. Bien entendu, Dieu aurait pu donner sa grâce sans les sacrements, ou ne faire de ceux-ci que des occasions de grâce. Mais en fait l'expérience de la vie sacramentelle dans l'Eglise, la force des expressions employées par les conciles et les Pères et l'ensemble du donné révélé concernant le mystère rédempteur nous obligent à dire que, par l'effet du bon plaisir divin, les sacrements sont doués d'une véritable efficience [10] ».

Admettre que ce réalisme de l'efficience sacramentelle découle de l'économie même de l'incarnation telle que Dieu l'a librement voulue, c'est admettre par le fait même que Dieu a choisi de se servir des gestes sacramentels comme de véritables instruments, et donc selon les lois propres à ceux-ci. Aussi importe-t-il de creuser cette notion.

Celle-ci, comme toute la théorie des causes, a été élaborée à partir des réalités matérielles. Pour ne pas prêter flanc aux critiques adressées à cette théorie, il convient donc de veiller à vérifier dans quel sens et dans quelle mesure axiomes et principes s'appliquent lorsque nous quittons le domaine de la matière.

Que devient, par exemple, l'adage fondamental selon lequel la cause instrumentale *mota movet* (meut en tant qu'elle est mue) ? Il reste parfaitement valable, comme un instant de réflexion permet de le constater : le propre de tout « intermédiaire » qui est vraiment tel, est de ne pas agir en son nom propre, mais *en vertu* d'un pouvoir qui lui est confié par son mandant.

De même reste tout aussi valable l'affirmation que l'instrument cause réellement quelque chose, qu'il a un effet propre : on n'utilise pas un intermédiaire s'il ne sert à rien. Au contraire, on le choisira d'après son aptitude à réaliser la mission qu'on veut lui confier.

Néanmoins, l'instrument ne produit pas deux effets distincts, dont l'un lui serait propre, l'autre proviendrait de la motion qu'il reçoit. Il y a certes moyen de distinguer dans le résultat la formalité qui revient à l'instrument et celle qui remonte à la motion reçue. Au niveau matériel, la chose se montre sans peine : « les marques du

10. *Les sacrements de la foi,* dans *Revue Thomiste,* 59, 1959, 280.

ciseau, les entailles qu'il a déterminées dans le bloc de pierre — formalité, selon laquelle la forme artistique est une forme exécutée au ciseau et non au burin ou à la coulée — sont l'effet propre de cet instrument qu'est le ciseau. Cet effet se distingue, comme formalité, de la forme artistique elle-même — laquelle n'est imputable qu'à l'agent principal, l'artiste — dans cet effet unique et indivisible qu'est la statue. Entre l'entaille dans la pierre et la ligne artistique de la statue, il n'y a ni séparabilité, ni succession : la ligne artistique ne se trouve que dans les marques du ciseau, totalement dans l'ensemble des entailles, partiellement dans chaque marque élémentaire [11] ». La même chose vaut, toutes proportions gardées, d'un mandataire : la négociation qu'il mène, en conformité aux instructions reçues, porte à la fois la marque de son talent propre et celle des limites que lui impose son mandat et des objectifs qui y sont définis.

Si donc ces principes valent universellement de tout instrument, de tout intermédiaire, ils doivent pouvoir s'appliquer, avec les adaptations nécessaires, aux rites sacramentels et nous éclairer sur leur nature et leur action.

Tout instrument a une action propre, fondée sur sa nature : les entailles du ciseau ne sont pas les traces du burin ; les négociations menées par tel ambassadeur porteront la marque de sa personnalité. « Agere sequitur esse », disait déjà la philosophie de l'Ecole.

Les sacrements, symboles efficaces

Nous voici ramenés à la nature propre des sacrements. La définition classique y voit des signes symboliques efficaces de la grâce qu'ils signifient. Ce sont des actions, dans lesquelles interviennent des paroles déterminées et l'emploi de certains objets matériels, eau, pain, huile, etc., actions posées par un ministre, lui-même « fondé de pouvoir », agissant au nom et à la place d'un autre. Cet autre, c'est l'Eglise, dont il est le ministre ; mais c'est aussi le Christ, dont il « tient la place », selon l'expression courante. Et le Christ lui-même est l'Envoyé de son Père [12]. Comment s'y retrouver dans cette multiplicité d'éléments et dans cette cascade de causalités subordonnées ?

L'unité du geste sacramentel se réalise au niveau du signe ou symbole qu'il est : il est un « faire signe », le moyen par lequel Dieu me

11. *Ibid.*, 280, note 2.

12. Et l'on pourrait ajouter que l'Esprit a son rôle à jouer, comme toujours lorsqu'il est question de notre sanctification. Cette considération est rarement explicitée dans le traité classique des sacrements, mais on pourrait facilement la rattacher à ce que nous dirons ci-dessous, à propos du symbole « réel », du Christ total qui se rend activement présent par et dans le sacrement : de même que c'est par la puissance de l'Esprit que le Verbe a pris chair dans le sein de la Vierge Marie, ainsi encore c'est par son action que l'Eglise croît et se développe et que nous recevons l'adoption filiale qui nous permet de dire « Abba, Père ».

signifie efficacement sa volonté de salut. Cette manière de considérer le signe, que nous empruntons aux PP. L. Monden [13] et Schillebeeckx [14], explique aussi pourquoi et comment, pris dans toute sa dimension anthropologique, le signe est toujours efficace de ce qu'il signifie. Le P. Monden en fournit un fort bon exemple : la poignée de main que je donne à un ami est non seulement ce par quoi je signifie à son intelligence mon amitié pour lui, elle est aussi ce dans quoi et par quoi je lui transmets, je lui communique vitalement cette même amitié, avec toutes ses nuances.

Que l'on veuille bien y réfléchir, cette constatation s'applique à tous les signes, parce que tous sont des « faire signe ». A un carrefour, les feux de signalisation passent au rouge : la police me transmet de la sorte l'ordre de m'arrêter. Un professeur fait, au tableau noir, une démonstration d'algèbre : c'est un ensemble de signes adressés par lui à l'intelligence de ses élèves pour y faire naître l'évidence de son raisonnement. Un texte est imprimé et diffusé : selon l'intention et le talent de son auteur, il fera participer le lecteur à l'émotion artistique du poète, à la recherche du savant ou à l'enthousiasme qui embrase le défenseur des opinions qui s'y expriment.

Cette considération totale du signe comme étant toujours un « faire signe » permet de résoudre la difficulté que certains thomistes estimaient insurmontable : comment un signe peut-il être efficace ? Après avoir affirmé « l'incompatibilité absolue entre le signe et l'instrument [15] », le P. A.-M. Roguet, O.P., se voit obligé de recourir à la Toute-Puissance divine pour justifier l'adage traditionnel : « significando causant » (les sacrements causent en signifiant) et unir, dans le même sacrement, signification et efficacité. Les considérations que nous venons de formuler, avec les PP. Monden et Schillebeeckx, nous paraissent faire fort heureusement l'économie de cet appel à la Toute-Puissance : pris dans sa densité humaine, le « faire signe » est toujours efficace de ce qu'il signifie, même si (ce que nous accordons volontiers) signification et efficacité ne disent pas formellement la même chose.

Le symbole « réel »

D'où vient au signe symbolique, considéré de la sorte, son efficacité caractéristique ? Les réflexions du P. K. Rahner sur le symbole réel, le *Realsymbol* [16], sont éclairantes à ce propos.

13. *Symbooloorzakelijkheid als eigen causaliteit van het Sacrament,* dans *Bijdragen,* 13, 1952, 277-285.
14. *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu,* 105-112.
15. *Renseignements techniques...,* p. 337.
16. *Pour la théologie du symbole,* p. 9-47 du tome 9 des *Ecrits théologiques,* Paris, 1968 (traduction d'une contribution au volume collectif *Cor Iesu,* I, Rome, 1959, reproduite dans les *Schriften zur Theologie,* Bd. IV, 275-311).

La thèse fondamentale d'une ontologie du symbole est la suivante : « L'Etant est de soi nécessairement symbolique parce qu'il ' s'exprime ' nécessairement pour trouver sa propre essence [17] ». Une analyse philosophique tenant compte du dogme permet à Rahner de montrer que le mystère de la Trinité nous révèle que nous atteignons ici une loi de l'être en tant que tel (et pas seulement en tant qu'être fini) : Dieu le Père n'est lui-même qu'en « s'exprimant » dans son Verbe consubstantiel. Tel est le point de départ dont il faut toujours partir pour comprendre le symbole, alors que nous avons spontanément tendance à penser d'abord à deux Etants différents, déjà l'un et l'autre constitués dans l'être, « entre lesquels une fonction de renvoi est établie par un troisième terme ou par un observateur constatant une certaine convenance [18] ». A cette vue extrinséciste du symbole, l'auteur oppose sa seconde thèse : « le symbole proprement dit (symbole réel) est l'accomplissement par soi d'un Etant dans ce qui est autre, cet accomplissement étant essentiellement constitutif de cet Etant [19] ».

Certes, il existe aussi des symboles qui ne deviennent tels que moyennant l'intervention d'un tiers, qui constate ou précise une certaine convenance : le lys comme symbole de la pureté rentre dans cette catégorie. Mais, si la thèse du P. Rahner est vraie — et elle a toutes les raisons de l'être —, nous nous trouvons ici devant un emploi dérivé du terme, emploi dans lequel ne se vérifie déjà plus que de façon imparfaite ce qui fait le vrai symbole. D'autres dégradations de la notion sont encore possibles : elles nous amèneront au simple signe et finalement au signal ; ce dernier n'a plus avec la chose signalée d'autre rapport que celui qui est posé par une convention, laquelle, à la limite, est purement arbitraire.

Les sacrements sont-ils des symboles « réels », au sens précis que nous venons d'expliquer ? Le P. Rahner l'affirme sans guère l'expliquer : ce n'était point le but de l'article en question, destiné à un volume collectif sur le Sacré-Cœur. Il nous semble que l'on peut justifier et éclairer comme suit son assertion.

Pour qu'un symbole soit « réel », il faut qu'il soit « l'accomplissement d'un Etant dans ce qui est autre, cet accomplissement étant essentiellement constitutif de cet Etant ». Cet Etant est évidemment le Christ. Mais comment peut-il s'accomplir par le geste sacramentel ? La difficulté disparaît si nous considérons le Christ total, le Corps mystique, Tête et membres. Chaque démarche sacramentelle nous apparaît alors comme un pas en avant dans l'accomplissement du Christ total ; la même considération met en pleine lumière une autre

17. *Op. cit.*, p. 13.
18. *Ibid.*, 20.
19. *Ibid.*, 25.

redécouverte de la théologie sacramentaire, l'aspect ecclésial de tout sacrement sous sa double formalité d'accomplissement offert (ce que le P. Schillebeeckx appelle sa ligne « descendante ») et réalisé (ligne « ascendante »). En tout sacrement, le Christ réalise, dans et par et avec son Eglise, ce pour quoi il est venu ici-bas : nous apporter, au nom du Père et dans l'Esprit, le salut qui est notre rédemption et notre vie et faire que nous en vivions en abondance dans son Corps qui est l'Eglise. C'est évidemment ici que pourrait s'insérer un développement, plein de promesses, sur le rôle de l'Esprit dans les Sacrements, thème que nous devons bien nous contenter de signaler seulement.

Dans cette perspective, la doctrine traditionnelle s'éclaire : « En effet, dès qu'on voit les sacrements comme une action *de Dieu* envers l'homme (quoique accomplie par celui qui, en tant que 'ministre', agit envers l'homme en vertu d'une mission de Dieu et confère une corporalité à l'action envers l'homme, la rendant ainsi concrètement présente et efficace), la question disparaît de savoir comment le signe sacramentel 'agit' (...) sur Dieu ; et il n'est même plus possible de se demander si ce signe produit la grâce 'physiquement' ou 'moralement'. Car, dès le premier instant, le signe ne peut être aperçu séparé du signifié, puisqu'il est saisi d'emblée comme 'symbole réel' que le signifié produit pour lui-même [20] afin d'être lui-même réellement présent. Au contraire, on peut alors voir clairement que le sacrement est précisément 'cause' de la grâce *en tant* qu'il est son 'signe', et que cette grâce elle-même (vue comme venant de Dieu) est cause du signe, une cause qui produit ce signe et par là seulement se rend présente elle-même ... En un mot : la grâce de Dieu se rend présente et efficace dans les sacrements par là même qu'elle crée son expression, sa visibilité historique et spatio-temporelle, justement son symbole [21] ».

Ne peut-on se passer des sacrements ?

« Soit, dira quelqu'un (reprenant ainsi une objection largement répandue), votre explication montre bien comment se fait la rencontre avec Dieu lorsqu'elle a lieu par l'intermédiaire du sacrement, mais au fond je puis me passer de celui-ci. Ne tenons-nous pas tous en effet que Dieu n'est pas lié aux sacrements qu'il a institués ? Le

20. Le texte allemand (*Schriften*, Bd. IV, p. 300) porte : « Denn das Zeichen kann schon vom ersten Ansatz an nicht vom Bezeichnete getrennt gesehen werden, da es apriori als « Realsymbol » erfasst wird, das sich das Bezeichnete selbst erwirkt, um selbst real anwesend zu sein ». Il serait donc plus exact de traduire : « ... puisqu'il est saisi d'emblée comme « symbole réel » que le signifié **produit lui-même pour être réellement présent** ».

21. *Ibid.*, 35.

fidèle qui, de bonne foi, reçoit une hostie non-consacrée, n'est-il pas favorisé exactement de la même grâce que celui qui communie ' vraiment ' ? Et l'on pourrait multiplier les exemples. »

Pour être à même de répondre réellement et avec toutes les nuances qui s'imposent à cette objection, il nous faut prendre les choses d'un peu plus haut. Il est remarquable que l'on trouve dans la même théologie qui tient que la grâce n'est pas liée aux sacrements l'affirmation non moins catégorique qu'en dehors de l'Eglise il n'y a point de salut.

Il y a longtemps que la théologie catholique, au fur et à mesure qu'elle a pris conscience des dimensions réelles du problème que lui posait l'existence d'infidèles de bonne foi, s'est mise à élaborer les distinctions qui lui permirent de nuancer le fameux « Extra Ecclesiam nulla salus » et de comprendre mieux, par le fait même, la nature de l'Eglise et son rôle irremplaçable dans le salut du monde [22]. Vatican II, dans un texte remarquable de sa constitution « Lumen gentium » (n. 16) a récemment donné sa sanction à cet approfondissement théologique. Il reste que même ce texte pourrait encore, à la rigueur, être compris comme si, en donnant à tous les non-chrétiens de bonne foi « les secours nécessaires à leur salut » (LG 16), Dieu passait en quelque sorte « à côté » de l'Eglise de son Fils. Mais une vue plus profonde et, croyons-nous, plus conforme à l'ensemble du donné révélé, est possible.

Si c'est l'*Homme* Jésus-Christ (*1 Tm 2,* 5) qui est l'unique médiateur, s'il est le premier-né de toute créature (*Col 1,* 15), le premier-né d'entre les morts (*ibid.,* 18), si sa résurrection est les prémices de la nôtre (*1 Co 15,* 20 ss), l'humanité tout entière, parce que tout entière ordonnée à devenir le Peuple de Dieu (LG 16), ne sera sauvée que par son insertion vivante dans le Corps du Christ. A qui médite le mystère de la volonté divine et son dessein bienveillant (*Ep 1,* 9), il apparaît alors clairement que c'est dans le Verbe incarné et en lui seul que Dieu nous manifeste et nous communique son amour. Il n'est donc pas de grâce qui ne soit en quelque façon « christique » [23]. Or le Christ est pour toujours le Verbe *Incarné* : sa glorieuse résurrection corporelle est le signe et la preuve que l'économie de l'incarnation n'a pas pris fin au Calvaire : elle aussi dure pour toujours.

Ne doit-on pas en conclure en toute logique que la grâce divine tend donc d'elle-même à s'incarner ? Certes Dieu aurait pu choisir d'autres plans, mais tout, dans la révélation qu'il nous a faite de son

22. Cfr L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles,* 1934.

23. C'est encore ce qu'affirme en d'autres termes la théologie lorsqu'elle parle de la grâce « capitale » du Christ, dont découle toute grâce communiquée aux hommes ; de même le dogme enseigne que le Christ est l'unique cause méritoire de la justification (DS 1529 avec 1530 ; DB 799-800 ; FC 563-565).

dessein, montre qu'il a choisi, pour sauver l'humanité, de faire de son Fils un homme en tout semblable aux autres hommes hormis le péché (*He 4*, 15), pour que nous devenions en lui ses fils d'adoption, « filii in Filio ». Dieu est fidèle, même au plan qu'il a librement choisi de nous sauver conformément à notre nature. Ce sont des considérations analogues qui amènent le P. K. Rahner à déduire du fait même de l'Incarnation que l'appartenance de désir (« in voto ») à l'Eglise ne peut être une disposition purement intérieure, dépourvue de toute visibilité [24].

De par le bon plaisir de la miséricorde divine, nous sommes dans une économie d'incarnation dont le Christ est le centre. Et Dieu, qui respecte le plan librement choisi par lui, respecte par là-même l'homme tel qu'il l'a créé. C'est le dernier point qu'il nous reste à voir.

L'homme n'est pas une âme immortelle qui se servirait durant un certain laps de temps d'un corps mortel. S'il est facile de rejeter (à bon droit d'ailleurs) ce dualisme, il l'est moins de traduire en termes intelligibles ce qu'est l'homme sans tomber dans les excès opposés du monisme : ceux-ci s'appellent l'idéalisme (seul compte l'esprit, la matière n'est que vaine apparence) et le matérialisme (le réel, c'est la matière ; l'esprit n'en est qu'un épiphénomène). La seule solution équilibrée que nous connaissions est celle de la philosophie aristotélico-thomiste comprise dans toute sa géniale rigueur : l'âme est la forme substantielle du corps (et même, plus précisément, elle est l'unique forme substantielle du composé, et informe donc la « materia prima »). C'est pourquoi le corps tout entier, et non seulement certaines de ses parties, est symbole réel de l'homme [25] : il est l'auto-expression, distincte de l'âme mais essentiellement unie à celle-ci, que l'homme se donne pour s'exprimer et être lui-même.

La communication par le moyen des « symboles réels » est donc, entre personnes humaines, le moyen de communication le plus parfait et le plus total, parce qu'elle vise à intéresser tout l'homme et à le saisir dans toutes ses dimensions (dont aucune n'est indifférente à la personne humaine ; penser autrement serait retomber dans le dualisme).

Parmi celles-ci, fait remarquer le P. Louis Beirnaert, S.J., figure notre inconscient. « Il ne faut pas réduire l'Incarnation à la seule prise de chair. Dieu est intervenu jusque dans l'inconscient collectif pour le sauver et pour l'accomplir. Le Christ est descendu aux enfers. Comment donc ce salut atteindra-t-il notre inconscient s'il ne lui parle pas son langage, s'il ne reprend pas ses catégories ? Dans la mesure où un sacramentalisme, et en général une représentation religieuse, néglige d'user des figures archétypiques et réduit son rituel à un

24. *Ecrits théologiques*, tome 2, 1960, 90-112, spécialement 111-112.
25. Cfr K. RAHNER, *Pour la théologie du symbole*, 39-47.

déroulement schématique, elle perd son efficacité sur l'homme païen qui dort en chacun ; elle manque l'évangélisation des profondeurs. C'est alors que les archétypes qui dorment au fond de la psyché se créent des idoles et font resurgir le paganisme. C'est alors aussi que l'on est tenté de se détourner du christianisme pour chercher dans d'autres figures et dans d'autres symbolisations numineuses la paix des profondeurs [26] ».

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher de ces remarques celles que le P. M.-Ch. Chéry faisait en 1954, dans son livre *L'offensive des sectes*, pour expliquer le succès relatif de celles-ci : il est fondé non sur des motifs doctrinaux, mais sur la rencontre, dans ces groupes, de « communautés chaudes et fraternelles » : « Nous avons reçu le dépôt de la vérité révélée, transmise sans faille par la succession apostolique et garantie par le magistère de l'Eglise. Nous nous imaginons facilement que cela suffit pour assurer son acceptation par tout homme de bonne foi ... (certes) la vérité révélée vaut mieux, en soi, que la manière dont on la présente ... (Mais) les vérités les plus hautes, si elles sont énoncées d'une manière inintelligible et dans un certain contexte, n'atteindront jamais ceux à qui on les destine ... Et beaucoup s'en iront peu à peu ... n'en soyons pas surpris. Car ce qu'ils cherchent instinctivement — la communauté, le mouvement, le souffle, — ils le trouveront là ; frelaté tant qu'on voudra, mais réel [27] ».

CONCLUSION

Faute de replacer les sacrements dans l'ensemble de l'économie de salut qui se révèle à nous en Jésus, Fils de Dieu incarné pour notre salut, on ne comprend ni la place privilégiée qui revient aux rencontres sacramentelles entre Dieu et l'homme, ni celle que l'on peut et doit accorder à des rencontres qui, tout en étant moins parfaites, sont cependant loin d'être dépourvues de valeur.

Si le Christ, notre unique médiateur, est le sacrement primordial, s'il a voulu, par son Eglise et les sacrements qu'il lui a confiés, prolonger pour tous et chacun de nous cette possibilité de rencontre personnelle avec lui, celle-ci sera, de soi, parfaite, parce que parfaitement accordée à l'économie même du salut voulu par Dieu, là où nous serons en présence d'un authentique « symbole réel » dans toute sa perfection, le sacrement valide (parce qu'il faut être pour pouvoir

---

26. *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien*, dans *Eranos-Jahrbuch*, 17, 1949, 285.

27. *L'offensive des sectes*, Paris, 1954, 430-431 et 433-434.

agir), fructueux (car il n'a de sens que comme rencontre vivifiante) et parfaitement significatif (pour s'adresser à l'homme tout entier).

Parce que l'homme intervient dans ces rencontres et comme sujet et comme ministre, le plan de la rédemption devra s'accommoder des faiblesses qui sont inhérentes à toute participation humaine. Disons un mot ici des déficiences qui se rencontrent du côté du rite lui-même et de ceux qui ont mission de le poser. Nous verrons combien la conclusion à laquelle nous avons abouti ci-dessus est éclairante même pour ces cas.

a) On se plaint, non sans raison, d'une sclérose de notre liturgie et l'on n'a nulle peine à en discerner les causes variées : attention figée sur les conditions de stricte validité entraînant la réduction du rite au minimum indispensable pour assurer celle-ci, rubricisme méticuleux et craintif, plus soucieux de réglementer tous les détails des cérémonies que de rendre celles-ci parlantes pour les fidèles, long immobilisme des textes et de la langue liturgiques, par suite duquel un hiatus de plus en plus profond s'est produit entre le culte tel que nous le célébrons et la sensibilité contemporaine. Que tout cela doive changer, pour que les symboles retrouvent leur pleine vitalité et soient de nouveau capables d'interpeller tout l'homme, celui de toujours et d'aujourd'hui, est une évidence qui n'a pas besoin d'être démontrée.

Toutefois, parce que cette besogne de renouveau est confiée à des hommes, elle n'ira pas sans heurts ni sans à-coups. Or, ici aussi, la conclusion que nous avons déduite se révèle éclairante : s'il faut (et l'on y sera parfois obligé) choisir entre l'obéissance à une autorité trop lente ou trop timorée à notre gré (et il n'est pas exclu que nous puissions avoir raison de l'estimer telle) et des rites de soi beaucoup mieux adaptés que ceux qu'on nous impose encore, aucune hésitation n'est possible : mieux vaut un geste imparfait, mais authentiquement du Christ, parce qu'il est de son Eglise, qu'un rite, si beau soit-il, posé en dehors d'elle et donc de Lui. Ce qui ne veut nullement dire qu'il ne faille pas aussi faire tous ses efforts pour éclairer les autorités compétentes, voire les rendre plus conscientes de leur devoir devant la situation réelle.

b) Si nous nous tournons vers le sacrement qu'un défaut occulte rend invalide, nous n'aurons pas de peine à comprendre que le désir du sacrement, manifesté par la bonne foi présente dans cette réception objectivement défectueuse, puisse, par la bonté de Dieu, suppléer au défaut du rite quant à l'effet dernier qui est la grâce. Mais il s'agit bien d'une suppléance qui ne peut devenir la règle, car elle tire toute son efficacité du vœu implicite du sacrement valide que contient la démarche en cause : ce désir ne peut avoir quelque efficacité par

lui-même que lorsque sa réalisation effective est impossible ; sinon il se contredit et s'éteint par le fait même.

c) Une considération analogue peut être éclairante pour les rites sacrés des Eglises et communautés séparées, car elle permet d'accorder une réelle valeur à ceux-ci, même lorsque la vérité nous oblige à leur refuser la pleine sacramentalité.

Traitant du problème de l'Eucharistie, J. M. R. Tillard, O.P., écrit : « La Sainte Cène des Eglises réformées nous apparaît ainsi comme un ensemble de la plupart des éléments positifs que l'on retrouve au cœur de toute célébration eucharistique complète et vraie. Et ces éléments sont noués entre eux par l'intention d'obéir à l'ordre du Seigneur et d'obtenir par là la plénitude de sa grâce. Cela suffit, nous semble-t-il, pour que nous puissions y reconnaître l'existence d'un authentique *votum objectif* de l'Eucharistie pleine et totale. Ce sont des éléments eucharistiques en tension vers leur plénitude, comme happés par le *désir objectif* de celle-ci. Et par là ils appartiennent déjà à l'ordre sacramentel. Le *votum* les y inscrit [28]. »

On peut accorder au P. Tillard l'exactitude et l'intérêt de cette conclusion, à sondition de bien marquer, comme il le fait, que c'est ce « votum » objectif qui inscrit déjà ces rites dans l'ordre sacramentel : ils n'en font donc partie que parce qu'ils sont en tension vers leur plénitude, l'Eucharistie telle que le Seigneur l'a voulue. Détruire ce désir objectif en reconnaissant à ces rites une perfection qu'ils n'ont pas et sont incapables de se donner, loin de promouvoir le rapprochement des chrétiens dans la même célébration de l'unique mémorial du Seigneur, serait faire perdre à ces rites cela même qui leur donne toute la valeur qu'ils ont.

Symbole réel d'un Dieu qui se donne à nous dans son Fils incarné, le sacrement est donc le moyen par lequel, pourvu que nous n'y mettions pas obstacle, la vie même de Dieu nous saisit tout entiers, jusqu'aux tréfonds de notre être. « Ce que le Verbe n'a pas assumé, il ne l'a pas sauvé », répétaient les Pères, lors des controverses trinitaires, à tous ceux qui ne voulaient accorder au Christ qu'une nature tronquée. A leur suite nous pourrions redire : « Parce qu'il a tout assumé de l'homme, hormis le péché, il veut tout en sauver » : tel est le sens dernier de l'économie sacramentaire.

Eegenhoven - Louvain Léon RENWART, S.J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean

28. *Le « votum Eucharistiae » : l'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens*, dans *Miscellanea Liturgica ... Card. G. Lercaro*, II, 1967, 184-185