

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 20 (1932)
Heft: 83

Artikel: L'aspect métaphysique de la question des sacrements
Autor: Paquier, Richard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380216>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'ASPECT MÉTAPHYSIQUE DE LA QUESTION DES SACREMENTS

Le problème des sacrements offre des aspects multiples : exégétique, historique, liturgique, ecclésiastique, dogmatique, psychologique, etc. Nous nous bornerons, dans cette étude, aux questions métaphysiques que soulèvent la nature et la valeur des sacrements. Ce sont elles qui vont au cœur même du sujet et c'est en les formulant clairement qu'on a quelque chance de dominer suffisamment le problème pour éviter les méprises grossières qui, en ces matières, ne sont que trop fréquentes entre adversaires. C'est pour ne pas prendre les choses d'assez haut que les points de vue se heurtent généralement en une incompréhension réciproque absolue. Car ce qui, aux yeux des antagonistes du seizième siècle, pouvait paraître n'intéresser qu'un secteur restreint du vaste champ qu'est le dogme ecclésiastique, apparaît aujourd'hui, en raison de l'évolution des doctrines et en vertu de leur logique interne, solidaire de vues métaphysiques dont on n'était guère conscient alors, et cas particulier d'une divergence fondamentale touchant la nature de l'homme, celle de Dieu, et celle de leurs relations mutuelles.

Il est cependant souverainement désirable que les Eglises parviennent sinon à un accord complet, du moins à un rapprochement sensible sur la question des sacrements. Car, de tous les points de doctrine qui les divisent, celui-là est de beaucoup le plus important, les malentendus qu'il suscite déterminant des divergences pratiques très graves, qui intéressent au premier chef le culte et la vie des Eglises. De fait, suivant la place qu'il occupe dans la doctrine et la piété d'une

Eglise, le sacrement influe négativement ou positivement sur toute sa vie spirituelle. Qu'il s'arroge une place prépondérante ou même exclusive, la vie religieuse est menacée de mécanisme et de routine. Qu'il soit au contraire sous-estimé et dépouillé de son caractère sur-naturel, la vie religieuse perd de sa vigueur et de sa ferveur, le culte tend à s'anémier et à se dessécher. La cristallisation et la volatilisation sont aussi néfastes l'une que l'autre ; celle-là touche le catholicisme romain, celle-ci le protestantisme réformé. La vérité doit être cherchée dans un équilibre supérieur, alliant sans violence le réalisme au spiritualisme, la nécessité du sacrement au respect de la liberté divine.

Dans les pages qui suivent, nous voudrions simplement préciser le problème et essayer de susciter dans nos Eglises l'intérêt qu'il mérite. La Conférence œcuménique de Lausanne nous a fait un devoir d'élucider, entre plusieurs autres, ce point de doctrine, en vue d'une prochaine rencontre similaire. Il serait temps que nous pensions à étudier dans un esprit d'humilité, de conciliation et de synthèse, à l'instar d'autres Eglises (ainsi les Eglises de France), les problèmes énoncés par « Faith and Order », si du moins nous sommes conscients de l'importance de l'union des Eglises en présence de la vague a-religieuse et anti-religieuse qui monte.

Saint Augustin, pour caractériser l'ineffable mystère de Dieu, synthèse harmonieuse d'attributs apparemment contradictoires, disait : « *Deus semper agens semper quietus* ». Dans l'éminence et la transcendence du Divin s'unissent pleinement la dynamique la plus puissante et la statique la plus ferme. Or l'Eglise, bien qu'elle soit, selon la belle expression de Tommy Fallot, « le reflet de la Pensée divine », n'a pas toujours su, en raison de la relativité des choses humaines où elle se trouve engagée, donner une image fidèle du divin équilibre de la pérennité et de l'activité. Comme un prisme décompose la lumière blanche et détaille les divers éléments du spectre en faisant apparaître les couleurs juxtaposées, ainsi l'Eglise une s'est fragmentée en Eglises multiples dont chacune ne représente qu'un aspect de la vie divine. Alors que la synthèse « *semper agens semper quietus* » devrait normalement se traduire, sur le plan ecclésiologique, en un « catholicisme évangélique », la prédominance absolue du « *quietus* » aboutit à l'institutionnalisme et au sacramentalisme rigides du romanisme, et l'hégémonie non moins exclusive de

l'« *agens* » se manifeste par l'individualisme et le « mobilisme » sans contrepoids du protestantisme extrême et moderniste.

Sans méconnaître les dangers d'un schématisme toujours approximatif, nous croyons cependant que c'est dans cette direction qu'il faut creuser pour atteindre la racine même des divergences sacramentelles. Et en poussant plus avant l'investigation, on voit qu'il est possible de mettre en relation logique le « *semper quietus* » avec la philosophie réaliste et la métaphysique de l'être, le « *semper agens* » avec la philosophie idéaliste et la métaphysique de la valeur et du devenir. Un pas encore et l'on s'aperçoit que la conception symboliste des sacrements peut être logiquement rattachée à une métaphysique générale dont l'idéalisme, au point de vue philosophique, et l'immanentisme, au point de vue théologique, constituent les pierres d'angle, tandis que le réalisme sacramentel dépend plus directement d'une position philosophique réaliste et d'une attitude théologique transcendentaliste.

Il faut ici éviter avec soin tout malentendu. La notion symboliste des sacrements n'est pas, dans l'esprit de ses tenants, nécessairement et toujours solidaire de l'idéalisme et de l'immanentisme. Elle se réclame souvent, et elle en a le droit dans une certaine mesure, de la transcendance divine et du spiritualisme le plus authentiquement biblique. La première partie de l'exposé qui va suivre ne prétend donc pas décrire *le* type unique et exclusif du symbolisme sacramentel, au mépris des nuances de pensée les plus élémentaires, au mépris, également, des complexités infinies de la psychologie des croyants. C'est plutôt un essai de tracer *l'un* des schémas logiques possibles pour rattacher la notion des sacrements à telle ou telle vue générale du monde. Si nous avons choisi le schéma idéaliste-immanentiste de préférence à tout autre, c'est en raison de la netteté de ligne et du tranchant qui le caractérisent (du fait que c'est un système extrême, donc d'une logique impitoyable), et qui, par contraste, nous permettent de mettre mieux en lumière le point de vue réaliste qui nous intéresse avant tout. A titre de contre-épreuve, signalons le fait qu'il y a des catholiques et des anglicans dont la pensée est tout imprégnée de criticisme idéaliste et qui cependant ne peuvent trop insister sur la valeur des sacrements et sur la nécessité d'une vie sacramentelle intense pour l'Eglise. C'est dire que chacun des deux schémas que nous allons exposer et opposer ne comporte qu'une nécessité relative.

Précisons encore un point.

Cette étude, ayant pour objet propre la métaphysique des sacrements, écartera délibérément toute question historique. Mais cela ne signifie pas qu'à notre point de vue, quand il s'agit de la Vérité révélée, la théologie et la métaphysique bénéficient d'une indépendance complète à l'égard de l'histoire et de l'exégèse. Les origines du baptême et de l'eucharistie posent des problèmes critiques assez complexes, que nous sommes loin d'ignorer. Mais nous croyons qu'une bonne part des divergences que l'on croit discerner entre les divers documents du Nouveau Testament n'apparaissent irréductibles que parce qu'on néglige de replacer les textes, en eux-mêmes lettre morte, dans le grand courant de la vie et de la tradition ecclésiastiques, dont chaque document (d'ailleurs fragmentaire et souvent occasionnel, comme les épîtres) reflète un aspect, non pas exclusif, mais complémentaire des autres. En tous cas, le point de vue réaliste a pour lui, actuellement, le témoignage unanime de la critique en ce qui concerne l'interprétation des textes sacramentaires pauliniens et johanniques. L'exégèse zwingienne est reconnue insoutenable au point de vue historique. Il est avéré que Paul et Jean avaient une conception réaliste des sacrements, et si leur témoignage n'est qu'un « moment » du courant continu de la vie et de la foi de la première communauté, il y a de graves probabilités pour que le réalisme corresponde aux vues et aux intentions de Jésus. Le point de vue réaliste peut donc, à plus juste titre que le symbolisme, revendiquer l'honneur d'être dans la vraie ligne du Nouveau Testament. Il ne peut être taxé de déviation que si Paul et Jean ont eux-mêmes dévié de la vérité évangélique.

On « objecte » aussi quelquefois, du point de vue historique, que le mot *sacrement* ne se rencontre pas une fois dans le Nouveau Testament avec le sens actuellement reçu : le mot grec *μυστήριον* rendu par *sacramentum* dans la *Vetus itala*, sert à caractériser l'Evangile en général ou la foi dont il est l'objet, mais non les cérémonies rituelles que l'Eglise a appelées plus tard sacrements. Cette objection ne vaut pas qu'on s'y attarde : c'est une simple querelle de mots. Qu'importe le mot, pourvu que la chose y soit ? Au cours de l'histoire, bien des choses, pour avoir changé d'étiquette, n'en ont pas moins subsisté dans leur réalité essentielle. Les sacrements, actes rituels, véhicules de réalités spirituelles, existaient à l'âge apostolique, bien qu'ils n'eussent pas encore reçu de dénomination spécifique : que le

nom qui leur a été assigné plus tard servit primitivement à d'autres fins, cela n'infirme en rien l'existence et l'importance des sacrements à l'époque primitive.

Le terrain ainsi déblayé, entrons maintenant dans le vif du sujet.

* * *

L'idéalisme immanentiste peut se résumer dans les thèses suivantes :

1. La réalité dernière n'est pas l'être, mais la pensée. Tout le donné est réductible à l'idée ou pensée. Il n'existe pas de « choses » ou « êtres » ou « substances » ; rien n'existe hors de la pensée. Le concept suprême n'est pas l'*« être »*, mais l'*« un »*.

2. La matière n'a pas de réalité propre, c'est une construction de l'imagination spatio-temporelle. D'ailleurs, « sans les normes de la pensée, l'univers sensible se pulvériserait »⁽¹⁾.

3. La pensée qui commande notre activité spirituelle et élabore le monde dit « extérieur » n'est pas la pensée individuelle, mais une Pensée impersonnelle et universelle, valeur suprême, qui est Dieu. Dieu est ainsi en nous, immanent à notre pensée, bien que transcendant par rapport au moi.

4. Le Dieu-Pensée qui vit en nous et par nous n'est pas un système statique de catégories, mais Raison et valeur active, élan spirituel, déploiement successif de virtualités dont nous prenons progressivement conscience : Il est « *semper agens* ».

Ces thèses immanentistes contiennent implicitement deux principes dont les conséquences sont capitales pour l'objet qui nous occupe : le principe d'*immédiateté* et le principe d'*abstraction*, étroitement solidaires.

L'homme, selon l'immanentisme, possède par rapport à Dieu l'immédiateté complète, c'est-à-dire que rien, de soi, ne sépare l'homme de Dieu, ni différence d'essence ou de nature, ni même cette ultime distinction ontologique qui donne à tel être de n'être pas tel autre. Dieu n'est pas extrinsèque ou transcendant à l'esprit humain ; il lui est intrinsèque ou immanent, sous-jacent à toute son activité ; il s'identifie avec le moi supérieur ou personnalité. Par nature Dieu est en nous : nul besoin de le chercher « au dehors » ; nous n'avons

⁽¹⁾ PIAGET, *Deux types d'attitude religieuse*, p. 34.

qu'à descendre au fond de nous-même et approfondir notre vie morale et spirituelle, nous n'avons qu'à développer notre personnalité, pour prendre conscience de l'unité immédiate du Divin et de l'humain, de la Pensée universelle et de la pensée individuelle.

Cette unité, à vrai dire, se distingue avec peine de l'identité, synonyme de subjectivisme radical et surtout de panthéisme. Car l'idéalisme immanentiste, malgré toutes les précautions oratoires, est incapable de tracer une ligne de démarcation ferme entre la Pensée universelle et les pensées individuelles sans tomber par là-même dans ce qu'il redoute et abhorre le plus : «réifier» ou hypostasier la Pensée universelle, et réintroduire ainsi la transcendance qu'il se proposait d'expulser définitivement de la pensée philosophique et religieuse.

Or, cette horreur de la réification n'est que le signe de l'horreur du *concret*. L'idéalisme rejette toute ontologie réaliste, impliquant l'existence d'un système de «choses» concrètes, sujets ultimes d'attribution et d'action. Il exorcise sans pitié la notion de *substance*, et, conséquence inéluctable, la notion d'*être*, comme étant les produits d'une naïve «spatialisation» ou même d'une crue matérialisation de ce qui est pensée pure, et dont se rendrait coupable, par une propension innée, le sens commun. Dieu n'est donc pas un Etre, une Individualité consciente, pensante et agissante, mais un Principe abstrait, une Pensée impersonnelle, Dieu n'est pas une Cause transcendante, librement créatrice d'un univers contingent, mais Raison ou Valeur immanente d'un cosmos dont tout nous laisse supposer qu'il est éternel. Le concept abstrait de valeur remplace la notion concrète d'*être*.

Dès lors, toute *médiation*, doctrinale, ecclésiastique ou rituelle, entre la personnalité humaine et Dieu, doit être envisagée comme une concrétion ou matérialisation obscurcissant l'immanence divine en l'homme et la pure intériorité des rapports religieux.

Pour commencer par le haut, la croyance en un Dieu concret, personnel, transcendant n'est qu'un fantôme de l'imagination mythologique et de la pensée précritique, et la racine de toutes les «matérialisations» du christianisme traditionnel et de toutes les entraves qu'il a mises au libre commerce de l'âme humaine avec le Dieu intérieur : matérialisation dogmatique, consistant en un réseau de propositions qui, sous prétexte de circonscrire le mystère du Divin, font injure à la cohérence logique et à l'empire absolu de la Pensée rationnelle : matérialisation éthique, par la croyance en une Loi transcen-

dante, obligatoire, sacrée, censée émaner de la volonté despotique du Dieu concret, et dont la violation constitue le péché. A ce qu'on appelle improprement le péché, l'immanentisme oppose ce qu'il appelle une « discordance entre l'idéal et le réel »⁽¹⁾, une défaillance de l'évolution ascensionnelle, un retard malencontreux de la pensée individuelle sur la Pensée universelle qui se déploie et monte sans cesse. Il n'y a donc pas d'offense, ni de personne offensée, encore moins de nécessité d'un pardon, et d'une « grâce » à accorder ou à recevoir. Tout cela est « réaliste », anthromorphique, mythologique. A fortiori, un signe sensible destiné à concrétiser ces notions, comme le sont les deux sacrements évangéliques, est considéré comme superflu, voire même absurde.

Descendons d'un degré encore l'échelle des matérialisations et des médiations indues. Voici l'Eglise, envisagée comme une institution stable, revêtue d'une autorité spirituelle. Elle n'est qu'une survivance de la mentalité primitive, de l'esprit grégaire et « conformiste » connexe au transcendentalisme, tandis que le Dieu immanent en chaque individu confère à celui-ci une indépendance souveraine à l'égard de toute institution extérieure et lui assure une régulation intérieure toute suffisante. L'évolution qui se traduit sur le plan social par l'avènement de sociétés différenciées, fondées sur l'autonomie individuelle et la liberté d'opinion et de croyance, doit avoir son parallèle sur le plan religieux : elle sonne déjà le glas des institutions ecclésiastiques. Cet individualisme répugne, en particulier, à des cérémonies comme les sacrements qui marquent et réalisent une incorporation de la personnalité libre à la collectivité, une fusion des individus dans la soumission à l'Objet religieux. Du reste, ajoutent les immanentistes, la qualité des rapports mutuels de l'homme et de Dieu doit être la même que celle des rapports entre personnalités humaines : égalité et respect mutuel. Le respect unilatéral du croyant envers la Divinité est une survivance du transcendentalisme.

Voici enfin la matérialisation la plus crue, en tout cas la plus évidente : la médiation d'objets matériels censés communiquer du dehors un influx divin émanant de la Divinité transcendante. Dieu étant conçu comme un Etre surnaturel, une Nature ou Substance transcendante, l'homme pense pouvoir entrer en communication avec Lui d'une manière particulièrement intime et participer à son

(1) PIAGET, *op. cit.*, p. 24.

« être », par le canal de rites sensibles qui sont censés contenir une réalité spirituelle autre que ce que comportent leurs données phénoménales, et posséder une vertu d'un autre ordre que leurs propriétés physiques, et indépendantes des expériences sensorielles correspondantes.

Aux partisans de cette conception qu'il estime mythologique et magique, l'idéalisme immanentiste répond que la matière n'a pas de réalité propre ; elle n'est qu'une construction de la pensée, et, comme telle, réductible aux données premières de l'esprit. Dieu étant intérieur à l'esprit humain, la religion doit l'être aussi : elle ne peut légitimement assumer et affirmer que ce qui jaillit organiquement du fond intime de l'âme humaine. Aucun objet matériel ne peut donc s'interposer entre l'homme et Dieu sans faire figure de corps étranger. Du reste, Dieu ne rentre pas dans la catégorie matérialiste d'*« être »*, mais doit être désigné par le concept spiritualiste de *« valeur »*. Dès lors il ne peut être question d'une communion de l'homme avec l'*« Etre »* divin par l'intermédiaire de rites sensibles, mais seulement d'une réalisation de la Pensée divine en nous par le développement de nos valeurs morales et le déploiement de notre *« personnalité »* : dans la mesure où notre personnalité s'affirme, nous devenons participants de la Divinité, nous sommes Dieu.

On ne peut accorder le physique et le moral, sur le plan religieux. Tout ce qui n'est pas immédiatement et par soi d'ordre *éthique*, constitue une dérogation au spiritualisme intégral ; tout ce qui fait intervenir dans le champ des relations de l'homme avec le Divin des éléments naturels inanimés doit être taxé de magique, donc d'*infra-évangélique*.

On ne saurait non plus admettre un dédoublement de l'objet sensible tel que son contenu objectif n'ait pas de rapport avec les expériences sensibles que le sujet humain fait à leur endroit.

« Esse est percipi » est un axiome fondamental de l'idéalisme. Autrement dit, notre expérience est le critère unique de l'existence et de la nature de l'objet, *rien n'existe qu'en tant que saisi par nous*.

Or les sacrements, en tant que signes sensibles, ne sont pas, comme tels, objets d'expérience religieuse immédiate. Ils nous *paraissent* — et par conséquent cela *est* — appartenir exclusivement à l'ordre phénoménal : leur valeur religieuse ne provient que de l'*idée* subjective que le croyant ajoute au complexe phénoménal qu'est, par exemple, un morceau de pain ou une coupe de vin. Donc ce sont

uniquement les dispositions subjectives qui font la valeur des sacrements : si je ne « sens » rien à leur contact, s'ils ne sont pas, *pour moi*, matière à « expérience » religieuse consciente, c'est qu'ils ne sont rien de plus que des réalités phénoménales. On aurait donc tort de s'attacher à des moyens matériels superflus, offrant, au reste, des possibilités d'expérience spirituelle fort aléatoires, et dont la médiation est souvent un empêchement plus qu'un adjuvant, alors que le Divin est en nous et que nous pouvons l'expérimenter directement. Je n'irai participer au sacrement qu'aux occasions où je sens pouvoir y mettre un sens direct et correspondant à mes dispositions du moment, — en d'autres termes le sacrement ne me sera peut-être utile qu'en tant que je porte en moi-même de quoi le rendre tel, et que j'apporte moi-même à la cérémonie ce que celle-ci doit me donner. Je ne reçois que dans la mesure où je donne. Aussi le sacrement est-il la plupart du temps un détour inutile, dont peuvent et doivent normalement se passer les personnalités conscientes de l'immanence du Divin, mais qui peut être maintenu comme symbole utile aux gens simples qui en sont encore au stade de la spatialisation et de l'extériorisation de l'intelligible en général et du Divin plus particulièrement.

Tel est, dessiné à grands traits, le système idéaliste envisagé dans ses conséquences théologiques, ecclésiastiques et rituelles. Je m'excuse de n'avoir pu toujours nuancer autant qu'il l'aurait fallu ; cela m'eût entraîné dans l'exposé détaillé d'un système métaphysique, et je serais sorti de mon sujet. Je ne crois pas, cependant, avoir trop déformé la perspective idéaliste-immanentiste : dans les grandes lignes, c'est bien ainsi qu'elle se présente à l'observateur. Celui-ci, regardant du dehors, ne peut manquer d'être frappé par l'identification que fait l'idéalisme entre le spirituel et l'abstrait d'une part, le matériel et le concret d'autre part. De cette double équation il suit que tout ce qui est revêtu par nous des formes concrètes de la *personnalité*, ou plus généralement encore de l'*individualité*, est assimilé, sans nuance, aux fantômes que se crée sans cesse l'imagination spatiale, dont le propre est de matérialiser toutes ses représentations. C'est que l'idéalisme, pour autant que j'en puis juger, n'a pas de place pour l'individuel, le singulier, comme tels. Il ferme les yeux sur le « résidu », irréductible aux schémas abstraits par lesquels notre esprit essaie d'appréhender le réel, et qui est précisément l'*être concret*, le sujet dernier dont tout le reste peut être énoncé à titre de

prédicat, mais qui lui-même ne peut être dit de rien autre, et qui est en définitive le fond dernier du réel, la seule « existence » vraie, l'*être* proprement dit. Si du point de vue logique l'*« être »* est ce qu'il y a de plus abstrait, du point de vue ontologique, c'est ce qu'il y a de plus concret. L'abstraction n'est qu'une méthode de recherche et de découverte, nécessaire *pour nous*, mais le réel, le « quant à soi », c'est le *concret*. Et qui dit concret ne dit pas nécessairement matériel. Les systèmes philosophiques qui s'opposent à l'idéalisme et que l'on groupe sous la désignation générique, assez vague d'ailleurs, de *réalisme*, admettent l'intelligibilité du réel (en quoi ils conviennent avec l'idéalisme) et postulent, comme l'être le plus propre et le plus fondamental de chaque groupe phénoménal autonome, une *substance individuelle* qui n'est pas un élément matériel, mais un principe d'être et d'unité, irreprésentable à l'imagination mais intelligible pour l'esprit. Je ne prétends pas, faute de temps et faute de compétence, exposer et expliquer ici en quelques phrases un des problèmes les plus ardu斯 de la métaphysique, mais je veux dire que l'identification du concret et du matériel, constamment supposée par l'idéalisme dans sa critique du réalisme, ne me paraît pas fondée et que, d'autre part, l'*abstrait n'est pas le réel* : seul existe et vit l'individu concret, tandis qu'un principe abstrait n'est jamais vivant. Vouloir éliminer le concept d'*être*, avec l'idée que cette notion, en tant que connotant le sujet individuel et concret, est une matérialisation, c'est non seulement éliminer les concepts d'essence et de nature, mais encore ceux d'individualité et de personnalité. En particulier, dire que Dieu n'est pas une Substance, n'est pas un Etre, mais Valeur, Raison, Pensée, etc., c'est non seulement détruire la nature divine, mais encore la personnalité de Dieu. Car, nous y reviendrons plus loin, *personne* et *nature* sont solidaires ; détruire l'une c'est virtuellement anéantir l'autre.

* * *

Le présupposé philosophique fondamental de tout le système doctrinal et sacramental de l'ancienne théologie est celui du *réalisme* : il y a un réel indépendant de l'esprit humain, mais que celui-ci est préordonné à connaître. L'esprit n'est donc pas en présence de sa propre pensée, mais mis en face d'un donné le dépassant, et qui est l'*être* : l'*être*, comme tel, est intelligible, mais dans le système de réalité dont nous hommes faisons partie, et qui se tient à notre niveau,

l'être n'est pas à l'état pur, il s'incorpore un élément pour nous infiniment moins transparent qui résiste souvent à l'analyse intellectuelle et s'avère irréductible à nos schémas logiques, mais par le truchement duquel le réel peut tomber sous les prises de nos sens, et se manifester à nous. Cet élément, c'est la matière. La nature de la matière est très mystérieuse et ne peut guère se définir que négativement, mais le *fait* de la matière s'impose en tant même que l'analyse du donné laisse un résidu que notre pensée ne peut intégrer. C'est elle qui, dans notre univers sensible, constitue le principe de la diversité et de la singularité de chaque être.

Le donné est donc de l'être, se dégradant insensiblement à partir de l'Etre pur et parfait, existence et intelligibilité absolues, jusqu'aux êtres imparfaits tellement submergés et limités par la matière et son opacité, que l'intelligibilité en est presque entièrement obscurcie pour nous.

L'Etre pur, c'est Dieu. Non pas un principe abstrait d'autodéveloppement dialectique, comme dans le système immanententiste, mais un Etre réel, donc concret, — suprêmement intelligible quant à soi, donc Nature pleinement déterminée et stable, plénitude achevée dès toujours ; c'est le « *Deus semper quietus* » de saint Augustin. Mais cette stabilité n'est pas pour autant l'immobilité de la mort : précisément parce qu'il est être concret, personnel, il est vivant et agissant, ce qu'un principe abstrait ne peut pas être. « *Semper quietus* » il est donc aussi « *semper agens* », actif dans les limites de sa nature. On exprime tout cela en disant que Dieu est une substance, cette notion étant préalablement décantée de tout ce qu'elle comporte de relatif et d'inachevé, et appliquée à Dieu à titre analogique. La substance, c'est l'être réel, donc l'être concret, singulier ; elle est constituée par l'union de l'essence ou nature avec l'individualité ou la personnalité, union d'où jaillit précisément l'existence réelle, la sortie du néant. Ces éléments sont solidaires, nous l'avons déjà dit : la personnalité et l'individualité ne peuvent exister sans être déterminées dans un certain sens, sans posséder une certaine *nature* qui à son tour détermine et circonscrit leur activité. D'autre part une nature ou essence reste une abstraction irréelle tant qu'elle ne devient pas la propriété d'un *individu concret*, d'une personnalité vivante. Ajoutons que la personnalité comporte la conscience de soi, la liberté, la volonté, bref la vie spirituelle⁽¹⁾. Nous pouvons donc noter

(1) On voit donc que s'acharner après le concept de substance, comme on le

dès maintenant une première différence fondamentale du réalisme par rapport à l'idéalisme : le souci du *concret*.

Dieu étant un Etre personnel, disons même, en un certain sens, un Etre individuel, il s'ensuit qu'il se distingue de tout autre être, qu'il est donc autre que nous. Extrinsèque à notre personnalité et supérieur à notre nature d'homme, il est *transcendant* ; une distinction ontologique le sépare de nous. Il y a bien une certaine similitude entre lui et nous, en tant que nous sommes spirituels et doués de personnalité, mais ce qui fait le propre de Dieu, le constitutif formel de sa nature et de sa vie est évidemment tout autre que ce qui caractérise essentiellement notre nature humaine⁽¹⁾. L'unité foncière de l'homme et de Dieu, et son corollaire l'immédiateté, postulée par l'immanentisme, sont donc considérées par le réalisme comme un leurre redoutable, auquel il oppose le principe de la *médiation*.

Ce principe s'impose d'autant plus qu'entre Dieu et l'homme il y a, outre une différence ontologique, l'abîme créé par le péché. « Je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas. Quand je veux faire le bien, le mal est attaché à moi. Misérable que je suis ! Qui me délivrera du corps de cette mort ? » (Rom. VII, 19, 21, 25). Si ce cri de saint Paul, que toute l'expérience humaine confirme, est pris au sérieux, il faut bien conclure à une maladie connaturelle à l'homme, à une infirmité d'elle-même incurable et qui atteint la vie psychique dans ses sources vives. L'homme ne saurait trouver en lui le remède, la puissance concrète et efficace qui le libérerait. Elle doit lui venir *d'ailleurs*, du *dehors*, encore que ces termes, pas plus que ceux qui connotent la transcendance divine, ne doivent être pris au sens spatial. Des préceptes, des conseils, des enseignements sur le bien et sur le vrai, si nécessaires soient-ils, ne sont que des abstractions qui ne suffisent pas plus que la simple

fait très souvent sans l'avoir suffisamment examiné et approfondi, peut mener très loin : à détruire la réalité même de Dieu.

(1) Si les mots ont un sens, il doit y avoir une différence *essentielle, ontologique*, différence du point de vue de la nature et de l'individualité entre l'Infini, l'Inconditionné, l'Absolu, d'une part, le fini, l'entièrement conditionné, le relatif, le contingent, d'autre part. Mais cela ne supprime pas la possibilité d'une communication et d'une révélation : il y a entre Dieu et l'homme une *analogie*, fondée sur une commune participation à l'*être*, à sa spiritualité et à son intelligibilité. Remarquons que ce sont au contraire les théologies d'intériorité (expérience, symbolo-fidéisme, immanentisme) qui, par leur agnosticisme métaphysique, sapent par la base toute possibilité de Révélation intelligible.

lecture de l'ordonnance de son médecin ne suffit à guérir un malade. Il faut une action divine sur l'être de l'homme tout entier, sur son être concret qui est indivisible : sa personnalité, son individualité, et même son complexe physique, puisque les passions plongent leur racine dans l'être physique et sensible. Dire que l'action divine porte uniquement sur l'intelligence ou sur la volonté ou sur la vie morale, c'est manier des abstractions. La vie, c'est l'*être vivant*, et c'est celui-ci qui doit être changé. C'est donc un *changement substantiel* que postule le réalisme, à condition de ne pas entendre par là un *changement matériel*, mais un changement *essentiel* ou *concret*, pouvant comporter d'ailleurs, entre autres effets, des modifications physiques dont l'aboutissement eschatologique sera le corps spirituelisé et glorifié dont parle saint Paul au quinzième chapitre de la première épître aux Corinthiens.

En effet, l'élément matériel de l'être humain ne doit pas être traité en parent pauvre. Il y a une vingtaine d'années encore, on opposait généralement deux monismes : le matérialisme et le spiritualisme ; entre la réalité sensible et le spirituel invisible, on ne voyait guère d'accord possible. L'immanentisme contemporain est la forme la plus moderne du monisme spiritualiste ; mais du point de vue réaliste, c'est un *hyperspiritualisme* et du point de vue de l'angéologie thomiste auquel ils se placent, les théologiens catholiques l'appellent *angélisme*, en tant qu'il méconnaît les conditions matérielles de la vie humaine et conçoit l'homme comme un pur esprit. La guerre mondiale a considérablement battu en brèche cette mentalité : les dures réalités matérielles ont trop heurté les jeunes générations pour qu'elles puissent en ignorer l'importance : elles inclinent à penser que le spirituel n'est vivant pour nous que s'il peut s'incarner dans une matière et, inversement, que tout ce qui ressortit aux sens ne mérite vraiment l'épithète de vivant que s'il peut se spiritualiser. Au point de vue religieux, la matière ne doit être ni méprisée, ni ignorée, ni anéantie, mais transfigurée et spiritualisée en vue des fins divines : elle doit «actualiser» ou rendre sacramentellement présent le Divin. C'est à cette façon de sentir que s'origine la renaissance sacramentelle dont toutes les Eglises, sous toutes les latitudes, offrent actuellement les symptômes. La matière est considérée comme l'organe de l'esprit : *organe de préhension*, puisque selon le vieil adage « nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu », et *organe d'expression et d'action*, car, pour reprendre

l'excellente formule de M. Will, si « la forme sans l'esprit est morte, l'esprit sans la forme n'est pas viable dans la sphère terrestre »⁽¹⁾. Si la matière constitue un élément non négligeable du réel et si la vie humaine est pour une bonne part conditionnée par elle, le principe de la *médiation de la matière* entre l'Esprit divin et l'esprit humain se justifie sans peine.

Alors, joint à celui du *concret*, dont nous avons déjà parlé, ce principe trouvera son application essentielle dans le dogme de l'Incarnation, tel que l'a formulé l'ancienne théologie. « Ο Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. » La puissance de guérison et de sanctification dont l'homme blessé a besoin s'est concentrée en Jésus-Christ, *incarnation non d'un principe abstrait* (amour de Dieu, volonté de Dieu) mais de *l'Etre divin concret*, donc *incarnation personnelle et substantielle*. Selon la belle formule de Nicée, riche de sens théologique et toute gonflée de sève religieuse, le Fils unique est ὁμοούσιος τῷ Πατρί, de même nature, de même essence que le Père. Si ces termes sont *concrets* et veulent l'être, ils ne sont point matérialistes ; rien ne serait plus faux que d'*imaginer* une sorte de fluide hyperphysique concentré dans les limites du corps humain de Jésus ; ce serait « spatialiser » et méconnaître radicalement la nature de l'Incarnation. Ces notions sont purement *intelligibles* et n'ont rien à voir avec les représentations de l'imagination. C'est pour les avoir saisies avec l'imagination plus qu'avec l'intelligence que beaucoup de théologiens ont condamné ces formules comme anthropomorphiques et matérialistes. Elles ne peuvent définir *positivement* ce qui est un prodigieux mystère, mais elles sont destinées à sauvegarder contre toute volatilisation dans l'abstraction la *réalité* de ce mystère : la présence personnelle de Dieu en Jésus, ou (la *nature* étant, nous l'avons vu, inséparable de la *personne*) la divinité concrète et substantielle de Jésus.

Or l'Incarnation du Verbe, œuvre de la libre volonté et de la miséricordieuse gratuité de Dieu, demande à être continuée d'une certaine manière pour toutes les générations, jusqu'à ce que la création entière, matérielle et spirituelle, soit affranchie de la corruption et soit comme transfigurée, à l'image de celui qui est en toutes choses le premier. Si, comme le pose le réalisme, l'être a le pas sur le devenir, si le statique précède et conditionne le dynamique, si donc l'homme n'évolue que d'une manière relative et dans les limites de sa nature

⁽¹⁾ Robert WILL, *Les principes essentiels de la vie cultuelle*, p. 17.

immuable, la médiation de la matière restera toujours une nécessité, dont il serait absurde de rougir. C'est un préjugé littéralement inhumain que de considérer comme de qualité plus pure une communion religieuse sans intermédiaire sensible et de situer à un niveau spirituel plus élevé celui qui prétend se passer de ces moyens-là. La conséquence qu'on ne tarde pas à tirer de ce principe c'est qu'une religion sans l'Incarnation est plus pure que celle qui fait de ce dogme sa pierre angulaire. L'histoire du protestantisme, et son chapitre le plus récent, l'immanentisme, montre assez que ce pas est franchi. Le principe de l'immédiateté et de la pure intériorité remplace celui de la médiation et de l'élévation gratuite à l'ordre surnaturel qui caractérise le christianisme apostolique.

Sans nous arrêter à l'institution de l'Eglise, corps de Christ, donc incarnation et médiation continuées, arrivons au couronnement suprême de ce vaste édifice dont nous avons décrit jusqu'ici les substructions : les sacrements, prolongement visible et efficace de l'Incarnation et de la médiation du Fils Unique de Dieu.

Tout le monde s'accorde à définir le sacrement : signe visible d'une grâce invisible. Où l'accord cesse, c'est sur le problème des rapports entre le signe et la grâce, entre l'élément matériel et l'élément spirituel : le sacrement est-il un symbole ou contient-il une réalité ? Mais écartons d'emblée le mot symbole, qui prête à équivoque, puisque dans l'ancienne Eglise, comme chacun le sait, le mot grec *σύμβολον* ainsi que le mot latin « figura », n'opposaient pas l'image à la réalité, comme les vocables français correspondants, mais les conjointaient d'une certaine manière. Disons plutôt : le lien du signe extérieur et de la réalité divine n'est-il qu'extrinsèque, abstrait, « de raison », ou subjectif, faisant du sacrement une *allégorie* ? ou ce lien, est-il intrinsèque, concret, organique, objectif, faisant ainsi du sacrement une *réalité efficace*, une communication ou communion effective ? Dans le premier cas, le sacrement n'est qu'un adjuvant *didactique*, dans le second cas un moyen *thérapeutique*. La *Weltanschauung* réaliste telle que nous l'avons exposée jusqu'ici exige naturellement la seconde solution. Le péché a blessé l'homme dans son être tout entier moral et physique ; Dieu, pour guérir cette créature hybride, chez qui l'esprit est bien le principe et l'agent suprême, mais dont les sens conditionnent toutes les démarches, se rend visible et sensible en son Fils, par le mystère de l'Incarnation, pour changer le cœur, la volonté, la vie et l'être tout entier de l'homme en lui communiquant

cette puissance spirituelle qu'on appelle la grâce. L'Incarnation est le grand Sacrement, le sacrement par excellence, dont les sacrements proprement dits ne sont que des dérivés.

Si, comme nous l'avons vu, l'Incarnation est à interpréter au sens concret, comme une présence en Jésus de l'*Etre* même de Dieu, comme une union *personnelle* du Divin à la nature humaine, les sacrements, dont le rôle est de prolonger l'Incarnation et d'en appliquer les bienfaits à toutes les générations et à chaque individu, doivent aussi être envisagés au sens concret. Il y a une *vraie* connexion entre le signe extérieur et la réalité spirituelle, de telle sorte que le sacrement, moyennant certaines conditions objectives et subjectives à déterminer, opère ce qu'il signifie, ou communique effectivement ce qu'il représente. On s'achoppe souvent à la conception réaliste du sacrement, parce que l'imagination se représente d'abord un objet matériel auquel l'esprit s'efforce de découvrir ensuite un aspect spirituel. Ne faudrait-il pas plutôt renverser le rapport et considérer le sacrement comme une réalité et un acte spirituels ayant un revêtement extérieur, une extension cérémonielle ? Ainsi le baptême est l'acte spirituel par lequel Dieu adopte un être humain comme son enfant, acte se traduisant adéquatement et simultanément dans le sensible par l'aspersion de l'eau. La communion est la Présence même de Jésus-Christ crucifié et ressuscité, se manifestant à nos sens par les véhicules matériels du pain et du vin.

Approfondissons la relation du signe et de la réalité, toujours au point de vue réaliste auquel nous nous plaçons en ce moment. Tout d'abord, connexion ne signifie pas identification : la théologie réaliste n'*identifie* pas purement et simplement l'élément matériel des sacrements et leur aspect spirituel. Si les sacrements doivent être envisagés dans la même perspective que l'Incarnation, le monophysisme sacramental est aussi erroné que le monophysisme christologique : comme la nature humaine et la nature divine en Jésus-Christ, bien qu'unies ne se confondaient pas, ainsi le pain eucharistique ne saurait être confondu avec le corps de Jésus-Christ, ni l'eau baptismale avec la grâce de Dieu⁽¹⁾. La relation d'identité exclue, il nous reste celle de contenant à contenu. Mais d'emblée cette relation apparaît très déficiente pour caractériser les sacrements, parce qu'elle est avant tout *spatiale*. On dira, en effet, de ce point de

(1) Bien entendu, nous ne sommes pas ici sur le terrain des opinions, croyances ou superstitions populaires, mais sur celui de la théologie.

vue : Jésus-Christ est présent *dans* le pain, ou *sous* les voiles du pain et du vin, ou la grâce passe *par* l'eau lustrale du baptême, etc. Ce langage nous est imposé par la structure de notre esprit qui ne peut pas penser *positivement*, en dehors de la catégorie espace-temps, pas plus dans le cas des sacrements que dans les problèmes de l'immanence et de la transcendance divines. Mais prenons garde de ne pas être dupes de notre imagination : s'il prenait cette terminologie trop à la lettre, le réalisme tomberait non sans raison sous le coup de la critique de spatialisation et de matérialisation que lui adresse l'immanentisme. Dieu n'est pas à assimiler à l'électricité ou à la lumière, ou à toute autre vibration matérielle mensurable scientifiquement : si la lumière est *dans* une ampoule électrique, ou si le courant passe *au travers* d'un corps conducteur, Dieu, lui, ne peut pas être dit présent *au même titre dans* un morceau de pain, ni sa grâce passer *à travers* une goutte d'eau. Aucune des prépositions dont use la théologie sacramentelle ne peut être prise au pied de la lettre. La même observation peut être faite en ce qui concerne le *temps* : en disant que les sacrements continuent l'Incarnation ou déroulent dans le temps les effets du sacrifice de Jésus-Christ, il faut se souvenir que Dieu est en dehors du temps, dans une catégorie que nous appelons éternité et que nous concevons comme un présent permanent et universel. Ce qui pour nous est successif est pour lui simultané : il en résulte, pour ne tirer de cette thèse qu'une conséquence entre plusieurs, que l'eucharistie pourra être réputée actualisation du sacrifice du Calvaire sans pour cela être taxée de répétition du dit sacrifice. On voit donc avec quelle prudence et quelles réserves ces termes spatiaux doivent être utilisés, et combien il faut se défendre *d'imaginer* des réalités qui sont purement spirituelles. A qui demanderait quelle est alors l'utilité de ce subtil travail de formulation de relations qui par définition sont inimaginables et inexprimables, on peut répondre ce que nous avons déjà fait observer à propos des formules dogmatiques de l'Incarnation. Leur valeur est plus négative que positive ; dans le langage spatio-temporel qui est le nôtre et qui ne peut désigner le supra-spatial et le supra-temporel que par analogie, elles excluent la conception allégorique ou abstraite des sacrements et ne laissent place qu'à une interprétation objective et concrète. Elles énoncent que l'Esprit divin intemporel est partiellement transmis et réfracté au travers des réalités spatio-temporelles, et que le surnaturel peut pénétrer le naturel.

sans altération matérielle de la nature. *Finitum capax infiniti*, lorsque l'Infini, par grâce, condescend à ce qu'il en soit ainsi.

Il y a cependant à l'intérieur de cette conception réaliste diverses interprétations possibles, avec des différences de nuances appréciables. L'Eglise catholique romaine a donné au réalisme sacramental sa forme la plus massive : sa conception du sacrement porte l'empreinte du génie juridique et institutionnaliste de l'ancienne Rome, ennemi de la spontanéité et de la subjectivité. Le sacrement catholique romain est entièrement soustrait à la sphère du sentiment subjectif et de la liberté individuelle : l'objectivité absolue et l'autorité divine des paroles du Seigneur garantissent la validité et l'efficacité de l'acte accompli selon des formes rituelles minutieusement réglées. Il en résulte, dans la piété populaire, une identification presque complète de l'acte sacramental et de la grâce divine, ou, dans le sacrement eucharistique qui est de beaucoup le plus important, une identification des éléments avec le Seigneur lui-même, qui trouve son expression la plus frappante dans la locution populaire courante « le bon Dieu » appliquée au sacrement. Cette piété ultraréaliste n'est pas sans attache avec le dogme de la *transsubstantiation*, qui implique la présence substantielle du corps historique de Jésus dans les espèces sacramentelles.

L'Eglise d'Orient, héritière plus directe de l'ancienne Eglise au point de vue de la mentalité et de la piété, a des sacrements une conception plus nuancée et d'un réalisme plus spiritualiste. La distinction entre les éléments matériels et le contenu spirituel y est mieux observée : les théologiens, sous l'influence de l'Eglise d'Occident, ont bien adopté le terme de transsubstantiation, mais, dans la perspective générale de la théologie et de la piété orientales, ce terme prend une tout autre couleur que dans le système romain. Les éléments sont les véhicules de la δόξα divine, de la substance divine même, mais pas strictement du corps historique de Jésus. La présence du Seigneur n'est, d'ailleurs, pas limitée par les éléments : si ceux-ci en sont le gage et le support, la Présence les déborde et pénètre le culte tout entier. L'Oriental ne fait pas la différence si tranchée que fait le catholique romain entre un temple où l'on réserve le sacrement et où par conséquent Dieu est présent, et un temple où le tabernacle est vide et d'où Dieu est pour ainsi dire absent. Si le mot transsubstantiation des éléments caractérise le sacramentalisme romain, le terme *transfiguration* désignerait

beaucoup plus adéquatement le réalisme spiritualiste de l'Orient.

Dans la Haute Eglise anglicane, la piété participe à la fois du type occidental et du type oriental, harmonieusement alliée, en ce qui concerne l'eucharistie, au sentiment très évangélique que le sacrement n'est pas une répétition propitiatoire du sacrifice du Calvaire, mais le sacrifice de louange d'une communauté plaidant devant Dieu l'immolation unique et toute suffisante du Calvaire. C'est la même conception qui domine le service divin de la Haute Eglise luthérienne. Quant au rapport des éléments avec leur contenu spirituel, les théologiens anglicans le caractérisent souvent comme une *transvaluation*.

Si intéressante que soit l'étude comparative de ces diverses nuances du réalisme sacramental, nous ne pouvons nous y attarder ici ; il me paraît plus directement utile d'exposer succinctement l'interprétation du réalisme que défend M. Will, professeur à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, dans son ouvrage *Le culte*. M. Will est d'origine et d'éducation protestantes : et de ce fait, dans toute son œuvre liturgique, il se place sur le terrain évangélique du spiritualisme, de la foi, et de la grâce. Il n'est pas suspect d'être inconsciemment déterminé dans un sens réaliste par l'atavisme et l'éducation. Mais s'il est protestant, M. Will n'a pas pour autant la mentalité unilatérale et incompréhensive qui caractérise si souvent les théologiens protestants à l'endroit des traditions, dogmes et pratiques de l'ancienne Eglise et des Eglises actuelles qui s'en réclament : romaine, orthodoxe, anglicane, etc. En particulier il a compris l'immense trésor religieux que possèdent les Eglises qui professent le réalisme sacramental, et par contraste le déficit irrémédiable des Eglises qui allégorisent les sacrements. Il a tenté d'harmoniser le spiritualisme le plus jaloux avec le réalisme le plus décidé, dans ce qu'il appelle le « symbolisme réaliste ».

M. Will commence par éliminer les deux conceptions extrêmes du sacrement : la conception qu'il appelle *rationaliste* (que nous avons appelée jusqu'ici symboliste) qui consiste à situer l'image et la réalité sur deux plans totalement différents, pour ne les unir que d'une relation conventionnelle. Ainsi, « elles ne se rencontrent que dans la pensée (subjective), c'est-à-dire en dehors du soi-disant symbole » (II, 101). Le rite « n'a aucun rapport direct avec le courant de vie (spirituelle) qui descend » (p. 454). Zwingli fut le champion de ce rationalisme, en interprétant le texte « ceci est mon corps »

comme « je suis la porte » ou toute autre allégorie semblable, et en repoussant, très logiquement du reste, le terme même de *sacrement*.

M. Will exclut aussi la conception qu'il appelle *magique*, selon laquelle « l'élément sensible et l'élément supra-sensible ne sont pas disjoints par l'abstraction. Leur union est tellement complète qu'ils se confondent... la partie transcendante du symbole est indissolublement liée à ses données concrètes » (p. 102-103). La théologie romaine fournit à cette conception son point d'attache et la piété catholique populaire en est l'expression ordinaire.

Voici maintenant le *symbolisme réaliste* ou *réalisme mystique*, qui est celui du Nouveau Testament, de la théologie paulinienne et johannique et de l'ancienne Eglise, et que M. Will prend à son compte et interprète de la manière suivante : « la relation entre l'élément sensible et l'élément spirituel du symbole n'est pas qu'imaginaire ou arbitraire comme pour la conception rationaliste. D'autre part elle n'est pas, comme pour la conception magique, une connaturalité ontologique qui conférerait une dignité propre à la phénoménalité matérielle. La relation est *réelle*... l'Eternel fait (par le symbole) des envois dans l'économie du temps, et l'absolu pénètre dans l'ordre des choses relatives... (le symbole) perd sa réalité contingente pour s'insérer dans une réalité supérieure... en lui l'esprit et la nature se rencontrent » (II, 104). Il y a « un influx réel des puissances transcendentales dans les éléments » (p. 301). « Quelques-uns de leurs éléments physiques s'effacent » et la Réalité transcendante leur « confère le surcroît de réalité et la dignité qui débordent le domaine des données empiriques.... Grâce à cette synthèse, les données perceptibles, sublimées par le coefficient du fluide divin, permettent aux hommes d'entrer en communication avec les réalités de l'au-delà, sans se détacher de la sphère des choses visibles » (p. 284-285).

« Le symbole n'est donc pas une image fictive ou une allégorie arbitraire, mais une entité substantielle dont la *réalité* est garantie par le lien intérieur qui en relie les deux coefficients. » (p. 553) Il est « le véhicule de la pensée divine et, comme tel, il n'est pas qu'une image ou un indicateur, car la grâce... en le traversant de ses rayons lui confère une puissance réelle qui dépasse les vertus de son apparence et les possibilités de sa nature éphémère. Il est à la fois inférieur à la réalité qu'il est chargé de révéler, et supérieur à son essence empirique » (p. 236).

Ces citations convergent toutes vers un indéniable et légitime

réalisme, mais qui ne comporte pas, dans la manière d'envisager l'union du signe sensible et de la réalité suprasensible, la rigueur massive de la théologie romaine. Cette relation organique ou nécessité interne n'a rien de mécanique et d'automatique ; elle est bien plutôt comparable aux relations internes des organismes vivants, chez qui le facteur de la liberté et de la spontanéité joue un rôle essentiel. Si le réalisme veut rester intégralement spiritualiste, il doit faire place « au *déploiement libre* des forces transcendantes et des forces immanentes ». La souveraineté de la grâce divine et la nécessité de la foi humaine doivent être sauvegardées. « Si la grâce est le motif essentiel de la spiritualité transcendante et la foi celui de la spiritualité immanente, le jeu de leur action ne pourra être que spontané, ce qui revient à dire que la spiritualité dominera la forme sensible. » (p. 105) « Le symbole ne pourra vivre de sa vie transcendante, ni agir, que lorsque la vie que Dieu a créée en nous sera disposée à s'assimiler celle dont il a chargé le phénomène » (p. 201). Et les éléments, au lieu de retenir les valeurs spirituelles et d'acquérir ainsi une sacralité intrinsèque, « les déversent sur les âmes en les rendant sensibles et en les majorant » (p. 282). Ils sont sacrés « non en fonction de leur vertu intrinsèque, mais comme conducteurs et transmutateurs du courant divin » (p. 553). Le sacrement ne sera donc pas un objet opaque et inerte limitant Dieu et écrasant l'homme ; il sera le point de concentration d'un courant vital dont les deux pôles sont la grâce de Dieu et la foi de l'homme. L'élément objectif et l'élément subjectif, l'élément statique et l'élément dynamique sont ainsi harmonieusement équilibrés. L'objet est sacré « en tant que ses dynamies individuelles sont chargées et pénétrées de fluides divins, c'est-à-dire en vertu de sa fonction médiatrice unie à son action spécifique » (p. 200). « La foi transmise par le symbole suppose une foi qui, elle aussi, est un don de Dieu, mais qui précède l'actus momentaneus du culte. » (p. 201) Je termine cette série de citations par celle-ci, intéressante non seulement parce qu'elle résume la conception de M. Will d'une manière lapidaire, mais parce qu'elle indique un point d'attache avec les conceptions d'une Eglise existante, et dont le rôle est capital dans la chrétienté, précisément parce qu'elle n'est pas unilatérale et sectaire, mais profondément compréhensive et synthétique, l'Eglise anglicane.

« Notre symbolisme réaliste nous permet de parler d'une présence *réelle* et *spirituelle* de Dieu... dans les signes sacramentels. Présence

réelle et spirituelle ! les deux épithètes sont indispensables : l'une veille sur l'autre. Dans cette association, réelle ne veut pas dire matérielle, et spirituelle ne veut pas dire allégorique. Dans la communion, nous estimons que le corps et le sang nous sont communiqués non physiquement, mais véritablement et effectivement, c'est-à-dire efficacement. Le symbole contiendra la grâce divine et le fruit du sacrifice du Christ. C'est dans ce sens que Pusey, le 14 mai 1843, prononça à Christ Church un sermon fameux sur la présence réelle et objective du Christ dans les espèces eucharistiques. Et c'est dans ce sens que, vers la fin du dix-neuvième siècle, le Rev. Coles put définir ainsi les tendances de l'*« English Church Union »* : « Que l'ineffable mystère de l'autel soit reconnu comme une divine communion, comme un vrai sacrifice, comme une Présence réelle demandant une adoration spéciale » (p. 200-201).

Cette interprétation du réalisme donnée par M. Will, est-il possible de la serrer de plus près encore, spécialement quant au point névralgique de la relation entre le signe et la réalité ? Présence réelle, concrète, ou substantielle — vocables synonymes dont nous éluciderons tout à l'heure la portée — ne veut pas nécessairement dire union substantielle du sensible et du spirituel. Une telle conception impliquerait la subordination forcée et irrévocabile du Divin à la phénoménalité : Dieu entrerait, pour ainsi dire, en composition ontologique avec la réalité empirique et s'emprisonnerait dans le sensible. C'est ce que semble impliquer le dogme de la transsubstantiation, puisque la substance du pain et du vin disparaît pour faire place à la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, laquelle s'unit aux accidents du pain et du vin pour constituer une seule entité, en vertu d'un véritable miracle cosmique ou miracle de nature. De là découle logiquement la sacralité intrinsèque de la matière du sacrement, avec pour corollaire le souci extrême de ne point perdre ou profaner le moindre atome des éléments du sacrement (cause du retrait de la coupe aux laïques dans l'Eglise romaine). De là découle aussi la permanence indissoluble de l'union du Divin et du sensible, qui entraîne à son tour la réservation du sacrement non seulement en vue de la communion des malades, ce qui est indiscutablement légitime et nécessaire, et conforme à la pratique de l'ancienne Eglise, mais comme objet de culte en dehors de l'acte liturgique de la célébration eucharistique, ce qui est plus discutable.

On pourrait dire, il est vrai, que si les sacrements doivent être

envisagés comme un prolongement de l'Incarnation — ce qui est l'un des postulats fondamentaux de la thèse réaliste — l'union substantielle de la Divinité et de l'humanité dans la personne de Jésus-Christ, telle que l'a formulée le dogme christologique de l'ancienne Eglise, doit avoir pour pendant l'union substantielle du matériel et du spirituel dans les sacrements. L'objection serait spécieuse : en réalité, on ne peut assimiler *sous tous les rapports* les sacrements à l'Incarnation : l'une est la *source*, les autres ne sont que les *canaux*, l'une le foyer de lumière, les autres les rayons émanés du foyer. Pour user d'une terminologie plus rigoureuse, on peut rappeler la distinction que font les théologiens romains eux-mêmes entre l'humanité du Christ *instrument conjoint*, et les sacrements *instruments séparés*, dont la Personne divine du Verbe se sert, à des titres divers, pour agir sur les hommes. On conçoit que Dieu, par un miracle prodigieux de sa condescendance, puisse s'unir personnellement ou substantiellement à une âme humaine, spirituelle, vivante, créée à son image et, *par son intermédiaire*, à un corps physique, mais corps *animé*. Il est moins concevable, il répugne même que Dieu puisse s'unir de la même manière, c'est-à-dire substantiellement et immédiatement, à un objet matériel inerte. En résumé, si la relation entre l'élément sensible et l'élément spirituel est bien *réelle*, elle n'est pourtant pas telle que de leur conjonction résulte un tout ontologiquement *un*, et que l'on puisse statuer une *équation* entre le symbole et la réalité, ou, pour parler comme l'ancienne théologie à l'endroit de la divinité et de l'humanité du Christ, considérer comme licite une *communication des idiomes*, ou attribution à l'une des natures de ce qui convient proprement et de soi à l'autre. Il résulte de cela que la présence du Divin dans les symboles sacramentels n'est pas le résultat d'un miracle cosmique ou de nature, mais d'un miracle de grâce.

Ainsi écarté tout ce qui ne peut pas caractériser et définir la relation du signe sacramental et de la réalité divine, il semble bien que nous aboutissions au *mystère*. Pour être *réelle*, cette relation est d'une nature tout à fait spéciale, impénétrable à notre raison : la spéculation, au seuil du mystère et en présence de la transcendance déconcertante de Dieu et de ses voies, s'achève en adoration. Le réalisme pose le « que » mais se résout à ignorer le « comment ». « *Praestet fides supplementum sensuum defectui* », la foi parachève la connaissance. « Nous avons *connu* l'amour que Dieu a pour nous, et

nous y avons *cru.* » (I Jean iv, 16) Le résultat de cette investigation paraîtra décevant aux esprits rationalistes ; mais il nous donne pourtant l'essentiel, la délimitation très nette, faite du point de vue du réalisme sacramental, d'une part à l'égard de l'attitude consistant à opposer au don divin une fin de non-recevoir en disant : « Cette parole est dure, qui peut l'écouter ? », d'autre part contre la tendance à épaisser les notions révélées au point d'oublier que « Dieu est Esprit », et doit être adoré « en esprit et en vérité ». Pour le reste, si le mystère demeure cela n'a rien que de normal du point de vue de la théologie transcendentaliste.

* * *

Venons-en maintenant à l'efficacité des sacrements.

Si la relation du symbole et de la grâce est *réelle*, en d'autres termes si la présence du Divin est objectivement assurée par le signe sacramental de la manière que nous avons dite, il en résulte que le sacrement est capable d'agir effectivement et efficacement sur celui qui le reçoit, pour lui donner quelque chose d'objectif et de *sui generis*. Au contre-pied de l'idéalisme pour qui l'expérience subjective est le critère de la réalité — *esse est percipi* — et pour qui il n'y a pas de réel ou d'*« objet »* indépendant de l'esprit connaissant, le réalisme affirme qu'il y a un *donné*, dépassant le sujet et la conscience qu'en a le sujet. Il en résulte, au point de vue religieux, que l'expérience psychologique, si importante et légitime soit-elle, ne saurait être prise pour critère de réalité et de vérité. Qu'y a-t-il de plus fugace et de plus incertain que les émotions ? en quoi portent-elles la garantie de leur validité, et de la vérité de leur objet ? Il est vain de faire de l'émotion, du « senti », de la ferveur sensible, une caractéristique essentielle de la piété, car la présence ou l'absence de ces états psychologiques dépend pour une bonne part de causes purement biologiques. Voir tout le christianisme à travers la formule pascalienne, d'ailleurs souvent mal interprétée, « Dieu sensible au cœur », c'est se créer une image très réduite de la réalité et c'est bâtir sa maison sur le sable. C'est précisément pour que nous ne soyons pas livrés à l'incertitude de nos expériences religieuses intermittentes et fort imparfaites que, d'après le réalisme, Dieu nous a donné les sacrements, lesquels, de par son autorité et sa volonté infaillibles, constituent une garantie objective de la communication de la grâce, *indépen-*

damment, non certes de notre état moral, mais de notre état émotionnel. Les sacrements nous donnent donc plus que nous n'apportons : selon la formule des théologiens de Salamanque, ils confèrent la grâce « non juxta sed supra dispositionem subjecti », non pas à la mesure mais au delà des dispositions du sujet. La valeur du sacrement n'est donc pas fonction de l'intensité de notre foi ou de la qualité de nos émotions ; le sacrement est un « donné » objectif, dont Dieu se sert pour agir sur nous. La foi de l'homme est la *condition* de l'efficacité du sacrement, elle ne crée pas cette efficacité ; car si le don de la grâce nous était mesuré à la valeur de notre foi, nous serions les plus malheureux des hommes ; Dieu nous prodigue dans le sacrement infiniment plus que ce que notre foi est capable de concevoir et d'attendre, infiniment plus que ce que notre conscience psychologique est capable de percevoir, infiniment plus que ce que nos ébranlements de sensibilité nous font éprouver. Personne ne doit s'inquiéter si, en communiant, il n'a pas de visions et ne tombe pas en extase : ce qui importe, ce ne sont pas ces états subjectifs, mais le don objectif de la réalité duquel nous sommes certains en raison de la promesse infaillible de Dieu en Jésus-Christ. Ce n'est pas à notre époque, où la psychologie a établi que le champ de la conscience n'est qu'une petite partie de notre personnalité et a fait ressortir l'importance capitale du *subconscient*, que l'on se scandalisera de la psychologie des sacrements que nous venons d'esquisser, et à laquelle du reste nous ne nous arrêterons pas. Nous n'en avons fait mention qu'en tant que cette psychologie est en connexion avec « l'ontologie » des sacrements.

Dans son Grand catéchisme, Luther dit : « Ce qui importe le plus, ce n'est pas que celui qui reçoit le baptême, croie ou ne croie pas... tout repose sur la Parole et la Volonté de Dieu... *Car ma foi ne fait pas le baptême, mais elle le reçoit* ». On sait cependant quelle est l'importance de la foi aux yeux du réformateur ; cela ne l'empêche pas, on le voit, en raison de la promesse infaillible de Dieu en Jésus-Christ, de distinguer la foi de l'émotion, et surtout de la grâce souveraine et débordante de Dieu. En somme l'objectivité du sacrement n'est pas plus extraordinaire que celle de la prière : si la prière est autre chose et plus qu'une autosuggestion, elle obtient, nous l'admettons tous, non pas à la mesure mais au delà de ce qu'elle a pu et su demander.

En conséquence, le sacrement reposant premièrement et fondamentalement sur l'institution formelle de Dieu, secondairement et

subsidairement sur la foi et les dispositions de l'homme, s'il est administré par les ministres de l'Eglise selon les formes divinement prescrites et avec l'intention au moins implicite de réaliser l'ordre divin, si d'autre part il est reçu dans des cœurs bien disposés, animés du désir, si faible soit-il, mais sincère, de recevoir quelque chose, le sacrement, ou plus précisément la grâce de Dieu se servant du sacrement et passant par lui, pénétrera le fidèle, sans que celui-ci ait nécessairement une conscience claire et complète du don reçu⁽¹⁾. C'est tout cela que la théologie scolastique a voulu exprimer par la formule si décriée : *ex opere operato*. Prise dans son sens originel, elle n'a rien qui ne soit compatible avec le spiritualisme le plus ombrageux. Ce sont les déformations que la piété populaire, à la fin du moyen âge, a imprimées aux sacrements, sous l'œil bénévole des théologiens scolastiques de la décadence, qui ont donné à *l'opus operatum* le sens mécanique, voire magique, contre lequel les réformateurs se sont élevés avec tant de raison. Mais, affirmation paradoxale, — *l'opus operatum* originel, celui de saint Thomas d'Aquin en particulier, donne la main au *soli Deo gloria* de Calvin : les sacrements sont, dans leur nature propre, tellement dépendants de la parole créatrice de Dieu qu'ils ne doivent rien aux opinions et émotions fugaces du cœur inconstant de l'homme, — et dans leur action et efficacité, tellement dépendants de la grâce souveraine de Dieu que l'insuffisance du ministre et la tiédeur du fidèle ne peuvent faire obstacle à leur rayonnement.

Si le reproche de magie est justifié à l'égard de *l'opus operatum* déformé (ainsi l'obligation de dire un certain nombre de messes pour la délivrance des âmes du purgatoire), il ne porte pas contre la conception évangélique de l'*« opus operatum »*, que nous venons d'exposer. On appelle proprement magique toute tentative d'exploitation du surnaturel et de coercition à l'égard de la Divinité au moyen de pratiques réputées infaillibles, ce qui suppose la divinité soumise à un *Fatum* supérieur que l'on peut faire agir contre elle. Les sacrements chrétiens reposent au contraire sur la grâce de Dieu et sur la foi humblement suppliante de l'homme. Les sacrements sont efficaces *parce que Dieu a voulu, librement*, qu'il en fût ainsi. Ils ne sont pas plus magiques que la prière de demande que l'Evangile nous enseigne à dire avec la foi en l'exaucement. Les immanentistes ne

(1) Le cas extrême est représenté par le baptême des petits enfants, dans lequel la conscience de la grâce reçue manque absolument.

s'y trompent pas : repoussant les sacrements, ils condamnent aussi, et logiquement, la prière de demande.

* * *

Nous avons parlé constamment du contenu spirituel des sacrements et nous venons de traiter du don objectif qu'ils confèrent. Quel est au juste ce contenu, quel est ce don ? Le changement substantiel que la théologie réaliste déclare nécessaire pour le salut de l'homme, exige un don substantiel ou concret, qu'on appelle *la grâce*.

Ici, il s'agit de bien préciser. L'un des exposés les plus intéressants que contiennent les Actes de la Conférence œcuménique de Lausanne est celui qu'a fait le Dr Schœll, de l'Eglise luthérienne évangélique de Wurtemberg, sur le problème des sacrements. Son rapport est le seul qui essaie de ramener les deux conceptions sacramentelles fondamentales qui se partagent la chrétienté à leur divergence de principe, divergence qui est d'ordre métaphysique. Il y a deux manières d'envisager la grâce, dit le Dr Schœll : ou bien comme une pénétration de l'être divin au sein de l'humaine nature, ou bien comme une volonté d'amour manifestée par Dieu en Christ pour sauver le pécheur. Dans le premier cas, il faut que les éléments soient non seulement des signes symboliques, mais des réalités surnaturelles, « *materia cœlestis* ». Dans le second cas, le sacrement n'est qu'un « *verbum visible* », dont la nature ne diffère pas de la prédication de la Parole de Dieu et au sujet duquel la question de conversion des éléments ne se pose même pas. Remontant plus haut encore, le Dr Schœll rattache cette divergence à une conception différente de Dieu. Les uns insistent, dit-il, sur l'aspect métaphysique de Dieu et sur son essence extraterrestre, les autres mettent l'accent sur l'aspect éthique de Dieu, sur sa personne et sa volonté de sainteté et d'amour. Dans le premier cas, c'est une conception ontologique, comportant une absorption de la nature humaine dans la nature divine, une participation de l'homme à l'essence impersonnelle du Divin ; dans le second cas, c'est une conception éthique, impliquant une communion de volonté entre la personne divine et la personne humaine. « Chacune de ces deux conceptions », dit le Dr Schœll, « est en elle-même parfaitement claire et justifiable, mais, précisément pour cette raison, leur union ne saurait engendrer qu'inconséquence et manque de clarté. »⁽¹⁾

(1) Actes officiels de la Conférence de Lausanne, p. 356.

Cette classification, si intéressante soit-elle et si répandue soit-elle chez nombre de théologiens protestants, apparaît, à la réflexion, trop schématique, et même en contradiction avec certains points bien établis. La conception réaliste présentée comme infra-personnaliste et même matérialiste ou physique est certainement travestie. Elle est victime de la méprise déjà signalée qui consiste à assimiler la transcendence divine à la matérialité et la présence de la nature ou essence divine en Jésus-Christ par l'Incarnation, à un fluide quasi-physique. Il est certes facile de montrer que la grâce sacramentelle de la théologie réaliste n'est pas la « grâce » dont parle le Nouveau Testament. Mais c'est jouer sur les mots. Le mot « grâce » dans les épîtres apostoliques marque la volonté aimante, toute de gratuité et de miséricorde de Dieu, à l'égard des hommes. L'idée qu'exprime le mot grec serait aussi bien rendue en français par « faveur » ou « bonté ». C'est là une qualité de la Divinité que la théologie réaliste — est-il besoin de le dire ? — reconnaît et révère aussi bien, si ce n'est davantage, que les autres écoles théologiques. Mais elle affirme que cette bonté, faveur ou grâce divine se manifeste par une action transformatrice positive à l'intérieur des âmes et qu'on désigne technique-ment par le vocable « grâce sanctifiante » au sens augustinien et scolastique du terme. Si dans le Nouveau Testament le mot « grâce » n'a généralement pas ce dernier sens, la *chose* exprimée par l'expres-sion « grâce sanctifiante » s'y trouve elle, indubitablement. De fait, la grâce sanctifiante n'a rien à voir avec la caricature qu'on en fait souvent en l'imaginant comme un fluide hyperphysique, sorte d'élec-tricité spirituelle émanant de Dieu et chargeant l'âme d'une manière quasi-matérielle. Non, la *grâce sanctifiante* — ceci est capital — c'est *Dieu lui-même habitant l'âme du croyant*. Or, cela, c'est le plus haut degré de la spiritualité évangélique, c'est une doctrine qui res-plendit en lettres d'or dans le Nouveau Testament. « Je ne vous lais-serai pas orphelins, je viendrai à vous... Demeurez en moi et je demeurerai en vous... Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera, nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure chez lui. » Et saint Paul dit : « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit ?... Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous... il rendra aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous... Christ habite dans vos coeurs par la foi... Le mystère de la foi, c'est : Christ en vous, et l'espérance de

la gloire... Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi». Ces citations suffisent. On peut donc dire qu'il y a dans le Nouveau Testament deux notions distinctes, mais solidaires : la volonté miséricordieuse du Dieu Sauveur, appelée « grâce », et la venue de Dieu lui-même en l'homme pour le transformer et, en un certain sens, le diviniser, que les exégètes du point de vue historique appellent la mystique paulinienne et johannique, et que la théologie ancienne a appelées, du point de vue théologique, la grâce sanctifiante.

Donc en communiquant la grâce sanctifiante, les sacrements donnent Dieu lui-même. Or, nous l'avons vu, la *personne* est, dans le concret, inséparable de la *nature*. Dieu, c'est une Personne et une Essence transcendantes. Les sacrements nous communiquent, par la médiation de signes visibles, la Présence personnelle et essentielle de Dieu — autrement dit la Présence concrète et substantielle du Divin. Ils sont les moyens normaux, quoique non exclusifs, que Dieu utilise pour créer en nous « la vie cachée avec Christ en Dieu » dont parle l'apôtre, c'est-à-dire la vie mystique, qui n'est que la vie chrétienne dans sa plénitude, dont tout le quatrième évangile et les écrits de saint Paul nous prêchent la réalité et la beauté. « Ayant été ensevelis avec lui par le baptême, vous êtes aussi ressuscités avec lui. » (Col. II, 12) « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. » (Gal. III, 27) « Si un homme ne naît d'eau et d'Esprit, il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu ; ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit. » (Jean III, 5-6) « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui... celui qui se nourrit de moi vivra par moi. » (Jean VI, 56)

Communion religieuse, culminant dans la saine mystique évangélique, et vie sacramentelle développée sont connexes. Les Eglises qui réduisent le christianisme à un système d'éthique ou donnent à leur culte une allure avant tout moralisante et, de ce fait, inévitablement anthropocentrique, laissent tomber les sacrements en désuétude et ne leur attribuent plus qu'une valeur symbolique et qu'une importance surérogatoire dans le culte. Inversement, la négligence de sacrements a pour corollaire l'affadissement de la vie chrétienne : toutes les pages du quatrième évangile et de saint Paul sur l'union mystique avec le Seigneur deviennent lettre morte pour la plupart des fidèles.

Loin d'être entendue en un sens infra-personnel, mécanique, voire

même physique, la grâce est donc ce qu'il y a de plus spirituel et de plus personnel, puisqu'elle est Dieu lui-même, venant en personne s'unir à notre personnalité pour la transformer.

Les sacrements ne sont pas, comme on les en accuse parfois, l'expression d'une religion infra-personnelle et mécanique. Ils opèrent au contraire la jonction de deux *personnes*, la personne divine se révélant dans et par les signes sacramentels et la personne humaine se manifestant par l'activité de la foi. Et ces personnes sont toutes deux animées d'une *volonté* consciente : volonté de guérir, de sauver et de transformer l'homme en se donnant à lui, du côté de Dieu ; volonté de s'approcher de Dieu pour recevoir de sa plénitude ce qu'il ne peut tirer de son propre fond, du côté de l'homme. « Toute la multitude cherchait à le toucher parce qu'une force sortait de lui, qui les guérissait tous. » (Luc vi, 19) Si les sacrements sont destinés à étendre dans le temps et l'espace la Présence réelle de Dieu incarné en Jésus de Nazareth, c'est d'eux qu'émane, pour les foules modernes qui ont la volonté de s'en approcher avec foi, la force divine capable de guérir notre être intime désaxé et corrompu. L'élément personnel et volontaire est loin d'être absent de la conception réaliste des sacrements. De plus, le réalisme fait droit à ce qu'il y a de légitime dans les revendications de l'immanentisme : Dieu peut habiter en l'homme et s'unir à lui, *mais c'est un effet de sa libre grâce, c'est un don surnaturel et gratuit*, et non point un dû, une nécessité de nature, qui voile mal un panthéisme caractérisé. Je ne suis pas assez compétent en psychologie et en psychiatrie pour m'aventurer à la légère dans ce domaine, mais il me semble que, toutes proportions gardées et défalcation faite des contingences humaines, on pourrait comparer l'action de Dieu dans la vie de l'homme à celle d'un psychiatre travaillant sur la personne d'un malade au moyen de la suggestion. Le praticien réduit graduellement et doucement la dislocation psychique de son patient par la répétition continue de formules destinées à implanter dans son subconscient des idées de santé, de paix, d'harmonie et de joie, qui s'y développeront et modèleront peu à peu son être tout entier. Cette action ne va pas, pour le psychiatre, sans une activité intense de toute sa personnalité, sans une tension de toute sa volonté, qui, au terme d'une journée de travail, le laisse fatigué et épuisé ; d'autre part, si elle est efficace, son action créera une mystérieuse unité entre sa personnalité et celle du malade, l'énergie et l'équilibre consciens de l'une passant dans le subconscient de l'autre.

Dieu, en Jésus-Christ et par l'action du Saint-Esprit, vient aussi s'unir d'un lien mystérieux à l'âme qui, *par la foi*, accepte son intervention. Et peu à peu, avec la patience inlassable que donne un amour infini, il la travaille, la modèle, la sanctifie, jusqu'à ce qu'elle soit « conforme à l'image de son Fils ». Les sacrements ne font que porter à un degré éminent et conscient l'« immanence » — ici le mot est à sa place pourvu qu'on sous-entende « *par grâce* » — l'immanence continue et subconsciente que Jésus exprimait en disant : « Demeurez en moi, et je demeurerai en vous ». De cette manière, on évite la difficulté souvent soulevée contre le réalisme, savoir que la présence sacramentelle créerait un dualisme fâcheux dans la vie religieuse, en paraissant insinuer que Dieu est absent entre temps, ou à tout le moins que la communion dite « spirituelle » serait inférieure en qualité à la communion sacramentelle. En réalité, on peut considérer la présence permanente du Seigneur dans le cœur croyant et sa présence spécifiquement sacramentelle comme deux « moments » d'une seule et même action continue sanctificatrice et transformatrice, qui se développe ordinairement au-dessous du seuil de la conscience, mais qui est signifiée et réalisée d'une façon toute particulière dans l'acte sacramentel.

* * *

Qu'on me permette maintenant une très brève conclusion personnelle, qui me paraît découler de l'exposé fait jusqu'ici.

La ligne de démarcation établie par le Dr Schoell est mal tracée, me semble-t-il. Symbolisme sacramentel n'est pas nécessairement et toujours synonyme de religion personneliste et volontariste ; réalisme sacramentel n'est pas toujours synonyme de religion uniquement mystérique et de participation à l'essence impersonnelle de Dieu. Si, comme nous avons essayé de l'établir, la ligne de démarcation passe plutôt entre l'abstrait et le concret, entre l'immanence et la transcendance, entre le Dieu-Pensée ou Raison et le Dieu-Personne, ne pourrait-on envisager un rapprochement, dans une synthèse supérieure, entre *symbolistes*-personnalistes, qui sont réalistes sans le savoir, et *réalistes*-personnalistes ? Que tous ceux qui tiennent indéfectiblement à la personnalité de Dieu, et qui envisagent par conséquent la communion religieuse sous l'angle concret, veuillent bien considérer que la personne n'est pas séparable de l'essence ou nature,

et, plus généralement, que l'éthique suppose toujours l'ontologique. D'autre part, que les réalistes ne sous-estiment jamais la valeur de la personnalité et ne rabaisse pas la présence sacramentelle à n'être qu'une essence abstraite, encore moins une entité quasi-physique, une *materia cœlestis*. Il me semble qu'alors un gros malentendu serait levé ; sur le terrain du symbolisme réaliste formulé par M. Will, tous ceux qui s'en tiennent à la doctrine du Nouveau Testament comme à l'expression d'une Révélation infaillible et intégrale, et pour lesquels Dieu, manifesté par son Fils incarné, et vivant en nous par le Saint-Esprit, est une Personne vivante, pourraient se rencontrer dans une même estimation de la nature et de la valeur des sacrements, à la différence de ceux que leur philosophie idéaliste poussera toujours plus loin dans la voie de l'abstraction, de la volatilisation du réel et de l'immanence panthéistique. Et si l'entente se faisait sur ce terrain à la fois évangélique et « catholique » (ce qui ne veut pas dire nécessairement romain), nous aurions fait un grand pas vers la restauration de l'unité de l'Eglise universelle, dont le sacrement eucharistique devait être, dans la pensée du Maître, le lien le plus efficace. « Puisqu'il y a un seul pain, nous ne faisons qu'un seul corps, tout en étant plusieurs. Car nous avons tous part au même pain. » (I Cor. x, 17)

Richard PAQUIER.
