

La Maison-Dieu, 129, 1977, 38-63.

Dominique DUBARLE, o.p.

A PROPOS DE LA CAUSALITÉ DES SACREMENTS *

JE DOIS m'excuser du caractère incongru de cette intervention, venant de la part de quelqu'un qui n'est guère compétent en matière de théologie, et moins encore en matière de théologie sacramentaire. Elle m'a été demandée un jour où je parlais occasionnellement de quelques recherches entreprises sur « l'ontologie du mystère chrétien chez saint Thomas ». J'ai eu l'imprudence de consentir. Me voilà bien attrapé maintenant.

Que l'on n'attende point de moi un cours de théologie en règle sur ce sujet. Ce que je puis tenter, au mieux, de faire, c'est de présenter quelques réflexions de philosophe, philosophe croyant, certes, mais marginal par rapport à la théologie. Elles s'en prendront à la façon de traiter les questions de la sacramentalité chrétienne — la façon traditionnelle s'entend, car j'avoue connaître peu la façon de la toute immédiate actualité — en employant à cette fin certains outils philosophiques eux aussi plus ou moins traditionnels. Je pense à la notion de la causalité, mais aussi, liées à celle-ci en la matière présente, aux notions de signe, de signification, de sens, etc. L'issue de ces réflexions risquera tout

* Cette étude est, rédigée avec quelques modifications, le texte de deux leçons professées à l'automne de l'année 1975 à l'Institut Supérieur de Liturgie de l'Institut Catholique de Paris.

d'abord, je le crains, d'apparaître bien fâcheusement négative. Je voudrais cependant dire tout de suite que je ne voudrais me servir d'elles que pour tenter de mettre en évidence cela de la réalité sacramentelle qui, si elle est, peut recourir valablement à tel ou tel vocabulaire philosophique pour se dire théologiquement, mais dont jamais nul vocabulaire philosophique ne saurait substituer de lui-même la réalité à dire, et que nul ne saurait vraiment dire si d'abord il n'en vit.



On trouve, bien entendu, les notions de signe et de cause mises en avant et largement utilisées dans la *Somme Théologique* au moment de traiter des sacrements :

III^a Pars, Q. LX (la première question qui aborde le sujet de la réalité sacramentelle) : « Le sacrement est-il une réalité du genre signe ? ». La réponse, il va de soi, est affirmative ; et, après qu'il ait été parlé de la nécessité des sacrements dans l'économie chrétienne de la grâce, Q. LXII, art. 1 : « Les sacrements sont-ils causes de la grâce ? ».

Là également réponse affirmative. Elle est fondée sur l'autorité de saint Augustin, qui dit : « l'eau baptismale touche le corps, mais c'est le cœur qu'elle purifie » ; or le cœur n'est purifié que par la grâce ; donc, conclut saint Thomas, le baptême cause la grâce, et le même argument vaut pour les autres sacrements de l'Eglise.

Ainsi les deux concepts de signe et de cause — tels que saint Thomas les comprenait, il faut le préciser — sont étroitement associés dans sa théologie en vue de produire une certaine intelligence de la réalité religieuse des sacrements. L'emploi qui en est ainsi fait a cristallisé de façon assez classique dans la formule qu'on m'a apprise autrefois et selon laquelle « les sacrements sont des signes qui causent dans le fidèle cela qu'ils signifient ». Je remarque au passage que la formule télescope quelque peu les contenus des deux énoncés qui se trouvent dans les canons du Concile de Trente :

1. « Les sacrements de la nouvelle loi contiennent la grâce qu'ils signifient ¹. »

1. Cf. *De Sacramentis in genere*, can. 6 : DENZ., n. 849.

2. « Les sacrements de la nouvelle loi confèrent la grâce du fait même de l'action posée (*ex opere operato*)². »

Voilà donc exposées les premières bases à raison desquelles je voudrais méditer sur la nature — et l'aventure — de l'emploi théologique de notions fortement tributaires d'une élaboration intellectuelle du genre philosophique. La méditation commencera par la dénonciation de ce que j'appellerai ici le phénomène de disqualification théologique des concepts de cause et de sens.

I. LA DISQUALIFICATION THEOLOGIQUE DES CONCEPTS

Réfléchissant depuis assez longtemps, et à l'occasion d'autres champs de réflexion proposés par le discours théologique et sa matière, à l'emploi des instruments philosophiques de la théologie traditionnelle, j'en suis venu à me persuader que ces instruments ne fonctionnent plus intellectuellement d'une manière qui soit théologiquement satisfaisante. Le discours théologique s'est trop reposé sur eux et, dans bien des cas, s'est trop peu soucié de sa vraie « matière » — matière, c'est-à-dire les choses divines vécues à penser et à dire. Or, dans leur état philosophique et culturel actuel, ces instruments n'aident plus à penser et à dire comme il faut la vérité de la foi chrétienne, ni non plus l'acte de la pensée croyante, ni encore les modes vrais et vivants de l'insertion de cette pensée croyante dans la culture actuellement vivante.

L'instrument conceptuel et philosophique — mettons ici les compréhensions raisonnées véhiculées par les termes *cause* ou *signe*, qui ont valu de façon assez générale à une certaine époque, étant alors les instruments d'un discours théologique raisonnablement signifiant — a cessé de valoir. Cela s'est produit lentement, sans doute, mais de façon de plus en plus accusée, à un certain niveau de la pensée, la pensée philosophique justement, y compris ses retombées culturelles les plus répandues. Ou alors l'instrument n'a plus valeur que dans des cercles restreints d'intel-

2. Cf. *Ibid.*, can. 8 : DENZ., n. 851.

lectuels, de plus en plus enkystés dans l'espace mental ainsi circonscrit — *inter nos, theologos*, si l'on veut. Fait intellectuel qui m'a posé le problème de la disqualification des concepts. Et, au delà du problème immédiat, la question de ce qu'il y aurait à faire en vue de leur réhabilitation intellectuelle à niveau d'usage et de discours théologique, à moins qu'il ne s'agisse de les abandonner une bonne fois, mais alors en connaissance de cause, de façon raisonnée plutôt que subie par entraînement culturel.

Il faut, pour commencer, faire le bref inventaire de la disqualification. Je vais donc le tenter pour ces deux notions de *cause* et de *signe*, si étroitement conjuguées dans la théologie traditionnelle des sacrements.

A) CAUSE

1. Il me suffira, pour faire percevoir un premier stade de disqualification du concept de citer un aphorisme de L. BRUNSCHVICG, résumant son adhésion à la conception kantienne de la causalité, commentée par ailleurs dans un gros ouvrage dont le titre est *L'expérience humaine et la causalité physique*³ :

« Qu'il y ait de la causalité dans le monde, cela ne fait pas pour autant qu'il y ait une cause du monde. »

Et encore, reprenant dans un débat la déclaration de quelque autre philosophe contemporain :

« La science se passe de cause première et la philosophie n'y perd rien. »

Autrement dit, l'usage théologique du concept de cause est invalide pour Brunschvicg qui, là-dessus, suit Kant et qui n'est qu'un témoin d'un sentiment philosophique si répandu désormais qu'il semble bien être devenu dominant. On s'en aperçoit bien au niveau de l'état d'esprit culturel au discrédit qui frappe les soi-disant « preuves de l'existence de Dieu » par les voies de la cau-

3. Paris, Alcan, 1922.

salité : la cause, dans la mesure où on peut l'alléguer, elle et l'enquête intellectuelle à son sujet, reste immanente au monde, et ses effets sont homogènes à son propre statut d'immanence au monde, choses mondaines, sans plus. Il n'y a pas de pointement de la réalité à laquelle nous avons affaire vers une *cause* transcendante. Et pas davantage il n'y a descente, à partir d'une causalité transcendante, d'*effets* échappant en quelque chose à l'homogénéité mondaine des choses mondaines.

Ainsi se trouve infirmée non seulement la théologie traditionnelle de l'affirmation de Dieu au terme d'une méditation du donné sous le signe de la causalité, mais encore cette théologie non moins traditionnelle qui enseigne qu'une réalité matériellement empruntée au *cosmos*, la chose sacramentelle en sa matérialité propre, pourrait bien être cause de quelque chose d'ordre divin, disons la grâce, comme le dit la théologie catholique traditionnelle.

C'est donc le discours théologal-théologique de la causalité qui se trouve dans son instrumentation même, frappé d'une foncière infirmité. Il ne véhicule plus les choses mêmes qu'il avait autrefois puissance de véhiculer. Pour un Brunschvicg comme pour la plupart de nos contemporains le discours de la causalité est un discours convenable à niveau *cosmologique*. Mais il n'engrène sur rien d'autre. Or, d'instinct au sein de notre disposition d'esprit d'à présent, Dieu n'est pas chose de cosmologie et pas davantage quoi que ce soit de ce que la théologie chrétienne dit relever de lui : la grâce, le surnaturel, etc.

Le défi de Hume

2. Mais ce n'est pas tout. On trouve dans ce qui meut aujourd'hui la culture une tendance encore plus radicale que celle dont j'ai pris Brunschvicg pour témoin. J'évoquerai cette dernière par un court aphorisme, de Wittgenstein cette fois, dans le *Tractatus Logico-Philosophicus*, publié la même année que *L'Expérience humaine de la causalité physique* :

« La croyance (*Glaube*) à la connexion causale est superstition (*Aberglaube*, foi aberrante). »

Ce que cela veut dire c'est ceci : la doctrine kantienne de la causalité est déjà une tentative de sauvetage philosophique du

concept de cause, que les objections de HUME avaient mis à mal. Il n'y a point de vérité matériellement objective et transcendante tout à la fois de l'usage fait de la notion de cause, pense Kant, qui concède cela à la mise en question de Hume et au défi qu'il formule en demandant que « l'on *montre* l'exemple d'une cause où se découvre à nous son pouvoir ou son principe opérant ». Mais pour Kant cela n'empêche point l'usage fait de la notion de cause de correspondre en vérité à la puissance que l'entendement humain a de faire la synthèse bien ordonnée, scientifique au niveau de la science, des phénomènes donnés à l'expérience et de leur diversité selon l'espace et le temps. Tel est le champ empirique, épistémologique et intra-cosmique des usages légitimes du concept de cause. Les usages transcendants par contre sont illusoire, sophistiques lorsqu'ils veulent se donner à l'appui de quelque enseignement doctrinal du genre théologique ou métaphysique.

Seulement ce sauvetage kantien n'opère que tant que dure l'idéalisme classique. En fait, tout au long du 19^e siècle l'impact de l'objection de Hume fait preuve d'une vigueur nouvelle, comme redoublée. Déjà A. Comte veut bannir le concept de cause hors du champ de la pensée rationnelle au bénéfice des idées de loi et de la légalité des phénomènes naturels. Ensuite un nouveau rationalisme, à la fois logique et formaliste au sens qui se définit à partir de Frege, positiviste en poursuivant sur la lancée de Comte, critique au carré, si l'on peut s'exprimer ainsi, prend consistance. Le *Tractatus* de Wittgenstein (qui n'est pas l'œuvre d'un positiviste logicien) est comme le procès-verbal de l'expérience intellectuelle de ce rationalisme dans sa rigueur. Le défi de Hume est en quelque sorte réitéré. La réponse idéaliste kantienne est traversée. La capacité du sujet à faire valoir de façon générale et nécessaire le concept de la causalité dans le champ de l'expérience est en passe d'être elle-même vertement contestée. Le pensable s'organise logiquement selon certaines structures dont le schématisme, s'il est vraiment rationnel, est d'essence mathématique. La notion de la causalité n'a que faire dans cette organisation si celle-ci ne veut point être gestion et discours d'une superstition, etc.

J'ai dû beaucoup abréger et simplifier l'histoire, longue et profonde à l'époque moderne, de cette notion de cause que la théologie catholique traditionnelle a maniée sans défiance. Mais

aujourd'hui notre *intelligentzia* — l'*intelligentzia* non-catholique et aussi, et de plus en plus, celle qui est demeurée catholique — est toute imprégnée, consciemment ou non, par cette histoire qui lui pétrit ses concepts et leurs règles d'usage, et qu'à présent le théologien et son magistère ne dominant plus.

C'est ce phénomène que je veux désigner en parlant de la disqualification théologique de tels et tels concepts — ici celui de la cause — pris comme instruments de la pensée théologique. Je ne dis pas qu'*en soi* l'instrument ne vaille rien, qu'il ne puisse avoir, à certaines conditions, des usages légitimes, que l'ancienne notion et l'emploi que la théologie en faisait n'étaient qu'un nid d'illusions, de sophismes mal tirés au clair, voire de malhonnêtetés intellectuelles. Mais je dis que si l'on veut faire une reprise éclairante et franche pour aujourd'hui des façons dont la théologie traditionnelle de la sacramentalité chrétienne, s'est exprimée, alors il faut s'occuper de requalifier les concepts auxquels cette théologie a eu recours, de les requalifier en eux-mêmes, au niveau de leur usage théologique. Il est dommage que la philosophie ait « vendu » ses concepts à la théologie croyante, trop souvent sans bien prévenir cette dernière au sujet de leur mode d'emploi correct.

B) SENS

Il est assez manifeste que, depuis quarante ans environ, la théologie catholique a pris conscience à sa manière de la disqualification théologique des concepts de cause. Elle se sent comme plus timide dans l'emploi qu'elle en fait pour peu qu'elle soit avertie de ce qui s'en dit dans le monde de l'*intelligentzia*. Mais là où l'allégation de la cause ne fonctionne plus, il semble que l'appel au sens et à toute une conceptualité de la signification religieuse puisse offrir un refuge intellectuel au discours théologique. Ainsi ai-je connu l'appel au questionnement et au concept du sens — le concept de cause et le questionnement de la causalité étant pudiquement laissés de côté — dans le cas du discours et de l'argumentation travaillant à convaincre l'esprit de l'existence de Dieu. On pensait ainsi disposer d'un instrument conceptuel de meilleure qualité, et plus efficace que le vieil instrument de l'argumentation causale. Ma conviction cependant est que l'usage théologique du concept de sens (et solidairement, on le

verra, des concepts de signe ou de signification) est lui aussi, quant au fond, mis en question. Si le pouvoir persuasif du discours du sens se montre aujourd'hui encore, théologiquement un peu meilleur que celui du discours de la cause, ce pouvoir néanmoins, dans l'état actuel des choses de l'intelligence, est fort précaire et en passe de s'évanouir de façon funeste.

Ici également la disqualification, en train de se poursuivre dans notre philosophie et notre culture, peut être présentée comme s'effectuant en deux étapes.

L'étape kantienne

1. Il me suffira ici de renvoyer à la fin de la *Critique de la faculté de juger* de KANT. Après qu'il ait longuement justifié dans toute l'œuvre le droit de cité, en philosophie, de l'idée d'un sens de l'univers naturel, Kant, dans les dernières pages, trace nettement la ligne de démarcation, à ses yeux infranchissable, entre la perception esthétique, puis téléologique, du sens immanent au monde et ce qui voudrait être doctrine théologique tirant ses certitudes de cette perception.

La perception et la pensée d'un sens immanent à l'univers naturel n'empêche pas, sans doute, la pensée théologique. Même elle y dispose l'esprit. Mais par devant la réflexion critique, elle ne saurait la motiver que sur le mode du « comme si », sans la justifier positivement et s'y conclure sans plus de frais. Une pensée en vérité théologique ne saurait venir que d'ailleurs. Chez Kant elle vient, et cela seulement sur le plan et la raison pratique, de l'expérience que la conscience de l'homme fait conjointement de la liberté et de la loi morale. Car pour que l'agir moral ait un sens pour l'homme il faut que la raison pratique s'achève en postulat — affirmation de Dieu. Mais cette affirmation kantienne de Dieu ne rejoint pas exactement ni celle de la foi religieuse ni non plus celle que suppose la théologie traditionnelle.

A qui désirerait approfondir la philosophie kantienne du sens, on peut signaler la très belle étude d'E. WEIL : « Sens et fait » publiée dans l'ouvrage qu'il a intitulé *Problèmes kantien*s. La conclusion d'ensemble me paraît claire : à suivre Kant jusqu'au bout, la sphère du sens qui, selon lui, s'ouvre à la pensée humaine, s'ouvre avec l'homme, se déploie pour lui et se referme aussi avec lui et sur lui. Je cite seulement une phrase de Weil, qui me semble

très révélatrice et bien accordée à la possibilité d'une interprétation en définitive purement anthropologique de la façon kantienne de penser le sens et d'en faire fonctionner l'idée :

« L'homme est bien l'image de Dieu créateur, mais l'image d'un original qui n'existe que pour cette image et, en un sens, que par cette image de sa propre créativité : en créant l'homme, Dieu se crée lui-même en l'homme, et il serait insensé que l'homme se demandât ce que Dieu pourrait avoir été avant de créer. »

On retrouve ainsi à propos de la notion du sens une situation à certains égards semblable à celle à laquelle la notion de la causalité donne lieu pour Kant. On peut faire appel à la causalité à l'intérieur du champ que constitue pour l'homme l'univers du phénomène, mais sans que pour autant cela en qualifie la notion en instrument de pensée théologique. De même la notion du sens des choses et de l'existence peut se poser en catégorie anthropologique, concernant un sens qui est à même l'univers et la conduite humaine de la vie ; mais qui, tout en s'avérant être pour l'homme et par l'homme, n'est pas qualifiée en instrument intellectuel d'une pensée de Dieu qui se voudrait théologie sur le plan théorique. Maintenu d'ailleurs d'une façon philosophiquement très précaire, la doctrine kantienne d'un certain horizon théologique du concept de sens résiste mal aux remises en question ultérieures.

L'étape « post-kantienne »

2. En fait, ce qui se passe après la grande floraison de la philosophie idéaliste allemande équivaut à la rupture du crédit intellectuel accordé à la catégorie du sens, qu'on la comprenne comme projetant la pensée jusqu'à quelque affirmation en matière théologique, ou qu'elle soit comprise comme seulement catégorie cosmologico-anthropologique, faisant de l'homme et de lui seul le « donateur de sens » aussi bien à lui-même qu'au cosmos. Le vécu intellectuel de cette rupture est allé s'accusant de plus en plus au sein de l'*intelligentzia* du 19^e et du 20^e siècles. L'expérience ainsi faite est double :

– expérience d'une rupture de la conscience philosophante et de son achèvement totalitaire en savoir du sens, ou en quelque philosophème approchant ;

– expérience de l'échec de toute donation humaine de sens

autre que partielle et précaire, qu'il s'agisse de l'univers objet de science, qu'il s'agisse de l'homme, de sa *praxis*, de son histoire, etc.

Ce qui, à cet égard, opère la réduction décisive de la conscience philosophante misant sur la recherche et sur la découverte du sens, ce n'est plus une analyse de nature épistémologique et logique comme celle que Hume fait à propos de la notion de cause, et qui sera prolongée ensuite au sein du positivisme et du logicisme contemporain, mais une analyse d'un degré plus profonde à certains égards, de nature à sa façon poétique et en même temps linguistique : psychanalyse et sociopsychanalyse, linguistique et sciences positives du langage depuis au moins Humboldt, sémiologie...

Aujourd'hui l'acquis de l'expérience de la rupture se trouve déversé et répandu au sein d'une bonne partie des milieux intellectuels contemporains. Et il me semble bien que les milieux intellectuels croyants, et plus encore peut-être théologiens, en subissent l'influence. Je pourrais, là également, développer, mais je pense qu'on peut s'en tenir là.

C) SIGNE

J'ai parlé de façon assez générale de la notion de sens et de ce qui tend à présent à la disqualifier comme instrument de discours théologique. Cette disqualification rejaillit sur les divers termes qui ultérieurement en relèvent, à commencer par celui de signe, matérialité en acte de la fonction de véhicule de sens. Ce sens peut-il référer en vérité à quelque effectivité divine, de genre théologal, voire être une telle effectivité ? A cette question la théologie sacramentaire traditionnelle répond, certes, par l'affirmative. Mais qu'est au juste la notion du signe qu'elle fait aussi fonctionner dans son discours ? Au terme de la crise philosophique du concept de sens l'usage théologique de l'idée de signe menace fort d'être lui-même compromis.

Car le fait critique relatif à la conception du sens comporte une sorte de redoublement qui n'apparaît point de la même façon lorsque c'est de l'idée de la causalité qu'il s'agit. Bien, en effet, qu'elle n'accorde point à la notion commune de sens, ni à son

cortège de notions associées : signe, symbole, figure... etc., un pouvoir de concerner vraiment une réalité de nature transcendante et divine, l'intelligence non croyante, tout autant que l'intelligence croyante et que le théologien, fera de ce registre de termes l'instrument naturel d'un examen et d'un discours ayant trait au donné humain de la vie religieuse et de ses manifestations publiques. Il en sera ainsi, au tout premier chef, pour tout ce qui peut bien, dans ce donné, intéresser la sémiologie et ses diverses disciplines : le langage religieux, l'Écriture, la manifestation cultuelle et sa liturgie, et pour finir les choses dites sacrements. On voit alors se produire, touchant la chose religieuse et le sens qui s'y trouve présent, deux façons, pour ainsi dire en compétition, de les prendre en considération et d'en faire discours : 1) la façon propre à la détermination théologique de l'intelligence croyante ; 2) la façon propre à la détermination non-croyante, communément rationnelle, de l'intelligence, prenant les choses du point de vue d'une sémiologie qui, pour le moins, laisse en suspens la question d'une qualification authentiquement *théologique*, point rien qu'*idéologique* de l'emploi du concept de sens et de tout le registre notionnel qui le fait intervenir. De part et d'autre les potentiels de signifiante et les forces évocatrices d'un seul et même vocabulaire commun sont spécifiquement différents. Or, l'inadvertance à cette différence spécifique des significances possibles pour les divers articles d'un vocabulaire commun peut donner lieu à bien des mécomptes, dans l'ordre intellectuel aussi bien qu'au plan religieux. Faisant appel aux sciences humaines, et en particulier en matière de sémiologie, la théologie, je crois, devrait y être fort attentive.

Ce que donne, à propos de la réalité sacramentelle, la modification non-croyante (ou communément philosophico-scientifique) du potentiel de signifiante attaché aux termes dont les sciences du sens font usage, on peut l'entrevoir sur un exemple et cas particulier en se reportant aux considérations d'espèce sémiologique relatives à la formule de la consécration eucharistique : « ceci est mon corps », telles qu'on les trouve exposées dans un ouvrage de L. MARIN : *La critique du discours*⁴, ou encore dans un compte rendu que J.F. LYOTARD fait de cet

4. Paris: Ed. de Minuit, 1975, 438 p.

ouvrage dans la revue *Critique*⁵. On reviendra un peu plus loin sur le cas de cet exemple.

Mais quelle sera au juste l'issue de la compétition des discours et des registres respectifs de signifiante des mêmes mots qu'ils supposent ? C'est le problème que l'*intelligentzia* d'aujourd'hui pose à cette fraction d'elle-même qui continue d'être chrétienne, croyante, théologienne.

D) CAUSALITE DU SIGNE SACRAMENTEL

Parlant de la causalité du sacrement, et soulevant la question philosophique de la qualification de l'instrument conceptuel auquel la théorie a alors recours, j'ai dû évoquer, non seulement la disqualification théologique du concept traditionnel de cause, mais aussi, de plus en plus menaçante, la disqualification des concepts de sens ou de signe. Ceci pour une raison bien simple : c'est qu'avec les sacrements de l'Eglise chrétienne les deux compréhensions ne sont point disjointes. Le sacrement n'est pas d'un côté un signe et de l'autre une cause. Comme le donne à entendre la formule, à mon avis quelque peu gauche, et inadéquate, disant du sacrement qu'il « opère ce qu'il signifie », la causalité du sacrement tient à son être même de signe, et de signe non seulement sur un plan simplement phénoménologique et anthropologique, mais selon une dimension théologique de la réalité effective.

Reprenant à ce propos un jargon traditionnel, on peut dire que, causalité d'un signe, la causalité du sacrement se laisse penser comme la causalité d'une *intentionnalité*, et ceci pour le moins en un double sens : « intentionnalité » du sujet qui *visé* une certaine réalité en associant au besoin tout un ensemble de connotations diverses à sa visée ; intentionnalité de l'instrument sémiotique dont la visée fait usage, cet instrument qui est le signe lui-même, intentionnalité de sa signifiante effective, voulue par l'usager, individuel ou collectif, voulue de façon expressément consciente ou plus implicite, etc. Point n'est besoin de détailler l'infini les

5. N° 342, nov. 1975 : *Que le signe est hostie, et l'inverse ; et comment s'en débarrasser*, pp. 1111-1126.

modulations possibles de cette intentionalité. Mais, si causalité il y a, il faut bien reconnaître que la causalité d'une intentionalité est bien autre chose que celle d'une simple causalité de « matérialité » quelle qu'elle soit. Son genre l'apparente avec celle des performatifs étudiés et décrits par un J.L. Austin. Mais ici, l'initiative performante, et donc l'intentionnalité du signe sacramentel, et donc également la causalité de cette intentionalité ne sauraient, ni pour le croyant ni pour la théologie des sacrements de la foi et de l'Eglise, être une intentionalité de nature simplement humaine. Il n'y a de sacrement que s'il y a intentionalité de nature théologale, effectivement et non rien qu'imaginativement théologale. Pour qu'il y ait sacrement, il faut que Dieu et les choses pour de bon divines s'en mêlent.

Cela donc qui est ruiné avec la disqualification théologique du concept de sens et à proportion de celui de signe, c'est l'intentionnalité théologale du signe. Ce qui est dénié ou voué à l'oubli lorsqu'on s'en tient à des concepts disqualifiés théologiquement par suite de tel ou tel traitement intellectuel, c'est la possibilité d'une signifiante et d'une intentionalité effectivement théologales du signe sacramentel. Et du même coup ce qui est ruiné, méconnu ou oublié, c'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, la substance même de ce que la causalité sacramentelle met en jeu — si toutefois il est légitime de parler de causalité et d'en employer le concept au moment de discourir théologiquement des sacrements.

Car on se doute bien, du moins je l'espère, que la causalité sacramentelle, si elle peut être envisagée, ne saurait l'être comme une causalité quasi-magique de la simple matérialité des éléments que la sacramentalité assume et met en œuvre. Ce n'est pas parce que, matériellement, l'eau mouille le corps — pour reprendre ici la formule de saint Augustin — que le cœur est purifié, mais bien parce que la réalité matérielle de l'eau est assumée par le circuit des intentionalités propre au signe sacramentel, à commencer par le « vouloir faire, en cette circonstance, ce que fait l'Eglise du Christ ». D'où encore — et il faut s'excuser de rappeler cette trivialité théologique — la nécessité, admise par saint Thomas à la suite de saint Augustin, de conjoindre, pour qu'il y ait sacrement, des *paroles* à l'usage qui se fait de choses matérielles lors de l'acte sacramentel : *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*.

Si, ne serait-ce que par l'acte de ses propres méconnaissances, la sémiologie non-croyante s'appliquant au cas de la sacramentalité chrétienne pouvait aider l'esprit croyant à bien s'affermir dans l'idée d'une causalité qui, si vraiment causalité il y a, ne peut pas être *rien que* causalité de matière, mais est alors, obligatoirement, causalité du circuit effectif d'une certaine intentionnalité à même la matérialité des signes et comme incarnée en elle, ce serait après tout un certain gain ... Mais à présent il n'est pas question d'en rester là.

J'ai insisté sur la disqualification des concepts dont souffre aujourd'hui le discours théologique qui s'y confie avec trop de naïveté et de paresse. Mais pour que, précisément, la couverture de ces concepts quelque peu secouée, la réalité vraie et spécifique, théologale, de la chose sacramentelle se découvre tant soit peu à l'intelligence croyante et à la théologie comme acte et pratique de l'intelligence croyante. Une fois reconnue, comme « hors-concept », cette réalité, alors il est peut-être possible, en vue de la pensée qu'il convient d'en avoir et du discours qu'il faut bien en faire, d'entreprendre intellectuellement une action en réhabilitation *croyante* des concepts que l'on a dit avoir été théologiquement disqualifiés à raison d'un certain cheminement de la réflexion philosophique. C'est à faire entrevoir de quoi il peut bien s'agir ainsi que la partie qui vient de la présente étude voudrait s'employer.

II. DE L'ACTION CROYANTE EN REHABILITATION DES CONCEPTS DISQUALIFIES THEOLOGIQUEMENT

Mon rôle est ici de suggérer un chemin praticable à l'effort intellectuel de gagner cette réhabilitation, tout en faisant cette proposition de mon lieu propre — marginal, il faut le rappeler, par rapport à celui du théologien de profession — lieu de croyant philosophe, ayant quelque expérience de la philosophie, mais aussi, une fois entendue la leçon de la philosophie le mieux qu'il a été possible de le faire, l'expérience du retour de l'esprit à la substance de la foi chrétienne et au vécu spirituel de cette foi

aux prises, avant tout concept d'école, avec ce qui est sa substance à elle, « sa chose même » dirait Hegel.

Entrant dans ce rôle, je commencerai par une remarque apparemment insignifiante, revenant sur les expressions des deux canons du Concile de Trente qui ont été cités au début, non sans avoir dit qu'il me semblait qu'une formule que j'avais apprise autrefois : « sacrements = signes qui causent ce qu'ils signifient », en télescopait quelque peu les enseignements. Quelque chose en effet n'est plus assez dit par la formule passe-partout : c'est que « les sacrements *contiennent la grâce* qu'ils signifient », ainsi que dit le canon sixième du concile. C'est donc sur ce « contenir la grâce » que, pour commencer, je voudrais réfléchir quelques instants.

La substance de la formule n'a jamais été vraiment oubliée, je pense, des théologiens catholiques, ne serait-ce qu'en raison de la lettre du canon qui vient d'être rappelé, et aussi de l'article de saint Thomas qui lui fournit ses antécédents doctrinaux : *Utrum sacramenta novae legis contineant gratiam?*⁶ La question, cependant, est de savoir ce que l'on met sous ces mots : « contenir la grâce ». L'article de saint Thomas est très intéressant à lire, et pour à présent, sa lecture, je le confesse, n'a pas fini de me plonger dans des abîmes de réflexions. Voici le texte du corps de l'article, qui est bref :

« Je réponds : on doit dire que c'est de plusieurs manières qu'une chose est dite être dans une autre, et parmi celles-ci la grâce est de deux façons dans le sacrement. D'une première façon elle s'y trouve comme dans un signe, car le sacrement est signe de la grâce ; d'une seconde façon elle s'y trouve comme dans une cause, car, ainsi qu'on l'a dit, le sacrement de la nouvelle loi est cause instrumentale de la grâce. Ainsi la grâce se trouve dans le sacrement de la nouvelle loi, non point en ressemblance spécifique comme l'effet l'est dans sa cause univoque. Elle n'y est pas non plus selon quelque forme propre, permanente et proportionnée à tel ou tel effet, comme le sont les effets dans les causes non univoques, par exemple à la façon dont les choses engendrées sont dans le soleil. Mais elle s'y trouve selon quelque vertu instrumentale, fluente et incomplète dans son être de nature, ainsi qu'on le dira ci-après. »

6. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, III^a Pars, Q. LXII, art. 3.

Voici ce qui ressort de façon claire de ce texte : être contenu, c'est, pour la grâce, se trouver dans le sacrement à la fois comme dans un signe, c'est-à-dire, à ce qu'il semble, comme évoquée et représentée de façon plus ou moins symbolique, et comme dans une cause instrumentale au moment où elle remplit activement son rôle d'instrument. C'est-à-dire, ainsi que dit saint Thomas, à la façon d'une effluence intermédiaire entre l'être qu'elle a dans sa source, la cause principale, et l'être qu'elle doit avoir dans l'effet terminal, ici la grâce reçue dans son sujet humain. Mais avec cela, nous nous rattachons, semble-t-il, à des compréhensions cosmologiques anciennes et nous tombons tout de suite sous le chef d'accusation articulé avec force à partir de Descartes contre l'imagination de la « vertu » et des « espèces » dites « intentionnelles » théorisant ainsi la causalité des milieux et instrumentalités physiques.

On est dès lors obligé de se rendre compte du fait qu'à partir du 17^e siècle l'explication donnée par l'article de saint Thomas de ce « contenir la grâce » affirmé des sacrements, explication donnée en faisant jouer l'analogie d'une certaine conceptualisation cosmologique, sera de moins en moins comprise par l'*intelligentia* moderne non professionnellement théologique. C'est ainsi que, rencontrant sous sa forme la plus aiguë la question de ce que la foi catholique affirme être contenu dans le sacrement, Descartes lui-même sent le besoin de se lancer dans des explications construites sur la base de sa *physique* à lui, qu'il pense être la vraie et qu'il entend substituer aux pauvres conceptions de la scolastique. Le cas est décisif. Il demande qu'on s'y arrête un moment.

A) LE CAS DU SACREMENT EUCHARISTIQUE ET SON ENSEIGNEMENT

Il s'agit du sacrement de l'Eucharistie et de la façon dont il contient non seulement la grâce mais le corps et le sang du Christ et ainsi le Christ tout entier, comme le dit derechef le Concile de Trente⁷. Celui-ci s'exprime d'ailleurs à ce sujet de

7. Cf. *De Ss. Eucharistia*, can. 1 : DENZ., n. 883.

façon toute proche de celle de saint Thomas dans la *Somme*⁸. Comme dans le cas de la grâce, le canon conciliaire énonce le fait de façon abrupte, se servant pour cela du verbe *contenir*. Seulement, lorsqu'on retourne au texte théologique de la *Somme* pour voir comment l'abrupt du fait est pensé et expliqué théologiquement, on s'aperçoit que saint Thomas tient un langage tout autre encore qu'à propos des sacrements en général. Voici, en effet, comment débute le corps du premier des deux articles que l'on vient de mentionner :

« Je réponds : on doit dire que le véritable corps et le véritable sang du Christ sont dans ce sacrement, et ceci ne peut être saisi ni par les sens, ni par la faculté intellectuelle humaine (*neque intellectu*) mais par la foi seule, laquelle s'appuie à l'autorité divine. »

Cette fois les choses sont franches : l'énergie de la foi est directement mise en avant, toute conceptualité cosmologique cessante. Ce ne sera qu'ensuite, et de façon très précautionneuse, qu'un certain retour à la conceptualité philosophique sera fait, avec le maniement du concept aristotélicien de *substance* — *substance* voulant alors dire, et sans plus : *ce qui premièrement est*, l'être-réalité concrète en dernière instance — en vue de penser la mutation ontologique qui s'opère avec l'acte de la consécration.

Les choses sont franches. Cela ne veut pas dire qu'elles soient clarifiées pour un esprit de maintenant. La notion vague et courante de substance, les représentations conceptuelles véhiculées par ce terme et attribuées à la scolastique sont disqualifiées théologiquement au moins tout autant que le sont les concepts de cause ou de signe. On le voit à la difficulté que bien des théologiens d'aujourd'hui éprouvent à employer le mot *transsubstantiation* et l'expression *conversion substantielle* pour signifier ce qui se passe au moment de la consécration eucharistique. Certains, pour éviter ce langage substantialiste, ont proposé d'employer le néologisme théologique *transsignification*. Pour ma part je trouve ce néologisme philosophiquement très ambigu et glissant, je dirai pourquoi dans un instant. Mais il me semble que dans le contexte d'à présent ce n'est pas de cela qu'il faut

8. Cf. III^a Pars, Q. LXXV, art. 1 et Q. LXXVI, art. 1.

repartir. Il faut, à mon avis, accepter dans un premier temps la disqualification théologique du concept de substance venu de la tradition philosophique, tout comme de ceux de cause ou de sens, voir les raisons modernes de cette disqualification, et alors — mais alors seulement —, si l'on a gardé la foi catholique, s'occuper de voir comment sa réhabilitation théologique doit ou peut en être entreprise.

La démarche comporte deux moments, qu'il faut différencier. Dans sa remarquable sobriété, l'article de saint Thomas qui vient d'être cité nous indique — en concordance d'ailleurs avec toute la suite de l'édification de sa théologie eucharistique — quel est le premier de ces moments. *Ce n'est pas le moment de l'ontologie, mais le moment d'une gnoséologie, d'une épistémologie si l'on veut, de la foi elle-même* : « ceci ne peut être saisi, ni par les sens, ni par la faculté intellectuelle humaine, mais par la foi seule, laquelle s'appuie à l'autorité divine ». Pour notre époque il faut souligner très fort ce « ni par la faculté intellectuelle humaine, mais par la foi seule », qu'il faut d'ailleurs se hâter de dire aux antipodes du sentimentalisme religieux ou du fidéisme au sens ordinaire de ce mot. Rencontrant les matérialités physiques et la socialité humaine du fait eucharistique, l'homme de la faculté intellectuelle humaine ne voit *rien*, n'y connaît rien de ce qui y est en vérité en question.

Reste alors, pour le croyant lui-même, une fois qu'il est en présence de la modernité de la faculté intellectuelle humaine, une question capitale à traiter, celle de la *gnoséologie* de la foi théologale. La foi peut-elle, à quelque titre que ce soit, être dite *connaissance* de Dieu et des choses divines ? Si oui, à quel titre justement ? La question a été signifiée à l'*intelligentia* théologique — croyante ou philosophante — par Kant, et sur le mode de l'issue négative. Il me semble que, depuis, l'obstacle réflexif dressé par Kant n'a jamais été pleinement surmonté par la réflexion.

Ce qui n'empêche pas le croyant vivant de vivre dans sa foi vécue une *connaissance* de Dieu et des choses divines. Car ainsi que Hegel le dit, non sans quelque sarcasme, de l'épistémologie et de sa prescriptivité terroriste : nul n'a besoin d'un traité de physiologie pour accomplir l'acte de la digestion et apprendre comment faire pour cela. Seulement le brocard hégélien ne suffit

pas à tout : admettre l'acte de l'organisme vivant, ce n'est pas encore débouter de ses droits propres l'examen réfléchissant de ce qu'il est, de ce dont il est capable et de la façon dont il s'en acquitte.

B) AU SUJET DE LA GNOSEOLOGIE DE LA FOI

Repartant donc de la déclaration de saint Thomas touchant le fait eucharistique, et à laquelle je souscris absolument au nom de mon expérience vivante du sacrement, qui est en même temps expérience de l'intelligence philosophante méditant ce mien vécu croyant, je dirai donc pour commencer que ni la grâce divine, ni la réalité du corps et du sang du Christ ne sont à l'horizon de ma visée mentale concrète autrement que dans la mesure où celle-ci abrite en elle la visée de la foi — et j'ajouterai de la foi *vécue*, pas seulement de la foi pensée au sens trop courant de cet adjectif, ou encore de la foi apprise et récitée catéchistiquement. Choses qui allaient sans dire dans le passé, mais que le présent fait au contraire tout à fait urgent de dire.

Ce n'est donc que dans la visée habitée par l'énergie vécue de la foi et pour l'homme vivant de cette visée que les choses dont son langage de croyant parle ont elles-mêmes un statut basique de référence vive et que le parler est un parler directement expressif, et non pas ce qu'on peut dire un *métaparler*, langage et discours tenus au nom exclusif de quelque regard observateur du dehors et se posant alors sur la croyance *d'un autre*, sur la posture de foi, le vécu religieux et les expressions *de cet autre*. Car pour un tel regard observateur et un tel métaparler, la chose sacramentelle, littéralement ne fait voir *rien* de ce dont le croyant parle, et en principe parle au nom d'un contact vécu, primaire, qu'à lui seul le regard observateur, second, ne saurait procurer en l'absence du premier. Ce que le regard observateur peut atteindre et son parler signifier, c'est simplement l'être-cru, non l'être tout court de la référence, alors laissée problématique, de locutions telles que « grâce divine » ou « le corps et le sang du Christ ».

Je trouve ceci fort remarquablement dit, involontairement peut-être, dans le compte rendu que F. Lyotard fait du livre de L. Marin cité plus haut. Après une remarque jolie sur l'ironie

qui rit, différente de l'humour, que les choses mettent en gaieté (c'est sans doute le second qu'il préfère adopter en l'occurrence) voici ce qu'il dit, sous le titre : « Ne croquez pas l'hostie » à propos de la posture de l'homme devant le sacrement :

« Nous fîmes la différence un jour qu'en état de péché nous mâchâmes une hostie à la sainte table. Pas de goût. Or la dent qui broie et malaxe, cela est brutalité, bêtise, perspective aussi. Les dents croquent le métalangage, et aussi le métasilence du cœur. »

Confidence honnête, émouvante, et qu'en moi-même j'ai bien de quoi accueillir fraternellement. Et quand par-delà la dramatique vécue du péché, à son tour devenue silencieuse, il ne subsiste plus que le métalangage du dire devenu étranger, quand il n'y a plus, par devant la chose sacramentelle, que le métasilence du cœur, alors ce qui est théologiquement contenu dans le sacrement n'est plus en rien ni vu ni connu contenu dans le sacrement. La foi, elle aussi, a ses yeux, disait saint Augustin. Mais ses yeux n'ont d'énergie de voyance que montant tout entière de son propre vécu, intense seulement de l'intensité vécue du contact vif du Dieu vivant, oui, Dieu, et vivant, identifiable au contact, à même tout l'être de l'homme qui vit de religion et de foi, et seulement par l'homme qui vit de religion et de foi.

Autrement, ces yeux de la foi qui sont la foi même, non seulement sont fermés, mais absents ; et la vie mentale d'où ils se trouvent énucléés ne voit alors rien de ce qui, pour le vivant de foi, est contenu dans le sacrement. Les dents croquent le métalangage. La linguistique, la sémiologie du langage religieux tout autant. « Brutalité, bêtise, perspective aussi » dit Lyotard. Je n'aurai garde, au moment de philosopher, de récuser ou de dénigrer la perspective. Elle est nécessaire à l'entretien, au moment de l'entretien du croyant avec tout son monde. Mais sans oublier qu'elle est *perspective*, solidaire du recul réfléchissant de l'intelligence, inhabile à substituer la primarité de la foi vécue s'abritant dans la primarité de la vie mentale croyante.

Voilà le premier point. Il me semble, si on le comprend bien, renvoyer à la plus radicale *leçon* de théologie qui se puisse énoncer pour aujourd'hui. La théologie *ne peut pas* désimpliquer la foi qu'elle dit prendre pour principe de son discours, de cette

foi qui est l'acte vécu par l'homme croyant en acte vécu de la visée théologale et de son contact avec la chose même. Que si la désimplification se fait, conduisant le réfléchissement intellectuel au « métaparler » soi-disant théologique, alors il n'y a plus rien pour celui qui parle à être en vérité la référence de ce parler. Et à la longue cette sorte de parler soi-disant théologique devient littéralement désertique.

Tel est, finalement, le principe même de la disqualification des concepts : cause, sens, substance, etc. Ceux-ci ne peuvent jamais ni produire ni même reproduire ce dont il est question à même le vécu croyant : la conviction vive d'une réalité théologale, la donation vécue de sa présence et de son déploiement, effectif pour le croyant, mais comme dans le secret de sa foi. Tout ce que les concepts peuvent faire, c'est véhiculer dans le discours, avec plus ou moins de bonheur au demeurant, une perception humaine de la réalité théologale, *si elle est là* pour l'homme et son esprit, et *seulement* si elle est là. Pour l'homme, pour son esprit, elle n'est là que dans, par et pour le vécu croyant, à la mesure de l'acte vivant de la conviction religieuse, théologale. Autrement dit, la perte de la foi vécue entraîne automatiquement la disqualification théologique des concepts. Et à cet égard la philosophie, indépendamment du rôle qu'elle peut jouer dans la perte de la foi, a pour effet utile de dissiper l'illusion intellectuelle de qualifications théologiques qui seraient intrinsèques aux concepts de la simple faculté intellectuelle humaine, venues d'ailleurs que de la chose théologale elle-même, par la grâce d'on ne sait quelle ontologie ou métaphysique indépendantes de la foi et de toute espèce de croyance religieuse.

Ceci montre, me semble-t-il, qu'aujourd'hui, en matière de théologie sacramentelle, avant de parler cause ou sens, avec les dérivations rationnelles d'usage : instrument et signe ... etc., il faut encore dire pour elle-même une sorte de vérité que nous ne savons pas bien dire dans sa nudité essentielle et sa liberté substantielle. Sans doute, faut-il reprendre le lexique du signe, parler sens, figure, signification, symbolique, etc. à propos de tout ce qui prend place à l'intérieur de cet ordre de choses que la foi et sa théologie disent sacrements. Mais peut-être faudrait-il aussi, à partir de ce matériel lexical, travailler à édifier une doctrine explicite de la spécificité *théologale* des compréhensions liées à ce matériel lexical commun. Le sacrement n'est pas seu-

lement signe de choses sacrées, ainsi que l'on a souvent dit : il est signe *théologal*, et n'est sacrement qu'à ce titre. Ce que peuvent bien être les avenues d'une pensée de cette spécificité gnoséologique hors du commun, j'ai essayé d'en dire quelque chose en formant le concept de *symbole théologal* dans une étude récente intitulée : *Pratique du symbole et connaissance de Dieu*⁹. Il me faut, ici, me contenter d'y renvoyer.

C) DE LA GNOSEOLOGIE DE LA FOI A L'ONTOLOGIE CROYANTE

Je ne puis développer davantage à présent ce qui a trait aux reconsidérations gnoséologiques touchant la condition théologale de la foi religieuse et de la réalité qui se découvre à elle. Il me faut terminer en donnant au moins quelques indications sur ce que j'ai dit le moment d'une ontologie que comporte le processus intellectuel de la réhabilitation théologale des concepts traditionnellement utilisés par la théologie sacramentelle.

La chose n'est guère aisée à l'heure présente. Car même sur le plan philosophique la situation apparaît fort chaotique et incertaine, au point que le discrédit atteint le projet même de l'ontologie, dont on pense bien souvent qu'il est en vérité philosophique d'y renoncer. Pareille attitude de la faculté intellectuelle de la modernité devant le propos de l'ontologie me semble d'ailleurs extrêmement instructif. Mettant le doigt sur un point névralgique, je dirai volontiers pour ma part que, si je renoue aujourd'hui avec le projet de l'ontologie, c'est *parce que* l'intention de rationalité qui est mienne entend aussi tenir compte à sa façon de ce moment d'intellectualité et de cognitivité (dans la foi) que je dis théologal, et lui reconnaître quelque possible lieu dans le champ de l'intellect.

C'est donc bien le gnoséologique, pris avec sa spécificité théologale, qui, en l'espèce, reconduit à l'ontologique. En fonctionnant assez coutumièrement comme une sorte de défiance à l'égard de l'héritage ontologique précartésien, puis prékantien, l'instinct philosophique de la modernité me paraît attester ce qu'il y a d'épisté-

9. *Le mythe et le symbole*, Paris: Beauchesne (coll. « Philosophie »), 1977, pp. 201-248.

mologiquement défectueux depuis quelques siècles dans le règlement intellectuel touchant les particularités de cette énergie de la vie mentale dont la forme est croyante et la destination théologique.

A quoi il faut ajouter que les conceptualisations particulières de l'ontologie ancienne ont été non seulement disqualifiées théologiquement faute d'un tel règlement satisfaisant touchant l'énergie croyante et son vécu théologal, mais encore plus ou moins invalidées sur leur terrain d'origine à raison du surgissement de la modernité elle-même — science, conscience libertaire, etc. — et de la perception du monde qu'elle a renouvelée. Des concepts comme ceux de substance ou de cause accusent aujourd'hui, dans l'emploi que le discours théologique a pris l'habitude d'en faire, un désaccord devenu de plus en plus sensible avec les besoins conceptuels du reste du champ intellectuel.

Quoi qu'il en soit, cependant, il me semble que la reconduction de l'instrumentation conceptuelle du discours théologique à une ontologie fermement raisonnée est, de la part de l'intelligence croyante, un bon moyen intellectuel de maintenir la vigueur du réalisme théologal de la foi vécue, tournée vers la réalité de Dieu et des choses divines, autre encore que réalité simplement cosmique ou simplement humaine. C'est ainsi que le bénéfice essentiel de l'appel au concept ontologique de *substance* a été, pour la théologie traditionnelle de l'eucharistie, de pouvoir ainsi préserver le réalisme théologal de la chose et de l'acte sacramentels.

Même si, en effet, la foi vécue peut seule entrevoir tout l'impact du mot *est* dans l'énoncé eucharistique « ceci est mon corps », il reste que l'emploi fait alors de ce mot *est*, au sujet duquel il revient à l'ontologie de savoir s'expliquer, marque une insistance sur la réalité de ce qui s'opère de par la toute-puissance divine, insistance que l'ancien mot *substance* était beaucoup plus apte à recueillir que le mot *signification*, lequel ne suffit pas à écarter les possibilités d'une interprétation simplement anthropologique, dénuée de réalisme véritablement théologal, de la chose et de l'acte sacramentels. Aussi ai-je dit ci-dessus que l'essai de substituer à l'ancien mot théologique *transsubstantiation* le terme *transsignification* me paraissait consentir à un repli de la théologie eucharistique sur une position fort ambiguë et glissante. Le vieux mot n'est probablement pas satisfaisant à tous égards, surtout

s'il vient à être employé sans que l'on sache plus comment l'institution conceptuelle et l'emploi en furent autrefois raisonnés. Néanmoins, et bien qu'il rappelle un aspect essentiel de la réalité sacramentelle, bien que, peut-être, il annonce une nouvelle profondeur de vérité de cet aspect que le mot *signe* dit dans sa généralité, le terme *transsignification*, pris pour dire ce qui se passe avec la consécration eucharistique, me paraît comporter encore plus d'inconvénients.

Nous voici donc, en ce cas tout au moins, mais je le pense exemplaire, ramenés pour aujourd'hui à un propos d'ontologie qui, face au vécu croyant, s'éprouve quelque peu propos d'une ontologie malheureuse, conceptuellement battue en brèche de tous côtés, et n'ayant plus rien qui l'enseigne à se constituer, sinon d'un côté la force intellectuelle nue du fait d'être, et de l'autre la prégnance du vécu croyant, personnel et ecclésial, de la chose sacramentelle, eucharistique en son centre chrétien. Mais si ontologie malheureuse il y a en cette affaire, il faut davantage encore dire ce que pourrait être en l'occurrence le bonheur de l'intelligence théologique s'évertuant à gagner pour aujourd'hui quelque meilleure compréhension raisonnée du vécu croyant et quelque meilleur dire humain de sa richesse propre d'être et d'intelligibilité.

III. EN CONCLUSION

Je finirai par quelques remarques sur la question de la causalité des sacrements, dont on était parti. Le mot *cause*, lui aussi, souffre aujourd'hui non seulement d'une disqualification théologique, mais aussi, même hors du camp théologique, d'un réel déficit ontologique. Devenu terme commode du langage courant, il oriente la pensée réfléchie, nonobstant tels ou tels efforts philosophiques en vue de vaincre la tendance intellectuelle associée à son emploi, vers la représentation des rapports extérieurs. Et, à proportion, les dimensions d'intériorité du fait pensé moyennant une ontologie de la causalité risquent d'être occultées et perdues pour la pensée.

Les représentations de l'extériorité peuvent en un certain sens, il est vrai, servir le sentiment de la transcendance théologique. C'est ainsi que dire le sacrement *cause* de la grâce qu'il signifie, en en précisant l'instrumentalité au service de Dieu, cause première de la grâce, cela fait droit à l'affirmation de la réalité de Dieu et des choses divines, ainsi qu'à l'affirmation de l'efficace d'origine divine, et point simplement humaine, de l'acte sacramentel. Toutes choses dont la formule conciliaire de Trente touchant l'efficacité du sacrement : *ex opere operato* entend bien être, directement ou indirectement, le souligné vigoureux. Seulement, un excès d'accentuation, dans la volonté du respect de l'objectivité théologique, des schémas et des formules de la causalité qui font prévaloir les représentations et l'extériorité risquent de faire oublier que la transcendance théologique n'est pas pour l'homme uniquement objectivité et extériorité des rapports, mais aussi, plus encore sans doute, inhabitation intérieure de l'être et efficace par le dedans.

En Dieu, en effet, nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes. Et si quelqu'un m'aime, dit le Christ, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure. Croire, c'est aussi réaliser de manière consciente, spécifique jusque dans sa forme consciente, ce vivre, ce se mouvoir et cet être en Dieu. C'est tout autant vivre en l'entrevoyant par la vie même, et sans que cesse la foi, cette présence inhabitante de Dieu dans l'être que l'on est. De ce point de vue, la sacramentalité chrétienne elle-même relève de l'antique compréhension des interiorités du principe à tout ce qui vient de lui, tout autant que de la compréhension de ces extériorités dont le mot *cause* a fini par privilégier l'évocation jusqu'au point où la dominance de celle-ci est devenue funeste pour la bonne intelligence de la réelle vérité des choses.

La théologie traditionnelle réussissait à faire contrepoids à cette tendance culturelle de la signifiance du mot *cause* et, en général, de l'emploi du lexique de la causalité, en parlant de la grâce comme de la participation créée à la nature divine et en chargeant dans une certaine mesure la notion du signe sacramentel de la valeur d'un instrument de cette participation ontologique et spirituelle. C'est là l'une des intentions profondes de l'affirmation théologique déclarant que les sacrements *contiennent* à leur façon

la grâce qu'ils signifient, affirmation dont on a vu ci-dessus ce que son explication donnée dans la perspective d'une doctrine ancienne de la causalité pouvait désormais avoir d'inassimilable pour nombre de nos contemporains. Manié de façon simplement matérielle, ce contrepois ne suffit plus, et le discours théologique de la causalité sacramentelle réimporté, lui aussi matériellement, dans le contexte de la modernité, risque de faire passer à côté de ce qui pourrait être compris du signe sacramentel comme instauration et instrumentation de ce que l'on dirait aujourd'hui l'ordre symbolique religieux et théologal centré sur Dieu, axé par Jésus-Christ, Verbe incarné.

En fait, les mots étant pris au sens que nous leur donnons spontanément aujourd'hui, le sacrement non seulement est *cause* de ce qu'il *signifie*, mais encore *réalise* ce qu'il *représente* en figure et ce que l'acte sacramentel *déclare*. La réalisation s'opère à la façon d'une poussée organique de la vie. On peut se souvenir ici de la très ancienne image scripturaire de la greffe, penser le sacrement comme une façon de bouture de grâce, implantant la participation à la nature divine et l'essence christique dans la créature, tout autant qu'à la façon d'une causation venue du dehors, laissant l'être religieux et chrétien de l'homme, comment dire ?, se morfondre indéfiniment à distance de Dieu et de la filiation divine. Or, je prétends qu'au niveau de la méditation et des discours théologiques de la sacramentalité chrétienne, une ontologie bien faite pour aujourd'hui conduirait tout droit à comprendre cette vérité et cette intériorité du don de la vie divine au cœur de l'homme croyant. Vous me permettrez de conclure sur cette façon de profession de foi de philosophe croyant.

Dominique DUBARLE, o.p.