



Causalité du symbole comme symbole et causalité physique du sacrement

Edmond Robillard

Volume 32, numéro 1, 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020507ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020507ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Robillard, E. (1976). Causalité du symbole comme symbole et causalité physique du sacrement. *Laval théologique et philosophique*, 32(1), 3–9. <https://doi.org/10.7202/1020507ar>

CAUSALITÉ DU SYMBOLE COMME SYMBOLE ET CAUSALITÉ PHYSIQUE DU SACREMENT

Edmond ROBILLARD

Les réflexions qui suivent sont une application des principes exposés dans l'*Appendice II* d'un livre que j'ai publié aux Presses de l'Université de Montréal, en 1963, sous le titre : *De l'analogie et du concept d'être*, traduction et commentaire d'un célèbre traité de Thomas de Vio Cajetan. À propos de cet *Appendice II*, M. Étienne Gilson m'avait écrit, à l'époque : « Du thomisme aussi on peut dire qu'il y a beaucoup d'appartements dans la maison du Père ! Comment se fait-il que tous les défenseurs de la poésie, à l'aube de l'humanisme, aient ignoré votre texte aristotélicien sur la métaphore ? » Ici, naturellement, je ne m'intéresse pas à la poésie mais à la théologie sacramentaire ; on verra toutefois que les idées dégagées et mises en relief concernant la métaphore valent surtout pour le *symbole* et donc pour les *sacrements*.

Définition du symbole, et son étymologie

Je m'en tiendrai pour le symbole à la définition proposée dans le *Vocabulaire philosophique* de Lalande : « Ce qui représente autre chose que soi, en vertu d'une correspondance analogique ». La première partie de la définition est une reprise de celle que S. Augustin donnait déjà du *signum* ; la seconde rejoint ce que nous allons dire ici de l'*analogie métaphorique*. La notion de *signe* est en effet plus vaste que celle de symbole et joue par rapport à elle le rôle de *genre* : tout signe renvoie à autre chose que soi, mais non pas nécessairement « en vertu d'une correspondance analogique » — v.g. le feu de circulation commande l'arrêt ou le mouvement, mais non en vertu d'une correspondance analogique ; l'arrêt pourrait aussi bien être signifié par l'orange ou le jaune ; la colombe, par contre, est symbole de la paix pour les peuples qui voient dans cet oiseau une créature douce, facilement domesticable et qui n'a ni la cruauté du vautour ni la puissance terrifiante de l'aigle.

Au chapitre de l'étymologie, il suffira de renvoyer aux origines grecques pour faire comprendre que cette signification actuelle était déjà impliquée dans la formation du vocable. La racine verbale : *syn-ballô* évoque deux idées : celle de « lancer vers » (*ballô*) et celle de « joindre » (*syn*). Les deux idées se retrouvent dans le

substantif *symbolaion*. Chez Platon, ce terme désigne l'*emboîture des os*, donc le point où, lancés les uns vers les autres, ils se rejoignent. Dans le langage courant, le terme désigne également un *traité* (de paix, etc.): ce qui lance deux peuples, deux groupements l'un vers l'autre et les joint ensemble. Enfin, dernier usage, souvent rappelé: *symbolaion* désigne la partie d'un disque, volontairement brisé, que l'on garde par devers soi, et qui permet à ceux qui ont conservé ces fragments de se reconnaître au moment où, rapprochant ces fragments, ils reconstituent le disque original; donc, encore une fois, le symbole est ce qui *lance vers l'autre* et permet de *rejoindre*.

Notre *symbole* actuel va dans le même sens: il est un signe qui, par la vertu d'une analogie métaphorique, *lance* les esprits et les cœurs de ceux qui le perçoivent *vers* une même réalité signifiée, dans laquelle ils se *rejoignent*. Ainsi, la vue du drapeau évoque l'idée de la nation et centre les esprits et les cœurs de ceux qui l'aperçoivent autour de cette réalité signifiée. D'une manière plus précise encore et qui prendra plus de sens dans un moment, on peut dire que la fonction propre du symbole est d'*évoquer*, de faire surgir même parfois de très loin la réalité signifiée et de la rendre présente dans le symbole, un peu comme Ulysse évoquait des enfers les âmes des défunts et des profondeurs de cette nuit les ramenait pour un instant à la clarté du jour des vivants.

Les sacrements comme symboles

Il n'est pas de foi que nos sacrements soient des *symboles*. Pour les premiers chrétiens, ils étaient plutôt des *mystères*, — dans le sens où l'on parle de *religions à mystères*; pour S. Ignace d'Antioche, l'eucharistie est un *remède* de vie éternelle; pour d'autres encore les sacrements seront des *canaux* de la grâce. S. Augustin, en les dénommant « signa » — et, par *signum*, il entend signe *symbolique* — a préparé l'Occident à accepter l'idée que ces réalités salvifiques, ramenées finalement au nombre de sept, pouvaient au mieux être conçues comme correspondant à ce que, dans la philosophie traditionnelle, on dénommait *symboles*.

Symbole et métaphore

Or le point que je veux mettre ici en évidence est celui de la jonction à opérer entre ce que Cajetan dit de l'*analogie métaphorique* et ce que la théologie nous dit du *symbole sacramentel*. Le symbole, en effet, est au niveau du *réel* ce que la métaphore est au niveau du *langage*; autrement dit, le symbole est une métaphore réalisée ou réifiée. L'orateur qui s'écrie: « J'ai vu la colombe de la paix voler vers nous », fait une *métaphore*; le peintre ou le sculpteur qui incarne cette métaphore dans un tableau ou une statue fait un *symbole*. En ce même sens, le Baptême est un *symbole* en ce qu'il réalise ce que la métaphore suivante pourrait exprimer oralement: « le bain régénérateur de la grâce divine purifie l'âme de tout péché ». Certes, dans le rite sacramentel, il y a rencontre de paroles et d'éléments; mais ce ne sont pas les paroles seules, ni l'élément seul, qui symbolisent, mais le « tout » qui, d'un seul coup, renvoie à la purification mystérieuse opérée dans l'âme.

Dynamisme du symbole

La métaphore, selon Aristote, est une analogie *raccourcie*. L'analogie ordinaire ou *étendue* se ramène à une proportion et compte pour le moins quatre membres, soit :

$$\begin{array}{ccc} \text{A (v.g. le printemps)} & & \text{C (v.g. la jeunesse)} \\ \hline \text{B (v.g. l'année solaire)} & : & \text{D (v.g. la vie humaine)} \end{array}$$

La métaphore, par contre, ne compte que deux membres et se ramène à un simple rapport, soit A : D, soit C : B ; autrement dit, il n'y a métaphore que lorsque je dis, par exemple, du printemps : « cette *jeunesse* de l'année », ou de la jeunesse : « ce *printemps* de la vie ». Or l'essentielle différence entre les types de perception ici engagés, est que l'analogie ordinaire relève d'une opération rationnelle, discursive, indirecte, alors que la métaphore relève d'une opération intellectuelle, intuitive, directe, évidentielle.

Autrement dit encore, je saisis une métaphore ou un symbole comme je saisis un axiome de la nature suivante : « le tout est plus grand que la partie », non à la suite d'un long raisonnement inductif ou déductif, mais par simple aperception de la convenance du *sujet* et du *prédicat*. À ce niveau, les explications n'expliquent rien, et les raisonnements n'ajoutent rien à ma perception : je perçois le rapport entre *sujet* et *prédicat* ou je ne perçois rien du tout. Ainsi en va-t-il pour le symbole : ou le signe (la croix gammée) me renvoie immédiatement et directement au signifié (Allemagne nazie), et alors je perçois le symbole, ou le signe m'apparaît comme « en soi », ne me réfère à rien du tout ou me réfère à autre chose que ce à quoi il veut me renvoyer comme symbole.

Ceci ne veut pas donner à entendre que les symboles soient tous donnés naturellement ou que le rapport entre signe et signifié soit nécessaire, ou que ce soit manquer d'intelligence que de ne pas l'apercevoir sur présentation. Au contraire, une préparation, voire une « cuisine », est souvent indispensable à la perception symbolique. Il faut que l'on m'explique ce qu'est un « tout » et ce qu'est une « partie » avant que je saisisse d'un seul coup d'œil que le tout est « plus grand » que la partie ; il faut que l'on m'explique le rapport entre le rouge, le blanc et le bleu et les valeurs égalité, liberté, fraternité, pour que le tricolore devienne en moi symbole de la République ; mais une fois la « préparation » faite, le rapport s'établit en moi avec la force d'une « évidence ».

Or c'est ainsi, parce que revêtue des apparences (souvent fallacieuses) de l'évidence, que la métaphore agit si fortement sur l'imagination et conséquemment sur l'esprit humain. Présentée comme une évidence, elle se situe comme au-delà du raisonnement, de ses analyses, de ses démarches lourdes et complexes. On critique le discours d'un chef d'État, on ne discute pas le « drapeau ». De plus, la métaphore et le symbole agissent au niveau affectif, de la même manière directe et incontestable. Si le symbole plaît par lui-même, la réalité symbolisée apparaîtra du coup comme également plaisante ; si le symbole apparaît comme haïssable, la réalité symbolisée apparaîtra aussi comme haïssable. Dans un milieu où la colombe est perçue comme un oiseau idiot et malpropre, faire de la colombe un symbole de la paix est rendre la paix elle-même sotte et louche ; dans un pays où la fleur de lys est appréciée et rare, en faire le symbole de l'innocence ou de la royauté est dégager la valeur exceptionnelle de l'une et de l'autre.

Tel est le dynamisme du symbole : rapide, incisif et en grande partie inconscient. Il frappe d'un seul coup l'intelligence et le cœur par le moyen de la sensibilité. Par la seule aperception du signe, il lance (*ballô*) vers la réalité signifiée et nous joint (*syn*) à elle, à la fois cognitivement et affectivement ; il nous donne l'impression de déjà la connaître, en même temps qu'il nous incite à l'aimer ou à la haïr selon le cas ou selon la volonté de ceux qui l'ont institué.

Efficacité du symbole

Le symbole exerce une causalité de l'ordre intellectuel et affectif. Comme la métaphore dans le discours, il est l'instrument utilisé par un agent intelligent pour amener d'autres êtres intelligents à opter pour certaines fins ou à poser certains gestes. L'efficacité de tels instruments n'est pas infaillible, parce que leur causalité s'exerce sur des êtres libres, qui peuvent toujours résister à une invitation ou exhortation extérieure ; ce qui ne signifie pas que cette efficacité ne soit pas réelle, autant que l'est cette causalité. Les causes physiques elles-mêmes n'atteignent pas toujours leurs effets, lorsqu'elles sont empêchées par l'intervention de facteurs contrariaires ou inhibants.

Je pourrais relever ici certains facteurs qui favorisent ou empêchent l'efficacité de l'action symbolique, mais je ne saurais m'y attarder. On a noté depuis longtemps, en particulier, que la réalité symbolisante doit conserver sa consistance propre, sans quoi son action est diminuée d'autant. Ainsi un symbole trop stylisé : le renard qui n'a plus rien d'un renard, la fleur de lys qui n'a plus rien d'une fleur ou d'un lys perdent du coup la meilleure partie de leur puissance de transfert, sinon toujours au niveau de la connaissance, du moins au niveau de l'affectivité. Le symbole ne joue plus alors que comme *signe* — simple équivalent d'une notation algébrique — et non plus comme véritable symbole. De tels signes ne sauraient être objet d'amour ou de haine *par eux-mêmes*, et donc ne nous *lancent* plus vers la réalité signifiée avec la violence et l'impétuosité d'une émotivité survoltée ; par ailleurs, difficilement accessibles à l'intelligence non éduquée, ils éclairent peu et révèlent peu la nature de la réalité symbolisée ; partant, ils ne *évoquent* pas ou ne l'évoquent que très peu et très mal.

Autre observation souvent reprise : le caractère de nouveauté est dommageable aux symboles, l'ancienneté et la permanence étant ici les meilleurs facteurs de force et d'impact. Il faut, en effet, qu'un symbole soit facilement reconnaissable au plus grand nombre. Or, les symboles anciens, identifiés depuis longtemps, sont perçus sans effort. Surtout, l'ancienneté confère une grande puissance émotive, du fait qu'un symbole ancien véhicule la multitude d'expériences auxquelles il a été associé dans sa longue histoire. Ainsi *l'eau du baptême* — comme la liturgie pascale le souligne — éveille à la fois dans l'âme religieuse les souvenirs et les émotions attachées au récit de la création (les eaux primordiales), du déluge, du miracle de Moïse (l'eau du rocher), de la vision d'Ezéchiel (l'eau jaillissant sous le porche du Temple), du puits de la Samaritaine, de la piscine de Bézatha, — sans compter les expériences collectives ou personnelles associées à l'eau, — le tout constituant un fonds très riche qui joue actuellement au bénéfice de l'action symbolique. De même telle prière fixe de la messe, associée à tel souvenir personnel — mariage, ordination, funérailles — fait ressurgir ce souvenir

chaque fois qu'elle est répétée et, du seul fait de sa répétition, se charge d'une signification toujours plus large et plus émouvante.

Causalité physique du sacrement

Tout le monde sait que la formule « causalité physique du sacrement » est à entendre dans un contexte particulier. On n'a pas voulu souligner par là le fait que des éléments physiques, matériels, étaient indispensables à l'administration du sacrement. Ainsi, on ne voit aucun théologien médiéval en appeler aux ondes sonores pour expliquer la causalité de l'absolution sacramentelle. Non ! on a parlé de causalité *physique*, faute d'un meilleur terme, pour écarter l'hypothèse d'une causalité purement *occasionnelle* ou purement *morale* du sacrement. On voulait insinuer que le sacrement était un véritable *instrument* dans la production de la grâce sacramentelle ; qu'il servait vraiment, en exerçant sa causalité propre et naturelle, à la production de cet effet transcendant et surnaturel qu'est la naissance ou la croissance de l'homme nouveau.

Je n'ai pas à rappeler ici les débats connus entre disciples du Pseudo-Denys, d'une part, qui insistaient surtout sur le symbolisme des *éléments matériels* utilisés, et disciples de S. Augustin, d'autre part, qui accordaient plus d'importance à cette « parole » qui, s'ajoutant à l'élément, faisait le « sacrement ». S. Thomas, en reliant indissolublement, comme forme et matière, la parole et l'élément, avait pratiquement synthétisé les deux systèmes et bien marqué que « parole » et « élément » constituaient un tout symbolique agissant à la manière d'une cause unique ; peut-être cependant son insistance sur l'« instrumentalité » du sacrement, ainsi que les exemples donnés par lui à ce propos, ont-ils mis en veilleuse l'aspect ici envisagé de la causalité du symbole comme symbole.

Si en effet le rite sacramentel est symbolique, et si le symbole a une efficacité propre et naturelle, c'est en exerçant cette efficacité qu'il sert d'instrument à la production de l'effet transcendant et surnaturel qu'est la grâce. Il va de soi, en effet, que le sacrement s'adresse en principe à un adulte capable de subir le choc cognitif et émotif produit par le rite symbolique et d'être ainsi élevé à la connaissance et à l'amour spirituels de la réalité symbolisée. Il suit de là que les règles les plus importantes concernant l'administration sacramentelle ne sauraient se ramener au seul choix de l'élément matériel ou des paroles dites, mais bien à la réalisation de l'action symbolique, instrument indispensable à la réalisation de l'action réelle, qui est la production de la grâce.

Sur ce point, sans revenir sur ce qui a été dit précédemment et qui prend ici toute sa portée, je soulignerai les points suivants choisis parmi une foule d'autres qui s'imposeraient :

1. Un symbole n'agit pas magiquement. Il y a des règles qui font qu'il réussisse ou ne réussisse pas. Quiconque a déjà essayé d'écrire un sonnet sait qu'il n'est pas si facile d'obtenir que le vers de la fin produise l'effet de choc dûment préparé par tout ce qui a précédé. Pourquoi imaginerait-on qu'il est facile d'administrer un sacrement de telle manière que les spectateurs présents subissent le choc symbolique impliqué, de manière à en être spirituellement éclairés et touchés ?

Déjà la théologie médiévale accordait beaucoup d'attention à la « dévotion » du ministre et aux « bonnes dispositions » du récipiendaire : elles contribuent à créer le climat dans lequel le symbole joue avec le plus de profit. Plutôt que de voir dans ces annotations des remarques relatives aux conditions « extrinsèques » à l'administration ou réception du sacrement comme telle, pourquoi ne pas y voir des conditions « intrinsèques » et de grande importance ? Certes, le sacrement agit « ex opere operato », mais à la condition que l'« opus » — le rituel symbolique — soit « operatum », c'est-à-dire dûment réalisé. La rencontre de Dieu dans le sacrement est la réponse d'une créature intelligente et aimante à l'appel de son Créateur : négliger les conditions qui favorisent au mieux cette rencontre, ce n'est pas faire une plus grande confiance en Dieu, c'est empêcher pour sa part la créature d'accéder à Dieu autant que faire se peut.

2. L'eucharistie, en plus d'être un symbole, est la réalité du corps et du sang du Christ, ce qui ne l'empêche pas pour autant d'exercer son action par mode d'efficacité symbolique, le pain et le vin étant les symboles de ce corps qui est vraiment une nourriture et de ce sang qui est vraiment un breuvage. La comparaison que Bossuet établissait entre le sacrement de la « prédication » et le sacrement de l'« autel » mériterait peut-être d'être poussée plus loin qu'il n'osa lui-même le faire. Il reconnaissait que, dans la prédication, l'homme avait une « plus grande responsabilité », en ce sens que la conviction de l'orateur ne passait à l'auditeur qu'au prix d'un grand effort rhétorique et dialectique, dont l'orateur seul portait le poids. Mais n'en peut-on dire autant du ministre du sacrement eucharistique ? Certes, qui donne l'hostie donne le vrai corps du Christ, comme celui qui récite les paroles du *Credo* donne à l'auditeur le vrai message de la foi ; mais la présentation et l'accueil ne comptent-ils pour rien dans l'efficacité de l'un et l'autre cérémonial ? Pour être efficace, le rite sacramentel doit produire un choc, référer au mystère, situer l'homme devant la réalité transcendante symbolisée d'une manière visible et sensible. Or, ce choc ne se produit pas n'importe comment : ce n'est pas n'importe quelle architecture qui facilite la réussite de cette action symbolique, n'importe quelle musique, n'importe quelle série de gestes de la part de l'officiant ou du récipiendaire. Déjà les anciens rituels avaient tenu à déterminer certaines particularités, à préciser certaines conduites. À ces gestes mêmes, traditionnels, hiératiques, s'étaient attachées des charges émotives considérables ainsi que des références ou des associations de l'ordre de la connaissance. Supprimer tout cela ou le rejeter simplement parce que c'est « ancien », et donc « désuet », cela n'est pas travailler en faveur du symbolisme sacramentel ; c'est plutôt le ruiner et le rendre hautement inefficace. Or, je crois que ce résultat, à notre époque, a été obtenu en un temps record par des gens qui se présentaient comme spécialistes de la chose liturgique et qui ont surtout fait la preuve de leur ignorance totale de l'action et de la réalité symbolique.
3. Enfin, il y a un conditionnement communautaire qui est également indispensable à la vie des symboles. Les symboles vivent de l'espérance et de la foi qui les a vus naître ; ils meurent de la mort de cette même espérance et de cette même foi. Il est inutile d'agiter le drapeau de l'unité nationale devant un peuple dans lequel on a laissé se développer la mystique de la séparation ; il est inutile de présenter la

messe devant un public à qui l'on n'explique plus depuis des années la signification de la mort-résurrection du Christ, un public qui n'entend plus parler que de banquet et jamais de sacrifice et pour lequel la charité a été ramenée aux dimensions d'un coude à coude entre camarades de classe ou de régiment. La possibilité même de l'action symbolique a été ruinée à la base, car la réalité à laquelle le symbole référait les esprits a été ainsi supprimée, anéantie, ou remplacée par une autre réalité.

Ce n'est donc pas sans raison, non plus, que l'ancien rituel insistait pour que soit donné un enseignement qui revalorise constamment ces mystères auxquels les sacrements réfèrent d'une manière symbolique. Quand on voit d'un côté le souci que met un directeur d'orchestre à revaloriser telle partition qu'on a l'« habitude » d'escamoter et, d'un autre côté, l'insouciance avec laquelle tant de ministres des sacrements exécutent machinalement les formules reçues sans leur rendre par un travail de réflexion et de présentation soignée leur vitalité originelle, on ne s'étonne pas que la communauté ne soit plus touchée par le symbole. Par ailleurs, quand une communauté a pris de la distance par rapport aux réalités surnaturelles vers lesquelles les rites sacrés veulent la « re-lancer », le ministre arrive tout juste — même en se donnant beaucoup de peine — à rendre au symbole son efficacité *naturelle*, à cause de l'impréparation et du mauvais conditionnement du milieu.

La communauté ecclésiale prise en son ensemble est donc responsable par rapport à l'efficacité naturelle de ses rites et symboles ; elle l'est, en conséquence, par rapport à leur efficacité surnaturelle. Dieu donne sa grâce aux hommes, il ne l'impose pas ; il donne l'instrument de la production de la grâce, mais non l'infailibilité de son usage. Il n'y a qu'un moyen pour l'homme d'accéder à Dieu : celui de l'intelligence et celui du cœur ; le sacrement permet d'accéder à Dieu parce qu'il agit sur l'intelligence et sur le cœur ; mais encore faut-il qu'il *agisse*, et il ne le peut que si son dynamisme propre d'*action symbolique* est respecté et mis en exercice.