

La Maison-Dieu, 220, 1999/4, 53-71

Louis-Marie CHAUVET

ESCHATOLOGIE ET SACREMENT

COMME LA FOI et l'espérance, appelées à disparaître lors de l'accomplissement final pour laisser la place à l'amour qui, lui seul, ne passe pas (1 Co 13, 8.13), les sacrements ne valent que pour le temps présent : ils disparaîtront au bénéfice de la pleine communion avec Dieu qu'ils ont actuellement pour charge d'annoncer et dont ils donnent le gage. De ce fait, ils sont caractéristiques du temps eschatologique de l'« entre-deux » dans lequel nous sommes selon la foi chrétienne, et toute théologie sacramentaire doit nécessairement être traversée ou sous-tendue par la référence eschatologique. On voudrait simplement ici manifester l'importance d'une telle référence.

« Eschatologie »

La notion d'eschatologie est assurément de celles qui expriment au mieux la spécificité chrétienne. Celle-ci en effet apparaît d'autant mieux qu'elle se détache sur le fond du judaïsme. Or, on sait que les écrits du second Testament ne sont pas autre chose qu'une relecture de ceux du premier à la lumière de la mort et de la résurrection de celui

qui est confessé comme « le Christ » (Mc 8, 29) ; c'est pourquoi les premiers écrits ont été globalement qualifiés par les Pères de « prophétiques » et compris par eux dans une perspective typologique. La différence chrétienne apparaît prioritairement en tout cas à partir de la confession de foi en l'inauguration des « derniers temps » (He 1, 1) par la résurrection de Jésus Christ.

On sait que cette notion de « derniers temps » n'avait rien d'abstrait ou de « figuré » pour les premières communautés chrétiennes : la résurrection de Jésus inaugurerait vraiment la fin des temps, à tel point que Paul, dans sa toute première lettre, assure que, « d'après un enseignement du Seigneur », il fera partie des vivants lors de la parousie (1 Th 4, 13-18). Cette dernière n'était pas considérée alors comme une sorte de conséquence, à échéance plus ou moins lointaine, de la résurrection ; elle en était le déploiement direct. Ce déploiement ne saurait tarder, pensait-on alors, à tel point que l'on s'étonnait que la fin n'en soit restée qu'à son état d'ébauche. Si du moins cette fin se faisait attendre, ce ne saurait être que l'affaire d'un temps relativement court : quelques années. Cet état d'esprit explique le fait que les premières communautés chrétiennes ont vécu dans l'attente, parfois si fiévreuse, du retour imminent du Christ, et que Paul doit mettre en garde ceux qui se détournent de leur travail (1 Th 4, 11 ; 2 Th 2, 1-2). Il est d'ailleurs probable que la conviction de l'imminence « apocalyptique » de la parousie appartenait si fortement au « monde vécu » des chrétiens que, même devant les démentis de l'histoire au fil d'un temps qui n'en finissait pas de poursuivre son cours, elle se maintiendra, dans certains groupes, durant plusieurs siècles. Cet état d'esprit n'a pas été sans conséquences pour la future théologie, comme l'a noté, par exemple, H. Vorgrimler : « Par là s'expliquent une distance par rapport au "monde" avec ses problèmes et une éthique qui, sans doute, intègre des vertus d'abord sociales conformes à l'Esprit de Dieu que l'on a reçu, mais qui pourtant ne s'intéresse pas à la transformation des rapports de vie en vue de l'avenir¹. »

1. H. VORGRIMLER, art. « Eschatologie/Jugement », dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 271.

Depuis des siècles, à l'inverse, et malgré un certain nombre de soubresauts millénaristes dans l'histoire, les chrétiens ont fini par tellement s'habituer au « retard » de la parousie que précisément celui-ci n'apparaît plus comme un retard ; il est plutôt dans l'ordre des choses et est en somme repoussé dans les esprits aux « calendes grecques ». L'eschatologie a été ainsi réduite à un simple « objet » de pensée théologique, au lieu de demeurer un lieu originaire du penser théologique. Le phénomène est d'ailleurs étroitement lié à ce qui s'est passé pour la résurrection de Jésus. Joseph Doré a montré les immenses conséquences pour la théologie chrétienne de la réduction de la résurrection du Christ à un simple « objet » de pensée². Plus récemment, Joseph Moingt a vigoureusement réagi contre une telle réduction : sa « reconstruction » de la christologie commence par un chapitre sur l'eschatologie suivi d'un chapitre sur la résurrection³.

Héritiers d'une tradition qui a, depuis fort longtemps, largement perdu de vue le statut de l'eschatologie en christianisme comme lieu théologique, bien peu de chrétiens, semble-t-il, même « pratiquants », sont aujourd'hui sensibles à la dimension eschatologique de l'eucharistie. On sait pourtant que le « nous attendons ta venue dans la gloire » ou le « *marana tha* / viens Seigneur Jésus » liturgique (1 Co 16, 22 ; Ap 22, 20 ; *Didachè* 10, 6) est constitutif de l'anamnèse : en régime chrétien, la mémoire du passé est porteuse d'avenir. C'est pourquoi Paul déclare que l'annonce de la mort du Seigneur, à travers l'eucharistie, se fait « jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26). De même, bien peu ont remarqué que toute prière eucharistique se termine par une supplication eschatologique pour que Dieu achève dans « la vie éternelle » ce qu'il a autrefois inauguré dans la Pâque du Christ et qu'il nous communique aujourd'hui dans l'eucharistie. Pour reprendre les

2. J. DORÉ, « La résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique », *Recherches de science religieuse*, n° 65/2, 1977, p. 279-304.

3. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, coll. « Cogitatio fidei », n° 176, ch. IV et V.

expressions théologiques courantes en cette affaire, l'accent est mis aujourd'hui davantage sur le « déjà » que sur le « pas encore ».

Il serait sans doute vain de vouloir chercher un équilibre parfait en ce domaine, si du moins on entend par là un équilibre qui serait comme la résultante harmonieuse de deux forces non parallèles. Car dans la vie de foi, comme dans tout ce qui relève de la vie humaine, le bon équilibre est toujours instable : il ne s'acquiert qu'en avançant, comme à vélo. L'histoire de la théologie montre que son chemin passe entre deux lignes de pente, qu'on peut regarder comme constituant les deux versants majeurs de la lecture chrétienne de l'histoire : celle de l'« eschatologisme » et celle, à l'inverse, du « téléologisme ⁴ ». La première, de tendance dualiste et soumise à une « volupté apocalyptique » qui la rend théologiquement pessimiste à l'égard de l'histoire, souligne la discontinuité entre le Royaume qui vient et l'histoire humaine, ce qui aboutit, « chez H. Urs von Balthasar [...] à une sécularisation toujours plus grande de l'histoire et à une spiritualisation de l'histoire du salut qui n'est plus que l'histoire de l'Esprit de Dieu dans les cœurs, indépendante des fluctuations de l'histoire. L'histoire n'est plus que le "cadre extérieur" où se joue le drame du salut ⁵ ». À l'inverse, la seconde, de tendance moniste et marquée par un « optimisme évolutionniste », accentue la continuité entre la dynamique des « progrès » de l'humanité et l'avènement du Royaume au risque, que ce soit dans la version cosmologique de Teilhard de Chardin ou dans la version politique de certaines théologies de la libération, de confondre l'eschatologie avec l'épanouissement d'une téléologie interne à l'histoire. Par rapport à l'Église de France, on aura reconnu dans cette seconde tendance la sensibilité de l'Action catholique, tandis que la première semble refléter celle du « Renouveau ».

4. On s'inspire ici de C. GEFFRÉ, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Éd. du Cerf, 1983, coll. « Cogitatio fidei », n° 120, ch. 9 : « Éclatement de l'histoire et seigneurie du Christ ».

5. *Ibid.*, p. 201.

Les sacrements et le temps de l'entre-deux

La liturgie et, plus précisément, les sacrements, devraient, théoriquement du moins, protéger les chrétiens des dérives auxquelles peuvent conduire les deux pentes susdites. D'une part, en effet, elle exprime avec force le « déjà » du salut, mais elle ne le fait, d'autre part, qu'en exprimant avec la même force le « pas encore ».

La joie du « déjà » du salut

Le premier aspect ne demande guère de développement, tellement il ressort avec évidence de la tradition théologique et liturgique. Saint Thomas, par exemple, s'appuyant implicitement sur la triple dimension du temps (passé, présent, futur) souligne qu'un sacrement est un signe qui commémore la passion du Christ (*signum rememorativum passionis Christi*), qui en manifeste au présent l'efficacité (*signum demonstrativum*) et qui annonce la gloire future (*signum prognosticum, id est praenuntiativum, futurae gloriae*)⁶. Cette annonce n'est pas seulement d'ordre cognitif, elle est efficiente. Un sacrement, en d'autres termes, ne fait pas seulement savoir l'accomplissement auquel Dieu nous appelle, il donne le gage de cet accomplissement, il l'inaugure. L'eucharistie notamment nous communique les arrhes de la gloire future, comme le dit l'antienne *O sacrum convivium* : «... *futurae gloriae nobis pignus datur* ». La liturgie précisément ne cesse d'y insister. Quelques exemples suffisent : le premier dimanche de l'Avent, la prière sur les offrandes demande que l'eucharistie « soit pour nous le gage du salut éternel », et la post-communion proclame que par elle Dieu forme « dès maintenant (...) l'amour dont nous t'aimerons éternellement ». Celle du quatrième dimanche de l'Avent commence sur le même ton : « Nous avons reçu dans ton sacrement,

6. III^a, q. 60, a. 3.

Seigneur, le gage de la rédemption éternelle. » Sans doute la prière sur les offrandes du jeudi saint exprime-t-elle de manière exemplaire la foi de l'Église à ce sujet : « Chaque fois qu'est célébré ce sacrifice en mémorial, c'est l'œuvre de notre rédemption qui s'accomplit. » Inutile de développer davantage ce point tant il ressort clairement des prières du *Missel romain*.

Rappelons cependant que la liturgie n'est pas faite, loin s'en faut, que de paroles. Le fait, par exemple, que l'Église ait choisi le dimanche comme jour du rassemblement des chrétiens, au lieu de choisir le vendredi en souvenir de la mort du Christ (d'où les vives controverses avec les Quartodécimans, à la fin du II^e siècle, sur la date de la Pâque chrétienne) ou même le jeudi en souvenir de la Cène est à mettre en rapport avec la résurrection du Christ « le premier jour de la semaine » (voir Justin, *I Apologie* 67, 7). D'ailleurs, le nom même de « jour du Seigneur » (Ap 1, 10 ; *Didachè* 14, 4) est suffisamment explicite à cet égard. La tradition relative au dimanche comme « huitième jour » en souligne davantage encore le caractère eschatologique, le nombre huit symbolisant, dans la culture juive, un débordement ou un excès par rapport à ce qui est pourtant déjà achevé (7 + 1). Ainsi ce huitième jour marque-t-il, pour l'*Épître de Barnabé*, « l'inauguration d'un autre monde » ; pour Basile, « la catastase qui suivra ce temps, le jour sans fin qui ne connaîtra point de soir ni de lendemain... » ; pour Grégoire de Nazianze, « le jour un et indestructible ⁷ ». Cela permet aux Pères d'affirmer à la fois que les chrétiens ont bien un jour à eux, différent de celui des juifs, et pourtant, puisque ce jour déborde eschatologiquement tout jour, qu'ils n'ont pas de jour propre :

7. *Épître de Barnabé* 15, 9 ; BASILE, *Traité du Saint-Esprit* 27, 67 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Or. 41, 2. Tous ces textes se trouvent (outre la collection des « Sources chrétiennes ») dans W. RORDORF, *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972. Voir aussi J. DANIELOU, « Le dimanche comme huitième jour », dans Coll., *Le Dimanche*, Paris, Éd. du Cerf, 1965, coll. « Lex Orandi » n° 39, p. 61-89, et l'article de C. PERROT aux p. 73-87 de ce numéro de *La Maison-Dieu*.

« Toute notre vie est une fête », écrit en ce sens Clément d'Alexandrie ; ainsi également Origène, dans la même école : « On vit sans cesse dans les jours du Seigneur, on célèbre sans cesse les dimanches (...) La vie en continuel accord avec le divin Logos n'est pas une "fête partielle", mais la fête intégrale et ininterrompue. » Jean Chrysostome, de son côté, souligne avec force que pour le chrétien, qui a déjà été « enrôlé pour la cité d'en haut et qui appartient à la communauté de là-haut », il fait « perpétuellement jour » et que, par conséquent, c'est « pendant toute sa vie » qu'il doit célébrer Dieu⁸. La joie du salut inauguré est telle que des témoins aussi divers par l'époque ou la région que Tertullien à Carthage, la *Didascalie* en Syrie, Augustin deux siècles plus tard, considèrent comme un péché le fait de s'affliger le dimanche ou de jeûner⁹.

De leur côté, de nombreux éléments du dispositif visuel et sonore de la liturgie témoignent du « déjà » du salut. Sans être aussi sensible que la liturgie byzantine à l'atmosphère de « ciel sur la terre », la liturgie romaine n'en manifeste pas moins la joie du salut, à travers les jeux de l'orgue, les chants de jubilation (*Alleluia*) et hymnes d'action de grâce, les luminaires, les décorations picturales ou florales de l'autel, de l'ambon, de la croix, du lectionnaire, etc. Dans le même sens, le fait de prier debout le dimanche, ainsi que, comme le précise Tertullien, pendant le « *laetissimum spatium* » de la *Pentecostè*, était le signe de la participation au monde nouveau inauguré par la Pâque du Christ. Basile est explicite à ce sujet : « C'est debout que nous faisons nos prières, au premier jour de la semaine, mais nous n'en savons pas tous la raison, car ce n'est pas seulement parce que, "ressuscités" avec le Christ et *devant chercher les choses d'en haut*, nous rappelons à notre souvenir en ce jour consacré à la résurrection, en nous tenant debout lorsque nous prions, la grâce qui nous fut donnée,

8. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII, 35 ; ORIGÈNE, *Contre Celse* VIII, 23 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie pour le Nouvel An* 1, 2-3. Textes dans W. RORDORF.

9. TERTULLIEN, *De la prière* 23, 2 ; *Didascalie* V, 20, 11 ; AUGUSTIN, *Lettre 36 à Casulanus* 27, etc. Textes dans W. RORDORF.

mais parce que ce jour-là paraît en quelque sorte l'image du siècle à venir » ; c'est pourquoi « ce jour unique est aussi huitième ». Le même Basile précise d'ailleurs, lui aussi, que cela vaut pour « toute la période des Cinquante jours » dont la signification eschatologique est fondamentale puisqu'elle « nous rappelle la résurrection que nous attendons dans l'autre siècle ¹⁰ ». Bref, c'est de multiples manières que l'Église manifeste dans la liturgie l'allégresse qui lui vient de sa participation à la Pâque de son Seigneur.

La réserve eschatologique

Seulement, cette allégresse ne peut prendre l'allure d'une joie débridée. Même le *jubilus* de l'*Alleluia* demande une certaine retenue. Saint Augustin y a insisté : en régime chrétien, la *delectatio* requiert *moderatio* ¹¹. Car « nous avons été sauvés, mais c'est en espérance » (Rm 8, 24). Les chrétiens vivent dans un monde qui continue de s'éprouver comme n'étant pas encore sauvé. Comme tous les hommes, ils peuvent, eux aussi, être pris de nausée devant l'excès de mal auquel confrontent les barbaries les plus récentes (Auschwitz, le Rwanda, la Bosnie et maintenant le Kosovo) jusqu'à peut-être même se demander si le monde est « sauvable ». Célébrer sans retenue la joie du salut serait en tout cas éprouvé par beaucoup comme une sorte d'insulte envers tous ces humains dont la vie est marquée de blessures incurables. D'ailleurs, même au plan de sa propre vie personnelle, chacun n'éprouve-t-il pas qu'il est toujours à sauver ? Du point de vue théologique comme spirituel, on n'exprime bien la joie chrétienne qu'avec pudeur. C'est ce que nous entendons ici par « réserve eschatologique ». Nous donnons ici à cette expression un sens décalé par rapport à celui que lui a donné J.-B. Metz.

10. TERTULLIEN, *De la prière* 23, 2 ; *De baptismo* 19 ; BASILE, *Traité du Saint-Esprit* 27. Textes dans W. RORDORF.

11. J.-Y. HAMELINE est très sensible à cette *moderatio* augustiniennne. Voir le ch. VIII (« Acte de chant, acte de foi ») de son livre *Une poétique du rituel*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, coll. « Liturgie », n° 9.

Chez ce dernier, l'« *eschatologischer Vorbehaltung* » est au service d'une théologie politique, où elle signifie que le dernier mot de l'histoire est réservé à Dieu et que, par conséquent, aucun régime politique ne peut s'identifier aux expressions eschatologiques du salut promis (justice, liberté, réconciliation...) ¹²; l'histoire du salut, en d'autres termes, ne peut être identifiée aux libérations humaines. Sans aucunement rejeter ce sens, nous donnons ici à cette expression la signification plus symbolique qu'on vient de noter.

La réserve du symbole

Dans cette perspective, il est heureux que la liturgie invite à la sobriété. C'est là, on le sait, l'une des caractéristiques majeures de notre liturgie romaine, moins « expressive » et redondante que les liturgies orientales. De toute façon, le simple fait, d'une part, que la liturgie soit de l'ordre de la ritualité et, d'autre part, que la ritualité procède prioritairement par symboles impose une certaine modération. Le rite en effet vient trancher dans le vif du « sujet », puisqu'il lui impose un programme venu d'une tradition représentée généralement comme longue, programme sur lequel le sujet n'a pas barre et qui fait barrage aux expressions exacerbées de ses sentiments ou états d'âme. Certes – il convient de le rappeler contre la tendance habituelle à ne voir dans le rite qu'un carcan – cela n'empêche pas chacun d'habiter le code rituel commun de manière relativement libre, comme on le voit avec les rites de politesse où un « rien » de froideur ou de chaleur dans l'exécution du même rite peut transformer la manière dont

12. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, coll. « Cogitatio fidei », n° 57. Le concept théologique de « réserve eschatologique » a été emprunté par Metz à un article de 1962 d'E. Käsemann, article inséré dans les *Essais exégétiques* de ce dernier (Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, coll. « Monde de la Bible », 1972). J.-B. Metz en a fait une catégorie centrale de son projet de théologie politique.

il est vécu. Il n'en demeure pas moins que le rite fait office de butoir par rapport à l'expressionnisme – au risque, évidemment, de dériver en comportement purement formel.

Par ailleurs, comme tout symbole, les symboles liturgiques fonctionnent de manière économique. On veut dire par là que la pertinence d'un symbole ne tient pas à sa valeur utilitaire, marchande, esthétique... En effet, le symbole représente le réel. Il le fait même en deux sens différents, qu'il convient ici de rappeler. D'une part, il n'est pas le réel, puisqu'il ne fait que le représenter : un crucifix représente le christianisme ; jetez ce crucifix au feu, cela ne porte pas atteinte au christianisme réel. D'autre part, cependant, il est le réel, puisqu'il le « re-présente », c'est-à-dire le rend présent (non pas physiquement bien sûr, mais symboliquement précisément) : jetez haineusement un crucifix au feu, vous commettez aux yeux des chrétiens, témoins de la scène, un sacrilège insupportable, vous les blessez au plus intime de leur identité. Ce symbole en effet les touche au vif, parce qu'il les re-présente. Voilà pourquoi il est des symboles en paroles, en gestes, en objets, qu'il faut absolument éviter dans certains groupes, lieux ou circonstances sous peine de se voir immédiatement exclu. Cette puissance du symbole lui vient justement de ce qu'il concentre en lui, de manière codée, quelque chose de l'identité du groupe. Or cette puissance est d'autant plus étonnante qu'il faut bien peu de chose pour qu'existe un symbole : pour représenter le christianisme, le crucifix n'a pas besoin d'être en or massif, ni de grande taille ; pour représenter celles et ceux avec lesquels j'ai à me réconcilier dans le réel de la semaine, le geste de paix que je fais à la messe n'a pas besoin de s'adresser à de nombreuses personnes : mes voisins et voisines du moment y suffisent. Il suffit donc d'« un peu » pour la symbolisation : un peu de pain et de vin représentent tous les fruits « de la terre et du travail des hommes ». « Trop » ferait verser dans le « réalisme ». Or, précisément, le symbole n'a la capacité de re-présenter le réel qu'en le mettant à distance : le moment du geste de paix, pour revenir à lui, n'est pas celui où je devrais quitter l'assemblée pour aller me réconcilier « réellement » ; le geste doit demeurer symbolique,

moyennant quoi il m'engage à vivre durant la semaine les réconciliations réelles qu'il « re-présente ».

La sainte réserve eucharistique

Parce que symbolique, la liturgie requiert donc une certaine sobriété. Pour les raisons indiquées précédemment, celle-ci est particulièrement adaptée au temps eschatologique dans lequel nous sommes. Dans cette perspective, il n'est pas artificiel de voir un rapport entre la sobriété ou la réserve du symbole dont on vient de parler et la « sainte réserve » eucharistique. On peut même voir dans cette dernière le symbole paradigmatique du temps de l'entre-deux eschatologique. Un brin de réflexion phénoménologique suffit à étayer la chose. Qu'y a-t-il en effet de plus discret, de plus fragile et, osons le mot, d'apparemment plus dérisoire, que ce morceau de pain consacré dans lequel la foi invite à reconnaître « le corps du Christ » ? Or devant ce dernier, le croyant s'incline ou fléchit le genou.

Évidemment, un tel geste est hautement ambigu. Où en effet est la différence, du point de vue anthropologique, entre le catholique devant le tabernacle, l'orthodoxe devant une icône, ou même le païen devant la statuette ou l'autel qui représente son dieu ? Nul certes ne contestera qu'il y en ait une. Mais ce n'est pas du côté « éthologique » qu'on peut la prendre : le premier mentionné apparaît, sur ce plan, aussi soupçonnable d'idolâtrie, c'est-à-dire de manipulation de la présence de la divinité, que le dernier. La différence ne peut être prise que du côté du rapport entre l'élément vénéré et le système de significations au sein duquel il trouve sa place. C'est, par exemple, ce qui permettra de manifester la différence fondamentale entre « idole » et « icône », celle-ci, à la différence de celle-là, préservant l'altérité de ce qu'elle veut pourtant donner à voir. Un abîme sépare donc les deux ; mais les bords de cet abîme n'en sont pas moins si proches que la confusion est aisée. On devine par conséquent que les risques de dérive idolâtrique (voire fétichiste) dans l'adoration eucha-

ristique sont proportionnels aux enjeux théologiques et spirituels d'un geste qui, selon la tradition théologique, n'est d'ailleurs pas seulement un acte de « vénération » – comme on le fait face à une sainte icône – mais d'« adoration » – acte que l'on ne peut poser qu'envers Dieu lui-même.

Ces enjeux, on le devine, sont grands. Car en s'inclinant ou en fléchissant le genou devant le tabernacle, le chrétien confesse le déjà-là du salut dans l'épaisseur ou l'opacité du plus sensible, du plus matériel, du plus corporel. Dans cette perspective, confesser la présence du Christ dans la matière même de l'eucharistie constitue sans doute la plus haute affirmation de l'avènement du plus « spirituel » dans le plus « corporel » ou le plus « institutionnel ». Si une telle confession peut et doit conduire à la jubilation, elle ne peut le faire cependant, disions-nous plus haut, sans retenue, tellement le salut déjà donné est concrètement éprouvé comme toujours à accomplir. La sainte réserve eucharistique, elle-même liée à la réserve ou à la sobriété du symbole, constitue en tout cas une figure sacramentelle particulièrement pertinente par rapport à la « réserve eschatologique ». Cela vaut, même si c'est à un moindre degré, pour tout sacrement, puisque tout sacrement est à la fois révélateur et opérateur du salut au travers d'objets, gestes et paroles qui sont éminemment discrets : il suffit de penser simplement à l'eau du baptême. On comprend en tout cas que la tradition théologique ait vu dans les sacrements l'expression même du temps de l'entre-deux dans lequel nous sommes : dans le Royaume achevé, ils n'auront plus lieu d'être.

Les sacrements au sein du mystère pascal

Témoins d'une histoire « en travail »

Parce que témoins de l'entre-deux, les sacrements sont à comprendre non pas d'abord dans le sillage de l'Incar-

nation, mais dans celui du mystère pascal du Christ. Expliquons-nous. La théologie scolastique les a pensés immédiatement sur le modèle de l'union hypostatique. On le voit bien, par exemple, dans la *Somme théologique* de saint Thomas, dès la première phrase de son Prologue au traité *De sacramentis in communi* : « Après l'étude des mystères du Verbe incarné doit venir celle des sacrements de l'Église, car c'est du Verbe incarné qu'ils tiennent leur efficacité ¹³. » Le sacrement, précise-t-il plus loin, se conforme au Verbe incarné « en ce qu'il joint le "verbe" à la chose sensible : ainsi dans le mystère de l'Incarnation, le Verbe de Dieu est uni à une chair sensible ¹⁴. » Simplement, Thomas fait jouer l'analogie entre les deux, puisque l'humanité du Christ est l'« instrument conjoint » à sa divinité (comme la main qui exécute le dess(e)in que l'on a dans l'esprit), tandis que les sacrements ne sont que des « instruments disjoints » par rapport à Dieu (comme le crayon sans lequel on ne peut exécuter le dess(e)in). Certes, quand il pense aux « effets » des sacrements, il les réfère bien à la Pâque du Christ, on l'a vu précédemment. Mais quand il pense à leur nature même, c'est à l'union hypostatique qu'il renvoie. Ils apparaissent alors comme les prolongements de « la sainte humanité » du Christ.

C'est là une perspective certes logique, mais fort abstraite ; une perspective qui ne permet pas en tout cas de situer les sacrements dans l'épaisseur concrète de l'histoire et de donner à la parousie sa force par rapport à cette histoire. Trop souvent, la parousie n'a alors d'autre fonction que négative : celle de clore l'histoire. Certes, elle le fait par « accomplissement », mais on ne perçoit pas suffisamment le rapport entre cet accomplissement final et ce qui l'inaugure dans l'histoire. Or, si la parousie marque bien le terme de l'histoire, ce terme ne prend son sens chrétien que comme déploiement de la puissance du Ressuscité qui, par l'Esprit, tire cette histoire en avant. Les sacrements sont précisément les expressions symboliques de ce dynamisme résurrectionnel. Ils sont alors nécessairement à

13. III^a, q. 60, prologue.

14. III^a, q. 60, article 6.

situer dans le sillage du mystère pascal du Christ, à condition de comprendre ce mystère dans toute son extension. Cette condition signifie qu'on ne peut le limiter à ce qui en est pourtant le cœur : la mort et la résurrection de Jésus. Car la Pentecôte d'une part, la parousie de l'autre en font partie intégrante. La tradition liturgique de la « Cinquantaine joyeuse » à laquelle on a fait allusion précédemment montre bien, de par la joie de « grand dimanche » qui la caractérise¹⁵, que la Pentecôte n'est pas autre chose que l'une des facettes de Pâques, à savoir le « pour nous » de celle-ci, un « pour nous » qui advient dans l'histoire à travers la naissance de l'Église, puisque celle-ci est la prise de corps visible de la force ressuscitante du Christ par l'Esprit. Quant à la parousie, on l'a évoqué précédemment, elle appartient également à la Pâque du Christ, puisqu'elle est à comprendre non comme une simple conséquence de celle-ci, mais comme sa dimension interne d'accomplissement.

Mais le mystère pascal, c'est aussi, en amont de la mort et de la résurrection de Jésus, toute sa vie : son « mourir-pour » en effet ne se comprend théologiquement que comme expression de son « vivre-pour », faute de quoi sa mort, privée d'épaisseur historique, ne serait plus qu'un mythe parmi tant d'autres. C'est même l'Incarnation qui, dans cette perspective, demande à être comprise au sein du mystère pascal. Ce dernier point est dans le sillage direct de la tradition ancienne, que ce soit celle des évangiles dans lesquels les « récits de l'enfance » sont remplis de références pascales, ou celle de la liturgie selon laquelle une fête n'est chrétienne que prise dans l'orbite de Pâques. Seule Pâques en effet est à proprement parler *sacramentum* car c'est en elle que nous faisons notre *transitus* avec le Christ. Pour saint Léon, la fête de Noël n'est chrétienne que dans la mesure où elle nous communique les prémices du *sacramentum paschale* de Pâques¹⁶. L'*hodie* que chante la liturgie romaine à Noël (de même qu'à l'Épiphanie et

15. ATHANASE, *Lettres festales* 1.

16. Voir J. GAILLARD, « Noël : memoria ou mystère ? », *La Maison-Dieu*, n° 59, 1959, p. 37-70.

au baptême du Christ) ne peut tenir que pris et compris dans le mystère pascal dont toute la liturgie est le mémorial. Chaque eucharistie le rappelle d'ailleurs : on y fait mémoire, dans l'anamnèse, de la mort/résurrection/parousie du Seigneur, non de son incarnation comme telle ; celle-ci n'est évidemment pas ignorée de la prière eucharistique, mais elle n'est pas comme telle, à l'état brut en quelque sorte, objet de la mémoire de l'Église : elle ne l'est qu'au sein de Pâques.

Ainsi, au lieu d'apparaître abstraitement comme les simples prolongements, quasi statiques, de l'Incarnation comme telle (plus précisément, de l'union hypostatique), les sacrements sont saisis dans le sillage de l'histoire concrète des hommes dont ils expriment exemplairement la condition eschatologique entre Pâque et parousie. Ils témoignent que la puissance de la résurrection y est au travail ; mieux encore : ils témoignent que cette histoire est « en travail » (voir Rm 8, 18-24), puisqu'elle est en genèse du corps du Christ par l'Esprit. Dire qu'ils témoignent de ce « mystère » doit être bien compris : ils en sont l'expression et le gage, un gage lui-même lesté d'une promesse d'accomplissement. Plus même : ils en sont les témoins exemplaires. Exemplaires, car faits qu'ils sont de la chair même de l'histoire et du monde, ils constituent les prémices de l'accomplissement auquel l'humanité et, en lien avec elle, le cosmos (Rm 8) sont appelés. Ils attestent ainsi que le « profane », investi par l'Esprit de la force du Ressuscité, a un poids de « sacramentalité ». Ce que la tradition théologique appelle la « grâce sacramentelle » est ainsi l'expression, sur le plan du discours, de l'avènement eschatologique dans l'histoire du « monde nouveau » inauguré par Pâques et Pentecôte.

« Sacramentalité » du monde et de l'histoire

Nous ne sommes pas très loin ici, à certains égards, de la sensibilité des Pères grecs à la « théiopoïèse » de la matière. On fera cependant deux réserves importantes par

rapport à cette dernière. La première est liée au fait que le monde du néoplatonisme qu'elle reflète risque de compromettre cette « autonomie du terrestre » que Vatican II a rappelée avec force¹⁷ et à laquelle nous sommes devenus fort sensibles aujourd'hui. Nous avons dénoncé plus haut cette pente « eschatologiste » qui tend à absorber l'histoire et le monde en Dieu. Or, si l'on peut appliquer par analogie la notion de sacramentalité au monde créé et à l'histoire, c'est précisément dans la mesure où ce monde et cette histoire conservent leur consistance propre et sont donc appelés non à être sacralisés – ce qui les arracherait à leur « profanité » – mais à être sanctifiés au sein même de leur incontournable autonomie. La sanctification requiert le respect de cette profanité, mais elle marque immédiatement celle-ci au coin d'un interdit de « profanation » : le monde et l'histoire requièrent d'être traités avec les égards que leur vaut, outre leur nature de création par Dieu, leur statut eschatologique de milieu de gestation du Royaume qui vient. La sacramentalité de l'histoire et du monde, loin donc de méconnaître leur épaisseur concrète en les rendant comme transparents à Dieu, requiert d'abord le respect de leur autonomie.

Ce dernier point mérite quelque développement. Dans son ouvrage *Le Désenchantement du monde*¹⁸, Marcel Gauchet, sans être aucunement théologien, a fort bien montré l'originalité de la manière chrétienne d'articuler le divin et l'humain. Il a notamment souligné comment, selon la logique du dogme de Chalcédoine, « de par leur union en Christ, l'humain et le divin se disjoignent et se différencient définitivement » (p. 97). C'est ce qui explique que le christianisme semble avoir constitué, selon lui, l'une des conditions majeures¹⁹ de l'avènement du type de société, scientifique et démocratique, dans lequel nous vivons : il

17. *Gaudium et spes* 36.

18. M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, coll. « Bibliothèques des sciences humaines ».

19. Ce n'est évidemment pas la seule condition : il fallait notamment que le (judéo-) christianisme se croise avec le *logos* grec.

fallait que soit reconnue l'autonomie du terrestre et que le respect de cette autonomie soit le chemin de la rencontre spirituelle avec Dieu. Se révélant au sein même de l'humanité en Jésus, le Dieu des chrétiens, avant d'être « un dieu grand », est d'abord « un dieu autre » (p. 106-107). Or, « un dieu autre, c'est un dieu auquel on se rapporte en sa vérité en reconnaissant ce qui nous sépare de lui et en prenant en compte la consistance autonome de la sphère où nous sommes assignés. Un dieu que l'on honore d'autant plus, autrement dit, que l'on se dédie davantage au soin de sa création » (p. 111). Souci de l'invisible et souci du visible non seulement ne jouent pas l'un contre l'autre, mais passent au contraire « par et au travers de l'autre » (p. 112). M. Gauchet attire ainsi notre attention sur le fait que, du point de vue de la « théo-logique » chrétienne, la confession d'une « sacramentalité » eschatologique du monde requiert le plein respect de l'autonomie de celui-ci.

Nous venons de parler du « monde ». On aura compris que ce terme désigne, ici, aussi bien l'histoire que la matière. Dans le sillage de la tradition biblique qui, comme l'ont naguère si fortement mis en relief des hommes comme K. Barth ou G. von Rad, donne priorité à l'histoire sur le cosmos comme médiation de la révélation de Dieu, c'est même d'abord à l'histoire et, à partir d'elle, au « cosmos », que le terme de « monde » renvoie. Ici encore se marque notre seconde réserve par rapport à la *théopoièse* des Pères grecs, trop centrée sur le cosmos au détriment de l'histoire. Si les sacrements, et éminemment l'eucharistie faite à partir de ce qui est « fruit de la terre et du travail des hommes », sont déjà porteurs de l'avenir inauguré dans la résurrection de Jésus, alors ils viennent « contester » l'actuelle histoire au nom même de l'avenir qu'ils attestent. De ce point de vue, une sacramentaire pensée à partir de l'eschatologie ouvre vers une théologie politique. Une telle ouverture est évidemment lourde de conséquences. On ne peut ici développer ce point. Du moins nous paraissait-il important de le signaler. Cela rappelle notamment que si l'eschatologie chrétienne tend vers un accomplissement qui, comme acte de Dieu, ne peut pas se situer dans la simple continuité de l'histoire, elle n'en

appelle pas moins, comme J. Moltmann notamment l'a montré dans sa *Théologie de l'espérance*²⁰, à une prise en charge de l'histoire jusque dans ses dimensions sociales et politiques.



Au terme de cette brève réflexion, soulignons que la référence eschatologique en théologie sacramentaire a une signification qui déborde la dimension « spirituelle » dans laquelle on tend habituellement à l'enfermer. On ne veut évidemment pas dire par là que cette dimension serait sans importance, mais qu'elle est trop étroite. L'eschatologie en effet est à mettre en rapport avec la force ressuscitante du Christ qui, par l'Esprit, tire l'histoire en avant en direction de l'accomplissement de la promesse de Dieu. En tant qu'ils sont faits de matière et d'histoire – plus précisément, comme le montre exemplairement l'eucharistie, de matière transformée par le travail des hommes –, les sacrements ne nous ramènent pas seulement du côté de la création ; ils nous renvoient simultanément à l'eschatologie. N'est-ce pas l'eschatologie qui éclaire la « protologie » ? Cela est vrai déjà en régime juif, puisque le Dieu créateur du monde est toujours-déjà le Dieu d'Israël, c'est-à-dire le Dieu de l'Alliance et de l'histoire. Cela vaut éminemment en régime chrétien, avec l'inauguration des derniers temps par la résurrection de Jésus, à tel point que la création requiert d'être elle-même pensée trinitairement²¹.

Les sacrements disent ainsi le temps eschatologique de l'entre-deux. Temps d'un « déjà », mais barré d'un « pas encore », sous peine de réduire le royaume de Dieu à un

20. J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance. Étude sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1970, coll. « Cogitatio fidei », n° 50.

21. Voir à ce sujet les pages remarquables de J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 665-681.

