

*La Maison-Dieu*, 231, 2002/3, 67-90

Marie-Laure CHAÏEB-BOURGUEIL

## TEMPS ET SACRAMENTALITÉ DANS LA THÉOLOGIE EUCHARISTIQUE D'IRÉNÉE DE LYON

**I**L PEUT PARAÎTRE prématuré de parler de « sacramentalité » à l'époque d'Irénée (II<sup>e</sup> siècle), et pourtant l'*Adversus haereses* (AH) et la *Démonstration de la prédication apostolique* (Dem) présentent non seulement une théologie eucharistique riche et féconde<sup>1</sup>, mais aussi

---

Marie-Laure CHAÏEB-BOURGUEIL enseigne la patristique et l'histoire de la liturgie à la Faculté de Théologie de l'Université catholique de l'Ouest, à Angers. Elle a soutenu sa thèse de Doctorat en théologie sur Les textes eucharistiques d'Irénée de Lyon, aux origines de la théologie sacramentaire, en juin 2002. Cet article reprend une partie des conclusions de cette thèse.

1. Les passages traitant de l'eucharistie dans l'AH sont au nombre de sept (AH I, 13, 2 décrivant deux liturgies « eucharistiques » gnostiques ; AH III, 11, 5 faisant allusion à l'eucharistie par le biais d'un commentaire de Cana et de la multiplication des pains ; AH III, 18, 1-2 recourant à l'eucharistie pour confirmer la réalité de l'incarnation ; AH IV, 17, 5 - 19, 1 développant les caractéristiques du sacrifice de la nouvelle alliance ; AH IV, 33, 1-2 recourant à l'eucharistie pour montrer l'unité des économies du salut ; AH V, 2, 2-3 et 33, 1 présentant l'eucharistie comme gage de la résurrection de la chair). À ces passages on pourrait ajouter les évocations de AH IV, 38, 1 portant sur le Pain d'immortalité dans l'économie du salut ; et V, 1, 3 où l'on peut voir une allusion à la pratique aquarienne des Ébionites.

une conception très cohérente de ce que représente théologiquement l'acte eucharistique. Autrement dit, ce n'est pas parce que Irénée n'emploie pas le mot « sacrement » qu'il n'a pas de théologie pour rendre compte des réalités spirituelles en jeu dans l'eucharistie. Et cette théologie est caractérisée par son aspect temporel : la sacramentalité chez Irénée est résolument liée à sa représentation du temps, par le biais de sa célèbre théologie des économies. Dieu s'adapte aux capacités humaines à recevoir la révélation et la grâce : le Verbe s'est fait chair pour ce motif, et l'eucharistie prolonge ce mouvement, prenant le relais des sacrifices de l'ancienne Alliance. C'est ainsi qu'elle représente pour Irénée une *étape* de la *pédagogie* divine fondée sur la notion d'*économie progressive* du salut... autant de notions qui renvoient la toute première expression de la sacramentalité du côté de la révélation et du salut dans l'histoire et le temps. Recourir au témoignage d'Irénée pour éclairer les rapports entre la sacramentalité et le temps, c'est donc revenir à la source de la réflexion patristique sur la sacramentalité. Nous le verrons en analysant quelques mots clefs du vocabulaire d'Irénée concernant l'eucharistie.

### Les économies et le temps selon Irénée

La notion d'économie – employée par Irénée autant au singulier qu'au pluriel – est reconnue comme un apport original d'Irénée et comme un point central de l'héritage qu'il a laissé à la théologie en général. Peu utilisée jusqu'alors dans le Nouveau Testament et chez les Pères, cette conception d'un ordre et d'un déroulement progressif du projet de Dieu est largement développée par Irénée. C'est pourquoi les aspects de progrès, accoutumance, croissance, maturation, pédagogie, etc. sont si présents dans son œuvre. Bien qu'elle ne soit pas une notion propre à la Grande Église – les gnostiques la connaissent aussi –,

Irénée lui a donné une telle ampleur qu'on peut y voir une caractéristique de sa théologie<sup>2</sup>.

### *Les économies*

Pour réfuter la conception déviée des gnostiques (déterministe et dualiste), Irénée décrit ce que doit être la gnose (la théologie) chrétienne : elle a pour but d'« exposer la manière dont s'est réalisé le dessein salvifique de Dieu en faveur de l'humanité » (AH I, 10, 3). C'est en effet à cause de leur méconnaissance de ce dessein que les gnostiques se fourvoient : « Ce qui les a jetés dans toutes ces aberrations, c'est leur ignorance des Écritures et de l'« économie » de Dieu » (AH III, 12, 12). Cette ignorance devient en effet chez les gnostiques mépris des étapes de la révélation et du salut sur lesquelles se fonde la foi chrétienne : ainsi, « certains, qui passent pour croire avec rectitude, négligent l'ordre suivant lequel devront progresser les justes, et méconnaissent le rythme selon lequel ils s'exerceront à l'incorruptibilité » (AH V, 31, 1). Au contraire, la patiente éducation de l'homme par Dieu est une des thèses les plus chères de saint Irénée. Elle lui permet de montrer la constante relation entre le Créateur et ses créatures. L'« économie » devient alors la compréhension théologique de l'histoire, comme l'histoire de l'action continuelle de Dieu en faveur des hommes et de la création. La théologie des économies s'enracine donc dans la conviction d'une création continue. Irénée la développe grâce à l'image des « Mains de Dieu » : le Fils et l'Esprit, qui sont les deux mains du Père<sup>3</sup>, façonnent l'humanité, des origines

2. Voir J. FANTINO, *La Théologie d'Irénée, Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 180, 1994. Cet ouvrage développe une enquête très approfondie sur cette notion d'économie et propose une bibliographie sur le sujet.

3. Voir AH IV, Pref 4 ; 7, 4 ; V, 1, 3 ; 5, 1 ; 6, 1 ; 28, 4. Voir B. SESBOÛÉ, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris, 2000, chap. VIII : « Le Père et ses deux mains, le Fils et l'Esprit », p. 183-199.



à l'accomplissement : « Jamais, en effet, Adam n'a échappé aux mains de Dieu » (AH V, 1, 3).

### *La grâce du temps*

Dans cette perspective, le temps est une grâce donnée pour le déploiement des économies<sup>4</sup>. Plus que tout autre, Irénée a rompu avec une conception du temps conçu comme une dégradation. Pour lui, « ils sont tout à fait déraisonnables, ceux qui n'attendent pas le temps de la croissance et font grief à Dieu de la faiblesse de leur nature » (AH IV 38, 4). L'évolution de l'homme, linéaire et ascendante, répond à la déviance gnostique concernant l'imperfection humaine : « Dès le commencement, Dieu avait le pouvoir de donner la perfection à l'homme, mais celui-ci, nouvellement créé, était incapable de la recevoir, ou, l'eût-il même reçue, de la contenir, ou, l'eût-il même contenue, de la garder » (AH IV, 38, 2). Alors que les spirituels gnostiques affirmaient bénéficier *hic et nunc* de la perfection de la divinité, pour Irénée l'évolution fait partie de la nature même de l'homme. À noter que, dans cette perspective, l'éducation progressive de l'humanité n'est pas seulement due au péché, elle répond avant tout à la condition de la créature : seul Dieu est parfait ; et, puisque la créature n'est pas Dieu, seule l'histoire de son union à Dieu pourra la parfaire.

Irénée exprime le caractère positif du temps par l'idée de « symphonie du salut » : « De multiples manières [Dieu] disposait le genre humain en vue de la "symphonie" du salut (*ad consonantiam salutis*) » (AH IV, 14, 2) ; et résumant les différentes étapes des économies, Irénée conclut : « Tout cela, à la façon d'une mélodie bien composée et harmonieuse, [le Verbe] l'a déroulé devant les

4. Sur la question du temps chez Irénée, voir en particulier B. SESBOÛÉ, « La représentation du temps chez Irénée de Lyon », in COLLECTIF, *À la lumière des Pères de l'Église... Un temps nouveau pour les hommes*, Colloque du Centre Sèvres, Paris, 2000, p. 69-80.

hommes, au temps voulu, pour leur profit. En effet, où il y a composition, il y a mélodie (*consonantia*) ; où il y a mélodie, il y a temps voulu ; où il y a temps voulu, il y a profit » (AH IV, 20, 7). Avec ces belles expressions, il inaugure des développements d'une grande richesse que nous pouvons analyser, pour filer la métaphore, selon trois « thèmes musicaux » qui s'orchestrent en toute sérénité. Il y a d'abord le thème « naturel » : il s'agit des lois de développement inscrites dans la nature, de la « condition de la création » (AH III, 11, 5). Face aux gnostiques, Irénée insiste sur le caractère positif de la création ; elle est même à ses yeux bien plus capable de révéler Dieu que leurs spéculations abstraites.

Le deuxième thème est le thème « humain » qui fonctionne selon un progrès constant, aussi bien sur le plan de l'humanité tout entière que sur le plan individuel. Tout est disposé selon un ordre de croissance et de perfectionnement auquel Dieu lui-même adapte la révélation qu'il fait de lui-même : « Les visions prophétiques, la diversité des grâces, ses ministères, la glorification du Père, tout cela, à la façon d'une mélodie bien composée et harmonieuse, [le Fils] l'a déroulé devant les hommes, au temps voulu, pour leur profit » (AH IV, 20, 7). Ce thème est illustré aussi par l'image de la nourriture adaptée à chaque âge, qu'Irénée emprunte à saint Paul : « Dieu pouvait, quant à lui, donner dès le commencement la perfection à l'homme, mais l'homme était incapable de la recevoir, car il n'était qu'un petit enfant. Et c'est pourquoi aussi notre Seigneur, dans les derniers temps, lorsqu'il récapitula en lui toutes choses, vint à nous, non tel qu'il le pouvait, mais tel que nous étions capables de le voir... » (IV, 38, 2).

Enfin, le thème « théologique » ou « divin » donne leur sens aux deux autres, car il les transcende de la proposition inespérée d'une union effective à Dieu. Le terme en est la révélation plénière de Dieu dans la vision ; d'où l'adage célèbre d'Irénée : « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu » (AH, IV, 20, 7). Par sa théologie des économies, Irénée veut marquer, contre les gnostiques, la continuelle action de Dieu en faveur de l'homme et de la création. Ce faisant, il



élabore une synthèse originale, fondée sur le caractère essentiellement historique de la créature : « car tu n'es pas incréé, ô homme, et tu n'existes pas depuis toujours avec Dieu, comme son propre Verbe ; mais grâce à sa suréminente bonté, après avoir reçu présentement le commencement de ton existence, tu apprends peu à peu du Verbe les "économies" du Dieu qui t'a fait » (*AH* II, 25, 3).

C'est dans ce cadre que nous pouvons approfondir le rapport entre temps et sacramentalité dans la théologie eucharistique d'Irénée. Nous y retrouvons les trois « thèmes musicaux » que nous venons d'évoquer : le thème naturel, car Irénée tient à souligner l'élément créationnel de l'offrande : puisque le Sauveur est le même que le Créateur, il n'y a pas rejet mais reprise de la première création : « Car ce n'est pas une chose qui était morte et une autre qui est rendue à la vie, de même que ce n'est pas une chose qui était perdue et une autre qui était retrouvée, mais, cette brebis même qui était perdue, c'est elle que le Seigneur est venu chercher » (*AH* 12, 3). Le thème humain, car si Dieu adapte les modalités de sa révélation aux capacités humaines, l'incarnation permet à l'homme, dans sa chair, de voir et de saisir Dieu : « Aussi, comme à de petits enfants, le Pain parfait du Père se donna-t-il à nous sous forme de lait – ce fut sa venue comme homme – afin que, nourris pour ainsi dire à la mamelle de sa chair et accoutumés par une telle lactation à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous puissions garder en nous-mêmes le Pain de l'immortalité qui est l'Esprit du Père » (*AH* IV, 38, 1). Si la formule concerne avant tout l'incarnation, on ne peut manquer de lire dans l'expression « manger et boire le Verbe de Dieu » une évocation de l'eucharistie en tant que moyen adapté aux capacités humaines de connaître et de participer au salut. Enfin le thème divin est présenté comme l'espérance chrétienne la plus caractéristique contre les détracteurs gnostiques : « Si la coupe qui a été mélangée et le pain qui a été confectionné reçoivent la parole de Dieu et deviennent l'eucharistie, c'est-à-dire le sang et le corps du Christ, et si par ceux-ci se fortifie et s'affermit la substance de notre chair, comment ces gens peuvent-ils prétendre que la chair est incapable de recevoir

le don de Dieu consistant dans la vie éternelle, alors qu'elle est nourrie du sang et du corps du Christ ? » (AH V, 2, 3.) Déployant ces harmoniques, la mélodie eucharistique s'insère donc pleinement dans cette « symphonie du salut » qui caractérise la théologie économique d'Irénée.

Irénée place donc l'eucharistie dans ce grand mouvement économique, mais dans le détail, quel rapport au temps cela suppose-t-il ? Pour creuser cette problématique, rien de tel qu'une étude du vocabulaire employé dans les passages évoquant l'eucharistie et leur contexte. Ceci permet de relever les efforts de formulation d'Irénée pour exprimer la sacramentalité selon cette catégorie économique, et d'interpréter le rapport qu'Irénée établit entre sacramentalité et temps au sein des économies. En particulier, quel sens Irénée donne-t-il aux termes de « figure », « signe » et « arrhes » ? Est-ce qu'on peut, sans trahir sa pensée, établir entre eux des connexions, voire les placer dans une perspective progressive ?

### **Figures, signes et arrhes : expressions irénéennes d'une économie sacramentaire**

#### *Figures et images*

Les mots « figure » et « image » sont repris par Irénée à la suite de l'exégèse paulinienne ou johannique<sup>5</sup>. Mais ils sont aussi l'occasion de réfuter les conceptions des gnostiques dont Irénée cherche à dénoncer l'influence. Pour ceux-ci, le monde visible n'est qu'une figure, une image de la réalité pleine et entière qui réside dans le Plérôme, et ils sont bien naïfs ceux qui s'arrêtent à cette figure en la

5. Par exemple, les allusions à Adam, type du Christ, s'appuient sur la théologie paulinienne : en AH III, 22, 3, Irénée cite Paul qui « appelle Adam lui-même la "figure de Celui qui devait venir" » (Rm 5, 14). Irénée reprend aussi des images de l'Apocalypse, par exemple l'encens : « ce sont les prières des saints » AH IV, 17, 6. Voir aussi IV, 18, 6 - 19, 1. On ne trouve pas moins de 180 à 200 occurrences de *figura*, *imago* et leurs dérivés dans l'AH.



considérant comme la réalité dernière<sup>6</sup>. Par réaction, Irénée insiste au contraire toujours sur le caractère historique et concret des figures qui font partie de l'économie<sup>7</sup>. Pour lui, la révélation n'est pas le fait d'entrevoir quelques reflets d'un monde d'en-haut, mais de découvrir, au sein de l'histoire, le visage de Dieu manifesté dans ses œuvres en faveur de son peuple.

Pourtant, il n'hésite pas à affirmer en *AH* IV, 19, 1 que « les choses terrestres, disposées à notre niveau, il est normal qu'elles soient les figures des choses célestes ». Ce passage est d'autant plus intéressant pour nous qu'il suit directement un long développement sur le culte de la nouvelle Alliance. Autant dans l'*AH* que dans la *Dem*, Irénée explique que, en matière de prescriptions rituelles, Moïse a reçu la mission d'accomplir ce dont il avait vu le modèle céleste sur la montagne : « Il fit, sur l'ordre de Dieu, la tente du témoignage, image sur terre des choses spirituelles et invisibles qui sont dans les cieux » (*Dem* 26)<sup>8</sup>. S'appuyant sur cette notion scripturaire (voir Ex 25, 9<sup>9</sup>),

6. E. PAGELS a montré, dans son article sur les fragments d'Héracléon, disciple du gnostique Valentin (« A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist - and its Critique of "Orthodox" Sacramental Theology and Practice » in *Harvard Theological Review* 65, 1972/2, p. 153-167), comment les chrétiens ordinaires, selon les gnostiques, prennent les images ou « types » pour la réalité elle-même (p. 162-163).

7. J. N. GUINOT, dans son article « La typologie comme technique herméneutique », in *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères, Cahiers de Biblia Patristica* 2, Strasbourg, 1989, p. 1-34, montre que « comme pratique exégétique, la typologie a existé et fonctionné bien avant sa constitution en une technique d'exégèse » (p. 2). En ce qui concerne Irénée, nous sommes donc à la charnière entre l'attitude néotestamentaire, et la « théorisation » explicite du procédé en technique exégétique proprement dite, théorisation qui ne se fera que dans le courant du IV<sup>e</sup> siècle (p. 32).

8. Voir aussi *AH* IV, 14, 3 ; *Dem* 9, 29...

9. Ex 25, 9 : « Tu feras pour moi [un sanctuaire] selon tout ce que je te montre sur la montagne, le modèle de la tente et le modèle de tous ses accessoires ; ainsi feras-tu. » Dans ce passage, la Septante emploie le grec παράδειγμα.



Irénée affirme, contre les gnostiques, que toutes choses, terrestres ou célestes, relèvent d'un même Créateur et participent à la gloire du Père. Alors que les choses terrestres représentent aux yeux des gnostiques une déchéance dont il faut s'affranchir et qui est vouée à la disparition, Irénée les réhabilite comme le lieu d'une rencontre avec le Créateur. Ce qui distingue donc la théologie irénéenne, c'est le sens temporel des figures, opposé au sens ontologique des figures selon les gnostiques. Si les choses terrestres sont à l'image des choses célestes, ce n'est pas parce qu'elles sont issues d'une dégradation du Plérôme dont on ne peut plus voir que le reflet, mais parce que l'homme ne peut atteindre la perfection qu'en passant par la lente pédagogie des économies progressives qui le font passer du terrestre au céleste : « [Le Verbe] éduquait un peuple toujours enclin à retourner aux idoles, le disposant par de multiples prestations à persévérer dans le service de Dieu, l'appelant par les choses secondaires aux principales, c'est-à-dire par les figuratives aux véritables, par les temporelles aux éternelles, par les charnelles aux spirituelles, par les terrestres aux célestes » (AH IV, 14, 3).

Cette notion de figure concentre ainsi les multiples combinaisons de la représentation du temps chez Irénée : on s'aperçoit qu'Irénée propose bien un vaste cheminement partant de Dieu et revenant à lui. Pourtant, il ne s'agit pas d'un simple retour au point d'origine ; ce retour manifeste un progrès dans la qualité de relation entre le Créateur et sa créature. Les figures font désirer la rencontre définitive comme une aspiration inhérente à la création. La notion de figure met donc aussi en valeur le dynamisme linéaire de l'histoire et on s'oriente vers une sacramentalité économique par laquelle les événements historiques sont capables de faire progresser l'homme vers Dieu ; car non seulement il s'y révèle, mais il s'y donne aussi. Ainsi la figure représente-t-elle l'attente d'une intervention de l'éternité dans l'histoire <sup>10</sup>.

---

10. Sur Irénée, premier théologien de l'histoire, voir J. DANIELOU, « Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire », in *RechSR* 34, 1947, p. 227-231.

Ce bel optimisme devant la création est tout a fait cohérent avec l'anthropologie irénéenne, qui établit une exégèse différenciée des termes bibliques selon lesquels « l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Pour Irénée, « tout homme, du fait qu'il est homme, est l'ouvrage de ses mains, lors même qu'il ignorerait son Seigneur » (IV, 36, 6) ; tout homme est créé à l'image de Dieu, créature libre appelée à participer à la gloire de son Dieu. La notion de « ressemblance », dynamique, qui implique la bonne volonté et la disponibilité de l'homme à la présence de l'Esprit, est la réponse à cet appel. Mais l'homme, créature limitée, a besoin de temps pour s'accoutumer à cette relation filiale. Il revient au Verbe et à l'Esprit d'aménager ces étapes : chacune représente donc une figure de l'union parfaite qui adviendra à la vision finale. Pour Irénée, contrairement aux gnostiques, on ne naît pas spirituel, on le devient ! Il en va ainsi pour les différents moments de la révélation dispensée selon les économies et aussi pour le culte dont la forme progresse : tout d'abord le culte naturel de la création <sup>11</sup>, l'initiation au culte juif <sup>12</sup>, le culte spirituel des chrétiens, avant que l'homme ne se joigne à la liturgie céleste <sup>13</sup>. Le point d'ar-

11. « [Les animaux] ne reprochent pas à Dieu de ne pas les avoir fait hommes, mais chacun rend grâces (*gratias agit*) d'avoir été fait ce qu'il a été fait » AH IV, 38, 4.

12. « [Le Verbe] éduquait un peuple toujours enclin à retourner aux idoles, le disposant par de multiples prestations à persévérer dans le service de Dieu » (AH IV, 14, 3).

13. Irénée se fonde sur Dn 7, 10 pour décrire cette liturgie céleste : « Il existe une multitude innombrable d'anges autour du Créateur, ainsi qu'en témoignent tous les prophètes, disant que des myriades de myriades se tiennent auprès de lui et que des milliers de milliers le servent (*ministrare*). » L'espérance développée par Irénée est que l'homme les rejoint à la résurrection : « Que sera-ce lorsque, ressuscités, nous le verrons face à face (1 Co 13, 12) ? lorsque tous les membres, à flots débordants, feront jaillir un hymne d'exultation, glorifiant celui qui les aura ressuscités d'entre les morts et gratifiés de la vie éternelle ? » (AH V, 8, 1).



rivée n'est pas pur retour à l'origine, mais tout l'espace est laissé à une liberté qui compte aux yeux du Père.

On voit donc bien qu'il faut tenir les deux aspects cyclique et linéaire pour rendre compte de la temporalité chez Irénée<sup>14</sup> : cyclique dans le sens enveloppant de la récapitulation et linéaire dans le sens de la croissance. Dans cette perspective, les figures cultuelles sont à analyser selon ces deux axes, en quelque sorte vertical et horizontal : vertical, de l'ouverture à la transcendance à chaque étape de la croissance ; et horizontal de l'annonce à l'accomplissement dans une dynamique de progrès. Les deux axes se complètent ainsi pour donner une compréhension temporelle des figures, riche en perspectives sacramentaires.

### Signes

Irénée utilise une quarantaine de fois le terme « signe », à la suite des Écritures. Or, ces occurrences sont souvent liées à la notion de figure. Comme pour les figures, Irénée affirme que les signes, en particulier le sabbat et la circoncision, « n'étaient ni vides de signification ni superflus, donnés qu'ils étaient par un sage artisan » (IV, 16, 1). Que représentent alors ces signes pour Irénée ? Et l'eucharistie est-elle de l'ordre du signe, selon lui ?

Si l'on se penche sur la fréquence des emplois de « signe », on s'aperçoit qu'Irénée se sert le plus souvent de ce terme pour désigner des réalités de l'ancienne Alliance. Nous venons de le voir pour les prescriptions du sabbat et

14. Sur la « pluralité des représentations du temps chrétien et du temps païen, dans le christianisme ancien », voir M. ALEXANDRE, « Temps païen, temps chrétien : le regard d'Eusèbe de Césarée », in Collectif, *À la lumière des Pères de l'Église... Un temps nouveau pour les hommes*, Colloque du Centre Sèvres, Paris, 2000, p. 109-126. M. Alexandre montre que l'opposition tranchée entre le temps cyclique des philosophes et le temps linéaire des chrétiens est trop simple et doit être nuancée.



de la circoncision. Comme les autres prescriptions de la Loi, Irénée les considère comme des « figures des choses à venir » (IV, 11, 4). Mais il précise la valeur pédagogique de ces figures pour les juifs : « Par des figures, donc, ils apprenaient à craindre Dieu et à persévérer dans son service, de telle sorte que la Loi était pour eux tout à la fois une prophétie des choses à venir et un enseignement » (AH IV, 14, 3-15, 1). En tant que prophétie (*prophetia*), la circoncision et le sabbat sont destinés à disparaître ; en tant qu'enseignement (*disciplina*), ils gardent une valeur, même après la réalisation qui les rend caduques. Irénée explicite cette valeur en utilisant le terme « signe » : « la preuve que l'homme n'était pas justifié par ces pratiques, mais qu'elles avaient été données au peuple comme des signes (*in signo*), c'est qu'Abraham lui-même, sans circoncision ni observation du sabbat, "crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice et il fut appelé ami de Dieu" (Gn 15, 6) » (AH IV, 16, 2). Le signe qualifie donc bien la fonction pédagogique des figures de l'Ancien Testament : elles n'opèrent pas « la parfaite réalisation de la justice » (IV, 16, 1), mais enseignent ce qui sera mené à son accomplissement par le Christ : à savoir la « circoncision spirituelle », et « la persévérance dans le service de Dieu tout au long du jour » (ID.).

Pour Irénée, il ne fait pas de doute que l'accomplissement de ces économies est le Christ « en qui se sont rencontrés tous les signes prédits » (AH IV 34, 3). Pourtant le Christ n'abolit pas la valeur des signes vétéro-testamentaires : après avoir accompli leur dimension prophétique, il parachève l'enseignement des signes sans les abolir. L'ère des signes est toujours actuelle selon Irénée ; cependant elle n'est plus tournée vers un accomplissement terrestre et temporel (déjà réalisé dans l'incarnation du Messie), mais vers un accomplissement céleste et éternel.

Dans ce sens, l'eucharistie est-elle de l'ordre du signe selon Irénée ?

Il faut tout d'abord souligner qu'Irénée n'emploie pas lui-même le terme « signe » pour parler de l'eucharistie. En revanche, ce qu'il qualifie de « signe » dans le Nouveau Testament, conformément à l'évangile de Jean, est l'évé-

nement de Cana : « tel fut le premier des signes de Jésus, il l'accomplit à Cana de Galilée » (Jn 2, 11). En *AH* III, 16, 7, Irénée commente cet épisode : dans l'Économie, il n'y a rien de désordonné, tout arrive au moment opportun : « C'est pourquoi, lorsque Marie voulait hâter le merveilleux signe du vin [...] le Seigneur, contenant cette hâte qui devançait son heure, lui dit : "[...] mon heure n'est pas encore venue" (Jn 2, 4). » Si le Christ est auteur de signes dans le Nouveau Testament, il semble qu'Irénée réserve ce terme aux actes de sa vie publique précédant l'Heure de sa passion. Suivant la théologie johannique de l'Heure, l'eucharistie ne peut être réduite à cette catégorie du signe. Si elle a pour point commun avec le signe de conduire du temporel au spirituel, l'eucharistie possède une dimension qui le dépasse.

### *Les arrhes de l'Esprit*

En *AH* V, 8, 1-2, Irénée commente Ep 1, 13-14 : « Vous avez été marqués du sceau de l'Esprit-Saint de la promesse, qui est les arrhes de votre héritage. » Ce passage permet d'articuler les résultats de notre enquête : dans l'ordre chronologique, les figures prennent fin à l'avènement des réalités qu'elles annonçaient ; dans l'ordre théologique, le signe (qui peut les englober) garde sa valeur pédagogique d'anticipation prophétique. La réalité advenue possède quant à elle une dimension supplémentaire : elle n'annonce pas seulement la réalité future, elle la donne sous forme d'*arrhes*. Ce qui caractérise les arrhes est de procurer non seulement un enseignement sur les réalités eschatologiques comme le font les figures et les signes, mais aussi une participation réelle, un don partiel annonçant déjà effectivement le tout. Parmi les fruits de cette participation, le fait de pouvoir appeler Dieu "Abba, Père" représente pour Irénée la déjà possible vie auprès du Père : « Si donc dès à présent, pour avoir reçu ces arrhes, nous crions "Abba, Père", que sera-ce lorsque, ressuscités, nous le verrons face à face ? lorsque tous les membres, à flots



débordants, feront jaillir un hymne d'exultation, glorifiant Celui qui les aura ressuscités » (V, 8, 1). Les arrhes de l'Esprit, sous mode partiel, ouvrent donc sur une réalité dernière, mais accessible dès à présent : l'exultation eschatologique décrite ici est déjà présente dans l'attitude de reconnaissance et d'action de grâces dont Irénée a fait le fondement de son anthropologie. D'autant plus qu'Irénée souligne, contre le dualisme radical gnostique, que le don de ces arrhes « se réalise, non par le rejet de la chair, mais par la communion de l'Esprit » (ID.). En IV, 18, 5, le rôle de l'eucharistie est exprimé en ces termes : « Nous lui offrons ce qui est sien, proclamant d'une façon harmonieuse la communion et l'union de la chair et de l'Esprit. » Irénée en conclut : « Nos corps qui participent à l'eucharistie ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection. »

Ainsi, Irénée ne qualifie l'eucharistie ni de figure ni de signe, mais il développe le don de l'Esprit qu'elle procure, la mettant ainsi du côté des arrhes qui font déjà participer à l'incorruptibilité. Les figures et les signes ne sont pas de même nature, car seules les arrhes procurent la participation à l'Esprit qui résulte de la résurrection. On assiste donc chez Irénée à une véritable recherche de vocabulaire et d'interprétation, à partir de termes scripturaires et temporels, pour rendre compte de la nature de l'eucharistie dans l'économie sacramentaire :

- elle est préparée dans l'Ancien Testament par des *figures* prophétiques,
- elle est annoncée par des *signes* pédagogiques tels que Cana,
- elle est réalisée par le Christ, offerte au Père, et donne les *arrhes* de l'Esprit,
- en attendant son plein accomplissement eschatologique.

Elle participe au progrès de l'homme qui, « à l'image de Dieu », désire se perfectionner « à sa ressemblance ». Mais ce vocabulaire fait naître une représentation de l'eucharistie selon un principe de continuité des économies qui demande quelques éclaircissements.



**Perfectionnement et transformation :  
un paradoxe au fondement  
de la théologie sacramentaire d'Irénée**

Figures, signes et arrhes reposent comme nous venons de le voir sur un principe de continuité ou de perfectionnement, qui découle de la volonté d'Irénée de montrer l'unité de Dieu et des économies, face aux ruptures qui caractérisent la théologie, la cosmologie et l'anthropologie gnostiques. Irénée cherche au contraire à montrer que « tout se tient » : la révélation est en progrès de dévoilement, les économies se déroulent au temps opportun... De ce principe de perfectionnement découle la confiance d'Irénée dans le visible et le terrestre, capable de servir de médiation vers l'invisible et le spirituel. De même, non seulement Irénée considère le temps comme positif (ce qui le situe en rupture face à certaines philosophies de son époque) mais, selon lui, le temps est le lieu même de la perfectibilité qui caractérise son anthropologie. L'incarnation vient confirmer cette confiance et la fonder : le fait que le Verbe rejoigne l'homme en se faisant créature soumise au temps implique qu'on peut le rejoindre en cela même qu'il est devenu. Il y aurait donc une sorte de lien d'unité entre le naturel et le surnaturel explicité d'ailleurs stylistiquement par Irénée, par exemple en *AH* IV, 38, 3 : « Quant à l'homme, il fallait qu'il fût d'abord fait, qu'ayant été fait il grandît (Gn 1, 28), qu'ayant grandi il devînt adulte, qu'étant devenu adulte il se multipliât (Gn 1, 28), que s'étant multiplié il devînt fort, qu'étant devenu fort il fût glorifié, et enfin qu'ayant été glorifié il vît son Seigneur. »

Ce mouvement de perfectionnement ne doit pas cependant faire oublier le principe très présent chez Irénée selon lequel le développement naturel est traversé par l'intervention d'une transcendance tout Autre. Sa sotériologie repose sur une différence de nature selon laquelle « le propre de Dieu est de faire et le propre de l'homme est d'être fait » (*AH* IV, 11, 2)<sup>15</sup>.

15. Cet écart constitutif entre créé et increé a été étudié en particulier par J. FANTINO, *La Théologie d'Irénée, Lecture des Écritures en*

Chez les gnostiques, le principe de continuité est détourné en absolu : seuls ceux qui ont déjà part à la divinité peuvent accéder au Plérôme, seuls les spirituels peuvent entrer dans le monde spirituel. Au contraire, la théologie d'Irénée permet de rejeter cet orgueil gnostique de posséder l'incorruptibilité comme un droit : le Père, le Fils et l'Esprit restent transcendants et c'est la reconnaissance de leur bonté qui permet l'anthropologie d'action de grâces caractéristique d'Irénée. Traversant donc le mouvement de croissance naturelle, le salut est décrit comme un don dépassant toutes les espérances du développement naturel. Et plus grande est la distance entre l'homme et Dieu, plus est manifeste sa puissance, d'où la récurrence du leitmotiv : « la puissance de Dieu se déploie dans la faiblesse » (2 Co 12, 9). Face au dualisme radical gnostique, Irénée insiste sur le salut de la chair, comme une transgression de cette loi de continuité : Dieu est si bon que même la chair est concernée par l'union à Dieu !

Ce paradoxe donne la clef de la sacramentalité irénéenne, à la croisée de ces deux lignes. Pour l'eucharistie, le principe de continuité est sensible dans l'insistance d'Irénée sur le pain et le vin « issus de la création » : ils nourrissent, font croître, et vivifient. Mais ce développement naturel est traversé par une transcendance qui le dépasse : « De même que le pain qui vient de la terre, après avoir reçu l'invocation de Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais eucharistie, constituée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, de même nos corps qui participent à l'eucharistie ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection » (AH IV, 18, 5)<sup>16</sup>. La ligne terrestre du développement naturel est croisée par la ligne céleste de l'intervention transcendante : cette intervention fait que l'eucharistie va bien au-delà de ce que la nature

*réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 180, 1994.

16. Sur les nombreux débats suscités par ce passage, voir en particulier D. VAN DEN EYNDE, « "Eucharistia ex duabus rebus constans". Saint Irénée, AH IV, 18, 5 », in *Antonianum* 15 (1940), p. 13-28.



pouvait escompter, puisque le corruptible reçoit déjà « l'espérance de la résurrection » : la chair est déjà effectivement sauvée. L'eucharistie peut ainsi être définie comme un moment de la croissance de l'homme, où il s'accoutume, selon des moyens appropriés (langage de la création), à recevoir la participation à l'incorruptibilité (réalité de la révélation-salut). A ce point de rencontre de l'humain et du divin se manifestent autant la nature propre et de Dieu et de l'homme que la possibilité de leur communion.

### La formulation irénéenne d'une sacramentalité économique

Pour exprimer ce que représente l'acte eucharistique, Irénée le situe dans la perspective de la progression vers l'union à Dieu, au moment où l'homme est « capable de porter » la révélation et le salut qu'il contient. Mais il ne dispose pas de terme « technique » pour en rendre compte : alors comment résume-t-il sa pensée ? En parcourant l'*AH*, il nous semble qu'on peut relever des expressions originales qui lui sont propres et qui confirment la portée temporelle de la sacramentalité chez lui.

« *συντόμως* »

L'adjectif *σύντομος* et l'adverbe *συντόμως* (rendus en latin par *compendialiter* et la locution *in compendio*)<sup>17</sup> sont choisis à trois reprises par Irénée dans des passages « stratégiques » pour la compréhension de sa conception de la sacramentalité. « Lorsque [le Fils] s'est incarné et s'est fait

17. Ce terme issu du vocabulaire profane est employé, y compris dans le Nouveau Testament, pour signifier la concision. Il s'applique aussi bien à la géographie qu'au temps, et désigne littérairement un résumé (voir Ac 24, 4 et *AH*, I Pref 2 ; III, 11, 8 ; III, 12, 9). Notre thèse est qu'Irénée choisit aussi ce terme, trois fois, quand il veut exprimer ce que représente et ce que réalise l'économie sacramentaire.



homme, il a récapitulé en lui-même la longue histoire des hommes et nous a procuré le salut *in compendio*, de sorte que ce que nous avons perdu en Adam, c'est-à-dire d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous le recouvrons dans le Christ Jésus » (AH III, 18, 1). Le terme est étroitement lié chez Irénée à la théologie de la récapitulation : on pourrait le traduire par raccourci (traduction choisie par l'édition « Sources Chrétiennes »), résumé, synthèse, abrégé, condensé, voire cristallisation... Mais ce qui est patent est la conjonction dans ce terme de la double dimension de continuité (« Il a récapitulé la longue histoire des hommes ») et d'intervention de la transcendance (le Verbe rend de nouveau possible « d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu »). L'expression est originale, et qualifie la rencontre de l'éternité avec le temps des hommes, l'hapax de l'incarnation dans l'histoire des hommes. Dans le fond, Irénée exprime à sa façon ce que la théologie moderne remet au cœur de la théologie sacramentaire, à savoir que le Christ est sacrement du Père, le Sacrement par excellence qui fonde l'existence et la compréhension des sacrements de l'Église. Chez Irénée, en quelque sorte, toute l'économie est sacramentaire dans le sens où elle vise l'union et le « mélange » (le terme revient fréquemment au fil de l'œuvre) de Dieu et de l'homme.

Le deuxième passage comportant le terme *συντόμως* dans un sens théologique est l'épisode de Cana, relié à la multiplication des pains en AH III, 11, 5 : « Il était déjà bon, ce vin qui avait été produit par Dieu dans la vigne *per conditionem* et qui fut bu en premier lieu : nul de ceux qui en burent ne le critiqua et le Seigneur lui-même en accepta. Mais meilleur fut le vin qui, par l'entremise du Verbe, *συντόμως* et simplement, fut fait à partir de l'eau. » C'est là encore la rencontre de l'humanité et de la divinité qui est exprimée, à travers le paradoxe de l'irruption d'une Transcendance qui respecte cependant le caractère positif de la création : « Quoique le Seigneur eût le pouvoir, sans partir d'aucune créature préexistante, de fournir du vin aux convives et de combler de nourriture les affamés, il n'a pas procédé de cette façon. » Le rapport de continuité avec la première création est souligné : « C'est en prenant des

pains qui provenaient de la création et en rendant grâces, comme c'est encore en changeant de l'eau en vin qu'il a rassasié les convives et désaltéré les invités aux noces. » Puisque le Créateur est le même que le Sauveur, le geste du Christ, *συντόμως*, réunit en une synthèse cohérente à la fois le développement de l'histoire (l'ordre de la création est le premier lieu de manifestation historique et personnelle de Dieu) et l'irruption du tout-autre (le salut n'est pas seulement progrès, mais communion avec l'Incréé que l'homme ne sera jamais). Mais quel rapport y a-t-il entre cet épisode de Cana, que nous avons situé plus haut dans la catégorie des « signes », et l'eucharistie ou la sacramentalité en général ? Irénée nous met sur la voie en tirant de ce passage une conclusion générale : « [Le Seigneur] montrait par là que le Dieu qui a fait la terre et lui a commandé de porter du fruit, qui a établi les eaux et fait jaillir les sources, ce même Dieu octroie aussi au genre humain, dans les derniers temps, par l'entremise de son Fils, la bénédiction de la Nourriture et la grâce du Breuvage, lui l'Incompréhensible par Celui qui peut être compris, Lui l'Invisible, par Celui qui peut être vu » (AH III, 11, 5). Comment ne pas voir dans ces termes une allusion à l'eucharistie, Nourriture et Breuvage qui enseignent que Dieu est Créateur et Sauveur, dans ces « derniers temps » qui commencent pour Irénée à partir de l'Incarnation ?

Cette interprétation est confirmée par le dernier emploi de *συντόμως* qui se situe dans un développement sur la récapitulation par le Verbe, toujours dans le contexte des Noces de Cana : « Il n'y a rien de désordonné ni d'intempestif chez lui, comme il n'y a rien d'incohérent chez le Père : tout est connu d'avance par le Père et accompli par le Fils de la manière voulue au moment opportun (*apto tempore*). C'est pourquoi lorsque Marie avait hâte de voir le signe merveilleux du Vin et voulait participer avant le temps (*ante tempus*) à la Coupe du raccourci (*compendii poculo*), le Seigneur, repoussant sa hâte inopportune (*intempestivam*), lui dit : "Femme, qu'y a-t-il entre moi et toi ? Mon heure n'est pas encore venue" (Jn 2, 4) : elle attendait l'heure connue d'avance par le Père » (AH III, 16, 7). Nous sommes bien ici au-delà de Cana (le signe du



Vin), dans la perspective de l'eucharistie accomplie à l'Heure selon la théologie johannique. L'eucharistie est dès à présent le condensé de la communion entre Dieu et les hommes : en participant à la « coupe de la synthèse », l'humanité reçoit déjà les arrhes du salut accompli à l'Heure une fois pour toutes.

« *καιρός* »

Ce commentaire d'Irénée sur Jn 2, 1-11 montre à quel point sa réflexion pour rendre compte de la sacramentalité est liée au temps : dans le passage de III, 16, 7 que nous venons de citer, on ne relève pas moins de douze indications temporelles dont la moitié autour du terme *καιρός* et ses dérivés : l'économie du salut est fondée sur la notion de temps opportun<sup>18</sup>. Par exemple, Irénée affirme que l'alliance de la circoncision a été donnée « au moment opportun » au peuple comme un signe (AH III, 12, 11) ; que la Loi de Moïse et la grâce du Nouveau Testament sont « toutes deux adaptées à leurs époques respectives » (ID.). Irénée s'oppose donc à ce que l'Ancien et le Nouveau Testament soient comparés comme l'imparfait et le parfait, car ils correspondent chacun à une perfection propre à son temps. Il en va de même pour l'eucharistie, la « coupe de la synthèse » qui est le moyen approprié au temps de l'Église pour participer au salut, une fois celui-ci accompli à l'Heure choisie.

18. Abondamment utilisé dans le Nouveau Testament (une quarantaine de fois dans les Évangiles et les Actes, et autant dans les Épîtres), ce terme exprime le temps qualifié, conformément à l'usage profane, par opposition au temps-durée (*αἰών*) et au temps-succession (*χρόνος*). Le *καιρός* est donc le point juste, qui touche au but, le point critique ou le bon moment. D'où son emploi pour l'ensemble des événements de la vie du Christ et en particulier de l'Heure pascale.

### Conclusion

Le résultat de cette enquête sur le vocabulaire d'Irénée concernant l'eucharistie, c'est qu'on ne peut pas dissocier sa conception de la sacramentalité de sa représentation du temps, et du déroulement des économies. Pas de sacramentalité sans déroulement pédagogique de la temporalité ; mais aussi pas de temps qui ne soit révélateur de la bonté de Dieu pour sa créature. Sur le chemin de la ressemblance, ce qui est en jeu dans l'eucharistie, c'est la participation aux arrhes du salut, au *καιρός* de la « coupe de la synthèse ». D'où la colère d'Irénée contre les abstractions extra-temporelles des gnostiques : pour lui, la contemplation des économies rend incontournable de comprendre le salut comme profondément ancré dans le temps humain.

Dans la conception d'une économie cultuelle progressive, l'eucharistie ouvre une nouvelle ère de relation avec le Père, caractérisée par son universalité. Il ne s'agit pas d'un rejet du culte célébré uniquement en Israël, mais d'un dépassement de cet exclusivisme ; Irénée évoque à de nombreuses reprises la prophétie de Malachie 1, 11 : « Du levant au couchant, mon Nom est grand chez les nations, et en tout lieu un sacrifice d'encens est présenté à mon Nom ainsi qu'une offrande pure », en soulignant que ce sacrifice nouveau est offert « dans le monde entier », « en tout lieu », « parmi toutes les nations ». Le sacrifice nouveau se caractérise aussi par son exigence nouvelle de liberté : « S'il n'y a en effet qu'un seul et même Seigneur, il n'y en a pas moins un caractère propre à l'oblation des esclaves et un caractère propre à celle de hommes libres, pour que, jusque dans les oblations, se manifeste la marque distinctive de la liberté : car rien n'est oiseux ni dépourvu de signification auprès de lui. Voilà pourquoi ceux-là voyaient consacrer la dîme de leurs biens, tandis que ceux qui ont part à la liberté mettent tout leur avoir à l'usage du Seigneur, donnant joyeusement et généreusement des biens moindres parce qu'ils ont l'espérance de plus grands... »



(*AH* IV, 18, 2). L'eucharistie est donc à la fois accomplissement des rites anciens et porteuse d'une radicale nouveauté. Mais elle n'est pas cependant un achèvement : elle se présente comme le mode actuel pour l'être humain de recevoir Dieu, en même temps qu'elle ouvre en lui le désir d'une union plus grande car, « présentement, c'est une partie seulement de son Esprit que nous recevons, pour nous disposer à l'avance et nous préparer à l'incorruptibilité, en nous accoutumant peu à peu à saisir et à porter Dieu » (*AH* V, 8, 1). Le moment venu, à la fin des temps, seules resteront la Gloire de l'Artisan d'avoir déployé de si belles économies, et la Gloire de la créature d'avoir persévéré dans le service de Dieu.

Cette étude du vocabulaire montre à quel point, aux origines de la théologie sacramentaire chez Irénée de Lyon, temps et sacramentalité sont étroitement liés. Pour rendre compte de la nature de l'acte eucharistique, Irénée recourt à différentes expressions qui sont toutes liées à une représentation du temps riche et complexe. Non seulement l'eucharistie est, chez lui, pensée en fonction de la théologie des économies, mais en fait elle repose sur toute une économie sacramentaire. À partir de l'eucharistie, Irénée donne à contempler le paradoxe d'un Dieu transcendant qui se fait homme et qui donne aux hommes les moyens de s'approcher de lui, « non qu'il en ait besoin, mais pour qu'eux-mêmes ne fussent ni stériles ni ingrats » (*AH* IV, 17, 5). Le paradoxe est que ce Dieu, à la fois Père transcendant et Créateur, soit glorifié par l'homme vivant et progressant vers Lui – grâce aux moyens octroyés selon les économies – jusqu'à le voir.

Il reste à saluer cette attitude d'Irénée, pleine de respect et de fougue pour protéger la Tradition et pourtant si originale et personnelle. À l'époque charnière entre la théologie sacramentaire proprement biblique (typologique) et la théologie postérieure qui n'hésitera pas même à se donner de nouveaux mots, comme l'illustre Tertullien, et à se forger de nouveaux concepts, notamment par le biais de l'allégorie et de la philosophie, Irénée occupe l'espace transitionnel : tout en utilisant des données essentiellement

bibliques, il réalise une synthèse théologique où s'inscrit la première théologie sacramentaire postbiblique de type économique greffée sur son anthropologie de la gratitude. Cette articulation du recours aux Écritures avec la notion d'économie du salut, ainsi que son anthropologie optimiste nous semblent profondément d'actualité : exprimer la théologie sacramentaire en termes de rencontre d'une anthropologie d'action de grâces et d'une philanthropie divine qui respecte les étapes de la progression de l'homme vers Dieu nous semble une source à laquelle notre époque peut avantageusement puiser. Si l'eucharistie représente la participation effective à un condensé du salut, au temps opportun pour les hommes, aux capacités desquels Dieu adapte le langage économique de la révélation et du salut, à chacun de profiter de cette « nourriture qui enseigne » pour grandir dans la ressemblance de Dieu ! Sur le chemin d'une expression relationnelle et économique de la sacramentalité, Irénée peut être suivi comme un guide sûr et un innovateur fidèle à la Tradition.

Marie-Laure CHAÏEB-BOURGUEIL

### *Résumé*

L'étude du vocabulaire d'Irénée susceptible de nous renseigner sur sa conception de la sacramentalité, révèle qu'elle est indissociable chez lui de la théologie – temporelle et progressive – des économies du salut. Dieu s'adapte aux capacités humaines à recevoir la révélation et la grâce : le Verbe s'est fait chair pour ce motif, et l'eucharistie prolonge ce mouvement, prenant le relais des sacrifices de l'ancienne Alliance. Cependant, il y a progrès, dans le sens où Irénée ne qualifie l'eucharistie ni de figure (comme le sabbat ou la circoncision) ni de



signe (comme Cana), mais il développe le don de l'Esprit qu'elle procure, la mettant ainsi du côté des *arrhes* qui font déjà participer à l'incorruptibilité. On assiste donc chez Irénée à une véritable naissance de la première théologie sacramentaire post-biblique de type économique, au cœur de laquelle l'eucharistie représente le *καιρός* de la participation au salut, dans la « coupe de la synthèse ».