

LES SACREMENTS DANS L'ÉCONOMIE CHRÉTIENNE

Si l'on eût interrogé, il y a trente ans, un professeur de théologie ou un catéchiste sur la place des sacrements dans l'économie chrétienne, l'un et l'autre, chacun à leur niveau pédagogique, nous auraient commenté la thèse *De necessitate sacramentorum* : Dieu conduit le salut de l'homme selon la condition même de la nature de l'homme et selon les états concrets de cette nature, portant ainsi le remède et la vie là même où s'insèrent la défaillance et la mort. Grande thèse classique, où la réflexion théologique émane directement de l'observation de la conduite effective de Dieu dans son œuvre de rédemption. Mais, en fait, cette thèse eût été développée à l'intérieur d'une considération abstraite de l'homme, sans le souci de déceler les articulations temporelles de ce comportement divin, n'évoquant que dans la marge, et pour mémoire, les variations possibles ou réelles des fonctions sacramentaires. Ainsi seraient restés atrophiés les amples développements que les Pères, dans leurs catéchèses, et les maîtres du moyen âge, dans leurs sommes, consacrèrent aux « cérémonies de l'Ancien Testament », aux préfigurations de chacun des rites, à la triple symbolique temporelle des sacrements, etc. Bien plus, par l'effacement de ce dernier point, un certain réalisme de l'efficacité sacramentelle eût affecté gravement l'exact équilibre de la « présence » d'un mystère à la fois passé et futur, et suscité, surtout pour le sacrifice de la messe, quelque théorie de la re-production qu'a construite, dans la méconnaissance du symbolisme sacramentel, la théologie des XVII^e et XVIII^e siècles. Bref, eût été atrophié, plus ou moins consciemment, l'élément historique et tem-

porel inclus dans la structure du mystère et du rite chrétien.

Aujourd'hui, l'irruption massive, et presque violente, de deux facteurs spirituels a imposé le reclassement et le rééquilibre de plusieurs éléments du sacrement chrétien : d'une part, la revigoration de la notion d'un christianisme conçu comme une « économie » (et la lecture renouvelée des Pères orientaux alimente ce réveil), d'autre part, la conscience aiguë du temps comme dimension nécessaire de la conduite humaine, y compris au plan spirituel et religieux. Le thème de cette session enregistre à point ces deux ressources, la profane et la chrétienne, dont on saisit immédiatement l'homogénéité. Nous voici dans l'axe même de notre réflexion : une pastorale et une liturgie émanent d'une « économie » du salut. Nous saisissons ainsi la densité de pareils apports, comme nous éprouvons l'urgence d'en définir attentivement l'équilibre, tant pour une orthodoxie de vérité que pour une efficace pratique pastorale.

Avant d'organiser les éléments de cette recomposition, et pour situer expressément dans leur contexte ces deux termes de *sacrement* et d'*économie*, conduisons rapidement notre analyse jusqu'au point où se nouera le problème. Démarches dont nous ne donnerons que le schéma, puisqu'elles sont préalables à notre sujet. Aussi bien les autres rapports de cette session en soutiennent le dessin.

Le christianisme est une économie de salut : telle se présente de fait et en vérité la révélation, au sens total. Non pas seulement un enseignement de vérités, mais, grâce à cet enseignement, la transmission de la vie divine à l'humanité selon les étapes disposées par Dieu. Participation à l'être, donc, et non seul endoctrinement. Certes, la doctrine est base, et critère, et clef de cette participation, car cette participation se fait par et dans la « parole de Dieu » ; mais cette parole de Dieu, suivant son cours, se consomme dans une incarnation : le Verbe se fait homme, au centre de cette histoire divine, et cet événement commande le temps d'avant et le temps d'après, en même temps qu'il fixe l'authentique régime de la vie divine dans l'humanité.

Économie du salut, qu'est-ce alors ? Deux notions en manifestent l'armature, tant dans leur contenu que dans leur conjonction : l'économie est à la fois mystère et histoire,

c'est-à-dire mystère dans l'histoire, et histoire dans le mystère du Christ. Liaison d'autant plus saisissante que les deux éléments en cause sont apparemment antinomiques. Mystère, entendez évidemment non l'énoncé d'une vérité transcendante, mais, au sens objectif, la réalité même transcendante de cette vie divine, en tant que donnée en toute gratuite participation à l'homme. Histoire, c'est-à-dire que ce don se fait selon une préparation, un déroulement, une consommation, dans des formes temporelles qui ne sont pas les épisodes accidentels d'une opération abstraite, mais les étapes internes d'une économie solidaire du temps de l'homme¹.

La Bible décrit le déroulement de ce mystère dans l'histoire. Dieu n'écrit pas un livre (que je lirais), mais une histoire (où il s'engage, et moi avec lui). La liturgie est l'extension de cette histoire, son accomplissement, en figure et en réalité. Nous sommes tous d'accord ici sur cette liaison de la Bible et de la liturgie : c'est dans cette consubstantialité que se définit la liturgie.

Par quoi la liturgie réalise-t-elle ce propos ? Par une représentation (non une re-production) du mystère, qui, accompli une fois pour toujours, est cependant présent aujourd'hui et dans tous les temps. Voilà le « sacrement ». L'économie est nécessairement sacramentelle. Elle l'est non pas seulement par sept rites, actions isolées, pratiques vaguement conjointes, mais par un ensemble organique de paroles, de gestes, de chants, de prières, de célébrations, qui participe à la vertu comme à l'expression du mystère, et compose un immense sacramental, où l'Église coule sa vie la plus profonde, en même temps que l'univers entier y propose sa matière.

Les sacrements sont donc des actions rituelles par lesquelles nous sommes unis au mystère dans l'histoire, et unis, dans le mystère, à l'histoire du Christ, Dieu fait homme, s'incorporant l'humanité. L'ordre sacramentel est en continuité physique avec l'économie du mystère.

1. « Le mystère chrétien ne nous a pas été livré dans une série de définitions intemporelles, sans rapport à une situation historique précise, quitte à se laisser revêtir par la suite à notre gré d'images bibliques, à titre d'illustrations. » H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, Paris, 1950, p. 380.

Nous voici à pied d'œuvre pour analyser la structure des sacrements, mieux, du sacramentalisme dans tout son ensemble. L'arête de ce sacramentalisme est le symbolisme : le sacrement est une action symbolique, qui est à la fois le mode approprié de la représentation du mystère (et des mystères), et la présence *dans le temps* de ce mystère.

Notion centrale, comme d'ailleurs en témoigne la Tradition, que ne peut désaxer le souci polémique et unilatéral d'une théologie contre-Réforme. En ce moment où, dépassant les conjonctures polémiques, nous prenons meilleure conscience de l'organisme sacramentel, il importe suprêmement d'élaborer, dans la structure même de l'Église, cette liaison du sacrement et de l'économie du salut : le sacrement nous conduit à l'intelligence de l'économie, en même temps qu'un sens plus aigu de l'économie établit sur son sol profond le renouveau sacramentaire et liturgique.

Mystère et symbolisme

Chaque fois qu'on atteint un nœud, dans la pensée comme dans l'action, l'analyse qui le doit dénouer est particulièrement décevante, car son abstraction met d'avance de côté le croisement même des fils, pour pouvoir suivre la texture de chacun. Il nous faut bien céder cependant à cette nécessaire abstraction; ayons du moins le souci d'observer, à chaque démarche, l'interférence constante des fils qui se nouent et trouvent leur consistance propre dans ce nœud même².

Premier fil. Le mystère appelle le sacrement. En quoi consiste cette liaison? L'opération symbolique n'est pas qu'une figure littérale ou gestuelle, recouvrant du dehors par un artifice imaginatif une réalité cachée; c'est le moyen propre d'exprimer littérairement et cultuellement (par un

2. Nous attachant expressément à l'agencement organique des notions et des thèmes en cause, nous nous abstenons de donner des références bibliographiques comme d'entrer dans les discussions, ici inopportunes, pour chacun des éléments de la construction. Les lecteurs se reporteront aisément aux publications et travaux en cours (Vonier, Casel, Cullmann, Jungmann, etc), sans oublier les controverses provoquées en Allemagne par le renouveau liturgique.

acte, alors) une réalité mystérieuse, grâce au dénivellement existant entre deux réalités dont l'une est apte, de quelque manière, à représenter l'autre. Nous sommes là devant une admirable ressource de l'esprit, qui, en son ordre et selon l'authenticité de sa ligne, est aussi grande et aussi féconde que cette autre intelligence qui, atteignant les choses dans leurs causes, en obtient la science. L'explication de la science, la signification du symbole : deux types de connaissance hétérogènes, en soi du moins, dont les procédés et les valeurs ne doivent d'aucune manière s'entre-détruire, si nous savons en déterminer le champ et les méthodes.

La mesure de la valeur symbolique se prend de la distance entre la chose-signe et la réalité-mystère, du hiatus éprouvé entre les deux, et qui impose comme un saut de la chose matérielle visible à une certaine densité profonde qui provoquera le transfert à la réalité cachée. Montée exaltante, chargée d'affectivité, qui ne peut s'accomplir que dans et par une « initiation », et non par un endoctrinement (du type de la science, lui, pour une grande part). Puissance poétique, au point qu'une liturgie qui ne naît pas poétiquement est un échec. Puissance d'exaltation aussi, qui éclate dans la joie, et, pour ainsi dire, se soulage dans la fête. Le symbole n'est pas un ornement accessoire du mystère, ni une pédagogie provisoire, il est la ressource coessentielle de sa communication. Telle est la profondeur d'insertion psychologique et ontologique du rite, du symbole rituel, dans le mystère. Tel est le lien du mystère et du symbole.

C'est là, certes, doctrine traditionnelle, et aussi, et plus encore, conduite traditionnelle dans l'Église, et, dès avant l'Église, dans toutes les étapes de la révélation. Il faut cependant reconnaître que la théologie occidentale du sacrement-signe a quelque peu rétréci l'ampleur d'une telle conception. L'analyse augustinienne du signe a fourni à la théologie sacramentaire un admirable moyen terme d'élaboration; mais dans la mesure où elle écartait ou réduisait la teneur du sacrement-mystère, telle que l'exprimait encore la définition isidorienne du *sacramentum sacrum secretum*, elle imposait des options dans l'interprétation systématique du sacrement chrétien, au détriment de son total équilibre.

La densité spirituelle de l'expression symbolique est absolument originale, et irréductible à une expression conceptuelle, parce que précisément est original son mode de référence au transcendant mystérieux. Le concept, on le sait, peut se distendre par le procédé de l'analogie, et sans doute est-ce là la plus belle opération théologique qui soit; toujours est-il que cette tentative désespérée de l'intelligence humaine et de la « science » de Dieu ne peut discréditer ni ne doit éliminer le procédé symbolique, qui repose précisément sur l'infranchissable distance entre deux réalités, la sensible et la mystérieuse, alors que le concept en veut exprimer la continuité relative. Aussi bien le concept exprime congénitalement les rapports de causalité; nous sommes ici, encore une fois, même s'ils se recoupent, sur des rapports d'un autre ordre, des rapports de signification.

Ce n'est pas à dire qu'il faille renoncer à conceptualiser les symboles. Jamais l'homme, fût-ce dans l'immersion des voies connaturelles de l'imagerie sensible, ne doit renoncer aux ressources de l'intelligence et de ses procédures rationnelles. Mais ce haut labeur du théologien devra s'accomplir *dans* le mystère, et donc dans les contextes et dans le climat du symbolisme qui le contiennent et le livrent. Et bien sûr, de même et pour les mêmes raisons, l'enseignement de la catéchèse.

L'élaboration des symboles se fait d'ailleurs normalement et spontanément par une allégorisation de leur contenu. Les liturgistes savent assez quel déterminisme a poussé, non seulement les interprètes professionnels des rites, mais les plus candides praticiens, les « fidèles », à développer les symboles littéraires et cultuels en expressions allégorisantes. Les liturgistes savent aussi quelle menace recèle cette pente de l'intelligence et de l'observance rituelle. Il en faut cependant reconnaître d'abord la valeur authentique, que révèle d'ailleurs l'histoire de toutes les religions : l'allégorie est un moyen d'intérioriser, de spiritualiser les gestes rituels, fussent-ils purement utilitaires de soi, en les reliant un par un, et comme morceau par morceau, au jeu et au dynamisme de l'ensemble symbolique. Textes et rites de la Pâque trouvent intelligence et efficacité dans la typologie de l'Exode. L'azyme du pain consacré est bien plus que le respect d'une rubrique pour

mémoire de l'ancienne coutume, aujourd'hui sans aucun intérêt, d'un pain sans levain. Mais les limites d'un tel procédé sont toutes proches, car la construction de l'allégorie est toute différente du rythme interne du symbole. Cette opération au second degré tend à évacuer la matière même du symbole, au terme de quoi le rite devient un rébus livré aux archéologues; elle tend aussi à évacuer le mystère, et à y substituer une doctrine et un geste ésotériques. Le littéralisme du symbole, son naturisme, si j'ose dire, est le meilleure garant de sa valeur et de son esprit. Hors de quoi, la liturgie ne serait plus que le conservatoire de pseudo-symboles, vidés de sève humaine et d'intelligence chrétienne.

Spécialement dans ce symbole en acte qu'est le rite, le mystère, par la voie du symbole, soutient, alimente, vivifie, et, à l'heure opportune, recrée le rite, lui conférant sans cesse, dans la contexture des paroles et des gestes, la facture lyrique nécessaire. Tel le banquet eucharistique, cas majeur de cette parfaite cohérence. Hors de quoi, le rite dévore le symbole, et seule règne la rubrique.

Vice versa, le rite contient et conserve le mystère, car la célébration qu'il charpente objectivement, au delà des plus légitimes sensibilités, se développe ainsi dans une mystagogie saine et discrète.

Sans étendre davantage ces trop concises observations, rassemblons-en les conclusions dans cette équation, combien traditionnelle dans la langue chrétienne, quelles qu'en soient les mobiles et les variantes : *sacramentum = mysterium*. Disons que le « mystère sacramentel » — dans le mystère de l'Église, bâtie de sacrements — est la suite du mystère par excellence, du mystère révélé au cours des temps selon le dessein de salut de Dieu sur l'humanité.

Voici le second fil de ce nœud : le mystère dans l'histoire.

Mystère et histoire

Comment ce mystère est-il donc présent, dans le temps et dans tous les temps ? Et comment se plantent dans l'histoire ces symboles mystérieux ? Nous pressent ici et l'as-

piration du peuple chrétien pour une jeunesse permanente de la liturgie, et le problème de l'Église dans l'histoire, et la recherche d'un temps chrétien. Le redressement d'une théologie sacramentaire fourvoyée dans des théories de la reproduction du mystère, du fait même qu'elle ignorait le rôle du temps dans l'économie comme dans la nature humaine, s'opérera par là même.

Il nous faut tenir deux choses : le mystère s'est accompli dans le temps, une fois, et pour toujours, vérité évangélique et apostolique excellemment remise en valeur dans des travaux récents; mais aussi ce mystère n'est pas aujourd'hui qu'une simple « mémoire », à laquelle notre foi seule donnerait consistance spirituelle et efficacité. Le mystère est et demeure présent. Comment s'accomplit donc cette présence ?

Par la voie d'une action symbolique. Le symbole est le moyen d'expression du mystère historique dans la continuité du temps. Ce n'est pas une prolongation artificielle, « spirituelle », par une espèce d'imagination fervente : le temps entre effectivement dans la contexture du mystère, et l'action symbolique rituelle en est le moyen. Le sacrement est le truchement entre mystère et histoire; le symbolisme est inviscéré dans le mystère en tant que le mystère est dans le temps. Le rite construit en actions coordonnées ce symbolisme efficace. Telle est la cohérence du symbole et de la présence, entendez de la présence mystérique. Le mystère, le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, a besoin du symbole pour être présent. D'où la loi de la densité spirituelle du rite : elle est toute dans la vigueur réaliste du symbole.

Évidemment, c'est par et dans la foi que joue cette loi, que se réalise cette cohérence. Les sacrements sont des *sacramenta fidei*; par quoi, précisément, ils existent *intra mysterium*. C'est ici que s'amorce — et nous le voyons amorcé de toutes parts dans une conscience pastorale en révolte contre les conformismes sociaux et religieux — le procès du sacramentalisme, d'une pratique sacramentelle *ex opere operato* sans foi, sans « mystère »; le symbole y devient, fût-ce inconsciemment, chez le ministre comme chez le fidèle, un rite magique. Il n'est pire perversion, non seulement du sujet pratiquant, mais de toute l'écono-

mie objective dont nous venons de décrire l'architecture. Elle est à la lettre démembrée.

Il y a donc, si l'on peut dire, un temps du sacrement, c'est-à-dire un déploiement du mystère dans le temps, grâce à la signification sacramentelle. Le sacrement signifie à la fois l'acte *passé* du mystère, la *présence* de la grâce dans le mystère, son accomplissement à *venir* dans le banquet messianique où toute figure disparaîtra. La grande théologie médiévale s'est complu à énoncer dans de belles et denses formules les incessants développements de la catéchèse patristique sur ce point : le symbolisme sacramentel s'organise selon cette triple référence au passé, au présent, au futur. *O sacrum convivium, in quo... recolitur memoria passionis, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur.* Ce grand thème n'a plus figuré pendant longtemps, hélas, dans une théologie coupée de son sol liturgique, que comme un vague et pieux corollaire. Il est en vérité la base de l'efflorescence des symbolismes, et ce sont les besoins de cette re-présentation qui engendrent, au cours des siècles, les rites secondaires autour de ce triple nœud symbolique essentiel. Le rite du sacrifice de la messe, dans son enchevêtrement même, est l'illustration de cette loi profonde.

Mais ce temps sacramentel se constitue par des actions symboliques, non par des « événements », comme dirait l'historien profane. Il laisse donc intact, dans sa valeur propre, le temps du monde. Au théologien de poser et de résoudre le problème de la cohérence de l'histoire et de l'économie temporelle du mystère; leur distinction, avec les autonomies qu'elle implique, assurera à la fois la fois la transcendance et la présence du salut dans le monde. Il ne faut pas faire de jeu de mot sur l'« histoire » sacramentaire.

Nature et histoire

Salut dans le monde, donc; bien plus, salut du monde. Le paradoxe chrétien se répercute ici dans l'économie sacramentelle, et nous procure une nouvelle lumière. Nous voici devant un fait majeur, sur lequel s'est bâtie une fois de plus la théologie : les sacrements trouvent leur matière

dans les éléments de l'univers matériel, eau, huile, pain, vin, feu, lumière, etc.; bien plus, ils se constituent par et dans des gestes humains types : bain, repas, gestes des mains. Ce mystère, qui se déroule comme histoire, ne se « pose » pas sur la nature, sur l'univers, sur l'homme; il s'enracine dans des actions où, de près ou de loin, par et pour la constitution des symboles précisément, l'ensemble de l'univers sert de matière. Nature et histoire se rencontrent, dans l'architecture d'un même symbole.

L'architecture symbolique se développera donc sur deux plans : au plan historique, où le mystère du Christ, de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, est représenté par le jeu efficace des paroles et des gestes, se développant depuis l'action symbolique essentielle jusqu'aux raffinements allégoriques; au plan de la nature, qui elle aussi a une dimension symbolique, dans l'eau qui purifie, dans l'onguent qui fortifie, dans le repas qui restaure, réjouit, crée la communauté, dans le feu qui éclaire, réchauffe et brûle. La nappe de l'autel sera tout bonnement la nappe du repas qui couvre et pare la table où nous allons manger : détail qui élargit, dans une saine figuration, le grand symbole de la cène; la nappe est aussi le linceul du Christ au tombeau : évocation allégorique du mystère à nouveau présent par le rite symbolique. Et ainsi de suite. Si le sacrement est la suite terrestre du mystère, il se plantera dans la matière terrestre et dans la vie humaine, comme l'histoire du salut s'est plantée dans l'histoire humaine, sans s'y confondre, mais sans la volatiliser. C'est, analogiquement, le même régime d'incarnation.

Lorsque saint Thomas se demande pourquoi il y a sept sacrements dans l'ensemble rituel de la liturgie, il trouve réponse et intelligence non dans les épisodes du mystère transcendant, mais dans le discernement de sept actions humaines types, par lesquelles, individuellement et collectivement, l'homme organise sa vie. A chacune de ces conjonctures capitales, le geste qui les exprime ou les produit, bain, repas, don conjugal, etc., se double d'une dimension symbolique par laquelle la grâce appropriée est à point conférée. Argument de convenance, bien sûr, avec ses relativismes autant qu'avec les ressources d'analyse et de contemplation où se complaît le théologien; quel qu'il soit,

il suppose que l'ordre sacramentel se bâtit selon les besoins et les entreprises de la condition terrestre de l'homme. La nature fournit, alimente, éclaire les gestes symboliques du mystère transcendant.

Il faudra donc tenir, tant dans l'intelligence du symbole que dans sa pratique liturgique, le juste équilibre de cette double trame symbolique, distincte et si liée à la fois. Le repas eucharistique re-présente certes l'unique sacrifice du Christ; mais il réalise cette présence dans les gestes et coutumes d'un repas, selon le train quotidien, si prosaïque mais si suggestif, du repas des hommes. Tout le comportement de l'homme, comme l'observe saint Thomas, sera sacralisé, au moment même où l'unique et irréductible originalité du mystère capte à son profit le moindre geste. Une fois de plus, le naturisme du symbole, dans son ensemble et dans son détail, sera le signe et le garant de la bonne santé de sa re-présentation mystique. Ce n'est pas en évacuant les rites grossiers de la présentation et de la manducation de l'aliment qu'on atteindra mieux la communion spirituelle au sacrifice du Christ. La revigoration de la liturgie ne se produira que par ce réalisme humain, jusqu'en ses actuelles aspirations, autant que par son sens du mystère.

Au terme de cette analyse, nous rejoignons la leçon que l'an dernier, à la session de Versailles, énonçait M. Rauch, pour définir la célébration chrétienne : « Elle s'avère, d'une part, profondément enracinée dans le comportement culturel de l'homme de tous les temps : elle recourt, en effet, aux moyens d'expression qu'il a toujours employés, aux signes indispensables à toute célébration qui sont les rites, gestes, paroles, chants, sans même parler des lieux, des choses, des temps sacrés, ni de la contribution des arts, des techniques et des sciences... D'autre part, cette célébration chrétienne réalise un genre de culte tout à fait particulier; elle obéit à ses propres lois, elle a sa structure particulière; car elle repose sur un donné révélé... De ce double fait : enracinement dans les formes du culte humaines, d'une part; dépendance radicale d'une révélation et institution divine, d'autre part, résulte une tension inévitable et inhérente à toute célébration chrétienne, en tout temps... En face de cette tension toujours vive, la célébration a besoin, dans

chaque génération, de reprendre conscience à la fois de son originalité, pour ne pas perdre ou amoindrir sa substance chrétienne, mais aussi de l'authenticité et de la valeur humaine de ses rites et gestes, pour ne pas en compromettre l'efficacité³. »

La célébration chrétienne est donc l'exacte émanation de l'économie du salut : le symbolisme sacramental qui la constitue est l'expression appropriée du mystère, en le représentant continûment dans l'histoire, et en faisant des réalités terrestres et humaines une matière apte à signifier et à porter, selon l'institution du Christ et de son Église, les diverses ressources de la vie divine. La liturgie trouve là sa lumière, et la pastorale la règle de son efficacité.

MARIE-DOMINIQUE CHENU, O. P.

3. C. RAUCH, *La célébration du culte*, dans *La Maison-Dieu*, 20, pp. 5-6.