

« Faites ceci en mémoire de moi » une lecture de la cène

Guilhen Antier

DANS **ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES 2014/1 Tome 89**, PAGES 3 À 37
ÉDITIONS **INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE**

ISSN 0014-2239

DOI 10.3917/etr.0891.0003

Date de mise en ligne : 08/04/2014

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2014-1-page-3?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

« FAITES CECI EN MÉMOIRE DE MOI » UNE LECTURE DE LA CÈNE

Constatant un rapport ambivalent entre temps et mémoire, Guilhen ANTIER cherche la possibilité d'une « juste mémoire » et convoque un élément de la tradition chrétienne : la célébration eucharistique, en particulier dans sa version paulino-lucanienne. Croisant certaines données scripturaires avec, notamment, les pensées de Ricœur, Lacan, Freud et Kierkegaard, il entreprend une réflexion à la fois psycho-anthropologique et théologique dans laquelle il s'efforce de reconsidérer quelques interrogations classiques sur l'articulation du témoignage et de la preuve, de la foi et de l'histoire, de la nature et de la culture, du sacrement et du symbole.*

I. LA MÉMOIRE : QUELQUES ASPÉRITÉS D'UN PAYSAGE CONTEMPORAIN

C'est l'une des caractéristiques majeures de notre siècle : nous vivons dans une société de l'immédiat, de l'instantané, qui sacralise le présent – mais quel présent ? – et qui, en conséquence, nourrit la plus grande méfiance vis-à-vis de tout ce qui apparaît comme tradition, référence au passé et intérêt pour les grands textes fondateurs. Les nouvelles formes de gouvernance, du fait de l'influence du capitalisme néolibéral et de l'extension de la technologie, ont fait muter notre rapport au temps. Comme le souligne le psychanalyste et essayiste Roland Gori : « Par une civilisation du court terme, du travail à flux tendu, par l'avalanche d'informations incessantes, par les contraintes de

* Guilhen ANTIER est pasteur de l'Église protestante unie de France à Dijon, récemment nommé maître de conférences en théologie systématique à l'Institut protestant de théologie, Faculté de Montpellier.

Cet article constitue la version considérablement révisée et augmentée d'une conférence initialement prononcée en 2011 à Dijon lors des « Rencontres de mars » organisées par l'association *Articulation*, sur le thème « La mémoire, l'oubli, les souvenirs ».

l'urgence et de la vitesse, nous nous trouvons en contrepoint de la temporalité, de la durée nécessaire à la pensée réfléchie, au rêve, au récit, à la mémoire, à l'histoire¹. » Il y a une difficulté de la plupart de nos contemporains à se représenter l'existence humaine comme *existence historique*, c'est-à-dire le fait que l'identité humaine se construit dans des processus longs, où la mémoire occupe une place primordiale, pour la simple raison (mais c'est sans doute de cela que notre époque ne veut rien savoir) que nul n'est sa propre origine. Être humain signifie, en effet, toujours se voir précédé par de l'histoire et du langage. La mémoire transmise, consciemment et plus encore inconsciemment, est constitutive de l'identité humaine : nous sommes façonnés, que nous le voulions ou non, par des récits qui nous précèdent et dont nous avons hérité (notamment sous les formes du roman familial, du roman national et, naturellement, du roman religieux). Ce n'est donc pas en oblitérant la mémoire que l'on peut vivre au présent et anticiper l'avenir, mais en reconnaissant à la mémoire la place qui est la sienne, au titre de soubassement, de fondation à partir de laquelle il devient possible à chaque génération de poursuivre la construction d'une société humaine. Les récits fondateurs qui sont à la base de notre culture méritent mieux qu'être rayés d'un trait de plume : ils demandent à être relus, réinterprétés, de manière à participer à l'élaboration d'une identité humaine dynamique et vivante.

La mémoire semble pourtant en souffrance sur un autre plan, qui semble (en apparence du moins) contradictoire avec l'observation précédente. En effet, chacun peut constater aujourd'hui l'existence d'une sorte de surenchère mémorielle, d'hypertrophie de la mémoire, en particulier sous la forme de la commémoration citoyenne². On parle alors, et l'expression est loin d'être neutre, d'un « devoir de mémoire ». Le « faire mémoire » institué politiquement et garanti par la loi a pour objectif déclaré de prémunir la société contre le danger de l'oubli et, ainsi, de prévenir la répétition des traumatismes de l'histoire – il est notable que c'est toujours le tragique qui fait l'objet de la commémoration³. Or, si l'on ne peut que reconnaître la nécessité et la légitimité

¹ Roland GORI, *La fabrique des imposteurs*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2013, p. 140. Et l'auteur de citer, à la même page, un aphorisme du philosophe Jean-François Lyotard : « Dans un univers où le succès est de gagner du temps, penser n'a qu'un défaut mais incorrigible : d'en faire perdre. »

² À titre d'exemple, on notera que l'agenda officiel de la République française ne comporte pas moins de onze cérémonies commémoratives nationales réparties sur l'année civile, ce chiffre ne prenant pas en compte les nombreuses cérémonies locales organisées par les municipalités.

³ Comme indiqué sur le site officiel du Ministère de la Défense (defense.gouv.fr) : « Les cérémonies commémoratives remplissent un triple objectif : honorer, préserver et transmettre la mémoire de ceux qui ont combattu pour défendre la République ainsi que des victimes de guerre. Ces cérémonies permettent ainsi aux jeunes générations de réfléchir aux enjeux des conflits du xx^e siècle ainsi qu'aux valeurs de la République défendues par le monde combattant » (mise à jour : 15.04.2013).

de ce « faire mémoire », on ne peut manquer de s'interroger sur une possible fixation de la mémoire sur les blessures du passé. Une mémoire conditionnée par un impératif moral ou étatique risque d'empêcher la construction, ou la reconstruction, d'une identité humaine ouverte et évolutive (sur le plan individuel autant que collectif). Il paraît indispensable en ce cas d'articuler « devoir de mémoire » et « travail de mémoire », pour reprendre une analyse de l'historienne Sabina Loriga⁴. Le « travail de mémoire » mené par les historiens, conjuguant la rigueur d'une méthodologie scientifique et la confrontation des interprétations contradictoires, est seul à même de poser les fondements d'un authentique travail de deuil permettant, à terme et ne serait-ce que partiellement, de sortir d'une pathologie mélancolique de la mémoire lorsque celle-ci se crispe sur les traumatismes d'autrefois (que ce soit dans le *trop* ou dans le *trop peu* de mémoire). Un certain repli mémoriel entraîne, en effet, une forme de repli identitaire et barre l'accès à la transmission d'une mémoire vive entre les générations. Une mémoire saturée d'elle-même, sans capacité d'oubli, est-elle encore une mémoire au sens pleinement humanisant du terme, c'est-à-dire une mémoire qui aide chacun à s'orienter non vers le seul passé mais vers l'avenir⁵ ? Le trop-plein de mémoire constitue d'ailleurs une difficulté redoutable à l'ère du numérique où rien ne s'efface jamais, le présent étant immédiatement filmé, enregistré et archivé dans des banques de données informatisées dont la capacité de stockage semble infinie.

Dans le prolongement de ce questionnement, il paraît légitime d'établir une analogie entre « travail de mémoire » et « travail de deuil⁶ ». Le « devoir de mémoire » évoqué plus haut ne serait-il pas, si on le découplait du « travail de mémoire », un obstacle majeur au « travail de deuil » inhérent à toute entreprise de réconciliation, notamment sur la scène collective de l'humain ? Cela confère, entre autres, une visée *thérapeutique* au travail de l'historien qui a la charge d'assurer les conditions de possibilité d'une – toujours fragile – « mémoire heureuse⁷ », comme l'écrit Paul Ricœur. Ainsi, les générations présentes peuvent à la fois reconnaître leur dette à l'égard du passé (y compris de la

⁴ Cf. Sabina LORIGA, « La tâche de l'historien », in Olivier ABEL, Enrico CASTELLI-GATTINARA *et al.*, dir., *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 59.

⁵ C'est cette question aux ressorts extrêmement complexes qui anime les réflexions de Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000. Pour une discussion des thèses que Ricœur développe dans ce livre, outre l'ouvrage signalé dans la note précédente, cf. François DOSSE, Catherine GOLDENSTEIN, dir., *Paul Ricœur : penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013.

⁶ Sur le travail de deuil, cf. le célèbre texte de Sigmund FREUD, « Deuil et mélancolie », in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, [1915] 1968, p. 145-171.

⁷ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 643-646. Cette « mémoire heureuse » n'est en rien, pour Ricœur, une mémoire affadie, tronquée, artificiellement positivée. Elle ne peut être obtenue, si tant est qu'elle puisse l'être, qu'au prix d'une confrontation lucide à l'expérience du malheur.

dimension traumatique de celui-ci) et assumer que le passé soit passé, irrévocablement révolu. La mémoire devient en quelque sorte un sas pour prendre ses distances avec le passé et sortir un tant soit peu des mécanismes de « retour du refoulé ». Le « travail de mémoire » vise à libérer du possible pour aujourd'hui, en assumant la perte, en un sens *la mort sans retour*, du passé. Il est en effet, pour reprendre une formule consacrée, « des passés qui ne passent pas ». Toute la question est alors de savoir s'il est possible, et si oui à quelles conditions, que le passé *passe* réellement. Une voie nous est indiquée par Ricœur lorsqu'il soutient que la mémoire elle-même repose sur un fond d'immémorial, c'est-à-dire ce qui se transmet à travers la mémoire tout en demeurant « hors champ » de celle-ci⁸. Transmettre est donc toujours à la fois transmettre ce qu'on sait que l'on transmet et ce qu'on ne sait absolument pas qu'on est en train de transmettre. L'immémorial qui se donne avec et au travers de la mémoire est le signe de cette origine oubliée, enfouie, cet « ailleurs intime » qui peut à tout instant enrichir d'une promesse insoupçonnée le présent où il surgit. En d'autres termes, la mémoire qui essaye de sauvegarder le souvenir est aussi ce qui permet d'inscrire la perte de ce dont on ne peut pas, par essence, se souvenir. Une manière de « faire mémoire » qui soit non mortifère suppose donc une manière de « faire oublier » – nous y reviendrons.

Sur un autre plan, il importe de se donner les moyens d'éclairer de manière critique le rapport conflictuel qui peut se nouer entre la mémoire et l'histoire. Le travail de l'historien consiste, entre autres, à évaluer le degré d'objectivité de la mémoire transmise en confrontant le passé *raconté* au passé tel que le travail scientifique sur les archives permet de le *reconstituer* (sachant qu'il est impossible d'atteindre l'objectivité pure en la matière, les archives sur lesquelles travaille l'historien étant elles-mêmes souvent des récits qui comportent toujours peu ou prou un degré de subjectivité). Sabina Loriga relève, à ce sujet, que mémoire et histoire doivent être pensées dans une tension dialectique⁹. Si l'enquête historique¹⁰ évalue la fiabilité de la mémoire des témoins d'un événement en les passant au crible des données consignées dans les archives, afin d'établir une vérité factuelle la plus indépendante possible du ressenti émotionnel ou des nécessités de la propagande, il ne faut pas, toutefois,

⁸ Cf. *ibid.*, p. 570-571.

⁹ Les éléments que nous développons dans ce paragraphe s'inspirent de Sabina LORIGA, « La tâche de l'historien », art. cit., p. 62-65.

¹⁰ Nous utilisons le substantif « historien » de manière adjectivale lorsqu'il est question de désigner l'histoire telle que reconstituée de manière critique par le travail de la science historique. L'adjectif « historique » sert alors à désigner l'histoire dans son acception courante, factuelle (l'histoire qui s'est produite, l'histoire racontée et transmise dans l'exercice non critique de la mémoire).

mésestimer la portée des témoignages et leur participation effective à l'établissement de la vérité. En d'autres termes, le témoignage (oral) ne saurait être opposé arbitrairement à l'archive (écrite). Il n'y a pas, en réalité, de supériorité en soi de la preuve documentaire sur le témoignage, un document pouvant être falsifié là où un témoignage peut être vérifié par recoupement avec d'autres témoignages. Cela implique – et c'est là une donnée fondamentale – que l'enquête historique doit faire un minimum *crédit* à la mémoire. Autrement, elle court le risque d'être exagérément soupçonneuse à l'égard de la parole des témoins (soupçon dont se nourrit complaisamment le révisionnisme pour mettre en doute, notamment, l'authenticité de l'extermination des juifs d'Europe¹¹). Cette confiance première en la mémoire n'empêche pourtant nullement une reprise critique dans le travail d'écriture et d'interprétation mené par l'historien. La dialectique de la mémoire et de l'histoire demeure complexe, ce qui fait de la discipline historique un *savoir vivant* ; rien n'est alors plus faux que l'idée d'une « vérité historique » immuable. Si des faits peuvent être établis avec une entière certitude (par exemple l'existence des chambres à gaz et la politique nazie de « solution finale » à partir de 1942), l'interprétation de ces faits est sujette à d'infinies discussions (les causes et les conséquences de la « solution finale » sont encore l'objet de vifs débats parmi les historiens¹²). Cela a pour conséquence, éthique celle-ci, que le présent de l'historien (l'époque dans laquelle il vit et travaille) ne saurait devenir le point de vue de Sirius d'où s'ériger en juge du passé. La position, typique nous semble-t-il d'un certain humanisme, consistant à évaluer le passé à l'aune des valeurs de la modernité démocratique, sur la base de la croyance en un progrès moral continu de l'espèce humaine, doit être dénoncée comme une prétention abusive et un détournement idéologique de la science historique. L'historien ne saurait être le tribunal de l'histoire¹³.

Entre une mémoire niée ou refoulée d'une part, et d'autre part une mémoire saturée et hypertrophiée, la question se pose ainsi d'un *juste rapport* à la mémoire, d'un juste exercice de celle-ci, afin que l'existence historique de l'humain puisse se déployer à la fois dans une référence assumée à un passé fondateur, une antériorité, une prééminence, et dans une capacité à se projeter vers l'avenir de manière à ne pas se replier sur un présent absolutisé. Perdre la

¹¹ Cf. Pierre VIDAL-NAQUET, *Les assassins de la mémoire* (1981), Paris, La Découverte, éd. revue et augmentée, 2005³.

¹² Cf., entre autres, François BÉDARIDA, dir., *La politique nazie d'extermination*, Paris, Albin Michel, 1989 ; Arno MAYER, *La solution finale dans l'histoire*, Paris, La Découverte, [1990] 2002².

¹³ Même si l'on peut en discuter pré-supposés et conclusions, cf. Daniel BENSÂÏD, *Qui est le Juge ? Pour en finir avec le tribunal de l'Histoire*, Paris, Fayard, 1999.

mémoire serait perdre l'avenir, mais perdre l'avenir serait perdre le présent lui-même. Précisons sans plus attendre qu'un présent absolutisé (figure d'une immédiateté sacralisée) n'est justement pas un présent, mais seulement un simulacre de présent. Le « jouis de tout, tout de suite » à quoi se résume l'impératif catégorique contemporain traduit, en effet, un rapport profondément dévoyé au présent. La morale de la jouissance illimitée et de la subversion encouragée¹⁴, qui a aujourd'hui succédé à l'antique morale de l'interdit et de la frustration, ne pousse pas l'humain à habiter le présent mais au contraire à le fuir, à s'en évader (particulièrement dans le virtuel qui permet de s'économiser la rencontre avec l'autre dans son corps, c'est-à-dire dans sa finitude¹⁵). Non qu'il s'agisse de prôner un quelconque retour à l'ancienne morale – elle-même cause de bien des souffrances psychiques et sociales en son temps –, mais il importe de ne pas être trop dupes d'un effet de trompe-l'œil : notre civilisation de la permissivité et du narcissisme roi génère ses propres souffrances psychiques et sociales dont la solitude, la « fatigue d'être soi¹⁶ » et le fatalisme ne sont pas les moindres¹⁷.

II. MISE EN PERSPECTIVE ANTHROPOLOGIQUE ET THÉOLOGIQUE

Puisque la question se pose à nous d'une juste mémoire, il nous semble pertinent de convoquer un élément de la tradition chrétienne pour proposer quelques réponses. En effet, les représentations de l'humain et du divin que la tradition chrétienne met en scène et fait jouer les unes avec les autres projettent une lumière singulière sur cette problématique contemporaine qui dépasse

¹⁴ Cf. Philippe MURAY, *Après l'histoire II*, Paris, Les Belles Lettres, 2002. Cet essayiste et polémiste donne de multiples exemples de ce qu'il nomme « subversion encouragée », c'est-à-dire ce qui s'affiche comme héroïsme singulier et qui n'est en réalité que soumission au conformisme ambiant.

¹⁵ Cf. les observations de Charles MELMAN, *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Paris, Denoël, 2002. L'auteur, psychanalyste, formule notamment l'hypothèse que le néolibéralisme économique fondé sur l'abstraction pure du capital et sa circulation infinie dans l'espace numérique conditionne l'apparition d'un nouveau type de sujets pour lesquels la distinction entre réel et virtuel ne va plus de soi (cf. p. 224-225). Cette dématérialisation du réel entraîne, sur le plan psychique, une déliaison du rapport du sujet à son propre corps, en d'autres termes une *désincarnation de soi-même*.

¹⁶ Cf. Alain EHRENBURG, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 2000.

¹⁷ Jean-Claude GUILLEBAUD, *Le goût de l'avenir*, Paris, Seuil, 2003, note pour sa part le triomphe actuel de l'*amor fati* nietzschéen – ou du moins d'une certaine réception de celui-ci – enjoignant à consentir au monde tel qu'il est plutôt que de chercher à le transformer (cf. p. 291-294). Il fait le lien avec le phénomène du « darwinisme social » qui exporte – et déforme – la théorie de l'évolution du champ biologique au champ socioéconomique : l'homme devant s'adapter au système s'il veut survivre, toute tentative de « changer la vie » est par conséquent une illusion vouée à l'échec (cf. p. 346-349).

largement le champ du religieux. À partir du point de vue particulier que constitue l'articulation de l'anthropologie et de la théologie, il est donc possible de rejoindre et d'éclairer la réalité de notre monde dans son ensemble (société, politique, éthique, etc.). L'élément de la tradition chrétienne à partir duquel nous conduirons notre réflexion est la célébration de la Cène – appelée autrement eucharistie –, c'est-à-dire ce geste que les communautés chrétiennes accomplissent régulièrement en écho au dernier repas de Jésus avec ses disciples la veille de sa passion. Il y a au cœur du rituel chrétien de la Cène un « Faites ceci en mémoire de moi » riche de sens, qui peut nous aider à penser, ou repenser, les conditions d'une juste pratique de la mémoire, et par conséquent d'un juste rapport au souvenir et à l'oubli, mais encore au présent et à l'avenir et, plus globalement, à l'histoire et à la temporalité. « Faites ceci en mémoire de moi » trace l'espace d'une fidélité à un événement qui réinscrit toujours à nouveau les croyants dans leur condition historique, entre un passé marqué et reconnu et un avenir attendu et espéré, bref selon des catégories classiques en théologie, entre un « déjà là » et un « pas encore », entre une fondation en amont et un horizon en aval¹⁸. En ne perdant pas de vue que l'enjeu de ce « faire mémoire » est l'ouverture d'une possibilité d'être au présent, disons pour faire court d'*être présent au présent*. La question étant alors de savoir ce qu'est authentiquement le présent et ce que signifie authentiquement être présent. Nous verrons que cette question est intimement liée à celle du corps, à l'intersection de notions telles que « corps du Christ », « corps de la communauté » et « corps du sujet croyant ». La mémoire, portée par le récit, est bien un *corpus*, c'est-à-dire un organisme vivant aux articulations complexes : nous tâcherons d'en présenter quelques-unes chemin faisant. Précisons d'emblée que nous ne nous livrerons pas ici à une exégèse exhaustive des textes bibliques relatifs à la Cène, pas plus que nous ne nous exprimerons dans une perspective directement ecclésiale ou culturelle¹⁹. Tout en assumant notre ancrage dans la théologie protestante, nous nous tiendrons globalement à distance des débats inter-confessionnels et des controverses multiséculaires sur le sujet²⁰. Notre démarche

¹⁸ Sur les notions de « déjà là » et « pas encore », rappelons l'héritage d'Oscar CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1947.

¹⁹ Pour l'approche exégétique, cf., entre autres, Joachim JEREMIAS, *La dernière Cène : les paroles de Jésus*, Paris, Cerf, 1972 ; Xavier LÉON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1982 et *Le pain de la vie*, Paris, Seuil, 2005. Pour une approche ecclésiale et culturelle en perspective protestante, cf. Laurent GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 89-94 ; Ermanno GENRE, *Le culte chrétien. Une perspective protestante* (2004), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 121-136.

²⁰ Pour une synthèse de ces débats et de ces controverses, cf. André GOUNELLE, *La Cène. Sacrement de la division*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996.

sera autre : il s'agira de déployer des potentialités de sens et des pistes herméneutiques de manière à faire résonner l'injonction « Faites ceci en mémoire de moi » avec les problématiques succinctement évoquées dans le point précédent. Autrement dit, que nous donne à penser la parole « Faites ceci en mémoire de moi », comment peut-on s'en saisir pour exister en tant qu'individu et communauté historiques ?

Une brève indication scripturaire est toutefois nécessaire pour situer notre propos : la parole « Faites ceci en mémoire de moi » attribuée à Jésus au moment du partage du pain et de la coupe lors de son dernier repas est somme toute une rareté dans le Nouveau Testament. Il s'agit, en effet, d'une tradition propre à Paul (on la trouve, répétée deux fois, dans 1 Co 11, 24-25) que l'auteur de l'Évangile selon Luc a probablement reprise à son compte – une seule fois – dans un souci d'harmonisation, pour souligner la filiation entre l'apôtre des nations et le troisième Évangile (Lc 22, 19)²¹. Les deux autres Évangiles synoptiques ne rapportent pas cette parole ; quant au quatrième Évangile, la Cène n'y est tout simplement pas mentionnée²². L'héritage vétérotestamentaire est bien entendu sous-jacent, comme en témoigne la liturgie pascale juive (Ex 12, 14), mais il est redéployé d'une manière originale par Paul à l'aune de sa conviction que Jésus le crucifié est le Messie de Dieu par qui advient la « nouvelle création » (2 Co 5, 17) – celui, donc, qui introduit dans le monde la possibilité inouïe d'autre chose que ce qu'il y a. Rappelons que les lettres de Paul sont les premiers écrits chrétiens connus, qu'elles témoignent de la vie, des croyances et des pratiques des premières générations de disciples de Jésus et que l'apôtre des nations fait œuvre de fondation théologique en tâchant de porter au langage le réel indicible de la résurrection²³. C'est en tant que Paul est devenu un nouveau sujet par sa rencontre avec le Ressuscité, et qu'il s'efforce de réorganiser l'ensemble du champ théologique dans l'après-coup de cette rupture événementielle, que nous nous saisissons de son héritage. À notre tour, nous nous proposons d'opérer une lecture subjective de cet élément de la tradition paulinienne, au carrefour de la foi et de la culture. Nous conduirons notre

²¹ L'expression est en effet absente de plusieurs manuscrits anciens du troisième Évangile.

²² Cf. les récits d'institution de la Cène en Mt 26, 26-29 et en Mc 14, 22-25. Dans le quatrième Évangile, ce récit est remplacé par celui du « lavement des pieds » (Jn 13, 1-20).

²³ Cf. la lecture très suggestive d'Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997. Signalons que, par la suite, nous utiliserons la notion de « réel » dans son acception lacanienne, comme manière de désigner un « impossible à représenter » qui permet pourtant de déployer tout l'éventail des représentations. On comprend que le réel n'est pas la réalité, mais ce qui y fait trou et ne se laisse jamais assimiler ni par le langage ni par l'image. Cf., entre autres, Jacques LACAN, *Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973, p. 53-55.

réflexion systématique en trois étapes : d'abord, nous précisons ce que la notion de récit recouvre sur le plan anthropologique, notamment dans son articulation avec la problématique de la mémoire et avec celle de la communauté ; ensuite, nous nous efforcerons d'articuler la question de la mémoire à celle de la répétition en développant une conception de l'acte poétique à la frontière de la tradition et de la transgression ; enfin, nous esquisserons quelques pistes pour une relecture de la Cène comme dramatique du désir dans une dialectique de la présence et de l'absence.

III. MÉMOIRE, RÉCIT, COMMUNAUTÉ

Restaurer les droits du récit

Partons d'un double constat : d'une part, c'est au travers d'un récit que s'élabore la mémoire d'une manière générale et, d'autre part, c'est sous la forme d'un récit que nous est parvenue la parole particulière « Faites ceci en mémoire de moi ». Par ailleurs, à chaque fois qu'une communauté chrétienne célèbre la Cène, il est fait lecture du récit de son institution selon le témoignage scripturaire (qu'il s'agisse de la version paulinienne ou de celle des Synoptiques). Puisque c'est le récit qui s'offre comme le support privilégié de la mémoire, alors notre rapport à la mémoire s'avère identique à notre rapport au récit : quand le récit est dévalorisé, ignoré ou perverti, la mémoire l'est tout autant. Or, comme le souligne là encore Roland Gori, notre époque se caractérise par une profonde dévaluation du récit, tant pour ce qui concerne les grands récits fondateurs que pour ce qui concerne le récit de soi dans la parole des patients confrontés au savoir médical²⁴. À partir de son expérience de psychanalyste, dans une réflexion marquée par les travaux de Michel Foucault et – ici plus particulièrement – de Jacques Ellul, l'auteur montre que dans la « société technicienne », le « savoir narratif » a été détrôné par le « savoir scientifique »²⁵. De la sorte, depuis l'avènement de la modernité, seul le discours dit « scientifique » semble pouvoir revendiquer légitimement une autorité ; seule la communication de données chiffrables, mesurables et vérifiables objectivement mérite crédit. On ne peut croire un discours, lui reconnaître une valeur et

²⁴ Nous nous inspirons ici des observations de Roland GORI, *La dignité de penser*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2011. Outre cet ouvrage et celui cité précédemment (cf. *infra*, note 1), nous renvoyons aussi sur ces thématiques à Alain ABELHAUSER, Roland GORI et Marie-Jean SAURET, dir., *La folie Évaluation. Les nouvelles fabriques de la servitude*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2011.

²⁵ Roland GORI, *La dignité de penser*, *op. cit.*, p. 66 et p. 79-94. Sur la technique, cf. Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, [1954] 1990 ; *Le système technicien*, Paris, Le Cherche Midi, [1977] 2004 ; *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, [1988] 2004.

une vérité, que si celui-ci se conforme, dans son mode même de communication, aux exigences d'exactitude et de transparence caractéristiques de la scientificité. Le langage se trouve alors réduit à un pur « système d'information²⁶ », ce qui rend suspect *par principe* tout autre usage du langage que l'usage scientifique (par exemple, l'usage poétique ou métaphorique). Dissipons sans tarder un éventuel malentendu : il n'est question ni pour l'auteur ni *a fortiori* pour nous, d'opposer aux sciences on ne sait quel « domaine réservé » de la spiritualité qui placerait celle-ci à l'abri de l'examen critique et justifierait une position obscurantiste. L'articulation rigoureuse du « croire » et du « comprendre » demeure la tâche essentielle et incontournable de toute théologie qui se respecte²⁷. Ce point étant clarifié, il est possible de montrer que ce qui pose un problème aujourd'hui est, à bien des égards, la domination sans partage du type de communication propre au savoir scientifique – et que cela constitue, paradoxalement, *une forme d'obscurantisme*. En effet, congédié par le savoir scientifique, le savoir narratif est jugé « non fiable » sous prétexte qu'il exprime la subjectivité d'un sujet (ses affects, son héritage symbolique, l'ambivalence de ses pulsions, ses fantasmes, son désir, l'irréductible singularité de son histoire), c'est-à-dire ce qui *en soi* résiste à la constitution d'un savoir total exclusivement défini par le critère de l'efficacité immédiate et du résultat quantifiable. La parole narrative s'en trouve occultée parce qu'elle est l'expression d'un sujet qui se cherche et dont l'identité se construit, non dans l'instantané, mais dans la durée, dans un cheminement non linéaire, dans l'élaboration patiente et toujours incertaine d'un sens. Autrement dit, la subjectivité qui se constitue par et dans le récit s'oppose au simplisme des schémas binaires pour lesquels il y a soit blanc soit noir, car elle navigue entre toutes les nuances du gris.

Ce simplisme binaire n'est évidemment pas le fait des sciences en tant que telles. Il tient à ce que, au cours des deux derniers siècles, le discours scientifique s'est *socialement* substitué à ce qui, jusque-là, avait pour tâche de donner une signification au monde, c'est-à-dire les grands récits de type religieux, sapientiel ou politique. La démarche scientifique, rigoureuse dans sa méthodologie,

²⁶ Roland GORI, *La dignité de penser, op. cit.*, p. 85. En termes kierkegaardien, on parlerait ici d'un effacement de la « communication indirecte » au profit de la « communication directe ». La première concerne la communication de la foi comme vérité existentielle et subjective, la seconde concerne la communication de savoir comme vérité rationnelle et objective. Pour le penseur danois, il ne s'agit pas de choisir entre les deux mais d'apprendre à distinguer dans quelle situation chacun de ces modes de communication est approprié, afin de les articuler d'une manière pertinente. Cf. Søren KIERKEGAARD, *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, in *Œuvres Complètes*, t. XIV, Paris, L'Orante, [1847] 1980, p. 359-390.

²⁷ Cf. sur ce sujet Jean ZUMSTEIN, « Croire et comprendre », *Études théologiques et religieuses* 66/3, 1991, p. 329-343.

patiente dans ses élaborations théoriques et humble dans la présentation de ses résultats, subit un travestissement dès lors qu'on lui demande (ou qu'elle accepte ou qu'elle revendique) de fonctionner comme un discours global, à savoir une explication du monde univoque et non falsifiable²⁸. En résumé, quand la science se fait discours total et, de ce fait, exclusif, elle cesse d'être science et devient idéologie. Là est, nous semble-t-il, le lieu d'un certain obscurantisme contemporain d'inspiration néoscientiste²⁹. Soulignons-le : la négation du type de vérité qui s'exprime dans la forme narrative, sous prétexte que celle-ci n'est pas conforme au modèle scientifique de l'exactitude et au type d'économie dont elle est l'armature, est loin d'être sans effets. Elle est cause d'une profonde souffrance psychique chez l'humain d'aujourd'hui, et aussi d'une profonde souffrance sociale qui se ressent jusque dans le « malaise démocratique³⁰ ». Roland Gori cite à ce sujet Pier Paolo Pasolini qui, en son temps, qualifiait cette prise de pouvoir du discours scientifique dans les sociétés capitalistes de « technofascisme³¹ ». Gori, lui, appelle cela du nom de « démocratie totalitaire », désignant par là « une forme de gouvernement qui administre les comportements sociaux en visant à les conformer *sans reste* [...] aux impératifs des nouvelles idéologies³² ». C'est bien cette dimension de « sans reste » qui fait difficulté. Le savoir scientifique devient un langage à une seule dimension, ce qui à terme épuise la richesse et la polysémie du langage lui-même. La dévaluation des grands récits fondateurs, l'ignorance de la dimension symbolique du langage (c'est-à-dire le fait que le langage sert à bien autre chose qu'à véhiculer des contenus), la mort programmée de la métaphore et de la poésie

²⁸ Rappelons que la falsifiabilité (parfois dite aussi « réfutabilité ») est l'un des critères majeurs permettant de reconnaître la scientificité d'une démarche cognitive. Cf. Karl POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, [1959] 1973. Sur l'articulation entre science et foi, cf. les articles de Denis MÜLLER, Alain HOUZIAUX et Jean ANSALDI rassemblés dans la section « Théologie et savoir : un débat », *Études théologiques et religieuses* 65/3, 1990, p. 351-419. Cf. également Pierre BÜHLER, Clairette KARAKASH, éd., *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1992.

²⁹ La figure du scientifique devient alors, socialement parlant, un substitut de celle du clerc et le discours des sciences une prédication réclamant une adhésion de type croyante. De manière emblématique, cf. la tentative poussée jusqu'à la caricature d'Auguste COMTE, *Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la religion universelle en onze entretiens systématiques entre une Femme et un Prêtre de l'Humanité*, Paris, Sandre, [1852] 2009. Le mythe d'une rationalité toute-puissante engendre, paradoxalement, des attitudes irrationnelles, comme le relève Jean-Claude GUILLEBAUD, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001, p. 432-447.

³⁰ Cf. les débats présentés dans « Malaise dans la démocratie. Le spectre du totalitarisme », *Revue du MAUSS* 25, 1^{er} semestre 2005.

³¹ Pier Paolo PASOLINI, *Écrits corsaires*, Paris, Flammarion, [1975] 1976, cité par Roland GORI, *La dignité de penser*, op. cit., p. 96.

³² *Ibid.*, p. 123. C'est l'auteur qui souligne.

au profit de l'information et de la communication, nourrissent un processus social où ce qui subit une crise, probablement sans précédent dans l'histoire, est *la confiance de l'être humain dans le langage* (plus précisément : dans la capacité du langage à *instituer* l'humain). L'idéologie actuelle, pour notre auteur, consiste en ceci : si le langage ne sert pas à communiquer une information quantifiable et vérifiable selon des procédures standardisées, alors il ment³³. Dans un usage non scientifique du concept même de science, on aboutit alors au syllogisme suivant : seul ce qui est « scientifiquement prouvé » est vrai ; un récit symbolique n'est pas prouvable scientifiquement ; donc un récit symbolique est faux. C'est précisément ici qu'il importe de prendre la relève du récit et de restaurer sa dignité. Non pas, bien entendu, pour disqualifier le savoir scientifique au profit du savoir narratif – ce qui ne serait qu'aboutir à un obscurantisme symétriquement inverse au premier –, mais pour procéder à un *rééquilibrage* en réaffirmant la valeur du récit et, partant, de la subjectivité humaine.

Le ressort du syllogisme évoqué à l'instant consiste, en réalité, en une confusion dommageable entre exactitude et vérité, ou entre savoir et vérité³⁴. Or, dans un champ à distinguer de celui de la science (distinguer ne voulant pas dire opposer), le récit dit à *sa manière*, dans sa forme propre, la vérité humaine. Il permet la transmission d'une mémoire entre les générations, l'appropriation progressive d'une expérience de ce que c'est qu'être humain, la construction d'une identité personnelle et collective, la formulation d'un sens, la vision d'un monde où il devient possible de trouver sa place. En d'autres termes, le récit en tant que tel, dans sa structure de récit, permet *l'humanisation de l'humain* non seulement en servant de support à sa parole singulière, mais encore en lui permettant de s'inscrire dans l'histoire, c'est-à-dire dans plus grand que soi. Il est essentiel et même urgent, nous semble-t-il, de revaloriser aujourd'hui le savoir narratif, c'est-à-dire peu ou prou de restaurer une confiance possible de l'humain dans le langage et, par là, maintenir

³³ La quête d'un langage « qui ne mente pas », c'est-à-dire à la fois d'une adéquation systématique entre le mot et la chose et d'une transparence du sujet à lui-même, est la marque de cette idéologie néopositiviste. Or, le ressort de la vie subjective de l'humain, dans sa complexité vivante, tient à l'équivocité du langage et à une certaine opacité du sujet à lui-même. C'est en particulier à la psychanalyse que l'on doit d'avoir théorisé cela au xx^e siècle : « Freud [...] nous montre qu'il y a dans le sujet humain quelque chose qui parle, qui parle au plein sens du mot, c'est-à-dire quelque chose qui ment, en connaissance de cause, et hors de l'apport de la conscience. » Jacques LACAN, *Le Séminaire I. Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), Paris, Seuil, 1975, p. 218.

³⁴ Sur la distinction entre savoir et vérité, sur laquelle nous ne nous étendons pas ici, cf. Jacques LACAN, « Fonction et champ de la parole et du langage », in *Écrits*, Paris, Seuil, [1953] 1966, p. 286.

ouverte la question du sens³⁵. De manière inattendue, peut-être, c'est justement cette direction qu'indique le « Faites ceci en mémoire de moi » du sacrement chrétien³⁶. En s'inscrivant dans la continuité d'une parole portée par un récit, en faisant droit à la dimension métaphorique et poétique du langage, en puisant dans cet héritage symbolique de quoi nourrir leur existence présente et leur espérance, les croyants qui célèbrent la Cène témoignent d'une confiance possible dans le langage, d'une fiabilité reconnue au savoir narratif, d'un redéploiement possible de la dimension du sens. Le fait même de lire et d'écouter le récit fondateur, mais aussi de l'interpréter *en actes*, en participant « corps et âme » à l'événement dont il esquisse les contours et anticipe l'advenue, ouvre un espace subjectif, tant individuel que communautaire, à une procédure d'humanisation par le langage.

Récit et symbole : quelques articulations

Dans le prolongement de ces observations, quelques précisions sont nécessaires à propos de la notion de symbole. La dimension symbolique du langage en jeu dans le récit recouvre deux domaines qu'il importe de distinguer et d'articuler. Le premier tient à ce que l'on peut nommer avec Paul Ricœur le symbolisme, ou encore *la* symbolique. Le second relève de ce que l'on peut nommer, avec Jacques Lacan, *le* symbolique. Explicitons succinctement ces deux notions, en remarquant que les auteurs ici évoqués, chacun dans son champ propre, se revendiquent à un titre ou à un autre de la tradition « judéo-chrétienne » – ce qui n'est sans doute pas anodin.

(1) Le symbolisme ou la symbolique, dans la perspective ricœurienne, est le fait qu'un symbole est un élément de langage à double face qui appelle, de

³⁵ C'est, pour nous, l'un des apports majeurs de Paul RICŒUR que d'avoir pris la défense du récit en un siècle qui s'efforçait, à bien des égards, de le révoquer. Outre l'incontournable *Temps et récit (I-II-III)*, Paris, Seuil, 1983-1984-1985, signalons, pour une bonne vue d'ensemble de l'herméneutique ricœurienne, son article « La fonction narrative », *Études théologiques et religieuses* 54/2, 1979, p. 209-230.

³⁶ Rappelons que le terme latin *sacramentum*, traduisant dans la Vulgate le grec *μυστήριον*, a au départ un sens profane et désigne la caution déposée par des plaignants entre les mains du magistrat ; par suite, ce terme désigne le serment militaire qui lie celui qui le prononce et, pour finir, toute forme de serment. Il s'agit donc d'une parole engagée et engageante, d'un engagement de soi-même dans la parole qui atteste l'établissement d'une relation d'altérité à l'épreuve de la durée. C'est Tertullien qui, au III^e siècle, donnera à ce terme sa dimension technique pour la théologie, désignant en particulier le Baptême et la Cène. Augustin, un siècle plus tard, théoriserait le sacrement comme « forme visible d'une grâce invisible » (la formulation telle quelle date de l'époque médiévale mais elle traduit des formulations équivalentes sous la plume d'Augustin). Les réformateurs, dans son sillage, définirent le sacrement comme *verbum visibile* : la « parole visible » qu'est la Cène conjoint un élément matériel et une promesse de grâce. Cf. Karsten LEHMKÜHLER, « Parole et sacrements. Les moyens de grâce », in André BIRMELÉ, Pierre BÜHLER, Jean-Daniel CAUSSE, Lucie KAENNEL, éd., *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 308 et notes.

la part du lecteur ou de l'auditeur d'un récit, une démarche d'interprétation³⁷. Autrement dit, quand on lit ou qu'on écrit un texte, quand on parle ou qu'on écoute quelqu'un parler, le discours que l'on tient ou qui nous est adressé – le récit auquel on participe – ne dit pas seulement ce qu'il semble dire au premier degré, car il dit aussi autre chose. Il y a dans le symbole un « sens manifeste » (un contenu immédiatement perceptible) mais également un « sens caché » (un contenu qui demande à être déchiffré³⁸). En somme, le symbole se compose, d'une part, du mot et, d'autre part, de la chose que le mot désigne. Un mot renvoie toujours à une signification qui se trouve au-delà de lui-même. Notons-le, la célébration eucharistique relève par excellence de cette dimension symbolique du langage. À bien des égards, d'ailleurs, elle en est une illustration, une mise en scène, une figuration. En effet, lors de la Cène, le pain et le vin partagés dans l'assemblée des croyants ne sont pas seulement du pain et du vin (au sens où ils ne sont pas seulement des produits de boulangerie et de viticulture) : ils renvoient à une autre signification en tant qu'ils représentent, dans le geste de l'interprétation croyante, le corps et le sang du Christ. De la sorte, les éléments *représentent* quelque chose d'autre que ce qu'ils *présentent*. Il y a comme un « détournement d'utilisation³⁹ » du pain et du vin qui les arrache à leur fonction nutritive première pour leur faire signifier autre chose que le manger et le boire à un niveau strictement biologique. C'est là une première fonction humanisante du symbole : celui-ci fait appel à ce qui, en l'humain, ne se réduit pas à l'animalité, c'est-à-dire au seul assouvissement d'un besoin. Le symbole, en d'autres termes, marque un écart entre la survie et la vie. Manger pour satisfaire à la nécessité de la survie est une condition, certes nécessaire mais non pas suffisante, à la vie. Entre la survie et la vie, entre l'animal humain et l'humain dans l'humain, le symbole occupe une place de pivot, lieu d'une articulation entre deux plans que l'on ne peut ni confondre ni séparer, mais seulement articuler dans un jeu toujours complexe. Par le symbole, une distance se creuse entre la survie et la vie, et un espace s'ouvre pour la subjectivité humaine qui s'exprime dans la quête de sens. L'interprétation est le mouvement qui permet de parcourir cette distance et d'habiter cette ouverture. Le « faire mémoire », en ce cas, équivaut à un « faire interprétation » qui reconnaît, par le maniement du symbole, tout à la fois la distance qui sépare les

³⁷ « [L]e symbole est une expression linguistique à double sens qui requiert une interprétation, l'interprétation un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles », Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 16. On sait la controverse qui opposa Ricœur et Lacan lors de la publication de ce livre, engendrant des réactions passionnelles très vives desquelles nous nous tenons volontairement à distance.

³⁸ *Ibid.*, p. 24.

³⁹ André GOUNELLE, *La Cène, op. cit.*, p. 58.

croissants de l'événement qu'ils fêtent et la proximité de ce même événement dans l'acte interprétatif. La symbolique de la Cène assure les conditions d'une *mémoire interprétative*, c'est-à-dire une mémoire qui permet une relation de va-et-vient, d'échange vivant, entre le passé et le présent avec tout ce que cela suppose de promesses de sens, donc d'avenir possible.

(2) Le symbolique dans la psychanalyse lacanienne nous entraîne sur un autre terrain. Il s'agit ici de considérer le langage *en tant que tel*, en dehors de toute considération de contenu, indépendamment de sa dimension informative. Le symbole, dans ce cas, n'est pas le véhicule d'une signification mais l'ossature d'une relation entre des sujets. Autrement dit, avant d'être un *instrument* de communication, le langage est l'*institution* de la communication elle-même, c'est-à-dire de la possibilité d'un monde humain partagé⁴⁰. En réalité, pour Lacan, le symbole est ce qui fonde l'humanité même de l'humain : être humain c'est être, depuis toujours, pris dans le langage qui nous coupe d'un accès immédiat à notre origine. Nous sommes, comme humains, dans le langage et nous ne pouvons absolument pas imaginer ce que cela pourrait être que de ne pas y être. À rebours d'une vision purement bioévolutive, on tiendra que ce n'est pas l'humain qui a inventé le langage (par nécessité, pour mieux survivre, pour s'adapter à son environnement) car, paradoxalement, c'est le langage qui a inventé l'humain. « L'homme parle, parce que le symbole l'a fait homme⁴¹. » Dans cette perspective, le mot a une existence et un ordre propres, tout à fait détachés de la chose que, par ailleurs, il s'applique à signifier : considéré dans sa dimension symbolique, le langage n'a pas pour fonction « d'informer, mais d'évoquer⁴² ». En d'autres termes, le symbole fait ici fonction de pacte ou d'alliance : il ne sert pas à dire quelque chose mais à entrer en relation avec quelqu'un. Parler et écouter, appeler et répondre, raconter et interpréter, c'est avant tout intégrer un espace symbolique qui est celui de l'échange interhumain et de la reconnaissance d'une altérité. Notons que Lacan attribue au récit chrétien d'avoir historiquement donné forme à cette vérité structurelle, faisant

⁴⁰ « Même s'il ne communique rien, le discours représente l'existence de la communication », Jacques LACAN, *Écrits, op. cit.*, p. 251. Un exemple de symbole possible est le mot de passe (dans un jeu ou à la guerre) : sans égard pour sa définition dans le dictionnaire, le mot permet à ceux qui l'échangent de se reconnaître.

⁴¹ *Ibid.*, p. 276. Il s'agit là d'un moment logique et non pas d'un commencement chronologique. Pour le dire autrement, l'avènement de l'humain comme être de langage n'est pas le résultat d'une progression quantitative mais l'effet du franchissement d'un seuil qualitatif. Nous ne pouvons penser quelque chose de l'origine du langage que de l'intérieur du langage lui-même, ce qui revient à dire que l'origine du langage comme celle de l'humain demeurent une aporie de la pensée. Tout discours sur l'origine est, de ce fait, frappé d'incomplétude : le passage de la « nature » à la « culture » ne peut jamais être expliqué d'une manière totalement satisfaisante.

⁴² *Ibid.*, p. 299.

du Christ l'incarnation même du symbolique en l'homme⁴³. De ce point de vue, on remarquera que la parole « Faites ceci en mémoire de moi » n'est pas équivalente – et ne se réduit pas – à un « Faites ceci en mémoire de mon enseignement, de ce que j'ai fait pour vous, des instructions que je vous ai données... » (même si elle peut *aussi* supposer tout cela). Au plus près du grec, il conviendrait d'ailleurs de traduire : « Faites ceci en ma mémoire⁴⁴ ». Dans la célébration de la Cène, alors, le pain et le vin articulés au rappel de son institution par Jésus trouvent leur charge symbolique dans le lien d'intersubjectivité qu'ils établissent entre Jésus et les croyants d'une part, et entre les croyants eux-mêmes d'autre part. Leur foi est alors invoquée non pour valider des contenus théologiques au sujet du Christ mais pour reconnaître *le Christ comme sujet*, au sens d'un « le voici » qui appelle en retour un « me voici ». Étrangement, cela signifie que, par le moyen du symbole, un sujet peut en rencontrer un autre bien longtemps après sa disparition. Remarquons que les éléments du pain et du vin n'ont aucune vertu intrinsèque, car ils prennent place dans une structure d'adresse et dans une dynamique relationnelle⁴⁵. Seul l'événement de la donation et le pacte qu'il scelle confèrent à la Cène sa valeur symbolique. Le « faire mémoire » peut alors s'entendre comme un « faire alliance » qui permet de redire, et de réentendre, que tous les participants habitent la « maison commune » du langage et sont comptés, *de ce seul fait*, au nombre des humains. De ce point de vue – qui encore une fois ne se veut pas exclusif –, les affirmations doctrinales à propos des modalités de la présence du Christ et les positions confessionnelles n'ont qu'une importance très relative. Ce qui s'avère décisif est de prendre part à un moment qui offre à chacun l'occasion de se souvenir de sa propre humanité et de celles des autres, c'est-à-dire du fait que chacun est fondamentalement *filis ou fille du langage*. On parlera ici d'une *mémoire vocative*, faisant de la Cène une métaphore de la subjectivation du sujet, s'il est vrai que tout humain se constitue en réponse à l'appel de son nom.

⁴³ C'est tout le thème de la « métaphore paternelle » que Lacan développe dans plusieurs moments de son œuvre. Cf. sur ce sujet Jean-Daniel CAUSSE, « Métaphore paternelle : judaïsme et christianisme. Une lecture de Jacques Lacan », *Études théologiques et religieuses* 82/2, 2007, p. 249-266.

⁴⁴ Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

⁴⁵ « Jésus ne parle pas comme s'il s'agissait de définir un nouvel état du pain et de la coupe, que les disciples devraient ensuite admettre comme une réalité en soi. Au contraire, le *moi* et le *vous* sont inséparables dans l'énonciation concernant les éléments ; la symbolisation ne s'accomplit que dans le rapport explicite aux convives, destinataires du don. » Xavier LÉON-DUFOUR, « Les deux mémoires du chrétien », in Daniel MARGUERAT et al., *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 149.

Culture et communauté

Les considérations précédentes nous invitent à nous intéresser davantage à la problématique communautaire, notamment en la situant dans le cadre du débat entre « nature » et « culture »⁴⁶. On verra que cette question intéresse de près une réflexion anthropologique sur la Cène.

(1) Commençons par remarquer que dès lors que des humains se rassemblent pour manger cela suppose de fait un rapport *dénaturé* avec ce que l'on mange⁴⁷. En effet, un simple morceau de pain partagé contient en lui-même tout le champ de la culture humaine : dans la mesure où le pain ne pousse pas dans la nature, il a fallu le fabriquer à partir de la matière première qu'est le blé – une fabrication qui porte le nom d'« agriculture » et non pas d'« agrinature ». Outre l'élément naturel de base, manger implique donc l'interpénétration des différents niveaux qui constituent une société humaine : le travail (produire et transformer), l'économie (assurer la distribution), la politique (garantir un partage équitable), mais aussi l'art culinaire, le souci esthétique et la convivialité (liés au plaisir des sens et du partage qui, en eux-mêmes, n'apportent rien sur le plan strictement calorique). Le pain est alors le symbole par excellence de la culture humaine, c'est-à-dire de l'humanisation de l'humain par la culture. Il récapitule et, par là, fait mémoire du processus même de la culture par lequel l'être humain quitte, tout en en étant issu, le monde animal. Cela fait de l'humain un être de désir et pas seulement de besoin, c'est-à-dire un être en qui se trouve un manque qu'aucun objet ne peut combler⁴⁸. Ainsi, communauté de table et communauté de culture, c'est-à-dire communauté d'humanité, s'appellent réciproquement.

(2) Cette communauté d'humanité qui s'établit horizontalement entre les convives lors du repas partagé, s'établit aussi verticalement lorsque le repas a une fonction explicitement commémorative, comme c'est particulièrement le cas pour la Cène. En effet, le récit eucharistique reçu, lu et acté au cours de la célébration, met en lien la génération assemblée *hic et nunc* avec toutes les

⁴⁶ Cette question est l'objet d'une discussion extrêmement complexe dont nous ne pouvons évidemment pas reprendre ici toutes les articulations. Pour une présentation synthétique et des éléments bibliographiques, cf. Françoise ARMENGAUD, « Nature et culture », <http://www.universalis.fr/encyclopedie/culture-nature-et-culture> ; Claude CALAME, « Nature et culture », in Sylvie MESURE, Patrick SAVIDAN, dir., *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006.

⁴⁷ Nous suivons ici les intuitions très justes de Ghislain LAFONT, *Eucharistie. Le repas et la parole*, Paris, Cerf, 2001, p. 13-34.

⁴⁸ L'anthropologie biblique exprime cela dans la célèbre formule de Dt 8, 3 reprise en Mt 4, 4/Lc 4, 4 : « L'être humain ne vivra pas de pain seulement [mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu]. »

générations qui l'ont précédée depuis l'événement inaugural (la première Pâque) ainsi qu'avec toutes celles qui suivront. Communier autour du même récit, répété génération après génération, signifie en particulier communier avec ceux qui ont disparu mais dont la trace demeure dans le seul fait qu'ils nous ont légué ce récit fondateur. Leur disparition n'est donc pas annihilation ou pur effacement (comme s'ils n'avaient jamais existé) mais *retrait créateur* permettant l'apparition d'une nouvelle génération à laquelle reviendra de faire face à ses propres défis et de poursuivre, à sa manière, l'invention d'une culture humaine et humanisante⁴⁹. Cela implique notamment la dimension de la transmission, c'est-à-dire le fait que le temps ne s'arrête pas avec nous : nous sommes invités à notre tour à préparer le terrain où germera la génération qui nous succédera. Curieusement, le faire mémoire institué et répété à travers les siècles nous lie à ceux qui nous ont précédés tout en nous *déliant* de l'obligation de les reproduire, c'est-à-dire de vivre leur existence au lieu de la nôtre. Faire mémoire ouvre le temps à un autre possible qui, tout en nous permettant de reconnaître la dette qui nous lie à nos ancêtres, nous dispense d'en être les clones. La transmission de la mémoire par la transmission du récit anticipe la transmission de la possibilité d'un futur.

(3) Il nous faut alors souligner d'autant plus le lien qui existe entre récit et communauté. Le récit communique le souvenir d'un événement mais cette communication ne se limite pas à une transmission d'informations : elle établit, réalise, une communion⁵⁰. Communion, d'une part, entre les récepteurs du récit et l'événement fondateur et, d'autre part, entre les récepteurs eux-mêmes formant dès lors communauté. Par le récit transmis, partagé, interprété, acté, un nouage s'effectue, de manière à la fois diachronique et synchronique, entre communication, communion et communauté. On notera dans ce cas que le savoir narratif réalise quelque chose que le savoir scientifique ne peut pas, lui, réaliser, car il ne débouche – du moins jusqu'à présent – sur aucune forme de

⁴⁹ En cela, nous semble-t-il, la communauté humaine se distingue radicalement du monde animal. Dans celui-ci, en effet, la succession des générations est assimilable à une reproduction à l'identique (si des évolutions sont repérables, elles tiennent au principe de sélection naturelle). L'animal se reproduit, il transmet un patrimoine génétique et une mémoire de son adaptation à son milieu. L'humain fait *aussi* cela, mais pas *seulement* cela. La question humaine ne se limite pas à une mécanique de l'adaptation ; sans doute faut-il même soutenir que, fondamentalement, l'humain est un animal *inadapté*, c'est-à-dire toujours quelque part en écart, en décalage avec son environnement. Le langage qui fait de lui un être culturel et pas seulement naturel, est le lieu de cette inadaptation, source même de sa vie subjective.

⁵⁰ Le récit de l'institution prend place à l'intérieur d'un cadre liturgique qui est celui de l'invocation : « [...] exclamations qui désignent, appellent, exaltent, mais finalement ne veulent "rien" dire, car elles veulent dire "quelqu'un", Dieu, et "tous", nous, et le dire dans une relation de réciprocité enthousiaste, d'échange total et par là même indéfinissable. Communion », Ghislain LAFONT, *Eucharistie, op. cit.*, p. 81.

célébration ni de festivité ; autrement dit, sa valeur d'explication du réel ne se traduit pas en valeur de communion interhumaine⁵¹. Cela permet peut-être de comprendre, d'une part, pourquoi notre époque demande à la science d'opérer comme vecteur du lien social et, d'autre part, pourquoi cette dernière y échoue : là n'est tout simplement pas sa fonction. La communion interhumaine se joue sur un autre plan, dans un autre registre, qu'il ne convient pas – encore une fois – d'opposer à la rationalité objective mais d'articuler dialectiquement à celle-ci. Les sciences de la nature ne suffisent pas à nourrir en l'humain ce qui le spécifie en tant qu'être culturel. Le culturel en l'humain n'est garanti, bien fragilement, que dans un rapport au symbole (dans la double acception indiquée plus haut), rapport médiatisé par la forme narrative qui, seule, donne corps à la communauté⁵². L'inverse est d'ailleurs aussi vrai : c'est la communauté qui donne corps au récit, qui l'anime en sa qualité de *mémoire vive* dans laquelle puiser des ressources pour sauvegarder – oserait-on dire sauver ? – le culturel en chacun et en tous. Nous ferions volontiers l'hypothèse que là se joue une part de la pertinence actuelle du récit chrétien dans son ensemble et du récit eucharistique en particulier. « Faites ceci en mémoire de moi » est une manière de donner chair et consistance, à travers le temps et l'espace, au projet d'une humanité culturelle référée à une origine qui traduit, à sa manière, la non-réductibilité de l'humain à sa nature. Cette origine n'est autre que la résurrection du Christ.

IV. MÉMOIRE ET RÉPÉTITION

De quoi la mémoire chrétienne est-elle le nom ?

Nous abordons ici des aspects plus spécifiquement théologiques de la question. Hans Weder le souligne avec justesse : « Les vérités nécessaires à la raison sont pour ainsi dire constamment accessibles. Si le théorème de

⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 70-71.

⁵² Sans nous y attarder ici, signalons que la communion ainsi entendue est tout autre chose que l'unité fusionnelle dont le mythe de Babel décrit l'imposture (Gn 11, 1-9). La communion n'est pas l'enfermement dans le même par identification à une figure idéalisée de la toute-puissance, mais le fait d'être assemblés autour d'un impossible et exposés à l'altérité qui fait de chacun, irréductiblement, un « chaque un ». Le corps communautaire est vivant d'être articulé autour d'un manque qui lui interdit de coïncider avec l'image qu'il a de lui-même. La théorie paulinienne de la communauté comme « corps du Christ » (1 Co 12, 12-31) prend le contre-pied de Babel en référant les membres du corps à un Autre (l'Esprit Saint) qui les limite, organise leurs interrelations et fait de la communauté un ensemble auquel son propre inachèvement permet de tenir bon. Le paradoxe est que le corps social qui cherche à exclure de lui-même toute faille est condamné à se déchirer ou à s'effondrer, tandis que le corps social qui inclut en lui-même une faille et se révèle capable de la symboliser est appelé à perdurer.

Pythagore était oublié, il pourrait toujours à nouveau être découvert. Mais à côté de cela, il existe des vérités qui doivent être découvertes dans l'expérience historique. Elles sont assignées au souvenir⁵³. » Le récit, sa transmission et son interprétation sont ce qui fait de la mémoire chrétienne une mémoire vive qui suscite et nourrit la vérité de la foi, génération après génération. Mais si la mémoire chrétienne est une mémoire vive, c'est parce qu'elle est *la mémoire d'une vie*, c'est-à-dire d'un sujet qui a été une vie (une existence historique singulière), et non pas d'un concept ou d'une abstraction générale⁵⁴. Or, mémoire d'une vie signifie *de facto* mémoire d'une mort, toute vie impliquant sa propre finitude. La parole de Jésus « Ceci est mon corps » équivaut absolument à « Ceci est ma mort⁵⁵ ». « Faites ceci en mémoire de moi » revient à en appeler au souvenir d'un vivant qui ne fut tel que parce qu'il partagea avec l'ensemble de l'humanité, sans tricherie ni échappatoire, la condition de mortel. Se pose alors la question de savoir pourquoi la communauté chrétienne primitive a éprouvé la nécessité de faire mémoire d'un événement qui avait toutes les allures d'un échec, d'une attente déçue, d'une espérance tuée dans l'œuf, autrement dit, d'un événement qu'il aurait été plus judicieux *d'oublier*. Imagine-t-on une société fondée sur la commémoration de la plus humiliante des débâcles ? En effet, non seulement la Cène est la mémoire d'une mort, mais encore d'une mort ne ressemblant en rien à la mort glorieuse des héros tragiques de l'Antiquité – il s'agit d'une mort ignominieuse et infamante réservée à la lie de la société romaine d'alors : le supplice de la croix⁵⁶. C'est en réalité dans un effet de relecture, dans l'après-coup du matin de Pâques, que la mort de Jésus fait l'objet d'une interprétation à la fois épistémologique et sotériologique de la part de la communauté des disciples qui en vient, progressivement, à lire dans la défaite du crucifié une manifestation paradoxale de la victoire de Dieu. La résurrection n'est pas « l'après » de la croix dans une succession chronologique : elle en est, logiquement parlant, « l'avant ». C'est à partir du moment

⁵³ Hans WEDER, « Le souvenir évangélique. Réflexions néotestamentaires sur la présence du passé », in Daniel MARGUERAT *et al.*, *La mémoire et le temps, op. cit.*, p. 32.

⁵⁴ On rappellera sur ce point l'apport majeur de Søren KIERKEGAARD, *L'école du christianisme, in Œuvres Complètes*, t. XVII, Paris, L'Orante, [1850] 1982.

⁵⁵ Hans WEDER, « Le souvenir évangélique », art. cit., p. 41. Lorsque le Jésus de la narration évoque son corps « donné pour vous », il parle de sa mort imminente ; d'autre part, le corps est *en tant que tel* la signature, la « preuve vivante » (si l'on peut dire !), de la finitude humaine.

⁵⁶ Pour resituer la symbolique de la croix dans le contexte de l'Antiquité ainsi que dans l'évolution de la théologie au fil des siècles, cf. Jean-Marc PRIEUR, éd., *La Croix. Représentations théologiques et symboliques*, Genève, Labor et Fides, 2004. Si la croix a fini par devenir, dans l'imaginaire chrétien, une marque identitaire et un signe religieux, il ne faut pas oublier qu'à l'origine elle désignait un instrument de torture complètement déconnecté de toute valeur religieuse et, *a fortiori*, identitaire.

où est proclamé « Christ est ressuscité » que le regard de la foi sur la croix interprète celle-ci comme croix *du Christ*, c'est-à-dire révélation *sub contraria specie* de la puissance et de la sagesse de Dieu (1 Co 1, 18-2, 5). Le geste eucharistique s'inscrit donc dans le temps postpascal qui articule mémoire et relecture dans une *theologia crucis* et non une *theologia gloriae*⁵⁷. La résurrection qui, en tant que réel événementiel ne vaut pas preuve historique, est une rupture fondatrice qui ouvre l'histoire d'une interprétation, c'est-à-dire l'histoire de *l'écriture d'une histoire* et de ses significations, au travers d'une transmission mémorielle.

Il importe donc d'être attentif à ceci : la mémoire chrétienne est fondamentalement le nom d'un *immémorial*. Elle renvoie ultimement à ce dont *on ne peut pas se souvenir* car il s'agit d'un réel qui n'appartient pas à l'histoire. Loin d'être un « fait historique » objectivement démontrable, la résurrection du Christ fait coupure dans l'histoire, ce que suggère bien sa symbolisation dans les récits évangéliques par un vide, une absence, un « il n'est pas ici » (Mt 28, 6//Mc 16, 6//Lc 24, 6). Ce qui, en revanche, appartient à l'histoire (et relève donc de la compétence de l'historien), est le fait que les disciples de Jésus ont affirmé sa résurrection et en ont témoigné, oralement d'abord, par écrit ensuite. Les textes néotestamentaires sont donc le produit d'une écriture *a posteriori* qui les constitue autant en témoignages interprétatifs qu'en archives documentaires. Notons alors qu'un hiatus demeure entre témoignage et archive : dans leurs interrelations, le premier renvoie à la foi et la seconde à l'histoire. Selon des catégories héritées du XIX^e siècle, le « Jésus de l'histoire » et le « Christ de la foi » doivent être articulés l'un à l'autre mais, pour autant, ils ne peuvent jamais être complètement superposés⁵⁸. Ce que l'enquête historique permet de reconstituer de « l'événement Jésus-Christ » ne peut être que partiel et objet d'un conflit herméneutique permanent, car le « Christ de la foi », s'il est indissociable du « Jésus de l'histoire », ne peut pourtant être saisi que subjectivement dans la décision de croire⁵⁹. S'il est nécessaire de poursuivre l'investigation historique sur l'événement Jésus-Christ par le traitement des

⁵⁷ Cf. sur ce sujet Christophe SENFT, *Jésus et Paul. Qui fut l'inventeur du christianisme ?*, Genève, Labor et Fides, [1985] 2002² ; Jean ZUMSTEIN, « Paul et la théologie de la croix », *Études théologiques et religieuses* 76/2, 2001, p. 481-496 ; François VOUGA, *La religion crucifiée. Essai sur la mort de Jésus*, Genève, Labor et Fides, 2013.

⁵⁸ Pour un regard synthétique sur la question, cf. Élian CUVILLIER, « Jésus de l'histoire et Christ de la foi. Quelques points de repères », *Theophylon* 13/1, 2008, p. 11-34.

⁵⁹ Nous faisons nôtre l'affirmation kierkegaardienne selon laquelle la foi n'est pas de l'ordre de la conclusion (résultat d'un processus d'accumulation de preuves et d'enchaînement de causalités) mais de l'ordre de la décision (saut subjectif qui s'appuie sur l'absence de preuves et sur l'interruption des causalités). Cf. Søren KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, in *Œuvres Complètes*, t. VII, Paris, L'Orante, [1844] 1973, p. 79.

archives scripturaires, il est indispensable de ne pas perdre de vue que la foi, en tant que telle, ne peut naître que d'un *crédit* accordé aux témoignages. Le « faire mémoire » chrétien prend au sérieux la tâche de l'historien jusqu'au seuil que constitue l'instant de la foi, celui-ci s'appuyant sur un fondement dérobé, une disparition originaire, un événement soustrait au pouvoir de la mémoire. La langue grecque établissant une parenté entre la tombe (μνημειον) et la mémoire (ἀνάμνησις), on a coutume de dire que la mémoire chrétienne constitue la « nouvelle tombe » du Christ, le lieu où désormais il repose. Mais pour aller plus loin, nous pourrions soutenir que la résurrection (ἀνάστασις) comme relèvement de la tombe est aussi *relèvement de la mémoire*. D'abord au sens où la mémoire *prend la relève* de l'événement et empêche sa dissolution dans l'oubli (on peut donc être le contemporain d'un événement dont des siècles d'histoire nous séparent, la mémoire assurant la continuité entre l'origine et aujourd'hui) ; ensuite au sens où la mémoire *est relevée* de tout impératif muséographique à l'égard de l'événement (la mémoire prend acte de l'intervalle qui sépare aujourd'hui de l'origine, et être le contemporain d'un événement lointain ne signifie nullement le retrouver à l'identique). En somme, la mémoire, tout en fournissant un abri précaire à la puissance de vie dont fut revêtu le crucifié au matin du troisième jour, échoue à la contenir. Si la mémoire, dans son acception courante, est la conservation des traces du passé, la mémoire chrétienne, dans sa spécificité, est la conservation des traces d'un *passage* : le passage toujours renouvelé de la mort à la vie comme donation pure. Ce passage qui fut inauguré par le « premier-né d'entre les morts » (Col 1, 18) peut également devenir, dans son sillage, celui de « quiconque croit » (Rm 1, 16). « Faites ceci en mémoire de moi » s'entend ici comme la promesse du don d'une nouvelle origine qui ne se confond pas avec un commencement chronologique mais qui, pour autant, ne rejoint le croyant nulle part ailleurs que dans la chronologie où il évolue.

Au moins trois conséquences découlent de ces observations.

(1) La question de savoir si le « Jésus de l'histoire » a effectivement prononcé la parole « Faites ceci en mémoire de moi » et s'il avait une conscience anticipée de sa propre mort ainsi que de la signification salvifique qu'elle revêtirait pour ses disciples demeure, à notre avis, indécidable. Puisque tout élément du texte néotestamentaire est le fruit d'une écriture dans l'après-coup de l'événement pascal, il s'ensuit que le texte *raconte et interprète* l'histoire de Jésus dans un seul et même balancement. Cela interdit, en principe, de considérer les propos attribués à Jésus dans les Écritures comme objectivement normatifs et, de ce fait, objectivement reproductibles. En d'autres termes, jamais nous ne saurons ce que veut dire exactement « Faites ceci en mémoire de moi », comme si l'on pouvait remonter à un sens originel dans un mouvement archéologique : nous sommes, si l'on peut dire, condamnés à *risquer*, à

notre tour et à nouveaux frais, des interprétations du geste eucharistique accompli par Jésus selon le témoignage scripturaire. Si nous sommes bien rattachés à l'événement Jésus-Christ par le *continuum* de la mémoire, nous en sommes de manière simultanée radicalement détachés. Il nous faut donc apprendre, génération après génération, à *exécuter le texte*, au double sens du terme : appliquer et tuer. L'application est indispensable car, sans elle, le texte reste lettre morte faute de concerner l'existence du lecteur. La mise à mort l'est tout autant car, sans elle, le lecteur demeure fixé à la « chose textuelle » – et le texte ne *parle* plus. Accéder à l'*esprit* du texte suppose d'en exécuter la lettre, non en passant par-dessus et en noyant le sens dans l'allégorie, mais en considérant la lettre comme le lieu d'une métaphorisation possible : un sens nouveau, inattendu, peut jaillir d'un mot ancien, car les mots ont cette curieuse propriété de pouvoir à tout instant se greffer à d'autres mots et, ainsi, nous aider à tisser de nouveaux brins dans nos histoires personnelles et collectives⁶⁰. Le mot étant le « meurtre de la chose⁶¹ », le réel du texte est perdu depuis toujours et ne pourra donc jamais être retrouvé. Le chercher dans une trajectoire antéchronologique est une opération fantasmatique. Le réel est ce qui peut seulement être accueilli lorsque, de manière imprévisible, se produit une rencontre entre le *corpus* textuel et le corps du croyant, l'incomplétude du récit et celle du lecteur se répondant mutuellement⁶².

(2) N'oublions pas, en effet, que l'humain parle, lit, écrit et interprète, non avec sa « raison raisonnante » seulement, mais avec tout ce qui le constitue dans l'articulation de la chair et du langage⁶³. C'est pourquoi la mémoire chrétienne ne sollicite pas le *cogito* seulement (ni même d'abord) mais concerne tout l'humain et tout de l'humain. À sa manière, et dans les catégories de son temps, Calvin l'avait bien compris qui assignait au sacrement la fonction de compléter la prédication en faisant appel aux sens et à la corporéité des

⁶⁰ Sur cette thématique, cf. Roland SUBLON, *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Cerf, 1993.

⁶¹ Jacques LACAN, *Écrits*, op. cit., p. 319.

⁶² Il est frappant de constater que les récits de la résurrection – qui n'est justement *pas* racontée – supposent, chez les témoins, une phase de deuil puis un temps de suspension, avant le moment de la reconnaissance. Les femmes viennent au tombeau dans l'idée d'embaumer le corps d'un mort, donc de le trouver là où et tel qu'elles imaginent qu'il sera. C'est *ne pas* le trouver qui ouvre pour elles la possibilité de la foi et du témoignage, passé un temps de stupeur et de silence (cf. Mt 28, 1-10/Mc 16, 1-8//Lc 24, 1-11). Dans le quatrième Évangile (Jn 20, 1-18), le récit prend d'autres courbures mais pointe le même réel comme perte et disparition, cf. Jean-Luc NANCY, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Paris, Bayard, 2003.

⁶³ Cf. les développements lumineux de Denis VASSE, « Répondre de la parole dans la chair », <http://www.denis-vasse.com/2009/09/repondre-de-la-parole-dans-la-chair>

croissants⁶⁴. De la sorte, la doctrine classique du sacrement comme « moyen de salut » (ou « moyen de grâce ») insiste sur les nécessaires *médiations* qui inscrivent l'existence croyante dans l'épaisseur – donc dans les limites – de l'espace et du temps, dans la contingence, la matière, les affects. Le sacrement, dans sa dimension d'espèce physique, sensible et périssable, valide la dimension irréductiblement incarnée de la vie spirituelle et barre le chemin à une compréhension éthérée, « hors histoire », de la condition chrétienne. Certes, en introduisant un écart entre le signe visible et la grâce invisible, la théologie sacramentaire s'oppose au magisme qui croit à l'efficacité immédiate et automatique du rituel (c'est bien parce qu'une parole est jointe au sacrement, et que celui-ci est interprété avec le regard de la foi, qu'il devient « signature » de la donation divine⁶⁵). Mais elle s'oppose avec autant de fermeté au spiritualisme qui croit pouvoir s'affranchir de l'extériorité, en revendiquant une communication transparente avec le divin qui ferait l'économie du corps et de la concrétude⁶⁶. Le sacrement comme « moyen de salut » interdit au croyant de s'extraire du monde et de s'abstraire de lui-même en s'imaginant coïncider avec Dieu – un Dieu qui ne serait toutefois que la figure idéalisée de tout ce que l'humain n'est pas mais rêve secrètement d'être. L'élément matériel est alors le support, le *medium*, l'attestation d'une donation divine qui à la fois l'excède infiniment et n'advient pourtant pas indépendamment de lui⁶⁷. La dimension d'incarnation est ici décisive et incontournable, dans la mesure où l'incarnation de Dieu en Christ appelle en retour l'incarnation du chrétien lui-même. La Cène

⁶⁴ Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, IV, XIV, 3, 1559 (désormais cité *IRC*) : « Et d'autant que nous sommes si ignorants, et si adonnés et fichés aux choses terrestres et charnelles, que nous ne pensons ni ne pouvons comprendre ni concevoir rien qui soit spirituel, ainsi le Seigneur miséricordieux s'accommode en ceci à la rudesse [ignorance] de notre sens, que même par ces éléments terrestres il nous mène à soi, et nous fait contempler même en la chair, comme en un miroir, ses dons spirituels [...] ; mais parce que nous habitons en nos corps, Dieu nous donne les choses spirituelles sous des signes visibles. » Le lexique de la corporalité est particulièrement abondant dans le chapitre consacré à la Cène, cf. *IRC* IV, XVII.

⁶⁵ Cf. Martin LUTHER, *Le grand catéchisme*, in *Œuvres*, t. VII, Genève, Labor et Fides, [1529] 1962, p. 136-139 ; Jean CALVIN, *IRC*, IV, XIV, 4.

⁶⁶ Par exemple sous la plume de CALVIN, *IRC*, IV, XVII, 7 : « Ceux-là aussi ne me satisfont point qui, après avoir confessé que nous avons une communion certaine au corps de Christ [...] nous font seulement participants de son Esprit, laissant derrière toute la mémoire de la chair et du sang. [...] il me faudra avoir plus longue dispute avec certains docteurs ou rêveurs hyperboliques qui, en se forgeant selon leur sottise une façon lourde et exorbitante de manger le corps de Jésus-Christ et de boire son sang, dépouillent Jésus-Christ de son corps, et le transfigurent en un fantôme [...] »

⁶⁷ Soulignons que, parmi les éléments physiques qui entrent en jeu dans la célébration eucharistique, on trouve, outre le pain et le vin, la *voix* même de l'officiant. La voix donne corps et consistance au récit, elle est la signature *in vivo* du fait que quelqu'un est là, parle et cherche à se faire reconnaître. Sur ce thème, cf. Denis VASSE, *L'ombilic et la voix*, Paris, Seuil, 1974 ; *L'arbre de la voix*, Paris, Bayard Jeunesse, 2010.

est l'occasion pour le croyant de se souvenir de sa propre chair et d'apprendre à la considérer non comme le lieu de sa malédiction et de sa culpabilité, mais comme le lieu où une grâce vient à sa rencontre.

(3) Si le partage communautaire du pain et du vin en mémoire de l'événement Jésus-Christ est riche d'une promesse de vie, il importe donc de ne pas perdre de vue que c'est dans la mesure où *l'éprouvé* de cette vie est et demeure, à jamais, la finitude radicale de l'humain. Faire mémoire du Ressuscité, c'est à chaque fois faire mémoire du crucifié, c'est-à-dire de celui qui fut une vie depuis sa naissance jusqu'à sa mort⁶⁸. La pratique culturelle de la Cène manifeste dans la visibilité de ses éléments et l'oralité de son récit, le paradoxe constitutif de l'événement chrétien. Mettant en scène le paradoxe, *elle ne le résout pas* mais le livre à l'interprétation de la communauté des disciples. La résolution du paradoxe sera l'affaire, toujours à nouveau singulière, du croyant dans le saisissement de la foi. Comme le suggère particulièrement la version lucanienne des apparitions postpascales, c'est donc bien le Christ incarné et crucifié qui donne sa figure au Ressuscité (Lc 24, 36-49) : il n'y a pas d'autre lieu pour expérimenter la puissance de la vie que notre humaine fragilité dans sa condition historique, nulle évasion dans la virtualité d'un « Ailleurs ». Le « Christ de la foi » peut advenir pour le croyant pour autant que ne soit pas occulté le souvenir du « Jésus de l'histoire » ; non pas sa « biographie », toutefois, mais le fait même, en tant que tel, qu'il fut une existence historique au point de partager l'épreuve, commune à tout humain, de la naissance, de la souffrance et de la mort. C'est en tant qu'il fut Fils de l'homme jusqu'à se briser au Golgotha que le Nazaréen est revêtu de la dignité de Fils de Dieu. Pour autant, sa résurrection atteste d'une vie qui ne fait pas nombre avec les images que l'on s'en forge : son réel échappe, il est par définition un *indéfinissable*. Le réel de la vie ne coïncide pas avec les représentations que nous en déployons au fil des identifications et des projections qui jalonnent nos existences. La vie est à la fois *plus et autre* que ce que nous imaginons et pensons. De la sorte, « Faites ceci en mémoire de moi » représente le fait que la vie est irréprésentable : elle ne peut être ni prévue ni calculée mais seulement accueillie. Communier « au corps et au sang du Christ » signifie alors être partie prenante d'un événement qui « dé-prend » chacun de ses prétentions, volontaires ou non, à être le maître de la vie. Face au Maître « venu comme un serviteur », la communauté des disciples trouve la joie paradoxale qui éclôt lorsqu'on se découvre soi-même serviteur de la vie⁶⁹.

⁶⁸ Les éléments que nous développons dans ce paragraphe s'inspirent librement de Søren KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, *op. cit.*

⁶⁹ Raison pour laquelle la Cène eut, dès les origines, une fonction diaconale. Le lien entre *κοινωνία* et *διακονία* est souligné par Ermanno GENRE, *Le culte chrétien*, *op. cit.*, p. 129 ; Laurent GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert*, *op. cit.*, p. 91.

Répétition et création

Dans ses derniers écrits, Freud théorise la notion de « pulsion de mort⁷⁰ ». Pour le fondateur de la psychanalyse, la pulsion de mort se repère dans les automatismes de répétition, c'est-à-dire dans les symptômes que le psychisme met en place pour s'éviter le déplaisir lié à l'expérience de la perte, de la finitude et de la mort. La pulsion de mort, étrangement, s'enracine dans une sorte de *refus originel de la vie*, en tant que la vie est précisément ce qui ne peut se déployer sans un consentement – même *a minima* – au fait que vivre implique des limites à éprouver et des deuils à opérer. Puisque le « principe de plaisir » qui guide la vie désirante de l'individu ne peut jamais être totalement satisfait et que, par conséquent, un désir ne peut jamais complètement « réussir », il existe un « au-delà du principe de plaisir » qui tire l'individu vers l'arrière, le détournant des objets du monde pour le pousser à se replier à l'intérieur de son propre narcissisme. Les pulsions du moi ne sont plus investies dans des objets extérieurs mais dans le moi lui-même, ce qui est pour le sujet tout à la fois cause de souffrance et de jouissance⁷¹. Le moi érige des mécanismes de défense qui le préservent de la peine que coûte le simple métier de vivre : la répétition obsessionnelle de comportements aliénants pour l'individu sont le signal du travail muet de la pulsion de mort en lui, car cette dernière cherche, en toute circonstance et par tous les moyens, à « rétablir quelque chose d'antérieur⁷² » : une plénitude de l'être (qui n'a jamais existé mais qui est représentée imaginativement comme ayant été possédée puis perdue, donc à retrouver). En d'autres termes, la pulsion de mort freudienne est équivalente à un mouvement d'entropie où l'énergie vitale se résorbe au lieu de se déployer, tenant le psychisme captif de la nostalgie d'un « paradis perdu », dans un mouvement de

⁷⁰ Cf. Sigmund FREUD, « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, [1920] 1981, p. 80-104. La traduction de l'allemand *Todestrieb* fut sujette à discussion chez les spécialistes de Freud, certains préférant la restituer par « instinct de mort ». Mais la langue allemande connaît la différence entre *trieb* (pulsion) et *instinkt* (instinct). Dans un premier temps, Freud utilisait indifféremment les deux notions mais, par la suite, il choisit *trieb* au détriment de *instinkt* car cette dernière notion impliquait un accent mis sur le déterminisme des conduites animales. Or la pulsion, si elle s'enracine bien dans le biologique, a également une dimension psychique et subjective du fait de transiter par des représentations. Cf. André GREEN, « Pulsion », in <http://www.universalis.fr/encyclopedie/pulsion/> ; Jean LAPLANCHE et Jean-Bernard PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, [1967] 2007.

⁷¹ La notion de jouissance est ici utilisée dans son acception lacanienne première : totalisation de soi-même par exclusion de l'altérité, sphéricité du sujet qui se replie sur lui-même dans un mirage d'autofondation, d'autosuffisance et de toute-puissance. Cf. Jacques LACAN, *Le Séminaire VII. L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1986.

⁷² Sigmund FREUD, « Au-delà du principe de plaisir », art. cit., p. 106. C'est l'auteur qui souligne.

retour à l'origine⁷³. La question se pose ici de savoir si la mémoire, qui cherche d'une manière ou d'une autre la reproduction du passé, son retour, sa répétition, relève de la dimension de la pulsion de mort et, à ce titre, constitue un obstacle au déploiement des possibles qui est la caractéristique de la vie. La question peut se reformuler comme suit : qu'est-ce qui, réellement, se répète dans le « faire mémoire » ? La « chose souvenue » revient-elle à l'identique par l'acte mémoriel, liant passé, présent et futur dans une *absence de temporalité* (puisqu'il serait déjà là)⁷⁴ ? Ou s'agit-il d'« autre chose » – et, dans ce cas, temporalité et histoire ne sont pas de vains mots ? Il est intéressant de remarquer que Lacan, dans sa relecture du texte freudien, déplace la compréhension de la pulsion de mort en y voyant une pulsion de destruction qui cherche paradoxalement à *libérer de l'espace pour le désir*, de façon à ce que celui-ci ne s'épuise pas dans des objets⁷⁵. La pulsion de mort vise la destruction de l'objet pour que le désir demeure désir. En ce sens, la pulsion de mort n'est pas l'adversaire de la vie, *mais son alliée* : elle évite le triomphe de l'amour si, par amour, on désigne une fusion du sujet et de l'objet dans la jouissance. Thanatos vient « corriger » Éros, permettant au désir de « rater » et donc d'être relancé dans des processus de création innovants⁷⁶. La vie du sujet oscille dans une tension dialectique entre « mort » et « vie » en lui, inscrivant paradoxalement la vie au registre même de la mort comme butée du réel, expérience de la perte et non-totalisation de soi-même. De ce point de vue, une mémoire qui tournerait « à

⁷³ Il faut bien voir, alors, que la pulsion de mort comme refus de la vie est, en réalité, l'expression d'un refus *de la mort*, au sens où vivre suppose l'expérience permanente d'un *deuil de soi-même* qui passe par de multiples renoncements. Le retranchement dans une image idéalisée de soi-même, dans un moi fantasmatiquement à l'abri de toute perte, donc dans une image de « vivant » (si l'on croit que vivre signifie totaliser l'avoir, le savoir et le pouvoir), est le signe, pour qui sait le lire, du triomphe de la pulsion de mort. Tout un versant « hédoniste » de notre société est à interroger de ce point de vue. De manière comparable, la mise en scène permanente du « corps parfait » dans notre société de performance peut être interprétée comme une *détestation du corps* sous les apparences de son exaltation.

⁷⁴ Sigmund FREUD, « Au-delà du principe de plaisir », art. cit., p. 104, parle de la pulsion de mort comme « principe de Nirvana », désignant un état statique, une sorte d'immuable éternité qui signe l'extinction du désir.

⁷⁵ Nous suivons ici Jacques LACAN, *Le Séminaire VII, op. cit.*, p. 243-256.

⁷⁶ Signalons que LACAN refuse d'en conclure pour autant à une quelconque justification du mal dans une rationalisation métaphysique ou une théodicée : « Je ne suis pas en train de vous dire que la notion de pulsion de mort chez Freud ne soit pas en soi quelque chose de très suspect – d'aussi suspect et, je dirais presque, d'aussi dérisoire que l'idée de Sade. Quoi d'aussi pauvre et misérable, après tout, que l'idée que les crimes humains puissent en quoi que ce soit collaborer, en bien ou en mal, au maintien cosmique de la *rerum concordia discors* ? [...] Je ne dis pas non plus qu'en ce point de spéculation, les choses aient même encore un sens. Je veux simplement dire que l'articulation de la pulsion de mort dans Freud n'est ni vraie, ni fausse. Elle est suspecte, je n'avance rien de plus, mais il suffit qu'elle ait été pour Freud nécessaire, qu'elle le ramène à un point d'abîme, foncièrement problématique, pour être révélatrice d'une structure de champ. Elle indique ce point que je vous désigne alternativement comme celui de l'infranchissable ou celui de la Chose » *ibid.*, p. 252.

plein », c'est-à-dire une mémoire qui ne perdrait jamais rien, qui pourrait tout restituer du passé dans son intégralité, serait une mémoire infernale, lieu d'une aliénation d'autant plus redoutable qu'elle aurait tous les attributs du bien, de la réussite, de l'efficacité, etc. Une mémoire incapable d'oubli est une mémoire tueuse : cette leçon, pensons-nous, n'est pas sans concerner de près notre siècle.

Il importe donc de prolonger nos interrogations sur les rapports de la mémoire et de l'oubli, en particulier en tâchant d'éclairer ce qui revient dans la mémoire comme *perte de l'origine*. En quelque sorte, la pensée de la mémoire qui émerge au travers de la Cène nous indique la voie où il s'agit de passer d'un mouvement de retour à l'origine à celui d'un retour *de* l'origine – sous réserve que cette origine soit marquée du sceau de l'impossible et de ce que cela contient de promesse créatrice. C'est la pensée kierkegaardienne de la répétition qui nous guidera ici. Comme on sait, dans *La Répétition* Kierkegaard (sous le pseudonyme de Constantin Constantius) analyse la différence entre la réminiscence des philosophes grecs et la répétition au sens biblique⁷⁷. Son interrogation porte sur l'existence de la possibilité même d'une répétition : une chose peut-elle revenir, peut-on retrouver ce que l'on a perdu ? L'ouvrage, jusque dans sa forme littéraire, met en scène la dimension du redoublement (livre en deux parties, deux protagonistes, deux époques) au point que le lecteur s'y perd et échoue à trouver un concept satisfaisant de la répétition qui permettrait de saisir celle-ci dans une définition univoque et objectivable. Il n'y a qu'en se laissant prendre par les rets du récit que le lecteur approche un tant soit peu la répétition, comme expérience à vivre et non pas seulement idée à assimiler. Dans le mouvement existentiel de la répétition, l'enjeu est de se ressaisir soi-même comme individu et, par là, continuer à devenir ce que l'on est⁷⁸. De fait, c'est bien à la catégorie du devenir que s'articule celle de la répétition. La principale différence entre cette dernière et la réminiscence tient en effet à ceci : la réminiscence désigne une répétition dont le mouvement est rétrograde (on fait mémoire en se tournant vers le passé, on se ressouvient en arrière) ; dans la répétition, le mouvement est inverse (il s'agit de se « ressouvenir en avant⁷⁹ »). Dans ce dernier cas, le mouvement n'est pas rétrograde mais projectif. Il ne s'agit pas d'une répétition fermée mais d'une répétition ouverte. Il n'est donc pas question, dans la répétition kierkegaardienne, d'une reproduction à

⁷⁷ Cf. Søren KIERKEGAARD, *La répétition*, in *Œuvres Complètes*, t. V, Paris, L'Orante, [1843] 1972.

⁷⁸ Ainsi du jeune homme de la seconde partie : « Je suis de nouveau moi-même. Ce "moi" qu'un autre n'a pas voulu relever sur la route, je suis rentré dans sa possession. La discorde de mon être a cessé ; je retrouve mon unité » *ibid.*, p. 87.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 3.

l'identique où l'on retrouverait constamment « le même dans le même⁸⁰ ». Le mouvement est, au contraire, celui d'une *reprise* qui du sein du même indique l'advenue d'une altérité en tant que faillite de la répétition : « La seule chose qui se répéta fut l'impossibilité d'une répétition⁸¹. » C'est justement cette impossibilité de la répétition qui délivre l'individu de ses fixations mélancoliques : en l'introduisant à la perte, elle lui permet de renouer avec la vie. Il nous semble possible d'illustrer cela par un exemple emprunté à l'univers théâtral (que Kierkegaard affectionnait particulièrement) : la reprise d'une pièce signifie bel et bien le fait de rejouer la même pièce, avec le même texte, les mêmes acteurs, les mêmes décors, etc. Pourtant, le seul fait de rejouer cette pièce le lendemain, devant un public différent, par des acteurs ayant vieilli d'un jour, c'est-à-dire le seul fait de la *rejouer*, fait de cette pièce à la fois la même et *pourtant une autre*, irréductiblement. Ce n'est pas *complètement* la même pièce (l'expérience montre que le ressenti des acteurs et du public, comme l'appréciation des critiques, peuvent considérablement varier d'une représentation à l'autre). Autre exemple possible : la relation amoureuse dans le cadre de la conjugalité est une reprise permanente de la rencontre initiale ; pourtant, ce n'est pas la même rencontre qui se reproduit en série mais une autre, toujours nouvelle. La répétition kierkegaardienne est une répétition où le fait de se ressouvenir de l'événement fondateur permet non pas de reproduire cet événement à l'identique (à la manière d'un duplicata), mais au contraire d'en circonscrire la perte – la perte à jamais –, précisément pour permettre l'advenue d'un nouvel événement, d'une nouvelle rencontre. Nouvelle rencontre ne signifie pas ici rencontrer quelqu'un d'autre, mais *rencontrer le même quelqu'un autrement*.

En reprenant à notre tour l'intuition kierkegaardienne – sans prétendre que celle-ci s'épuise dans la présentation que nous en faisons –, nous postulons que la mémoire croyante ne vise pas des « retrouvailles » mais seulement des « trouvailles ». La communauté de disciples qui répond à l'invitation « Faites ceci en mémoire de moi » ne doit pas tant chercher à retrouver son Seigneur qu'à le *trouver à nouveau*, c'est-à-dire tel que le ressouvenir de cette parole prononcée, associée aux gestes qui lui donnent chair, ouvrira en chacun un espace de sens insoupçonné jusque-là, dans l'anticipation d'une reconnaissance. Autrement dit, le « faire mémoire » de la célébration chrétienne n'est pas la préservation d'un objet du passé soudainement exhumé par le rite : il s'agit

⁸⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁸¹ *Ibid.*, « Reprise » est une autre traduction possible du terme danois *gentagelse* qui signifie, littéralement, une « reprise des relations » après une période d'interruption.

d'une mémoire qui *garde l'absence* de celui qu'elle évoque, pour que cette absence devienne une possibilité d'engendrement à venir. C'est d'ailleurs ce que Paul lui-même écrit en conclusion du récit d'institution de la Cène qu'il rapporte : « À chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur *jusqu'à ce qu'il vienne* » (1 Co 11, 26 ; nous soulignons). De la sorte, « faire revivre » l'origine en la racontant et en la « rejouant » veut dire, d'une part, ancrer la mémoire dans un réel (le récit n'est pas pure fiction mais porte la trace de quelqu'un qui a réellement été une vie, une voix, une naissance, une mort) et, d'autre part, prendre la mesure de l'incommensurable distance qui nous sépare à jamais de ce réel (le réel est un point d'impossible qui troue la fiction narrative et permet sa toujours neuve contemporanéité). Si « actualiser » signifie « rendre actuel par un acte », alors l'actualisation de l'événement fondateur lors de l'eucharistie ne fait pas « revenir » cet événement mais en désigne l'éloignement infini. Le Ressuscité, en ce sens, n'est jamais un « revenant » mais seulement un « venant »⁸². Si le Ressuscité était un revenant, il ne serait jamais qu'un de ces multiples fantômes qui hantent nos mémoires gorgées d'angoisse et de culpabilité, un spectre qu'il faudrait impérativement réussir à chasser pour avoir une chance de vivre en paix. Peut-être est-ce la raison pour laquelle les récits d'apparition du Ressuscité dans les Évangiles provoquent d'abord la peur des disciples avant de susciter leur foi. La finale à bien des égards énigmatique du troisième Évangile – le plus paulinien – est sur ce point éloquente (Lc 24, 36-49). La vision du Ressuscité saisit les disciples de frayeur et de crainte comme devant un « esprit » ; ils ne parviendront à la joie qu'après avoir porté leurs regards sur les traces de son incarnation et de sa finitude, écouté sa voix, l'avoir

⁸² Bien que le verbe *ἐρχομαι*, lorsqu'il est associé à la venue du « jour du Seigneur » ou du « Christ glorieux », soit souvent traduit dans les principales éditions de la Bible par « revenir », il est pourtant systématiquement utilisé dans le Nouveau Testament sans préfixe : tout simplement « venir » (par exemple, 1 Th 5, 1 ; 1 Co 15, 35 ; Ap 2, 5 ; 22, 7.12.20). C'est pour cette raison que le « corps post-pascal » de Jésus devient autre chose qu'un cadavre à momifier : après la résurrection, le corps du Christ est l'assemblée des croyants elle-même, l'Église comme corps vivant qui résonne de l'écho de la parole originaire. Le Christ qui vient à la rencontre du fidèle dans la foi n'est donc pas le « Jésus historique » revenant (revenant à travers les siècles, revenant des morts...) : il est le *Christ autrement*, qui ad-vient toujours à nouveau comme un écho insoupçonné de sa parole dans l'existence croyante. Ici se greffe la pneumatologie du quatrième Évangile : « Mais c'est le Paraclet, l'Esprit saint que le Père enverra en mon nom, qui vous enseignera tout et vous *mettra en mémoire* [ὑπομνήσει] tout ce que, moi, je vous ai dit » (Jn 14, 26). Sur ce thème, cf. Hans WEDER, « Le souvenir évangélique », art. cit., p. 44 : « Le souvenir du Paraclet ne signifie nullement une réduction à ce qui s'est manifesté mondainement, mais c'est le souvenir enrichi par l'expérience pascale, qui accorde la *doxa* [la dignité filiale] à cet homme qui est devant les yeux de tous. C'est un souvenir qui, dans ce qui est proposé aux yeux de tous, discerne quelque chose qui n'est pas visible aux yeux de tous, mais qui n'est accessible qu'à celui qui a été instruit à voir avec les yeux du Père. »

vu manger et avoir reçu de lui « l'intelligence pour comprendre les Écritures ». C'est, dans le souvenir, le nouage du récit, du corps et de la mort qui ouvre l'espace pour la rencontre en vérité. Le deuil d'un « revenir » du Christ ouvre un temps fécondé par l'attente d'un « venir », c'est-à-dire de ce qui n'a encore jamais été rencontré.

À partir de là, nous pouvons développer quelques aspects d'une *poétique du sacrement*. À l'ἀνάμνησις correspond, en effet, la ποιήσις au sens d'activité créatrice. « Faites ceci en mémoire de moi » conjoint mémoire et création, fidélité et innovation, tradition et transgression. On ne saurait transmettre sans trahir. Une transmission qui se voudrait pure conservation, non-altération, plaçant son objet hors d'atteinte de tout ressaisissement créateur dans la critique et l'interprétation, équivaudrait à une procédure d'embaumement, c'est-à-dire à l'exact contraire du message de Pâques (puisque le cœur de ce message consiste à dire qu'*il n'y a pas* de corps à embaumer⁸³). L'eucharistie n'est d'ailleurs pas la réponse à un « Refaites ceci » mais à un « Faites ceci ». Instituée « poète de l'événement », la communauté chrétienne, par l'acte physique et matériel de la célébration, incarne et prolonge le « dit » du Christ d'une manière à chaque fois singulière, au présent. On retrouve ici l'axe central de la première Pâque, dont on sait que la signification essentielle tient à un « aujourd'hui » de la sortie d'Égypte ; la tradition juive atteste bien qu'à la question « Quand est-ce que cela est arrivé ? » posée par l'enfant lors du repas pascal, l'adulte répond « Cela arrive maintenant »⁸⁴. « Faire mémoire » prend ici le sens de « faire la mémoire » comme on parlerait de « faire l'amour » : la mémoire comme l'amour passent par des gestes qui en sont la signature corporelle. Les amants qui s'unissent dans la rencontre sexuelle font à chaque fois quelque chose de différent et de nouveau, même s'ils répètent les mêmes gestes, les mêmes postures ou les mêmes scénarios – précisément *parce qu'ils répètent* tout cela, et qu'il est de l'essence même de cette répétition de manquer. Certes, faire l'amour est toujours commémorer la première rencontre, sceller jusque dans la chair la promesse que cette rencontre portait en elle et ouvrir un espace pour la fidélité à cette promesse, afin qu'elle demeure vivante en dépit du temps qui passe, de l'usure du quotidien, etc. Mais il n'en est pas moins vrai que la fidélité conjugale – qui donne son modèle à toute fidélité – repose sur le ratage de

⁸³ Quiconque a fait l'expérience de visiter le mausolée de Lénine à Moscou perçoit immédiatement l'abîme qui sépare le culte d'un grand ancêtre dont on s'efforce de conserver sous verre la momie, du culte rendu à Celui qui non seulement n'eut pas « d'endroit où reposer sa tête » (Mt 8, 20//Lc 9, 58) mais dont la tombe même ne sut abriter la dépouille !

⁸⁴ « À chaque génération, chacun doit se considérer comme si lui-même était sorti d'Égypte, car il est écrit : Tu diras à ton fils : c'est à cause de ce que l'Éternel a fait pour moi, quand je sortis d'Égypte », dit la tradition rabbinique dans la Mishna (Pesachim 10, 5).

l'union sexuelle, sur l'impossibilité pour chacun des amants de coïncider avec l'objet de son désir. C'est de ratage en ratage que le désir se trouve relancé⁸⁵. De même, c'est l'impossibilité de communier « au corps du Christ » qui fonde la communion elle-même. Toute communion authentique repose ainsi sur un « commun » qui n'a de réalité que sous la forme d'un trou, d'une échappée, d'un indisponible. La fonction narrative déploie ici toute sa vitalité : le récit du passé fait exister le passé comme ce qui s'est passé et qui ne se passera jamais plus. Cela ne veut pas dire que le passé cesse de nous concerner, bien au contraire : cela veut dire qu'il nous concerne à la fois en tant qu'il nous marque à jamais de son empreinte et en tant qu'il ne fera, en tant que tel, jamais retour. Le « Faites ceci en mémoire de moi » place les croyants en situation de consacrer l'absence de Jésus, la disparition à jamais de l'objet de leur foi. C'est pourquoi évoquer la Cène comme « sacrement de l'absence réelle⁸⁶ » est sans doute la formulation la plus juste qui ait été trouvée dans la tradition théologique : le pain et le vin partagés dans l'assemblée des croyants engravent la *perte irrémédiable* du corps de Jésus. Le sacrement est une poésie de l'absence qui ouvre sur une dramatique du désir.

V. LA CÈNE : UNE DRAMATIQUE DU DÉSIR

S'il est vrai, comme le note Freud, que « l'écriture est à l'origine la langue de l'absent⁸⁷ », le rapport institué par le récit entre mémoire, absence et désir reste à articuler un peu plus précisément. À peine un événement est-il consigné par écrit que celui-ci est enregistré au titre de manquant, et c'est à ce titre qu'il nous parvient. Un écrivain mort depuis des siècles continue pourtant de s'adresser à

⁸⁵ C'est une des significations du « il n'y a pas de rapport sexuel » de LACAN : pas de complémentarité des sexes qui permettrait de « faire un » et d'annuler le « deux » qui est le chiffre de l'amour. Cf. *Le Séminaire XX. Encore* (1972-1973), Paris, Seuil, 1975, p. 17.

⁸⁶ L'expression semble devoir être attribuée à Jean Claude, pasteur du XVII^e siècle, cf. Élian CUVILLIER, Jean-Daniel CAUSSE, *Traversée du christianisme. Exégèse, anthropologie, psychanalyse*, Paris, Bayard, 2013, p. 233. En nous ressaisissant de cette expression à partir de la théorisation lacanienne du réel comme Chose absente et impossible, risquons une hypothèse pour déplacer les termes classiques du débat interconfessionnel : il n'est pas impensable de parler, en protestantisme, de « présence réelle » dans les éléments de la Cène. Le pain et le vin partagés lors de la communion eucharistique nous communiquent, en effet, *le corps et le sang réels* du Christ, dans la mesure exacte où « réel » désigne ici le point de butée de tout langage, le trou de toute image, l'impossible à dire et à écrire, l'aporie de toute représentation, c'est-à-dire *l'absence radicale de cela même dont on parle*. De ce point de vue, « présence réelle » et « absence » sont des expressions synonymes. La présence réelle, une fois sa signification arrachée à la gangue de la chosification substantialiste, n'est rien que la présence de l'Absent.

⁸⁷ Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, Paris, Quadrige/PUF, [1929] 1998, p. 34.

nous par l'entremise de ses livres : l'expérience de la lecture des grandes œuvres littéraires montre qu'on peut nourrir un certain rapport de familiarité avec un auteur qui n'est plus de ce monde (si ce n'est que nous partageons lui et moi un monde commun, celui du texte). On peut également remarquer que l'écriture, dans l'art épistolaire, naît de la nécessité de mettre en relation des sujets qui ne peuvent, physiquement, se rencontrer : échanger des lettres est une manière d'échanger une reconnaissance et de cultiver une relation. Il y a « commune présence » par le moyen d'un écrit qui atteste une absence réciproque. Cette dialectique de la présence et de l'absence, de la « présence absente » et de « l'absence présentée », nourrit la vie du désir qui est le propre de l'humain. La fonction symbolique du langage, déjà évoquée, trouve ici son illustration. Un très bref détour par la théorie freudienne du fétichisme permet un éclairage latéral de la question. Pour Freud, le fétichisme consiste en un *déni de l'absence* : constatant avec horreur l'absence de pénis chez sa mère, le petit garçon élit un objet qui représentera fantasmatiquement à la fois cette absence et l'absence de cette absence⁸⁸. La castration de la mère est certes reconnue (autrement le fétichiste serait un pur psychotique) mais elle est en même temps refusée. Le fétiche incarne cette solution de compromis par le déni (*Verleugnung*) que le sujet a mise en place pour supporter l'angoisse que lui inspire la révélation de la présence du manque en l'Autre maternel. Le problème est que cette manière de conjurer l'absence empêche le fétichiste d'avoir une présence au monde qui lui permette de s'y investir autrement que par le simulacre⁸⁹. Le choix inconscient du déni condamne le sujet à une existence de pur semblant, en particulier avec les représentants de l'autre sexe. Si la comédie sociale comporte naturellement toujours une part de semblant et de masque, cela ne veut pas dire pour autant que tout de la vie subjective se résume à un jeu de rôles : la parole en l'humain fait coupure dans l'image, et la vérité du sujet qui en éclôt ne fait nombre ni avec son discours, ni avec ses

⁸⁸ « Je vais certainement décevoir en disant que le fétiche est un substitut du pénis. Je m'empresse donc d'ajouter qu'il ne s'agit pas du substitut de n'importe quel pénis mais d'un certain pénis tout à fait particulier qui a une grande signification pour le début de l'enfance et disparaît ensuite. C'est-à-dire qu'il aurait dû être normalement abandonné mais que le fétiche est justement là pour le garantir contre la disparition. Je dirai plus clairement que le fétiche est le substitut du phallus de la femme (la mère) auquel a cru le petit enfant et auquel nous savons pourquoi il ne veut pas renoncer. [...] Il n'est pas juste de dire que l'enfant ayant observé une femme a sauvé sans la modifier sa croyance que la femme a un phallus. Il a conservé cette croyance mais il l'a aussi abandonnée ; dans le conflit entre le poids de la perception non souhaitée et la force du contre-désir il en est arrivé à un compromis comme il n'en est de possible que sous la domination des lois de la pensée inconsciente », Sigmund FREUD, « Le fétichisme », 1927, http://www.atramenta.net/lire/le-fetichisme/28903/1#oeuvre_page. Ajoutons que le fétiche peut être littéralement n'importe quel objet : une partie du corps, une expression du visage, une couleur, une odeur et, naturellement, un texte ou un élément de rituel religieux...

⁸⁹ Cf. Roland GORI, *La fabrique des imposteurs, op. cit.*, p. 271-275.

identifications. La réconciliation avec le manque et l'absence est bien l'enjeu d'une vie subjective ouverte au désir et disposée à accueillir autrui ; encore faut-il, pour cela, être référé à de l'Autre parlant. On pourrait alors se demander si, en un sens, notre époque qui à la fois perd la mémoire et convoite la mémoire totale, ne serait pas celle d'une *fétichisation de la mémoire*. Notre société de la jouissance illimitée et de la haine du renoncement construit en permanence un rapport à l'Autre factice, virtuel, et il n'est pas interdit de penser que les objets technologiques qui (sur)peuplent notre quotidien sont l'expression d'un fétichisme planétaire⁹⁰. De quel manque cherchons-nous à orchestrer le déni dans le tourbillon numérique qui nous emporte au point de risquer de nous faire sortir de l'histoire, nous enfermant dans la fausse éternité de l'immédiateté ? La passion contemporaine pour les musées, en Occident tout au moins, ne serait-elle pas une manière d'esquiver la question de notre origine tout en prétendant l'avoir résolue dans le discours de la science ? Quelle est cette occultation de l'absence qui nous empêche d'être authentiquement présents à nous-mêmes, aux autres et au monde ?

Contre le déni fétichiste, il faut tenir que la mémoire est un *redoublement de l'absence* : loin de masquer l'absence, la mémoire la *dévoile*. Le « faire mémoire » est une initiative qui, premièrement, marque l'absence et, secondement, certifie que cette marque a bien été marquée. L'absence est soulignée d'un double trait⁹¹. Le récit de la Cène qui est acté au moment de la célébration eucharistique prend alors toute sa valeur de symbole : il unit entre eux des sujets

⁹⁰ Nous faisons l'hypothèse d'une corrélation entre la crise du récit, de la mémoire et de la transmission caractéristique de notre temps, et la déréalisation des corps, leur instrumentalisation dans des « processus sans sujet », leur objectivation en particulier marchande et pornographique. Quand il n'y a plus de « corps à corps » entre texte fondateur et communauté de lecture, il ne reste plus que le refuge de l'abstraction.

⁹¹ C'est en cela, par exemple, qu'un lieu comme le mémorial de la Shoah à Jérusalem (Yad Vashem) n'est justement pas un « lieu fétiche ». Le crime nazi se distingue, en effet, des autres atrocités de l'histoire par une volonté d'effacement du souvenir des victimes, en une réalisation macabre du fantasme sadien de la « seconde mort » (cf. à ce sujet Jacques LACAN, *Le Séminaire VII, op. cit.*, p. 248-251). Non seulement les nazis ont tué leurs victimes mais, en faisant disparaître leurs corps dans les fours crématoires, ils les ont tuées une seconde fois en cherchant à effacer jusqu'au souvenir de leur existence. La logique est la suivante : nous vous tuons (nous vous mettons à mort) et, ensuite, nous tuons *le fait que nous vous avons tué* (nous nions que vous ayez eu une vie avant que nous vous la prenions). Face à ce projet d'« oubli pervers », la démarche consistant à graver les noms des disparus (sans précisions biographiques) sur la pierre d'un monument et à en faire lecture une fois l'an, dispose la structure d'un « oubli juste ». L'enjeu de ce « faire mémoire » est bien, paradoxalement, d'ouvrir la possibilité d'un « faire oubli », condition d'une sortie de la fixation au traumatisme et d'un redéploiement historique. Faire mémoire des noms est une manière de rendre témoignage aux vivants que les morts ont été, tout en prenant acte du fait que les morts sont morts et qu'ils ne reviendront jamais (ce qui bien sûr accentue le tragique de cette mémoire) : nous reconnaissons que vous avez été et que vous n'êtes plus, que vous ne serez jamais plus. Nous marquons votre absence d'un double sceau, et c'est pourquoi nous pouvons prendre la relève de la vie.

par le moyen de mots et de gestes qui convergent vers une absence fondatrice⁹². Les croyants ne peuvent être unis les uns aux autres, d'un lien porteur de vie et humanisant, que si le fondement de leur communion leur *échappe radicalement*. C'est d'ailleurs quand un groupe de croyants revendique la possession de ce fondement – c'est-à-dire prétend combler l'absence – que la communion disparaît du fait que certains se retrouvent exclus de l'espace symbolique partagé⁹³. En tant que le « Faites ceci en mémoire de moi » renvoie à un Absent à jamais indisponible mais toujours à attendre à nouveau, nous pourrions dire que la célébration eucharistique est une invite à ce que Denis Vasse appelle *le temps du désir*⁹⁴. Le temps du désir, c'est le temps ouvert à son Autre, creusé par un manque et disponible pour la rencontre en vérité. À une époque où le présent disparaît à force d'être trop plein de lui-même, le temps du désir invite à se référer au don d'une origine qui ne se confond avec aucun commencement et qui, pour cela même, permet de s'inscrire sans cesse dans l'historicité de la condition humaine, dans son drame – avec ce que cela suppose de tensions, de deuils et de renoncements, mais aussi de trouvailles, de semences et de moissons. On peut alors résister avec une égale fermeté à la mémoire *raturée* et à la mémoire *saturée*, dans la recherche d'une juste dialectique entre mémoire et oubli, présence et absence, apparition et disparition, inscription et effacement. Par ailleurs, dans une société boulimique où le besoin vaut loi, partager un dérisoire morceau de pain et une insignifiante gorgée de vin dans l'évocation d'un Sujet à la fois en retrait et à venir, matérialise une protestation pour la vie du désir, contre la morale surmoïque de l'épuisement de soi dans la consommation. Le propre de l'enfant qui grandit n'est-il pas, après tout, de consentir à différer la satisfaction de ses besoins et, dans certains cas, à y renoncer complètement, afin de s'ouvrir à la parole et au désir, en vue de devenir, ne serait-ce qu'un peu, capable d'altérité ?

Guilhen ANTIER

⁹² Jean CALVIN, en particulier, insistera sur le sacrement comme « sceau » de l'agir divin (cf. *IRC IV*, XIV, 1). Le sceau est, par définition, ce qui est apposé sur un document pour attester la présence d'un absent. Une présence dont la modalité même est celle de l'absence. Celle-ci n'est pas pour autant vide de tout effet, au contraire : le croyant peut y déchiffrer – avec les yeux de la foi – la trace de l'autorité libératrice du Christ.

⁹³ Une certaine fascination pour les espèces eucharistiques en catholicisme s'apparente, de ce fait, à une forme de fétichisme qui vise la « présentification de l'Autre », l'intégrisme en étant le symptôme institutionnel. Un fétichisme comparable se retrouve, avec des accentuations différentes, dans le protestantisme qui transfère la « présentification de l'Autre » sur le texte biblique, le symptôme étant alors le fondamentalisme. Dans l'un et l'autre cas, on confond purement et simplement fétiche et symbole – preuve, peut-être, qu'il n'est pas si aisé de les distinguer.

⁹⁴ Denis VASSE, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, [1969] 1997².