

revue
catholique
internationale



communio



La mémoire

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

La mémoire

« Se souvenir, c'est se tourner vers le Seigneur »

Saint Augustin (De Trinitate, BA 16, p. 402)

« si un ensemble d'ordinateurs peut avoir des mémoires,
il n'aura jamais *la* mémoire [...]»

La mémoire de toutes choses est cette part
de la mémoire originelle de Dieu que le Messie
donne par avance à l'humanité dans l'Esprit,
pour qu'elle puisse à cette lumière déchiffrer sa propre histoire »

*Cardinal Jean-Marie Lustiger,
« La nouveauté du Christ et la post-modernité »,
Communio, n° XV, 2, mars-avril 1990, p. 20-21*

Ce tableau qui a inspiré de très nombreuses copies et gravures tout au long du XIX^e propose une représentation mélancolique du prophète Jérémie qui invite encore juifs et chrétiens à pleurer la ruine de Jérusalem et leur propre perte, l'oubli de Dieu. Le prophète cependant n'exprime pas seulement un sentiment, mais illustre aussi une attitude, celle du souvenir dans sa dimension profonde et existentielle qui rejoint Dieu : comme le rappelle l'article du P. Ph. Cazala dans le présent cahier, le prophète, après l'exil, devient plus nettement un homme de la mémoire, qui aide à inscrire la loi dans les cœurs (*Jérémie* 31, 33).

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

La mémoire

Éditorial



- 9 Florian Michel :
Mémoire, histoire, liturgie

Thème



La mémoire

- 21 Josef Pieper : Mémoire corporelle –
Des objets historiques concrets comme lieux
de mémoire

Dans cette allocution prononcée en 1975 à l'occasion de la célébration du millénaire de la cathédrale de Mayence, Josef Pieper se livre à une réflexion sur l'enracinement corporel de notre mémoire spirituelle.

- 37 Emmanuelle Hénin : La mémoire –
Expérience spirituelle et expérience esthétique

Les Grecs faisaient de Mnémosyne la mère des Muses, conférant à la mémoire une fonction matricielle dans la création de l'œuvre d'art. Selon une tradition allant d'Homère à Proust, la mémoire se révèle le creuset de l'intériorité, et l'expérience esthétique est indissolublement l'expérience d'une transcendance.

- 57 Philippe Cazala :
Les prophètes de l'Ancien Testament –
Entre histoire et mémoire de la révélation

La Bible hébraïque réfléchit à la transmission de la révélation par la mémoire à partir de la figure de Moïse. Cependant, le développement d'une figure prophétique comme Jérémie, successeur de Moïse, modifie en profondeur le paradigme : désormais, la mémoire de la révélation est l'œuvre de Dieu lui-même.

- 71 Anne de Saxcé :
Se souvenir de Dieu selon saint Augustin

Cet article étudie la reprise et les transformations qu'Augustin fait subir à l'idée platonicienne de la réminiscence, et la manière dont il construit, à partir de la pensée de Platon, sa propre définition du rôle de la mémoire dans la recherche du bonheur. Est montrée l'importance de l'idée d'une mémoire du présent, et comment, avec une réflexion essentielle sur l'oubli, Augustin parvient à penser l'accès à Dieu sur le mode du souvenir.

- 81 Florent Urfels : « Faisant mémoire, nous t'offrons » –
Le mémorial eucharistique

Dans le sacrement de son corps et de son sang, le Christ récapitule et livre à ses frères toute la mémoire de l'homme et de Dieu. Ainsi l'Eucharistie accomplit le Salut en sa dimension anthropologique, ontologique et théologique.

- 93 Ioan Moga : « *Le combat pour l'Eucharistie* » :
Le *Journal* d'Alexandre Schmemmann –
Impulsion pour un renouveau eschatologique
de l'Église

Lisant le Journal du théologien orthodoxe Alexandre Schmemmann, l'auteur y voit un diagnostic de tous les phénomènes qui affaiblissent l'Église et l'éloignent de sa véritable nature qui se doit d'être une réalité sacramentelle, c'est-à-dire la présence du Royaume dans ce monde.

- 109 Joëlle Prungnaud : Omniprésence de la cathédrale
dans la littérature du XIX^e siècle

Étudiant la présence récurrente de la cathédrale comme figure de premier plan dans la littérature francophone et britannique au XIX^e siècle, l'auteur relève un engouement collectif qui – en dépit de perceptions variées et parfois contradictoires de cette figure par les différents courants littéraires – montre que la cathédrale littéraire conserve toujours son pouvoir de fascination.

- 119 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz :
Relire *Ordinatio sacerdotalis*

Une grande philosophe allemande explique comment elle en est venue à refuser l'accès des femmes au sacerdoce ministériel.

Nous remercions Jean-Robert Armogathe et Françoise Brague pour leur concours gracieux comme traducteurs

SUMMARY

Editorial  9 Florian Michel:
Memory, history, liturgy

Theme Memory

- 21 Josef Pieper: Bodily Memory –
Concrete historical objects as places of memory
In this speech, given in 1975 on the occasion of the millennium celebration of Mainz Cathedral, Josef Pieper reflects on the bodily roots of our spiritual memory.
- 37 Emmanuelle Hénin: Memory, spiritual experience
and aesthetic experience
The Greeks made Mnemosyne the mother of the Muses, giving memory a matrix function in the creation of the work of art. According to a tradition going from Homer to Proust, memory reveals itself as the crucible of interiority, and the aesthetic experience is indissolubly the experience of a transcendence.
- 57 Philippe Cazala:
The prophets of the Old Testament –
Between History and Memory of Revelation
The Hebrew Bible reflects on the transmission of revelation through memory starting with the figure of Moses. However, the development of a prophetic figure such as Jeremiah, as a successor of Moses, profoundly modifies the paradigm: henceforth, the memory of revelation is the work of God himself.
- 71 Anne de Saxcé:
Remembering God according to St. Augustine
This paper examines Augustine's revival and transformation of the Platonic idea of reminiscence, and the way in which he builds on Plato's thought to define the role of memory in the search for happiness. The importance of the idea of a memory of the present is shown, and how, with an essential reflection on forgetting, Augustine manages to think of access to God in the mode of recollection.
- 81 Florent Urfels: "Remembering, we offer you" –
The Eucharistic Memorial
In the sacrament of his Body and Blood, Christ recapitulates and delivers to his brothers all the memory of man and of God. Thus the Eucharist accomplishes salvation in its anthropological, ontological and theological dimensions.

Notes

- 93 Ioan Moga: "The Fight for the Eucharist":
The Diary of Alexander Schmemmann –
Impetus for an eschatological renewal of the Church

Reading the Diary of the Orthodox theologian Alexander Schmemmann, the author sees in it a diagnosis of all the phenomena that weaken the Church and distance it from its true nature, which must be a sacramental reality, that is, the presence of the Kingdom in this world.

- 109 Joëlle Prungnaud: Omnipresence of the cathedral
in nineteenth-century literature

Studying the recurrent presence of the cathedral as a prominent figure in French and British literature in the 19th century, the author notes a collective infatuation which – despite the varied and sometimes contradictory perceptions of this figure by the different literary currents – shows that the literary cathedral still retains its power of fascination.

- 119 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz:
Rereading *Ordinatio sacerdotalis*

A great German philosopher explains how she came to deny women access to the ministerial priesthood.

We thank Jean-Robert Armogathe and Françoise Brague for their gracious assistance as translators

Prochain numéro
mai-août 2023

La liberté religieuse

Qu'a-t-on oublié ou perdu de la mémoire au temps de la modernité ? On semble parfois assister à l'effacement de la mémoire, ou du moins à sa métamorphose et à sa « libération » paradoxale¹. La « mémoire » numérique, insatiable, inépuisable, semble miner le sens herméneutique de la mémoire, sa capacité spirituelle, sa puissance d'intériorité. Alors que la mémoire semblait d'abord recueilement de soi, lieu de l'identité, source profonde de la poésie – « Mon beau navire ô ma mémoire », « J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans », faculté spirituelle, lieu intérieur de la rencontre avec Dieu, on semble être entré dans un temps d'oppositions faciles : trou de mémoire et commémoration ; condamnation ou consécration ; amnésie ou anamnèse, etc.

Le sens du présent cahier est de rendre un peu de complexité et de profondeur de sens à la notion même de mémoire, de la dépolitiser, au sens de la sortir du champ politique, de faire un pas de côté par rapport à certaines problématiques liées à l'histoire, afin de retrouver quelques fragments du sens que la notion pouvait recevoir avant la grande vague de ce que Pierre Nora, l'architecte des « lieux de mémoires² », désignait sous le nom d'« avènement de la mémoire³ ». Car la mémoire peut d'abord – et essentiellement – être envisagée comme une faculté spirituelle. Joseph Pieper, dans une conférence donnée en 1975 lors de la célébration du millénaire de la cathédrale de Mayence, traduite de l'allemand, se livre à une réflexion sur l'enracinement corporel de notre mémoire spirituelle⁴. La contribution d'Emmanuelle Hénin rappelle que les Grecs tenaient Mnémosyne pour la mère des Muses, ce qui conférait à la mémoire une fonction matricielle dans la création de l'œuvre d'art. Selon une tradition allant d'Homère à Proust, la mémoire se révèle ainsi le creuset de l'intériorité⁵. Le P. Philippe

1 Jean-Marie LUSTIGER, « La nouveauté du Christ et la post-modernité », *Communio*, mars-avril 1990, p. 20-21.

2 Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Quarto, trois volumes, 1997. L'édition de 1997 reprend en trois épais « Quarto » les sept volumes de la « Bibliothèque illustrée des histoires », parus entre 1984 et 1992. Dans la préface à l'édition de 1997, Pierre Nora rappelle bien que « d'étape en étape, l'entreprise est passée d'un simple éclairage des lieux porteurs d'une mémoire particulièrement

significative au projet beaucoup plus ambitieux d'une histoire de France par la mémoire. »

3 Pierre NORA, « L'avènement de la mémoire », *Le Débat*, 2020, n° 3, p. 232-234.

4 Voir infra, « Mémoire corporelle – Des objets historiques concrets comme lieux de mémoire », p. 21.

5 Voir infra, « La mémoire – Expérience spirituelle et expérience esthétique », p. 37.

Éditorial

● Cazala explique comment la notion de mémoire se développe comme la mise en présence de Dieu dans l'Ancien Testament⁶. Anne de Saxcé précise comment chez saint Augustin la mémoire est une lumière pour mieux saisir, dans ce qui fait notre joie, le souvenir de Dieu : c'est par la mémoire que l'on atteint la vie en Dieu⁷.

Dès lors, pour saisir le tout de la mémoire, il faut sans doute la penser à partir du lieu de la mémoire *par excellence* que n'a jamais cessé d'être l'acte liturgique. Obligation de mémoire adressée au Seigneur – « *Memento Domine famulorum famularumque tuarum* ». Mémoire respectueuse et commémoration des saints et des vertus – « *Communicantes, et memoriam venerantes* ». Et plus encore, mémorial eucharistique – « *in mei memoriam facietis* ». La contribution du P. Florent Urfels permet ainsi de ressaisir le parfait mémorial que l'Église offre chaque jour au Père, grâce à une formule extraite de la seconde prière eucharistique : « *Memores... offerimus* », « faisant mémoire, nous t'offrons »⁸. Si se souvenir est au centre de l'acte liturgique, c'est que la mémoire ou le souvenir est justement le lieu même où se joue une conformité et une forme de réciprocité entre Dieu et l'homme. De même que Dieu se souvient dans l'Ancien Testament, l'homme est appelé à se souvenir au sens d'un retour à son principe, ces deux dimensions étant unies dans le Christ. Se souvenir, c'est toujours se recueillir, c'est un acte de vérité, certes paradoxal (car se souvenir, c'est nécessairement postuler l'absence) – mais de vérité quand même ce ne serait qu'à l'échelle existentielle. La mémoire collective ou historique elle-même s'y trouve justement remise en perspective.

Dépolitiser la mémoire

Aussi étrange que cela paraisse au premier abord, il semble exister en République un « ministère de la mémoire », en rattachement administratif et symbolique au ministère de la culture, ou associé parfois au secrétariat d'État « de la mémoire et des anciens combattants ». Frédéric Mitterrand rappelait ainsi en janvier 2010 le nœud étroit qui liait culture, archives et mémoire. Puisque « l'omission voire l'abolition des archives est le propre

6 Voir infra, « Les prophètes de l'Ancien Testament – Entre histoire et mémoire de la révélation », p. 57.

7 Voir infra, « Se souvenir de Dieu selon saint Augustin », p. 71.

8 Voir infra, « "Faisant mémoire, nous t'offrons" – Le mémorial eucharistique », p. 81.

des États totalitaires [...] où toute la culture se trouve engloutie dans un grand trou de mémoire », son ministère, disait-il, devait être « un ministère de la mémoire », par opposition au « ministère de la vérité » qui, dans le roman d'Orwell, entendait « faire place nette de la mémoire et, pire encore, la falsifier⁹ ». En octobre 2017, à l'occasion de l'inauguration du salon du livre d'histoire à Blois, Françoise Nyssen soulignait à son tour, dans un sens très politique, que « notre volonté est de rappeler que le ministère de la culture n'est pas seulement un ministère des arts. Mais aussi un ministère de la mémoire, de la langue, de l'être-ensemble. Un ministère du sens¹⁰ ».

Il existait déjà, depuis une décision de Maurice Druon en 1974, une « délégation aux célébrations nationales », devenue en 2011 un « Haut Comité aux commémorations nationales », en rattachement à la Direction des Archives du ministère de la culture. Ce Haut Comité a volé en éclat au printemps 2018, quand le politique et le mémoriel sont entrés pour ainsi dire en collision. Le Haut Comité avait en effet recommandé l'inscription de Charles Maurras dans la liste des « commémorations nationales », à l'occasion du 150^e anniversaire de la naissance du fondateur de l'Action française. Les passions se déchaînent. La ministre de la culture, Mme Françoise Nyssen, désavoue le comité en charge des commémorations et exige l'effacement de Maurras du livre officiel des commémorations nationales qu'elle venait de préfacer. Le Haut Comité démissionne en bloc¹¹. Selon la formule de Pascal Ory, « commémorer » n'était pourtant pas « célébrer ». Pierre Nora regretta quant à lui la « dictature de la mémoire face à l'histoire », évoquant le « règne de la mémoire généralisée » et le « gonflement de la mémoire¹² ». Pour sortir de l'impasse, l'Institut de France créa en 2020 « France Mémoire », afin de remplir le même office que le Haut Comité, mais de manière désormais indépendante de la tutelle ministérielle, pour garantir une moindre immixtion du politique dans le mémoriel. Cette nouvelle « affaire Maurras »,

9 Discours de Frédéric Mitterrand, ministre de la culture, prononcé à l'occasion du versement de 100 ans d'archives de la Cité internationale universitaire de Paris aux Archives nationales de France, 19 janvier 2010.

10 Déclaration de Mme Françoise Nyssen, ministre de la culture, sur l'enseignement de l'histoire et de la littérature, Blois le 6 octobre 2017.

11 Jean-Noël JEANNENEY, « « L'affaire Maurras » », *Le Débat*, 2018, n° 4, p. 155-162.

12 Propos rapportés par Jean-Noël Jeanneney, art. cit. ; voir également Philippe JOUTARD, « Les historiens et la mémoire », *Le Débat*, 2020, n° 3, p. 228 ; Pierre NORA, « L'avènement de la mémoire », *Le Débat*, 2020, n° 3, p. 233.

Éditorial

● créée par le « ministère de la mémoire » du ministère de la culture, serait anecdotique, si elle ne révélait combien entre le ministère orwellien de la vérité et le ministère de la mémoire, les frontières étaient poreuses et les instrumentalisation toujours possibles. Ces dernières décennies, la mémoire est devenue un lieu politique où, à force de discours solennels, de décrets, de célébrations et d'interdits, l'on tente, non sans peine, de façonner ce qui devrait relever – ou non – de notre mémoire commune.

En 1989, dans le contexte du bicentenaire de la Révolution, le cardinal Lustiger rappelait à l'État l'exigence de rassembler non pas la mémoire, mais les mémoires de tous les Français, pour laisser sourdre une mémoire vraiment commune, où le pluriel de la nation pourrait se ressourcer et s'unifier, en une forme non dite d'e *pluribus unum* appliquée à la mémoire.

Les plus hautes autorités de l'État ont [...] le devoir, en ce Bicentenaire, de faire une anamnèse de la diversité des mémoires de la Révolution. L'autorité républicaine légitime peut et doit évoquer, pour les prendre en compte, les succès de la grande Révolution ; elle doit aussi reconnaître et regretter les excès et les crimes liés à un événement dont la portée politique est, aujourd'hui, irréversiblement établie. Que le pouvoir républicain assume, aujourd'hui, cette responsabilité d'aider tous les Français à faire une anamnèse commune de leur histoire commune aiderait à conforter puissamment l'unité future de la Nation. Pour que la commémoration soit une véritable réconciliation et ne se limite pas à un consensus partiellement amnésique, fatalement précaire et vain, il faut que soit aussi honorée la mémoire de ces hommes que l'Église catholique a béatifiés comme « martyrs ». [...] Aujourd'hui, « la guerre est finie ». Il est donc légitime de rappeler la mémoire de ceux qui furent victimes de la persécution sans les regarder comme des traîtres à la cause commune qu'est devenue la République¹³.

Entre les lignes, on commence à distinguer le thème de la réconciliation par les mémoires, traitée dans le numéro de *Communio* de mai-juin 2002, avec, alors, à l'arrière-plan ecclésial, la notion de « repentance ». Quoi qu'il en soit, la mémoire entendue comme lieu de construction de l'identité nationale, comme lieu de

13 Jean-Marie LUSTIGER, « L'Église, la Révolution et les droits de l'homme », mai-août 1989, p. 3-21, p. 4 pour la citation.
entretien avec François Furet, *Le Débat*,

l'établissement de la « vérité » nationale, et comme enjeu politique, relève désormais d'un lieu commun. Pierre Nora explique ainsi combien « peu d'époques dans notre histoire ont été sans doute aussi prisonnières de leur mémoire¹⁴ ». On évoque souvent les « lois mémorielles », qui finissent par imposer une « histoire officielle », le « devoir de mémoire », bien au-delà de son champ premier d'application que fut la Shoah, pour « sauver de l'oubli » les horreurs subies par le peuple juif, le « travail de la mémoire », la « mémoire collective », les « lieux de mémoire », qui sont aussi des « nœuds de mémoire où viennent se prendre les fils éternellement flottants du souvenir et de l'oubli¹⁵ », les « mémoriaux », et, assez souvent, la « mémoire déchirée » et les « conflits mémoriels ». En contrepoint, on évoque « l'amnésie collective », on plaide parfois pour le droit à l'oubli, le droit d'inventaire, et désormais, même, « l'annulation mémorielle », pour contester la commémoration collective d'un homme d'État, d'un officier, d'un écrivain, d'un artiste, et inviter à la destitution, symbolique ou bien réelle, de sa « statue » dans la cité. Depuis la Rome antique, l'on sait bien qu'il existe des formes plus ou moins subtiles de *damnatio memoriae*.

Mémoire et histoire

Avant la riche historiographie de la mémoire politique et culturelle de la France, la mémoire était plutôt un objet philosophique et sociologique dont il faudrait retracer avec précision les contours. Bergson consacre son cours de 1903-1904 à « l'histoire des théories de la mémoire¹⁶ ». En 1925, Halbwachs publie son ouvrage *Les cadres sociaux de la mémoire*, qui rejoint la même année les travaux de l'historien Marc Bloch (« Mémoire collective, tradition et coutume », 1925), et qui est prolongé en 1950 par le volume posthume intitulé *La mémoire collective*. Pour Maritain et Gilson, la mémoire apparaît comme un « degré du savoir », degré assez peu élevé en vérité, dans une perspective, non pas collective, mais personnelle. On en trouve des exemples éloquentes, sous la plume de Gilson qui, cherchant par exemple à définir la notion historique de chrétienté, commence ainsi par recueillir en sa mémoire toutes les images :

14 Pierre NORA, « Présentation », 1984, in Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Quarto, tome 1, 1997, p. 20.

15 Pierre NORA, « Présentation », 1984, édition citée, 1997, p. 19.

16 Lire le compte rendu dans la *Revue de Philosophie*, décembre 1904, n° 12, p. 801-814, reproduit dans *Henri Bergson : Mélanges, textes publiés et annotés par André Robinet*, Paris, PUF, 1972, p. 614-625.

Éditorial

Où ai-je connu la Chrétienté ? Dans les livres, certes, car il est impossible d'écrire et d'enseigner l'histoire du Moyen Âge sans y rencontrer à chaque instant cette réalité si vivante, si variée et si malaisée à définir. Mais il me semble pourtant l'avoir aussi connue elle-même, et pour ainsi dire expérimentée, en mainte rencontre d'une vie qui ne fut pas beaucoup moins errante que celle d'un maître du XIII^e siècle. Où donc ai-je connu cette Chrétienté ? Son nom conjure d'abord dans ma mémoire une multitude d'églises, grandes ou petites, qui m'ont accueilli, et parfois recueilli, etc.¹⁷

Se souvenir pour comprendre, monter en généralité et – en l'occurrence également – rendre grâce. Pour Maritain, la mémoire est parfois traitée en référence à Bergson, ainsi dans le chapitre sur « le réalisme critique » qui précédait l'analyse de la connaissance de la nature sensible, la connaissance métaphysique, et ce que Maritain désignait sous le nom des degrés du savoir supra-rationnel, culminant avec la connaissance mystique. Pour Maritain, la mémoire apparaît comme un outil : « Le souvenir ou forme présentative conservée dans la mémoire et dont la mémoire use *hic et nunc* n'est pas ce qui est connu quand nous nous souvenons, c'est le *moyen* par lequel nous connaissons ; et ce que nous connaissons par ce moyen, c'est le passé lui-même, la chose ou l'événement inséré dans la trame de notre passé¹⁸ ».

Le lien entre histoire et mémoire a été l'objet d'un abondant renouvellement théorique entre le milieu des années 1970 et les années 1980. En 1978, Pierre Nora publie sa fameuse contribution intitulée « Mémoire collective » dans le volume sur *La nouvelle histoire*¹⁹ :

L'expression, reconnaît-il, est aussi vague et ambiguë, mais son utilisation stratégique peut être aussi féconde pour le renouveau de l'historiographie. En première approximation, la mémoire collective est le souvenir, ou l'ensemble de souvenirs, conscients ou non, d'une expérience vécue et / ou mythifiée par une collectivité vivante, de l'identité de laquelle le sentiment du passé fait partie

17 Étienne GILSON, « L'esprit de chrétienté », *La vie intellectuelle*, février 1945, p. 18-36, in *Œuvres complètes*, tome 2, Vrin, 2023, p. 401-402 pour la citation.

18 Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 1932, in *Œuvres complètes*, tome IV, p. 479.

19 Pierre NORA, « La mémoire collective », in Jacques Le Goff (dir.), *La nouvelle histoire*, Complexe, 1978, p. 398.

intégrante. Souvenir d'événements directement vécus (les anciens combattants par exemple) ou transmis par la tradition écrite, pratique ou orale (par exemple la guerre des Camisards pour les protestants cévenols d'aujourd'hui) ; mémoire active, entretenue par des institutions, des rites, une historiographie, ou mémoire latente et parfois reconquise (comme celle des minorités ethniques ou sociales opprimées ou assimilées), mémoires officielles, volontaires, orchestrées par toute une mise en scène de l'imaginaire, telles que s'en composent nations et familles, Églises et partis, ou mémoires sans mémoire, clandestines et méta-historiques (comme la mémoire juive) : la gamme en est infinie.

La « mémoire » n'advient pas avec le projet de recherche et d'édition des « lieux de mémoire » qui, dans un premier temps, fut l'objet d'un séminaire tenu pendant trois ans, de 1978 à 1981, à l'EHESS, avant de devenir la référence incontournable pour problématiser les liens entre la mémoire et l'histoire. Pierre Nora formulait le diagnostic initial en ces termes : « La disparition rapide de notre mémoire nationale m'avait semblé appeler un inventaire des lieux où elle s'est électivement incarnée²⁰ ». Avec un sens aigu de la formule, Pierre Nora précisait qu'« il y a des lieux de mémoire parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire²¹ ». Il observait la fin des « sociétés-mémoires », c'est-à-dire la fin des « idéologies-mémoires », la « fin des paysans » et la « fin » des institutions collectives fondées sur la transmission (l'école, la famille, l'Église, l'État, etc.). Notons tout de même, avec le recul, que certaines « sociétés-mémoires » ont certes été très ébranlées, qu'elles ont été réduites, mais qu'elles n'ont certes pas disparu et que nous assistons à une forme de fragmentation des mémoires, qui deviennent celles du singulier, de l'individuel, du psychologique.

Mémoire et histoire sont intimement mêlées, à la fois en appui mutuel et en opposition. La mémoire est de l'ordre de la vie, portée par des groupes vivants, et à ce titre en évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie, inconsciente de ses mutations successives, affective, irraisonnée, reçue, partielle, singulière, englobante, de l'ordre du poème, du sacré (et de la tradition, même si P. Nora emploie peu le terme). L'histoire est de

20 Pierre NORA, « Présentation », 1984, 21 *Ibid.* p. 23.
édition citée, 1997, p. 15.

Éditorial

● l'ordre de l'analyse critique, anatomique, universelle, de l'ordre de la prose ; elle morcelle pour reconstruire ; elle est incomplète ; elle est une représentation du passé ; elle laïcise, désacralise, relativise. « Au cœur de l'histoire, travaille un criticisme destructeur de mémoire spontanée. La mémoire est toujours suspecte à l'histoire. » Au terme du processus de dissociation et d'effacement de la mémoire, une fois que la mémoire est devenue un « phénomène purement privé », et que l'histoire a pleinement développé sa puissance de « science sociale », il revient à l'histoire de se saisir de la mémoire : « L'historien ne se contente pas de faire l'histoire de l'événement, mais s'intéresse aussi à l'histoire de la mémoire de cet événement jusqu'à nos jours. [...] Pour quoi faire ? [...] parce que la connaissance du passé dit « objectif » ne suffit pas à expliquer le présent, et qu'il faut y ajouter la connaissance de la perception présente du passé. Ce « présent du passé » est précisément la mémoire, et l'étude savante de celle-ci permet de mieux comprendre l'identité qu'elle a pour fonction de structurer²² ».

« *In mei memoriam* » : mémoire et liturgie

En christianisme, le moment de la mémoire par excellence est la célébration liturgique, au point que l'on s'étonne un peu de ne pas retrouver dans les milliers de pages des *Lieux de mémoire* une entrée « messe » ou « liturgie », outre celles déjà existantes et très opportunes de « clocher » et de « cathédrale ». Ce n'est pas ici cependant le lieu de développer autant que nécessaire cette ligne de réflexion. Disons seulement que des messes ou des prières publiques ont marqué les mémoires : ainsi les messes de Noël dans les tranchées de la Première Guerre mondiale, le *Te Deum* en 1918 ou à la Libération, les funérailles nationales de quelques grands hommes, la messe célébrée par Jean-Paul II au Parc des Princes en 1980, ou la messe de Longchamp en août 1997, qui dans la durée ont fait date, ont marqué l'époque. Mais, plus finement, c'est que la liturgie a précisément pour sens de *faire mémoire*. Deux passages du canon romain sont particulièrement pertinents pour évoquer ce point.

Au « *Communicantes* » du canon, le latin disait avec force : « *Communicantes, et memoriam venerantes* ». Autrement dit, et

22 Robert FRANK, « La mémoire et l'histoire », *Les Cahiers de l'IHTP*, 1992, n° 21, p. 66-67.

pour gloser le latin si concis, la communauté est unie dans la communion des saints dont nous « vénérons la mémoire ». Même si la traduction liturgique des termes, au temps de la réforme liturgique, s'est contenté de « nommer » les saints (« Dans la communion de toute l'Église, nous voulons nommer en premier lieu, etc. », etc.), il s'agit bien d'un devoir de mémoire, d'un *memorandum*, des apôtres, des martyrs et de tous les saints. Le point est bien rétabli dans la nouvelle traduction adoptée en 2021 – « Unis dans une même communion, [...] et vénérant d'abord la mémoire de la bienheureuse Marie toujours Vierge [...] et celle de saint Joseph, son époux, des bienheureux apôtres, etc. » La mémoire des solennités et des saints vient alors définir le calendrier qui, en retour, l'ordonne selon les lieux. La sainteté devient le fil à plomb de la mémoire ; les saints, selon leur rayonnement universel ou local, deviennent sujets de la mémoire locale ou de la mémoire universelle. Mémoire d'obligation ou mémoire facultative, « pour célébrer *ad libitum* les mémoires d'autres saints, tout en conservant à leur culte l'importance qui lui convient dans les régions où ils ont vécu », dit le *Motu Proprio Mysteriorum Paschalis* (1969, par. 6-8), qui avait allégé et redéfini le calendrier liturgique après le Concile. La mémoire du « propre » de chaque nation, de chaque diocèse, de chaque famille religieuse permet ainsi à une communauté de faire mémoire de son histoire, de sa fondation, de ses vertus. Le calendrier – ce n'est pas rien – organise ainsi la mémoire liturgique de l'immense société de la « République des fidèles », avec la possibilité pour chaque lieu de partager la mémoire de tous et de fixer la sienne propre.

Au temps de la réforme liturgique, on envisage provisoirement de traduire la formule « *in mei memoriam* » par les termes « en mémorial de moi ». La proposition n'est pas retenue par les évêques dont les commentaires sont éclairants pour saisir le vif de l'expression latine, les enjeux spirituels et sacraux de la traduction et le binôme mémoire / mémorial. Aux traducteurs, le cardinal Liénart expliquait ainsi : « Le terme mémorial doit être récusé pour deux motifs. Tel qu'il est là, il présente un certain danger au point de vue doctrinal. Un mémorial est une chose qui rappelle. Dans la phrase proposée, il se rapporte au mot "cela" ["Faites cela"], c'est-à-dire à l'Eucharistie, dont l'institution par le Christ à la Cène vient d'être évoquée. Or l'Eucharistie n'est pas pour nous un simple rappel du sacrifice de la Croix. Le terme est donc inadéquat en lui-même. [...] Ce mot "mémorial" fausse d'ailleurs

Éditorial

le vrai sens de la phrase à traduire. Le grec dit “εὐχαριστήριον ἐμὴν ἀνάμνησιν” [“eis ten emen anamnesin”] et le latin “in mei memoriam”. Le mot *memoriam* ne se rapporte pas au mot “cela” ; il ne s’agit pas du souvenir de l’Eucharistie, il s’agit du souvenir du Christ son auteur, celui qui nous l’a donnée. Le vrai sens est : quand vous ferez l’Eucharistie, pensez à moi. La traduction la plus exacte et la plus sûre serait donc à mon sens : “chaque fois que vous ferez cela, vous le ferez en vous souvenant de moi”²³ ». Mgr Collini, alors évêque d’Ajaccio, commente quant à lui : « Mémorial est une bonne trouvaille technique, mais ce terme ne sera pas compris et prêtera confusion pour les fidèles²⁴ ». L’évêque d’Orléans explique de son côté : « Mémorial est bon pour les exégètes et les théologiens, mais le bon peuple se retrouvera mieux “en mémoire” ». L’évêque de Chambéry explique, non sans humour qu’« en mémorial de moi » est une « expression absolument insolite », « qui sonne comme un barbarisme : le mot mémorial est tout à fait français, mais on n’a pas l’habitude de le construire avec un pronom personnel comme complément de nom. [...] Il paraît tout à fait inutile d’introduire des formules telles que “en mémorial de moi” quand on prétend parler le français d’aujourd’hui ; inutile d’éliminer des termes scolastiques si c’est pour créer une nouvelle terminologie scolastique, ou comme le disent les protestants, un nouveau patois de Canaan²⁵ ». Ce nouveau patois ne fut pas approuvé en la circonstance, mais c’est assez dire l’importance de la « mémoire » dans l’acte liturgique.

C’est que la mémoire est essentielle à l’homme dans sa double constitution individuelle et sociale, permettant à l’histoire de se construire et à la culture de se transmettre. L’Écriture Sainte en fait un attribut divin car, pour le Dieu d’Israël, « se souvenir » revient à prolonger son agir salutaire en faveur des élus. Le terme hébreu « *Zakhor* », « Souviens-toi », formule un devoir de mémoire, non pas des malheurs, mais des grâces reçues. Comme le rappelait le cardinal Lustiger, « si le peuple doit se souvenir de la servitude en Égypte, c’est pour rendre grâce à Dieu de la délivrance reçue²⁶ ». C’est dans ce souvenir-mémoire-mémorial à la fois humain et divin que Jésus inscrit le sacrement eucharistique, acte de fondation de l’Église et anticipation du Royaume. Ainsi

23 Centre National des Archives de l’Église de France [CNAEF], dossier 70 CO 589.

24 CNAEF, dossier 70 CO 589.

25 CNAEF, dossier 70 CO 589.

26 Cardinal LUSTIGER, « Le devoir de mémoire », 10 juin 2003, Archives Institut Lustiger.

l'Église peut-elle dire chaque jour : « *Memores... offerimus* »,  *Éditorial*
« faisant mémoire, nous t'offrons ».

La mémoire, comme un « oblat », à la manière de saint Ignace – « Prends, Seigneur et reçois, toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence, et toute ma volonté ». C'est quand nous nous souvenons que nous pouvons offrir et rendre grâces avec justice.

Florian Michel, marié et père de quatre enfants, professeur en histoire contemporaine à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, vice-président du Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, auteur de plusieurs ouvrages, dont La pensée catholique en Amérique du Nord (DDB, 2010) ; Traduire la liturgie. Essai d'histoire (CLD, 2013) ; Étienne Gilson. Une biographie intellectuelle et politique (Vrin, 2018) ; co-directeur de l'ouvrage À la droite du Père. Les catholiques français et les droites de 1945 à nos jours (Seuil, 2022) ; éditeur scientifique des deux premiers volumes des Œuvres complètes d'Étienne Gilson (Vrin, 2019, 2023).

La revue Communio, c'est aussi :

- **un site web** [communio.fr](https://www.communio.fr), pour commander un numéro ou vous abonner, pour découvrir la présentation de tous les numéros publiés depuis 1975, les actualités de la revue et les ouvrages de la collection publiés chez Parole et Silence. Les numéros de 1975 à 2019 sont téléchargeables gratuitement.
- **une *Lettre d'information* bimensuelle gratuite** : pour la recevoir, inscrivez-vous depuis la page d'accueil dans la rubrique « Newsletter ».
- **une page Facebook** : suivez-nous sur <https://www.facebook.com/communio.fr>

Mémoire corporelle

*Des objets historiques concrets
comme lieux de mémoire¹*



Celui qui célèbre un anniversaire pense naturellement au passé. Ses pensées se tournent vers le passé, il se souvient des origines, il rappelle le commencement. En ce moment, nous nous demandons donc ce qui s'est passé lorsque la première pierre de cette cathédrale maintenant millénaire a été posée. Et que s'est-il passé au cours des siècles qui ont suivi jusqu'à nos jours ? Qu'est-ce qui s'est passé exactement ? C'est la question de l'historien telle qu'elle est formulée par von Ranke², et elle vient naturellement à l'esprit de ceux qui sont nés plus tard et qui regardent vers le passé. C'est, comme je l'ai dit, tout à fait naturel.

Aujourd'hui, cependant, nous n'allons pas nous concentrer sur les questions historiques, les résultats de la recherche ou les sources primaires qui nous permettent de nous rappeler ce qui est arrivé dans le passé. C'est plutôt le souvenir lui-même qui nous occupera dans les réflexions qui suivent – dans un sens plus précis que le sens employé généralement. En d'autres termes, l'étude historique des événements passés (quelle que soit la précision avec laquelle ils ont été retrouvés) est quelque chose de tout à fait différent de la recollection de ces événements dans le souvenir. Même si l'on découvre l'acte de fondation de la cathédrale ou si l'on met au jour le reste d'un des murs d'origine, personne ne se souvient réellement de la date à laquelle les fondations de cette cathédrale ont été posées ! Si nous prenons le mot souvenir dans son sens le

1 Cet essai a été présenté lors de la célébration du millénaire de la cathédrale de Mayence en 1975. Cette célébration comprenait des conférences de nombreux intellectuels et ecclésiastiques, dont Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger et le cardinal Volk, entre autres. Cette réflexion a été publiée dans *Kirche aus lebendigen Steinen*, ed. Walter Seidel (Mayence : Matthias-Grünwald-Verlag, 1975).

2 Leopold von Ranke (1795-1886) est l'un des fondateurs de l'approche moderne, basée sur les sources, de la recherche et de l'écriture historiques. Sa méthode s'appuyait sur des recherches méticuleuses dans les archives pour permettre une reconstruction précise des événements historiques. Pour von Ranke, l'objectif central de l'historien scientifique était de répondre à la question « Que s'est-il réellement passé ? » (Wie es eigentlich gewesen ist). (NDE.)

plus strict, je ne peux me rappeler ou ne peut me revenir en mémoire que quelque chose qui m'est réellement arrivé, quelque chose que j'ai peut-être « oublié » ou qui n'est plus immédiatement présent, mais qui me concerne encore et est resté à la portée de ce que je peux encore expérimenter. Comme je l'ai mentionné, c'est de ce sens de la mémoire et du souvenir que nous allons nous occuper longuement dans ce qui suit.

J'imagine bien que mon auditoire pourrait craindre à ce stade qu'un professeur de philosophie ne se laisse emporter et perdre dans une discussion terminologique abstraite sur la théorie de l'*anamnèse* de Platon et le concept de *memoria* d'Augustin – et, pour être honnête, je partage cette inquiétude. Mais je ne perdrai pas de vue l'occasion concrète et festive qui nous réunit ici, à savoir cette cathédrale millénaire de grande renommée. Certes, nous allons placer la cathédrale devant un horizon plus vaste et l'insérer dans un contexte plus spacieux, un paysage spirituel qui peut lui sembler étranger à première vue. À travers ce paysage étrange, cependant, la cathédrale pourrait se rapprocher de manière inopinée du corps du penseur et de l'observateur – plus près peut-être qu'il n'en aurait envie, et en tout cas plus près que ne pourrait le faire une enquête historique exacte.

Thème

Dès que nous appelons en toute innocence ce bâtiment lieu de mémoire [*Denk-mal*], nous faisons parler le terme « mémoire ». Ce que nous voulons dire, c'est qu'il s'agit d'un marqueur historique dédié et créé, un monument. Le mot « monument » (*monumentum*), à son tour, dérive du latin *monere* qui signifie rappeler quelque chose à quelqu'un. J'ai été quelque peu surpris de constater que, dans le dictionnaire allemand des frères Grimm, le mot latin *monere* est placé à côté du mot « souvenir » ou faire se souvenir, pour l'expliquer. Mais la question qui se pose maintenant est la suivante : mais que rappelle cette cathédrale ? Et, en outre, à qui est-elle censée le rappeler ? Une fois de plus, le terme souvenir est entendu ici dans son sens le plus strict de rappel de quelque chose qui risque toujours d'être oublié. Pourtant, le souvenir relève du domaine de ce qui nous est réellement arrivé et concerne encore notre existence actuelle. Il devient immédiatement clair que cette question, si elle est posée sérieusement, en soulève d'innombrables, très vastes et très profondes. Par exemple, comme le dit un aphorisme ancien : pourquoi l'homme a-t-il plus besoin de se souvenir que d'être instruit ? En effet, la réponse la plus immédiate

est que nous nous mettons en danger non seulement lorsque nous n'apprenons pas davantage, mais aussi lorsque nous oublions et perdons ce qui est indispensable. (« La mémoire, dit Plotin, est pour ceux qui ont oublié »). Le fait troublant est que l'homme moyen est enclin à et tenté d'oublier, à un degré terrifiant, ce qui est précisément essentiel pour vivre, au-delà bien sûr de la satisfaction immédiate des besoins. Cette vérité est affirmée par les enseignements de sagesse de toutes les cultures – chrétiennes et non chrétiennes, orientales et occidentales – ainsi que par l'expérience quotidienne de chacun. Mais en quoi consiste la force commémorative d'une cathédrale ?

Évidemment, la première étape est que je dois parvenir à un sens clair, au-delà des termes abstraits, de ce que c'est. Je dois prendre pleinement conscience de ce qui est essentiel à cette chose particulière : une cathédrale, une *aedes sacra* et surtout une église, pour que je puisse, ne serait-ce qu'imaginer la raison pour laquelle un tel édifice a le pouvoir de faire naître en moi la pensée de quelque chose qui menace d'être oublié, de quelque chose qui me touche au cœur de l'existence. Cette raison, je ne l'ai même pas encore mise en évidence, et encore moins nommée, lorsque je parle en tant qu'expert d'une basilique à piliers ou d'un chef-d'œuvre de l'architecture romane ou gothique. Dans un magnifique article sur la cathédrale de Sienne qu'il a récemment publié, Friedrich Ohly, mon collègue de l'université de Münster, décrit la cathédrale comme un « espace du temps », le lieu de la mémoire liturgique de tous les temps, « de la création jusqu'à la fin du monde ». Bien sûr, il ne s'agit pas d'un exposé complet de la question, et ce n'est pas son intention. Néanmoins, ce travail parle une fois de plus expressément de souvenir et de mémoire, ce qui constitue déjà le départ d'une réflexion sur le sujet.

Josef
Pieper

Avant de poursuivre, il convient de dire un mot sur la *conditio humana*. Nous sommes portés de par notre nature et parce que nous sommes créés et construits ainsi à être affectés au cœur de notre existence personnelle par la « matière » compacte des « mémoriaux » [*Denk-male*]. En fait, seul le corporel possède le pouvoir de mémoire pour l'homme plongé dans l'histoire. « La mémoire, comme le disait Hegel, s'occupe exclusivement de signes ». Or dans la sphère humaine, il n'y a pas de signe qui ne soit nécessairement saisissable par les sens, qu'il soit visible, tangible, palpable ou corporel.

Mais la mémoire qui se réveille au contact de ces signes physiques et qui est, de plus, une faculté spécifiquement humaine – l'animal aussi, et peut-être tous les organes vivants, peut être capable de « retenir » des expériences répétées et, en ce sens, on peut dire qu'il possède un pouvoir de mémorisation [*Gedächtnis*], mais se souvenir [*Erinnerung*] n'appartient qu'à l'homme – la mémoire mise alors en route, c'est en tous cas conçu de cette manière, pénètre bien au-delà de ce qui est matériel. Lorsque qu'il s'agit de choses vraiment droites et heureuses, ce souvenir pénètre alors au fond de notre âme, puis met en lumière la connaissance des réalités fondamentales de l'existence et la fait apparaître à nos yeux. Le souvenir actualise la connaissance du sens de l'existence, de ce qui est saint et impie, de toutes ces choses qu'aucune expérience ou science ne peut ou n'a besoin de nous apprendre. Il en est ainsi, en définitive, parce que nous savons déjà ces choses et que nous les avons toujours sues depuis le tout début. Bien sûr, nous n'avons pas tiré cette connaissance de nous-mêmes ! Mais si elle ne vient pas de nous-mêmes, d'où vient-elle ? Cette question, qui ne trouve guère de réponse, a agité les esprits de la grande tradition intellectuelle européenne, de Platon à Aristote en passant par Augustin et Thomas d'Aquin. Aussi différentes que soient leurs réponses, elles ont une chose en commun : cette connaissance nous parvient en tous cas d'une sphère surhumaine : connaissance constamment menacée d'oubli, même si, en dernière analyse, c'est d'elle que nous vivons. Et pour l'évoquer, la rendre et la garder présente à nos yeux, il nous faut constamment – de manière étrange et mystérieuse – des signes physiques.

Beaucoup d'autres éléments deviennent clairs à ce stade, je crois, qui peuvent être formulés assez rapidement, l'un après l'autre. Tout d'abord, ce souvenir de la connaissance des réalités fondamentales n'a rien à voir avec une quelconque nostalgie romantique de la jeunesse ou d'une époque révolue, et n'a donc rien à voir avec la « nostalgie » dont on parle tant. En second lieu, on comprend pourquoi on a toujours accordé un statut aussi élevé à la mémoire, ainsi qu'à la réserve de points de vue qu'elle a permis de conserver (ce qu'on appelle aussi *memoria*). Si un empiriste moderne appelle la mémoire [*Gedächtnis*] la « source [...] de toute notre vie consciente », il se situe en toute clarté dans la lignée d'Augustin, qu'il le sache ou non, dans la mesure où Augustin a fait le noble effort d'interpréter l'homme, avec ses trois facultés principales, « *memoria*, *intellectus* et *voluntas* », comme l'image du Dieu

trinitaire, associant la *memoria* au Père et donc au fondement créatif non engendré de la vie divine. « La connaissance naît de la mémoire », c'est ce que dit Augustin ! Il consacre un livre entier, le dixième livre des *Confessions*, au thème de la *memoria* ; et son langage devient lyrique dès qu'il commence à décrire le phénomène : « Un grand étonnement m'envahit, la stupeur s'empare de moi » (*stupor adprehendit me*). Les hommes vont admirer les hautes montagnes, la puissante houle de la mer, les larges rives du fleuve, l'étendue de l'océan et la rotation des étoiles », mais en ce qui concerne la puissance écrasante de leur mémoire, la *magna vis memoriae, nimis magna*, « ils ne trouvent rien qui puisse les étonner » (*Confessions*, X, VIII, 15).

Mais ne serait-ce pas, demandera-t-on peut-être, que l'occasion historique concrète de cette commémoration, à savoir l'édifice millénaire qu'est la cathédrale, a été désespérément perdue de vue ? Non ! Il suffit de faire un seul pas par la pensée pour que tout soit à nouveau visible. Comme nous l'avons dit, seul le signe corporel – si tant est qu'il existe des signes non corporels ! – possède le pouvoir de nous rappeler quelque chose. La parole humaine, qu'elle soit parlée ou écrite, le geste d'amour, le sépulcre, la sculpture, le monument, ou même le « « souvenir » le plus éphémère, rien de tout cela ne peut être conçu autrement que comme des réalités corporelles. Et cela inclut aussi le signe sacramentel, et même le plus noble de tous, le *memoriale mortis Domini*, le pain saint de la vie éternelle que la chrétienté reçoit et vénère comme le corps de Notre Seigneur. « La vérité n'est humaine qu'en s'incarnant³ », c'est ce que dit le grand philosophe français Maurice Blondel qui a également écrit cette phrase profonde : « L'esprit sans la lettre n'est plus l'esprit⁴ ». Certes, c'est bien entendu l'esprit tout entier qui imprègne et forme ce qui est corporel ; mais plus le corps est impliqué dans l'acte de production [*Hervorbringung*] – que la chose engendrée soit une « œuvre » indépendante du sujet et donc séparable de lui, que nous appelons un « produit » [*pro-ducere*, quelque chose de « pro-duit »], comme un monument par exemple, ou qu'elle soit un acte du sujet lui-même ; ou, pour le dire autrement, plus le fruit de cet acte de génération est corporel – plus il a la force de raviver notre souvenir. Les exemples que l'on pourrait nous présenter sont légion et s'étendent du domaine du banal et du quotidien à celui des signes sacrés qui nous intéressent plus

Josef
Pieper

3 Maurice BLONDEL, *L'action*, PUF, 1950/1993, p. 187. (NDE).

4 *Ibid.*, p.422. En français dans le texte. (NDE).

particulièrement en ce moment, et dont la puissance de remémoration rappelle à notre esprit les réalités fondamentales de l'existence.

Je ne suis capable de conduire une voiture, par exemple, que si ma main et mon pied s'engagent sur le levier de vitesse, le frein et l'accélérateur sans qu'aucune activité intellectuelle ne soit nécessaire. C'est la même chose pour le pianiste. Il doit bien sûr être capable de saisir intellectuellement et d'exécuter les notes que Mozart ou Beethoven ont transcrites, mais pour pouvoir réellement jouer la sonate, ses doigts eux-mêmes doivent avoir « compris » le morceau. Nous parlons ici d'un comportement « automatique » comme s'il était tout à fait simple et évident, mais cette étiquette recouvre un processus infiniment varié et directement mystérieux, et peut-être même le cache-t-il complètement. Nous tenons de C. S. Lewis la formulation suivante : tant que je suis préoccupé par mes pieds et que je dois compter mes pas, je ne suis pas encore capable de danser ; la danse est quelque chose qu'un individu ne peut faire que s'il a tellement fait siens les mouvements qu'il n'a plus besoin d'y penser. Bien sûr, l'intérêt de ce grand écrivain passionné de théologie ne porte pas sur le phénomène de la danse. Sa remarque, avec son intuition concrète si typique des Anglo-Saxons, vise plutôt la prière liturgique qui appartient à la communauté rassemblée pour le culte. Ce que C. S. Lewis veut dire ici, c'est qu'une personne n'est pas vraiment capable de prier au sens propre du terme tant qu'elle doit prêter attention à une formulation nouvelle ou modifiée ; au contraire, elle ne parvient à une prière authentique que lorsqu'elle peut « réaliser » ce qui est dit sans avoir à lire le texte de la prière et donc lorsque, libérée de toute distraction, elle est capable d'élever librement son cœur vers Dieu, comme le dit l'ancienne formule. Il ne faut pas se tromper sur ce qu'il tend à critiquer ici, c'est à dire nos efforts constants pour susciter une « participation active » en donnant des « formes » toujours nouvelles au culte liturgique, par lesquelles nous pourrions finir par éclipser ce qui est vraiment décisif, à savoir la vraie prière qui s'oublie elle-même. Mais nous devons reconnaître ce qu'il y a de plus fondamental dans l'observation de Lewis : ce qu'il dit éclaire non seulement ce que nous faisons mais ce que nous sommes. C'est parce que nous sommes des esprits incarnés que nous ne parvenons à connaître véritablement et complètement quelque chose que lorsque nos pieds et nos mains savent quoi faire et sont capables de le faire. Ce n'est qu'à ce moment-là, comme le dit Hegel, que l'appropriation est pleinement « réalisée ».

Thème

Cette appropriation « réalisée » a reçu deux noms différents dans les langues européennes, et ce double vocabulaire correspond en effet, de manière précise, aux deux faces de la question elle-même. En allemand, nous parlons de connaissance « de l'intérieur vers l'extérieur », (*Aus-wendigwissen*) ; en revanche, le français et l'anglais mettent l'accent sur le mouvement inverse d'intériorisation : on dit que l'on connaît quelque chose *par cœur* et « *by heart* ». Comme nous venons de le dire, ces deux caractérisations sont correctes, et cela parce que, encore une fois, comme Hegel le formule : « Ce que nous conservons dans la mémoire [*aus-wendig*, c'est-à-dire de l'intérieur vers l'extérieur] sort de la couche intérieure profonde du moi ». En effet c'est uniquement l'effort courageux de la conscience qui fait parvenir à nos membres et s'y répandre ce que nous avons fini par savoir par cœur – qu'il s'agisse des doigts du pianiste, des pieds du danseur ou plus généralement de la mécanique physiologique de tous nos discours et gestes. Certes, dans ce cas, on peut objecter que ce qui a été ainsi gravé dans notre mémoire peut être reproduit sans participation de l'âme et de la conscience, de façon purement mécanique, « par cœur », sans intelligence ni esprit. Chacun sait que cela existe, mais ce n'est qu'un côté de la médaille. L'autre côté est beaucoup plus important : à savoir que grâce à cette « mémoire du corps » [*Gedächtnis des Leibes*], quelque chose d'indispensable, peut-être, pourrait être « préservé » ou rester présent. Quelque chose pourrait être sauvé de l'oubli, même si l'esprit, dans sa réflexion consciente, n'en a plus connaissance, ne veut plus s'en soucier, ou du moins ne semble plus s'en soucier. Mettons qu'un pianiste n'ait plus « en tête » une mélodie particulière, un certain passage d'une sonate ; il peut avoir envie de la siffler ou de la fredonner à quelqu'un, mais il ne la « connaît » plus. Puis il s'assied au piano et là, ses doigts se mettent à la jouer sans la moindre hésitation, de sorte que la tête connaît à nouveau la mélodie (d'où elle est venue dans les doigts !). Bien sûr, cet exemple n'est pas particulièrement pertinent : il y a des choses plus importantes qu'une mélodie, qui ont été oubliées puis retrouvées. Nous sommes réunis ici aujourd'hui autour de quelque chose d'encore plus important ; nous avons à faire ici à quelque chose d'indispensable.

Josef
Pieper

Un autre exemple encore se présente dans ce cas. Le grand roman d'Evelyn Waugh, *Brideshead Revisited*, raconte un événement qui provoque une catharsis bouleversante dans le cœur de celui qui est en même temps l'un des principaux acteurs de l'histoire, le témoin de cette scène et son rapporteur. Le maître de maison de

Brideshead, Lord Marchmain, revient en Angleterre depuis Venise où il a mené pendant de nombreuses années une vie d'épicurien. Entre-temps, il est devenu vieux et malade, et rentre maintenant chez lui pour mourir. Catholique de naissance, il admet lui-même qu'il n'a jamais vraiment accepté la responsabilité de ses actes. Dieu, la religion, la pureté, ne provoquent chez lui que moqueries haineuses. Des membres de sa famille pensent – par pure convention – qu'il pourrait peut-être recevoir les derniers sacrements, mais cette idée est rapidement rejetée comme étant inappropriée. L'une de ses filles fait néanmoins entrer un prêtre dans sa chambre, mais le malade le renvoie immédiatement : « Je crains que vous n'ayez été amené ici par erreur », lui dit-il. Lorsqu'il s'approche de la fin, après une guerre d'usure torturante, on appelle à nouveau le prêtre et, cette fois, l'infirmière ne soulève aucune objection : « Il n'est plus vraiment conscient de rien ». Le prêtre, un homme authentiquement spirituel, d'une simplicité inébranlable, s'adresse au mourant, mais celui-ci est déjà trop faible pour répondre. « Faites un signe, si vous vous repentez de vos péchés ! ». Mais aucun signe ne vient. Le prêtre poursuit néanmoins le rite de l'onction des malades. « Soudain, rapporte le narrateur, Lord Marchmain porta sa main à son front. Je pensais qu'il avait dû sentir le contact du chrême et qu'il l'essuyait. Mais sa main descendit lentement le long de sa poitrine, puis sur son épaule, et Lord Marchmain fit le signe de la croix. » À ce moment-là se produisit, comme nous l'avons dit, non seulement chez le mourant mais aussi chez le narrateur, quelque chose de décisif, qui allait changer sa vie pour toujours : « ... Une phrase me revint de mon enfance, celle du voile du temple déchiré de haut en bas. » Cette relecture ne peut bien sûr pas reproduire toute la densité poétique et la tension de l'épisode tel que le grand auteur l'a composé. Mais, quoi qu'il en soit, ce qui m'importe dans cette scène peut se dire parfaitement en un seul mot : ce que nous voyons ici, c'est le pouvoir de mémoire qu'a un simple signe physique. Ce que la réflexion conceptuelle n'est plus en état de faire, c'est la main qui le produit par son geste et ce signe donne ainsi, à sa manière, une réalité tangible à la pensée qui ne peut plus dépasser le stade de la simple intention. Même le témoin oculaire, qui a assisté à l'événement de plus ou moins loin, s'est rappelé quelque chose de profondément bouleversant par la mise en œuvre visible du signe de la croix à ce moment-là, quelque chose qui acquiert de manière inattendue une nouvelle puissance de vie. Certes, rien ne se serait produit, le geste n'aurait pu évoquer quoi que ce soit, si

une main ne lui avait pas pris la sienne, dès le début, dans sa plus tendre enfance et ne lui avait pas appris à faire ce signe, si celle-ci n'avait pas été « informée », dans les deux sens du terme, par la raison éclairée par la foi, à maintes reprises, à faire le signe de la croix. C'est tout à fait juste. Mais il n'est pas moins vrai qu'il n'aurait pas été possible de restaurer la foi dans le Dieu trinitaire et dans la mort sacrificielle du Christ, oubliée entre-temps et laissée à l'abandon, comme une réalité vivante et spirituelle, si la main n'avait pas connu corporellement « par cœur » et pour ainsi dire « automatiquement » cette même foi dans la Trinité et dans l'Incarnation, proclamée par des signes visibles. En effet, ce que nous avons ici n'est précisément pas un mouvement délibéré de la main qui cherche à essuyer l'huile, comme l'observateur le soupçonne au départ ; ce n'est même pas un simple geste expressif, comme un clin d'œil ou une salutation, encore moins une sorte d'acte magique, mais un *geste symbolique* dont la nature est de représenter par un signe « quelque chose d'objectif », non seulement pour quelqu'un d'autre, mais aussi de faire reprendre conscience à celui qui le fait de ce que signifie ce signe.

« Quelque chose d'objectif » – C'est en fait une expression bien trop faible et bien trop fade et pas seulement dans le cas présent. Car ce qu'on appelle symbole au sens strict, renvoie à quelque chose qui concerne le cœur de notre vie et le sens de notre existence. Quant à ce que cette « connaissance par cœur » concerne, il ne peut s'agir en fin de compte que des symboles déterminants pour notre vie. Naturellement, pour se débrouiller dans le monde, il y a d'innombrables choses que nous devons savoir par cœur : les tables de multiplication, les dates, les numéros de compte et des centaines d'autres informations concernant le monde quotidien. Mais rien de tout cela n'atteint le cœur de l'homme et ne le touche en ce point central. En revanche, les grands symboles, qui sont eux-mêmes toujours un « corps vivant » (*corpus et anima*) (C. J. Jung), doivent de leur côté être conservés dans notre mémoire corporelle, c'est-à-dire qu'ils doivent être appris « par cœur », afin de pouvoir déployer toute leur puissance de remémoration.

Josef
Pieper

Combien de mémoires de prison relatent l'heureux événement, que nous ne célébrerons jamais assez, où le prisonnier dit se souvenir, surgi d'un coin de sa mémoire, d'un morceau de poésie presque effacé, et d'une relique apparemment morte, capable alors de donner à des centaines d'auditeurs accès à une

région d'humanité authentique ? Alexandre Soljenitsyne évoque son compagnon de cellule, Dimitri Panine, atteint de dysenterie, dans la baraque des condamnés à mort du camp pénitentiaire. Alors que l'espace de la conscience du malade se réduisait à la plus petite cellule, il a pu méditer pendant quarante jours d'affilée sur le Notre Père et rester ainsi proche de la source de la vie. Il est évident que le texte de cette prière incomparable devait lui être familier comme quelque chose d'immédiatement présent, ce qui signifie « quelque chose de connu par cœur », quelque chose qui pouvait être récité à tout moment, même sans intention de prière, quelque chose comme un objet qui peut lui devenir extérieur.

Mais, bien sûr, l'homme a toujours produit des œuvres objectives, entièrement séparables de lui-même, des œuvres qui sont devenues entièrement « connues par cœur » et qui, peut-être au cours des siècles, ont fini par exister indépendamment de leurs auteurs et de leurs intentions premières. Ainsi séparées d'eux, ces œuvres en sont venues à faire aussi partie de la vie quotidienne de la société humaine. Et celle-ci n'est jamais une addition de personnes, mais quelque chose qui conduit toujours à une production et garde en elle ce qu'elle a produit. Il ne s'agit pas seulement de ce qui est parlé ou chanté, ni d'institutions plus ou moins objectivées par lesquelles l'État et le corps social prennent forme, mais aussi d'œuvres qui ont vu le jour grâce au travail du corps, qui ont été « posées là » et sont pour ainsi dire les œuvres muettes d'un savoir-faire technique et artistique. Et parmi elles se trouvent – à côté d'objets uniquement utilitaires, ceux qui peuvent être mal utilisés et le sont en fait toujours (du marteau à la bombe atomique). Mais il existe aussi des œuvres que nous pourrions vraiment appeler *monumenta*, des objets remarquables qui font appel à la mémoire, des *symboles* au sens strict et au sens large du terme, qui sont destinés à nous rappeler quelque chose qui concerne le cœur de notre existence. Ils sont créés pour garder, pour conserver dans notre champ de vision, quelque chose qui menace constamment de disparaître de la conscience de l'homme qui réfléchit seulement à la manière de s'installer dans le monde. L'intention initiale n'est pas nécessairement déterminante dans ce cas : le fait que les fours d'Auschwitz aient pu devenir un symbole qui constitue un avertissement permanent pour l'humanité n'est certainement pas quelque chose que ses inventeurs auraient imaginé. La proximité temporelle ou la distance n'ont pas non plus d'importance ici : en contemplant un torse archaïque d'Apollon, Rilke, un poète

Thème

allemand du XX^e siècle, a eu l'impression qu'il s'adressait directement à lui : « Tu dois changer ta vie ! ».

On revient, à ce stade, à la question initiale : que nous dit cette cathédrale millénaire ? *Quelle* est la signification de ce symbole taillé physiquement dans la pierre ? Que préserve-t-il de l'oubli ? Je voudrais mentionner deux éléments d'une réponse possible. Le premier et le plus important – ce que la puissante nef de cette cathédrale devrait rappeler n'est rien d'autre que ce que même la plus humble église de village devrait rendre présent à l'esprit des gens : à savoir, cet événement inconcevable que les théologiens appellent « incarnation ». Dieu lui-même se fait homme et, comme le dit le Nouveau Testament dans le langage des bergers nomades, il a planté sa tente parmi nous pour nous faire participer à la vie de Dieu – un événement qui, bien qu'il se soit produit à un moment précis de l'histoire, n'est cependant pas une chose du passé, mais une présence constamment renouvelée à chaque moment où la chrétienté célèbre ce mystère sur toute la surface de la terre. La raison pour laquelle cette cathédrale – et en fait toute maison de Dieu – a été construite n'était pas simplement pour offrir un lieu de rencontre ou une salle de réunion. Au-delà de cette fonction, elle devait être un espace de préservation, un bâtiment plein de dignité, un signe visible et corporel propre à conserver notre mémoire ou à la raviver – non pas la réminiscence d'une simple « idée », mais le souvenir de la réalité factuelle de la présence toujours renouvelée de Dieu parmi les hommes. C'est avant tout dans ce but que cette cathédrale a été construite.

Josef
Pieper

Mais, en second lieu, il est important de mettre en évidence ce qui distingue une cathédrale de toutes les autres églises de village. Et ce trait distinctif nous rappellera aussi quelque chose que nous sommes aujourd'hui – peut-être plus qu'avant – enclins à oublier, quelque chose que nous sommes tentés de chasser de notre conscience. Or ce trait distinctif est impossible à ignorer ; cela tient avant tout à ce déploiement de splendeur spontanée qui orne la cathédrale, lui donnant ce caractère festif presque extravagant, à cette sorte de sûreté évidente et inattaquable où toutes les dimensions habituelles des demeures humaines, même celle des princes, ont volé en éclats – autant d'objets plutôt curieux, plutôt inquiétants, en tous cas irresponsables sur le plan social (même s'il ne semble pas nous déranger le moins du monde aujourd'hui que vingt milliards de marks allemands s'évaporent chaque année en

dépenses publiques dans notre République fédérale,). Mais c'est précisément cette splendeur d'abord discutable et apparemment inconvenante qui est également capable de nous empêcher d'oublier quelque chose d'essentiel, à savoir qu'il existe une plénitude d'être qui est infiniment éloignée de toute utilité et rationalité purement économiques ; il existe une richesse existentielle que nous ne pouvons posséder que comme un don, une richesse qui ne peut naturellement survivre que dans la surabondance, que dans le dépassement gratuit de toutes les préoccupations pragmatiques et économiques. Elle existe dans le gaspillage de l'huile précieuse qu'il aurait certes mieux valu vendre pour aider les pauvres, comme le fait remarquer Judas dans l'évangile de Jean. Mais il reçoit du Christ cette réponse magistrale : il y a incomparablement plus de sens à témoigner solennellement, par l'effusion gracieuse de parfum, du caractère absolument extraordinaire de la présence divine. Ainsi la cathédrale n'est pas seulement un « symbole construit », comme je l'ai dit plus haut ; c'est tout un trésor de symboles et d'images sensorielles qui possèdent le pouvoir inépuisable de nous aider à nous remémorer. Dans ce contexte, il faut aussi garder à l'esprit que cette cathédrale n'est pas un phénomène solitaire. Toute la vieille Europe est parsemée de cathédrales, de Palerme à Trondheim, de la côte atlantique aux montagnes de l'Oural.

Thème

La simple présence factuelle de cette diversité d'images et de symboles ne suffit pas, bien sûr. Il faut aussi que nous soyons nous-mêmes prêts à leur permettre de nous rappeler quelque chose. Mais il faut parler ici d'un phénomène troublant : l'homme a inventé une infinité de pratiques extrêmement astucieuses qui l'aident apparemment à se souvenir mais qui, en réalité, ne conduisent qu'à l'oubli – au *vitium oblivionis*, comme le disait Hildegarde von Bingen. Ainsi il y a une vérité cachée derrière la « définition » complexe qu'un enfant a un jour proposée : « La mémoire est cette chose qui me fait toujours oublier quelque chose. » Le Socrate platonicien raconte déjà l'histoire apparemment millénaire de l'invention de l'écriture : son inventeur fait l'éloge de l'écriture comme moyen de se souvenir ; mais il reçoit l'objection d'un plus sage que lui : il a, au contraire, découvert un moyen d'oublier, car les gens s'arrêtent désormais aux signes extérieurs des mots et n'intériorisent plus ce dont ils voulaient se souvenir. On pourrait dire la même chose de nombreux instruments techniques, et même, par exemple, de la remarquable invention qui permet de projeter un

acte liturgique sur n'importe quel écran. À première vue, cela semble fournir une expérience immédiate d'« être là », mais nous nous sommes rendu compte que cette capacité même peut entraver ou bloquer la véritable intériorisation de ce qui se passe.

L'investigation purement historique des grands *monuments* symboliques, qui se préoccupe avant tout des sources matérielles, peut aussi étouffer l'énergie du souvenir et nous empêcher de recevoir le message qui voulait être transmis. Il est possible aussi, de cette manière, de le tenir à distance en se réfugiant derrière des catégories purement esthétiques et en se contentant d'être charmé par leur beauté et par l'harmonie de leurs formes et de leurs proportions.

Tous ces éléments – l'écriture, la transmission des images, les modes de contemplation historiques ou esthétiques – sont deux choses à la fois : ce ne sont pas seulement des obstacles mais aussi des opportunités. Par exemple, une personne peut se promener par hasard dans une cathédrale française, fascinée par la structure cristalline et se demandant avec désinvolture ce qu'elle regarde en passant devant la grille du chœur. Puis elle tombe sur une inscription et trouve la réponse : « Il inclina la tête et mourut ». De façon inattendue, un souvenir s'impose et un monde entièrement nouveau lui est ouvert. Ou encore l'écrivain soviétique Vladimir Soloukhin – né en 1924, qui a grandi à une époque où l'iconoclasme faisait rage, où les églises étaient démolies ou transformées en entrepôts – paysan conteur de la trempe de Leskov, motivé au départ par la seule pulsion du collectionneur, se met à la recherche d'icônes qui, pour la plupart, sont déjà réduites en pièces pour servir de bois de chauffage. Mais quelque chose de totalement inattendu l'attend à la fin de cette expédition, quelque chose de complètement différent d'un simple ajout à sa collection : ce qu'il découvre, c'est le message sans paroles que les icônes elles-mêmes transmettaient, qui avait été préservé par ceux qui continuaient à prier en secret. On peut lire le compte rendu de cet événement qui a été traduit en allemand sous le titre « Schwarze Ikonen » (Icônes noires).

Josef
Pieper

Je me demande si – et justement dans le cadre d'un athéisme militant devenu religion d'État où le discours public sur la révélation chrétienne tend à disparaître – le pouvoir de remémoration des symboles corporels ne pourrait pas connaître à notre époque son heure de gloire. Un témoin oculaire m'a rapporté que dans la salle la plus bondée de la Galerie Tretiakov de Moscou, qui abrite

l'une des icônes russes les plus vénérées et les plus émouvantes qui soient, la « tendre » *Vierge de Vladimir*, règne toujours un grand silence, comme dans une église. On pourrait citer un autre exemple. Lorsqu'Alexandre Tvardovski, qui a reçu trois fois le prix Staline, a eu droit aux funérailles officielles du Parti communiste en 1971, un de ses amis présents, qui n'était autre qu'Alexandre Soljenitsyne – involontairement à l'origine de la traque et de la persécution de Tvardovski (un livre allemand rendant hommage à Tvardovski s'intitule *Seule la vérité oblige*) – n'a pas pu prononcer la moindre parole publique exprimant les convictions communes qu'il partageait avec le défunt. Au lieu de cela, comme il le raconte dans son autobiographie, *Le chêne et le veau*, il a protégé l'homme sans défense de la soie rouge et des discours mensongers par un geste symbolique (c'est à dire corporel) ; le signe de croix. De toute évidence, ce geste lui est venu tout naturellement, comme une chose à laquelle sa main était habituée.

Tout repose sur cette familiarité, sur ce « savoir par cœur ». Ce qui est en jeu ici, c'est avant tout notre disposition à nous souvenir et à nous laisser rappeler à la mémoire : que ce soit par un simple signe corporel, un geste, un symbole, un *monumentum* ou une cathédrale. Ce qui est nécessaire, bien sûr ce n'est pas seulement quelque chose d'immatériel comme une « capacité à saisir les symboles », ou une disposition de ce genre. Sont nécessaires deux choses dont nous ne disposons certes pas naturellement, mais dont nous portons néanmoins une certaine responsabilité si elles disparaissent. La première est la certitude qu'il existe une réalité qui transcende l'expérience des sens au sens strict, une réalité sans laquelle l'existence ne serait ni pleine ni complète. Cette certitude nous est pleinement naturelle, même si ce n'est qu'à travers une lueur. La seconde est que, d'une certaine manière, aussi voilée soit-elle, nous reconnaissons la vérité de cette réalité que nous rencontrons non seulement comme une information à enregistrer mais comme quelque chose que nous *voulons* reconnaître, et qui devient un élément crucial de notre propre vie quand nous y participons.

« Quand notre participation se perd, la mémoire se perd avec elle. » Si nous la prenons au pied de la lettre, cette phrase de Goethe met en lumière une possibilité propre à l'homme qui n'est plus tout à fait étrangère à notre expérience : la possibilité d'un refus d'une telle participation entraînant la perte totale de notre capacité à nous souvenir.

Carl Gustav Jung, qui s'est constamment efforcé d'interpréter les archétypes de la vie, a caractérisé cet état par une phrase qui, à première vue, semble trop tranchante, peut-être trop « extravagante », trop extrême : « L'homme qui a perdu les grands symboles de l'histoire se tient devant le néant » (« vor ihm gähnt das Nichts »). Mais ce qu'il entend par « néant » n'est pas seulement un espace vide. En effet, il peut s'agir d'une pièce parfaitement aménagée et confortable où ne manquent ni les gadgets technologiquement perfectionnés, ni les objets issus de la recherche scientifique ; elle peut être remplie de trésors historiquement intéressants et peut-être même rendre possible une fascination esthétique. Le néant dont il est question ici est plutôt constitué par le fait que l'ouverture vers la dimension de forces originelles – qui dépassent l'empirisme et qui, seules, donnent un sens à l'existence – a été bouchée. En effet, l'accès à ce domaine est fermé pour celui qui « a perdu les grands symboles historiques », c'est-à-dire pour celui qui a perdu la capacité – voire peut-être la volonté – de se laisser rappeler, à la vue de symboles corporels, quelque chose qui se trouve au-delà des limites de ce qui est (ou semble être) immédiatement pertinent, ici et maintenant.

Josef
Pieper

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original : Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten [1975].)

Josef Pieper (1904-1997), philosophe allemand, marqué par le réalisme de Saint Thomas d'Aquin, fut professeur à l'Université de Münster. Ses œuvres les plus connues traitent des vertus théologiques et cardinales. Il a publié Le loisir comme fondement de la culture (1948) Genève, Ad Solem, 2007.

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'*Association Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).

La mémoire

Expérience spirituelle et expérience esthétique



Emmanuelle
Hénin

« Inventer, au fond, c'est se ressouvenir ».

Nerval, *Les Filles du feu*

Dans la Grèce antique, la mémoire n'est pas seulement une faculté, c'est une déesse : Mnémosyne qui, après s'être unie à Zeus neuf fois, « enfanta neuf filles, aux cœurs pareils, qui n'ont en leur poitrine souci que de chant et gardent leur âme libre de chagrin, près de la plus haute cime de l'Olympe neigeux¹ ». Cependant, à l'origine, avant d'incarner neuf arts à l'identité et aux attributs précis, les Muses étaient trois : Méléte (Étude), Mnémè (Mémoire) et Aoidé (Chant)². Ces noms symbolisent les trois étapes de la création poétique mises en œuvre par l'aède, allant de la concentration à la mémorisation puis à la récitation. À ces trois Muses mentionnées par Pausanias (IX, 29, 2-3), Cicéron en ajoute une, Thelxinoé, la séduction de l'esprit, incluant la réception du poème et parachevant ainsi le cycle de la création. Je voudrais ici prendre au sérieux ce mythe, et examiner la fonction matricielle de la mémoire dans la réception et dans la création de l'œuvre d'art. Le choix téméraire d'un large empan chronologique, allant d'Homère à Proust, permet de ressaisir la continuité d'une tradition où la mémoire se révèle le creuset de l'intériorité, faisant de l'expérience esthétique l'expérience d'une transcendance. Cette transcendance prend des noms variés, de la philosophie grecque à l'hindouisme ancien, du mysticisme chrétien au déisme d'un Rousseau et à l'agnosticisme de Proust. Proust achève de sanctuariser la mémoire non seulement comme le lieu du plaisir esthétique, mais comme le creuset de la création artistique.

1 HÉSIODE, *Théogonie*, v. 65-67, trad. Paul Mazon, Belles Lettres, Classiques en Poche, 2018.

2 Voir Despina CHATZIVASILIOU, « Mnémosyne, mnémé, memoria », in

A. Berthoz et J. Scheid (dir.), *Les arts de la mémoire et les images mentales. Réflexions comparatives*, p. 45-60.

Esthétique de la mémoire de Platon à Aristote

La poésie est un présent des Muses qui procurent simultanément à leur servant l'inspiration par la mémoire du passé et l'oubli de tout souci³. En révélant des vérités cachées, elles délivrent le poète de la contingence. Dans la mythologie, Mnémosyne s'oppose directement à Léthé, déesse de l'oubli, qui désigne étymologiquement quelque chose de caché, latent, tandis que son antonyme, *a-letheia*, signifie la vérité. Pour les Grecs, toute vérité est réminiscence. Le Léthé est aussi un fleuve des enfers qui dispense l'oubli aux âmes et leur permet d'oublier leur vie antérieure avant de se réincarner. Le chant VI de *L'Énéide* décrit les rives fleuries du Léthé où les âmes « boivent de longs oublis » (*longa oblivia*), avant de renaître dans un autre corps. Le motif est ensuite christianisé : dans la *Divine comédie*, les âmes du Purgatoire boivent l'eau du Léthé pour oublier leurs péchés et, aussitôt après, l'eau de la fontaine Eunoé leur rend la mémoire des bienfaits⁴. L'oubli possède ici une vertu consolatrice et purificatrice. Cette antithèse entre Mnémosyne et Léthé se reproduit entre les Muses et les Sirènes, filles de la muse Calliope. Fièvre de leur voix mélodieuse, les Sirènes défièrent un jour les Muses au chant ; mais les Muses remportèrent le défi et exigèrent comme prix une couronne faite des plumes des Sirènes qui, dès lors, ne purent plus voler et se réfugèrent sur des rochers en Italie du Sud (Pausanias, IX, 34, 3). Bien qu'elles prétendent tout savoir et promettent à Ulysse le pouvoir de connaître l'avenir (*Odyssée*, XII), les sirènes n'apportent que la mort et l'oubli, tandis que les Muses maintiennent vivante la mémoire des hommes.

Platon tire de ce substrat mythologique la première réflexion philosophique sur la mémoire, disséminée dans plusieurs dialogues. L'origine divine de la mémoire, cadeau de Mnémosyne, est la marque de notre propre origine transcendante. Dans le *Théétète*, Platon compare la mémoire à un bloc de cire dans laquelle nos sensations et conceptions s'impriment ; plus la cire est de bonne qualité, plus elles s'impriment nettement et produisent un jugement vrai. À la naissance, la tablette est vierge :

3 HÉSIODE, *Théogonie*, op. cit. « Qu'un chanteur, servant des Muses, célèbre les hauts faits des hommes d'autrefois ou les dieux bienheureux, habitants de l'Olympe : vite, il oublie ses déplaisirs, de ses chagrins il ne se souvient plus ;

le présent des déesses l'en a tût détourné. »

4 DANTE, *Purgatoire*, chant XXVIII, v. 127-133. Voir Harald WEINICH, *Léthé. Art et critique de l'oubli*, Paris, Fayard, 1999.

Disons maintenant que c'est un présent de la mère des Muses, Mnémosyne et que, toutes les fois que nous voulons nous souvenir de quelque chose que nous avons vu, ou entendu, ou conçu nous-mêmes, nous tenons ce bloc sous nos sensations et nos conceptions et les y imprimons, comme nous gravons le sceau d'un anneau, et que ce qui a été imprimé ainsi, nous nous le rappelons et le savons, tant que l'image reste sur la cire, tandis que ce qui s'est effacé ou qu'il a été impossible de graver, nous l'oublions et ne le savons pas⁵.

La capacité mnémonique ne dépend donc pas seulement de la qualité de la cire, mais plus encore de la volonté humaine ; chacun choisit d'imprimer ses souvenirs sur la tablette pour les faire échapper à l'oubli et y recourir plus tard. Ce que nous négligeons d'imprimer, en revanche, se perd à jamais dans le gouffre de l'oubli. Cette mémoire volontaire a un nom : la réminiscence. Dans le *Philèbe*, Platon établit une distinction claire entre *mnèmè* et *anamnèsis* : la mémoire est la conservation spontanée d'une sensation ou d'une connaissance, tandis que la réminiscence est la faculté qu'a l'âme de rappeler le souvenir d'une sensation ou d'une connaissance oubliée : « Lorsque ayant perdu le souvenir soit d'une sensation, soit d'une connaissance, l'âme la rappelle à nouveau, seule en elle-même, nous appelons tout cela réminiscences et souvenirs⁶ ». La réminiscence suppose donc un oubli antérieur et une opération de la volonté.

Emmanuelle
Hénin

Enfin Platon examine dans le *Ménon* (85c-86b) le paradoxe de la connaissance : il est aussi impossible de chercher ce qu'on connaît que ce qu'on ne connaît pas (car alors, on ne sait pas qu'il faut le chercher). Socrate éclaire ce paradoxe par la doctrine de l'immortalité de l'âme : l'âme existe antérieurement au corps et, dans l'Hadès, elle a pu contempler les Idées éternelles. Elle connaît la vérité depuis toujours, puisqu'elle est immortelle. Une fois incarnée, elle se remémore ce qu'elle a appris ; toute connaissance est donc remémoration, *anamnèsis* ; nous connaissons parce que nous reconnaissons ce que nous avons vu dans le monde des idées, puis oublié en nous incarnant.

5 PLATON, *Théétète*, 191c, trad. Émile Chambry, GF Flammarion, 1967, p. 139.

6 PLATON, *Philèbe*, 34a, trad. Émile Chambry, GF Flammarion, 1966, p. 310-311.

Aristote reprend la distinction platonicienne dans le *De memoria et reminiscentia*. Il définit la mémoire comme la présence dans l'esprit d'une image qui s'imprime ou se peint en nous, telle une représentation. La réminiscence, en revanche, désigne une opération volontaire de l'esprit pour ramener des souvenirs enfouis, reconstruire un souvenir à partir d'un fragment. Cette opération s'apparente au raisonnement, implique un travail, permis par l'enchaînement de nos sensations et de nos idées. La mémoire, passive, désigne la simple présence à l'esprit d'une image du passé révolu, tandis que la réminiscence renvoie à une démarche active.

Dans ce texte, le Stagirite éclaire le statut paradoxal de la mémoire : sous quelle forme un objet *passé* est-il *présent* à l'esprit ? Comment l'objet absent peut-il être simultanément présent, et quel est le statut de ce souvenir par rapport à l'objet ? Pour y répondre, Aristote recourt à une analogie picturale : l'animal peint sur le tableau « est à la fois un animal et une copie », et « on peut se représenter cette peinture, soit comme animal, soit comme copie d'un animal ». De même, on peut se représenter l'objet de la mémoire soit en elle-même, soit en tant qu'elle est relative à un autre objet, comme « une copie et un souvenir⁷ ». Aristote définit donc la mémoire comme la présence dans l'esprit d'une image, copie de l'objet dont elle est l'image, lui donnant précisément le statut épistémologique d'une représentation (*mimêsis*).

Or le concept de représentation est au centre de l'esthétique aristotélicienne. Au chapitre 16 de *La Poétique*, Aristote classe les six modalités de la reconnaissance dramatique (*anagnorisis*), qu'il considère comme une partie essentielle de l'intrigue tragique. Les six modalités sont classées par ordre de mérite croissant, allant du plus matériel au plus intellectuel et du plus fortuit au plus artistique. Les deux premières sont la reconnaissance par signes et par déclaration, purement adventices ; les trois dernières font intervenir le raisonnement. Entre les deux, Aristote place la reconnaissance par le souvenir (*mnêmê*) qu'évoque la vue de quelque chose, car la mémoire est intermédiaire entre les sens et le raisonnement ; à partir d'une multitude de sensations, la mémoire permet à l'expérience de s'élever du particulier au général, processus à

Thème

l'origine de la création artistique⁸. Le Stagirite donne deux exemples de reconnaissance par la mémoire, tous deux artistiques : dans une pièce perdue de Dicéogènes, Teucer, rentré dans l'île de Salamine après la mort de son père, fondait en larmes en voyant le portrait du défunt. Le second exemple se réfère au chant VIII de *L'Odyssée*, après le naufrage d'Ulysse sur l'île des Phéaciens. Le soir, lors du banquet donné en l'honneur du héros, Démodocos prend à nouveau sa lyre et raconte l'histoire du cheval de Troie. Submergé par l'émotion, Ulysse pleure comme une femme pleure son époux (v. 523). Alcinoos, s'en apercevant, ordonne que Démodocos cesse de chanter et intime à Ulysse de dévoiler son identité. Selon Aristote, Ulysse se fait ici reconnaître par la mémoire, car cette mémoire déclenche une réaction esthétique et se manifeste par les larmes (*edakrusen, eklausen*), et ces larmes le trahissent. Ulysse pleure en entendant le chant de l'aède aveugle qui lui remémore les épisodes de la guerre de Troie, en une mise en abyme des poèmes homériques. De même, Teucer pleure en voyant le tableau de son père. Dans ces deux reconnaissances, la mémoire s'appuie respectivement sur la vue et sur l'ouïe, c'est-à-dire sur les sensations (*aisthesis*). Aristote décrit l'opération de la mémoire chez ces deux héros comme le passage de la vue à la prise de conscience (*aisthestai*) permis par la représentation artistique. L'émotion d'Ulysse est indissociablement liée au rappel de son émotion passée et à la beauté du chant ; elle est esthétique au sens propre comme au sens figuré. Parce que le souvenir réélabore la sensation et l'intériorise, il occupe une place intermédiaire entre la sensation et le raisonnement dans le processus de connaissance. De même, dans la *Poétique*, le souvenir, fruit d'une association d'idées entre des sensations, occupe une place intermédiaire entre la reconnaissance par les sens (types 1 et 2) et la reconnaissance par le raisonnement (types 5 et 6).

Emmanuelle
Hénin

8 *Métaphysique*, A, 1, 180, trad. Victor Cousin, Paris, Ladrangé, 1836 : « Il y a des espèces qui sont réduites à l'imagination et à la mémoire, et qui sont peu capables d'expérience : mais la race humaine s'élève jusqu'à l'art et jusqu'au raisonnement. C'est la mémoire qui dans l'homme produit l'expérience ; car plusieurs ressouvenirs d'une même chose constituent une expérience ; aussi l'expérience paraît-elle

presque semblable à la science et à l'art ; et c'est de l'expérience que l'art et la science viennent aux hommes ; car, comme le dit Polus, et avec raison, c'est l'expérience qui fait l'art, et l'inexpérience le hasard. L'art commence, lorsque, de plusieurs données empruntées à l'expérience, se forme une seule notion générale, qui s'applique à tous les cas analogues. »

Amour et mémoire dans l'Inde ancienne

Mutatis mutandis, il est frappant de constater la similitude entre la conception grecque et la conception indienne de la mémoire. En Inde, les dieux créent le théâtre pour le plaisir des mortels et l'ordre du monde (*dharma*), tout comme les Muses assurent l'harmonie du monde. L'Inde ancienne possède également une distinction entre la mémoire et la réminiscence : elle distingue du souvenir déjà disponible (*smṛti*), prêt à se présenter à la conscience, le *samskara* qu'il faut éveiller par un effort de concentration et de retour sur soi ; le *samskara* désigne la trace laissée dans l'esprit par l'impression reçue ; la remémoration consiste à faire remonter ces traces jusqu'à la conscience et, en réactualisant l'impression première, à revivre ce passé comme présent.

En outre, on peut rapprocher la doctrine indienne du *samsara* (formée au V^e s. av. JC) de la mystique pythagoricienne dont Platon s'inspire, même si ces deux doctrines n'eurent pas d'influence l'une sur l'autre. Pour Pythagore (VI^e s. av. JC), l'âme est immortelle et se réincarne d'un corps à l'autre ; toutefois, les âmes des initiés peuvent échapper à la réincarnation à force d'ascèse, d'interdits alimentaires et de rites de purification. Platon reprend au pythagorisme l'idée d'un jugement des âmes après la mort et celle de l'immortalité de l'âme. En Inde, l'âme (ou *atman*, le Soi, souffle vital) se présente après la mort au dieu Yama pour être jugée et va soit au paradis soit en enfer. Mais le paradis et l'enfer ne sont pas éternels ; au bout de quelque temps, l'âme humaine revient sur terre, par l'intermédiaire de la pluie qui féconde les plantes et qui introduit ainsi dans le sperme le germe d'une nouvelle vie, pour assumer un nouveau corps. Le *karman* est le dogme central de cette religion : c'est une force invisible qui affecte l'âme et l'oblige à subir une renaissance nouvelle, dans une condition humaine ou animale déterminée par la qualité de ses actes passés. La doctrine de la transmigration infinie des êtres découle de la conception du *karman*, car une seule existence humaine ne suffirait pas à contenir les effets illimités du *karman*⁹.

Dans un article fondamental, Charles Malamoud a rappelé le lien étroit entre l'amour et la mémoire dans la poésie de l'Inde

9 Pour une présentation de cette doctrine, voir Louis RENOU, *L'Hindouisme*, Paris, PUF, 1951, et Madeleine

BIARDEAU, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Paris, 1981.

ancienne¹⁰. Dans les textes védiques – les plus anciens de la littérature sanskrite –, le mot *smara* possède les deux sens, amour et mémoire¹¹. La racine SMAR, « se rappeler », a donné *smara*, l'amour, qui éveille en nous le souvenir des choses désirables. Elle signifie « se rappeler », mais aussi « fixer avec intensité son esprit sur un objet absent », dans les textes mystiques qui enjoignent au fidèle de « se souvenir » de la divinité, de concentrer sur elle sa pensée. La mémoire consiste à se concentrer sur un objet absent, et aimer, c'est penser à l'être aimé, se souvenir de lui. L'amour présent est en réalité un souvenir de l'amour vécu dans une vie antérieure, mais oublié dans celle-ci, car chaque nouvelle naissance entraîne l'oubli des précédentes. La rencontre amoureuse est ainsi la reconnaissance de deux êtres qui se sont aimés et, sans le savoir, se retrouvent. L'amour est un sentiment universel, une remémoration qui préexiste à son objet et que la rencontre amoureuse ne fait que cristalliser dans le cœur des amants. L'expérience amoureuse a la portée métaphysique d'une anamnèse.

Or ce lien entre l'amour et la mémoire est central dans la littérature sanskrite, notamment dans l'œuvre la plus célèbre en Occident qui suscita l'engouement des romantiques : *Sakuntala au signe de reconnaissance*, pièce de Kalidasa datée probablement du IV^e siècle de notre ère. La pièce raconte une histoire d'amnésie : le roi Dusyanta, tombé immédiatement amoureux de Sakuntala dans un ermitage, l'épouse sur le champ, puis repart dans son palais et l'oublie. La mémoire lui revient progressivement, à travers une série d'expériences esthétiques. En effet, pour Kalidasa, la mémoire n'est pas la récollection discursive d'événements passés, mais une plongée intuitive dans le passé qui transcende l'expérience personnelle, jusqu'à l'univers imaginaire évoqué par la beauté. Et cette mémoire esthétique se fonde sur une double médiation artistique, de la musique puis de la peinture. Au début de l'acte V, le roi entend le chant déchirant d'Hamsapadika, une de ses épouses délaissées, et ressent le souvenir confus d'avoir aimé. En effet, il est imprégné de la trace du souvenir de Sakuntala, même après l'avoir oubliée ; même si le souvenir est effacé, sa trace demeure. À l'acte VI, Dusyanta, ayant recouvré la mémoire dans l'intervalle,

Emmanuelle
Hénin

10 Charles MALAMOU, « Par cœur, note sur le jeu de l'amour et de la mémoire dans la poésie de l'Inde ancienne », *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989, p. 295-306.

11 Dans la langue classique, *smara* au sens de « mémoire » cède la place à *smṛti* et *smarana*. Ainsi, les Indiens opposent *Sṛuti* (la Révélation, les Védas) et *Smṛti* (la Tradition, remémoration, les épopées écrites par des hommes).

tente désespérément de rappeler Sakuntala à la vie dans une œuvre d'art ; l'amour lui fait alors peindre la scène si vivante qu'il la prend pour la réalité. Les deux expériences de Dusyanta convoquent successivement les sens de l'ouïe et de la vue, comme les deux exemples donnés par Aristote. Le chant de la reine entendu depuis la coulisse fait du plaisir, à la fois amoureux et esthétique, le souvenir d'émotions antérieures. Le roi s'écrie en l'entendant :

Quand, à la vue d'objets charmants,
À l'écoute de sons suaves,
Un être, pourtant heureux, est saisi de tristesse,
Il faut qu'à son insu son esprit se souviennne,
Arrêtées en son cœur, des tendres passions de ses vies antérieures¹².

La mémoire est indissolublement liée à l'amour et à la beauté : elle introduit « une intuition du passé qui transcende l'expérience personnelle et nous fait entrer dans l'univers d'imagination que la beauté évoque¹³. » Selon Abhinavagupta, un commentateur médiéval, la mémoire forme le cœur de l'expérience esthétique de la pièce. Les souvenirs gisent révolus, sous forme de traces ; ils sont réveillés à la vue de beaux objets, la mémoire éveillant une expérience émotionnelle et non spéculative. Le roi éprouve l'expérience esthétique comme un état extraordinaire où le spectateur accède à son tour, après s'être affranchi de son ego et des limites spatio-temporelles qui le circonscrivent, pour rejoindre une vie antérieure. Le roi reconnaît dans son état de plénitude un présent éternel, une réalité cachée derrière l'oublieuse monotonie quotidienne. Ce chant fait de l'art le véhicule, par le truchement de la mémoire, d'une réalité supérieure. Il invite à inverser les termes : la réalité quotidienne est oubli, et le ravissement esthétique un réveil.

Ce passage de la pièce résume l'esthétique indienne de la mémoire : les huit sentiments fondamentaux (*rasas*) sont présents à l'état latent dans le cœur de l'homme où ils demeurent sous forme de traces (*samskara*) gravées par ses existences antérieures, et ne demandent qu'à être réveillés. Ces passions sont sublimées dans l'expérience esthétique, et cette sublimation opère par la généralisation : le spectateur fait l'expérience de l'Amour, non d'un amour. La mémoire est ainsi épurée des scories de la subjectivité par l'expérience du sentiment. Ce n'est pas une mémoire

12 KALIDASA, *Sakuntala au signe de reconnaissance*, op. cit., p. 163. 13 C. MALAMOUD, art. cit.

ordinaire, ordonnée à une finalité cognitive, mais une mémoire esthétique, sans objet et immédiate, émotion décantée de toute subjectivité et capable de faire goûter la félicité. Toute la pièce illustre cette théorie esthétique : elle définit le *rasa* comme l'oubli d'un présent labile, tributaire de la finitude de l'*ego*, et comme le souvenir immédiat, intuitif, d'un passé émotionnel inscrit au cœur de chaque homme par la succession de ses vies antérieures. Le plaisir esthétique, fondé sur l'anamnèse, conduit à une expérience transcendante et sotériologique. En invitant l'homme à se libérer du présent et à se souvenir de ses vies antérieures, le plaisir esthétique participe du chemin initiatique qui le conduit à la Délivrance finale.

Le roi approche l'œuvre d'art avec un plaisir mélancolique, laissant place à une langueur indéfinissable, et cette tristesse peut seulement être exprimée comme l'obscur souvenir d'une vie antérieure. L'art est la promesse de retrouver le souvenir de qui nous étions réellement et d'une douceur antérieure, perdue dans le cours de la vie. L'art fait écho à l'appel d'un autre monde, donnant au sentiment esthétique une couleur religieuse intense.

Emmanuelle
Hénin

Dans l'Inde ancienne comme dans la Grèce classique, le champ esthétique n'est pas autonome, ni séparé de la vie morale et de la réflexion sur l'homme. L'expérience esthétique est le vecteur d'une expérience spirituelle qui délivre momentanément l'homme de la contingence et lui fait saisir son essence éternelle.

La mémoire comme recueillement, d'Augustin à Chateaubriand

Saint Augustin christianise la réflexion platonicienne sur la mémoire. Si elle ne concerne pas l'art, sa pensée va néanmoins nourrir l'esthétique de la mémoire pendant tout le Moyen Âge et jusqu'au XVII^e siècle. Pour Augustin, la mémoire se confond avec l'intériorité de la conscience ; elle n'est pas une faculté de l'âme parmi d'autres, mais l'acte par excellence de l'esprit qui se recueille en lui-même. Augustin reprend la parabole de la drachme perdue (*Luc* 15, 8-10) : la femme ne chercherait pas sa pièce si elle n'en avait pas l'image qui lui permet ensuite de la reconnaître. Trouver et retrouver, c'est reconnaître, et reconnaître c'est approuver, juger que la chose retrouvée est bien la même que la chose cherchée. De même, Augustin cherchait Dieu confusément, ne l'avait pas oublié. Pascal fera dire à Dieu : « Console-toi, tu ne me chercherais pas

si tu ne m'avais trouvé¹⁴ ». Augustin approfondit ainsi le sens de la réminiscence platonicienne qui consiste non seulement à retrouver une connaissance enfouie, mais à trouver Dieu en soi. L'infinité et la puissance de la mémoire sont l'image de l'infinité et de la toute-puissance de Dieu, présent à l'intime de notre âme. Plus encore qu'un « palais », la mémoire est un « sanctuaire ». Elle n'est pas une collection d'empreintes sensibles, mais la réactivation d'idées confusément présentes en moi. Augustin rejoint l'anamnèse platonicienne : les choses se trouvaient en moi avant que je les apprenne, « reléguées et reculées si loin, comme en des cavernes plus secrètes que, faute d'un avertissement à les exhumer, peut-être n'aurais-je pas pu les penser ». Penser, c'est ressaisir au creux de l'intériorité les fragments dispersés dans le temps.

Dans le sillage d'Augustin, la tradition monastique crée un art de la prière méditative, conçue comme un itinéraire affectif jusqu'à la joie indicible d'éprouver le souvenir terrestre de la vision de Dieu¹⁵. Selon Hugues de Rouen, Dieu a créé ses œuvres pour que l'homme s'en souvienne¹⁶ ; de même, l'homme ne saurait connaître, encore moins créer, sans l'aide de la mémoire. La mémoire est donc à la source des productions et de tout art humain. Comme le note Mary Carruthers, la Bible hébraïque enjoint régulièrement Israël à faire mémoire, à se souvenir. Ainsi, dans le célèbre Psaume 137 (136), *Super flumina Babylonis*, les Hébreux déportés par Nabuchodonosor font le serment de ne pas oublier Jérusalem. Les captifs refusent de chanter et de jouer de la harpe pour leurs oppresseurs, mais leur refus même devient un chant déchirant :

Au bord des fleuves de Babylone nous étions assis et nous pleurons, nous souvenant de Sion ;

aux saules des alentours nous avons pendu nos harpes.

C'est là que nos vainqueurs nous demandèrent des chansons, et nos bourreaux, des airs joyeux : « Chantez-nous, disaient-ils, quelque chant de Sion. »

Comment chanterions-nous un chant du Seigneur sur une terre étrangère ?

Si je t'oublie, Jérusalem, que ma main droite m'oublie !

14 PASCAL, *Pensées*, Lafuma 919, <http://www.penseesdepascal.fr/Hors/Hors16-moderne.php> .

15 Mary CARRUTHERS, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication*

des images au Moyen Âge, Paris, Gallimard, 2002, ch. 2, « Souviens-toi du paradis : l'esthétique de la mnémè ».

16 « *Memoranda sunt ista* », cité par M. Carruthers, *op. cit.*, p. 91.

Je veux que ma langue s'attache à mon palais si je perds ton souvenir, si je n'élève Jérusalem, au sommet de ma joie. [...]
(trad. AELF)

Augustin fait une lecture allégorique de ce psaume : Babylone, c'est le monde et ses fausses richesses ; les harpes sont les saintes Écritures que les chrétiens suspendent parmi les mondains à qui ils ne peuvent parler de religion. Ce n'est pas à Babylone, la terre de notre exil, mais bien dans Sion qu'il faut chanter des hymnes pour Dieu, inspirés par le souvenir de la Jérusalem céleste. Comme le dit Pascal à la suite d'Augustin, « heureux ceux qui [...] pleurent dans le souvenir de leur chère patrie de la Jérusalem céleste dont ils se souviennent sans cesse dans la longueur de leur exil¹⁷ ».

Mais comment peut-on se rappeler ce qu'on ne connaît pas et ce qui n'est pas encore, ce qui relève des fins dernières ? Dans le langage monastique médiéval, on se souvient du paradis, parce que la mémoire est iconique, elle fabrique des images de l'invisible – dans le droit fil de l'*ars memoriae* antique, la mnémotechnie est un gigantesque répertoire de signes, images et textes, combinables à l'infini. La pensée s'incarne dans des images et des schémas. Ainsi Boncompagno da Signa, professeur de rhétorique à Bologne, inclut dans sa rhétorique deux chapitres intitulés « *de memoria paradisi* » et « *de memoria inferni* » et y affirme : « Nous devons nous souvenir assidument des joies invisibles du paradis et des tourments éternels de l'enfer¹⁸ ». Le dévot doit susciter une image du paradis en puisant dans les sources littéraires, picturales, mais aussi des souvenirs visuels, auditifs, olfactifs – par une opération que nous attribuerions à l'imagination et non à la mémoire. Mais ces deux facultés ne sont pas distinctes, pas plus au Moyen Âge qu'à l'époque classique ; toutes deux sont déterminées par des facultés sensorielles. La mémoire et l'imagination sont des puissances intermédiaires entre les sens et l'esprit¹⁹ ; l'une est tournée vers le passé, l'autre vers l'avenir. Malebranche hiérarchise ainsi les trois facultés de l'esprit : « sens », « imagination et mémoire » et

Emmanuelle
Hénin

17 Sellier 460. <http://www.penseesdepascal.fr/XXIII/XXIII7-moderne.php> .

18 *Rhetorica novissima*, 1235, 8, 1 cité par M. Carruthers, *op. cit.*, p. 94.

19 Pour Thomas d'Aquin qui commente Aristote dans sa *Sentencia libri de memoria et reminiscencia* (v. 1270), la mémoire procède de la sensation, relève de la part sensitive de l'âme et suppose l'union de l'âme et du

corps. Il réfute l'idéalisme d'Augustin qui identifie la mémoire à la présence à soi de l'esprit. Pour Condillac, *Traité des sensations*, 1754, I, 2, « La mémoire est le commencement d'une imagination qui n'a encore que peu de force ; l'imagination est la mémoire même, parvenue à toute la vivacité dont elle est susceptible ».

« esprit pur ou entendement pur²⁰ ». L'âme possède ainsi le sens inné de son origine divine et a vocation à se ressouvenir de Dieu ici-bas. Cette tradition de la mémoire du cœur est entretenue par les spirituels et écrivains, de Pascal à Madame de La Fayette et à Fénelon²¹.

Rousseau laïcise cette tradition de la *memoria Dei* dans la « Profession de foi du Vicaire Savoyard²² », et revisite l'oraison chrétienne au prisme de la religion naturelle. Il naturalise le thème de la voix de Dieu en un déisme de Dieu sensible au cœur. Rentrant en lui-même, il se met à l'écoute de la nature – et de sa nature – oubliée. Comme le chant des Muses chez Hésiode, la mémoire se fait consolatrice, et le souvenir heureux permet d'oublier le malheur présent. Les *Rêveries du Promeneur solitaire* proposent autant d'exercices spirituels qui conduisent le sujet à une « remémoration heureuse de sa vocation naturelle ». Cette vie heureuse, imaginaire, constitue une deuxième vie qui remplace et répare la première : « Mon existence n'est plus que dans ma mémoire, je ne vis plus que de ma vie passée²³ ». La mémoire est inséparablement inspiration et création littéraires. Écrire, c'est relire sa vie et en revivre les plus doux instants, dans une béatitude insoucieuse de la mort. Dès lors, l'écriture de soi, dans les *Confessions* et les *Rêveries du promeneur solitaire*, consiste en un « contrepoint presque infini de la vie heureuse et de la vie dans le temps²⁴ », alternant les pensées présentes et les impressions éprouvées dans le passé et actualisées par l'écriture. Pour autant, la vie heureuse ne passe pas nécessairement par l'écriture et peut s'accomplir dans la rêverie, le *dolce far niente*. Contrairement à l'idée de Proust, l'œuvre à faire n'est pas l'unique horizon salvateur, ni l'unique moyen d'échapper au temps et à la mort.

Dans la littérature, Rousseau est le premier à formuler explicitement le concept de « souvenir involontaire »²⁵. Il est aussi le

20 MALEBRANCHE, *La Recherche de la vérité*, 1675, « Conclusion des trois premiers livres », cité par J. F. PERRIN, art. cit.

21 Voir Benedetta PAPASOGLI, *La Mémoire du cœur au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2008.

22 Voir Jean-François PERRIN, « Éthique et esthétique de la mémoire selon Jean-Jacques Rousseau », *Memoria, Poetica, retorica e filologia della memoria*, G. Peron et al. (dir.), Trente, Università

degli Studi di Trento, 2004, p. 157-182 (en particulier p. 172-174).

23 *Lettres morales*, lettre IV, 1757.

24 Jean-François PERRIN, art. cit., p. 177.

25 ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse* [1761], IV, 12, éd. H. Coulet, Paris, Gallimard, Pléiade, 1964, p. 498 : « Ce n'est pas que certains souvenirs involontaires ne me donnent quelquefois un attendrissement dont il vaudrait mieux être exempt ».

premier à donner à la mémoire un rôle crucial dans la création littéraire. En effet, dans les années où il écrit, l'opposition entre souvenir volontaire et involontaire se substitue à la distinction antique entre mémoire et réminiscence : ainsi l'*Encyclopédie* distingue la mémoire (ou souvenir), volontaire, et la réminiscence (ou ressouvenir), involontaire. Dans la mémoire, l'esprit s'attache volontairement à des idées imprimées en lui ; dans la réminiscence, les idées se présentent spontanément à l'esprit qui les avait « entièrement oubliées et perdues de vue²⁶ ».

Au livre VI des *Confessions*, Rousseau témoigne que le passé lui revient « par intervalles », de façon confuse et inégale ; certains souvenirs pourtant, ces « retours si vifs et si vrais dans l'époque dont je parle » le rendent profondément heureux²⁷. Parmi ces souvenirs involontaires, la vue d'une pervenche, aperçue un jour de 1764 lors d'une promenade en montagne, suffit à ramener le narrateur trente ans en arrière, le jour où sa mère lui montra pour la première fois cette fleur bleue. L'association d'idées possède le pouvoir de réactiver le souvenir d'une époque heureuse, la vie aux Charmettes avec Madame de Warens, notamment aux livres V et VI des *Confessions* et dans la *Dixième Promenade*.

Emmanuelle
Hénin

Rousseau analyse le processus de création à partir de la mémoire, conçue comme une chambre d'optique où le monde extérieur est converti en images lesquelles s'articulent ensuite selon des chaînes associatives²⁸. Au cœur des *Confessions* se trouve l'idée que la distance temporelle accroît la force du souvenir. Loin de s'estomper avec le temps, les souvenirs « se gravent dans ma mémoire avec des traits dont le charme et la force augmentent de jour en jour », comme s'ils se trouvaient fortifiés d'avoir survécu aux vagues de l'oubli²⁹. Les images se présentent avec les contours parfaitement nets : l'aménagement de la chambre, l'hirondelle entrant par la fenêtre, le baromètre, le calendrier et jusqu'à l'estampe représentant les papes. Les trente ans écoulés depuis l'époque heureuse des Charmettes produisent une concentration du souvenir qui revit avec une densité et une clarté nouvelles. Le souvenir fait voir la réalité avec une acuité singulière, de sorte que

26 *Encyclopédie*, art. « SOUVENIR, RESSOUVENIR, RÉMINISCENCE (Synonyme) », signé Marc-Antoine Eidous.

27 *Confessions* [1782], livre VI, éd. M. Launay, Paris, GF Flammarion, 1968, t. I, p. 266.

28 Jean-François PERRIN (art. cit.) évoque un « processus de modelage et remodelage par contiguïté ».

29 *Confessions*, livre I, éd. cit., p. 58.

les événements ne sont vraiment présents à l'esprit que lorsqu'ils sont absents et revécus au filtre de la mémoire :

J'ai étudié les hommes, et je me crois assez bon observateur : cependant je ne sais rien voir de ce que je vois ; je ne vois bien que ce que je me rappelle, et je n'ai de l'esprit que dans mes souvenirs. De tout ce qu'on dit, de tout ce qu'on fait, de tout ce qui se passe en ma présence, je ne sens rien, je ne pénètre rien. Le signe extérieur est tout ce qui me frappe. Mais ensuite tout cela me revient, je me rappelle le lieu, le temps, le ton, le regard, le geste, la circonstance ; rien ne m'échappe³⁰.

Comme l'explique Perrin, Rousseau formule une conception de la mémoire originale, car il ne partage pas l'esthétique sensualiste de ses contemporains. Pour les sensualistes tel Condillac, la mémoire est un effet de la sensation, tandis qu'elle était, dans la tradition rhétorique, une fonction technique de l'intelligence vouée au stockage des arguments. Aux yeux de Rousseau, les deux traditions ont également mésestimé sa capacité heuristique et herméneutique. En effet, la sensation n'est pas première, mais toujours précédée par le sentiment moral, l'immanence à soi, et rien ne pénètre dans la mémoire sans avoir été d'abord évalué par la « conscience », la « voix de la nature » ou l'« instinct divin³¹ ». Si cette réflexion sur la mémoire est explicitée dans les écrits autobiographiques de Rousseau, elle est déjà présente dans ses romans, notamment *La Nouvelle Héloïse* (1761). Toute l'intrigue est organisée autour du souvenir indestructible de l'amour, amour électif imprégné de platonisme et de pétrarquisme. En re-parcourant les lieux de leur amour, Saint-Preux et Julie ne parviennent pas à l'oublier, comme le voudrait Wolmar, parce qu'il est scellé au cœur de leur être³². Ce roman idéaliste, voué à une immense postérité dans la génération romantique, contribue à enraciner la mémoire affective dans une métaphysique amoureuse. La force du souvenir est inséparable de la force du sentiment.

Héritier de Rousseau et précurseur de Proust, Chateaubriand renouvelle l'expérience de la mémoire involontaire. Un soir de

30 *Confessions*, livre III, éd. cit., p. 152.

31 C'est pourquoi, « plus que de mémoire affective, mieux vaudrait parler de mémoire éthique, parce que chez Rousseau la mémoire est finalement comprise comme un des noms de la conscience, envisagée comme fonction régulatrice de

l'économie existentielle du sujet ». J.-F. PERRIN, art. cit., p. 171.

32 Voir Jean-François PERRIN, *Poétique romanesque de la mémoire avant Proust*, Paris, Classiques Garnier, t. I, 2017, partie VI.

1817, alors qu'il se promène dans le parc du château de Montboissier, le chant d'une grive fait surgir instantanément tous ses souvenirs d'enfance :

Je fus tiré de mes réflexions par le gazouillement d'une grive perchée sur la plus haute branche d'un bouleau. À l'instant, ce son magique fit reparaitre à mes yeux le domaine paternel ; j'oubliai les catastrophes dont je venais d'être le témoin, et, transporté subitement dans le passé, je revis ces campagnes où j'entendis si souvent siffler la grive³³.

La réminiscence est vécue comme une illumination, une révélation qui remplit le narrateur de « félicité » et lui fait instantanément oublier le malheur des temps. Elle est « non seulement évocation, mais reproduction, résurrection vivante et intégrale du passé³⁴ ». La réitération d'une sensation auditive suffit à restituer le souvenir de toute la période bénie de l'enfance ; tout le livre III des *Mémoires d'outre-tombe* surgit du chant de la grive. Le pouvoir de remémoration de la sensation est propre à féconder l'imagination du mémorialiste tout en authentifiant ses souvenirs, car la sensation est infalsifiable. Chateaubriand est le premier à faire explicitement de la mémoire la source de l'œuvre d'art, idée centrale dans l'esthétique romantique³⁵. Pour Baudelaire, le bon peintre est celui qui peint de mémoire et non sur le motif, car la mémoire possède la faculté de rendre la vie aux choses. Cet artiste possède une « mémoire résurrectionniste, évocatrice, une mémoire qui dit à chaque chose : Lazare, lève-toi³⁶ ! ».

Emmanuelle
Hénin

Proust : la mémoire affective, révélation d'une transcendance de l'art

Tous ces textes préfigurent le concept de mémoire affective, théorisé à la fin du XIX^e siècle par Théodule Ribot. Ribot distingue « la mémoire affective abstraite », qui consiste dans le souvenir

33 CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe* [1849], 1^e partie, livre 3, éd. P. Clarac, La Pochothèque, 1998, p. 75-76.

34 Fabienne BERGEROL, « Réminiscences mélancoliques dans les *Mémoires d'outre-tombe* de Chateaubriand et Oberman de Senancour », dans Jean-Yves Laurichesse (dir.), *L'Ombre du souvenir. Littérature et réminiscence, du Moyen Âge au XXI^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 105-121, p. 107.

35 *Ibid.* p. 119 : « Chateaubriand choisit de faire de la mémoire, et notamment de

la réminiscence involontaire, la source de l'œuvre d'art, ce qui revient à donner désormais la priorité à une approche esthétique de ces phénomènes dont d'autres après lui (Baudelaire, Proust) démontreront la fécondité. »

36 BAUDELAIRE, *Le peintre de la vie moderne*, 1859, ch. V, « L'art mnémotique », *Œuvres complètes*, éd. C. Pichois, Paris, Gallimard, « La Pléiade », t. II, p. 699.

de l'émotion ressentie ; et la « mémoire affective vraie ou concrète », où l'émotion est à nouveau ressentie³⁷. Cette distinction influence la distinction proustienne entre la mémoire volontaire et la mémoire involontaire placée au centre du *Temps retrouvé*. Proust oppose la mémoire ordinaire, volontaire et utilitaire, qui ne fournit que de pâles et factices clichés du passé, et la mémoire involontaire, qui passe par les sens. Le narrateur a la soudaine révélation de sa vocation en posant le pied sur les pavés inégaux dans la cour de l'hôtel de Guermantes. Rentrant en lui-même, il relie une série d'épisodes de la même nature, bien décidé à comprendre la cause de sa félicité, à ne pas laisser échapper le sens de sa découverte. Chaque fois, la mémoire involontaire a été déclenchée par une sensation, impliquant tour à tour les cinq sens : la vue des clochers de Martainville (vue), la saveur de la madeleine trempée dans le thé (goût), le tintement d'une cuiller (ouïe), la sensation des pavés inégaux et la raideur de la serviette (toucher). La mémoire du corps conserve ce que la mémoire de l'esprit ne peut garder, souvenirs ancrés profondément dans le corps. Parmi ces expériences, le goût de la madeleine et la sensation des pavés encadrent le récit proustien, formant une boucle : le premier est décrit dans *Le Côté de chez Swann*, premier tome de *La Recherche*, et le second dans *Le Temps retrouvé*. Le romancier privilégie les sens les moins nobles (goût et toucher) et des expériences délibérément non artistiques : la mémoire involontaire n'est pas réveillée par la sonate de Vinteuil, mais par le tintement de la cuiller ; non par une marine d'Elstir, mais par la vue des clochers de Martinville. Madeleine, cuiller, clochers, pavés, serviette sont des objets banals que rien ne prédispose à devenir le support d'une expérience esthétique et existentielle. Dans cette mesure, Proust se distingue autant que Rousseau de l'associationnisme sensualiste, qui assigne à la mémoire le rôle de lier entre elles des sensations passées et présentes, éveillant des associations d'idées et d'images qui produisent un plaisir esthétique³⁸. Le narrateur de *La Recherche*, comme celui des *Confessions*, ne

37 Théodule RIBOT, *Psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1896, ch. XII. Sur la mémoire chez Proust, voir Bernard BRUN, « Le temps retrouvé dans les avant-textes de Combray », *Bulletin d'informations proustiennes*, 1981, p. 7-23 ; Jacques ZÉPHIR, « Nature et fonction de la mémoire dans *À la recherche du temps perdu*, *Philosophiques*, 17 (2), 1990, p. 147-168.

38 Eugène d'EICHTAL, « Esthétique et mémoire : du rôle de la mémoire dans la perception du beau réalisé par l'art », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 87, janvier-juin 1919, p. 222-250. Pour l'auteur, le toucher, l'odorat et le goût ne seraient à la source d'aucun art, parce que la mémoire ne saurait les fixer ni les « organiser en une image d'ensemble ».

trouve pas son plaisir dans une harmonie extérieure, mais dans la révélation fulgurante de l'essence du monde et du moi. Proust décrit le trajet conduisant par étapes de la sensation à son élaboration esthétique. Au départ, la sensation suscite de proche en proche, jusqu'au fond de notre inconscient, les souvenirs du passé. Deuxième étape, la coïncidence du passé et du présent abolit la fragmentation désespérante du moi et nous rend notre moi permanent et absolu. Alors, par-delà le moi, le narrateur saisit « un peu de Temps à l'état pur », en une illumination métaphysique. Enfin, cette expérience de félicité, goûtée dans la coïncidence à soi-même, délivre l'écrivain de la contingence et le fait pénétrer dans le monde de l'art, seul capable de la perpétuer, de l'immortaliser, seul lieu de la « vraie vie ». Les impressions de la mémoire involontaire permettent seules d'accéder à l'essence de la réalité, inaccessible à l'intelligence abstraite, et partant, elles deviennent « l'essence même de l'œuvre d'art » :

La recreation par la memoire d'impressions qu'il fallait ensuite approfondir, éclairer, transformer en équivalents d'intelligence, n'était-elle pas une des conditions, presque l'essence même de l'œuvre d'art³⁹ ?

Emmanuelle
Hénin

Proust insiste ici sur l'effort d'approfondissement que doit faire l'artiste pour rendre à la sensation son intelligibilité et son pouvoir heuristique. Il renoue avec l'intuition de Platon : si connaître, c'est toujours reconnaître une vérité déjà présente en nous, la compréhension de cette vérité exige un effort⁴⁰. La grâce de la mémoire ne suffit pas, la volonté de l'artiste doit la faire fructifier. De manière frappante, pour décrire ces expériences, Proust recourt continuellement à un vocabulaire religieux : la révélation mémorielle est « vision éblouissante », « vision ineffable », « résurrection » ; elle apporte un « renouvellement spirituel », une « céleste nourriture », une « pure joie » comparable aux joies du Paradis : dans ces moments, on respire « un air nouveau précisément parce que c'est un air qu'on a respiré autrefois, cet air plus pur que les poètes ont vainement essayé de faire régner dans le Paradis ». Cette expérience fondatrice replace la vie dans la perspective transcendante de l'art : « L'art est ce qu'il y a de plus réel, la

39 *Le Temps retrouvé*, [1927], éd. B. Brun, Paris, Garnier-Flammarion, 1986, p. 458-459.

40 Voir Isabelle SERÇA, « La réminiscence chez Proust », dans J.Y. Laurichesse (dir.), *L'Ombre du souvenir*, op. cit., p. 189-205.

vraie école de la vie, et le vrai Jugement dernier⁴¹ ». Proust écrit à un moment particulier de la pensée occidentale : au tournant des XIX^e et XX^e siècle, les écrivains prennent conscience que le positivisme et le scientisme n'ont pas compensé le déclin de la religion chrétienne, et se tournent vers le spiritisme et la psychologie naissante, espérant trouver dans ces sciences antirationnelles des réponses à leurs questions métaphysiques⁴². Dans ce contexte, le concept d'épiphanie permet de conférer à la réalité la plus banale une profondeur spirituelle et la force d'un sublime moderne⁴³. Chez les romanciers anglo-saxons (Henry James, James Joyce, Joseph Conrad ou Virginia Woolf), l'épiphanie révèle la signification essentielle de quelque chose. Woolf parle de « moments de révélation ». Chez Proust comme chez ses contemporains, les épiphanies partagent un certain nombre de caractéristiques : elles sont soudaines et incongrues, suscitées par la sensation et l'objet d'un approfondissement psychologique, et surtout, elles sont le fondement d'une poétique romanesque. La mémoire dévoile une réalité du monde qui est déjà une œuvre d'art, dans le creuset épiphanique de l'œuvre.

Thème

Proust exprime ainsi la vocation de l'art qui n'est plus au service d'une transcendance mais devient à lui-même sa propre transcendance. Comme le dira Malraux, « Notre art n'est pas le premier art sans surmonde, c'est le premier dont le surmonde soit le monde de l'art⁴⁴ ». L'immortalité n'est plus celle de l'âme, magnifiée par l'art, mais celle de l'art lui-même.

Ce parcours à travers les siècles espère avoir donné un aperçu du rôle esthétique et spirituel de la mémoire. La mémoire est d'abord esthétique au sens premier du terme : elle se nourrit de l'*aisthesis*, de la sensation et, en reliant cette sensation présente à une impression passée, renvoie l'âme à son intériorité. Quand le souvenir est suscité par une œuvre d'art, l'émotion est d'emblée épurée de sa contingence et acquiert une dimension universelle qui permet au lecteur ou au spectateur de la ressentir à son tour – ce sont les larmes

41 Marcel PROUST, *Le Temps retrouvé*, éd. cit., p. 257, 266, 265, 274, 263, 260, 271.

42 Maupassant, James, Stevenson ou encore Pirandello sont de bons exemples de ce courant.

43 Voir Jean-Marc QUARANTA, « Impressions obscures et souvenirs

involontaires : morphologie des épiphanies proustiennes », *Bulletin d'informations proustiennes*, n° 28, 1997, p. 99-115. Umberto ECO avait le premier souligné l'importance de ce concept d'épiphanie dans *L'Œuvre ouverte* (1962).

44 André MALRAUX, *L'Intemporel*, Paris, Gallimard, 1976, p. 166.

d'Ulysse ou du roi Dusyanta. Mais cette expérience esthétique possède une dimension métaphysique : la mémoire nous ouvre à la profondeur de notre être, habitée par quelque chose ou quelqu'un de plus grand que nous. Chez Platon, l'âme se souvient des Idées apprises avant de s'incarner ; dans l'hindouisme, toute mémoire est mémoire des vies antérieures. Rousseau réinvente la *memoria Dei* des mystiques chrétiens et en fait le sanctuaire du moi où l'âme goûte la félicité de l'union à la nature et au Créateur. Enfin, Proust propose une version sécularisée de cette métaphysique de la mémoire qui transcende le temps. La mémoire est bien ce creuset intérieur où l'homme fait l'expérience de l'éternité. Au fil des civilisations, cette éternité fut tour à tour identifiée au cycle des réincarnations, au désir de beauté, à la création artistique, mais pour les juifs et les chrétiens, elle est une personne : « Souviens-toi de l'Éternel, ton Dieu » (*Deutéronome* 8, 18).

Emmanuelle Hénin est professeur de littérature comparée à Sorbonne-Université, spécialiste des théories artistiques européennes du XVI^e au XVIII^e siècle. Elle est membre de l'Académie d'Éducation et d'Études Sociales et tient une chronique dans Prier, « L'éveil du regard ».

*Emmanuelle
Hénin*

Prochain numéro
mai-août 2023

La liberté religieuse



Introduction

Qu'est-ce qu'un prophète ? Un chrétien aujourd'hui dirait que c'est quelqu'un qui annonce la venue du Christ. Un Juif dirait plutôt que c'est un répétiteur de la *tora*. Mais à l'époque de Jésus, il est probable qu'un fils d'Israël aurait répondu différemment à cette question. Pour Flavius Josèphe, le prophète est un historien juif, inspiré par Dieu. Voici comment cette idée est exprimée dans le *Contre Apion*.

37 Puisqu'il n'est pas permis chez nous à tout le monde d'écrire l'histoire et que nos écrits ne présentent aucune divergence, mais que seuls les prophètes racontaient avec clarté les faits lointains et anciens pour les avoir appris par une inspiration divine, les faits contemporains selon qu'ils se passaient sous leurs yeux, – 38 par une conséquence naturelle, dis-je, il n'existe pas chez nous une infinité de livres en désaccord et en contradiction, mais vingt-deux seulement qui contiennent les annales de tous les temps et obtiennent une juste créance. [...] 41 Depuis Artaxerxès jusqu'à nos jours, tous les événements ont été racontés, mais on n'accorde pas à ces écrits la même créance qu'aux précédents, parce que les prophètes ne se sont plus exactement succédé. 42 [...] Après tant de siècles écoulés, personne ne s'y est permis aucune addition, aucune coupure, aucun changement. Il est naturel à tous les Juifs, dès leur naissance, de penser que ce sont là les volontés divines, de les respecter, et au besoin de mourir pour elles avec joie. [...] 44 Chez les Grecs, qui en supporterait autant par un tel scrupule ? Même pour sauver tous leurs écrits aucun n'affronterait le moindre dommage. 45 Car pour eux, ce sont discours improvisés suivant la fantaisie de leurs auteurs¹.

1 *Contre Apion* 1,37-43. Traduction
L. Blum.

Le prophète est le seul qui a été habilité à écrire l'histoire. Pour Flavius Josèphe, cela est significatif : lui-même se considère comme un historien² et il entend s'inscrire ainsi dans la lignée des prophètes, bien que cette lignée soit éteinte depuis Artaxerxès, puisque l'esprit de prophétie a cessé de souffler sur Israël depuis cette époque. Dans cet article, je voudrais mettre en lumière les éléments bibliques permettant de comprendre comment l'Ancien Testament lui-même amène Flavius Josèphe à une telle affirmation : comment se fait-il que les prophètes sont considérés au premier chef comme des historiens ? Que les auteurs des textes historiques de la Bible soient des prophètes, la tradition juive et chrétienne le reconnaît sans hésitation : Moïse est l'auteur du *Pentateuque*, Josué a écrit son livre, Samuel a rédigé les *Juges* et son propre livre, Jérémie a écrit les *Livres des Rois*, et le reste des écrits historiques est l'œuvre d'Esdras³. Par conséquent, les paroles et les événements rapportés dans ces livres ne constituent pas un simple récit du passé, une réminiscence conceptuelle. Ces événements et ces paroles font l'objet d'une mémoire, consciemment entretenue. Au prisme de la notion de mémoire, la figure du prophète subit dans l'Ancien Testament une transformation que nous allons explorer.

Thème

La notion de mémoire dans l'Ancien Testament

Commençons par suivre à la trace la notion de mémoire dans l'ensemble de la Bible⁴. La racine de la mémoire est commune à toutes les langues sémitiques, sous la forme *zkr* (hébreu), *dkr* (arabe), *dkr* (araméen), *skr* (phénicien), *zakāru(m)* (akkadien). Le champ sémantique en est borné par deux pôles : celui qui signifie « se souvenir, se rappeler », c'est-à-dire l'opération intellectuelle de la mémoire, et celui qui signifie « faire mention orale », c'est-à-dire prononcer le nom de quelqu'un ou de quelque chose. Dans les langues sémitiques, le verbe navigue entre ces deux pôles. Une extrémité du spectre est représentée par l'akkadien où le verbe *zakāru(m)* est purement un verbe de parole signifiant « mentionner » ou « dire ».

2 Cela apparaît en particulier lorsqu'on compare l'introduction du *Bellum iudaicum* (BJ 1,1-30), dans laquelle Flavius Josèphe se compare aux historiens grecs et l'introduction des *Antiquitates iudaicae* (AJ 1,1-26) dans laquelle notre auteur s'affirme comme le continuateur de l'œuvre des auteurs de la LXX.

3 Tout l'Ancien Testament est prophétique dans la mesure où il est, selon la tradition, écrit par les prophètes et au sujet des prophètes.

4 Pour l'analyse qui suit, on a consulté H. EISING, « Zākhar ; zēkher ; zikkārōn ; 'azkārāh », *Theological Dictionary of the Old Testament* 4, 64-82.

Sur 168 occurrences du verbe dans sa forme la plus simple, l'homme est le sujet de 100 occurrences et, dans ces occurrences, Dieu ou ses actions en faveur des hommes sont l'objet de la mémoire 69 fois. Lorsque l'homme n'est pas le sujet du verbe, c'est Dieu qui en est le sujet et Dieu ou ses actions qui en sont l'objet. L'acte de mémoire, dans le corpus biblique, apparaît comme un acte purement religieux, voire cultuel : l'acte de mémoire se fait dans le cadre d'une relation à Dieu. Cela est confirmé par les trois substantifs dérivés de cette racine : *azkara*, *zikkarôn* et *zekher*.

L'azkara apparaît sept fois dans la Bible hébraïque et deux fois dans le texte hébreu du Siracide (*Siracide* 38,11 et 45,16). Ce terme désigne une portion du sacrifice ou plutôt un moment du sacrifice au cours duquel le nom du Seigneur était prononcé.

Le *zikkarôn* possède 24 occurrences dans la Bible⁵. Ce terme apparaît surtout en parallèle avec le mot « signe » ('*ôt*). Le *zikkarôn* est en effet un *signe* qui évoque le souvenir. Le *zikkarôn* est un mémorial institué par Dieu ou par l'homme pour se souvenir ou de Dieu ou de l'homme. À plusieurs reprises, Dieu demande que des signes soient institués pour faire mémoire d'événements : par exemple sont appelées *zikkarôn* les douze pierres qui décorent le pectoral du grand-prêtre. Ce *zikkarôn* sur les vêtements du grand-prêtre met Dieu en présence des douze tribus d'Israël.

Philippe
Cazala

Le *zekher*, enfin, est la mémoire au sens de ce qui reste du souvenir de quelqu'un ou de quelque chose, sa trace lorsqu'il n'y a plus rien. Il est souvent question dans la Bible de l'effacement du souvenir : dans le Psaume 34,17, la mémoire (*zekher*) du mauvais n'est plus, dans le Psaume 109,15, le psalmiste prie, dans son malheur, pour que la mémoire du méchant soit coupée. Job, en *Job* 18,17, décrit la mort du méchant dont la mémoire est effacée de la terre. Si l'absence de *zekher* signifie l'effacement total d'une personne, la présence du *zekher* de quelqu'un est ce qui fait exister devant Dieu. Inversement, la trace de Dieu en l'homme devient son *zekher*, c'est-à-dire « ce qui doit être rappelé ». En *Exode* 3,15, dans l'épisode du buisson ardent, le terme de mémoire (*zekher*) est attribué au nom de Dieu : « Dieu dit encore à Moïse : "Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : Le SEIGNEUR, Dieu de vos pères, Dieu

5 8 occurrences dans *Exode*, 1 dans *Lévitique*, 5 dans *Nombres*, 1 dans *Josué*, 1 dans *Isaïe*, 1 dans *Zacharie*, 1 dans

Malachie, 1 dans *Job*, 3 dans *Qohélet*, 1 dans *Esther* et 1 dans *Néhémie*.

d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous. C'est là mon nom à jamais, c'est mon *zekher* d'âge en âge."⁶ » (Exode 3,15). De même, en Osée 12,16 *zekher* est utilisé en synonyme parallèle du « nom » (*šem*). La mémoire du nom de Dieu implique son invocation, sa proclamation : « Dieu a fait un *zekher* pour son œuvre merveilleuse » (Psaume 111,4) ; « ils proclameront le *zekher* de ta bonté surabondante » (Psaume 145,7). Dans le Psaume 6, (6,6), il n'y a pas de *zekher* de Dieu dans la mort. L'homme vit parce qu'il vit dans le *zekher* de Dieu.

La racine ZKR obtient un sens où la mémoire signifie mettre en présence l'objet de la mémoire devant le sujet de celle-ci. La mémoire est aussi invocation. Pour cette raison, dans la Bible, la mémoire ne s'oppose pas à l'oubli mais à la volonté de ne pas se souvenir. Plus exactement, ne pas se souvenir de Dieu fait bien partie du domaine du volontaire. Réciproquement, si Dieu demande aux Hébreux de se souvenir de lui, les personnages et les auteurs bibliques demandent à Dieu de ne plus se souvenir de leur péché⁷ ! Par exemple le psalmiste demande à Dieu : « Ne te souviens pas des péchés de ma jeunesse et de mes transgressions ». Autant il est naturel à l'homme d'oublier, autant, pour Dieu, ne pas se souvenir des péchés de l'homme est un effort qui lui est demandé.

Le Deutéronome : transmission de la mémoire de la révélation

1. Le Livre du Deutéronome comme aide-mémoire de la révélation

Or dans le *Pentateuque*, se souvenir de Dieu et de ses œuvres est la tâche attribuée à l'homme. Les fils d'Israël doivent en effet se souvenir de la Pâque. La mémoire de l'événement central de l'Exode va de pair avec la mémoire de la loi. Dans le *Deutéronome*, Moïse prononce un long discours, peu avant l'entrée des Hébreux en Terre promise. Comme l'indique le nom de *deutéronome*, « Deuxième loi », ce discours entend répéter la *tora* à destination du peuple. Il joue en même temps le rôle du testament de Moïse, puisque celui-ci meurt dans les derniers versets du livre. Moïse lui-

6 Sauf exception, les traductions françaises de la Bible sont celles de la TOB.

7 Cela est bien analysé et développé dans l'article de J. BARTON, « Forgiveness and

Memory in the Old Testament », *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag* (ed. M. WITTE) (BZAW 345 ; Berlin, New York 2004) II 987-995.

même effectue un puissant acte de mémoire puisqu'il récite au peuple toutes les paroles que Dieu lui ordonne de dire (*Deutéronome* 1,3). Obéissant à Dieu, il organise dans le *Deutéronome* la transmission de la *tora* au peuple, pour que celui-ci se souvienne de la Loi de Dieu, une fois qu'il sera installé en Terre promise. À cette fin, Moïse reçoit de Dieu le commandement de mettre par écrit toute la loi qu'il vient de prononcer dans son discours : la loi est écrite par Moïse, au chapitre 31 du *Deutéronome*.

⁹Moïse écrivit cette Loi et la donna aux prêtres fils de Lévi qui portent l'arche de l'alliance du SEIGNEUR, et à tous les anciens d'Israël. ¹⁰Et Moïse leur donna cet ordre : « À la fin des sept ans, au moment de l'année de la remise, à la fête des Tentes, ¹¹quand tout Israël viendra voir la face du SEIGNEUR ton Dieu au lieu qu'il aura choisi, tu liras cette Loi en face de tout Israël qui l'écouterà. »

Cette transmission avait déjà été préparée lors du récit du don du décalogue : « Ce n'est pas avec nos pères que le Seigneur a conclu cette alliance, c'est avec nous, nous qui sommes là aujourd'hui, tous vivants. » Lorsque Moïse reedit toute la *tora* dans le *Livre du Deutéronome*, il s'adresse en effet à la génération des Hébreux qui sortent du désert. Ceux-ci ne sont déjà plus la génération qui était sortie d'Égypte. La première génération, celle qui avait connu l'événement du Sinaï, qui y avait en premier reçu la loi, est morte dans le désert après l'événement des explorateurs (*Nombres* 14), hormis Josué fils de Noun et Caleb fils de Yephounné. C'est à une génération qui n'a pas connu l'alliance au Sinaï que Moïse s'adresse dans le *Livre du Deutéronome*. L'acte de Moïse dans le *Deutéronome* est un acte de mémoire revendiqué comme une mise en présence⁸. Cet acte de mémoire est destiné à se répéter en Terre promise par la liturgie de la lecture périodique de la loi.

Philippe
Cazala

2. Lecture du livre de la loi et conversion

Une telle mise en présence de la loi doit provoquer la conversion. Cela est mis en scène dans un passage fondamental de l'histoire deutéronomiste : la « découverte » du rouleau de la loi dans le Temple de Jérusalem en *2Rois* 22-23 et sa lecture devant le roi Josias (*2Rois* 22, 8-13) :

⁸ J.-P. SONNET, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy* (Biblical Interpretation Series 14; Leiden 1997).

Le grand prêtre Hilqiyahou dit au secrétaire Shafân : « J'ai trouvé le livre de la Loi dans la Maison du Seigneur ! » Hilqiyahou remit le livre à Shafân, qui le lut. Le secrétaire Shafân vint trouver le roi et [...] annonça au roi : « Le prêtre Hilqiyahou m'a remis un livre. » Lorsque le roi eut entendu les paroles du livre de la Loi, il déchira ses vêtements. Puis il donna cet ordre [...] : « Allez consulter le Seigneur pour moi, pour le peuple, pour tout Juda au sujet des paroles de ce livre qui a été trouvé ; car elle est grande la fureur du Seigneur qui s'est enflammée contre nous, parce que nos pères n'ont pas écouté les paroles de ce livre et n'ont pas agi selon tout ce qui y est écrit. »

La lecture du livre de la loi est ce qui convertit le roi puis le peuple tout entier. Cette lecture est à l'origine de la réforme religieuse de Josias. Le texte écrit joue le rôle de *zikkarôn* : il est l'objet qui va provoquer la conversion du roi et du peuple.

3. Une lecture qui manque son but : *Jérémie* 36

Dans la Bible, un statut similaire de *zikkarôn* est réclamé par un autre écrit. Il s'agit des paroles du prophète Jérémie, mises par écrit en *Jérémie* 30 et lues devant le roi Yoyaqim en *Jérémie* 36. Dans ce chapitre, trois scènes se déroulent dans trois lieux différents, encadrées par une exposition (v. 1-8) et une conclusion (v. 27-32). La première scène se passe au temple : Baruch lit au peuple le rouleau qu'il a écrit sous la dictée de Jérémie (v. 9-11). La deuxième scène se situe dans le palais royal, dans le bureau du scribe Guemaryahou, fils de Shafân⁹ : Baruch lit le rouleau aux oreilles des officiers de cour (v. 12-19). La dernière scène (v. 20-26) a lieu dans la chambre d'hiver du roi : une troisième lecture du rouleau se fait, alors que le roi, au fur et à mesure, envoie le rouleau au feu, en le faisant découper au scalpel, morceau par morceau. La conversion attendue par le Seigneur chez les auditeurs au v. 3 — « peut-être les gens de Juda seront-ils attentifs... » — se produit chez les fonctionnaires royaux (Mikayehou au v. 11 et les autres membres de l'assemblée au v. 16). En revanche, la mission échoue auprès du roi (v. 24).

9 Sur Shafân et les liens entretenus par Jérémie et la réforme de Josias, voir H. CAZELLES, « Jérémie et le Deutéronome », *Rev. Sci. Relig.* 38 (1951) 5-36. L'étude de référence sur les liens entre

Jérémie et ce qui a été appelé « l'école deutéronomiste », est celle de W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia* (Neukirchen-Vluyn 1973).

La lecture du texte devant le roi est un parallèle évident avec le texte de 2Rois 22-23, narrant la lecture du livre de la loi trouvé dans le temple¹⁰. Le contact entre les deux textes est clairement manifesté par la mention négative de la réaction du roi Yoyaqim et de ses serviteurs : « Ils ne furent pas pris de panique, ils ne déchirèrent pas leurs vêtements ». Le contraste est marqué avec l'attitude de Josias qui, en 2Rois 22, 11, déchire ses vêtements en signe de repentance. D'autres allusions à cet épisode de 2Rois peuvent être présentes à travers la présence de la famille de Shafan. Celui-ci joue un rôle non négligeable en 2Rois 22 dans la lecture du livre découvert dans le Temple et dans la promotion de la réforme de Josias. L'ombre tutélaire de Shafan plane sur tout le chap. 36 où il est mentionné comme père du scribe Guemaryahou et grand-père de Mikayehou (v. 10.11.12). Dans le récit de Jérémie 36, les héritiers de Shafan jouent un rôle analogue à celui de Shafan en 2Rois 22. Les scribes, fonctionnaires royaux, transmettent au roi le contenu du livre. Ce réseau d'allusions fait que le lecteur assimile le rouleau contenant les paroles de Jérémie, écrit par Baruch, à celui de la *tora* découvert dans le Temple. Le narrateur varie sur ce thème pour faire de ce chapitre un contre-point du texte de 2Rois 22. Mais cette fois-ci, ce n'est pas le livre de la *tora* qui doit provoquer la conversion du roi, ce sont les paroles du prophète qui ont été mises par écrit. Le récit ne s'arrête pas là : une fois que le rouleau est détruit, Jérémie reçoit de nouveau l'ordre de se procurer un rouleau pour mettre par écrit « toutes les paroles primitives qui se trouvaient dans le premier rouleau brûlé par Yoyaqim, roi de Juda » (Jérémie 36, 28). Jérémie s'exécute dans le dernier verset de ce chapitre (Jérémie 36, 32) sans avoir le moindre problème de mémoire. Autrement dit, tout se passe comme si le prophète s'identifiait tellement au locuteur divin qu'il connaît *par cœur* ses paroles et peut les redire à volonté.

Philippe
Cazala

Comme Moïse, le prophète avait en effet reçu l'ordre de mettre ses paroles par écrit. L'écriture du livre brûlé au chapitre 36 avait en effet été mise en scène au début du chapitre 30¹¹ : « La parole qui s'adressa à

10 Cela a été maintes fois montré par les exégètes. Voir par exemple R. P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary* (The Old Testament library; Philadelphia 1986) 663-664.

11 Le rapprochement de ces deux textes est suggéré de façon très convaincante par B. ROSSI, « The Pragmatic Challenge to Moses: Jeremiah 30:1-4 in Light of

Deuteronomy », *The Hunt for Ancient Israel. Essays in Honor of Diana V. Edelman* (ed. C. SHAFER-ELLIOT et al.) (Sheffield 2022) 137-151 et *ead.*, « Conflicting Patterns of Revelation: Jer 31,33-34 and Its Challenge to the Post-Mosaic Revelation Program », *Biblica* 99 (2018) 202-225.

Jérémie de la part du Seigneur en ces termes : « Ainsi parle le Seigneur, le Dieu d'Israël : Écris dans un livre toutes les paroles que je te dicte » (Jérémie 30,1-2). Tel Moïse à la fin de sa vie, le prophète avait reçu l'ordre de mettre par écrit les paroles de Dieu. Cependant, une fois son livre brûlé, le prophète se remémore les paroles primitives pour les écrire de nouveau. Pour comprendre la portée de ce récit, il nous faut comprendre la comparaison tissée progressivement par le *Livre de Jérémie* entre le prophète d'Anatot et Moïse.

Un prophète plus grand que Moïse ?

1. Jérémie et Moïse

Selon l'histoire deutéronomiste, tous les prophètes sont des successeurs de Moïse. Ainsi lit-on, par exemple en 2Rois 17,13 : « Revenez de vos voies mauvaises, gardez mes commandements, mes décrets, selon toute la loi que j'ai prescrite à vos pères et que je vous ai transmise par l'intermédiaire de mes prophètes ». Cette conception de la prophétie se retrouve dans le texte de Flavius Josèphe cité en introduction : les prophètes se sont succédé et lorsque cette succession a été interrompue, l'exactitude de ce qui est rapporté s'est perdue. Mais le prophète Jérémie entretient avec Moïse et en particulier avec le *Livre du Deutéronome* un rapport singulier. Non seulement Jérémie est un successeur de Moïse, mais il se présente même comme un substitut de celui-ci. *Deutéronome* 18, un texte connu comme « la loi sur les prophètes » a en effet annoncé la venue d'un prophète « comme Moïse ». Voici ce que le *Deutéronome* dit au sujet de ce personnage : « ¹⁸C'est un prophète comme toi (= Moïse) que je leur susciterai du milieu de leurs frères ; je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui ordonnerai » (*Deutéronome* 18,18). Moïse est bien celui qui dit « tout ce que le Seigneur lui ordonne », ainsi qu'il est caractérisé dès l'ouverture du *Livre du Deutéronome* : « ³Or l'an quarante, le onzième mois, le premier du mois, Moïse parla aux fils d'Israël, suivant tout ce que le SEIGNEUR lui avait ordonné pour eux » (*Deutéronome* 1,3). Dès le premier chapitre du *Livre de Jérémie*, l'auteur du livre attribue le rôle de prophète comme Moïse à Jérémie¹². Cela se voit dès la

12 W. L. HOLLADAY, « The Background of Jeremiah's Self-Understanding: Moses, Samuel, and Psalm 22 », *JBL* 83 (1964) 153-164 ; W. L. HOLLADAY, « Jeremiah and Moses: Further Observations », *JBL* 85 (1966) 17-27 ; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah* (Cascade companions ; Eugene

(Or.) 2015) ; G. FISCHER, « Jeremiah – "The Prophet like Moses" ? », *The Book of Jeremiah*. Composition, Reception, and Interpretation (ed. J. R. LUNDBOM – C. A. EVANS – B. A. ANDERSON) (Supplements to Vetus Testamentum 178 ; Leiden – Boston 2018).

vocation du prophète Jérémie : « je mets mes paroles dans ta bouche », dit Dieu à Jérémie (*Jérémie* 1, 9). Aucun autre texte de la Bible hébraïque n'utilise l'expression « mettre les paroles dans la bouche » sinon *Jérémie* 1, 9 et *Deutéronome* 18, 18. *Jérémie* 1 reprend en outre l'expression « dire tout ce que Dieu ordonne » à propos de Jérémie (*Jérémie* 1, 7.17). Enfin, de nombreuses allusions à la « loi sur les prophètes » parsèment l'ensemble du *Livre de Jérémie*¹³. Jérémie est le seul prophète dont la proximité est aussi immédiate avec la prophétie de *Deutéronome* 18, 18. Les deux autres grands prophètes dont la vocation nous est rapportée, celle d'Isaïe (*Isaïe* 6) et celle d'Ezéchiel (*Ezéchiel* 1-3) comportent des éléments similaires, mais la proximité textuelle avec le *Deutéronome* n'est pas aussi grande. Isaïe connaît la médiation d'une braise qui lui purifie la bouche et Ezéchiel doit manger un rouleau écrit des deux côtés, là où les paroles de Dieu sont directement placées dans la bouche de Jérémie. *Deutéronome* 18 est un texte convoqué par le rédacteur du *Livre de Jérémie* pour conférer au prophète une autorité et une légitimité du niveau de celle de Moïse.

2. La mémoire de la Nouvelle Alliance (*Jérémie* 31, 31-34)

Philippe
Cazala

Or précisément, tout comme Moïse, Jérémie reçoit la révélation d'une *tora* qui doit être transmise¹⁴. Mais la transmission de cette *tora* se fait d'une manière nouvelle selon l'oracle de la Nouvelle Alliance (*Jérémie* 31, 31-34) :

³¹Des jours viennent — oracle du Seigneur — où je conclurai avec la communauté d'Israël et la communauté de Juda une nouvelle alliance.

³²Elle sera différente de l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères. [...]

³³Je déposerai ma *tora* au fond d'eux-mêmes, l'inscrivant dans leur être ; je deviendrai Dieu pour eux, et eux, ils deviendront un peuple pour moi. ³⁴Ils ne s'instruiront plus entre compagnons, entre frères, répétant « Apprenez à connaître le Seigneur », car ils me connaîtront tous, petits et grands — oracle du Seigneur. Je pardonne leur crime, leur faute, je ne m'en souviens plus.

La nouvelle alliance annoncée dans cet oracle de Jérémie est précisément celui de la *tora* qui n'est plus à enseigner parce

¹³ Par exemple *Jérémie* 14, 14 ; 20, 9 ; 23, 32 ; 26, 16 ; 28, 9 ; 35, 13 et 44, 16.

¹⁴ Voir l'étude de référence à ce sujet : C. M. MAIER, *Jeremia als Lehrer der Tora*. Soziale Gebote des Deuterono-

miums in Fortschreibungen des Jeremia-buches (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 196 ; Göttingen 2002).

qu'elle est inscrite dans l'être, dans le cœur de ceux qui la reçoivent¹⁵. Et au même moment, Dieu ne se souvient plus de la faute. La révélation qui se fait dans cet oracle, c'est que le mécanisme de l'alliance joue précisément avec la mémoire. Ce rapport à la mémoire suggère au lecteur que la parole du prophète est comme celle de Moïse — cette parole est le relais d'une *tora* — et dit en même temps qu'il y a là plus que Moïse : cette transmission entend dépasser celle de *Deutéronome* 31¹⁶. Cette fois-ci, Dieu lui-même se fait scribe de la *tora*. Lorsque le prophète Jérémie se souvient des paroles du Seigneur qu'il est prêt à dicter de nouveau après la destruction de son premier rouleau, il apparaît comme le premier de ceux en qui Dieu a écrit sa *tora*. Mieux : ce qui fait que les paroles qu'il prononce sont des paroles de *tora*, c'est que Dieu a mis ces paroles dans sa mémoire.

On peut lire dans ces passages une réflexion théologique importante sur la prophétie en Israël. Après l'exil, au moment où l'écrit prend une place de plus en plus importante dans la transmission des textes sacrés, la figure du prophète apparaît davantage comme l'homme de la mémoire. Le prophète ne fait que dire la *tora* parce qu'il en est directement inspiré par Dieu. Cette conception de la prophétie continue de se développer dans la littérature péri-testamentaire et permet d'atteindre la conception que les Juifs avaient du prophète à l'époque du Nouveau Testament.

Une nouvelle conception de la prophétie après l'exil : de l'homme de la mémoire à l'historien

1. Des prophètes comme Jérémie : le cas de 4 Esdras

Deux autres textes nous montrent que le prophète est devenu l'homme de la mémoire. Le premier de ces textes est tiré du *Quatrième livre d'Esdras*, qui nous a été transmis dans la *Vulgate*, contemporain des Évangiles. Ce livre, composé après la destruction du Temple de Jérusalem en 70, est constitué d'un noyau juif (4 *Esdras* 3-14), qu'on appelle l'*Apocalypse d'Esdras*, précédé d'une introduction (4 *Esdras* 1-2) et suivi d'une conclusion

15 Chez Jérémie, le terme *tora* possède en général une connotation négative : « Ceux qui détiennent la *tora* ne me connaissent pas » (*Jérémie* 2, 8). Sur les onze passages où apparaît ce mot, seul l'oracle de la Nouvelle Alliance lui donne une connotation

positive. Voir FISCHER, « Jeremiah — "The Prophet like Moses" ? », 49.

16 Le texte de *Jérémie* 31, 31-34 est plein d'une allusion à *Deutéronome* 31 : les deux textes sont en conversation. Voir ROSSI, « Conflicting Patterns of Revelation ».

(4 Esdras 15-16) qui sont l'œuvre de rédacteurs chrétiens. Le texte de l'*Apocalypse d'Esdras* commence « la trentième année après la ruine de la ville ». La ruine de Jérusalem en 587 est prise comme point de référence théologique pour parler de la destruction du temple en 70. À la fin de l'*Apocalypse d'Esdras*, le narrateur et personnage principal, Esdras, reçoit de Dieu la mission d'écrire de nouveau la loi qui a été brûlée dans l'incendie du Temple. Il s'agit d'une variation du thème de la reconstitution des écrits, comme en *Jérémie* 36. Au chapitre 14, au cours d'une vision, Dieu annonce à Esdras qu'il sera un nouveau Moïse à condition d'observer une vie d'ascèse (4 Esdras 14, 1-17). Ensuite, Esdras répond (18-26) en acceptant de récrire toute la loi en forme d'histoire :

Le monde en effet est plongé dans les ténèbres et ses habitants sont sans lumière, car ta loi a été brûlée ; c'est pourquoi personne ne connaît les œuvres que tu as faites ou que tu t'apprêtes à faire. Si donc j'ai trouvé grâce devant toi, envoie en moi l'esprit saint et j'écrirai tout ce qui a été fait dans le monde depuis le commencement, tout ce qui était écrit dans ta loi, afin que les hommes puissent trouver le sentier et que vivent dans les derniers temps ceux qui auront voulu vivre (4 Esdras 14, 20-22).

Philippe
Cazala

Dieu lui répond favorablement : « J'allumerai dans ton cœur la lampe de l'intelligence qui ne s'éteindra pas jusqu'à ce que soit terminé ce que tu te mettras à écrire » (4 Esdras 14, 25).

Après avoir informé le peuple, le prophète rassemble cinq scribes et se met au travail :

Je parvins au lendemain et voici qu'une voix m'approcha en disant : « Esdras, ouvre la bouche, et bois le breuvage que je te donne. » J'ouvris la bouche et voici qu'une coupe pleine m'était présentée ; ce qui la remplissait était comme de l'eau, mais la couleur ressemblait à du feu. Je pris et je bus ; dès que je bus, mon cœur faisait jaillir l'intelligence, en ma poitrine grandissait la sagesse, et mon esprit gardait la mémoire. Ma bouche s'ouvrit et ne se ferma plus. Le Très-Haut donna l'intelligence aux cinq hommes et ils écrivirent ce qui était dit dans l'ordre, avec des signes qu'ils ne connaissaient pas¹⁷ ; ils restèrent assis pendant quarante jours. [...] En quarante jours furent écrits quatre-vingt-quatorze livres (4 Esdras 37-44).

17 Selon la tradition juive, Esdras est l'inventeur de l'écriture hébraïque. Cette tradition est reprise par Jérôme dans son prologue aux *Livres de Samuel*.

Esdras, considéré comme prophète par la tradition juive, est une figure associée à la publication de la loi après le retour d'exil¹⁸. Tel un nouveau Jérémie, Esdras est chargé par Dieu de retracer toute l'histoire d'Israël en la mettant par écrit. La figure du prophète a évolué : le prophète n'est pas seulement l'homme qui prononce la parole de Dieu, il est celui qui est capable de dire le texte même du livre, grâce à sa mémoire qui lui vient directement de l'inspiration symbolisée par la coupe du breuvage qu'il doit boire¹⁹. À la suite de Jérémie, Esdras constitue dans le corpus une figure de prophète historien.

2. Samuel, prophète historien selon Flavius Josèphe

Le second texte nous présentant un rapport similaire du prophète à l'écriture se trouve chez Flavius Josèphe. Dans les *Antiquités juives*, l'historien juif rapporte la rédaction du *Livre de Samuel* par le prophète lui-même au moment de l'avènement de Saül :

Alors le prophète s'écria : « Voici le roi que Dieu vous a donné. Voyez comment il est supérieur à tous et digne de commander. » Et comme le peuple l'acclamait aux cris de « Vive le roi ! », le prophète, ayant mis par écrit tout ce qui adviendrait pour l'avenir, leur en donna lecture, en présence du roi, puis il déposa le livre dans le tabernacle de Dieu, afin d'attester ses prédictions auprès des générations futures²⁰.

Ainsi d'après Flavius Josèphe, le prophète Samuel écrit son livre et fait lecture aux oreilles de Saül de tout ce qui adviendrait dans l'avenir ! En réalité, lorsque Flavius Josèphe parle des prophètes écrivant l'histoire, il n'a pas d'autre idée que celle d'un homme inspiré directement par Dieu²¹. Comme dans le texte précédent, le texte est produit par le prophète *parce qu'il est prophète*. Le livre est produit pour être attesté par les générations futures, ce qui correspond à la loi sur les prophètes de *Deutéronome* 18. Autrement dit, il importe peu à l'historien d'écrire après ou avant les événements. Ce

18 Voir *Néhémie* 8, 1-17.

19 Cette réflexion sur les conditions d'exécution de la prophétie est déjà présente dans le *Livre de Daniel*. Daniel est en effet considéré comme un prophète, parce qu'il est un homme pieux : Daniel doit en effet jeûner, prier

et supplier pour obtenir la révélation des plans de Dieu (voir *Daniel* 9, 3).

20 AJ 6,66. F. JOSÈPHE, *Les Antiquités juives* (ed. E. NODÉT) (Paris 2001) III.

21 J. BARTON, *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile* (New York 2007) 130-131.

qui compte, c'est que le prophète, par la mémoire, possède un accès au plan divin pour l'humanité.

Conclusion

Qu'est-ce qu'un prophète ? Quel est son rapport à la mémoire ? Les quelques exemples étudiés ont montré que les actes de mémoire des prophètes sont paradoxalement orientés vers la mémoire d'un texte écrit et sa transmission. Depuis Moïse, l'archi-prophète, la mémoire de la Parole de Dieu se propage par ses successeurs, les prophètes. Le personnage de Jérémie constitue toutefois un tournant dans la conception de la prophétie : prophète comme Moïse, Jérémie fait davantage. Les paroles du prophète d'Anatot sont en effet une *tora* équivalente à la *tora* du Sinaï. Elles lui sont même supérieures : ces paroles ne seront plus inscrites sur des rouleaux de papyrus dont la lecture devait provoquer la conversion, mais elles imprégneront directement le cœur de ceux à qui elles sont destinées. À partir de Jérémie, la parole des prophètes, toute l'histoire d'Israël, n'est autre que la mise en présence de paroles que Dieu a *déjà* dites. L'histoire d'Israël en reçoit une spécificité nouvelle qui n'avait pas échappé à Flavius Josèphe : l'exactitude des événements rapportés est due au caractère prophétique des auteurs bibliques. Comme cette histoire n'est écrite que par des prophètes, elle porte la révélation de Dieu et a pour unique fin de transmettre sa parole.

Philippe
Cazala

Philippe Cazala (né en 1986), prêtre du diocèse de Paris (2018), est actuellement vicaire à la paroisse Saint Médard. Il enseigne l'exégèse à l'Ecole cathédrale (Paris, Collège des Bernardins).

La revue Communio, c'est aussi :

- **un site web** [communio.fr](https://www.communio.fr), pour commander un numéro ou vous abonner, pour découvrir la présentation de tous les numéros publiés depuis 1975, les actualités de la revue et les ouvrages de la collection publiés chez Parole et Silence. Les numéros de 1975 à 2019 sont téléchargeables gratuitement.
- **une *Lettre d'information* bimensuelle gratuite** : pour la recevoir, inscrivez-vous depuis la page d'accueil dans la rubrique « Newsletter ».
- **une page Facebook** : suivez-nous sur <https://www.facebook.com/communio.fr>



Comment chercher ce que l'on ne connaît pas ? Ce paradoxe classique de la philosophie grecque est à l'origine de la théorie platonicienne de la réminiscence. Cette théorie est exposée dans le *Ménon*, le *Phédon* et le *Phèdre* et prend, dans sa forme la plus marquante, une expression mythologique. Selon le mythe de la réminiscence, l'âme, immortelle, a déjà tout contemplé et tout appris, avant sa descente dans un corps. De cette croyance religieuse, Socrate tire dans le *Ménon* une conclusion philosophique essentielle : « La recherche et le savoir ne sont que réminiscence. » Savoir consiste à trouver en soi-même la science, c'est-à-dire à s'en souvenir, comme le prouve le cas du jeune esclave qui peut répondre à des questions de géométrie, sans avoir jamais étudié à l'école. Il se souvient donc de ce que son âme a contemplé avant sa naissance.

Cette théorie joue un rôle très important dans les réflexions d'Augustin sur la science en général, et plus précisément sur la mémoire. Malgré une prise de distance progressive avec la dimension mythique et religieuse de la théorie platonicienne, il a toujours maintenu que la mémoire joue un rôle déterminant dans l'accès à la vérité, c'est-à-dire au bonheur. Mais pour cela, et de façon paradoxale, il faut partir d'un oubli fondateur, l'oubli de soi : pour pouvoir se souvenir de soi en vérité, il faut d'abord se souvenir de Dieu. C'est la mémoire de Dieu (*memoria Dei*) qui rend possible la mémoire de soi (*memoria sui*), c'est-à-dire la saisie de soi-même dans la vérité de son être : car se souvenir de ce que l'on est, c'est comprendre que nous sommes fondamentalement image de Dieu (*imago Dei*). Bien sûr, on ne se souvient jamais parfaitement de Dieu, au sens où on en aurait la représentation en mémoire : de même, l'*imago Dei* n'en est pas la représentation.

Nous voulons donc voir ici comment Augustin s'est emparé de la théorie platonicienne de la réminiscence pour en faire, sous la forme de la *memoria Dei*, un point central de sa propre pensée.

La reprise de la théorie platonicienne de la réminiscence

La mémoire est sujet de réflexion dès les premiers textes d'Augustin. Dans le *De ordine*, on le voit dialoguant dans la villa de Cassiciacum avec son jeune ami Licentius. Pour celui-ci, le sage n'a pas besoin de sa mémoire, parce qu'il demeure dans la contemplation actuelle des idées vraies : comme Dieu, il a « tout sous les yeux intérieurs de l'esprit¹ ». Augustin reconnaît avoir pensé ainsi autrefois. Dans les *Soliloques*, il expose sa nouvelle manière de voir, conforme à la réminiscence platonicienne : étudier, c'est déterrer, c'est-à-dire découvrir des choses enfouies dans son esprit et oubliées. Savoir est se souvenir. Dans les *Retractationes* toutefois, ce livre dans lequel il a révisé toutes les erreurs des livres qu'il a écrits, Augustin regrette sa phrase des *Soliloques*. Elle est, dit-il, empreinte d'une religiosité condamnable, et jamais il n'a adhéré au mythe de la préexistence des âmes. Ainsi les êtres humains connaissent le vrai « parce qu'il y a en eux [...] la lumière de la raison éternelle où ils voient les vérités immuables² ». Dans le *De Trinitate* déjà, il a opposé au mythe platonicien de la réminiscence l'argument suivant : puisqu'il y a si peu de géomètres parmi les hommes, on peut penser que peu l'ont été dans une vie antérieure ; par conséquent peu de monde aurait été capable de répondre à l'interrogation mathématique à laquelle Socrate a soumis le jeune esclave. La connaissance est comparable à la perception visuelle : l'œil distingue le blanc du noir ; ce n'est pourtant pas qu'il aurait connu ces couleurs dans une vie antérieure, avant d'atterrir dans le corps, mais grâce à la lumière. De la même manière, c'est à cause de ce qu'elle est par nature et grâce à une sorte de « lumière immatérielle spéciale » que l'âme connaît les choses intellectuelles. Cette reconnaissance ne requiert pas d'explication mythologique païenne, elle s'explique naturellement : « La nature de l'esprit intellectuel a été créée de telle sorte qu'elle est soumise aux réalités intelligibles, selon l'ordre naturel arrangé par le Créateur³. » La mémoire est un type d'activité intellectuelle conforme à la nature du monde créé.

1 AUGUSTIN, *De ordine* II, 7.

2 AUGUSTIN, *Retractationes* I, 4, 4.

3 AUGUSTIN, *De Trinitate*. XII, 15, 24, trad. BA 16, p. 257. Ceux qui croient se souvenir d'une vie antérieure, comme on

le dit de Pythagore, sont victimes de « souvenirs mensongers » provoqués soit par le sommeil, soit par des « esprits malins » qui cherchent à « tromper les hommes », *ibid.*, p. 259.

On peut toutefois se demander à quoi fait référence Augustin quand il parle d'une « lumière immatérielle spéciale » qui permet de connaître toutes choses et quelle va être la place de la mémoire dans une doctrine de la connaissance qui prend pour modèle l'idée d'une illumination de l'esprit par la vérité – c'est-à-dire une doctrine qui affirme que savoir, c'est voir.

Peut-il y avoir une mémoire du présent ?

Une question qui apparaît très tôt chez Augustin est de savoir si la mémoire ne concerne que les choses passées. Autrement dit, ce qui l'intéresse est de savoir, aussi paradoxal que cela puisse paraître à première vue, s'il y a une mémoire du présent.

Augustin présente sa réflexion dans une lettre à son ami Nébri dius. Celui-ci soutient qu'il n'y a pas de mémoire sans imagination (*phantasia*). Il reprend là des analyses de Plotin, lequel les emprunte lui-même à Aristote qui défend dans son *De memoria* que la mémoire des intelligibles ne peut se passer d'images (*phantasmatos*), puisque l'intellection ne se passe pas d'images⁴. Contre cette idée, l'argument d'Augustin est le suivant : il y a bien une mémoire de l'éternité dont on n'a pourtant aucune image. Il faut distinguer en effet entre le passé de l'acte de perception, et le passé de l'objet de la perception. Par exemple, je me souviens de Carthage que j'ai quittée, quoiqu'elle soit toujours présente. On peut se souvenir de choses qui n'ont pas encore disparues. De même, il y a, dans la connaissance, des choses immuables auxquelles nous avons pourtant accès par la mémoire. C'est ainsi qu'il nous est possible de connaître l'éternité, sans pourtant nous en faire la moindre représentation, ni l'avoir présente sous notre regard : « L'éternité demeure toujours et elle ne requiert pas des figures imaginaires par lesquelles elle serait comme véhiculée dans notre esprit ; elle ne peut pas nous venir pourtant sans que nous nous en souvenions. Il y a donc des choses pour lesquelles la mémoire n'a pas besoin de l'imagination⁵. » L'exemple de l'éternité concerne une mémoire de ce qui n'est pas passé, ni en soi ni pour moi, et requiert donc de penser un souvenir qui n'est pas une image, un souvenir de quelque chose qui est présent à l'esprit (elle demeure toujours) mais dont on doit pourtant se souvenir.

Anne
de Saxcé

4 ARISTOTE, *De memoria* 1, 450a12-13. 5 AUGUSTIN, *Epistula* 7, 2.
Voir aussi *De anima* III, 7, 431a16 :
« jamais l'âme ne pense sans image ».

Mémoire ne signifie pas nécessairement représentation – c'est ce qu'on appelle la mémoire du présent.

Cette mémoire du présent allie deux caractères en principe inconciliables : d'un côté, le caractère de ce qui demeure toujours et n'a donc qu'à se manifester présentement à l'esprit ; d'un autre côté, le caractère de ce qu'on a appris et dont on se souvient, c'est-à-dire qu'on rend de nouveau présent au moyen d'une image. En somme, ce qui est ici refusé à l'éternité, c'est qu'on puisse la penser sur le mode de la présence immédiate (dans une sorte de relation mystique) ou médiate (au moyen de la re-présentation). L'éternité est présente d'un présent auquel on accède par la mémoire qui n'est ni plénitude, ni coïncidence. C'est là quelque chose de contradictoire, et c'est sur ce point précis qu'Augustin s'oppose à ceux qui critiquent la théorie de la réminiscence (et qui revendiquent pourtant l'héritage platonicien) : ils disent que les idées sont éternelles, immuables et donc toujours présentes ; que « les choses que nous apprenons en les comprenant, de l'autorité même de Platon, demeurent toujours », ce qui implique qu'on puisse à chaque instant les voir directement dans notre esprit. Mais quelle est cette vision ? Quel est ce mode de présence des choses immuables et éternelles ? Peut-on les penser présentes comme sont présentes à notre regard les choses corporelles que nous voyons ? Certes les intelligibles ne sont pas passés, et demeurent toujours : mais pour les connaître, nous avons, nous, besoin de la mémoire : « Nous revoyons les intelligibles en nous remémorant, c'est-à-dire par la mémoire⁶. »

Connaître la justice

La réflexion sur la mémoire du présent peut alors permettre d'éclaircir une difficulté que pose une autre définition augustinienne de la connaissance, selon laquelle savoir c'est voir – un modèle illuministe. Augustin a souvent distingué trois types de visions : la corporelle (*corporale*), la spirituelle (*spiritale*), qui est par représentation, et l'intellectuelle (*intellectuale*), qui permet de voir les formes immuables et divines de la sagesse et de la justice. Or de ces formes immuables, on ne peut pas se faire de représentation. Comment, dès lors, les connaît-on ? Quelle vision peut-on en avoir ?

6 Ibid.

Lorsqu'Augustin réfléchit à cette question dans le *De Trinitate*, il distingue trois cas, trois sortes d'idées : l'idée de Carthage que j'ai déjà vue, et que je me représente par le souvenir ; l'idée d'Alexandrie, que je n'ai jamais vue et que je me représente par l'imagination ; l'idée de la justice, que je vois directement présente en moi. C'est là que surgit le paradoxe : car je ne suis pas moi-même juste. « Ce qui est étonnant, c'est qu'une âme voie en elle-même ce qu'elle ne voit nulle part ailleurs, qu'elle s'en fasse une idée exacte, qu'elle se fasse une idée exacte de l'âme juste et que, tout âme qu'elle soit, elle ne soit pas cette âme juste qu'elle voit en elle⁷. » Tous en effet, nous avons l'idée de la justice, nous savons ce qu'elle est, quoiqu'aucun de nous puisse prétendre être la justice incarnée. Augustin va même plus loin : c'est notre injustice qui prouve cette connaissance, puisque la véritable injustice consiste à bafouer la justice en connaissance de cause⁸.

Comment pouvons-nous alors connaître ce que nous ne voyons pas et n'avons jamais vu, ce dont nous n'avons aucune représentation ?

Se souvenir de ce que l'on n'a jamais su

Anne
de Saxcé

Le paradoxe est développé dans le *De Trinitate* au moyen d'une analogie. Il arrive qu'un homme soit à la fois un géomètre et un musicien accompli. Cependant, lorsqu'il parle de géométrie, il ne pense pas à la musique qu'il connaît, quoique pourtant il continue de s'en souvenir et de l'aimer. Quand il y repensera, il fera l'expérience de l'âme qui « découvre qu'elle se rappelait, comprenait, aimait cela même à quoi elle ne pensait pas, quand elle pensait à autre chose⁹ ». De la même manière, il y a « un mystère du même genre » qui fait que parfois « nous ne savons pas que nous savons¹⁰ » : « *scire nescimus* ». C'est l'expérience que nous faisons lorsque dans un livre le lecteur apprend quelque chose, non qu'il croie le témoignage de l'auteur, mais il comprend son propos : il découvre une vérité en lui-même et « ce n'est pas du dehors que la mémoire a reçu ce qu'elle doit retenir ; ni au-dehors que l'intelligence a trouvé ce qu'elle doit regarder, comme fait l'œil du corps¹¹ ».

7 AUGUSTIN, *De Trinitate* VIII, 6, 9.

8 Voir *De trinitate* XIV, 15, 21.

9 *De Trinitate* XIV, 7, 9, BA 16, p. 369.

10 *Ibid.*

11 *De Trinitate* XIV, 8, 2, BA 16, p. 375.

Si la position d'Augustin à propos de la mémoire apparaît comme paradoxale, c'est en raison de ce qu'il essaie de penser. Il veut essayer de concevoir une connaissance qui ne serait pas possession, sans se rabattre pour autant sur une union mystique au vrai. Cette entreprise est décrite précisément dans les *Confessions* : la puissance de la mémoire est infinie chez l'homme, et cependant il est voué à la mort ; s'il veut atteindre la vraie Vie qui ne meurt pas, l'éternité, il lui faut dépasser la mémoire : « Que puis-je donc faire, ô toi, ma vraie Vie, ô toi, mon Dieu ? J'irai au-delà de cette puissance qui est mienne, appelée "mémoire", j'irai au-delà pour m'élancer vers toi, douce Lumière¹². » Pourtant, où aller hors de lui-même ? « Si je te trouve en dehors de ma mémoire, c'est donc que je t'ai oublié : dès lors, comment te trouver si je ne me souviens pas de toi¹³ ? »

L'importance de l'oubli

Aussi ne peut-on pas parfaitement comprendre ce qu'est la mémoire pour Augustin, si l'on ne s'intéresse pas à ce qu'il dit au sujet de l'oubli.

Thème

Revenons pour cela au mythe platonicien de la réminiscence : ces choses que l'âme a connues avant notre naissance appartiennent à un passé qui, pour nous, n'a jamais été présent, une sorte de passé pur et absolu, toujours déjà oublié. Le mythe platonicien permet de penser un passé auquel nous n'avons jamais eu accès nous-mêmes. À peine étions-nous nés que nous avions déjà oublié. Nous n'avons jamais vécu sans oublier. Or cet oubli premier de la réminiscence platonicienne, c'est lui qui nous ouvre la possibilité de la science : notre savoir se fonde sur une vérité qui nous est absolument antérieure. Connaître la vérité ne peut donc pas signifier un retour en arrière : se souvenir, ce n'est pas se retourner vers le passé, qui est à jamais inatteignable. La réminiscence ne rend pas présent le passé. Comme l'écrit Jean-Louis Chrétien, « l'oubli est la dimension selon laquelle l'être [...] nous jette en avant. [...] Il y a donc bien une perte qui nous fonde, et cette perte seulement donne et nous donne¹⁴. »

12 *Confessions* X, 17, 26, trad. P. Cambronne, p. 999.
13 *Ibid.*

14 J.-L. CHRÉTIEN, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 63.

Telle est aussi l'éternité qu'Augustin cherche à penser à travers la mémoire du présent. En ce sens, les paragraphes consacrés à l'oubli dans les *Confessions* sont essentiels¹⁵. L'aporie qu'ils soulèvent montre que l'esprit doit nécessairement chercher hors de lui-même ce qui lui permet de se comprendre lui-même. En affrontant le paradoxe de l'oubli (« Qu'est-ce que l'oubli, sinon une privation de mémoire ? Comment donc l'oubli est-il présent, alors que sa présence m'empêche précisément de me souvenir¹⁶ ? »), Augustin découvre en effet qu'il est pour lui-même « une terre de complexité et d'accablantes sueurs¹⁷ ». Car l'oubli nous fait nous affronter à notre propre esprit comme à un monstre incompréhensible : « Voilà que je ne comprends pas la nature de ma propre mémoire, alors que, sans elle, je ne pourrais même pas dire "moi"¹⁸ ! ». Oublier l'oubli, c'est oblitérer une part essentielle de la mémoire, celle qui me fait être pour moi-même « une grande question – *magna quaestio factus mihi sum* ».

Le caractère essentiel de l'oubli se lit encore dans la *Cité de Dieu*, quand Augustin réfléchit au jugement dernier et à ce qui devrait, semble-t-il, assurer le triomphe de la mémoire, et sa plénitude. En effet, à propos du « livre de la vie de chacun » dont parle l'*Apocalypse*¹⁹, Augustin envisage pour chaque être humain une remémoration intégrale de son existence : au jugement dernier, chacun prendra connaissance de sa vie passée en un instant (« avec une rapidité merveilleuse par un regard de l'esprit – *mentis intuitu mira celeritate cernantur* »), « de manière que cette connaissance accuse ou excuse la conscience et qu'ainsi tous et chacun soient jugés en même temps²⁰ ». Mais de cette réunification de tout notre être et de toute notre histoire en un regard, de cette mémoire intégrale de nous-mêmes, nous ne serons pas alors non plus les maîtres : c'est « une certaine force divine (*quaedam uis est intellegenda diuina*) » qui sera « capable de rappeler à la mémoire de chacun la totalité de ses actes, bons et mauvais » ; cette force divine, dans l'*Apocalypse*, s'appelle livre : car « on lit en elle tout ce que, par son effet, on repasse dans son esprit²¹ ». Nous ne détenons donc pas la clé de notre propre mémoire. Elle n'est jamais entièrement nôtre, et nous

Anne
de Saxcé

15 Voir *Confessions* X, 16, 24-25.

16 *Conf.* X, 16, 24, trad. P. Cambronne, p. 997.

17 *Conf.* X, 16, 25.

18 *Conf.* X, 16, 25, trad. P. Cambronne, p. 998.

19 *Apocalypse* 20, 12.

20 *La cité de Dieu*, XX, 14, trad. J.-Y. Boriaud, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 923.

21 *Ibid.*

ne serons pas les maîtres de l'unification de nous-mêmes, car Dieu seul, dont nous n'avons aucune représentation, peut nous faire nous souvenir de ce dont nous avons été.

Le souvenir de Dieu

Mais il y a une chose que l'on ne peut oublier : c'est Dieu. On ne se souvient pas de lui sur le mode du souvenir de choses passées dont on garde dans l'esprit une image : ces souvenirs-là sont sujets à l'oubli. On ne se souvient pas de Dieu parce qu'on l'aurait connu auparavant : « Tout cela est effacé dans l'oubli. » On se souvient de Dieu parce qu'il n'est jamais une réalité passée, parce qu'on ne peut pas dire de lui : il a été et il n'est plus et qu'on ne peut pas dire non plus qu'il sera, ou qu'il est mais n'a pas été : Dieu n'est à proprement parler d'aucun temps.

Mais alors, en quel sens dit-on qu'on se souvient de lui ? Dans le *De Trinitate*, Augustin donne cette réponse : se ressouvenir du Seigneur, c'est se tourner vers lui²². Précisément parce que Dieu est inoubliable, il faut sans cesse s'efforcer de se souvenir de lui, non pas comme d'une chose passée qu'on craindrait de perdre parce qu'il est possible en effet de la perdre et de l'oublier, mais comme d'une chose qui précède notre attente et notre désir, qui précède notre esprit même et notre mémoire et la fonde, comme ce qui l'excède et que la mémoire ne saurait comprendre. C'est justement parce qu'il y a un inoubliable (Dieu) que la mémoire doit sans cesse s'efforcer de s'en emparer – sans pouvoir jamais y parvenir, puisque ce serait en faire un souvenir représentable, c'est-à-dire oubliable.

Dans les *Confessions*, Augustin reprend encore ce paradoxe d'un Dieu dont je me souviens, quoique je ne le possède pas en ma mémoire. Comment faut-il et comment peut-on alors chercher Dieu ? Lorsque nous cherchons Dieu, c'est le bonheur que nous cherchons : tous les hommes désirent le bonheur et tous, d'une certaine manière, le connaissent, tous en ont une notion, « *notitia certa* », sans quoi ils ne le désireraient pas. De quelle connaissance est-il ici question ? Pour rendre cela plus clair, Augustin fait remarquer que le désir de bonheur est semblable au désir de la joie : « Il y a unanimité à vouloir le bonheur, comme aussi – si l'on posait la question – à vouloir la joie ; c'est joie même, c'est cela que

²² *De Trinitate*, XIV, 15, 21.

l'on appelle le bonheur ; on le cherche par des chemins différents, mais il n'est qu'un seul but où tous s'efforcent de parvenir : la joie²³. » Or tous nous avons déjà fait l'expérience de la joie : « Je me suis réjoui ; et la notion en est restée fichée dans la mémoire²⁴ ». Par le souvenir de nos joies passées, par un effort de mémoire et d'interprétation de ce qui nous a rendu joyeux, nous pouvons réussir à comprendre ce qu'est la vraie joie, la joie de la vérité, qui est l'autre nom du bonheur : « *gaudium de ueritate*²⁵ ». Par les joies passées, il est possible de se faire une idée de ce que sera la joie parfaite à venir, que tous désirent sous le nom de bonheur ; chaque joie passée est donc un don de Dieu qui nous fait accéder progressivement à la grâce de la joie parfaite.

Chez Platon, Augustin a donc trouvé l'idée d'un oubli premier fondateur qui nous empêche de penser que nous sommes à nous-mêmes notre propre fondement. On ne se connaît pas soi-même à moins de se souvenir de Dieu. Mais de Dieu, nous ne pouvons nous souvenir par aucune représentation. Il faut donc sans cesse nous efforcer de nous tourner vers lui, pour le saisir dans une mémoire du présent, qui est la mémoire de son éternité. Chez Augustin, c'est fondamentalement au moyen de notre langage que nous pouvons accomplir ce geste de retournement, de conversion vers Dieu : lorsque le langage se fait *confessio*, il accomplit d'un seul mouvement et simultanément un acte de mémoire de soi et un acte de louange de Dieu. Par la *confessio*, Augustin se souvient de Dieu, et donc se souvient de lui-même.

Anne
de Saxcé

Anne de Saxcé, ancienne élève de l'ENS, agrégée de philosophie, enseigne comme ATER à la Sorbonne ; elle a rédigé une thèse de doctorat sur les affects chez saint Augustin.

23 *Confessions* X, 21, 30.
24 *Ibid.*

25 *Confessions* X, 23, 33.

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'*Association Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).



La veille de sa Passion, Jésus a célébré la Pâque juive actualisant la libération hors d'Égypte. Il a lu ou entendu le verset biblique instituant cette fête, la plus grande de son peuple : « Ce jour-là, vous en ferez mémoire (hébreu *zikaron*) et vous le fêterez comme une fête pour Yahvé, dans vos générations vous la fêterez, c'est un décret perpétuel » (*Exode* 12,14). Recevant le Salut du Père par la grâce de cette liturgie, Jésus y inscrit le don qu'il fait de sa vie à Dieu et aux hommes, pour que ce don soit à son tour fêté et actualisé par ses disciples au cours des temps, jusqu'à sa Parousie. « Ceci est mon corps, donné pour vous ; faites cela en mémoire (grec *anamnesis*) de moi » (*Luc* 22,19). Et depuis lors les chrétiens font mémoire du mémorial du Seigneur Jésus, ils célèbrent, dimanche après dimanche, et même parfois quotidiennement, la Pâque du Messie d'Israël. Qu'est-il engagé dans ce rite au triple plan de l'anthropologie, de l'ontologie et de la théologie ?

Anthropologie

La mémoire est partie prenante de la culture humaine. Comme l'a montré Emmanuelle Hénin, elle élabore une esthétique par l'intégration des sensations corporelles à l'intériorité humaine et surtout par l'expérience d'universalité qu'elle rend possible. « Quand le souvenir est suscité par une œuvre d'art, l'émotion est d'emblée épurée de sa contingence et acquiert une dimension universelle qui permet au lecteur ou au spectateur de la ressentir à son tour¹ » Quoique décalée par rapport à ce que nous appelons habituellement « œuvre d'art », l'Eucharistie accomplit bien une telle expérience en ceux qui y participent. La liturgie catholique ne craint pas, en effet, de mobiliser les cinq sens : la vue, par l'architecture de l'édifice sacré, les habits liturgiques, les cierges, la statuaire ou éventuellement les icônes ; l'ouïe, par la Parole proclamée

¹ Emmanuelle HÉNIN, « La mémoire – Expérience spirituelle et expérience esthétique », dans ce cahier, p. 54.

solennellement, les prières prononcées par le prêtre et les fidèles, les chants, la musique ; l'odorat, par l'encens présentement brûlé ou même par le reliquat de cette odeur venant des célébrations passées ; le toucher, par les signes de croix, les prostrations et le rite de la paix ; enfin le goût, par le pain et le vin consacrés et consommés. Tout cet ensemble signale que l'on a quitté le cours habituel de l'existence pour entrer dans un autre monde, celui du Christ qui enseigne son peuple et s'offre à lui en l'offrant, avec lui, au Père.

Certes, il se peut que notre affectivité reste de marbre, du fait de notre manque de présence à l'acte liturgique ou pour d'autres raisons ; il se peut aussi qu'elle soit brusquement éveillée au mystère de la présence du Christ, jusqu'à l'épreuve d'une émotion intense. Nous saisissons mieux, alors, que le Christ n'a pas sauvé les hommes à distance de leur sensibilité affective mais en s'y immergeant totalement. Tout, dans ses paroles et ses actes, est admirable de beauté parce que la beauté suprême dérive de l'amour. Et si le Christ nous demande de faire mémoire de la Cène pour recevoir la Croix, n'est-ce pas en raison du fait que « la mémoire est indissolublement liée à l'amour et à la beauté² » ? Amour et beauté goûtés par le chrétien parce que goûtés et vécus, avant cela, par Jésus-Christ. Jésus a souffert pour nous, mais il a aussi éprouvé une grande joie à nous aimer. Sa souffrance, sa joie, il veut nous les communiquer à même notre sensibilité car celle-ci a aussi droit à l'Évangile. Le mémorial eucharistique n'est-il pas le vecteur privilégié (quoique non exclusif) d'une telle communication ?

L'intelligence est aussi convoquée par la célébration liturgique. L'univers des symboles en lesquels elle se déploie révèle à quel point, depuis la Création du monde, Dieu agit pour le Salut de ses enfants. Écrivant en un moment de crise pour la raison, Proust pressentait combien le travail de la mémoire permettait de dépasser l'uniformité désespérante du positivisme et du scientisme. On peut parler à ce sujet d'épiphanie – ou manifestation d'un ordre transcendant –, non pas produit par les gestes rituels mais simplement accueillis par eux. « L'épiphanie révèle la signification essentielle de quelque chose³ », ici de la mort et de la résurrection du Christ passées dans le Saint Sacrement de l'autel. Là où le

Thème

phénomène appréhendé par les sciences s'avère dépourvu de profondeur, le mémorial eucharistique, repassant année après année aux mêmes lieux scripturaires, donne d'en goûter l'inépuisable fécondité. La véritable intelligence, celle du moins qui participe au Salut, ne cherche pas la distance et la neutralité propices à l'objectivité, mais au contraire désire plonger au cœur même de la Vérité, avec tout ce que l'homme charrie de préoccupations existentielles. On pourrait invoquer ici le retournement imprévu du « voir » à « l'être vu », thématique à plusieurs reprises par la Sainte Écriture. « Au Seigneur qui lui parlait, Agar donna ce nom : "Tu es El-Roï (c'est-à-dire : le-Dieu-qui-me-voit)", car elle se demandait : "Ai-je bien vu ici, de dos, celui qui me voit ?" » (*Genèse 15,13*). L'eucharistie nous libère de la passion de dominer les choses par l'objectivation (« je veux voir par moi-même ! ») et nous apprend le grand enjeu de l'être humain : être vu par Dieu et recevoir de lui les coordonnées de mon savoir.

Toute une économie de l'intelligence est implicite dans ce retournement, plus que pressenti par la phénoménologie et l'herméneutique contemporaines à travers la catégorie de l'*Ereignis* (« événement »). Voici comment Jean Grondin la présente dans la ligne de Heidegger et de Gadamer – proposant ainsi une authentique définition de l'épiphanie symbolique⁴ :

Florent
Urfels

L'inspiration heideggerienne derrière la notion gadamérienne d'événement passe plutôt par le terme d'*Ereignis*, qui est assurément un maître-mot de la pensée du second Heidegger, mais que Heidegger entend d'une manière très particulière parce qu'il s'agit d'un « événement appropriant » où Heidegger fait jouer la connotation du propre (« *eigen* ») et du regard (« *äugen* »). Ce mot devient donc très mystérieux dans les traductions françaises. Or Gadamer le comprend, comme le fait spontanément toute oreille allemande, à partir de son sens premier, celui d'événement. Mais l'événement qui intéresse Gadamer, ce n'est pas le jeu complexe de l'être qui se cache et qui dans son retrait se donne, c'est l'événement de la compréhension ou la part d'événement en toute compréhension : la compréhension n'est pas affaire de maîtrise et de contrôle, elle est un advenir, un événement dont nous faisons partie⁵.

4 Grondin est surtout soucieux de faire sentir la différence entre Heidegger et Gadamer, mais cela importe peu pour ce qui nous occupe ici.

5 Jean GRONDIN, « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de

Gadamer », in *Le Souci du passage : Hommage à Jean Greisch*, ed. Philippe CAPELLE, G. HÉBERT, and Marie-Dominique POPELARD, Paris, Cerf, 2003, p. 58.

À un premier niveau d'apparaître, c'est le fidèle qui s'empare (ou plutôt reçoit) le corps offert en mémorial. Mais plus véritablement c'est bien ce même fidèle dont le Christ s'empare, ainsi que l'atteste l'« amen » qu'il prononce devant l'hostie. Cet événement-retourne-ment est imperceptible dans le régime de l'objectivité qui ne voit pas le corps du Christ mais seulement un bout de pain. Il est en revanche saturé de sens dans le régime de la foi, acquiescement à l'événement pascal (le seul passé qui ne passe pas), approbation de et projection dans ce corps « dont nous faisons partie » : le corps du Christ.

Acquiescer est affaire de volonté. Après la sensibilité et l'intelligence, tel est le troisième élément anthropologique que rencontre le mémorial eucharistique. La liturgie de la Parole s'inscrit dans la continuité des lectures publiques de la Torah qui, nous rappelle Philippe Cazala, invitaient le peuple d'Israël à la conversion⁶. Mais cette conversion demeurerait fragile, soumise aux aléas d'une liberté humaine défaillante. Le prophète Jérémie en avait conscience, lui qui annonçait une nouvelle alliance où l'extériorité de la Parole divine au cœur de l'homme – en langage biblique, la conscience et la liberté – serait résolue.

Thème

Je mettrai ma Loi au plus profond d'eux-mêmes ; je l'inscrirai sur leur cœur. Je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. Ils n'auront plus à instruire chacun son compagnon, ni chacun son frère en disant : « Apprends à connaître le Seigneur ! » Car tous me connaîtront, des plus petits jusqu'aux plus grands – oracle du Seigneur. Je pardonnerai leurs fautes, je ne me rappellerai plus leurs péchés (Jérémie 31,33-34).

Philippe Cazala commente : « Lorsque le prophète Jérémie se souvient des paroles du Seigneur qu'il est prêt à dicter de nouveau après la destruction de son premier rouleau⁷, il apparaît comme le premier de ceux en qui Dieu a écrit sa Tora⁸ » et donc comme le premier en qui l'oracle de la nouvelle alliance trouve sa vérité, une vérité évidemment éthique puisque la Tora appelle sa mise en pratique.

Pourtant Jérémie n'est encore que le *typos* de cette obéissance totale qui sera celle du Christ sur la Croix. Or c'est bien le Christ

6 Philippe CAZALA, « Les prophètes de l'Ancien Testament – Entre histoire et mémoire de la révélation », dans ce cahier p. 60 et suiv.

7 Voir Jérémie 36.

8 Philippe CAZALA, « Les prophètes de l'Ancien Testament », *op. cit.* dans ce cahier, p. 66

qui, identifiant sa volonté humaine à la volonté de Père, nous communique dans l'Esprit-Saint sa propre obéissance. Chaque baptisé reçoit, sous la forme matérielle du sacrement eucharistique, l'amour du Christ pour Dieu et pour ses frères accomplissant la Parole entendue et méditée quelques minutes auparavant dans la liturgie. Ainsi seulement Dieu peut-il inscrire sa Tora – sa Parole, le Christ ! – dans nos cœurs. Et ce faisant notre cœur se tourne vers le Christ pour s'offrir, avec lui et en lui, au Père, conformément à la formule liturgique de l'anamnèse : « *memores [...] offerimus...* », « faisant mémoire [...] nous t'offrons ... ». C'est en faisant mémoire que l'on peut s'offrir, non dans la solitude hautaine du héros crédité de quelque action extraordinaire, mais dans l'humilité de celui qui, à travers la grisaille des petits actes du quotidien, veut y recevoir la grâce de Dieu. Le désir que porte tout chrétien, et sans doute tout être humain, de se donner, sans reste, à son Créateur, devient alors effectif dans la communion eucharistique. Le « sang de la Nouvelle Alliance », avec sa référence à Jérémie 31, ne dit pas autre chose.

Ainsi l'Église s'offre à Dieu, comme société et comme rassemblement d'une multitude de libertés individuelles, dans le mémorial même par lequel elle offre le Christ à Dieu. Cela, parce que le Christ en a voulu ainsi et que cette passivité – se laisser offrir par un autre que soi-même – est un constituant essentiel de sa Passion. Hans Urs von Balthasar l'exprime avec des paroles fortes :

Florent
Urfels

Ce qui vient d'être dit ne s'explique que si on comprend le « Faites ceci en mémorial de moi » comme l'institution, par Jésus, d'une action propre de l'Église, qui peut avoir lieu dès que lui-même, dans la passion, devient le sujet passif dont on dispose. Avant que Jésus, de par la volonté du Père, soit livré aux mains des pécheurs, il se livre lui-même aux mains de l'Église, et plus précisément de ceux qui doivent, dans l'Église et pour elle, assumer le rôle de ce qui était jusque-là sa responsabilité personnelle⁹.

Luther avait contesté avec force toute dimension sacrificielle à l'Eucharistie, au motif de la passivité humaine face au Salut. Ce à quoi avait répondu le concile de Trente en affirmant, avec toute la Tradition, qu'elle est bien un « *verum et proprium sacrificium*¹⁰ »,

9 Hans Urs von BALTHASAR, *La dramatique divine*, t. 3, L'action, Culture et Vérité, Namur, 1990, p. 370.

10 Décret sur le très saint sacrifice de la messe, Prologue (17 septembre 1562).

pas différent pourtant du sacrifice du Christ. Cela, non par une sorte de « machinerie rituelle » visant à convaincre le fidèle qu'il est, d'une manière obscure, présent au pied de la Croix chaque fois qu'il assiste à la messe, mais parce que telle a été la volonté du Christ au soir de sa mort. La passivité la plus profonde est ici du côté du Christ plutôt que du côté du fidèle. Passivité ou Passion...

Ontologie

On sait que depuis le concile de Latran IV et la sacramentaire médiévale le vocabulaire ontologique de la substance et de l'accident a été privilégié par le Magistère pour rendre compte de la conversion du pain et du vin en corps et sang du Seigneur. Le concile de Trente revient sur la question et déclare ce langage « *aptissime* », « très apte » à éclairer le mystère¹¹. On sait aussi que, dans la suite de la critique heideggerienne de la métaphysique, ce même langage a été accusé d'enfermer le sacrement dans la logique de l'instrumentalité, du « moyen disponible », du « *Zuhandenheit* », alors qu'il s'agit bien plutôt d'un don amoureux et personnel¹². Certes, l'usage de la copule *estin* dans les paroles de l'institution¹³ ne suffit pas à légitimer une métaphysique de la substance, d'inspiration aristotélicienne. Si l'on veut explorer le lien entre Eucharistie et ontologie, n'est-ce pas le « mémorial¹⁴ » qui esquisserait le chemin ?

La puissante reprise de la réminiscence platonicienne par saint Augustin est ici éclairante. Préférant le vocabulaire de l'*æternitas* à celui de l'*esse*, Augustin remarque que si l'éternité est au-delà des limites de la temporalité, c'est néanmoins dans le dynamisme de la mémoire que nous pouvons y avoir accès. Il y a là un mode d'accès paradoxal à l'ontologie, car bien que l'être soit immanent à tous les étants, il n'est pas perçu comme tel. Anne de Saxcé y insiste : « ce qui est ici refusé à l'éternité, c'est qu'on puisse la penser sur le mode de la présence immédiate (dans une sorte de relation mystique) ou médiate (au moyen de la re-présentation). L'éternité est présente d'un présent auquel on accède par la mémoire, qui n'est ni plénitude, ni coïncidence¹⁵. » Paradoxe qui invite à articuler acte de

11 Décret sur le très saint sacrement de l'Eucharistie, canon 2, (11 octobre 1551).

12 L'ouvrage de Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement*, Paris, Cerf, 1987, a fait date dans ce domaine.

13 Luc 22,19 : « τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου... ».

14 Luc 22,19 : « ... τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. »

15 Anne de SAXCÉ, « Se souvenir de Dieu selon saint Augustin », dans ce cahier p. 74.

l'homme (réminiscence) et acte de Dieu (illumination). C'est en faisant mémoire que l'on s'ouvre au recueillement de ce qui n'a jamais été connu auparavant – et l'on voit ici combien Augustin s'éloigne du platonisme comme d'une certaine épistémologie de l'*apriori*, pré-kantienne, à laquelle on a voulu le réduire¹⁶. La mémoire est ainsi ouverture à l'éternité, mais une ouverture qui demeure telle et ne peut jamais l'enclorre dans les puissances de l'âme. Elle invite à un ultime dépassement, au-delà d'elle-même : « J'irai au-delà de cette puissance qui est mienne, appelée "mémoire", j'irai au-delà pour m'élancer vers toi, douce Lumière¹⁷. » De ce dépassement, le moteur et l'indice de vérité est la joie de l'âme (*gaudium, laetitia, hilaritas, exsultatio, iubilatio...* la richesse du vocabulaire d'Augustin est l'indice de sa divine perfection¹⁸), joie nostalgique de notre condition originelle, à jamais perdue, mais aussi et plus encore joie pleine d'espérance de la béatitude eschatologique que Jésus nous promet.

C'est précisément à ce point que l'on peut raccorder l'expérience de l'être – ou de l'éternité – à l'Eucharistie, même si Augustin n'élabore pas cette perspective. En effet, tous les récits d'institution (*Matthieu* 26, 26-29 ; *Marc* 14, 22-25 ; *Luc* 22, 15-20 ; *1Corinthiens* 11, 23-26) mentionnent un dit de Jésus relativement au Royaume, appelé dans les ouvrages savants « *logion* eschatologique ». Ainsi dans l'évangile de *Matthieu* : « désormais je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, avec vous dans le royaume de mon Père » (*Matthieu* 26, 29). La signification est celle d'une abstention puis d'une non-abstention, la difficulté étant de saisir la durée de l'abstention. Court-elle de la mort de Jésus à la Parousie ? Ou bien de la mort de Jésus à sa Résurrection ? La conclusion de l'évangile (« je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde »), reprenant le *meth' umôn* du *logion*, rend au moins possible la deuxième interprétation¹⁹. Par conséquent le Christ n'est pas le seul à entrer dans la plénitude du Royaume par sa résurrection ; il convie au banquet eschatologique ses disciples encore pris dans le temps de l'histoire.

Florent
Urfels

16 Anne de Saxcé cite ici P. Agaësse, « Critique de la réminiscence platonicienne », BA 16, p. 624.

17 *Conf.* X, 17, 26, cité par Anne de Saxcé, dans ce cahier p. 76.

18 Anne de SAXCÉ, « Se souvenir de Dieu selon saint Augustin », dans ce cahier p. 79.

19 Pour l'histoire complexe de l'interprétation de ce *logion*, je me permets de renvoyer à mon article : « Vin eucharistique et élection d'Israël », *La Maison-Dieu* 280, 2014/4, p. 79-98.

La coupe eucharistique donne un ancrage céleste à l'Église dont on peut dire qu'elle n'est pas une préfiguration dégradée du Royaume mais déjà la présence de ce Royaume de Dieu sur la terre. Le Concile Vatican II ne s'exprimera pas autrement : « l'Église, pourvue des dons de son fondateur²⁰, et fidèlement appliquée à garder ses préceptes de charité, d'humilité et d'abnégation, reçoit mission d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, *formant de ce Royaume le germe et le commencement sur la terre* » (*Lumen gentium* 5).

En conséquence le sacrement acquiert un pouvoir de révéler la destinée ultime de la Création tout entière, de sorte que la conversion eucharistique du pain et du vin n'est pas une sorte d'exception miraculeuse à l'ordre des choses mais plutôt une anticipation de ce que réalisera la Parousie. Dit autrement, la texture même des choses, le fond à partir duquel se déploie l'existence humaine et qui en est aussi la finalité, bref tout ce que la tradition philosophique a désigné sous le nom d'« être » a pour caractéristique essentielle d'être malléable à la donation de soi par amour. Ou encore : amour est l'autre nom de l'être ! Si le pain et le vin deviennent substance du corps et du sang de Seigneur, ce n'est pas par un « coup de force » ontologique imposé par Jésus en vertu de son omnipotence divine, mais par l'amour qui transforme la substance même de la réalité. Transformation ultime, définitive, eschatologique. La mémoire a capacité à recevoir la lumière de l'éternité parce que l'amour ne passera jamais (voir 1 Corinthiens 13, 8) – *ens commune* des scolastiques, médiation entre les étants finis que nous sommes et qui nous entourent et l'*ipsum esse subsistens* qu'est Dieu.

Arrivé à ce stade plusieurs possibilités s'offrent à la théologie comme reprise réflexive du donné de foi. On peut répudier le langage même de l'esse, arguant qu'il est peu biblique et inadapté à exposer la plénitude de la charité divine. On peut aussi garder le mot – et la pensée sous-jacente, c'est-à-dire toute une tradition philosophique d'origine grecque – en s'efforçant de le purifier des ambiguïtés pas toujours aperçues des théologiens qui en font usage. Le but serait alors d'élaborer une « métaphysique de la charité²¹ »

20 Au rang desquels il faut certainement compter les sacrements...

21 L'expression est de Lucien LABERTHONNIÈRE, anticipant dans son maître

ouvrage *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (1904) nombre des critiques adressées à la métaphysique aristotélico-thomiste par la théologie contemporaine.

proprement chrétienne, car dérivant du *magnum sacramentum* qu'est l'Eucharistie. On peut enfin conserver jusqu'au langage de la substance, tout en notant combien ce langage demeure marqué par l'incapacité humaine à recueillir et donc exprimer l'ampleur de la grâce eucharistique. Telle est la voie suivie par Catherine Pickstock dans son interprétation suggestive de la sacramentaire thomasienne. Celle-ci en effet, guidée par les catégories aristotéliennes de substance et d'accident, aboutit à renverser complètement leur rôle originel lorsqu'elle les applique à l'Eucharistie. Car, dans la conversion eucharistique, ce sont les accidents qui demeurent inchangés et la substance qui devient autre ! Faut-il parler d'absurdité de la foi ? Ou d'impertinence de la métaphysique aristotélienne ? Ni l'un ni l'autre : la métaphysique de la substance conserve sa vérité, et si elle bute sur une auto-contradiction quand on la mobilise pour rendre compte du mémorial eucharistique c'est pour dire néanmoins quelque chose d'important :

Les accidents révèlent maintenant la créaturité dans sa plus haute vérité, car ils subsistent directement dans l'Être, totalement transparents à l'acte divin dont ils sont l'effet créé, et donc totalement accordés à leur finalité en tant que signes et sacrements, d'une certaine manière plus pain et vin qu'ils ne l'ont jamais été²².

Florent
Urfels

Une chose est néanmoins certaine : ce n'est pas à l'ontologie de normer le mystère, mais bien au mystère d'irriguer l'ontologie. Car l'ontologie est acte avant que d'être pensée, et le Christ était parfaitement homme jusque dans l'institution du sacrement. Les choses sont ce que nous en faisons. « Jésus prit du pain et dit : "ceci est mon corps" ».

Théologie

Qu'il soit d'abord entendu que je parle ici de « théologie » au sens ancien, patristique, du mot : ce qui concerne Dieu dans le mystère de sa vie, par opposition à son acte créateur et rédempteur.

Le point de départ réside dans l'application régulière, par l'Ancien Testament, du verbe « se souvenir » (en hébreu : *zakar*) à Dieu lui-même. Quand Dieu annonce à Moïse qu'il va libérer le peuple

²² Catherine PICKSTOCK, *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*, Genève, Ad Solem, 2001, p. 65.

d'Israël de la servitude en Égypte, il précise : « je me suis souvenu de mon alliance » (*Exode* 6, 5). Inversement le psalmiste fait appel à la miséricorde divine par la demande : « Ne te souviens pas des péchés de ma jeunesse » (*Psaume* (24) 25,7). On parlera certes d'anthropomorphisme, il n'en demeure pas moins que le registre de la mémoire n'a pas été choisi au hasard par les auteurs inspirés pour désigner la capacité de Dieu à se laisser affecter par sa création. Et c'est précisément ce point qui est délicat à penser, dans la mesure où la perfection divine nous conduit plutôt à la représentation inverse d'un Dieu totalement absorbé dans la contemplation de soi et sans nul rapport avec le fini (ce que l'on constate dans la profonde réflexion que mène Aristote sur la *noêsis noêseôs*, en *Métaphysique Lambda*).

La mémoire rend présent l'absent. Ce qui n'est plus, parce que cela est passé, nous pouvons en quelque manière le rendre présent en nous par l'acte du souvenir. Et précisément, face à Dieu et à son infinité de vie et d'être, toutes les choses sont pour ainsi dire absentes, non pas qu'elles seraient temporellement disparues, mais dans leur absence de consistance ontologique propre. En bonne logique, ce n'est pas l'être de Dieu qui fait problème, plutôt celui de la créature ! Si, pourtant, la Révélation nous apprend que notre existence n'est pas un épiphénomène illusoire, mais qu'elle dérive d'une décision libre de Dieu, si, plus encore, notre salut importe à ce point à Dieu qu'il envoie son propre fils dans notre histoire pour nous ramener à lui, au prix de la Croix, alors l'absent que nous sommes est bien présent à Dieu. Dieu se souvient de nous. Ce que l'on peut reformuler autrement : d'une part la créature est bien distincte de Dieu, elle n'est ni une apparence trompeuse ni un « morceau » de Dieu, comme dans les divers systèmes monistes ; d'autre part, la créature n'est pas séparée de Dieu, c'est-à-dire que Dieu n'est pas distinct de nous. Saint Thomas dira :

Les relations signifiées par les noms attribués à Dieu temporellement [comme « Créateur », « Seigneur »] sont « de raison » (*rationis*) seulement en Dieu ; tandis que les relations correspondantes dans les créatures sont réelles (*secundum rem*)²³.

23 Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I a, q. 13, a. 7, ad 4.

Revenons à l'Eucharistie. Elle est mémorial institué par le Christ, dans un double sens. D'abord pour que nous fassions mémoire de sa Passion salutaire, c'est-à-dire pour que cette Passion continue son œuvre au cours de l'histoire, chaque fois que nous célébrons les saints mystères. Nous avons esquissé les conséquences anthropologiques et ontologiques de ce premier aspect. Mais aussi pour que Dieu fasse mémoire de son Christ, c'est-à-dire le sauve de la mort qui déjà le recouvre de son ombre menaçante le soir de Pâque. Joachim Jeremias insiste à juste titre sur cet aspect de la Cène, peu valorisé dans les commentaires.

La question se pose : qui doit se souvenir de Jésus ? L'interprétation habituelle selon laquelle les disciples se souviennent est étrange. Mais cette interprétation n'est pas la seule possible, ni même la plus indiquée. Dans le NT nous avons une expression parallèle *eis mnèmosunon* que nous rencontrons deux fois : Marc 14,9 (par. Matthieu 26, 13) et Actes 10,4 *eis mnèmosunon emprosthen tou theou* (comme souvenir devant Dieu). En Actes 10, 4, Dieu est expressément mentionné comme sujet du souvenir et de même Marc 14, 9 par. *eis mnèmosunon autès* se rapporte sans doute au souvenir miséricordieux de Dieu « afin que Dieu se souvienne d'elle (avec miséricorde) (au jugement dernier) ». C'est conforme avec ce que nous avons dit plus haut, à savoir que, dans les formules commémoratives vétérotestamentaires palestiniennes, c'est presque toujours Dieu qui se souvient. Ainsi donc, l'ordre de réitération serait à traduire par : « Faites ceci, pour que Dieu se souvienne de moi »²⁴.

Florent
Urfels

Mais alors dans l'Eucharistie se dévoile encore une dimension de la mémoire divine : non plus « Dieu se souvient de son alliance » ou « Dieu ne se souvient plus de nos péchés », mais « Dieu se souvient de son Fils » ! Dieu se souvient de lui-même, selon une dialectique de l'absent-présent cette fois immanente à la *divinitas*.

Bien sûr on remarquera tout de suite que, selon les règles de l'analogie, cette dialectique se résout dans le dogme trinitaire le plus traditionnel. En Dieu les hypostases sont réellement distinctes les unes des autres ; aucune cependant n'est réellement distincte de l'unique *ousia* divine. Les hypostases renvoient à une forme d'absence, l'*ousia* à la présence. Ce qui est moins souvent

²⁴ Joachim JEREMIAS, *La dernière Cène, Les paroles de Jésus*, Paris, Cerf, 1972, p. 300.

perçu est que, de ce dogme trinitaire sans cesse menacé d'un côté ou de l'autre – par l'arianisme qui accentue la distinction jusqu'à rejeter le Fils et l'Esprit hors de l'*ousia* divine, ou par le modalisme qui réduit la distinction des hypostases à une manière d'apparaître dans le monde – l'Eucharistie est comme le gardien. Nous ne confessons pas la Trinité du bout des lèvres seulement, comme expression d'une pensée abstraite. Nous la vivons d'abord, on pourrait dire que nous la mettons en pratique lorsque nous célébrons le mémorial eucharistique. Et ici notre corps a un rôle à jouer ! Josef Pieper fait remarquer : « c'est bien sûr l'esprit tout entier qui imprègne et forme toutes les choses corporelles ; mais [...] plus le fruit de cet acte de génération est corporel, plus il a le pouvoir de raviver notre souvenir²⁵. » La foi trinitaire est une doctrine éminemment spirituelle, car Dieu lui-même est Esprit ; mais parce que nous sommes humains, cette foi trinitaire est pour nous éminemment charnelle, passant par le jeu de nos dents, nos mâchoires et nos sucs digestifs. Mystère insondable, Passion du Christ célébrée dans l'Esprit ! Tel est le parfait mémorial que l'Église offre chaque jour au Père. « *Memores [...] offerimus...* ».

Thème

Prêtre du diocèse de Paris, professeur à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins, Florent Urfels est également aumônier de l'École Normale Supérieure et de l'École Nationale des Chartes. Il est membre du Comité de rédaction de Communio.

²⁵ Josef PIEPER, « Mémoire corporelle », dans ce cahier, p. 4 (à vérifier).

« Le combat pour l'Eucharistie » : Le Journal d'Alexandre Schmemmann

Impulsion pour un renouveau eschatologique de l'Église



Ioan
Moga

1. Un Journal de joie

Peu de théologiens orthodoxes du XX^e siècle ont été connus ou reçus dans un horizon professionnel, culturel et confessionnel aussi large qu'Alexandre Schmemmann (1921-1983). Qu'il s'agisse de théologiens spécialistes de la liturgie, de la dogmatique, d'éthique sociale, de pastorale, de psychologie pastorale, de la mission, de l'œcuménisme, de la spiritualité (pour ne parler que des disciplines théologiques), nombreux sont ceux qui continuent à trouver en lui une source d'inspiration, indépendamment de leur origine confessionnelle et de leur orientation théologique¹. Une littérature « secondaire » est par conséquent de plus en plus abondante car Schmemmann est également présent de manière sous-jacente dans de nombreux travaux (par exemple comme interlocuteur silencieux ou comme point de référence important), au-delà de la recherche spécifique sur sa personne. De son vivant déjà, c'était quelqu'un qui travaillait et agissait bien au-delà des cercles orthodoxes (théologiques et ecclésiastiques) : ainsi, en tant qu'« intellectuel actif en

dehors de l'orthodoxie » (selon Michael Plekon²), il pouvait devenir pour beaucoup une « figure culte », par exemple « dans le protestantisme évangélique », voire un « mentor » spirituel (selon Porter C. Taylor³). Par ailleurs, un nombre non négligeable de personnes – surtout des orthodoxes – évaluent son œuvre et son impact de manière très critique (dans l'espace orthodoxe américain, on pourrait parler, de manière un peu exagérée, de « pro- et anti-Schmemmann ») ou continuent à l'ignorer délibérément (surtout dans les écoles de théologie de la liturgie orthodoxe d'Europe de l'Est).

L'objectif de cet article n'est pas d'illustrer ces processus de réception passionnants, ni de proposer une introduction générale à l'univers théologique de Schmemmann, mais plutôt d'attirer l'attention sur ce qui me semble être une sorte de « devoir à la maison » que Schmemmann a laissé à la postérité théologique et ecclésiastique. Ce devoir posthume se trouve dans son Journal.

1 Le meilleur exemple récent de la complexité de cette réception est le recueil d'essais : Porter C. Taylor (éd.), *We give our thanks unto thee: essays in memory of Fr. Alexander Schmemmann*, Eugene, Oregon 2019.

2 Michael PLEKON, *The Liturgy of Life: Alexander Schmemmann*, in : *Religions* 9 (2/2018) 202 ; doi : 10.3390/rel7110127.

3 Porter C. TAYLOR, *Introduction*, in : Porter C. Taylor (éd.), *We give our thanks unto thee*, 13.

La publication des « notes⁴ » du père Alexandre Schmemmann il y a plus de 20 ans par son épouse Juliana Schmemmann et sous la tutelle de l'institut théologique « Saint-Vladimir » de Crestwood/New York a été saluée comme un « acte courageux⁵ », car on y trouve de nombreux moments « d'une certaine déception, voire d'un désespoir face à l'état du christianisme, et en particulier de l'orthodoxie...⁶ ». Mais comment avoir accès à ces méditations très personnelles ? Quelle est leur valeur littéraire⁷, quelle est leur valeur théologique ? Et dans quelle mesure ces notes apportent-elles quelque chose de nouveau à la pensée liturgico-théologique de Schmemmann, que l'on connaissait jusqu'à présent ?

personnelle et les motivations intérieures de sa théologie. À chaque page et à chaque occasion – qu'il s'agisse d'un voyage, d'un séjour d'enseignement ou d'une conférence, de la célébration d'une liturgie, de l'expérience de la nature ou d'un événement familial – Schmemmann parle de sa compréhension et de son expérience personnelles de l'Église, de la vie et de la création. On pourrait appeler ces notes un *Journal de doutes* – et en cela, elles constituent un défi bienvenu pour tout croyant et théologien – mais elles sont plutôt un *Journal de joie*⁸, un témoignage qu'au-delà de toutes les souffrances, déceptions et doutes, la présence victorieuse du Royaume de Dieu remplit déjà tout de sens et de joie dans ce monde.

Signets

Écrites dans la dernière décennie de sa vie, de 1973 à 1983, à des rythmes différents, les « notes » ne sont pas seulement un témoignage autobiographique mais nous ouvrent l'intériorité

À l'origine, l'objectif du Journal ne pouvait pas être la publication, du moins pas sous cette forme⁹. Les « confessions » du Journal étaient plutôt pour Schmemmann une possibilité

4 Alexander SCHMEMMANN, *The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973 – 1983*, Crestwood – New York 2000. Cité ici d'après la traduction française, qui a pour base l'original russe non abrégé (paru en 2005) : Alexandre SCHMEMMANN, *Journal (1973-1983)*, publié sous la direction de Nikita Struve, traduit du russe par Anne Davidenkoff, Anne Kichilov et René Marichal, Paris : Ed. des Syrtes 2009.

5 R. FLANAGAN, Book Review. *The Journals of Father Alexander Schmemmann*, dans : *Jacobs Well. The Orthodox Church in America. Diocese of New York and New Jersey*, Spring-Summer 2000, tiré de : http://www.jacwell.org/Summer_2000/journals.htm 

6 *Ibidem*.

7 Voir Kalin MIKHAÏLOV, *Le journal à la recherche de la beauté transcendante : Schmemmann, Dostoïevski, Bernanos*, dans : *Colloquia Comparativa Litterarum* (1/2016) 18-27.

8 Avec le mot-clé « Journal de la joie », je paraphrase un livre roumain désormais très connu, y compris au niveau international, écrit dans un autre contexte (la Roumanie communiste des années 1950-1960) par l'intellectuel juif converti à l'orthodoxie, puis devenu moine, Nicolae Steinhardt (1912-1989), qui est devenu le symbole de la résistance spirituelle, voire mystique, dans les prisons : Nicolae STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, Cluj 1991 (édition française : Nicolae STEINHARDT, *Journal de la félicité*, Paris 1996).

9 Serge Schmemmann, le fils d'Alexandre Schmemmann, est d'avis que « le père Alexandre avait peut-être prévu une autre utilisation de ces notes, peut-être comme journal spirituel ou comme autobiographie » et souligne le caractère « hautement personnel et privé » des notes, in : A. SCHMEMMANN, *Aufzeichnungen 1973-1983*, traduction allemande de Wolfgang Berger, Einsiedeln 2002, p. 7. Robert Flanagan, quant à lui,

de rencontre avec soi-même, une pause spirituelle au sein d'une vie très occupée, pleine d'obligations et d'occupations extérieures : *Voilà dans ma vie agitée la destination de ce cahier. Pas tellement l'envie de tout noter, mais une sorte de visite rendue à moi-même, fût-elle la plus brève*¹⁰. Ou ailleurs, il écrit : *Ce cahier est bien sûr, en réalité, une fuite de tout ce quotidien, la nécessité, ne serait-ce qu'un instant, de « s'éloigner » et de rentrer en contact avec quelque chose de beaucoup plus profond, d'intime*¹¹. Les notes elles-mêmes sont soumises à la réserve de l'apophatique, de l'indicible : car ce souffle de l'éternité¹², qui se fait sentir dans ces moments de pause au milieu du quotidien, ne peut pas être exprimé (*on ne peut pas les décrire ici*¹³). C'est dans ce sens que ces notes doivent être considérées : comme une réflexion existentielle permanente, profondément intérieure, sur l'Église et sur la vie, une réflexion qui témoigne d'une confiance absolue en Dieu. En même temps, elles sont un *laboratoire de méditations théologiques* : il ne s'agit pas de présentations systématiques, mais des échos ou des prémices théologiques de ses différentes expériences, de ses

visites de paroisses, de ses entretiens, de ses colloques, de ses séries de conférences, ainsi que de son travail de longue haleine sur son dernier livre, *Eucharistie*.

Le présent article ne peut guère tenir compte de l'étendue très complexe des questions biographiques et théologiques que nous révèlent « les cahiers ». Il s'agit plutôt de mettre en évidence, parmi la richesse de ce témoignage d'une « théologie vécue¹⁴ », les questions ouvertement formulées (c'est-à-dire non autocensurées) et restées ouvertes (car toujours actuelles) de Schmemmann à l'égard de la théologie et de l'Église, en mettant l'accent sur les questions de théologie de la liturgie. Schmemmann révèle les blessures de l'existence ecclésiale (le plus souvent orthodoxe) dans la modernité. Il le fait par ailleurs dans son œuvre. Mais le Journal montre de manière unique le laboratoire existentiel entre le *diagnostic douloureux* (ou l'auto-diagnostic – puisque Schmemmann écrit en tant qu'initié) et la *thérapie libératrice*. Le Journal nous révèle finalement à quel point la perspective eschatologique d'Alexandre Schmemmann était existentielle.

Ioan
Moga

voit dans les notes un journal intime prêt à l'emploi et destiné au public : « Il semble évident, d'après la sélection et la présentation des détails, qu'il (c'est-à-dire le Père Alexandre) s'attendait à ce que les notes soient lues par d'autres personnes qui n'étaient pas familières avec sa vie » (R. FLANAGAN, *Book Review. The Journals of Father Alexander Schmemmann*). Cette opinion ignore cependant les déclarations de Schmemmann lui-même sur le caractère très personnel et existentiel du Journal, ce qui n'exclut pas la perspective d'une publication sous une forme remaniée.

10 Alexandre SCHMEMMANN, *Journal* (1973-1983), 21 février 1974, p. 101.

11 *Ibidem*, 8 novembre 1975, 297.

12 *Ibidem*, 297.

13 *Ibidem*, 297.

14 Paul L. GAVRILYUK, *Introduction*, dans : Paul L. Gavrilyuk (éd.), *On Christian Leadership. The Letters of Alexander Schmemmann and Georges Florovsky (1947-1955)*, New York 2020, 20.

L'accent mis sur les questions de théologie de la liturgie s'explique par le fait que nous disposons déjà d'une contribution importante à l'étude de la théologie (sociale) du Journal avec l'article du sociologue russe des religions Boris Knorre (2017¹⁵) sur la dimension socioculturelle de la critique de l'Église par Schmemmann. Knorre analyse le Journal à l'aide des thèmes « Église et culture », « piété », « spiritualité » et montre qu'il s'agit pour Schmemmann d'opposer une « religion de la culpabilité » (caractérisée par « une attitude de rejet de la tradition, le réductionnisme, le remplacement de la liberté spirituelle par la stylisation d'une piété

comprise de manière archaïque, le névrotisme et le narcissisme¹⁶ ») à une « religion de la joie ». Knorre met en relation l'approche de Schmemmann avec l'action de la religieuse russe Maria Skobzova (Sr Marie de Paris) et voit dans les explications très actuelles du Journal « des réflexions inestimables pour la théologie sociale, pour la réflexion sur le rôle de l'Église dans la réalité séculière¹⁷ ». Knorre ne touche toutefois qu'en passant aux questions de théologie de la liturgie et de la pastorale, ce qui constitue à mon avis le centre des réflexions de Schmemmann. C'est ce que cette modeste contribution se propose de faire.

2. Diagnostics douloureux des crises de l'Église

Signets

La crise du christianisme et de l'orthodoxie en particulier est au centre de ses méditations. Schmemmann en vient toujours à décrire, en pleine souffrance ou en plein désespoir, l'état pathologique de l'Église. Dès les premières pages, cette problématique fondamentale apparaît dans toute son acuité : il éprouve de l'aversion pour les débats sans fin sur la religion, pour l'exubérance pieuse et sentimentale, pour la pseudo-ecclésialité qui n'ont rien à voir avec la réalité sacramentelle proprement dite de l'Église. Cette réalité n'est cependant pas une idée fixe pour Schmemmann, mais une expérience qu'il

a ressentie (« je le sentais.. »), à savoir toujours la même impression : le temps, rempli d'éternité, de plénitude, de joie secrète¹⁸. Cette expérience est en même temps un état des lieux ecclésiologique et inversement : seule l'Église en tant que telle permet cette expérience :

La pensée que l'Église dans toute sa figure sensible ne sert qu'à cela : que cette expérience existe, qu'elle vive. Là où elle cesse d'être symbole, mystère, elle est horreur¹⁹.

Quels sont ces phénomènes terribles (« horreurs ») que Schmemmann critique

15 Boris KNORRE, *The Problem of Church's Defensiveness and Reductionism in Fr. Alexander Schmemmann's Ecclesiology (Based on His Journals)*, in : Religions 9 (2/2018) 179-198 ; doi : 10.3390/rel9010002.

16 *Ibidem*, 192.

17 KNORRE, 195.

18 Alexandre SCHMEMMANN, *Journal* (1973-1983), 29 janvier 1973, 17.

19 *Ibidem*

comme étant des barrières à une véritable expérience de l'Église ? Premièrement, il s'agit de la *chute du christianisme dans la religiosité et la piété* : une thèse bien connue de Schmemmann est le tournant mystérieux du culte byzantin qui a refoulé la dimension eschatologique originelle de l'eucharistie. C'était le cas de la « religion », de la « piété ». Au lieu de percevoir dans le culte l'ouverture d'une autre réalité, les hommes vivent tout comme un objet de piété. Avec la « mort » de son essence eschatologique, l'Église a été réduite à une piété mystérieuse : *Le christianisme, pour parler simplement et précisément, a toujours combattu la « religion », la « religiosité », et il a perdu la bataille...*²⁰.

Par « religion » (qui a tué et qui tue le Christ), Schmemmann entend

*cet « organe » au-dedans de nous qui, si étrange que cela puisse paraître, à la fois renforce infiniment et nous dissimule à nous-mêmes nos péchés les plus enracinés – l'orgueil, le pharisaïsme, l'autosatisfaction, l'admiration de soi, etc. La religion est ce par quoi, en permanence, nous nous justifions devant Dieu et par quoi nous gommons nos péchés et nos chutes*²¹.

20 *Ibidem*, 3 avril 1982, 862.

21 *Ibidem*, 2 avril 1982, 824.

22 Voir Alexander SCHMEMMANN, *For the Life of the World : Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood, NY 1973, 12-22. Voir aussi Michael HJÄLM, *Liberation of the Ecclesia. The Unfinished Project of Liturgical Theology*, Södertälje : Anastasis Media 2011, 198-201.

23 Voir à ce sujet : Vasilios N. MAKRIDES, *Religion, Kirche und Orthodoxyie. Aspekte orthodox-christlicher Religionskritik*, in : *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15 (1/2007) 53-82.

24 Voir C. YANNARAS, *Ενάντια στη θρησκεία*, Athènes 2006.

25 On ne peut cependant pas passer sous silence le fait que, chez Schmemmann aussi, les mondes culturels liturgiques de l'Orient et de l'Occident sont constamment opposés – non pas dans le contexte d'un discours critique sur la religion. Ainsi, en juin 1976, après avoir assisté à une messe anglicane qu'il qualifie tout à fait de « superbe, solennelle », il parle d'une « forme de "bourgeoisie" irrémédiable dans le christianisme occidental ». Les rites sont tous « tout lisses, où tout est à sa place, tout est "correct", mais dépourvu de "la

La distinction entre l'Église et la religion est un leitmotiv sous-jacent dans l'œuvre de Schmemmann (mot-clé : le christianisme est la fin de la religion²²), mais elle apparaît dans le Journal sous une forme plus radicale.

On trouve également des discours critiques sur la religion – que ce soit ou non sous l'influence de Schmemmann, il faudrait encore l'examiner (!) – chez d'autres auteurs orthodoxes du XX^e siècle, à partir des années 1980, par exemple chez le philosophe des sciences religieuses Christos Yannaras ou chez des théologiens comme John Romanides, Georgios Metallinos et Marios Begzos²³. Mais alors que la critique de la religion chez ces penseurs grecs orthodoxes peut être attribuée à la théologie néo-patristique centrée sur l'existentialisme et le personnalisme ou au courant de ce qu'on appelle la « néo-orthodoxie », elle a un autre arrière-plan chez Schmemmann. Ce n'est pas l'opposition entre la religion ou la culture occidentale (rationnaliste, individualiste, institutionnalisée) et l'ethos ecclésial oriental, événementiel et communautaire – comme chez Yannaras²⁴ – qui est déterminante²⁵ pour

Ioan
Moga

Schmemmann, mais une divergence interne et douloureuse au sein de l'identité orthodoxe elle-même qui est, pour lui, conditionnée par la théologie eucharistique. Schmemmann ne veut pas, comme Makrides voudrait interpréter ce discours critique sur la religion, « développer de nouvelles stratégies de délimitation et de nouveaux critères de distinction » afin de mettre en évidence la « spécificité religieuse et culturelle²⁶ » de l'orthodoxie. Non. Il s'agit plutôt pour lui d'oser un regard honnête et phénoménologique sur les thèmes de prédilection typiquement orthodoxes (spiritualité, piété, Pères de l'Église, etc.) afin d'y constater, sous leur forme déformée et idolâtre²⁷, l'absence de « l'essentiel ».

mais le monde vu de Dieu. Ce regard signifie pour lui, concrètement, développer dans toute l'attitude chrétienne le sens que le monde peut devenir « rencontre avec Lui, communion avec Lui » et être vécu comme tel :

Le monde ne devient pas Dieu, mais vie avec Dieu, joyeuse et pleine. C'est cela le « salut du monde » par Dieu. Et il s'accomplit toutes les fois que nous croyons. C'est pour cela que la foi authentique est toujours dépassement de la « religion ». Et l'Église n'est pas une institution religieuse, elle est la présence dans le monde d'un « monde sauvé »²⁸.

Un exemple parfait de l'engouement religieux – que Schmemmann mentionne toujours de manière critique et qu'il s'efforce toujours d'analyser attentivement – est la *confession*. Mais il s'agit ici aussi d'une aversion personnelle de Schmemmann, liée à son caractère,

Signets Schmemmann s'exerce constamment à porter un autre regard sur les choses : non pas Dieu vu du monde (ce qui serait selon lui le regard *religieux*),

transcendance" eschatologique ». En revanche, la liturgie byzantine « conservait toujours [...] le sens d'une "incommensurabilité" absolue », où la nostalgie tragique et en même temps joyeuse de Dieu est plus fortement ressentie. Voir Alexandre SCHMEMMANN, *Journal* (1973-1983), 5 juin 1976, 376-377. Voir aussi : *ibidem*, 1^{er} mars 1981, 751.

26 Vasilios N. MAKRIDES, *Religion, Église et Orthodoxie*, p. 81. 82.

27 Le terme « idolâtrie/idole » revient souvent dans le *Journal* comme synonyme de cette fausse religiosité autocentrée. Schmemmann n'est pas avare de jugements radicaux, non seulement à l'égard de l'orthodoxie, mais du monde chrétien en général : « le monde chrétien peut fort bien se passer de Dieu, mais, en revanche, il ne peut vivre un instant sans des « dieux » au pluriel, c'est-à-dire sans idoles », Alexandre SCHMEMMANN, *Journal* (1973-1983), 10 mars 1982, 818. Dans le domaine orthodoxe, en l'absence d'une confrontation courageuse avec les défis de l'histoire, les Pères, la philocalie, la mystique, le typikon liturgique, etc. deviennent des idoles, c'est-à-dire des panacées pour tous les problèmes du monde : « On en fait des idoles, une panacée universelle », *ibidem*, 13 octobre 1976, 398. Voir aussi *ibidem*, 19 janvier 1974, 89.

28 Le contexte du *Journal* montre également que le discours critique de Schmemmann sur la religion a d'autres sources que le discours néo-patristique d'un Romanide : Schmemmann commence à écrire sur les divergences entre une religion problématique et une expérience de foi positive et remplie de joie, immédiatement après la relecture du *Journal* de J. GREEN. De plus le *Journal* de Schmemmann est la preuve de son fort enracinement dans la littérature mondiale, dans la culture française et américaine, mais aussi de son suivi attentif de l'actualité politique et sociale.

pour la direction spirituelle²⁹ : il ne veut pas être un « père spirituel », bien que de nombreux étudiants (et futurs prêtres) et leurs familles se confessent auprès de lui : la confession est pour lui un fardeau permanent. Mais au-delà de cette disposition personnelle, il s'agit d'exposer brièvement sa vision pastorale et théologique de la confession, celle qu'il expose le plus clairement dans son Journal : à cause du rétrécissement par la « piété de la conscience humaine », la confession n'est plus « confession de péchés, mais de je ne sais quelles « difficultés » qui, en fait, ne méritent pas attention³⁰. Cela serait dû à une conception établie de la confession où chacun se concentre sur lui-même, (*une grise introspection*³¹), et non sur le Christ. Schmemmann ne se voit pas en mesure de comprendre la confession orthodoxe (*pour moi incompréhensible*³²), tant d'un point de vue dogmatique que spirituel et théologique car il constate le plus clairement, dans la transformation de la compréhension de la confession, le déplacement de la conscience chrétienne d'une conscience eschatologique à une conscience religieuse et morale. Le fait que le péché ne soit plus compris comme *une rupture, une exclusion, une trahison* par rapport à la *vie nouvelle* en Christ, mais

comme une transgression de commandements moraux, a également dénaturé la confession :

La confession moderne est tournée vers autre chose, son essence est ailleurs, elle est dans une sorte de « régulation morale de la vie » « en ce bas monde », la régulation des « lois » de ce monde³³.

La confession – comme tout dans l'Église – devrait être comprise de manière eschatologique (*le sacrement de la pénitence est eschatologique*³⁴), comme un retour de l'homme dans le royaume désiré et dans la vie du monde à venir, et non comme une régulation morale ou une discussion sur les violations des règles morales. Pourquoi la confession est-elle si importante pour Schmemmann ? Parce que le mystère même de l'Église y est expérimenté comme *sacrement du repentir* – ou pas : *Le christianisme est repentir et c'est pourquoi l'Église est le sacrement du repentir et c'est pourquoi le sacrement de repentir est dans l'Église*³⁵.

Ioan
Moga

Derrière cette mutation radicale (de l'ampleur et de la liberté eschatologiques à l'individualisme moralisateur et pseudo-spirituel) que Schmemmann constate toujours douloureusement

29 « À quoi "suis-je appelé" ? À faire des cours, à prêcher, peut-être à écrire – comme prolongement de mes cours et de mes homélies (et non pas à faire de la recherche). À quoi "ne suis-je pas appelé" ? À la direction spirituelle. À diriger des travaux scientifiques. Aux entretiens spirituels. À "éduquer" et à "débattre" », *ibidem*, 4 mai 1977, 487.

30 Alexandre SCHMEMMANN, *Journal* (1973-1983), 28 février 1974, 108.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*, 21 février 1980, 678.

33 *Ibidem*, 679.

34 *Ibidem*, 679.

35 *Ibidem*, 14 septembre 1979, 625.

dans le domaine de la confession et de la piété, se cache pour lui un thème beaucoup plus vaste : à savoir le rapport problématique de l'orthodoxie avec son temps et avec l'histoire. Les notes, prises par exemple le 19 janvier 1974, témoignent d'une part d'un profond désespoir de Schmemmann face aux blocages internes de son Église, et d'autre part du besoin de classer cette réalité sur le plan théologique, dans le sens d'une théologie de l'histoire. Ce faisant, son diagnostic est sombre :

*La conscience orthodoxe n'a pas prêté attention à l'effondrement de Byzance ni à la réforme de Pierre le Grand, à la révolution ; ni à la révolution de la conscience, de la science, de la vie, des formes de vie... Bref, l'orthodoxie n'a pas prêté attention à l'histoire...*³⁶

Au lieu de saisir les changements, de savoir les gérer, l'orthodoxie les rejette et fuit ainsi le défi de l'histoire, revient en arrière, vers des solutions anciennes et illusives (patristique, hellénisme, etc.). Cet anachronisme de l'orthodoxie préoccupe Schmemmann en de nombreux endroits. La crise de l'orthodoxie actuelle repose selon lui sur un rapport erroné à l'histoire, au monde : au lieu d'affronter le présent de toutes leurs forces, afin de prouver aussi le caractère prophétique de la tradition vivante, beaucoup se méprennent sur la tradition comme quelque chose de passé

auquel il faut rester fidèle : *L'orthodoxie s'est empêtrée dans un passé, divinisé en tradition : elle étouffe littéralement sous son pied*³⁷.

Il faut mentionner ici l'aversion de Schmemmann pour *Byzance*, qui fait quelque peu tourner la tête des chercheurs de Schmemmann, d'autant plus qu'il avait commencé sa carrière théologique sous l'influence de l'historien de l'Église Kartashev, du spécialiste de Palamas l'Archimandrite Kiprian Kern et du patristicien Florovsky, et il s'est intéressé pendant des années au théologien byzantin Markos Eugenikos (qui devait à l'origine faire l'objet d'une thèse). Le règlement de comptes brutal de Schmemmann avec la théologie néo-byzantine ou néo-patristique devrait donc être compris sur cet arrière-plan théologique et biographique (entre autres l'éloignement de Florovsky³⁸). Néanmoins, cette prise de conscience ne doit pas conduire à une psychologisation des options théologiques de Schmemmann. Car il fait la distinction entre une théologie byzantine, à son avis beaucoup trop spéculative, surchargée³⁹ de symboles et qui se désintéresse du monde, et la liturgie byzantine restée vivante :

Je me sens étranger à Byzance, pour ne pas dire hostile. Dans la Bible, l'air circule à flots ; à Byzance, l'air est toujours confiné. Tout y est pesant, comme

³⁶ *Ibidem*, 19 janvier 1974, 88.

³⁷ *Ibidem*, 25 septembre 1975, 278.

³⁸ Voir à ce sujet : Paul L. GAVRILYUK, *Introduction*, 88-104.

³⁹ « Quelle est l'utilité de ces élucubrations ? » se demande-t-il en faisant référence de manière critique à Grégoire Palamas, mais aussi à Germain de Constantinople. *Ibidem*, 27 février 1979, 601.

immobilisé, pétrifié de l'intérieur. [...] Une chose est surprenante, cependant : le fait que la liturgie byzantine a traversé tout

cela, a survécu, et n'a pas laissé ces niaiserie pénétrer dans son « saint des saints »⁴⁰.

3. Programme de réforme ou vision d'une métanoïa eschatologique de l'Église ?

Nous n'avons mentionné ici que quelques-uns des leitmotifs de la critique de l'état de l'Église par Schmemann. Ils témoignent tous du caractère existentiel de la thèse de Schmemann, par ailleurs très connue, selon laquelle l'Église a évolué de plus en plus au cours de l'histoire, passant d'un mode eschatologique à un mode mystérieux et mystagogique⁴¹, puis à un mode individuel et spirituel.

Plus que les explications de Schmemann dans ses livres et ses essais, les déclarations dans son Journal pourraient être lues comme l'incubateur d'un programme de réforme : Schmemann remet en question un certain ethos ecclésial (qu'il appelle *orthodoxie romantique*⁴²), caractérisé entre autres par le nominalisme ou l'intellectualisme d'inspiration gnostique, le conservatisme liturgique aveugle, le culte du passé, la fixation sur les Pères de l'Église, « l'apocalyptique », la haine du monde moderne, l'émotivité, la piété superstitieuse, le culte des apparences (barbe, toges, courroies de prière, style) et enfin, le nationalisme⁴³. Quelle serait l'alternative – à

part un accent assez vague sur le retour à l'ethos eschatologique de l'Église ? Schmemann est-il un réformateur qui, en raison d'une fin de vie plutôt abrupte, n'a pas pu achever la formulation de son programme de renouveau ? Ou bien est-il un théologien poétique, idéaliste, mais en même temps prétentieux, qui critique la réalité ecclésiale sans tenir compte de la complexité anthropologique et culturelle de la vie de foi orthodoxe ? Dans quelle mesure son diagnostic de l'orthodoxie est-il lié au contexte (par exemple la situation de la diaspora, la migration orthodoxe russe, les conflits institutionnels au sein de l'orthodoxie américaine, etc.) ?

On ne pourra pas répondre à de telles questions de manière suffisamment nuancée à partir de notes personnelles dans le cadre d'un Journal. Ses critiques peuvent facilement être mal interprétées. Mais il s'agit moins pour lui d'un programme de réforme que d'un diagnostic honnête de tous les phénomènes qui affaiblissent l'Église et l'éloignent de sa véritable nature. Schmemann est – si on le lit ainsi – un visionnaire. En même

*Ioan
Moga*

40 *Ibidem*, 601.

41 « Mon intuition ne change pas : l'expérience de l'Église a été transférée du plan eschatologique au plan mystagogique. » *ibidem*, 601.

42 *Ibidem*, 1^{er} novembre 1980, 725.

43 Voir *ibidem*, 725 et *ibidem*, 25 septembre 1974, 144-145.

temps, nombre de ses jugements doivent être contextualisés, sans pour autant être relativisés dans leur objectif.

Ce qui est le plus passionnant, c'est que la perspective de Schmemmann est sacramentelle au sens le plus large du terme, tant en ce qui concerne le diagnostic que les solutions proposées. Pour lui, l'Église – que nous la considérons sous son aspect institutionnel, académique, spirituel, social, pastoral, politique et théologique – doit toujours être une *réalité sacramentelle*, c'est-à-dire la présence du Royaume dans ce monde⁴⁴.

Vu sous cet angle, il devient vite évident que Schmemmann ne poursuit pas un programme de réforme extérieur (par exemple au nom de la modernité), mais qu'il veut susciter un processus de changement de mentalité dans l'Église :

*Je sens que des corrections partielles ne serviront à rien s'il n'y a pas d'abord une conversion à une autre conception de l'Église, à une autre « appréhension » de la célébration liturgique*⁴⁵.

Comme Schmemmann le répète à plusieurs reprises, il n'y a derrière son intuition *aucune recette, aucun système*, mais une *conception du monde dans laquelle ce qui est central, substantiel et décisif est justement cet « affleurement » [...], l'eschatologisme de la vie même et de tout en elle, qui en rend tout « précieux » et « signifiant »*⁴⁶.

Ainsi lu, on pourrait attribuer à Schmemmann une *interprétation poétique, presque impressionniste*, de l'essence du christianisme. Mais c'est bien plus que cela. Il s'agit pour lui de transmettre une *vision de la globalité*, c'est-à-dire de la force intégrative du christianisme⁴⁷. Découpé en morceaux (ce qui ne veut pas dire seulement en termes confessionnels), le christianisme perd son essence, mais aussi sa beauté, car « *le sens de chacune des parties est justement de nous faire communier à cet essentiel*⁴⁸ ». Cela conduit à une idéologisation de l'Église et finalement à une autodestruction du christianisme (l'idéologie, c'est le christianisme coupé du Christ⁴⁹). Schmemmann estime qu'il est de son devoir de lutter contre cette fragmentation autosuffisante, presque

44 Voir par exemple *ibidem*, 25 septembre 1975, 278.

45 *Ibidem*, 22 mars 1977, 466.

46 *Ibidem*, 17 décembre 1973, 80. Voir aussi *ibidem*, 24 janvier 1977, 433.

47 *Ibidem*, 17 juin 1975, 255. R. J. NEUHAUS écrit également à ce sujet : « La protestation de la vie et de la pensée du père A. Schmemmann était contre le caractère clos du totalitarisme – qu'il s'agisse des explications politico-idéologiques ou théologico-philosophiques. Seul le Christ est total (holistique). Il est ouverture illimitée », dans *Alexander Schmemmann : A man in full*, in : *First Things : A Monthly Journal of Religion and Public Life*, 109 (janv. 2001) 61. Carol ZALEZKI, voit dans ce « sens organique (de Schmemmann) de la totalité (plénitude) de l'Église qui réside à la fois dans le ciel et sur la terre », « la vision originelle du mouvement liturgique, avant son éclatement en plusieurs fractions », dans *Diary of a Russian Priest*, in : *Christian Century* 118 (13/avr. 2001) 25.

48 *Ibidem*, 23 avril 1981, 759.

49 *Ibidem*, 31 mai 1975, 254.

idéologique, de certaines dimensions de l'orthodoxie (ou du christianisme). Il utilise pour cela le terme de *mission* ; il se voit donc comme le serviteur d'un processus de métamorphose (*metanoïa*) de l'Église et non comme le promoteur de nouvelles formes à la place d'anciennes formes décadentes :

*Pour moi, ma mission consiste à renverser cette conception, à unifier tous ces fragments et, partant, à transmuter le corruptible en vie dans « l'expérience » du Christ*⁵⁰.

C'est ici que l'on peut le mieux voir de quelle manière unique Schmemmann a uni l'héritage de Serge Boulgakov (la

sophiologie avec son caractère cosmique et intégratif) et l'héritage de Georges Florovsky (le christocentrisme) : le principe holistique des philosophes russes de la religion est « libéré » de sa superstructure sophiologique et identifié à l'Église comme nouvelle vie en Christ, cette nouvelle vie concernant le monde entier. Dans le *Journal*, nous rencontrons les deux dimensions : aussi bien la *dimension bulgakovienne*, presque panenthéiste⁵¹ (lorsqu'il trouve par exemple dans des expériences de la nature la même connotation théologique eschatologique que dans des expériences liturgiques !), que la *dimension christocentrique à la Florovsky* (lorsqu'il examine⁵² toute la

50 *Ibidem*, 2 octobre 1975, 283.

51 Paul Gavrilyuk a été le premier à reconnaître ce lien caché mais profond entre la théologie sacramentelle de Schmemmann et la métaphysique sophiologique de Boulgakov : « Les intuitions de Schmemmann ressemblent étrangement à la sophiologie de Boulgakov. [...] Malgré le fait que Schmemmann considérait les spéculations sophiologiques de Boulgakov comme inutiles, il y a un lien fort entre les visions eschatologiques de Boulgakov et celles de Schmemmann. [...] Un observateur plus favorable à Boulgakov pourrait dire que le sacramentalisme de Schmemmann est une version métaphysiquement mince du panenthéisme », Paul L. GAVRILYUK, « Varieties of Neopatristics : Georges Florovsky, Vladimir Lossky and Alexander Schmemmann », dans : Caryl Emerson, George Pattison, Randall A. Poole (ed.), *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, Oxford 2020, 12 ; doi : 10.1093/oxfordhb/9780198796442.013.32.

52 Exemple : « Le prophétisme doit se référer au Christ. Non pas à Jésus, non pas à la « renaissance religieuse », ni à la « prière » et la « spiritualité », mais au Christ tel qu'Il est manifesté dans la foi authentiquement orthodoxe à travers sa dimension authentiquement universelle. [...] Non pas un retour aux Pères ou à l'hellénisme mais, en un sens, « dépassement » de tout cela, de « l'enveloppe » de la tradition : une découverte de la Vérité même, de la Vie même qui nous sont octroyées en Christ ». *Ibidem*, 7 mai 1977, 490. Même si la référence à l'hellénisme pourrait être perçue comme une critique présumée de Florovsky, le programme christocentrique a été la véritable préoccupation fondamentale de Florovsky. L'affinité théologique entre Schmemmann et Florovsky était le christocentrisme, comme en témoigne une lettre du 14 mars 1949 dans laquelle Schmemmann demande pour la première fois à Florovsky, parti à New York, s'il pourrait/devrait lui-même déménager en Amérique pour se libérer des querelles internes à l'Église à Paris. Dans cette lettre, Schmemmann se montre critique à l'égard des théologiens qui évoquent l'« hellénisme » ou étudient les Pères, mais qui ignorent ce qui est véritablement en question (la vie en Christ) : ils « ne parviennent pas à discerner qu'ils sont dirigés vers le mystère du salut, vers le Seigneur Jésus-Christ, et vers une vie qui est *blessedly filled with him and his presence* » Paul L. Gavrilyuk (ed.), *On Christian Leadership*, 144. Dans ce contexte, il est clair que (1) la critique de l'hellénisme et des ressources n'est pas automatiquement une critique de Florovsky et (2) que le christocentrisme (en tant que tâche pour la théologie et l'Église) était la préoccupation commune des deux. Voir déclarations similaires dans une autre lettre de Schmemmann à Florovsky (du 9 août 1949) : *ibidem*, 168.

situation de l'Église à l'aide d'une critique christocentrique). Mais ce qui est particulier, c'est de voir que ces deux intuitions fondamentales, en soi divergentes, des deux grands théologiens russes se rejoignent chez Schmemmann en une synthèse harmonieuse.

Cette expérience intégrale et intégrative du Christ est donnée dans l'expérience eschatologique de l'Église comme sacrement, comme eucharistie.

La « formule » de base, me semble-t-il, est toujours la même : eschatologique. L'Église, c'est la présence dans le temps, dans l'histoire, du saint et du sacré, mais pas selon le principe d'une dichotomie

« sacré – profane », mais selon un principe eschatologique, de pouvoir tout rapporter [...] au Royaume de Dieu...⁵³.

Dans le cadre de cette approche, je ne répéterai pas les idées principales de Schmemmann développées dans l'œuvre principale *Eucharistie – sacrement du Royaume de Dieu* – dont beaucoup sont formulées en germe dans le Journal. Il s'agit plutôt de voir que, dans le Journal, l'eschatologie eucharistique devient un mode d'existence. Deux moments en particulier montrent toute l'intériorisation de cette théologie chez Schmemmann : l'idée du sacrifice et de l'offrande de soi, et le sentiment permanent et exubérant de joie.

4. Sacrifice et joie : moments fondamentaux d'une vie au service de l'eschatologie eucharistique

Ce n'est que dans l'eucharistie de l'Église que se produit la rencontre avec la réalité de Dieu. Cette rencontre est d'une part un *drame* (face à la résistance du monde à la transformation en une « vie nouvelle »), mais d'autre part elle rayonne toujours de *joie, de bonheur* – non pas au sens rhétorique, mais au sens existentiel le plus profond. C'est là que se joue l'avenir de l'Église : sera-t-elle capable de revenir à une eschatologie vécue de manière eucharistique ? Alors elle doit rayonner de *joie* :

L'Église primitive ne s'est imposée que par sa joie eschatologique, sa conviction, exempte de tout doute, qu'elle avait

l'expérience du Royaume « venu de force » par la sensation, la vision de « l'aube du jour à venir » [...]. Cette expérience du Royaume, l'Église est appelée à l'apporter au monde...⁵⁴.

Il n'entend pas seulement par là la joie mystique vécue par des individus isolés (par exemple une expérience liturgique et sacramentelle particulière), mais quelque chose de *communautaire* qui va au-delà de la stricte liturgie. Le sacrement et la joie de participer au mystère du Royaume de Dieu s'étendent à toute la vie. Il est intéressant de noter la remarque de Schmemmann en marge d'une fête paroissiale,

⁵³ Alexandre SCHMEMMANN, *Journal* (1973-1983), 12 novembre 1974, 164.

⁵⁴ *Ibidem*, 20 décembre 1974, 188-189.

où il exprime son amour pour les fêtes paroissiales (*j'aime ces fêtes*), tout en se réjouissant des *rayons obliques dus au soleil dans l'église*⁵⁵ : la communauté sociale et la participation aux petits miracles de la nature font partie de cette joie eschatologique pour Schmemmann. De ce point de vue, sa « mystique » (bien que le terme de mystique soit rejeté par Schmemmann lui-même) n'est pas purement eucharistique, comme chez Jean de Cronstadt par exemple.

De même que l'Église n'existe pas pour elle-même, mais qu'elle est une référence à une réalité plus grande (*référence de toute chose au Royaume Divin*⁵⁶), de même Schmemmann se comprend lui-même comme un référent (« *mon idée [...] un axe référentiel*⁵⁷ »). La joie est le contenu de cette référence théologique : « le seul thème de "ma" théologie : la joie que "personne ne pourra vous ôter" (Jean 16, 22)⁵⁸ ». Ce ne sont pas que des mots pour Schmemmann : dans tout le Journal, au-delà de tous les désespoirs, c'est ce sentiment de joie sans cesse ravivé qui domine. Joie de la liturgie, joie de l'émerveillement devant la nature, joie de la vie offerte avec les autres. Joie et gratitude. Pour Schmemmann, il est inconcevable que des personnes qui rencontrent chaque dimanche le Christ et son royaume ne puissent pas porter ce message de joie

dans le monde et s'enfermer dans des mesquineries ou des dévotions troubles : *Le commencement de la « fausse religion » est l'incapacité de se réjouir ou plus exactement le rejet de la joie...*⁵⁹.

Pour sa part, Schmemmann parle du début à la fin de son Journal de la joie pleine, illimitée, pure qu'il rencontre dans la liturgie et dans sa vie. Mais ses déclarations n'ont rien de spectaculaire, rien de grandiloquent : il écrit souvent sur le sentiment d'éternité, de joie parfaite dans la liturgie, mais reste dans une attitude humble face au mystère de cette joie, de cette éternité. La joie – en tant que sentiment fondamental du christianisme et substance de la vie – est simple et ne peut être remise en question. Ainsi, dans le Journal de Schmemmann, quelque chose de l'état d'esprit et du message de l'Épître aux Philippiens résonne en permanence : « Réjouissez-vous dans le Seigneur en tout temps ! Je le dis encore une fois : réjouissez-vous » (Philippiens 4, 4).

Nous avons vu que la critique de l'état de l'Église n'est pas chez Schmemmann un jugement, mais l'introspection d'un de ses membres les plus humbles : *Je ne peux pas partir de l'Église, car c'est ma vie*⁶⁰. Souvent, il se demande lui-même dans quelle mesure sa critique est juste et s'accuse de n'en avoir pas fait assez. Si l'on considère en outre son activité

Ioan
Moga

55 *Ibidem*, 14 juillet 1975, 259. Voir aussi : *ibidem*, 27 janvier 1975, 195.

56 *Ibidem*, 12 mai 1977, 494.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem* 19 août 1975, Transfiguration, 263.

59 *Ibidem*, 12 octobre 1976, 397.

60 *Ibidem*, 23 janvier 1974, 90.

infatigable au séminaire, dans la direction de l'OCA (Orthodox Church of America) et dans le milieu théologique de toute l'Amérique, il est clair que les déclarations de Schmemmann sont celles d'un homme qui se sacrifie. Ce n'est qu'à cette lumière que leur véritable portée peut être appréciée. Dans les dernières années de la vie de Schmemmann, le Journal témoigne d'un accroissement de ses doutes et de ses souffrances : il est déchiré entre son amour profond pour l'Église et le doute que tout ce qui lui procure de la joie dans l'orthodoxie est étranger aux autres⁶¹. En dehors du service liturgique sacerdotal et du professorat, il ressent toutes ses autres occupations comme des « rôles » qu'il doit jouer : Confessions, consultations, aide spirituelle, engagement politique dans l'Église, etc. – tout lui est étranger et il ne peut ni s'y identifier, ni s'en détacher⁶². Même dans cette situation de crise spirituelle, l'eucharistie reste pour Schmemmann la seule expérience authentique où il se retrouve lui-même : *Le seul moment où je ne me mens pas, c'est quand je célèbre la liturgie...*⁶³.

Cette situation de crise intérieure culmine en 1982 : c'est l'année où, d'une part, il apprend l'avancée de son cancer (en automne 1982), mais où, d'autre part, un certain tournant dans l'attitude de Schmemmann se fait sentir, un tournant qui avait mûri depuis

longtemps. Dans une note de 1977, il écrivait déjà – en rapport avec la peur de l'Église orthodoxe de se confronter au changement du monde :

*L'orthodoxie a décidé de vivre dans son illusion. [...] Or, je ressens avec de plus en plus de force la nécessité de consacrer le « restant de mes jours » à démystifier cette illusion*⁶⁴.

En 1982, cette pensée devient encore plus radicale, la conscience du sacrifice de soi et de la lutte pour un renouveau intérieur de l'Église devient plus aiguë et plus engagée : *le temps de l'éternel compromis dans lequel j'ai vécu au sein de l'Église a pris fin*. Il s'était auparavant débarrassé du rôle central de politique ecclésiastique qu'il avait joué au sein de l'OCA depuis sa fondation et il a ressenti cela comme une libération. Mais il s'agit de bien plus que cela :

Autre compromis mené à son terme : le compromis théologique ou, pour mieux dire, eucharistique. Il m'est soudain apparu clairement que, tout au fond, le combat diabolique mené au sein de l'Église a pour pure cible l'Eucharistie, et que cela n'est évidemment pas fortuit. Si l'Eucharistie cesse d'être la pierre angulaire, l'Église devient un simple « phénomène » religieux, elle cesse d'être l'Église du Christ. [...] ...si j'ai une vocation, elle est ici, dans mon combat pour l'Eucharistie, contre sa réduction, contre les atteintes portées à l'Église au moyen de sa cléricatisation,

61 Voir par exemple *ibidem*, 29 février 1980, 683-684.

62 *Ibidem*, 10 septembre 1980, 707.

63 *Ibidem*, 20 octobre 1980, 721.

64 *Ibidem*, 24 mai 1977, 503.

*d'une part, et de sa sécularisation, de l'autre*⁶⁵.

Ce texte me semble d'une importance décisive pour l'héritage et en même temps la mission de Schmemmann pour la postérité. Avec sa vision eucharistique et eschatologique, Schmemmann se trouve entre deux chaises : entre une Église qui (surtout dans le contexte de la diaspora) n'arrive pas à se libérer des querelles, de l'égocentrisme clérical et du passéisme, et une société qui, dans le cadre de la sécularisation, s'éloigne de plus en plus de l'expérience de Dieu. L'engagement pour le mystère de l'Eucharistie est donc pour lui à la fois un programme de renouveau ecclésial et un ethos missionnaire.

Cependant, l'appel « radicalisé » au tournant et à la conversion à l'Eucharistie n'a pas pu se développer comme Schmemmann l'aurait souhaité en raison de sa maladie en 1982 et de sa mort un an plus tard. Le Journal est le seul témoignage d'une radicalisation de son approche liturgico-théologique, non pas dans le contenu, mais dans l'intensité. Même s'ils sont remplis de tragédie, les écrits de Schmemmann ne parlent jamais d'un échec de son parcours théologique ou ecclésial : ... je me dis encore et encore que je me sentais « chez moi » dans l'Église [...]. Aussi malade que soit l'Église, aussi frustrée et sécularisée que soit devenue sa vie, malgré le triomphe en son sein de « l'homme trop humain » elle seule laisse passer cette lumière du Royaume de Dieu⁶⁶.

5. Perspectives

Ioan
Moga

L'actualité de cette étude succincte avait deux orientations : il s'agissait d'abord de montrer la pertinence permanente des diagnostics entrepris par Schmemmann et de considérer ce qu'il nous laisse en héritage comme une *mission*, celle de comprendre la perspective eucharistico-eschatologique comme une impulsion à la fois prophétique et thérapeutique pour toutes sortes de phénomènes de crise du christianisme.

Deuxièmement, nous avons poursuivi de manière subliminale la question de savoir si la théologie de la liturgie n'est pas un baromètre au moins aussi important pour la compréhension de

l'Église dans le temps qu'un regard socioculturel. Le regard *ad extra* (phénomènes de crise socioculturels et socio-éthiques dans l'espace de l'Église) est évident et central pour la crédibilité de l'Église dans la société. Mais le regard *ad intra* révèle davantage, car il concerne le cœur liturgique (c'est-à-dire sacramentel) et spirituel de l'Église. C'est là qu'il faut découvrir – d'un point de vue théologique – les symptômes d'une crise et les éléments d'une thérapie. C'est ce que fait Schmemmann dans son Journal : il ne s'en tient pas à une critique socio-phénoménologique de l'Église, mais cherche toujours à saisir les phénomènes de crise dans leur noyau liturgico-spirituel. Et

65 *Ibidem*, 1^{er} février 1982, 804.

66 *Ibidem*, 31 mai 1977, 506.

même si nous ne devons pas être convaincus par ses diagnostics, sa méthodologie –appliquer la phénoménologie liturgique ou la théologie de l'expérience eucharistique comme baromètre interne de la vie de l'Église – peut être utile pour les débats actuels sur l'avenir des Églises au XXI^e siècle. La question de savoir si et comment l'Église pourra redécouvrir son centre

sacramentel non seulement de manière défensive (comme culte dominical pour les communautés chrétiennes locales), mais aussi de manière offensive, comme événement théologique de la création, comme fête joyeuse de la transformation du monde en quelque chose de meilleur, de plus beau, se posera de manière accrue pour la période qui suivra la pandémie du Covid19.

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original: « Le combat pour l'Eucharistie ». Das « Tagebuch » Alexandre Schmemmanns als Impuls für eine eschatologischen Erneuerung der Kirche).

Ioan Moga (né le 18 juin 1979 à Făgăraș, Roumanie) est un théologien orthodoxe roumain et est professeur associé à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Vienne depuis 2021.

Signets

Omniprésence de la cathédrale dans la littérature du XIX^e siècle

 Joëlle Prungnaud

Le XIX^e siècle a fortement contribué à faire de la cathédrale une figure de premier plan dans la vie culturelle européenne. Le choc émotionnel suscité par l'incendie de Notre-Dame de Paris, le 15 avril 2019, et l'ampleur des réactions diffusées par la presse attestent la continuité de cette prééminence à l'époque contemporaine. Pour comprendre ce phénomène, il faut le replacer dans le contexte du puissant renouvellement esthétique qui a fait entrer les arts et les lettres dans la modernité. Nous nous intéresserons, dans cet article, à la présence récurrente de la cathédrale dans la littérature essentiellement, en nous limitant à deux domaines linguistiques : francophone (Belgique incluse) et britannique.

Une approche chronologique, tout d'abord, nous permettra de remonter aux sources de cet engouement collectif, indissociable du mouvement de Renouveau gothique qui s'amorce en Grande-Bretagne dès la fin du XVIII^e siècle, avant de gagner le continent. Cet engouement culmine avec l'essor du Romantisme, autour des années 1830 : la célébration de l'architecture gothique se double de la consécration de la cathédrale dans la fiction romanesque. Cette entrée en littérature donne prise à l'imagination et érige

l'édifice chrétien, ancré dans l'histoire, en modèle universel.

Au tournant du XIX^e siècle (de 1880 à la Grande guerre), les écrivains portent un regard critique sur l'héritage romantique tout en lui assurant une féconde postérité. Poètes, romanciers, dramaturges jouent avec une grande créativité sur la figuration de la cathédrale conçue comme objet littéraire à part entière. Seule une perspective synchronique pourra rendre compte du foisonnement de ses représentations qui se déclinent simultanément dans les différents courants qui traversent les lettres (naturalisme, symbolisme, Décadence). L'imaginaire de la cathédrale se déploie dans les textes selon des registres contrastés, oscillant entre l'ombre et la lumière, au gré des fantasmes et des rêveries suscités par l'architecture et son ornementation. Enfin, la symbolique religieuse, en ouvrant la voie au monde de l'invisible et du divin, se prête au déchiffrement, source d'innombrables spéculations, et sollicite l'esprit d'analogie, propice à la création poétique.

Répertorier les modes de représentation de la cathédrale les plus significatifs dans cette vaste production littéraire nous aidera à répondre à

une question sous-jacente : que représente la cathédrale ? De quoi est-elle

représentative à chacune des périodes considérées ?

Le mythe gothique

Le parcours que nous entreprenons de reconstituer à grands traits trouve son origine dans la revalorisation du Moyen Âge, qui s'effectue à une époque encore dominée par le goût classique et qui est portée, en Angleterre, par les amateurs d'archéologie, les collectionneurs d'antiquités (*antiquarians*). Ces pionniers souvent érudits découvrent avec intérêt les vestiges d'une architecture tenue pour barbare depuis la Renaissance, ce qui lui avait valu le qualificatif méprisant de *gothique* (d'après l'italien *gotico*, 1615). Les images d'abbayes en ruine, de sépulcres et de cloîtres envahis par la végétation sont popularisées par les artistes topographes et inspirent aux poètes de mélancoliques méditations sur la mort (poésie de la nuit et des tombeaux). Châteaux et monastères deviennent des lieux de prédilection pour composer l'atmosphère terrifiante du roman gothique (Ann Radcliffe) ou pour servir de cadre à l'action du roman historique (Walter Scott). Ainsi le décor médiéval, bientôt repris en France par des imitateurs (roman noir de la Restauration), devient peu à peu familier aux lecteurs et finit par s'inscrire durablement dans l'imaginaire collectif.

C'est dans ce contexte favorable au Moyen Âge que la cathédrale retrouve une force d'attraction assez puissante pour supplanter le goût des ruines et s'imposer dans la réalité comme l'édifice

le plus abouti de l'art gothique, intact et animé par la foi au cœur de nos villes. Deux grands écrivains contribuent à cette prise de conscience, de part et d'autre de la Manche : François-René de Chateaubriand et William Godwin.

Le premier plaide pour un retour à la religion après la Révolution, dans le *Génie du christianisme* (1802) et tire argument des *Beautés de la religion chrétienne*. Émotion religieuse et émotion esthétique se confondent, en effet, dans son éloge des « églises gothiques ». Si Chateaubriand n'emploie pas le mot « cathédrales », c'est pourtant à elles qu'il songe lorsqu'il rappelle l'attachement du peuple pour « ces Notre-Dame de Reims et de Paris, ces basiliques, toutes moussues, toutes remplies des générations des décédés et des âmes de ses pères ». À la volonté de renouer avec le passé, fondateur de la nation, s'ajoute l'idée d'une continuité avec la nature héritée du culte druidique, au temps lointain du paganisme : « Les forêts des Gaules ont passé à leur tour dans les temples de nos pères, et nos bois de chênes ont ainsi maintenu leur origine sacrée ». L'architecte chrétien a réussi le prodige de « bâtir des forêts » : « tout retrace les labyrinthes des bois dans l'église gothique ; tout en fait sentir la religieuse horreur, les mystères de la Divinité ». Dans cette page demeurée célèbre, Chateaubriand reprend l'hypothèse d'une origine

sylvestre de la cathédrale, exprimée pour la première fois par William Warburton, évêque de l'Église anglicane, dans une note figurant dans l'édition posthume des œuvres du poète Alexander Pope (1751). L'analogie établie par le théologien entre les arcs de l'ogive et la voûte formée par une allée d'arbres s'était répandue dans les milieux lettrés que Chateaubriand, en exil à Londres, fréquentait au moment où il rédigeait son ouvrage.

William Godwin la développe dans *La Vie de Geoffroy Chaucer* (1803). Pour enrichir la biographie de ce poète du XIV^e siècle, il reconstitue son environnement culturel, et décrit notamment l'architecture religieuse parvenue en cette fin du Moyen Âge à

l'apogée de son accomplissement. Pour lui, c'est à cette filiation sacrée que la cathédrale gothique doit l'extraordinaire effet qu'elle produit sur les sens, sa capacité à élever l'âme, à communiquer un sentiment d'infini et d'éternité mêlé d'effroi, en un mot à créer les conditions du *sublime*. Cette esthétique, théorisée par Edmund Burke (1757), est fondatrice de la nouvelle sensibilité romantique, réceptive à la beauté d'une architecture qui parle à l'imagination plus qu'à la raison, s'enracine dans le sol ancestral et incarne l'idéal médiéval, en rupture avec la référence gréco-romaine jusqu'alors prédominante. En tant que « fruit authentique du monde occidental » selon Godwin, la cathédrale devient une composante majeure du mythe gothique.

Joëlle
Prunghaud

Du romantisme au réalisme

Exaltée par le médiévalisme romantique, la cathédrale prend une dimension épique sous la plume de Victor Hugo, dans le roman de 1831 : Notre-Dame de Paris se fait tour à tour monument historique, emblème du combat pour la défense du patrimoine médiéval, lieu d'asile dans le cadre pittoresque du XV^e siècle. En même temps, elle s'humanise, s'incarne en héroïne romanesque, protectrice ou persécutrice mais toujours maîtresse de la destinée des personnages. L'imagination de Hugo joue sur l'antithèse du divin et du démoniaque, procède par raccourcis saisissants où chair et pierre se confondent, fait fuser les métaphores pour insuffler le mystère, l'émotion, le ravissement, donner au roman la beauté

magistrale d'une fresque et l'élan lyrique de la poésie. Le romancier parvient à faire vivre à ses lecteurs une relation affective avec « la vieille église », dans le double registre du sublime et du grotesque, et à l'intégrer au monde familier de la légende.

S'il est admiratif de *Notre-Dame de Paris*, Jules Michelet porte sur la cathédrale le regard de l'historien, explique la genèse du gothique par les aspirations de la société : il voit dans l'ogive « l'élan de la liberté vers le ciel », considère le christianisme comme une « merveilleuse inspiration pour l'art ». Tant qu'il adhère au médiévalisme romantique (1833), il associe la cathédrale à des valeurs positives, voit en elle

non seulement la maison de Dieu mais aussi celle du peuple et de l'artiste. Puis, en 1855 (« La déroute du gothique »), lorsqu'il renie le Moyen Âge au profit de la Révolution, il se reproche sa « frénésie pour les cathédrales gothiques » dans lesquelles il voit désormais un symbole d'oppression. Cependant, il retient le *concept* de cathédrale, au sens d'œuvre issue d'une création collective, et en cherche des substituts dans la société contemporaine : ce sera la cathédrale de science bâtie au XIX^e siècle. Au processus de laïcisation de l'édifice chrétien, Michelet ajoute le recours à la métaphore qui, en dissociant le monument de l'époque qui le conçut, en fait un modèle pour l'avenir.

Loin du lyrisme et de l'exaltation romantiques, l'approche réaliste accorde néanmoins une place à la cathédrale dans le roman, comme en témoigne la présence récurrente de Saint-Gatien dans la *Comédie humaine* de Balzac. L'édifice est traité en tant que cadre de la vie ecclésiastique, exposée aux intrigues de province (*Le Curé de Tours*, 1832). Le cycle romanesque d'Anthony Trollope, très populaire en Angleterre (*Les Chroniques du Barsetshire*, 1855-1867) tire un parti comique des luttes de pouvoir entre le chapitre et l'épiscopat, dans la ville-cathédrale fictive de Barchester, fusion de Winchester et de Salisbury. Perçue comme un élément constitutif de la

société, la cathédrale n'échappe pas à la satire ni à l'étude critique des rapports de forces dont elle est le théâtre.

Émile Zola en fait le principal lieu de l'action du seizième roman de son cycle des Rougon-Macquart, *Le Rêve*, publié en 1888. La cathédrale de Beaumont-l'Église, réplique fictive de Notre-Dame de Paris, constitue le milieu dans lequel grandit l'enfant trouvée Angélique, devenue brodeuse, et qui, sous l'effet de la foi et de la grâce, échappe au déterminisme de son origine sociale et de son hérédité. Hors de toute intention polémique, l'auteur tente d'adapter la théologie chrétienne à sa théorie du naturalisme, tire parti de la liturgie catholique, en croisant sources documentaires et souvenirs d'enfance, pour conduire sa démonstration. Il fait de la cathédrale beaucoup plus qu'un décor, car elle représente à ses yeux « la place de l'au-delà, de l'insaisissable », qu'il parvient à suggérer au moyen de la symbolique architecturale et par un jeu de correspondance entre les saintes de vitrail et sa fragile héroïne, emportée par son idéal. Ce roman marque, incontestablement, une étape dans l'utilisation de la cathédrale à des fins didactiques dans la fiction et Zola lui-même aura recours à d'autres églises d'exception pour servir des thèses plus politiques, dans la trilogie des *Trois villes* (1894-1898).

La cathédrale au cœur des conflits

Les écrivains se font l'écho des tensions qui traversent la fin du siècle et qui investissent la cathédrale de valeurs

contradictoires. En Angleterre, l'église du diocèse rappelle le lien originel de la religion anglicane avec Rome. C'est

pourquoi elle devient un point de fixation du conflit qui divise les anglicans, partagés entre la tentation d'un retour au catholicisme (Haute Église) et le respect de l'esprit de la Réforme (Basse Église). La magnificence de l'architecture gothique, associée au faste de la liturgie, encourt le double reproche de la superstition et de l'idolâtrie aux yeux des partisans de l'évangélisme. Il faudra la force de conviction et le talent d'écrivain de John Ruskin pour rendre acceptable l'admiration suscitée par la splendeur des cathédrales. L'argumentaire développé dans la première des *Sept lampes de l'architecture* (1849), la « Lampe du Sacrifice », démontre que la recherche de la perfection en matière d'art et de création, dans l'ornementation et dans la conception même de l'architecture, n'est pas guidée par un coupable désir d'ostentation. Au contraire, elle relève pleinement de l'oblation, du don de soi désintéressé de la part des artistes et artisans restés anonymes. Ruskin n'aura de cesse de faire l'éloge du caractère « inutile » des édifices sacrés construits par les chrétiens du Moyen Âge, à l'opposé des fabriques édifiées par le mercantilisme de son temps qui enlaidissent le paysage urbain. C'est au prix du geste sacrificiel accompli par la collectivité que « l'œuvre de Dieu » se reconnaît. Elle s'exprime dans cet « amas de murs non pas nus mais étrangement travaillés par les mains d'hommes insensés » (*La Bible d'Amiens*, 1885).

En France, les débats sur la laïcité qui entourent la promulgation de la loi de séparation des Églises et de l'État

(1905) se cristallisent sur le sort du patrimoine religieux, et en particulier celui des cathédrales dont le statut se trouve modifié. Craignant que, sans l'aide de l'État, l'épiscopat n'ait plus les moyens financiers d'assurer le culte et que ne s'ensuive une désaffectation du lieu-saint, Marcel Proust défend la notion de « cathédrale vivante » : « les cathédrales ne sont pas seulement les plus beaux monuments de notre art, écrit-il, mais les seuls qui vivent encore leur vie intégrale, qui soient restés en rapport avec le but pour lequel ils furent construits » (« La mort des cathédrales », *Le Figaro*, 1904). Mais face aux violences de la guerre qui éclate dix ans plus tard et met en péril l'existence même de ces édifices d'exception, constatant que la « Chambre anticléricale [...] ne fait plus qu'un avec nos évêques patriotes », Proust reviendra, en 1919, sur son interprétation alarmiste de la loi.

Joëlle
Prunghaud

Le bombardement de Notre-Dame de Reims et les ravages causés par l'invasion allemande dans les villes de Belgique, riches en édifices religieux, placent la cathédrale en position de monument exemplaire de la combativité des nations en guerre. Pour les poètes belges, elle représente la souffrance et la résistance héroïque de leur peuple : glorieuse et triomphante face à l'ennemi, elle s'humanise, à travers sa statuaire, pour exprimer la douleur du deuil et délivrer un message d'espérance (Émile Verhaeren). Parce qu'elle cumule les fonctions culturelle, historique et culturelle, elle symbolise par excellence l'espace sacré profané, le

patrimoine national bafoué et l'œuvre d'art vandalisée. Elle est personnifiée dans le poème dramatique d'Eugène Morand, *Les Cathédrales* (1915), qui fait dialoguer les grandes églises gothiques de France, unies autour du martyre de Notre-Dame de Reims. Sarah

Bernhardt prête sa voix à la cathédrale captive, Notre-Dame de Strasbourg, et l'âme d'une vaillance guerrière portée par un élan patriotique, nous invitant à voir dans cette figure de pierre une allégorie des femmes combattantes, en marge des champs de bataille.

Creuset de l'idéal

Haut lieu de la chrétienté, monument de spiritualité, le grand vaisseau gothique est perçu comme l'espace de projection d'un idéal qui échappe à l'emprise du temps. C'est en pèlerin que le poète Charles Péguy se rend à pied de Paris à Chartres, en 1912, faisant résonner en lui le martèlement régulier des alexandrins à l'approche du sanctuaire, jusqu'au moment sublime de l'apparition : « Mais voici que c'est vous, reine de majesté » (*La tapisserie de Notre-Dame*, 1913). La sainte figure de la Vierge et le monument de pierre se confondent dans une double épiphanie. Le rythme lancinant de la litanie agit comme un baume pour apaiser la souffrance, en accord avec la vocation médiévale de la cathédrale-asile. L'architecture sacrée habite également l'œuvre dramatique de Paul Claudel, en tant que symbole de la foi et demeure de Dieu. D'abord intériorisée comme un puissant modèle spirituel, la cathédrale finit par s'imposer dans sa matérialité comme « action de grâces » au personnage de l'architecte devenu bâtisseur d'églises, Pierre de Craon. Cette évolution s'affirme au cours de la longue gestation de *L'Annonce faite à Marie*, depuis l'ébauche de 1892 (*La Jeune fille Violaine*) jusqu'à la création

en 1912-1913, et sera confirmée dans la version définitive pour la scène (1948). La poétique incantatoire et la dévotion se combinent dans l'œuvre de ces auteurs catholiques pour faire de la cathédrale le lieu de l'universalité et de l'éternité.

Quant aux poètes symbolistes, ils la représentent comme un point de passage vers un monde supérieur, celui des idées et de la beauté, selon la référence platonicienne. Toute forme sensible étant perçue comme un signe du visible qui renvoie à l'invisible, ils lisent dans les œuvres des artistes du Moyen Âge qui ont façonné le sanctuaire gothique une invitation à la rêverie, un appel à l'inconscient comme voie d'accès à la transcendance. Pour Georges Rodenbach, la cathédrale Saint-Sauveur se fond dans le paysage minéral de la ville de Bruges : sa flèche et le clocher d'une église voisine s'élancent comme des « citadelles de l'air », spiritualisées par un voile de brume (*Bruges-la-Morte*, 1892), comme affranchies de leur ancrage terrestre. Dans cette quête d'un idéal mystique, le symbolisme tend à dématérialiser la pierre, à se soustraire au réel pour pénétrer dans l'au-delà du monde sensible.

Mais une autre dimension permet de comprendre le surinvestissement dont fait l'objet la cathédrale au tournant du XIX^e siècle. Dans la mesure où elle est le fruit d'une création collective – architectes, peintres et sculpteurs, artisans de toutes les corporations s'étant unis pour concourir à la même œuvre – elle répond au rêve contemporain de fusion des arts, porté par Richard Wagner. Du plain-chant aux chœurs liturgiques, des hymnes religieux aux grandes orgues, la musique sacrée donne sa voix à l'architecture sans contredire sa vocation religieuse. Car à la différence de l'abbatiale, la cathédrale a été conçue pour atteindre les fidèles par la sensibilité, pour éveiller en eux des sensations propres à leur faciliter l'accès à l'abstraction du divin. Elle comble l'idéal esthétique des adeptes de « la religion de l'art » qui voient en elle une œuvre ouverte, toujours inachevée, accueillante aux apports artistiques nouveaux, jamais figée dans un style unique mais perméable aux empreintes de cultures étrangères. Les auteurs s'enchantent de découvrir les variations d'un gothique sous influence : l'orient byzantin à Saint-Marc (André Suarès) ; le style mauresque des cathédrales-mosquées andalouses (Jean Lorrain).

S'il est une œuvre qui, à elle seule, synthétise tous les aspects que nous venons de citer, à la fois religieux, mystique et esthétique, c'est bien le roman de Joris-Karl Huysmans, *La Cathédrale* (1898). Dans ce troisième volume du cycle de Durtal, du nom du protagoniste qui résiste à la tentation du satanisme pour se convertir au catholicisme et enfin accéder à l'oblature, Notre-Dame de Chartres n'est pas seulement une étape sur la voie de l'ascèse monastique. Elle se présente comme le lieu de l'absolu, censé combler toutes les attentes du postulant et remédier à « l'anémie profonde d'âme » dont il souffre. Elle est la Bible de pierre dont il entreprend de lire les enseignements pour y trouver une alternative à la désespérance symptomatique de son époque. La métaphore n'est pas nouvelle mais, dans la réinterprétation qu'en propose Huysmans, le Livre devient un dictionnaire de symboles, ardu à déchiffrer si ce n'est par l'érudition, car la symbolique religieuse illustrée par les *imagiers* du Moyen Âge n'est plus comprise des fidèles et se dérobe à l'exégèse. Néanmoins, la rêverie et l'émotion de l'esthète tentent de pallier l'occultation du sens et communiquent à l'écriture savante de Huysmans poésie et force d'expression.

Joëlle
Prungnaud

L'imaginaire de la cathédrale

Pour peu que la curiosité nous incite à une exploration systématique de la production littéraire contemporaine des œuvres que nous avons citées, nous aurons la surprise de découvrir un foisonnement de récits, souvent mineurs,

qui placent la cathédrale au cœur de l'intrigue. Nouvelles et romans tirent parti de l'ambivalence du sacré qui fait coexister les sphères du divin et du diabolique dans un même espace. Tandis que le tympan du portail

occidental expose le sort contrasté des damnés et des élus, de monstrueuses gargouilles hérissent les murs de l'édifice et d'inquiétantes chimères peuplent les galeries des parties hautes. Ces figures protectrices, censées repousser le mal à l'extérieur du lieu-saint, sont interprétées *a contrario* comme des créatures maléfiques, susceptibles de contaminer la cathédrale elle-même. La bestialité de leurs formes est projetée sur l'architecture qui apparaît à son tour comme un monstre difforme, gigantesque « léviathan de pierre », animé par des forces surnaturelles (Walter De La Mare). Les nouvelles fantastiques anglaises se focalisent sur le danger des opérations de restauration ou des recherches archéologiques trop intrusives, soupçonnées de réveiller des démons en troublant un ordre séculaire. Montague Rhodes James exploite cette thématique avec talent dans la tradition du récit de terreur. Dans le registre plus subtil de l'inquiétante étrangeté, Vernon Lee combine la beauté composite de la basilique Saint-Antoine de Padoue et le maléfice d'une mystérieuse voix spectrale revenue persécuter le narrateur (« A Wicked Voice », 1890).

La fonction funéraire de l'édifice médiéval, attestée par les tombeaux, les gisants, les inscriptions mortuaires, compose l'image de la cathédrale-sépulcre qui induit des fantasmes de mort et de destruction. L'imaginaire du souterrain, convoqué par la crypte romane, renvoie à la symbolique des Catacombes, refuge des premiers chrétiens. Le tissage de ces éléments,

structurés autour du motif de la cathédrale, sert d'exutoire à l'obsession de la mort dans un curieux roman de la fin du siècle, oublié de la postérité, *Lermia*, de Guy Valvor (1896). L'insistance à décrire la réalité organique des corps jadis ensevelis sous les dalles du sanctuaire se manifeste dans l'un des *Portraits imaginaires* de Walter Pater (« Denys l'Auxerrois », 1887). Lors d'une surprenante scène d'exhumation, représentative du goût de la Décadence pour le dévoiement, l'auteur tend à infléchir vers le macabre et le morbide l'image idéalisée de la cathédrale.

Quand la monumentalité de l'édifice, sa position dominante au cœur de la cité, sont perçues comme écrasantes, quand résonne sous les hautes voûtes de la nef l'impressionnante messe des morts, avec ses prières rituelles psalmodiées en latin, quand se dresse le catafalque tendu de drap noir devant l'autel, les personnages sont saisis d'une terreur sacrée, étreints par la peur du Jugement dernier. Pour comprendre l'épisode qui conduit le héros du roman de Franz Hellens, *En ville morte* (1906), à la vision délirante d'une cathédrale en proie à l'anéantissement, il faut s'imaginer la réalité du cérémonial liturgique en vigueur à cette époque, dans un pays de forte tradition catholique comme la Belgique. Au son du *Dies Irae* qui tonne sous les voûtes de la cathédrale Saint-Bavon de Gand, se déroule une scène d'Apocalypse : « les nefs se disloquaient, des chapelles grillées de noir s'enfonçaient, sous l'œil des ogives énormes ». Mais au terme de l'office, après plusieurs pages hallucinatoires,

le cauchemar s'efface pour laisser place à « l'éblouissante ascension des colonnes et des voûtes ».

Le tournant du siècle dans sa veine décadente, on le voit, travaille à la dénaturation, voire à la déstabilisation d'une construction à la fois matérielle et spirituelle, historique et intemporelle, qui se donne symboliquement pour la réplique terrestre de la Jérusalem céleste : les « pierres vives » de la cité de Dieu, à la source de la vision lumineuse des poètes symbolistes, sombrent à l'inverse dans la nuit, du côté du mal et de la mort.

Ce rapide parcours à travers la littérature de tout un siècle et de ses marges ne permet pas de conclure à une unité

de représentation de la cathédrale, en dépit de quelques convergences. Il révèle en revanche une étonnante pluralité des approches qui, en dépit de leur antagonisme, ne mettent pas en péril l'unicité du modèle. Par son aptitude à la symbolisation, par sa capacité à contenir des significations contradictoires, la cathédrale littéraire échappe à toute exclusive et conserve son pouvoir de fascination. Elle survit aux fantasmes destructeurs inventés par la fiction, aux conflits idéologiques révélateurs du moment, elle résiste aux effets de rupture pour s'inscrire dans la continuité et le renouvellement. Ouverte à la polysémie, elle se prête à toutes les formes de réécriture et n'a sans doute pas encore épuisé toutes ses potentialités.

Joëlle
Prungnaud

Joëlle Prungnaud, née en 1950, est professeur émérite de littérature comparée à l'université de Lille. À la suite de l'incendie du 15 avril 2019, elle a rejoint l'Association des Scientifiques au service de la restauration de Notre-Dame de Paris. Auteure de nombreux articles sur ces problématiques, elle a dirigé plusieurs volumes collectifs, dont La Cathédrale (Villeneuve-d'Ascq, Éditions du Conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2001) et publié deux ouvrages : Gothique et Décadence : Recherches sur la continuité d'un mythe et d'un genre au XIX^e siècle en Grande-Bretagne et en France, Paris, Honoré Champion, 1997. Réimpression 2015. Figures littéraires de la cathédrale (1880-1918), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008 (OpenEdition Books)

Prochain numéro
mai-août 2023

La liberté religieuse



Dans l'actuel climat d'opinion, plusieurs évêques (allemands) plaident pour l'ordination sacerdotale des femmes. Un grand nombre de prêtres partagent cette opinion et préparent les fidèles, dans leurs sermons, à ce changement. L'auteure de cet article a elle-même souvent entendu le dimanche annoncer cette réforme (au lieu de commenter l'Évangile). Outre les fréquents arguments sociologiques – selon lesquels il est temps d'ouvrir aux femmes les fonctions sacerdotales comme dans le reste de la société – on s'efforce aussi de trouver des raisons exégétiques pour invalider l'exemple de Jésus et des apôtres et déplacer le message, par exemple sur le terrain de l'égalité de tous les baptisés – surtout parce que le baptême conduit incontestablement au sacerdoce général et royal. Et en effet, il est difficile d'ignorer le « caractère raisonnable » de ces arguments. Et pourtant quelqu'un bloque. Ce n'est pas parce qu'il en ignore le caractère raisonnable : au contraire, il répète même les arguments avancés, et il les a compris. Ce quelqu'un est le pape. Et cela change les données : cela change même le point de vue sur la question.

À la Pentecôte 1994, invoquant le ministère pétrinien, le pape Jean-

Paul II a apporté une réponse dans sa lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*¹. Une réponse qui fait référence à une exposition détaillée par le pape Paul VI² et qui est donc doublement légitime. Et la réponse est non : pas de sacerdoce pour les femmes.

L'auteure de cet article doit reconnaître qu'elle a longtemps été préoccupée par ce sujet et a réfléchi au transfert de fonctions sacramentelles à des diaconesses. Elle a étudié les possibilités et comprend très bien ce que d'autres ont avancé à ce sujet ; mais elle a clairement exclu le sacerdoce féminin. Mais également le diaconat féminin comme ministère ordonné lui est désormais devenu problématique. Cette évolution mérite une explication.

L'explication vient de la foi. Je crois que le magistère est en effet confié à Pierre et à ses successeurs pour décider avec justesse des questions essentielles. Avec justesse ne veut pas dire avec pré-tention, mais en vertu du ministère reçu pour interpréter l'exemple du Christ et la pratique constante de l'Église. Ces trois raisons figurent dans la Lettre apostolique : le ministère, l'exemple et la pratique.

1 Lettre apostolique sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes, 22 mai 1994 (vatican.va)

2 *Inter insigniores*, 15 octobre 1976 : AAS 69 (1977), 98-116.

Signets

Je ne serais peut-être pas si facilement d'accord si je n'avais pas lu Newman, ce converti anglais qui avait dû franchir tant d'obstacles pour sa conversion en 1845 avant de partir à Rome³. Il y allait, pour ainsi dire, comme un écorché vif. Mais dans son combat pour l'orthodoxie de l'Église d'Angleterre, Newman avait compris que sur les questions cruciales, elle était impuissante, sans fondement ou, dans ses mots : libérale, rien d'autre que le miroir des opinions du jour. Pour renforcer et assurer cette orthodoxie, Newman était remonté dans ses recherches aux IV^e et V^e siècles, et avait étudié les Conciles aux prises avec d'énormes problèmes. Ce qu'il a trouvé l'a atteint jusqu'à la moelle : *sur les questions cruciales, son Église était à l'évidence conforme aux hérétiques de l'époque*. Et plus encore : l'orthodoxie pour laquelle il luttait était chaque fois du côté de l'Église romaine détestée. C'est le pape Léon le Grand qui a finalement poussé le concile de Chalcédoine en 451 à prendre une position dogmatique, avec toute l'autorité de Pierre, exercée sans compromis. Ce sont les Pères de l'Église qui, contre les opinions diverses des Églises orientales particulières et face au risque d'une rationalisation de la christologie, ont toujours été renforcés et confirmés par le pape. Et Newman a compris qu'il tenait la clef de l'histoire de l'Église, la clef pour la vérité au milieu de voix confuses qui revendiquaient toutes un droit quelconque, en se réclamant toutes de l'Évangile. Il n'était pas rare

que des opinions plus raisonnables apparaissent du côté des hérétiques, comme dans le cas d'Arius qui tenait pour incompatibles les deux natures, divine et humaine, du Christ, ce qui est en effet paradoxal, et la majorité des évêques du temps l'ont suivi : Jésus serait juste devenu un homme, ou bien, selon le semi-arianisme : aurait été adopté par Dieu. Newman a vu avec horreur que c'était, de son temps, l'opinion commune de la plupart des pasteurs de l'Église d'Angleterre, à commencer par l'archevêque de Canterbury, et que seule Rome avait résisté jusqu'alors à cette hérésie. On pouvait constater la même chose pour d'autres questions, comme pour la Trinité. Et il a suivi ce chemin étroit qu'il tenait pour véritable, suspecté par les anglicans et observé avec méfiance, voire freiné, par les catholiques.

Quelle leçon en tirer dans la controverse actuelle, dans les débats houleux et les considérations exégétiques ? La même qu'en a tiré Newman : tant qu'on croit que l'Église apostolique, fondée sur Pierre, est l'héritage du Seigneur, sa décision est déterminante. Ce qui n'empêche pas d'approfondir le contenu et les raisons des décisions pontificales. Mais cela ne nous permet pas de répéter sans cesse les mêmes arguments qui ont déjà été, à juste titre, rejetés.

Et cela nous oblige à considérer l'alternative qui a aussi été proposée dans *Ordinatio sacerdotalis* :

³ Voir en dernier lieu, Newman. *La sainteté de l'intelligence*, coll. Communio, Parole et Silence, 2020 (NdT).

*L'Église souhaite que les femmes chrétiennes prennent pleinement conscience de la grandeur de leur mission : leur rôle sera capital aujourd'hui, aussi bien pour le renouvellement et l'humanisation de la société que pour la redécouverte, parmi les croyants, du vrai visage de l'Église*⁴.

Cela peut sembler général et un peu contourné. Mais il est vrai que les porte-parole du sacerdoce féminin n'ont à peine considéré cette direction alternative et ont encore moins consacré leur force et leur énergie à cette énorme tâche. On voit bien aujourd'hui d'autres cultures, d'autres religions qui tiennent pour « normale » la subordination de la femme à l'homme, qui la considèrent comme la « propriété » de l'homme. Les filles sont tuées en période prénatale, l'avortement est érigé en droit de l'homme, la pornographie infantile est commercialisée, les femmes sont vendues comme mères porteuses, donneuses d'organes ou prostituées. Et cela devant notre porte. L'espace culturel occidental (chrétien), et d'abord les femmes, ont le devoir d'assurer plus clairement la dignité des deux sexes au plan politique, juridique, social contre les immenses abus interculturels.

Cette mission pour renouveler et humaniser la société est à la fois immense et peu claire. Mais il semble que l'énergie est aujourd'hui concentrée à arracher les outils des mains des

prêtres. N'y a-t-il vraiment rien d'autre à faire ? L'abandon de l'éthique chrétienne ne fait que croître ; l'Évangile est réduit à une légende lointaine ; la conscience est devenue l'unique magistère. C'est ici que l'histoire de l'Église peut servir de leçon. Un nombre incalculable de femmes sont devenues des saintes, des sauveurs d'humanité, des phares pour le monde, sans avoir éprouvé le besoin d'une fonction ecclésiastique. Elles sont devenues docteurs de l'Église sans avoir dispensé les sacrements et même sans avoir étudié la théologie. Dans des tâches caritatives, contemplatives, intellectuelles (et surtout pédagogiques), elles ont agi sans compter, elles ont marqué de manière capitale la civilisation. Sans parler de la maternité (dont les féministes chrétiennes ne parlent guère), dans les régimes totalitaires, mais aussi dans les régimes libertaires où les prêtres se font rares.

Un autre Anglais converti, Chesterton, disait : on accorde aujourd'hui une grande valeur à la démocratie, mais on oublie à dessein « le vote de la plus obscure de toutes les classes, celle de nos ancêtres. C'est la démocratie des morts. La Tradition, c'est le refus de se soumettre à cette oligarchie arrogante de ceux qui se sont contentés de naître »⁵. Dans le débat sur le sacerdoce féminin, les morts n'ont pas voix au chapitre... Les femmes ne seraient-elles totalement dignes que lorsqu'elles

Hanna-
Barbara
Gerl-
Falkovitz

4 *Ordatio sacerdotalis*, n. 3 (citation de la déclaration *Inter insigniores*, n. 6). La déclaration *Inter insigniores* est un document de la Congrégation pour la doctrine de la foi (15 octobre 1976), approuvée et confirmée par Paul VI, « sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel » (NdT).

5 CHESTERTON, *Orthodoxy*, Londres, 1908, p. 84.

servent à l'autel ? C'est dévaluer indirectement Radegonde, Hildegarde, Hedwige, Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila, Mary Ward et les femmes d'aujourd'hui, toujours plus impliquées, les Sœurs sans nombre qui sont de nom et d'esprit les Marie, les Marthe et les Madeleine. Elles exercent une mission qui exige toute leur force, pour un charisme libre et puissant : le souffle de l'Esprit dans le temps.

« Je crois en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique ». Si l'on ne retient pas l'ancrage apostolique, que peuvent bien vouloir dire « une, sainte, catholique » ? Le successeur de Pierre a en tout cas parlé, de toute son autorité, comme il l'a fait depuis les origines. Ce pouvoir n'est pas fixé de manière positiviste : il appartient, comme pour Newman, au « principe dogmatique » de l'Église⁶. Où mènent « les grands pas », sinon « hors du chemin⁷ » ?

(Traduit de l'allemand par J.-R. Armogathe. Titre original : "Nochmals gelesen : Ordinatio sacerdotalis")

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, née en 1945, doctorat en philosophie (Munich, 1971), habilitation (Munich, 1979), professeure de philosophie de la religion à Dresde (1993-2011), co-éditrice des Œuvres complètes d'Edith Stein et de Romano Guardini. Membre de la rédaction de l'édition allemande de *Communio*. Parmi ses nombreuses publications, *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, 2009, 2016² ; *Spielräume. Zwischen Natur, Kultur und Religion : der Mensch*, Dresden 2020.

<https://www.hochschule-heiligenkreuz.at/lehrende/univ-prof-em-dr-hanna-barbara-gerl-falkovitz/> 

6 Le « principe dogmatique », sur lequel se fondait le mouvement d'Oxford, en même temps que le « principe sacramental », s'opposait, dans l'esprit des tractariens, au « principe antidogmatique » du « libéralisme », voir *Apologia* Note A, p. 479s. (NdT)

7 Paraphrase d'Augustin (*Enarr. in Ps. 31*, II, n. 4) : « il vaut mieux boiter sur le chemin que marcher à grands pas en dehors du chemin. Car celui qui boite sur le chemin, même s'il n'avance guère, se rapproche du terme ; mais celui qui marche hors du chemin, plus il court vaillamment, plus il s'éloigne du terme », également cité par Thomas d'Aquin, *Comm. sur sain. Jean*. (NdT)

Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église suivi de
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Institut Jean-Marie Lustiger, *Jean-Marie Lustiger, témoin de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces :
Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013
Michel Sales et Communio : *Le décalogue*, 2014
Dagmar Halas, *Le silence de la peur.
Traduire la Bible sous le communisme*, 2015
L'Alliance irrévocable – Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme, 2018
Le cardinal Newman. La sainteté de l'intelligence,
textes réunis et présentés par Jean-Robert Armogathe, 2019
Vincent Carraud, *Ce que sait la foi*, 2020

Vient de paraître

Ph. Capelle-Dumont et D. de Caprio (éd.),

Joseph Ratzinger/Benoît XVI et la culture française, 2022

Au cours d'un voyage apostolique à Lourdes (2008), Benoît XVI affirmait avoir eu « un contact très profond, très personnel et enrichissant avec la grande culture théologique et philosophique de la France ». Il prolongeait ainsi le mot de Paul VI paraphrasant le cardinal Eude de Châteauroux (la France « cuit le pain intellectuel de la chrétienté »). La même année, lors de son discours au Collège des Bernardins, il évoquait, dans le sillage de l'historien Jean Leclercq, la France des « fils de saint Bernard de Clairvaux » aux « origines de la théologie occidentale » et aux « racines de la culture européenne ».

Le présent ouvrage, issu d'un colloque tenu à l'université de Strasbourg, explore les raisons pour lesquelles J. Ratzinger-Benoît XVI a ainsi tenu pour « décisive » la mémoire de la créativité intellectuelle française, tant pour son parcours personnel de vie et d'études que pour l'élaboration de la pensée — théologique, philosophique, scientifique et littéraire — en Occident.

Avec les contributions de Jean-Luc MARION de l'Académie française, Philippe CAPELLE-DUMONT, Davide DE CAPRIO, Christian GOUYAUD, Dominique MILLET-GERARD, Vincenzo ARBOREA, Santiago Sanz SÀNCHEZ, Gabriel FLYNN, Jean-Robert ARMOGATHE.

Titres parus, classés par Thèmes et par ordre chronologique

Les « dossiers » sont rassemblés en fin de liste

Le Credo

- 1-*La confession de la foi* (1975/1)
- 9-« *Jésus, né du Père avant tous les siècles* » (1977/1)
- 15-« *Né de la Vierge Marie* » (1978/1)
- 21-« *Il a pris chair et s'est fait homme* » (1979/1)
- 27-« *La Passion* » (1980/1)
- 33-« *Descendu aux enfers* » (1981/1)
- 39-« *Il est ressuscité* » (1982/1)
- 47-« *Il est monté aux cieux* » (1983/3)
- 51-« *Il est assis à la droite du Père* » (1984/1)
- 57-*Le jugement dernier* (1985/1)
- 63-*L'Esprit Saint* (1986/1)
- 69-*L'Eglise* (1987/1)
- 212-*Croire l'Eglise* (2010/6)
- 217-*L'Eglise Apostolique* (2011/5)
- 224-*La catholique Eglise* (2012/6)
- 230-*La sainteté de l'Eglise* (2013/6)
- 236-*L'Eglise Une* (2014/6)
- 75-*La communion des saints* (1988/1)
- 81-*La rémission des péchés* (1989/1)
- 87-*La résurrection de la chair* (1990/1)
- 93-*La vie éternelle* (1991/1)
- 269-270-*Dieu unique* (2020/3-4)
- 285-*La mission de l'Esprit* (2023/1)

Parole de Dieu

- 66-*Lire l'Écriture* (1986/4)
- 130-*Le Christ* (1997/2-3)
- 135-*L'Esprit saint* (1998/1-2)
- 140-*Dieu le Père* (1998/6-1999/1)
- 145-*Croire en la Trinité* (1999/5-6)
- 153-*La parole de Dieu* (2001/1)
- 158-*Au-delà du fondamentalisme* (2001/6)
- 221-*Le Canon des Écritures* (2012/3)
- 245-*L'inspiration des Écritures* (2016/3)
- 253-*La Tradition* (2017/5)
- 279-*Le Cantique de l'amour* (2022/1)

Notre Père

- 238-*Notre Père I : qui es aux cieux* (2015/2-3)
- 244-*Notre Père II* (2016/2)
- 250-*Notre Père III : notre Pain* (2017/2)
- 256-*Notre Père IV : Pardonne-nous* (2018/2)
- 261-*Notre Père V : en tentation* (2019/1)
- 268-*Notre Père VI : Délivre-nous* (2020/2)
- 273-*Dieu Père* (2021/1)

Jésus

- 160-*Les mystères de Jésus* (2002/2)
- 166-*Le mystère de l'Incarnation* (2003/2)
- 171-*La vie cachée* (2004/1)
- 177-*Le baptême de Jésus* (2005/1)
- 183-*Les noces de Cana* (2006/1)
- 189-*La venue du Royaume* (2007/1)
- 195-*La Transfiguration* (2008/1)

201-L'entrée du Christ

- à Jérusalem (2009/1)
- 205-*Le Christ juge et sauveur* (2009/5)
- 207-*Le Mystère Pascal* (2010/1-2)
- 213-*Ascension-Pentecôte* (2011/1-2)
- 219-*La seconde venue du Christ* (2012/1-2)
- 280-*Le Christ, icône du Dieu invisible* (2022/2)

Les Sacrements

- 11-*Guérir et sauver* (1977/3)
- 13-*L'eucharistie* (1977/5)
- 14-*La prière et la présence (Eucharistie II)* (1977/6)
- 19-*La pénitence* (1978/5)
- 22-*Laïcs ou baptisés* (1979/2)
- 25-*Le mariage* (1979/5)
- 38-*Les prêtres* (1981/6)
- 43-*La confirmation* (1982/5)
- 49-*La réconciliation* (1983/5)
- 55-*Le sacrement des malades* (1984/5)
- 58-*Le sacrifice eucharistique* (1985/3)
- 128-*Baptême et ordre* (1996/6)
- 149-*L'Eucharistie, mystère d'Alliance* (2000/3)
- 172-*La confession, sacrement difficile ?* (2004/2)
- 210-*Le catéchuménat des adultes* (2010/4)
- 233-*Jeûne et Eucharistie* (2014/3)

Le Décalogue

- 99-*Un seul Dieu* (1992/1)
- 105-*Le nom de Dieu* (1993/1)
- 111-*Le respect du sabbat* (1994/1)
- 117-*Père et mère honoreras* (1995/1)
- 123-*Tu ne tueras pas* (1996/1)
- 129-*Tu ne commettras pas d'adultère* (1997/1)
- 137-*Tu ne voleras pas* (1998/3)
- 143-*Tu ne porteras pas de faux témoignage* (1999/3)
- 148-*La convoitise* (2000/2)

Les Béatitudes

- 67-*La pauvreté* (1986/5)
- 70-*Bienheureux persécutés ?* (1987/2)
- 79-*Les cœurs purs* (1988/5)
- 96-*Les affligés* (1991/4)
- 107-*L'écologie : Heureux les doux* (1993/3)
- 110-*Heureux les miséricordieux* (1993/6)

Les Vertus

- 54-*L'espérance* (1984/4)
- 76-*La foi* (1988/2)
- 116-*La charité* (1994/6)
- 121-*La vie de foi* (1995/5)
- 127-*Vivre dans l'espérance* (1996/5)
- 134-*La Prudence* (1997/6)
- 139-*La force* (1998/5)
- 151-*Justice et tempérance* (2000/5)

191-La fidélité

- (2007/3)
- 196-*La bonté* (2008/2)

L'Eglise

- 5-*Appartenir à l'Eglise* (1976/3)
- 10-*Les communautés dans l'Eglise* (1977/2)
- 17-*La loi dans l'Eglise* (1978/3)
- 31-*L'autorité de l'évêque* (1980/5)
- 61-*L'avenir du monde* (1985/5-6)
- 92-*Former des prêtres* (1990/6)
- 94-*L'Eglise, une secte ?* (1991/2)
- 95-*La papauté* (1991/3)
- 104-*Les Eglises orientales* (1992/6)
- 138-*La paroisse* (1998/4)
- 144-*Le ministère de Pierre* (1999/4)
- 150-*Musique et liturgie* (2000/4)
- 154-*Le diacre* (2001/2)
- 161-*Mémoire et réconciliation* (2002/3)
- 175-*La vie consacrée* (2004/5-6)
- 193-*Le Christ et les religions* (2007/5-6)
- 199-*Henri de Lubac- L'Eglise dans l'Histoire* (2008/5)
- 222-*Rendre témoignage* (2012/4)
- 231-*L'apologétique* (2014/1-2)
- 234-*Architecture et liturgie* (2014/4)
- 255-*Les magistères* (2018/1)
- 267-*L'identité sacerdotale* (2020/1)
- 281-282-*L'Eglise synodale* (2022/3-4)

L'existence devant Dieu

- 2-*Mourir* (1975/2)
- 4-*La fidélité* (1976/2)
- 8-*L'expérience religieuse* (1976/8)
- 11-*Guérir et sauver* (1977/3)
- 20-*La liturgie* (1978/6)
- 35-*Miettes théologiques* (1981/3)
- 36-*Les conseils évangéliques* (1981/4)
- 37-*Qu'est-ce que la théologie ?* (1981/5)
- 41-*Le dimanche* (1982/3)
- 45-*Le catéchisme* (1983/1)
- 58-*L'enfance* (1985/2)
- 60-*La prière chrétienne* (1985/4)
- 66-*Lire l'Écriture* (1986/4)
- 108-*L'acte liturgique* (1993/4)
- 113-*La spiritualité* (1994/3)
- 121-*La vie de foi* (1995/5)
- 132-*Le pèlerinage* (1997/4)
- 155-*Crées pour lui* (2001/3)
- 156-*La transmission de la foi* (2001/4)
- 157-*Miettes théologiques II* (2001/5)
- 163-*La sainteté aujourd'hui* (2002/5-6)
- 174-*La joie* (2004/4)
- 180-*Face au monde* (2005/4)
- 202-*La prière* (2009/2)
- 206-*La Paternité* (2009/6)
- 223-*Mourir* (2012/5)
- 226-*Rites et Ritualités* (2013/2)
- 237-*La famille* (2015/1)
- 241-*L'examen de conscience* (2015/5)
- 243-*La Miséricorde* (2016/1)
- 254-*Éduquer à la liberté* (2017/6)
- 262-263-*La grâce du catéchisme* (2019/2-3)

264- *Vieillir* (2019/4)
 272- *Sauver la nature ?* (2020/6)
 277- *La sagesse des larmes* (2021/5)
 278- *Théologie du peuple et pastorale populaire* (2021/6)
 284- *Naître* (2022/6)

Les Religions non chrétiennes

30- *Les religions de remplacement* (1980/4)
 78- *Les religions orientales* (1988/4)
 97- *L'islam* (1991/5-6)
 119- *Le judaïsme* (1995/3)
 124- *Les religions et le salut* (1996/2)
 211- *Le Mystère d'Israël* (2010/5)

Philosophie

3- *La création* (1976/3)
 12- *Au fond de la morale* (1977/4)
 18- *La cause de Dieu* (1978/4)
 23- *Satan, « mystère d'iniquité »* (1979/3)
 29- *Après la mort* (1980/3)
 32- *Le corps* (1980/6)
 40- *Le plaisir* (1982/2)
 42- *La femme* (1982/4)
 44- *La sainteté de l'art* (1982/6)
 71- *L'âme* (1987/3)
 72- *La vérité* (1987/4)
 80- *La souffrance* (1988/6)
 86- *L'imagination* (1989/6)
 100- *Sauver la raison* (1992/2-3)
 106- *Homme et femme il les créa* (1993/2)
 142- *La tentation de la gnose* (1999/2)
 152- *Fides et ratio* (2000/6)
 155- *Créés pour lui* (2001/3)
 162- *La Providence* (2002/4)
 169- *Un Dieu souffrant* (2003/5-6)
 178- *Hans Urs von Balthasar* (2005/2)
 181- *Dieu est amour* (2005/5-6)
 187- *La différence sexuelle* (2006/5-6)
 215- *Barth et Balthasar* (2011/3)
 225- *L'idée d'Université* (2013/1)
 229- *L'Amitié* (2013/5)
 249- *Le temps d'en finir* (2017/1)
 259- *Manger* (2018/5)
 260- *Imaginer les fins dernières* (2018/6)
 271- *Christianisme et tragédie* (2020/5)
 283- *La chair* (2022/5)

Politique

6- *Les chrétiens et le politique* (1976/4)
 28- *La violence et l'esprit* (1980/2)
 46- *Le pluralisme* (1983/2)
 50- *Quelle crise ?* (1983/6)
 53- *Le pouvoir* (1984/3)
 64- *Les immigrés* (1986/3)
 65- *Le royaume* (1986/3)
 89- *L'Europe* (1990/3-4)
 112- *Les nations* (1994/2)
 115- *Médias, démocratie, Église* (1994/5)
 120- *Dieu et César* (1995/4)
 179- *L'Europe et le christianisme* (2005/3)
 198- *Liberté et responsabilité* (2008/4)
 218- *La démocratie* (2011/6)
 257-258- *La Paix* (2018/3-4)

266- *Les frontières* (2019/6)
 276- *Le christianisme sans la foi* (2021/4)

Histoire

26- *L'Église : une histoire* (1979/6)
 83- *La Révolution* (1989/3-4)
 88- *La modernité – et après ?* (1990/2)
 102- *Le Nouveau Monde* (1992/4)
 125- *Baptême de Clovis* (1996/3)
 227- *L'Église et la Grande Guerre* (2013/3-4)
 247- *La religion des tranchées* (2016/5-6)
 251- *Violence et religions* (2017/3-4)
 274-275- *L'Église cathédrale* (2021/2-3)

Sciences

7- *Exégèse et théologie* (1976/7)
 48- *Sciences, culture et foi* (1983/4)
 56- *Biologie et morale* (1984/6)
 77- *Cosmos et création* (1988/3)
 85- *Les miracles* (1989/5)
 107- *L'écologie* (1993/3)
 167- *La bioéthique* (2003/3)
 265- *L'exégèse canonique* (2019/5)

Biographies

82- *Hans Urs von Balthasar* (1989/2)
 103- *Henri de Lubac* (1992/5)
 186- *Louis Bouyer* (2006/4)
 197- *Jean-Marie Lustiger* (2008/3)

Société

16- *La justice* (1978/2)
 24- *L'éducation chrétienne* (1979/4)
 34- *Aux sociétés ce que dit l'Église* (1981/2)
 52- *Le travail* (1984/2)
 68- *La famille* (1986/6)
 73- *Sainteté dans la civilisation* (1987/5)
 74- *Foi et communication* (1987/6)
 91- *L'église dans la ville* (1990/5)
 109- *Conscience ou consensus ?* (1993/5)
 114- *La guerre* (1994/4)
 117- *La sépulture* (1995/2)
 122- *L'Église et la jeunesse* (1995/6)
 126- *L'argent* (1996/4)
 133- *La maladie* (1997/5)
 147- *La mondialisation* (2000/1)
 159- *Les exclus* (2002/1)
 165- *Église et État* (2003/1)
 173- *Habiter* (2004/3)
 184- *Le sport* (2006/2)
 185- *L'école et les religions* (2006/3)
 190- *Malaise dans la civilisation* (2007/2)
 200- *Foi et féerie* (2008/6)
 203- *L'Action sociale de l'Église* (2009/3-4)
 215- *Le droit naturel* (2011/3)
 216- *Art et Créativité* (2011/4)
 240- *Les Pauvres* (2015-4)
 246- *La grande ville* (2016/4)

Dossiers

105- *L'âme et le visage* (1993/1)
 106- *Les vingt ans de Communio* (1993/2)
 108- *Homme et femme il les créa (suite)* (1993/4)

109- *Débat autour de l'éthique consensuelle : le Comité consultatif national d'éthique* (1993/5)
 110- *Conscience et consensus Autour de MacIntyre* (1993/6)
 111- *Hommage à Mgr Charles* (1994/1)
 112- *Veritatis splendor, une encyclique de combat* (1994/2)
 113- *Actualité : le Pape en Belgique et au Liban* (1994/3)
 114- *Éloge du cardinal de Lubac* (1994/4)
 116- *Marie-Joseph Le Guillou* (1994/6)
 117- *La foi de VanGogh* (1995/1)
 123- *L'Église et la morale* (1996/1)
 124- *L'Église face au nazisme* (1996/2)
 125- *Expérience religieuse et création artistique* (1996/3)
 127- *Michel Henry, pour une philosophie du Christianisme* (1996/5)
 129- *Où en est la théologie ?* (1997/1)
 130- *L'année du Christ* (1997/2-3)
 137- *La responsabilité* (1998/3)
 139- *Elise Corsini : Les JM, au-delà du spectacle* (1998/5)
 143- *La douleur* (1999/3)
 147- *Le millénarisme* (2000/1)
 148- *Edith Stein* (2000/2)
 195- *Mémorial Eucharistique* (2008/1)
 210- *Robert Spaemann* (2010/4)
 238- *Les 40 ans de Communio* (2015/2)
 240- *Les 40 ans de Communio (II)* (2015/4)
 244- *L'avenir du patrimoine ecclésiastique* (2016/2)
 251- *De quelques convertis du XX^e siècle :*
Jean Hugo et Max Jacob (2017/3-4)
 253- *De quelques convertis du XX^e siècle : Manuel García Morente et Ali Mulla Zadé* (2017/5)
 257-258- *De quelques convertis du XX^e siècle : Sigrid Undset, Paul Bourget et Gilbert Keith Chesterton* (2018/3-4)
 259- *J. Julliard : « Je ferai de toi une étoile », Lettres à Ysé de Claudel* (2018/5)
 259- *Joseph Ratzinger-Benoît XVI : « Les dons et l'appel sans repentir »* (2018/5)
 269-270- *Angelo cardinal Scola : Quel avenir pour les chrétiens ?* (2020/3-4)
 271- *Vingt-cinq ans après la mort du cardinal Yves Congar, op (1904-1995)* (2020/5)
 274-275- *Religion des poètes (I)* (2021/2-3)
 277- *Hommage au cardinal Scola* (2021/5)
 281-282- *Religion des poètes (II)* (2022/3-4)
 285- *Joseph Ratzinger-Benoît XVI et Communio* (2023/1)

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Rédacteurs en chef adjoints : Émilie Schick-Tardivel et Paul-Victor Desarbres. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Lettre d'information et secrétariat du site internet : Cécile Margelidon.

Diffusion numérique : Cyr Médo

Communio est membre institutionnel de l'Académie catholique de France

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Olivier Artus, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Patrick Cantin, Christophe Carraud, Vincent Carraud, Olivier Chaline, Paul Colrat (Beyrouth), Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens, Paul-Victor Desarbres, Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville (Rome), Jean-David Fermanian, Irène Fernandez, Paul Guillon, Fr. Thierry-Dominique-Humbrecht o.p., Pierre Julg, Serge Landes, Didier Laroque, Isabelle Ledoux-Rak, Ide Levi, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Florian Michel, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Patrick Piguët, Dominique Poirel, Bernard Pottier, Louis-André Richard (Québec), Émilie Schick-Tardivel, Rudolf Staub, Florent Urfels, Isabelle Zaleski.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris,
tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : www.communio.fr

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

Nom : Prénom :

Adresse :
.....
.....

..... Courriel :

☐ Je **m'abonne** à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

☐ un an, ☐ deux ans ou ☐ trois ans.

☐ Je me **réabonne** (n° de l'abonnement :).

☐ Je **parraine cet abonnement** et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit

☐ informé de mon identité ☐ pas informé de mon identité

☐ Je **commande les numéros suivants** :

14 € simple, 20 € double (port 4 € en sus)

Date : Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

Type de tarif		1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)	80 €	160 €	240 €
France	Normal	62 €	110 €	160 €
France	Étudiant	30 €	60 €	90 €
Étranger	Courrier économique	68 €	122 €	175 €
Étranger	Courrier prioritaire	80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal	40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant	20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal			

Règlement en Euros :

☐ Par **chèque** payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

☐ Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR76 3006 6108 7300 0104 0600 119 – BIC CMCIFRPP

CIC Paris Saint Paul – 1 rue de Sévigné 75004 Paris

☐ Par **carte bancaire** via le site www.communio.fr

En collaboration avec les éditions de Communio en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

FRANÇAIS POUR LE RWANDA : Revue Catholique Internationale Communio

Responsable : Père Andrzej Jakacki SAC, B.P. 1083 Kigali, Rwanda, Afrique Centrale.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Attila Puskás, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : L. Hendriks, Heyendallaan 82, 6464 EP Kerkrade (NL).

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Sławomir Pawłowski, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ożarów Mazowiecki, Pologne.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Peter Stilwell, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Brož & David Vopřada, K Rotundě 100/10, 12800 Praha 2 - Vyšehrad, République Tchèque.

Communio Internationalis a comme président d'honneur Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire et comme coordinateur le P. Jean-Robert Armogathe.

Dépôt légal : mars 2023 – N° de CPPAP : 0126G80668

N° ISBN : 978-2-915111-98-9 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196

Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe

Maquette : louis-marie.fr

Composition : leventseleve.fr

Impression : Présence Graphique à Monts (37260) – N° d'impression : XXXX

www.communio.fr

La mémoire

XLVIII, 2 n° 286 mars-avril 2023

La mémoire est essentielle à l'homme dans sa double constitution individuelle et sociale, permettant à l'histoire de se construire et à la culture de se transmettre. En elle, l'être humain s'atteste recueillement de soi et, dans le même mouvement, s'ouvre à l'action de Dieu. L'Écriture Sainte y insiste puisque, pour le Dieu d'Israël, « se souvenir » revient à prolonger son agir salutaire en faveur des élus. Dans ce souvenir-mémorial à la fois humain et divin, Jésus inscrira le sacrement eucharistique, acte de fondation de l'Église et anticipation du Royaume. Le présent cahier croise les regards (littéraire, philosophique, exégétique, spirituel) pour mieux en dégager le sens et la valeur.

Éditorial *Florian Michel* : Mémoire, histoire, liturgie

Thème

- Josef Pieper* Mémoire corporelle –
Des objets historiques concrets comme lieux de mémoire
Emmanuelle Hénin La mémoire –
Expérience spirituelle et expérience esthétique
Philippe Cazala Les prophètes de l'Ancien Testament –
Entre histoire et mémoire de la révélation
Anne de Saxcé Se souvenir de Dieu
selon saint Augustin
Florent Urfels « Faisant mémoire, nous t'offrons » –
Le mémorial eucharistique

Signets

- « Le combat pour l'Eucharistie » ; Le Journal d'Alexandre Schmemmann – *Ioan Moga*
Impulsion pour un renouveau eschatologique de l'Église
Omniprésence de la cathédrale – *Joëlle Prungnaud*
dans la littérature du XIX^e siècle
Relire *Hanna-Barbara*
Ordatio sacerdotalis *Gerl-Falkovitz*

Jérémie au milieu des ruines de Jérusalem
(copie par Friedrich Wilhelm Heithecker
du tableau d'Eduard Bendeman, collection particulière)

ISSN X-0338-781-X
ISBN 978-2-915111-98-9

Revue bimestrielle
Le numéro : 14,00 €



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

