Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 43 (1993)
Heft: 1

Artikel: La mémoire comme structure théologique fondamentale
Autor: Gisel, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381496

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 125 (1993), P. 65-76

LA MÉMOIRE COMME STRUCTURE THÉOLOGIQUE FONDAMENTALE

PIERRE GISEL

A Pierre Bonnard, en dialogue reconnaissant.

Résumé

On traite ici de la mémoire comme lieu central où se noue, en perspective chrétienne, l'identité de l'homme, au cœur du temps et par-delà un «oubli» originaire. On montre comment la «polarité christologico-pneumatologique» propre à la doctrine chrétienne éclaire ce moment. On indique enfin comment la mémoire ainsi comprise s'inscrit dans des réalités anthropologiques générales, avant d'esquisser certaines incidences de l'orientation proposée en terrain proprement herméneutique.

La mémoire comme structure théologique fondamentale, tel est le thème que je suis invité à esquisser ici[1]. Une esquisse qui n'ira pas sans certaines prises de positions qui pourront faire l'objet d'un débat, d'autant que mon regard n'est pas celui du bibliste comme tel.

La mémoire comme structure théologique fondamentale, le titre reprend quasiment celui de l'article célèbre de Pierre Bonnard[2] qui se tient à l'arrière-plan du volume d'hommages qui vient de paraître. Par rapport à celui de Pierre Bonnard, mon titre marque une extension ou une radicalisation: le motif de la mémoire ou de l'anamnèse ne structurerait pas le seul Nouveau Testament, mais la théologie comme telle. Cela ne me paraît pas tout à fait fortuit: dans la perspective de Pierre Bonnard, l'anamnèse devait bien répondre de l'«unité» du Nouveau Testament, de sa «cohérence» ou de son «centre» (voire de son «essence», dans une terminologie qui peut égarer). Or, dire l'unité, la cohérence ou le centre, et en ce sens la «structure», est

[1] Texte d'une contribution prononcée le 4 mai 1991 à l'«Institut des Sciences bibliques» (Lausanne), lors d'un colloque réunissant des biblistes à l'occasion de la remise du volume d'hommages en l'honneur de Pierre Bonnard, *La Mémoire et le temps*, Genève, Labor et Fides, 1991.

[2] «L'anamnèse, structure fondamentale de la théologie du Nouveau Testament» (1961 et 1971), repris in: *Anamnesis* (Cahiers de la *RThPh*, 3), 1980, p. 1 à 11.

un acte proprement *théologique*, preuve en soit, au moins indirecte, qu'une telle question ne se pose qu'à un niveau canonique (donc institutionnel: tout à la fois religieux et ecclésial, et se trouvant au départ d'une histoire elle aussi institutionnelle, religieuse et ecclésiale). S'il y avait, à ce niveau, réelle divergence entre une cohérence touchant le Nouveau Testament et une cohérence plus globalement théologique (et pour autant que la divergence ne soit pas réductible à des différences de pondérations dans un jeu théologique légitimement diversifié), cela poserait un problème grave. On devrait en effet en conclure soit que la théologie n'est plus en mesure de «répondre» du Nouveau Testament (je dis bien: «répondre de», ni plus, ni moins), soit que la cohérence avancée au niveau du Nouveau Testament n'est que frauduleusement théologique.

1. *La mémoire: une structure théologique fondamentale*

a) *Enjeux*

Que la mémoire puisse valoir comme structure théologique fondamentale, je vais en esquisser et en déployer ici la thèse en tentant de montrer que se cristallisent dans la thématique de la mémoire les deux pôles qui, dans l'énoncé doctrinal classique du christianisme, organisent globalement la vie croyante: le pôle *christologique* et le pôle *pneumatologique*. Je signalerai, en corollaire, comment s'articulent là justement, sur le motif de la mémoire, le renvoi à *Dieu* d'une part, Dieu comme transcendance ou hétérogénéité, la prise en charge de la *chair humaine* concrète de l'autre, chair naturelle et historique. Voilà pour l'axe principal, théologique; en rendre compte pourra nous conduire à certaines réflexions de type *anthropologique* (le «faire mémoire» s'inscrit au plus intime de l'homme comme tel) et *herméneutique* (le «faire mémoire» est reprise présente d'un passé).

Prenons comme point de départ l'évocation, par Pierre Bonnard, des deux dangers qui guettent ici le christianisme, deux fronts si l'on veut, entre lesquels notre problématique doit se nouer, se conquérir et s'approfondir. Deux dangers, deux fronts ou deux refus: un «passéisme» d'un côté; un «actualisme» de l'autre. Explicités notamment ainsi: «attachement à Jésus dans un simple souvenir» pour l'un des fronts, «évocation d'un Christ-Esprit rompant de plus en plus ses attaches avec le Jésus historique» pour l'autre front.

Ne passons pas trop vite sur le premier refus (faire face à l'autre danger se jouera plus avant, dans la manière même d'articuler la mémoire). Dire ici «mémoire», ce n'est pas évoquer un «attachement à Jésus». L'indiquent d'ailleurs déjà le terme même d'anamnèse, significativement choisi par Pierre Bonnard (le terme connote l'idée d'une généalogie à partir d'un

présent), et l'expression «faire mémoire», dont les coordonnées sont sacramentaires.

Disons-le nettement, la mémoire ne saurait à mon sens, en toute rigueur théologique, nourrir une quête de type historique en direction d'un «donné originaire» (originel?) ou d'un «moment fondateur». Se cachent là, peut-être, des ambiguïtés à trancher[3] (le théologien, dans la pleine acception du terme, ne peut pas ne pas y être attentif): sauf grave perversion idéologisante ou attitude de type «fondamentaliste», «Jésus», «l'homme de Nazareth» ou sa «parole»[4] ne sont pas et ne sauraient être, *comme tels*, objets théologiques. Ils ne peuvent donc valoir, en eux-mêmes, comme fondement.

Faire mémoire n'est pas répéter un passé, ni assurer un lien de pure continuité. D'abord, parce que faire mémoire est un acte présent (saint Augustin l'avait assez souligné[5], Platon aussi d'ailleurs[6], et la psychanalyse peut aujourd'hui le redire à sa manière); parce que présent, le faire mémoire sanctionne un passé comme passé, le désigne et le nomme, un geste qui ne peut être, tout à la fois, que *sélectif* et *électif* (désigner ou nommer, c'est déterminer: or, *determinatio negatio est*). Il n'y a pas de faire mémoire sans oubli originaire[7]; c'est qu'il n'y a pas de présent — pas de vie ni d'histoire, réelle, effective — sans oubli. Le monde est en effet aussi «ce qui passe». Le faire mémoire s'inscrit certes, profondément, dans «ce qui passe» et en subvertit d'une certaine manière la loi de mort, mais ce n'est pas sans reconnaître que, justement, le «monde passe» (comme passent aussi bien Jésus, «maître de Nazareth», ou moi-même), sans quoi *rien* ne *se* passe: rien ne vient se nouer, rien en fait d'événement, rien en fait de *mémoire*, personnelle ou collective, ou rien en fait d'*identité* nommée, reconnue et confessée, que ce soit l'identité de Jésus (Christ!) ou la mienne (connue de Dieu seul).

[3] Cf. à ce propos certaines expressions de la «dédicace» même du livre offert à Pierre Bonnard, parlant par exemple d'«histoire originaire», p. 7.

[4] On trouve certaines de ces expressions p. 57 s. de l'ouvrage susmentionné, sous la plume de l'un des deux éditeurs (Daniel Marguerat).

[5] *Confessions*, livre XI. Cf. les commentaires de JEAN GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1933, 1971[4] et de PAUL RICŒUR, *Temps et récit* I, Paris, Seuil, 1983, p. 19 ss.

[6] La «réminiscence» suppose passage par un «oubli» originaire (les âmes passent par le fleuve *Lèthè* avant de s'incarner), et elle est donc un «retour» inscrit dans le temps et qui présente ses modalités propres.

[7] Dès Platon, je l'ai dit, mais, au cœur de la modernité, NIETZSCHE l'a fortement rappelé à sa manière, dès sa *Deuxième Considération intempestive*: l'oubli est vital, nécessaire et fructueux; il marque une rupture sans laquelle il n'y a ni présent, ni futur — et pas non plus passé —, sans laquelle donc il n'est pas d'histoire créatrice. Seul le nihiliste peut vouloir ne pas oublier...

Evoquons maintenant le second front annoncé. Dire mémoire, ce n'est donc pas inscrire un présent en continuité simple avec un passé mais indiquer un jeu plus complexe, articulé sur un moment de naissance ou de généalogie présente (à même la chair et au gré du temps); mais dire mémoire n'est pas pour autant, c'est l'évidence, faire fond sur un pur présent, investi dans son instantanéité, pris en compte dans l'*infini de ses possibles* aussi bien (c'est théologiquement lié!) que dans sa *destination à la mort*. Dire mémoire, c'est inscrire le présent dans une structure différenciée et articulée: dans un monde proprement *historique*, aux dimensions irréductiblement institutionnelles, culturelles et religieuses. Il y a là un ordre que plusieurs des points qui suivent auront à cœur de cerner quelque peu.

b) *Une polarité christologico-pneumatologique*

Qu'avec le thème de la mémoire ainsi mis en perspective, on touche à une structure théologique fondamentale, la polarité christologico-pneumatologique structurant la vie croyante l'illustre et le confirme; elle peut, rétrospectivement, en faire voir l'ampleur et les dimensions.

Un pôle christologique

Faire mémoire renvoie à un moment extérieur et structurant, et tout à la fois inscrit dans la consistance et le déploiement d'une histoire. On fait mémoire d'une identité absente, passée et autre; d'une identité dès lors toujours à redire: à redire et à «réinterpréter», comme Pierre Bonnard l'annonçait d'entrée. C'est désigner là, doctrinalement, le pôle *christologique*. Constitutif, déterminant et irréductible, mais non unique. Un pôle, ce qui entend, par définition, polarité, donc jeu de renvois, réciproques. Or, en bonne doctrine justement, comment se donne ce pôle et comment la foi — l'existence croyante — s'y articule-t-elle? C'est ce qu'il faut apprendre à méditer.

Je dirai qu'il y a, d'abord, absence. Elle permet et requiert le «faire mémoire»; elle permet et requiert histoire, reprise, présent. Il y a absence parce que c'est passé; et que tout continue de passer. Au cœur: la mort. En l'occurrence: la croix et l'échec. Il n'y a pas de «faire mémoire» sans une explication avec la mort, en corps à corps et inscrite au creux du temps qui passe. De même, il n'y a pas de «faire mémoire» croyant et chrétien sans une explication avec la croix. En même temps et secondement, le «faire mémoire», s'il advient, ne naît pas — littéralement — *de* la mort. Il y a «faire mémoire» parce qu'il y a un déplacement de la mort et de la croix; sinon: comment y faire face et non succomber aux vertiges divers qui en sourdent?

Il y a déplacement, en amont et en aval. En *amont*, pour dire l'identité. En l'occurrence: pour relire et inscrire la vie, les paroles, les gestes et le destin de Jésus dans une matrice religieuse (ici, christologique). Une telle matrice désigne une dramatique, où se signalent des enjeux et où se donnent, justement, nom et identité: Jésus confessé comme Christ, Jésus reconnu comme Christ dans l'Esprit, Jésus proclamé, élevé ou établi Christ, par Dieu et devant Dieu. On pourra dire que l'histoire et le destin corrigent la matrice symbolique mise en œuvre; mais, réciproquement, c'est bien la matrice symbolique qui interprète l'histoire et le destin. C'est à cause et en fonction d'elle qu'on peut découvrir et comprendre le «il est avantageux pour vous que je m'en aille» (*Jn* 16, 7). Et c'est à cause et en fonction d'elle qu'on peut comprendre et proclamer, au présent, qu'en Jésus — en sa chair, en son histoire et en son destin —, Dieu est à l'œuvre. En référence à Hans Weder et dans ses termes mêmes, Jésus n'est le Christ qu'en fonction d'une *onction*[8]. Ce qui renvoie à un originaire proprement *théologique* — non historique —, en d'autres termes: à une extériorité ou à une hétérogénéité. Métaphoriquement et selon l'ordre humain des représentations: à un «amont».

Parce qu'originaire, le déplacement est donc proprement constitutif et instituant. Il commande, du coup, un *aval*. Le «il est avantageux pour vous que je m'en aille» renvoie au Père — qui seul permet de faire face à la croix — et ouvre sur l'ordre de l'Esprit qui m'institue au présent, dans la différence, consacrant l'absence de Jésus, désormais assis à la droite du Père et irrémédiablement métamorphosé en figure christique.

On a médité jusque-là le pôle christologique. On le voit, il cristallise tout sauf une référence chosifiée et isolable. S'il assure bien, classiquement, une détermination, c'est comme figure justement: elle se dresse à distance, et son déploiement est le lieu d'un procès qui en dépasse les termes visibles.

Un pôle pneumatologique

Mais faire mémoire vit aussi — et tout aussi fortement — d'un autre pôle. Faire mémoire n'est pas que renvoi à un moment extérieur, déployé et structurant. Faire mémoire, c'est aussi reprendre pour soi ou se laisser investir; c'est «intérioriser»[9]. Il n'y a pas de référence sans le jeu d'un

[8] Cf. p. 38 de *La Mémoire et le temps*.

[9] L'allemand le dit dans le terme même: «erinnern» qui ne renvoie pas à une simple «réserve» (en allemand: «Gedächtnis»), fût-elle monumentale comme les pyramides d'Egypte. Dans ce contexte, on se rappellera que Hegel faisait de l'Egypte l'«âge esthétique», chez lui «provisoire», à dépasser, comme devrait l'être la «représentation» dans le «concept», ou la «religion» dans la «philosophie»... Rappelons également que Baudelaire fait significativement consonner les mêmes

«*se* référer», où l'on prend corps et trouve habitation. Le faire mémoire va être ainsi le moment d'un avènement qui se noue au présent et au plus intime, requérant ma participation singulière, active: je *fais* (nous *faisons*) mémoire. Or, c'est désigner là, doctrinalement, le pôle pneumatologique. Effectif ou à l'œuvre. Ce pôle est irréductible, mais non unique; il se tient en rapport au pôle christologique, il l'affecte tout en étant affecté par lui. Comme c'était le cas — réciproquement — de ce pôle christologique même. Là aussi, la disposition doctrinale peut apparaître éclairante.

Si le pôle christologique se découpait sur fond d'absence, le pôle de l'Esprit commande à une présence et à une effectuation. Il se tient au secret d'un avènement dans le temps qui passe: par-delà le temps qui passe et au gré de ce temps même, aussi vrai qu'il s'agit d'un *avènement* justement (une naissance, nouvelle) et d'un avènement *présent* (situé entre un passé et un futur, et articulé à un passé et à un futur). Il ne saurait y avoir proprement croyance sans ce qui se joue là, sans ce qui y marque une nouveauté — irréductible à tout passé, fût-il «fondateur» ou dût-on se l'«approprier» — et y témoigne d'un excès. L'Esprit vous sera «envoyé d'auprès du Père» et vous ferez les «mêmes œuvres» que moi, et «même de plus grandes» (*Jn* 14, 12). Une nouveauté et une spécificité prennent donc corps, ailleurs et au gré d'une différence, non selon répétition. Il faut en même temps dire que cette réalité présente et effective ne naît pas, littéralement, *du* présent. Si c'est bien aujourd'hui et en intimité qu'il se noue, le «faire mémoire» n'est rien hors d'un appel au Père — *d'où* il vient — et rien hors d'un renvoi au Royaume — autre — qu'il désigne dans l'attente ou «jusqu'à ce qu'il vienne».

On notera en outre que si le «faire mémoire» s'inscrit ici au présent, c'est secrètement que l'Esprit en commande l'avènement. Ainsi, à un pôle déterminant et à l'identité forte (christologique), se donnant dans une absence à sanctionner plus qu'à résorber, vient correspondre un pôle (pneumatologique) qui, s'il se donne bien en radicalité de présence — inscrite au plus intime de chacun et au cœur des nations — ne va pas sans le mystère d'une kénose, d'un voilement ou d'une identité non cernable: l'Esprit n'a pas, proprement, de visage; il est au principe singularisant des visages diversifiés des croyants (humains!) et au principe des dons qui marquent le corps ecclésial, symbolique, rituel et sacramentaire (matériel!).

pyramides avec «gros meuble à tiroirs encombré», «immense caveau, qui contient plus de morts que la fosse commune» et «proportions de l'immortalité» *(Spleen)*. Mais à côté des pyramides se tient le «sphinx», lié à l'énigme, à l'homme et à la parole, un sphinx qui donne justement lieu à interprétations divergentes.

c) *Un double renvoi: à un Dieu transcendant et à une incarnation irrémédiable*

Approfondissons. La polarité christologico-pneumatologique commande et structure le «faire mémoire» où naît l'existence croyante. Mais ce qu'on a dit de chacun des deux pôles, dans leurs textures propres aussi bien que dans leur différence irréductible, nous contraint à un renvoi, de cet espace de structuration à une transcendance de Dieu comme tel d'une part, à une réalité d'irrémédiable incarnation de l'autre. Il s'agit là d'un renvoi décisif et indirect. Aussi vrai que c'est en toute radicalité qu'il y est question de Dieu, autre, et en toute radicalité encore qu'il y est question de la chair, contingente et historique.

Un Dieu radicalement transcendant

La transcendance de Dieu — ou son absolu[10] — a été indiquée chaque fois que j'ai souligné combien le «faire mémoire» échappait à la simple mise en place d'un souvenir historique ou d'une continuité en dépendance directe d'un fondement passé autorisant. Dieu se tient en une différence radicale à l'égard de l'histoire. Il la décale; il permet dès lors qu'on puisse y faire face et que s'y nouent, conflictuellement, des avènements singuliers qui lui rendent écho. Le «faire mémoire» authentiquement biblique et chrétien n'est pas l'insertion dans la chaîne spécifique d'une «histoire du salut» — entendue de façon péjorativement orthodoxe et objective —, ni la participation à l'homogénéité elle aussi spécifique d'une Parole et d'un engagement en fin de compte piétiste et structurellement sectaire, même lorsqu'il se fixe comme tâche une universalité missionnaire.

La transcendance de Dieu travaille au cœur du réel et du temps de tous, indirectement, et c'est bien pourquoi le «faire mémoire» dit l'identité de celui sur le corps historique duquel se joue ce qu'il en est, globalement, de Dieu, de l'homme et du monde. Théologiquement, le «faire mémoire» dit une identité radicale, mais en régime de médiation: *stricto sensu*, il ne connaît rien d'autre que la polarité christologico-pneumatologique indiquée et l'existence qu'elle commande et structure. C'est pourquoi le «faire mémoire» est fondamentalement réinterprétation (comme l'écrivait Pierre Bonnard) et réinterprétation toujours à reprendre. On pourra estimer, en d'autres termes, que Dieu, comme transcendance, se tient au principe d'un geste critique (Pierre Bonnard ne l'a pas redouté!); on saura simplement qu'il ne s'agit pas ici de critique principielle (dût-elle s'estimer prophétiquement autorisée...), mais d'une critique différenciante et foncièrement articulée à une habitation du monde. Une critique qui permet, pour tout

[10] Son caractère non lié, comme l'indique l'étymologie.

dire, d'assumer le réel (or cela aussi, Pierre Bonnard l'a tout particulièrement pratiqué).

Un fait radical d'incarnation

La réalité d'une incarnation — avec sa contingence et son historicité —, le «faire mémoire» la revendique et y fait droit dans la mesure même où il est dès le départ reprise et réinterprétation, en différence et en l'absence d'un fondement autorisant; il est d'ailleurs, du coup, solidaire d'un acte singulier, où chacun répond de soi et de ce qui peut lui être donné au gré même du temps qui passe et en corps à corps avec le réel de tous. Cette réalité d'incarnation veut à la fois que l'identité dont il est fait mémoire ne puisse se dire autrement qu'en référence à une figure historique, déployée et située (une figure offerte à la contemplation comme lieu où se condense un destin) et qu'on en réponde au cœur même de l'avènement indicible que provoque cette figure (un avènement indicible, noué au plus intime de chacun et dans la «dispersion des nations»).

Le «faire mémoire» est incarné; il n'en est pas pour autant investissement de la nature ou de l'ordre des choses dans leur extension. Le même «faire mémoire» est spirituel; il n'en est pas pour autant investi des réalités de l'Esprit dans la fluidité présente d'une perpétuelle métamorphose. Il est indissolublement incarné *et* spirituel. Il vit même d'avoir radicalisé l'un et l'autre termes, et c'est pourquoi, tout à la fois, il se noue au cœur du monde qui passe et aux prises avec lui (il *faut* faire et refaire mémoire) et y marque un excès (il *peut* être refait et il *est* refait mémoire). Telle est l'endurance au cœur du monde, pour le monde et pour soi, au nom de ce qui n'est pas du monde.

2. *L'inscription de la mémoire en registre anthropologique*

Faisons un pas de plus. Il me paraît commandé par la disposition mise en place. Il répond à la méditation que la théologie, dans son histoire, a pu conduire sur le thème qui nous retient. J'ai conscience d'aller, en l'occurrence, au-delà de ce que Pierre Bonnard a pu dire. Pour le moins, le vocabulaire — peut-être la thématique — lui inspirera quelques craintes, voire des refus; à lui comme à beaucoup des femmes et des hommes de sa génération ou des biblistes qu'il a formés. Ce pas me paraît néanmoins s'inscrire dans le prolongement direct de ce qui a été médité jusqu'ici.

Si le «faire mémoire» est la réinterprétation présente et effective qu'on a dite; si la polarité christologico-pneumatologique rappelée est bien ce qui en propose à sa manière la forme et en élucide les enjeux; si c'est à Dieu comme tel, dans son absolu, et à une incarnation radicale au cœur du monde qu'on est dès lors renvoyé — décisivement mais toujours médiate-

ment —, il me paraît que se jouent alors dans le «faire mémoire», aussi christologique et croyant soit-il, rien de moins que la vérité ou l'identité de l'homme et du monde *comme tels*. Faire mémoire, avais-je dit, c'est opérer sélection et élire. C'est, en ce sens, récapituler. Non par totalisation en extension, mais bien par reprise intensive. On pourra dire que c'est l'identité donnée par Dieu qui se trouve ainsi récapitulée, une identité manifestée en Christ et inappropriable. Certes. Mais on se gardera d'oublier que se tranche là *qui* je suis: qui je suis «en Christ», mais qui je suis comme être créé aussi, avec tout ce qui me définit *personnellement* (comme homme devant Dieu).

Si le «faire mémoire» croyant est une reprise présente, effective et personnelle, il faut en effet rappeler — selon l'axe majeur de la tradition — que c'est l'originaire humain qu'on va se trouver porter à la mémoire. Une telle position nous rapproche-t-elle de Platon, voire des multiples manières de jouer, ésotériquement ou spirituellement, une «réminiscence»? Je provoque. Le déploiement et les modalités des dramatiques en jeu peuvent en effet différer. Le thème est pourtant semblable, comme l'est peut-être même sa disposition propre, ce qui ne peut être sans importance, ni sans incidences diverses.

En théologie chrétienne, le «faire mémoire» où s'énonce la vérité christologique et où se cristallise l'être croyant s'inscrit, à mon sens, dans des registres proprement anthropologiques: il y trouve des résonances et les prend en charge. De fait et — à mon sens — de droit. Le «faire mémoire» médité met en œuvre et dit la vérité de chacun, au plus intime. Tel est notamment le *requisit* d'une perspective théologique — chrétienne! — qui a radicalisé la méditation sur l'absolu ou la transcendance de Dieu et qui doit, du coup, toujours à nouveau récuser la vision d'un fondement simplement antécédent, autorisant le déploiement d'une veine particulière qui ne serait pas constitutivement et intrinsèquement faite de la corporéité, des appartenances qui la marquent comme des symbolisations et des ritualités humaines qui en strient la réalité. Le «faire mémoire» est le point nodal, toujours à reprendre, d'une théologie de la récapitulation déployée à même la chair et l'histoire, et disant médiatement l'hétérogène et l'excès.

Un jeu de la mémoire se tient toujours au cœur de l'identité, individuelle et collective. Le thème en est obturé dans la société contemporaine, descriptive et fonctionnaliste; mais les sciences humaines et en particulier la réflexion sur le religieux en redécouvrent aujourd'hui l'importance et le caractère irréductible. Au cœur du jeu de la mémoire, qui ne peut prendre corps que de «l'expérience du monde», se noue l'identité: l'homme «accède à soi»[11] ou se trouve donné à lui-même. Bien comprise, la

[11] Je renvoie ici au sous-titre de mon ouvrage *L'Excès du croire*, Paris, DDB, 1990.

mémoire n'est en effet nullement vouée à une latence à réactualiser. Elle ne vit pas de la nostalgie d'une origine, d'une perte à laquelle il faudrait remédier. Ce serait là l'aveu d'une obsession d'omniprésence à soi et aux choses. La mémoire est au contraire vouée à l'immémorial[12]; qui creuse le temps et provoque justement l'identité singulière. Elle ne vise pas au rétablissement d'une présence ou d'une disposition antérieure. Elle recueille ce qui, en nous, est marqué d'au-delà du temps et qui s'éveille au gré du temps et de notre expérience du monde. Chacun le sait, être soi-même — toujours à nouveau soi-même —, c'est l'être à neuf. Vouloir répéter ou simplement se maintenir en son être conduit à l'échec. Théologiquement, on fait mémoire de l'immémorial, qui ne se circonscrit pas, mais qui a laissé des traces. Au plus profond d'ailleurs, ces traces sont celles d'un passage, où l'inoubliable ne tient pas aux choses passées comme telles — ni même, pour nous, aux personnes —, mais bien à ce qui nous a touchés, à ce par quoi nous avons été touchés[13].

Précisons bien que le jeu de la mémoire où se noue l'accès à soi relève de l'*institutionnel*[14]: il est tout à la fois instituant et en appelle à un espace balisé socialement et historiquement. Faire mémoire est une prise en charge spécifique du réel, de l'homme et de son monde, pour les inscrire dans une perspective singulière qui seule leur donne sens, détermination, consistance propre et historicité. Par-delà les neutralités ou l'anonymat de la seule nature, et par-delà les fantasmes ou les complaisances des réalités simplement spirituelles, psychologiques ou intérieures.

Le jeu de la mémoire ressortit profondément à l'institutionnel; en ce sens: à l'histoire. Et il va bien sûr de soi que les modes d'institutionnalisation diffèrent, et donc les jeux de la mémoire. Mais, théologiquement, pastoralement ou en toute réalité d'existence, on veillera surtout à ce que l'institution préserve chaque fois et renvoie bien à l'inappropriable qui se tient au ressort de la mémoire, qu'elle permette et favorise ainsi l'accès de chacun à soi, dans sa différence. L'institution propose certes articulation; mais, sauf à perdre son âme et à entraîner l'homme dans cette perte, elle ne saurait se muer subrepticement en une nouvelle nature, transparente à elle-même, tout à la fois maternante et striée des seules paroles humaines, appropriées... ou domestiquées.

[12] On pourra évoquer ici Emmanuel Lévinas et son héritage juif, mais on retrouve aussi Platon. Pour la reprise d'une méditation platonicienne dans le présent contexte, cf. JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, DDB, 1991.

[13] L'excès caché au creux de l'expérience ou de la rencontre et qui dépasse nos simples possibilités.

[14] Sur ce point, cf. le collectif édité par PHILIPPE BORGEAUD, *La mémoire des religions*, Genève, Labor et Fides, 1988, par ex. p. 8 ss.

Parce que la mémoire — le déploiement de l'existence croyante — ressortit à l'institutionnel ainsi compris, nous sommes en histoire. On fait ainsi écho — sur ce point au moins, décisif à mon sens — à un souci constant de Pierre Bonnard. Nous sommes en histoire, dans son irréductible différenciation et dans son déploiement, ainsi que dans le débat avec les contingences et le réel humain qui s'y noue à chaque fois.

3. *Incidences herméneutiques*

J'aimerais terminer par quelques considérations qu'il est convenu d'appeler herméneutiques. On y est conduit par le thème de la mémoire ainsi que par le rapport à l'histoire et au présent qui s'y noue. Pour l'essentiel, je me situerai ici dans l'axe ouvert par Hans-Georg Gadamer et Paul Ricoeur[15], mais que la méditation du thème de la mémoire invite à prolonger plus délibérément en direction d'une théorie de la «réception»[16].

Succinctement, on plaidera, d'abord, pour que soit bien assumé qu'avec la perspective commandée par la thématique de la mémoire esquissée ici, nous nous trouvons dans un ordre *textuel*, même si cet ordre renvoie, à sa manière, à un enracinement dans une ontologie qu'il faut savoir penser. On soulignera, en deuxième point, que la *distance* ou la *rupture originaire* (le passage par l'«oubli» que marque le fleuve *Lèthè*) doit être valorisée et dès lors la *particularité* de chacun dans son accès au monde et à soi-même. A mon sens, on aura ainsi moins à viser l'«appropriation» d'un texte[17] — de son sens ou de la parole qu'il est — qu'à laisser se dérouler l'histoire réelle de ses effets, les meilleurs comme les pires, ceux qui ont été voulus comme ceux qui ne l'ont pas été, et à y articuler sa place propre. On aura, troisièmement, à valoriser le moment de l'*œuvre* comme telle, de ce qu'elle offre d'irréductible *médiation* en sa *figure* même, consistante, symbolique et close. L'œuvre est marque et fait d'*achèvement*; elle sera dès lors tenue pour un moment positif et structurant. On aura, quatrièmement, à prendre en compte que tout texte ainsi considéré vaut comme *configuration* ou

[15] Je m'appuierai très directement sur PAUL RICŒUR, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 101 ss. et 333 ss.

[16] On se référera notamment à HANS ROBERT JAUSS (ancien élève de Gadamer), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

[17] Pour des éléments de débats plus directement articulés — critiquement — sur le champ herméneutique tel qu'il se donne en terrain biblique, je me permets de renvoyer aux p. 40-47 de *L'Excès du croire* et à «De quelques déplacements dans le champ exégétique» in *Naissance de la méthode critique*, Paris, Cerf, 1992.

reconfiguration du réel[18]. Tout texte prend place dans un espace propre[19] et permet un déploiement du temps, de l'histoire et du monde comme espace: un espace balisé et offert à habitation, un espace investi et qui m'investit. A mon sens se tiennent là des données que la théologie, en sa forme dominante au cœur du XXe siècle et en terrain protestant tout particulièrement, a peu travaillées, qu'elle a même, peu ou prou, refoulées. Enfin et en cinquième point, il me paraît que seule une perspective de ce type peut intégrer l'espace d'une discussion spécifiquement *critique*[20]. Les coordonnées en seront ici notamment données par les réalités du *religieux*[21]: l'appartenance et l'institution, la tradition et la nouveauté, la transgression et l'utopie, l'imaginaire et l'idéologique, la prise en charge du réel ou des corps et leur dénégation, le refus de l'unidimensionalité et la possible dissolution dans le multiple, la singularité et la relationalité, la raison (parfois mythifiée) et le mythe (déjà rationalisant). En ces données, globalement humaines, se joue à mon sens de l'*irréductible* — l'«immémorial» —, avec ses dangers et ses promesses, et donc, justement, des enjeux à problématiser, à baliser et à éclairer.

A mon sens, la théologie travaille au cœur des réalités évoquées, aussi vrai que s'y expriment et s'y nouent des données humaines et sociales fondamentales. C'est là qu'elle s'insère, selon le geste d'une prise en charge dont elle fait mémoire et qu'elle reprend à son compte, une prise en charge articulée à un monde considéré dans toute sa consistance, ses ambivalences et son extension. C'est là qu'elle célèbre la figuration du monde que propose sa tradition — en l'occurrence: biblique et croyante —, qu'elle en fait voir la portée opératoire et qu'elle en témoigne, pour elle-même et en son cœur.

[18] Théologiquement, on aura avantage à se montrer ici attentif à la thématique de l'imagination, aujourd'hui travaillée notamment en contexte américain.

[19] Cf. ce qu'un PAUL DE MAN dit de la littérature, par ex. «Reading and History» (1982), in: *The Resistance to Theory*, Manchester, University Press, p. 65 ss. (sur le même point, en écho: CLAUDE REICHLER, «Sens propre et nom propre dans le second discours de Rousseau», in: *Colloquium helveticum*. Cahiers suisses de littérature générale et comparée, Bern, Lang, 1990, p. 184 ss.). Sur les questions ici en jeu, on se reportera au maître ouvrage d'ERICH AUERBACH, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (1946), Paris, Gallimard, 1968.

[20] On honorera ainsi la revendication d'un Habermas à l'endroit d'une tradition principiellement herméneutique (voir son débat, déjà ancien, avec Gadamer, dans le collectif *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort, Suhrkamp, 1971).

[21] Où pourra se trouver reprise une veine valorisée par le néokantisme au début du siècle, veine avec laquelle l'herméneutique marquée par l'interrogation heideggerienne (se voulant ontologique et non plus seulement épistémologique) et la position théologique inspirée de la «théologique dialectique» avaient coupé. La lecture d'un Ernst Cassirer redevient ici d'actualité, du côté herméneutique, comme celle d'un Ernst Troeltsch, du côté théologique.