

La Maison-Dieu, 146, 1981, 39-67
Henri BOURGEOIS

LA FOI NAÎT DANS LE CORPS

JE voudrais envisager sur quelques échantillons comment la foi s'inscrit dans notre corps et s'y constitue selon le régime des pulsions. Ce qui peut s'exprimer en deux questions complémentaires : quel est le destin de la foi quand elle s'institue originairement parmi les pulsions et qu'elle avoue cette nativité ? et quel est le destin des pulsions quand la foi advient en leur champ ?

Ces questions et le vocabulaire que j'emploie pour les formuler renvoient évidemment à la problématique esquissée par J.Y. Hameline à partir de la psychanalyse contemporaine. Sans la canoniser, d'ailleurs. Et sans non plus en faire un dogme. Mais en la prenant pour une hypothèse de travail qui s'avère assez opérationnelle aujourd'hui, puisqu'elle inspire bien des pratiques actuelles et puisqu'elle les articule en une certaine cohérence théorique.

I

LE CORPS, LA SOCIÉTÉ ET LE SUJET

Pour fixer aussi clairement que possible ce point de départ et pour l'assumer à ma manière en fonction du propos que je

me donne, je voudrais exprimer la problématique en question de la façon suivante :

1. UNE RÉFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE

La foi chrétienne n'est jamais exprimable selon *une seule et unique* anthropologie. Car les manières de comprendre l'expérience et l'existence humaines sont heureusement et légitimement diverses. De même que la foi est un choix, de même l'anthropologie à laquelle on réfère la foi résulte elle-même d'une option.

Mais cette option méthodologique n'est pas arbitraire. Elle n'est ni vraiment opportuniste ni totalement conjoncturelle. Elle n'a en effet de validité qu'à deux conditions qu'il ne faut pas perdre de vue. Tout d'abord, il est indispensable que l'anthropologie retenue soit pratique ou opératoire, c'est-à-dire élaborée au contact de conduites effectives et vérifiée au moins partiellement par elles. Sinon, la foi qui est acte serait indexée sur de l'abstrait. D'autre part, la corrélation entre une anthropologie et la foi engage toujours la foi dans une épreuve. Non pas que l'adhésion des croyants soit réduite et délestée de sa singularité. Mais, si la foi a une originalité, elle doit s'en expliquer. Et, pour cela, il lui faut se plier à des contraintes qu'elle ne définit pas elle-même.

2. PULSIONS ET PAROLES

La foi vient à nous et en nous simultanément *de l'intérieur et de l'extérieur*. Elle résulte d'une attente ou d'une connivence intérieure et d'une stimulation extérieure.

Théologiquement, cette affirmation est classique. On ne naît pas chrétien, on le devient. Et la naissance de la foi s'opère à l'intersection d'une parole ou d'un témoignage venant d'ailleurs et des énergies internes qui habitent quelqu'un.

Anthropologiquement, j'appellerai pulsions ces énergies intérieures. Et je voudrais saisir comment elles réagissent à l'apport extérieur qui leur advient. Etant entendu que, pour

des croyants, cette analyse n'exclut pas l'acte de Dieu, ce que l'on nomme la grâce, avec son double aspect d'animation intérieure et de don extérieur.

3. UNE FOI CORPORELLE

La foi n'est pas *d'abord* discursive. Comme toute expérience humaine, elle est foncièrement corporelle. Elle naît, certes, dans le cœur, selon le langage biblique. Mais, plus largement, elle se constitue dans le corps. Dieu est le Dieu des corps, en ce sens. C'est aux corps qu'il donne son Esprit et qu'il communique la puissance de résurrection.

Cet accent mis sur le corps est-il concession à une mode actuelle ? Je ne le pense pas, si du moins le corps n'est pas compris de façon banale ou superficielle. Le corps dont il s'agit ici n'a rien d'un fait objectif. C'est un champ et un processus. Etre corps, c'est être histoire.

Si donc la foi naît dans le corps, cela signifie qu'elle s'institue dans les énergies tâtonnantes, les parcours et les vacillements qui font naître l'homme comme sujet à partir de ce qu'il est et de ce qu'il reçoit. En ce sens, la foi est humaine parce qu'elle est une des manières dont le sujet personnel advient dans et par le corps. Et c'est en cela qu'elle porte le divin.

4. CORPS SOCIAL ET CORPS PERSONNEL

Mais comment la foi pourrait-elle naître dans le corps si elle n'était pas déjà, par un autre aspect d'elle-même, antérieure au corps, *préalable* à lui et par conséquent susceptible de lui venir de l'extérieur ? En l'occurrence, le destin de la foi n'est autre que le destin de tout ce qui est humain. Car c'est toujours dans un « mixage » d'intérieur et d'extérieur que l'humain se constitue.

Dès lors, on peut dire que la foi est préalable à chaque croyant. C'est une manière d'être, une possibilité de parler et d'écouter, une capacité d'entrer en relations avec les autres qui existent avant chaque corps. On ne devient

croyant qu'en prenant corporellement place dans une culture ou une tradition qui ont commencé avant soi et dont l'origine est en fin de compte irrécupérable.

Autrement dit, il y a un corps social de la foi avant que la foi ne naisse en chaque croyant, dans le corps de chaque croyant. En chacun, le langage et les pratiques de la foi se réactualisent en se déterminant. Le corps du croyant et la genèse de la foi en lui deviennent ainsi un mode partiel de manifestation de ce qu'est la foi comme processus social. Chaque croyant contribue à donner corps à la foi. Il donne son corps pour que le corps global de la foi continue à déployer son histoire et ses expressions. Il se met à croire parce que et pour que la foi demeure en d'autres comme elle naît en lui.

5. LA TENTATION DU SIGNE

Dans cette aventure personnelle et sociale, mais toujours corporelle, qu'est la foi, les processus sont *aléatoires*. Non seulement à cause des circonstances. Mais, plus fondamentalement, parce que, dans le corps et ses pulsions, tout ou presque se trouve à faire. S'engager dans ce qui est déjà là culturellement pour pouvoir se trouver personnellement comme ce qui n'était pas encore, rencontrer autrui, l'écouter et lui parler, se déprendre de l'immédiat pour se prendre soi-même en compte, cela trace les chemins d'une histoire et indique les chances de la liberté.

L'anthropologie psychanalytique met en relief certaines conditions fautes desquelles ces audaces et ces fidélités avortent. En particulier, l'expérience de foi se trouve alertée, dans sa ligne propre, par le risque du signe. On sait en effet combien les croyants vivent de symboles dont l'importance se trouve aujourd'hui très soulignée. Mais un risque les guette comme il menace bien d'autres conduites humaines. C'est celui de se laisser ensorceller par les signifiés et de minimiser les signifiants. On voit bien pourquoi : les signifiés se prêtent aux articulations satisfaisantes, aux systématisations rassurantes, aux présences et aux transparences apaisantes. Mais tout cela n'est-il pas souvent pur fantasme ?

La foi se trouve donc invitée à *tenir* aux signifiants : le corps, le nom, l'événement, le mystère etc... Car les signifiants n'entrent pas dans la logique de la représentation : ils ne représentent rien, ils ne sont pas d'abord indexés sur des signifiés devant lesquels ils s'effaceraient, ils renvoient les uns aux autres en une chaîne d'oppositions et de relations qui résiste à toute manipulation frauduleuse de notre part.

Croire, ce n'est donc pas dénier les signifiants pour aller à la hâte au royaume doré des signifiés. C'est résister à la tentation. Ou encore c'est accepter la difficile mais humaine et historique condition d'un sujet à qui les signifiants résistent : ils le maintiennent ainsi en son identité du sujet et l'empêchent de s'identifier à des objets où il se perdrait.

6. *ADVENIR COMME SUJET*

Finalement, c'est le sujet humain qui est en cause. C'est lui qui fait problème. Car il porte en lui une *brisure*. Il est en manque. Il se sent et s'éprouve divisé à l'intérieur de lui-même.

Ici encore, le thème est familier à la théologie. L'anthropologie psychanalytique, particulièrement lacanienne, a l'avantage de l'arracher aux considérations abstraites ou moralisantes. Elle le précise sur la base de ce qu'est la constitution du sujet personnel à partir du corps et de la société.

Pourquoi, donc cette brisure interne sans laquelle l'homme s'abandonne jusqu'à se faire objet et ne peut jamais devenir sujet ? C'est parce que le langage nous précède et donc nous échappe. Le monde commence toujours avant nous. Ce que nous sommes ne peut recouvrir ce qui a été et qui nous prévient sans cesse. C'est également parce que ce que nous recherchons avec le plus profond de nous-mêmes est à jamais perdu et que rien ne peut combler totalement notre attente : rien de créé, rien d'historique. Si jamais cela était possible, nous serions proprement naturalisés, enfermés dans une nature d'objet. C'est enfin parce que nous ne pouvons jamais exprimer totalement ce que nous sommes. En parlant, nous nous mettons nous-mêmes en

scène. Mais celui dont nous parlons en nous désignant nous-mêmes n'est jamais identique à celui qui alors parle en nous. Paradoxalement, salutairement aussi, nous échappons ainsi au discours auquel nous sommes, pourtant, d'un autre point de vue, assujettis.

7. ESPACE, TEMPS, PULSIONS

Après ces quelques précisions, mon propos voudrait mettre en lumière la naissance et le devenir de la foi chrétienne quand l'homme et la société sont compris ainsi.

Pratiquement, je vais tenter *deux sondages* qui me semblent s'éclairer réciproquement.

Tout d'abord, je voudrais envisager l'espace et le temps, ces deux formes de la sensibilité dont Kant a souligné la juridiction universelle et sans lesquelles il n'est pas de perception. Que fait la foi de l'espace et du temps ? Comment la marquent-ils ? Et aussi comment les affecte-t-elle en les mettant en œuvre ?

En second lieu, j'en viendrai au réseau pulsionnel, ce dispositif corporel qui est d'origine interne et dont les énergies se déploient vis-à-vis des objets en même temps que par rapport à autrui. Comment la foi est-elle inscrite en ces formes dynamiques fondamentales ? Et comment opère-t-elle sur elles pour qu'advienne en elles le sujet croyant ?

II

LA FOI DANS LE TEMPS ET L'ESPACE

Il n'est pas habituel d'analyser la foi par rapport à l'espace et au temps. Car ces deux formes de l'expérience semblent bien générales ou bien banales. L'anthropologie psychanalytique nous invite cependant à faire attention à ce qui se tient dans les marges du bien entendu ou du convenu. Elle débanalise ce qui va de soi.

Dans cette perspective, on peut comprendre la foi comme une manière de *prendre* l'espace et le temps et simultanément

ment comme une façon pour le sujet croyant de s'en *déprendre*.

Pour faire apparaître ce qui se passe en fait, je voudrais partir de l'affirmation classique selon laquelle le judéo-christianisme est une religion de l'histoire, jouant donc son originalité d'abord à propos du temps. Cela m'amène à aborder la question du temps avant celle de l'espace.

UN TEMPS NON IMAGINAIRE

Comment instituer un temps qui soit accordé à la Parole de Dieu et à l'appel qu'elle adresse aux humains ? On répond le plus souvent en soulignant que le judéo-christianisme refuse un temps cyclique, où tout se dissout dans l'homogène et où rien n'arrive réellement. La foi biblique se donne un temps historiquement orienté, où il se passe quelque chose, où s'inscrivent des moments fondateurs, des coupures et des redéparts : le Sinäï, l'Exil, la Croix et la Pâque du Christ, l'évangélisation des non-juifs etc...

Cette détermination signifie que la foi cherche à éviter un temps imaginaire, en quelque sorte intemporel et vide, figé dans la présence du mystère. Le temps de la foi est un temps signifiant. Il ne s'évanouit pas devant des signifiés où se totaliserait la présence de Dieu. Il résiste à toute réduction et empêche les croyants de le transcrire en système idéologique hors de l'histoire.

Par conséquent, le temps n'est pas un *objet* auquel le sujet croyant pourrait *s'identifier*. On ne se définit pas ainsi quand on répond à la Parole de Dieu. Le nom qu'elle nous donne n'équivaut jamais à ce que l'on a été déjà ou à ce que l'on sera par la suite. Croire, en effet, ce n'est pas chercher une image de soi dans la durée qui court, mais c'est recevoir un nom qui permet d'échapper à la séduction ou à la peur du temps. Croire, ce n'est pas dominer le temps et prétendre le totaliser, mais c'est être dérangé par le temps et lui reconnaître une signification irréductible.

Cela n'empêche pas les croyants de vivre le temps comme une continuité, en reliant les coupures ou les événements décisifs par la fidélité de leur vie quotidienne. Mais cette

continuité est celle de la foi. Elle n'a pas sa raison dans le temps comme tel, elle est fondée sur la Parole divine et sur la fidélité foncière de Dieu. En ce sens, nous rejoignons ici la conviction commune des croyants : on ne croit pas parce qu'on a déjà cru ou parce que l'on cherche en direction de demain une image de soi plus satisfaisante, on ne croit pas en raison de la vitesse acquise ou sur la lancée, on croit parce que l'on écoute Dieu parler en cette vie.

Cette manière croyante de prendre le temps se manifeste en deux expériences typiques. Celle du *récit*, d'abord. Raconter ce qui s'est passé, c'est dérouler la chaîne des signifiants, chaîne unique et irremplaçable où chaque événement vaut par ses rapports aux autres événements. Celle ensuite que l'on appelle, dans la ligne de l'Ancien Testament et du judaïsme, le *mémorial*. Faire mémoire du Christ ressuscité et de sa pâque eucharistique, c'est se référer à un événement survenu une fois pour toutes dont les effets ne sont pas épuisés et qui continue à intervenir en notre présent. Le mémorial ne fait pas accéder à l'intemporel, il dit la force mystérieuse du temporel quand Dieu y inscrit sa Parole. Faire mémoire, par conséquent, c'est donner sa chance, toute sa chance, au signifiant.

Qu'il s'agisse du récit ou du mémorial, dans les deux cas, le temps ne vaut pas par lui-même, il compte par la figure qu'il porte. Cette figure, c'est ce qui s'est passé. C'est un événement et un nom, une situation nommée par une personne ou un groupe grâce au nom de foi qui leur vient de Dieu.

Bref, la foi travaille à faire *advenir* un temps symbolique en *renonçant* à ce qui serait un temps imaginaire. Certes, dans la pratique, les choses sont parfois difficiles. Mais le chemin est en principe indiqué. C'est celui par lequel se constitue le sujet en se déprenant de ce qui l'enfermerait dans le monde objectif. Un cas s'avère ici particulièrement suggestif, celui de l'eschatologie telle que la comprend le christianisme. La foi chrétienne affirme en effet que les derniers temps sont présents, que le temps est à son terme, que l'Esprit de la fin a été répandu. Mais cette eschatologie réalisée, si audacieuse qu'elle soit, a encore de quoi éviter la dérive imaginaire. Car ces derniers temps se conjuguent

avec le temps inachevé de l'histoire. On ne peut se mirer en eux. Ils échappent à toute indiscretion. On croit en leur présence, mais d'une foi sur parole et sans signe adéquat. On ne les voit pas.

UN ESPACE POUR LA FOI

La foi se constitue donc à travers le temps et en s'expliquant avec lui. Qu'en est-il pour l'espace ?

Je l'ai dit, on a souvent tendance à privilégier le rapport de la foi au temps, lorsqu'il s'agit d'indiquer l'originalité à laquelle elle prétend. Mais la référence spatiale du judéo-christianisme n'a rien de secondaire. Que l'on songe à l'importance de la terre promise pendant l'Exode ou pendant l'Exil. Et que l'on n'oublie pas non plus l'aspiration à la catholicité qui inspire le christianisme.

Au fond, la foi rencontre avec l'espace un problème *analogue* à celui que lui pose le temps. Il lui faut susciter un espace accordé à la Parole qu'elle écoute et au sujet qu'elle fait lever.

Cela ne se peut qu'en arrachant l'espace à sa pente imaginaire. Cette pente est manifeste, du moins pour une foi qui honore sa vocation. Tantôt, en effet, le lieu est *trop valorisé*. Il finit par devenir un prête-nom. Alors Israël risque de se définir par une terre, oubliant qu'il s'agit d'une terre promise et donnée, c'est-à-dire d'une terre nommée dans la relation d'Alliance entre Dieu et son peuple. Ou bien l'Eglise se comprend elle-même d'abord en termes d'extension, comme si l'espace suffisait à assurer son identité et comme si elle était la place qu'elle occupe. A l'inverse, le lieu est parfois *dénié* ou presque barré. Il n'est plus qu'une concession secondaire à l'empirique, simple signe d'un mystère invisible et non localisable qui est censé importer seul. Le judéo-christianisme vire alors à l'utopie d'une religion sans feu ni lieu, sans ancrage ni limites. La foi devient psychotique. Elle succombe à la folie narcissique de l'illuminisme.

Comment faire surgir un espace d'ordre symbolique, permettant au sujet d'exister en sa finitude constitutive et

d'entrer en relations réelles avec les autres et donc avec Dieu ? Il me semble qu'un tel projet appelle au moins deux opérations, analogues à ce que sont, par rapport au temps, le récit et le mémorial.

ESPACES CONFLICTUELS

Tout d'abord, apparaît ce qu'on pourrait appeler un conflit des espaces. Conflit bienheureux qui interdit au sujet de s'en remettre à un seul mode spatial où tout s'unifierait dans la transparence de l'isomorphe. L'espace de la foi est feuilleté. Plus encore que ne l'est la temporalité des croyants.

Voici, rapidement et à titre indicatif, quelques types de spatialisation caractéristiques.

L'espace de la marche

Le plus évident, c'est l'espace de la marche ou du mouvement. Espace par excellence d'une foi nomade ou processionnelle qui s'élabore dans la traversée-coupure de la mer rouge puis du désert sinaïtique. Ce lieu de passage implique, bien entendu, deux autres espaces entre lesquels il prend place : celui qui s'efface ou s'annule et qui est l'espace de la servitude en Egypte, celui qui s'annonce ou se profile et qui est l'espace de la terre désignée comme but à atteindre. On a là une structure ternaire qui a valeur d'archétype tant pour l'Écriture biblique que pour la spiritualité juive et chrétienne. Sans cesse, il faut quitter un lieu, celui où l'on avait pris une première identité, pour aller vers un autre lieu, encore incertain mais pourtant assuré, dont on sait seulement qu'il sera autre et qu'il est promis.

Cette structure spatiale peut prendre des usages différents selon le point de départ à partir duquel elle se met en mouvement. Ce que l'on quitte, c'est l'Égypte de l'esclavage, mais aussi le pays national dont on est chassé par les envahisseurs et c'est encore la terre temporaire de l'exil babylonien tout orientée vers un nouvel exode. Jésus lui-même, venu de Dieu, comme le dit saint Jean, a pris place

dans le monde, puis il retourne à son Père. Arraché à l'espace de sa mission itinérante, il a pris lieu sur la croix puis dans le tombeau, puis il est allé ailleurs, ne laissant en ces espaces que sa trace.

En toute hypothèse, quelles que soient les mises en œuvre spatiales de la marche de foi, deux traits s'attestent dans une complémentarité stable. L'espace mobile schématise d'abord, de manière indispensable, le trajet ou le processus du *sujet* croyant qui accède à la foi à travers les ruptures, les déplacements et les clivages par lesquels se fraye le chemin du symbolique. L'espace met en scène le devenir humanisant du sujet. D'autre part, chemin faisant, *Dieu* est délocalisé. Il accompagne les siens. Il n'est pas lié à un lieu, il est en quelque sorte déstabilisé. Il se tient partout où va son peuple. C'est donc en marchant que les croyants réalisent la proximité mobile d'un Dieu qui est Emmanuel. Mais ce n'est pas l'espace comme tel et à lui seul qui est révélation de Dieu pour la foi biblique. Seule la marche témoigne radicalement de Dieu : elle traite l'espace au nom de Dieu, elle inscrit dans l'espace la trace de pas qui sont aussi la trace du nom divin reçu par révélation. L'honneur de Dieu et celui du sujet croyant vont donc de pair. Ni pour Dieu ni pour l'homme, l'espace ne donne une image dont il faudrait faire cas : ce n'est pas un miroir. Mais, ni pour l'un ni pour l'autre, l'espace n'est insignifiant, comme si la révélation et la foi pouvaient s'établir dans le non-lieu.

Lieux saints et autres lieux

En judéo-christianisme, d'autres espaces s'articulent à l'espace fondateur de la marche. Ils en ont les caractéristiques. Comme lui, ils sont constitués par une sorte de vacillement qui indique l'impossibilité de s'arrêter. Chacun d'eux est un champ de tensions, un terrain de manœuvre, un lieu de polémique.

Par exemple, l'espace de *l'histoire* constitutivement indexé sur l'espace géographique. Le Jourdain ou la colline de Sion sont faits de nature et en même temps événements d'Alliance : le nom de Dieu s'est inscrit sur le terrain.

Autre exemple : le jeu tendu des lieux *saints*, des lieux *impurs* et des lieux *non marqués*, c'est-à-dire neutres. L'Ancien Testament peut être lu selon cette spatialité. Et Jésus a croisé l'espace de ces qualifications avec l'espace de sa marche prophétique. Il a notamment contourné les villes hellénistiques qui s'étaient implantées sur le sol de son pays comme une figure d'outrage. Mais, là est bien son paradoxe, il n'a pas fui les espaces d'impureté où se tenaient les pauvres et les exclus de son peuple. Ainsi s'ouvrait un débat sur l'impureté. Le christianisme l'a déployé, comme on le sait. S'il a, en principe, supprimé la catégorie des lieux impurs — précisément parce qu'il n'est plus de corps impurs quand le sujet croyant se déprend des objets et de leur positivité fascinante —, il a gardé la relation entre les lieux marqués comme lieux saints ou lieux-sanctuaires et les lieux neutres.

Unité d'espace et dispersion

Je voudrais mentionner encore deux autres cas de spatialisation en judéo-christianisme. D'abord, la tension entre l'espace *unifié* de la terre d'Israël et l'espace émietté ou *disséminé* de la diaspora. Israël vivait et vit toujours à la fois dans les deux espaces. Son identité de sujet collectif de la foi se construit dans le rapport symbolique à ces deux espaces inséparables mais disjoints pourtant. Il me semble que le christianisme expérimente une situation analogue. Car, s'il n'a pas d'espace national, il est sans cesse tiraillé entre la recherche ou la préservation de terres de chrétienté et la découverte ou l'acceptation de lieux éclatés tels que les établissent la sociologie et la géographie de chaque époque. D'autre part, s'il est un espace unifié et si l'espace disséminé lui est relié, c'est dans la mesure où l'espace de la foi est *centré*. Sion, en Israël, était le point de référence, le lieu du Temple vers lequel montaient les pèlerinages. Mais, à nouveau, on sent combien la spatialisation est opération délicate. Car la ville-centre peut devenir ville-image et délester les sujets croyants de leur nom en leur faisant voir ce qu'ils sont censés être. Situation ambiguë de ce centre dont la fonctionnalité peut sans cesse chuter dans l'objecti-

tivité. L'histoire a fait que Jérusalem est devenue un repère simultanément vide et plein : le Temple a été détruit, il n'est plus que trace¹. En christianisme, transposée bien sûr, la même oscillation demeure. En Occident, c'est le sens, lui aussi fragile, de Rome. En Orient, c'est le polycentrisme des Eglises patriarcales, avec la conviction qu'il n'est pas nécessaire de marquer dans l'espace un centre d'unité.

ESPACE TEMPORALISÉ

On voudra bien me pardonner le caractère allusif de ces notations. Telles quelles, elles suffisent probablement à indiquer déjà comment la foi s'y prend avec l'espace ou encore comment l'espace prend forme de foi. Mais le conflit des spatialités, sur lequel je viens de mettre l'accent, n'est pas la seule manière d'agir qu'adoptent en l'occurrence les croyants. Il est une seconde stratégie, qui consiste à *relier* autant que possible *l'espace au temps*. Cela, dans une relation réciproque : le temps surdétermine l'espace, le coiffe en quelque sorte, mais il tient de lui ce sans quoi il ne serait pas historique, c'est-à-dire des figures qui le ponctuent et le déterminent en lui servant de schèmes et de points de repère.

Le croyant dans l'espace et le temps

Cette traversée incessante du lieu par le temps et du temps par le lieu ne doit pas être comprise comme un processus dialectique ni non plus comme un enjambement qui chercherait à articuler ou à intégrer deux ordres préalablement distingués ou originellement distincts. Comme en toute expérience humaine, c'est le sujet qui, dans la foi, fait

1. Freud n'a pas méconnu ce mystère du centre énucléé : « les historiens disent que si Jérusalem n'avait pas été détruite, nous autres, Juifs, aurions disparu comme tant d'autres peuples avant et après nous. Ce ne fut qu'après la destruction du Temple visible que l'édifice invisible du judaïsme put être construit. » (Lettre du 23-7-1882, en : S. Freud, *Correspondance, 1873-1939*, Paris: Gallimard, 1966, p. 30.)

advenir l'autre que lui, en même temps qu'il advient lui-même. Le temps et l'espace ne sont donc pas, de ce point de vue, antérieurs au sujet, même si, dans une autre perspective, ils le précèdent à travers l'espace originaire qu'implique le corps, les battements rythmés des sens corporels et des pulsions, le déjà-là de la culture, du langage et de la société. C'est le sujet qui met l'espace et le temps à distance de lui, qui les institue comme hétérogènes à lui et qui les déploie dans leur différence et dans leurs échanges. Mais il ne peut mener ces opérations que dans la mesure où il est lui-même provoqué et sollicité, la même où il n'est pas encore lui-même, par *la parole* qu'il écoute et singulièrement, pour ce qui est de la foi, par la Parole divine. En dernier ressort, c'est donc la Parole de Dieu qui crée l'espace et le temps en constituant le sujet croyant.

Pratiquement, espace et temps ont partie liée dans l'expérience de foi. Les deux ordres sont d'ailleurs homologues. La mort, limite temporelle, est l'équivalent de la limite spatiale. La figure temporelle, celle qui évoque une situation du passé ou celle qui anticipe l'avenir, a le même rôle que la figure spatiale, celle qui inscrit dans un lieu un événement. Dans les deux cas, c'est un nom reçu et une parole entendue qui permettent au sujet de couper la continuité spatio-temporelle et d'y isoler un groupe de signifiants. Rien d'étonnant, donc, à ce que l'espace aille avec le temps, dès lors que le sujet est interpellé. Sans confusion mais également sans séparation. La durée s'écoule dans l'espace et lui permet notamment de devenir espace mobile de la marche. L'espace glisse dans la durée et lui donne de repérer ses moments et d'organiser autrement que par la mémoire ses instants et ses ruptures.

L'incertitude de l'espace

Dans cette réciprocité, je voudrais souligner la *difficulté* du rapport à l'espace. Certes, l'expérience du temps ne va pas sans problème : tout croyant le sait bien. Mais il me semble que la foi se trouve devant un défi accru lorsqu'il s'agit pour elle de traiter avec les lieux et d'éviter, ce faisant, l'imaginaire. Si l'on insiste tant sur la temporalité de la foi et

sur son originalité d'adhésion historique, ce pourrait être parce que l'on ne veut pas regarder en face le problème de l'espace. A moins que ce ne soit parce que le temps est inlassablement convoqué au secours du lieu.

De fait, croire « dans l'espace » n'est pas simple. L'espace, pour la foi, s'avère toujours *incertain*. Il suffit, pour s'en rendre compte, de constater combien la Bible a de la peine à l'envisager. Comme je l'ai indiqué, la spatialité qu'elle souligne par priorité est celle de la marche ou de la traversée. Mais le nomadisme ne dure pas toujours. Un jour vient où l'on se stabilise. Alors l'espace mobile de l'Exode se fige dans l'espace national de la terre conquise, espace distribué et organisé. Et voici que, très vite, l'évolution se renverse. En Israël, se développe une critique du lieu. On l'accuse d'être une fausse sécurité. C'est par exemple la contestation prophétique du Temple de Jérusalem. Jésus, dans cette perspective, déclare à la samaritaine, une femme d'un territoire « extérieur », que tout lieu peut désormais devenir lieu d'adoration, pourvu qu'y soit invoqué en esprit et vérité le nom de Dieu. L'écoute de Dieu et la parole que l'on peut lui adresser ne sont plus indexées sur un lieu. Mais l'histoire n'est pas achevée de la sorte. L'Eglise chrétienne, au nom de Jésus, réinstitue paradoxalement des lieux saints, ceux de la célébration et ceux de la mémoire collective. Comme s'il lui fallait inscrire l'intuition de son maître dans d'indispensables figures qu'il faut tout ensemble établir et dépasser.

Tout se passe donc comme si la question posée à la foi par l'espace *oscillait* perpétuellement. Les croyants ne veulent pas succomber à la folle illusion d'une dénégarion des lieux. Mais, en même temps, dans un tâtonnement incessant, ils ne sont jamais tout à fait au clair par rapport à la localisation de leurs convictions.

LE STATUT DE L'ESPACE DANS LA FOI

Ce va-et-vient exprime la condition humaine et *finie* de la foi. Mais il n'est tenable que si l'espace est référé au temps. Voilà bien en effet ce qui qualifie le lieu en judéo-christianisme : l'espace se tient sous la mouvance du temps, il a

vocation temporelle. Ce qui le montre, c'est qu'il témoigne simultanément d'hier et de demain, c'est-à-dire du temps dans sa structure de foi, telle que l'assure la promesse divine et telle que l'entretient le mémorial. Prenons l'exemple-paradigme du Temple en Israël. C'est évidemment un lieu de mémoire. Mais c'est également un lieu d'attente et d'espérance. Grâce à la stabilité du lieu dit, la mémoire et l'espérance s'impliquent l'une l'autre. Et, du coup, l'espace stabilisé est délivré, au moins en principe, de ce qu'il porte de très ambigu pour la foi nomade.

Dans le Nouveau Testament, un petit fait littéraire fait valoir ce même fonctionnement. Il concerne la Galilée, le pays où Jésus a inscrit ses pas et son identité de prophète : un espace-carrefour où les nations mêlaient elles aussi leurs chemins et leurs destins. Cette terre galiléenne devient après Pâques le mémorial du Jésus de l'histoire : « rappelez-vous comment il vous a parlé, lorsqu'il était encore en Galilée » (Lc 24, 6). Mais la Galilée est également terre de demain. Elle peut être recatégorisée comme lieu d'un avenir : « il vous précède en Galilée : c'est là que vous le verrez » (Mt 28, 7).

Ainsi donc le lieu peut servir d'*échangeur* entre hier et demain. Ce rôle lui confère un statut symbolique dans la foi. En se temporalisant, l'espace échappe à l'imaginaire. Au contraire, quand il n'est pas assez relié au temps, il autorise toutes les aventures. Un simple exemple : celui de l'eucharistie. On sait combien on a été parfois porté à spatialiser la présence réelle du Christ, de façon maladroite, en l'objectivant comme une réalité mise devant les croyants. La sacramentalité eucharistique est mieux respectée si l'on relie le lieu d'eucharistie au temps du mystère. Alors la présence eucharistique peut être comprise comme actualité mémoriale. Ce qui ne la soustrait pas totalement à la spatialité mais l'établit comme signifiant pour les sujets croyants.

Finalement, on peut se demander *d'où vient* la difficulté qu'éprouve la foi vis-à-vis de l'espace. Sur ce point, l'anthropologie contemporaine offre une hypothèse qui me semble suggestive. La psychanalyse conduit en effet à chercher du côté du corps la racine de l'espace. Car le corps constitue un espace *originnaire*, antérieur à toute spatialisation et à toute

localisation : il donne lieu au sujet. Le temps, lui, même s'il a quelque base corporelle, se déploie dans la conscience et le savoir, dans le discours et la représentation². Bien entendu, c'est le sujet qui différencie et pose l'un par rapport à l'autre le lieu corporel inconscient et le temps conscientiel. C'est donc lui qui peut relier l'un à l'autre ces deux ordres, précisément quand il est amené à le faire parce qu'on lui adresse la parole et qu'on l'appelle. Autrement dit, c'est la relation à autrui qui autorise la mise en relation du temps et de l'espace en ce qu'ils ont de plus fondamental. Il faut en venir là. Car c'est de là que tout part. L'espace n'a de vérité dans la foi que si *l'autre* y tient place réelle.

Dans cette perspective, on peut alors comprendre pourquoi la position de l'espace est toujours délicate dans l'acte de foi. C'est que la spatialité touche au corps. Elle s'enracine dans le non savoir corporel. Par sa base, elle participe à l'inconscient, là où le temps n'est pas et où, en tout cas, il ne compte pas. C'est par la grâce du temps et par l'appel d'autrui par conséquent que l'espace émerge pour le sujet. Ce qui constitue une tâche jamais finie.

L'ESPACE LITURGIQUE

Il me semble que l'espace liturgique assume et exprime au mieux cette poétique de l'espace et du temps dans la foi. En en disant quelques mots, j'aimerais résumer et nouer les réflexions qui précèdent. Car l'espace liturgique, avec les divers lieux qui s'y instituent, met en scène les deux opérations que la foi mène à propos de tout espace : la démultiplication conflictuelle et la temporalisation incessante.

L'espace dans lequel la foi se célèbre se présente d'abord comme un champ où *s'opposent et alternent* plusieurs modèles. J'en distinguerai schématiquement trois. En premier lieu, il faut mentionner le modèle du *Temple*. C'est le lieu du sacrifice et le lieu du rassemblement national lors des pèlerinages. Le lieu du quotidien assuré par le clergé et du

2. D. VASSE, *L'ombilic et la voix. Deux enfants en analyse*, Paris: Seuil, 1974, pp. 194-200.

festif occasionnel manifesté par les foules réunies. Un deuxième modèle de lieu liturgique, c'est *la synagogue* : simultanément espace de rencontre, d'étude et de prière. La synagogue est d'une certaine manière décultualisée : on n'y fait pas de sacrifice. En même temps, elle est disséminée et démultipliée. Alors que le Temple unique se dresse dans Jérusalem, la capitale, les synagogues se placent dans les villes et les villages, auprès des croyants en leur existence quotidienne. Enfin, troisième modèle, on peut citer *le lieu domestique*. C'est un espace religieux. Mais il est provisoire. Il n'est pas institué de manière stable. Ainsi, par exemple, dans les familles juives, la salle du repas le vendredi soir, quand on accueille le schabbat.

Trois modèles donc. En christianisme, les trois demeurent. Certaines églises sont des temples faits pour le sacrifice. D'autres sont des lieux d'assemblée. Enfin, surtout depuis quelques années, de petits groupes instituent à chaque fois le lieu symbolique de leur prière commune.

L'important, me semble-t-il, c'est moins le jugement que l'on peut porter sur l'un ou l'autre de ces modèles que leur appartenance parfois polémique à une *même structure spatiale*. Car c'est ainsi que l'espace liturgique peut trouver sa vérité. Il n'a de sens pour les croyants que dans un ensemble où se relativisent les éventuelles prétentions de chaque modèle.

Un autre caractère de l'espace liturgique, c'est son *indexation* sur le temps. Certes, il se présente comme un lieu toujours défini d'une façon ou d'une autre. Et pourtant, en lui, demeure quelque chose du nomadisme où la foi judéo-chrétienne trouve une figure signifiante qui la représente. Sans paradoxe aucun, on peut dire en effet que l'espace liturgique est un espace mobile. Il est organisé pour le déplacement symbolique et il schématise les progressions de la foi³. Sans évoquer l'antique chemin qui allait naguère du baptistère au lieu eucharistique, je me contenterai de faire

3. Un prêtre orthodoxe, le P. Cyrille Argenti, a noté il y a quelques années que la liturgie romaine lui semblait statique. Les choses ont-elles changé depuis lors ? « Un orthodoxe est toujours surpris par l'immobilité des célébrants dans la liturgie romaine car, pour lui, toute la vie chrétienne est une marche. » (*Contacts*, n. 77, 1972, p. 47).

référence ici à la structure des églises chrétiennes. Elles sont disposées par rapport au sanctuaire auquel elles conduisent. Le fait est particulièrement marquant dans les édifices orthodoxes qui articulent le narthex, le pro-naos et le naos en une sorte de procession. Espace de traversée où la foi inscrit son histoire et son attente. Espace porteur du temps, transformé par lui, et trouvant ainsi une signification chrétienne.

III

MANGER, VOIR, CROIRE

Je voudrais maintenant prolonger cette réflexion sur la genèse corporelle de la foi par un second domaine d'analyse, celui des pulsions.

Ces pulsions expriment le corps en son *énergie* fondamentale, tout comme l'espace originaire se référait à lui en sa capacité d'ancrer l'être humain en un *lieu* déterminé. Ces pulsions sont de nous et en nous, mais elles ne sont pas nous, s'il est vrai que le sujet humain survient dans le corps tout en se déprenant de l'imaginaire corporel. On peut donc s'attendre à ce que la foi se constitue en travaillant sur les pulsions et en les modifiant. C'est déjà une telle intervention que nous avons constatée à l'égard du temps et de l'espace. Redisons-le : on ne naît pas chrétien, on le devient et la foi naît comme une renaissance de l'être grâce à la Parole qui lui parvient.

L'INTERDIT ET LE MANGER

Pour mieux saisir en pratique ce qui se passe, je propose d'*écouter* un texte biblique, symbolique et métaphorique, assurément irréductible à un savoir mais précisément s'adressant à nous comme une parole susceptible pour sa part de nous établir comme sujets. Il s'agit d'une sorte de scène primitive qui ouvre la Bible et qui cherche à schématiser les aléas de la foi. C'est l'histoire d'Adam et Eve par rapport à Dieu et au Tentateur. On la trouve en *Genèse* ch. 3.

La scène s'organise autour d'une *parole* de Dieu, formulée au chapitre précédent et citée ici par la femme en réponse à une parole du serpent. La situation indique donc clairement que la relation des humains à Dieu n'est pas immédiate. Ils ont, certes, entendu la Parole divine. Mais ils sont également être de chair et de sang, de pulsions et de besoin, et il leur faut laisser la Parole aller son chemin à travers ces énergies corporelles qui les habitent.

De façon significative, la Parole prend forme d'*interdit*. Elle se présente comme un geste qui tranche dans le continu des choses et qui délimite le consommable et le non consommable. Elle fait loi. Elle exclut certaines possibilités et elle en légitime d'autres. Parole paternelle, s'il en est, à l'égard de laquelle le désir tâtonnant de l'être humain doit se confronter et finalement se constituer.

Cet interdit porte sur l'une des formes pulsionnelles, le *manger* : « Tu peux manger... tu ne mangeras pas » (Gen 2, 16-17). Le fait d'absorber de la nourriture exprime évidemment le corps de façon très archaïque. Le geste alimentaire réalise la fusion du corps et de ce qui n'est pas lui mais dont il a besoin. Et cela de façon totale. Manger, c'est absorber l'extérieur dans l'intérieur, effacer de l'espace une figure qui s'engloutit dans le lieu corporel.

On s'est parfois demandé pourquoi la Bible mettait en exergue de l'aventure humaine un tel interdit d'ordre alimentaire, alors qu'en bien des civilisations ou traditions religieuses c'est l'interdit de l'inceste qui est fondateur. L'Écriture, qui n'est pas suspecte de pruderie, n'avait guère de raison de remplacer l'un par l'autre. D'autant plus que l'interdit de l'inceste apparaît latéralement dans les histoires patriarcales. On dira alors que la métaphore retenue par la *Genèse* était d'ordre rural et que l'interdit alimentaire y trouvait très normalement place. Soit. Mais pourquoi ce choix ? Est-ce parce que l'aventure du Jardin d'Eden parle autant que celle d'Œdipe de la condition humaine essentielle ? Ces questions sont probablement vaines. Car, pour la Bible, l'interdit alimentaire et l'interdit sexuel reviennent *au même*. Les objets pulsionnels changent, bien entendu. Mais ce qui est en jeu est identique dans les deux cas. Il s'agit de découvrir comment l'être pulsionnel que nous sommes

peut se faire un être d'écoute de la Parole de Dieu. Le problème consiste à humaniser le besoin immédiat en le transformant en un désir humain. L'interdit, parole venue d'ailleurs, ouvre la possibilité d'une telle différenciation et en donne les moyens.

Revenons à la scène biblique. Il est frappant qu'entre le chapitre 2 et le chapitre 3 de la *Genèse*, la Parole de Dieu change de *statut*. Elle était interpellation et acte séparateur. Elle devient une sorte d'objet, à distance de celui qui l'a émise et donc aussi de celui qui en est le destinataire. On la cite, on en discute. Elle se fige. Alors elle ne peut plus jouer son rôle instituant. Reversée au monde des choses, elle n'a plus le pouvoir d'éveiller un sujet croyant. Il y a malentendu. La parole se dénature tandis que le pulsionnel ne trouve pas le chemin de la subjectivité à laquelle il a été appelé.

C'est évidemment là-dessus que le texte veut surtout insister. Mais, en sous-œuvre, il porte une autre signification, celle que j'ai indiquée déjà. A l'écouter, on réalise que les pulsions sont interchangeable, du moins par rapport à l'enjeu de la Parole. Elles portent en fin de compte sur la même et impossible chose, une satisfaction immédiate et complète. Elles sont, si l'on veut, la même chose.

Cette équivalence essentielle se traduit dans la scène de la *Genèse* par la mise en place d'un réseau pulsionnel. Certes, le manger constitue une forme centrale de l'aspiration corporelle. Mais il est flanqué de deux autres mouvements, le *voir* et le *prendre* : « Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas » (3, 3), « la femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir » (3, 6). L'intrication n'a rien que de normal. Dans le comportement concret, manger implique la vision et la préhension, le voir et le toucher. Le tentateur, lui, déploie un peu plus la constellation. Derrière le voir, il manifeste le *savoir*, la connaissance, la tendance à saisir intellectuellement et à comprendre des objets que l'on tient devant soi : « Ce fruit était désirable pour acquérir la connaissance », précise le narrateur dans l'optique de la femme séduite (3, 6). Bref, manger, prendre ou toucher, voir ou savoir, cela revient au même. En tout cas, cela va ensemble.

LE COMMANDEMENT EUCHARISTIQUE

Nous pouvons alors nous porter à l'autre bout de la Bible et rejoindre la scène eucharistique. Ici, *l'interdit* du manger cède la place à un *commandement* positif qui en prend le contre-pied : « Prenez et mangez. » Il n'y a pourtant pas contradiction entre les deux scènes. Dans le Jardin d'Eden, ce qui est barré, c'est une nourriture qui serait prise sans lien à la Parole et même contre elle. Dans l'eucharistie, ce qui est à manger, c'est la Parole livrée, faite chair en Jésus-Christ et donnant corps de sujet aux communiants. La Cène constitue une nourriture pour les sujets croyants qui ont écouté l'interdit d'Eden et accueilli aussi l'Évangile.

« Vous n'en mangerez pas »

Ce qui montre l'écart entre l'interdit alimentaire et le commandement eucharistique, c'est *la relation* différente à *la mort* qui se trouve posée dans les deux scènes. L'interdit originaire est parole pour la vie. Il dit non pour rendre possible l'affirmation de la vie humaine. Voilà pourquoi il se réfère à la mort : « Le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement » (Gen 2, 17). Effectivement, la vie assumée en connaissance de cause, en fonction de la parole entendue, comporte la perspective réaliste de la mort. On n'advient à soi-même qu'en se découvrant mortel. Pourtant, ce n'est pas cela qui est dit par le texte. Il lie la mort à une possible désobéissance, il en fait la sanction d'une illusion fautive. La mort ne se trouve pas désignée comme la brisure normale d'une existence subjective mais comme la conséquence inévitable d'une existence manquée parce que demeurée en-deçà de la subjectivité. Enigmatique présentation ! Peut-être n'est-il pas possible de parler de la mort autrement, tant que l'interdit n'a pas été accueilli et tant qu'il n'a pas produit son effet en l'être humain. En ce sens, la mort serait *méconnue* tant que l'interdit ne serait pas *reconnu*. « Le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement ». En effet. Ce manger qui clôt sur elle-même une vie court-circuitée est suivie d'une mort elle-même inhumaine,

car elle se présente sans connaissance de cause. Qui n'entre pas dans l'écoute de foi risque bien de mourir sans savoir pourquoi. Il peut se savoir puni, il ne se sait pas mortel.

La manière dont le tentateur pose la question de la mort apparaît aussi tragiquement illusoire. Faisant de la Parole de Dieu un objet, le serpent ne peut que mettre *hors circuit* la mortalité humaine. Cela se comprend dans sa perspective. De fait, il n'est pas de sens pour la mort quand la vie se prétend sans coupure ni manque et se gorge d'une prétendue et prétentieuse auto-suffisance. Le serpent s'avance alors plus loin. Il met une *opposition* entre la mort qu'il dénie et le savoir qu'il annonce. Comme si l'annulation de la mort était la condition d'accès à la connaissance. De son point de vue, il est logique. Mais sa logique a la naïveté de l'imaginaire. Car le savoir qui contourne la mort est une connaissance qui enferme l'être humain dans le monde fermé des miroirs, des images et de la répétition. L'interdit proposait cependant autre chose : la reconnaissance de Dieu et la connaissance réelle de soi-même.

« Prenez et mangez »

Le manger eucharistique met également en question la mort. Mais, bien sûr, d'une tout autre manière. Le geste du Jeudi Saint prophétise la mort proche, exprimant ainsi combien Jésus qui vit de la Parole divine ne se masque pas l'échéance imminente. La mort qui était depuis plusieurs mois à l'horizon de sa vie va s'inscrire en son temps et dans le lieu de son corps. En rigueur de termes, Jésus ne la voit pas, il ne la prévoit pas à proprement parler, mais il la sait parce qu'il l'a *entendue dire* et que, d'une certaine façon, il l'écoute venir, portée par la parole de ses adversaires. Si bien qu'il lui donne simultanément deux significations dont l'entrecroisement et la réciprocité font tout le mystère pascal. D'une part, cette mort prochaine dans le temps et dans l'espace traduit la logique fantasmatique de l'*illusion* qui habite ceux qui vont le supprimer. Les chapitres 7 et 8 de saint Jean explicitent étonnamment ce processus : on va tuer Jésus parce que l'on n'écoute pas sa parole ni celle de son Père. Au fond, l'antique scène d'Eden se réédite. Ce n'est plus l'interdit de

manger qui est transgressé, mais l'interdit de tuer. Et il l'est, par manque d'écoute. En l'occurrence, ne pas manger ou ne pas tuer, cela revient donc au même. D'autre part, la mort que Jésus annonce, sa mort de sujet, il la place dans le champ de la Parole divine, il la porte *là où il écoute* son Père, jusqu'en son esprit filial. De là l'obscur confiance qui s'établit malgré tout en lui. Il n'est pas pensable, il n'est pas vrai que Dieu puisse faire défaut à celui qui s'est fié à lui. Ainsi Jésus meurt-il au nom de Dieu. Et par conséquent au nom de ceux et celles avec lesquels il a parlé de Dieu.

Manger l'eucharistie, cela signifie que l'on incorpore, au sens fort de ce terme, le mystère pascal sous les deux aspects réciproques que je viens de dire. Ezéchiel avait été invité à manger un livre pour être habilité comme prophète. Les disciples de Jésus reçoivent en leur corps non un texte mais un nom, une présence, un autre où s'inscrit le nom de Dieu. Cette présence de Jésus se donne à nous comme un signifiant irréductible et unique. Mais, si l'on veut bien y faire attention, on réalise qu'elle nous communique l'expérience humaine effective et historique. Simultanément elle nous livre en effet un interdit, celui de ne pas tuer, un malentendu, celui de l'illusion, une espérance fondatrice, celle de l'écoute de Dieu. Il y a là un résumé de ce qu'est notre existence, mais pris en fonction de la Parole qui sauve. La scénario d'Eden proposait une scène inaugurale. Celui du Jeudi Saint se donne comme une synthèse finale que l'on dit eschatologique parce qu'elle assume l'histoire et anticipe un monde nouveau.

LES PULSIONS ET L'ÉCRITURE

Décidément, je trouve suggestif de mettre en *corrélation* la scène d'Eden et celle du Jeudi Saint. Cela permet de découvrir quel destin la Bible confère à nos pulsions. D'un côté, c'est l'interdit qui est mis en avant : ne pas manger d'un aliment sur lequel porte une parole. De l'autre, c'est le commandement qui occupe la première place : prendre et manger un aliment consacré par une parole. Mais, en fait, l'interdit et le commandement sont l'envers et l'endroit de la

parole et de la relation à l'autre. Sous l'interdit du fruit défendu, se tient le précepte de mettre en valeur le jardin et de manger des autres fruits. Sous le commandement eucharistique, se cache l'interdit de tuer. Commencée dans la confrontation à une parole qui exclut, l'existence débouche donc dans la confiance en une parole qui affirme. Et ce qui est positivement déclaré, c'est ce qui permet d'exister comme humain et comme croyant : se confronter à *autrui* et à la *mort*.

D'autre part, en son début comme en sa fin, la Bible souligne l'intrication de nos pulsions. J'ai dit qu'elles revenaient toutes au même. Mais, plus le sujet émerge, plus des différenciations s'imposent. Ne pas manger ou ne pas tuer, ce n'est pas *exactement* la même chose dans le comportement concret. Il me semble alors possible d'écouter dans le texte biblique deux indications qui ne manquent pas de portée. D'abord il nous est dit que les pulsions *s'intègrent* les unes aux autres. Par exemple, l'acte de manger présuppose l'acte de prendre. Le toucher dès lors se trouve délivré des tabous de l'impur ou du sacré⁴. Car l'interdit ou le commandement ne sont pas fondés sur une qualité des choses mais sur une modalité de la parole qui met en relation des sujets. Reste alors que, si d'autres ont faim et appellent, il faudra ne pas prendre et ne pas manger. Ou plutôt il nous est alors demandé de prendre pour donner. En second lieu, parmi toutes les pulsions, il en est une qui, bibliquement parlant, pose une question constante, analogue à celle que j'ai indiquée plus haut à propos de l'espace. C'est celle du *voir*. Au Jardin d'Eden, le voir est tentateur et il est prolifique en illusions puisqu'il se redouble en prétendu savoir. A la Cène, le voir se trouve marginalisé. Il s'agit de prendre et de manger, mais on ne voit que des apparences. Le « voir » se laisse ici briser par les signifiants symboliques du sacrement. Nous ne sommes pas invités à voir l'hostie, mais à manger le corps-pain du Christ.

4. Réintroduit dans la liturgie romaine, l'acte de prendre l'eucharistie avant de la manger porte avec lui de multiples harmoniques anthropologiques : on prend pour manger et l'on mange parce que l'on croit.

VOIR ET CROIRE

J'aimerais, pour finir, méditer un peu sur le statut du voir dans la foi, faisant l'hypothèse que c'est une forme pulsionnelle au moins aussi décisive que le manger et le prendre, même si elle n'a pas un caractère aussi archaïque. Car c'est sur elle que s'est le plus souvent arrêtée la réflexion biblique. Certes, voir n'est pas tout. La vision n'épuise pas le réseau pulsionnel. Elle a besoin d'être couplée avec d'autres expériences corporelles. Comme le dit Thomas dans saint Jean, « si je ne mets pas le doigt dans la marque des clous et si je ne mets pas la main dans son côté, je ne croirai pas » (20, 25). Mais, tout au long de la Bible, le voir se trouve porté au rang d'un test.

Les exigences de la loi juive

Ce qui est en effet frappant, c'est que le voir fait l'objet d'un interdit : on ne peut voir Dieu. Pourtant les croyants se sentent portés à une telle vision, « les yeux dans les yeux », comme l'indique joliment *Isaïe* 52, 8. Ou du moins ils voudraient contempler sa gloire (*Ex* 33, 18). Mais cela est impossible. Moïse ne voit que l'image divine (*Nombres* 12, 8) et les anciens d'Israël n'aperçoivent, au dire de la Septante, que « le lieu où se trouvait Dieu » (*Ex* 24, 10). On a beau chercher la face divine, on ne peut jamais voir Dieu que de dos (*Ex* 33, 22).

Cette impossibilité de la vision divine n'a rien d'arbitraire. Si l'on ne peut voir Dieu, c'est parce que Dieu n'est pas un objet et que la vue objective toujours ce qu'elle appréhende⁵. Dieu ne peut qu'être écouté et nommé. Il échappe à la vue parce qu'il se présente à travers la parole. L'interdit de la vision s'ouvre donc sur le commandement de l'audition et de l'affirmation, autrement dit sur le domaine de la foi. Croire, c'est renoncer à voir. Renoncer aussi à se faire voir d'un Dieu qui serait regardant ou inquisiteur. La chance est

5. A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris: Seuil, 1974, pp. 140-144.

alors accordée d'entrer dans une relation avec Dieu qui échappe au leurre de la fascination, à la peur imaginaire, et qui s'établit dans l'alliance parlée.

Cette position de la foi biblique, vigoureusement iconoclaste, se précise en trois directions où se trouve également contestée la prétention du voir. Tout d'abord, bien entendu, la condamnation des *idoles*, ces images artificielles du divin où l'homme tente d'apercevoir ce qu'il ne peut voir. L'idole, c'est la dérision. Le piège trompeur de la fascination. Elle se tient sous la vue mais elle est absente de la parole. Pour ramener les idoles au néant, la Bible n'a pas de meilleur moyen que de décrire leur genèse, c'est-à-dire d'indiquer d'où elles viennent (*Jer 10* et *Is 10*). Le fait qu'elles aient une origine suffit à les démasquer. Elles n'ont rien « à voir » avec Dieu auquel nul ne peut assigner un commencement. Ensuite, l'Écriture rejette le désir ou plutôt l'envie de voir *les morts* (*I Sam 28*). Car on ne peut pas plus voir le mort ou la mort qu'on ne peut voir Dieu. Comme Dieu, et en sa dépendance, comme la parole, et en fonction d'elle, la mort fait la différence et ne se laisse pas objectiver. Enfin, bibliquement parlant, se trouvent exclues toutes les images que l'homme pourrait chercher ou produire de *lui-même*. Car l'être humain ne s'identifie à rien de ce qu'il n'est pas. Ni ses biens, ni son passé, ni sa réputation ne peuvent lui donner son nom, ce nom qu'il tient de Dieu seul (*Ps. 8*). L'homme n'a d'image qu'en Dieu, il est créé à l'image divine, mais précisément Dieu n'a pas d'autre image que le nom qu'il se donne et qu'il nous donne.

Le statut du voir dans le christianisme

Le christianisme n'a aucunement congédié ces exigences, quand bien même on le reconnaît à bon droit comme une religion de l'incarnation : « Heureux ceux qui croiront sans avoir vu » (*Jn 20, 29*). Il ne régresse pas par rapport à la foi juive, il l'assume totalement. Certes, affirme-t-il, Dieu s'est manifesté en Jésus-Christ. Les premiers disciples ont vu sa gloire. En la chair transfigurée et pascale du Fils « habite corporellement toute la plénitude la divinité » (*Col 2, 9*). Mais la nouveauté du Christ ne modifie pas le statut du voir

dans la foi. L'impossibilité de voir Dieu demeure. Et ce qui est à voir dans le mystère chrétien ne se dévoile qu'à l'écoute de la Parole invisible.

Cela redit, il est vrai que la foi chrétienne *élargit* les possibilités du voir. Les récits évangéliques des apparitions pascales de Jésus ne font sans doute pas voir la mort, mais ils indiquent une subversion de l'expérience commune. Dans le corps du Ressuscité, la trace de la mort est perceptible et la marque de l'Esprit du Père s'atteste. Les textes ne peuvent exprimer autrement ce mystère qu'en oscillant entre le toucher possible et la distance radicale, entre la vision disponible et la disparition qui résorbe le visible. C'est dire que le voir impliqué désormais par le croire n'a rien de commun avec ce dont rêve notre imaginaire. La foi chrétienne prend de la sorte forme sacramentelle : « prenez et mangez » et, ce faisant, voyez. Mais la vision est seconde. Elle œuvre au service de la Parole.

La tradition des Eglises orientales s'est plu à caractériser cette vision sacramentelle de la foi par la figure de l'icône. Cette peinture se donne à voir, mais elle ne fait pas image, elle n'est pas la représentation d'une réalité cachée. Elle fait advenir un sujet et une présence. Elle se tient comme un signifiant. Le visage transfiguré qu'elle présente transgresse les conditions habituelles de l'espace et de la vision. Il dit une parole faite chair. Il affirme silencieusement que la foi prend corps quand le corps s'ouvre à l'évangile.

En ce sens, l'icône ne contredit pas l'iconoclasme biblique ; elle témoigne à sa façon de la mort des idoles ; elle montre qu'il est une certaine façon de voir que rend possible l'acte de croire.

★

CROIRE, UNE FAÇON D'ÊTRE HUMAIN

Pour conclure, j'aimerais revenir au titre donné à ces réflexions. La foi, ai-je dit, naît dans le corps et pas simplement dans le cœur. Cela nous a amenés à saisir cette genèse de manière élémentaire ou radicale, sans pour autant

manifeste de la sorte tout ce qu'est et tout ce que veut dire l'adhésion croyante. Simplement, il me semble qu'en analysant un peu cette *constitution corporelle* du croire, que ce soit à propos de l'espace et du temps ou que ce soit dans le champ des pulsions, on perçoit assez bien la foi comme une tâche en même temps qu'un don. Si elle a le corps pour matrice, elle tient de la Parole divine son origine propre. Ce qui la voue à un travail toujours inachevé, celui par lequel une liberté se constitue au nom de Dieu.

On peut alors se demander comment une telle problématique respecte *l'originalité* du croyant chrétien. A force d'inscrire le devenir de la foi dans les processus et les lois de l'anthropologie, ne finit-on pas par réduire l'aventure religieuse à la généralité de l'expérience humaine ? Fréquente aujourd'hui, cette question ne trouve sans doute jamais de réponse satisfaisante. Ce qui est probablement heureux si l'on souhaite que se développent sans cesse en nous ces traversées et ces confrontations qui font échapper à la fascination de l'objet. Mais, du moins en principe, ce qui fait la foi chrétienne peut se dire avec quelque précision. On est chrétien, si l'on se tourne vers Dieu comme vers une altérité unique, si l'on écoute ce Dieu parler et si l'on tient cette Parole pour décisive, enfin si l'on envisage l'histoire biblique et la pratique sacramentelle comme un ensemble de signifiants irréductibles capables d'orienter la relation entre les êtres dans le monde. Toute conduite humaine n'est donc pas forcément chrétienne. Mais l'expérience chrétienne ne se tient pas à l'extérieur de ce qui nous fait humains.

Henri BOURGEOIS