

Falque, Emmanuel

Este es mi cuerpo. Eros y Eucaristía

VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología
“El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”
Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Teología – UCA
Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Falque, Emmanuel. “Este es mi cuerpo : Eros y Eucaristía” [en línea]. Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”, VI, 17-19 mayo 2016. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología ; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/este-mi-cuerpo-eros-eucaristia.pdf> [Fecha de consulta:]

Este es mi cuerpo. Eros y Eucaristía

Prof. Emmanuel Falque
Congreso ALALITE
Buenos Aires, 19 de Mayo de 2016

Resumen

La frase designa no solamente el don de Cristo a la Iglesia (ágape), sino también el del esposo a la esposa (eros). La homonimia de la Cena eucarística y de la Escena erótica no es un simple juego de palabras en francés, pues reúne la gran tradición del Comentario del Cantar, donde el amado y el amante representan al hombre y a Dios al mismo tiempo. Un análisis del eros, del deseo, de la diferencia sexual y del sentido del límite permitirá observar cómo el misterio de Dios (ágape) se une con el misterio del hombre (eros), no tanto para superarlo, sino para asumirlo y transformarlo.

Palabras claves: eros, ágape, eucaristía, fenomenología, teología

Texto

El cuerpo, ya sea este orgánico o manifiesto en la carne, no alcanza para definir el contenido eucarístico. Cuerpo eucarístico, es también y en primer término cuerpo ofrecido. La ofrenda pertenece analíticamente al amor, no en ese primer lugar que la teología o la liturgia le proclaman, y que la caridad en su decoro le exige. Está en juego tanto el *estilo del cuerpo* como el ofrecerse, sin lo cual este muere siempre. La unión carnal (*erôs*) pertenece ella también a la entrega más espiritual (*agapê*). El “este es mi cuerpo” hace referencia no solamente ni en primer lugar a la palabra de Cristo a sus discípulos en el día de la Cena eucarística, sino también a aquella del esposo a su esposa en el momento de la escena erótica, esta (la escena erótica) no adquiere sentido en el cristianismo sino a partir de la primera (la Cena eucarística). La cuestión es pues *filosófica* antes que teológica. Es calidad de “ofrecido”, y como veremos “humanamente deseado”, que el cuerpo asume y transforma la animalidad –haciéndola pasar de la diferencia ‘macho-hembra’ a la diferencia ‘varón-mujer’: “Y el hombre dice: ‘¡Esta vez sí que es

hueso de mis huesos y carne de mi carne! Será llamada mujer (*ishaha*), porque ha sido tomada del varón (*ish*)” (Gn 2, 23).

La diferencia del ‘varón-mujer’ (*ish / ishaha*) resulta absolutamente constitutiva del acto de crear en la Biblia, al mismo tiempo que asume integralmente, ya lo veremos, nuestra propia animalidad: “Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios él lo creó, macho y hembra [y no únicamente *varón* y *mujer*] él los creó” (Gn 1, 27 [trad. TOB]). Todo lo propio del hombre, como también de lo animal, debe ser asumido y transformado – se trate tanto del “este es mi cuerpo” entre los esposos (la escena erótica) como del “este es mi cuerpo” de Dios a la humanidad (la Cena eucarística). Si la conyugalidad tiene algo que aprender del acto eucarístico, o si el *eros* puede referirse al *agapê*, no es en absoluto para que Dios le asegure, como única función, la fidelidad. Es sabido, el ‘compromiso de la palabra’ no es nada sin la ‘fidelidad del cuerpo’. Esto es conocido y comprendido por la teología más clásica. El matrimonio contraído por el “sí” del día del compromiso (*matrimonium ratum*), halla su validez y su culminación solo cuando el matrimonio es consumado, o luego del “sí” en la entrega de los cuerpos (*matrimonium consummatum*).

Si hay pues un vínculo entre la unión eucarística (don de Dios al hombre) y la unión erótica (don del varón y de la mujer), no es aquel que nos asegura o nos tranquiliza, como si ‘sin Dios’ ninguna fidelidad pudiera ser considerada. La homonimia del “este es mi cuerpo” permite solamente, aunque ya es bastante, recibir en Dios tal conversión del eros por el agapê que los esposos son como abrazados, y sostenidos en él de modo tal que el ‘misterio del cuerpo’ no puede sino sobrepasarlos. En términos cristianos, se entiende, los cuerpos hacen el amor (*éros*) “en” el amor que hace el cuerpo (*agapê*) – es

decir uniéndose a Aquel que solo, de forma paradigmática, ha sabido decir y llevar a cumplimiento el “este es mi cuerpo”. No es el amor humano (*erôs*) el que sirve de modelo al amor divino (*agapê*), sino sobre todo el amor divino (*agapê*) el que adhiriéndose al amor humano (*erôs*), acaba integrándolo y transformándolo al corazón del acto de eucaristizar.

1. La conversión del éros por el agapê

En nuestra opinión, no se puede estar satisfechos ni con la total “equivocidad” del éros y del agapê (J.-L. Maurion), ni con su simple “univocidad” (Nygren). Con la primera (la equivocidad) porque ella pone en riesgo una separación tal entre la caridad divina y el amor humano que ya no queda nada en común entre una y el otro; y con la segunda (la univocidad) ya que esta piensa tan bien las modalidades del amor divino sobre el modelo del amor humano que ya nada permanece como propio de Dios. Los abusos de una y de otra (equivocidad y univocidad) no impiden, sin embargo, vincularlas, sino todo lo contrario. La *metamorfosis del eros por el agapê* tiene por tarea no solamente hilar la experiencia del agapê (eucaristía) sobre el modelo del eros (sexualidad), sino también y sobre todo, integrar el eros (sexualidad) al seno mismo de su conversión por el agapê (eucaristía). Ocurre aquí como en la escultura de Gustave Rodin ‘La mano de Dios’, donde los esposos se abrazan como contenidos en Aquello que los enlaza. Desde de una perspectiva cristiana se entiende, no hay una consumación de lo erótico entre los esposos sino en Aquel que los contiene y los transforma dentro de su agapê. Esto es tan importante, por cierto, que el rito romano une e integra, hasta en su práctica litúrgica, el “este es mi cuerpo” del *sacramento del matrimonio* al “este es mi cuerpo” del *sacramento eucarístico*: “*el matrimonio será celebrado ordinariamente en el curso de la misa*”, subraya el ritual romano¹.

¹ *Rituel romain de la célébration du mariage* [*Ritual romano de la celebración del matrimonio*], Paris, Desclée/Mame, 2005, § 29. De allí, la justa implicación extraída por *Catecismo de la Iglesia católica*, op. cit. [Mame, 1992], n° 1644, p. 349 : “esta

Se dirá pues sin rodeos. Los “cuerpos hacen ciertamente el amor” – y esto en un modo corriente de humanidad, puesto que basta con reconocerse como sexualmente diferenciados para amarse ‘de otro modo’, y desear no solamente al otro, sino también, el *Deseo del deseo* del otro, como ya veremos. Pero el “amor hace también el cuerpo”, en un modo cristiano esta vez, precisamente en el hecho de que un Tercero divino viene como a unificarlos, o más bien a incorporarlos. Es necesario, entonces, atreverse a avanzar hacia allí, y no dudar en afirmarlo. El “*este es mi cuerpo conyugal*” encuentra su fuente y su cumplimiento en el “*este es mi cuerpo eucarístico*”, aun cuando el primero (conyugalidad) tuviera lugar ocasionalmente e incluso frecuentemente, del segundo (el acto de eucaristizar). La erótica conyugal no viene, al menos únicamente, a elucidar o expresar lo eucarístico dominical, sino que se incorpora allí y se descubre así como metamorfoseada: “*allí, en este sacramento de los sacramentos de la eucaristía, proclama magistralmente san Bernardo señalando tanto al ministro del altar como a los esposos mismos, la esposa uniéndose a su esposo deviene una sola carne con él (haec efficitur una caro sponsa cum sponso), el alma piadosa, un mismo espíritu con Cristo*”². Se accederá pues a tal incorporación de la unión erótica en el “este es mi cuerpo eucarístico”, no por una simple cuestión de confesionalismo ni de dogmatismo, sino porque la mística lo exige, y la filosofía lo formula. El “cuerpo entregado” en el acto de eucaristizar no es un simple modo de erotizar, ni una abstracción en la caridad pura, sino *transformación e integración de lo erótico en lo caritativo*, que hace que nada quede fuera de la obra de Aquel que ha venido a recapitular [caos, pasiones, pulsiones, animalidad, corporalidad...] en el único pan devenido ‘trigo de nuestra humanidad’ en él metamorfoseada: “dejadme ser el alimento de las bestias, por ellas me será posible encontrar a Dios, proclama Ignacio de Antioquía en su ‘martirio

comunión humana [‘una sola carne’] es confirmada, purificada y perfeccionada por la comunión en Jesucristo dada mediante el sacramento del Matrimonio. Se profundiza por *la vida de la fe común* y por *la Eucaristía recibida en común*”.

² San Bernardo de Claraval, “Sermon sur l’excellence du Très-Saint-Sacrement et sur la dignité des prêtres” [“Sermón sobre la excelencia del Santísimo Sacramento y sobre la dignidad de los sacerdotes”], en *Œuvres complètes [Obras completas]*, Paris, Vives, 1877 (trad. Dion et Charpentier), t. VI, p. 517.

eucarístico'. *Yo soy trigo de Dios*, y soy triturado por los dientes de las fieras, para ser hallado un puro pan de Cristo”³.

2. Un cuerpo de deseo

Que “el amor hace el cuerpo”, y no solamente que “el cuerpo hace el amor”, en el amor humano erotizado, y de forma paradigmática en el acto de eucaristizar como lugar de transformación del eros por el agapê –es pues lo esencial del mensaje de la institución eucarística de acuerdo con su modalidad: el eros. Sin embargo, hay más, tanto en la ofrenda eucarística como en la entrega erótica. Porque la fórmula “tomen y coman, este es mi cuerpo” (Mt 26,26 / Mc 14,22) no se contenta con su literalidad. Ella añade a su vez un tomen y coman, este es mi cuerpo “entregado por vosotros (*uper umôn didomenon*)” siguiendo el evangelio de Lucas, e incluso “*partido por ustedes (uper umôn [eklasen])*”, de acuerdo con la lección de Pablo (1 Co 11, 24 [nota TOB]). No es suficiente pues tomar, ni incluso comer el cuerpo, en el cual la corporeidad fuese únicamente consumida sin ser verdaderamente erotizada, e incluso ofrecida en el agapê. La atracción del cuerpo por otro cuerpo al que es expuesto, ofrecido y entregado, realiza también su vocación, y por tanto su dimensión como ser deseado. Cuando la “satisfacción de la necesidad” pretende colmar aunque no engendra más que una nueva insatisfacción, el impulso del Deseado por el contrario “no lo colma, sino que lo profundiza” (E. Lévinas)⁴. Con el prójimo, en efecto, y en particular en el ejercicio de una sexualidad diferenciada, el cónyuge amado no se contenta con agradar a su amante deseosa, sino que por el contrario la atrae y la aviva en su diferencia, al punto de hacerle ver que nunca, ni uno ni el otro serán plenamente colmados. La cavidad del Deseo no se reduce jamás en el culmen de la necesidad, y en aquel espacio tiene lugar, entonces y

³ Ignacio de Antiquia, “Lettre aux romains” [“Carta a los romanos”] en *Lettres [Cartas]* [Martirio de Policarpo], Paris, Cerf, SC n° 10, 1969, IV, 1, p. 111.

⁴ E. Lévinas, *Totalité et infini [Totalidad e infinito]* (1961), Paris, Biblio-Essais, 1990, p. 22.

siempre, como mostraremos luego, la distancia de la animalidad (macho-hembra) y de la humanidad (varón-mujer). Se pierde tanto menos el uno en el otro, en la “coincidencia de los cuerpos”, cuanto que el “otro” sigue siendo “otro” de “uno”, y “uno”, otro del otro. La pasión no es razón ni solamente *pathos* o padecimiento, sino acción y deseo de amarse en aquello en lo que al mismo tiempo es conveniente “diferenciarse”. Paradójicamente, nunca se está tan cerca de sí como cuando uno se encuentra con el otro de sí, y nunca tan lejos de sí que satisfaciéndose solamente a sí mismo, llevando solamente para sí la carga de sí mismo: “cuando yo me adhiera a ti con todo mi ser [...] mi vida será *llena de ti*, remarca con justeza san Agustín. Pero ahora como al que *tú llenas lo elevas*, no estando lleno de ti, soy *una carga para mí (oneri mihi sum)*”⁵.

Lo que es cierto, hoy como ayer, en relación con los cuerpos erotizados lo es probablemente también con el agapê en el acto de eucaristizar. No hay donación del cuerpo sin cuerpo de donación. El impulso del “este es mi cuerpo” como ‘*passión del dar*’, en el sentido activo del término, prima aquí por sobre el sentido pasivo de padecer o de recibir. La pasión de Cristo es “Pascua del Deseo” en el día de la Cena [*Bodas del Cordero*], antes de ser simple “modo de padecer” en Getsemaní o en el Gólgota [*Pasar Getsemaní*], y a la espera de « renacer o de resucitar » en Jerusalén y más allá, a lo largo de toda la Samaría [*Metamorfosis de la finitud*]. De ahí ‘la intensificación del deseo’ precisamente en el albor de la Pascua, es decir, en el momento exacto de eucaristizar. Lo erótico tiene lugar en la proximidad de lo eucarístico, y esto el evangelio tampoco olvidó subrayarlo, como si tuviera que prepararse cada vez y

⁵ San Agustín, *Confessions* [*Confesiones*], X, XXVIII, 39, Paris, Etudes Augustiniennes, 1992, BA n° 14, p. 209. Con el comentario de J.-L. Marion, *Au lieu de soi, L’approche de saint Augustin*, [*El lugar de sí, la perspectiva de san Agustín*] Paris, PUF, coll. “Epiméthée” 2008, respectivamente p. 216 et p. 363; así como nuestras observaciones: “Le Haut Lieu du soi : une *disputatio* théologique et phénoménologique” [“El Alto Lugar de sí: una *disputatio* teológica y fenomenológica”], en *Revue de métaphysique et de morale* [*Revista de metafísica y de moral*] , julio 2009, n° 3 [Saint Augustin penseur du soi : discussions de l’interprétation de J.-L. Marion (San Agustín pensador de sí: discusión de la interpretación de J.-L. Marion)], p. 363-390: en particular p. 375-379 : “Le poids” [“El peso”] (con la versión de *onere mihi sum* y su vínculo con la facticidad heideggeriana).

disponerse: “he deseado con un gran deseo comer esta Pascua con vosotros antes de padecer” (Lc 22,15). No se va al eros de los cuerpos en la *unión conyugal* sin un “gran deseo del deseo del otro”, hecho contrario a la simple consumación. Tampoco se debe ir a la conversión eucarística del eros por el agapê, es decir, a la *Cena litúrgica*, sin tal deseo – Deseo de no solamente consumir a ‘su’ Dios como si el ingerirlo bastara para saciarnos, sino Deseo de ‘profundizar’ esa pasión que el hambre y la sed de lo divino intensifican en lugar de apaciguar.

El “cuerpo donado”, cuando es “entregado y partido” *por vosotros* en la asamblea (como *por ti* en el acto carnal de erotizar), tiene pues por vocación ser primero deseado, antes que ser únicamente consumido. Se suele ir demasiado frecuentemente al “cuerpo del otro” sin ascesis ni preparación, al menos interior. Y eso el eros lo sabe, porque entonces y cada vez, está ausente. No se debería tampoco ir al “cuerpo de Cristo” sin disponerse, a la manera de las vírgenes invitadas al banquete de Bodas: “Entonces el Reino de los Cielos será semejante a diez jóvenes muchachas que, con su lámpara en la mano, salieron al encuentro del esposo” (Mt 25, 1). La consumación sin deseo se transforma rápidamente en deseo de consumación, tan pronto como el impulso se pierde y permanece solo la satisfacción de una necesidad que en realidad no colma más que a quien se deja aún engañar. Del mismo modo que hay entonces, en ocasiones, consumación “de los cuerpos” sin corazón amante en el acto de erotizar, habrá a su vez, a veces, por no decir frecuentemente, manducación “del cuerpo” sin hambre espiritual en el acto de eucaristizar. ‘La conversión cénica (sic.)’ del eros por el agapê es la condición de una ‘conversión escénica’ del acto de erotizar. En perspectiva estrictamente cristiana, que cada uno tiene derecho o no de compartir, solo se alcanza lo auténtico (la autenticidad), tanto en el eros como en el agapê, en la medida que la escena de los cuerpos (de los esposos) se integre también a la cena del cuerpo (de Cristo), y que encuentren la una en la otra en Él su razón profunda del acto de amar: “Aunque

hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad (*agapên de mê ekô*), soy como bronce que suena o címbalo que retiñe” (1 Co 13, 1).

No es cuestión aquí, no hace falta decirlo, de buenas intenciones, ni tampoco de una visión caritativa de acuerdo con un exclusivismo cuando menos mal instalado (inautenticidad radical del amor fuera de su conversión eucarística). Es cuestión, más bien, de la consistencia misma del eros, en tanto que es carnal y humano en primer lugar, y en cuanto que luego es ofrecido y al mismo tiempo integrado en el agapê eucarístico: “*ofrezcan vuestros cuerpos (parastêsai ta sômata umôn)* como una *hostia* viviente, santa y agradable a Dios, aconseja san Pablo a los Romanos con una precisión eucarística y erótica que ciertamente sorprende; tal será para vosotros el culto conforme a la Palabra (Rm 12,1 [trad. literal]. La diferencia erótica, o dicho de otro modo sexual, está allí desde el origen – y el pensamiento tiene ahora desafío de dar sentido a la *modalidad* del acto de eucaristizar: “Este es mi cuerpo”. En la unión, y hasta ahora solamente lo hemos sugerido, el varón y la mujer se diferencian y se descubren el uno al otro en aquello que les es propio, en lugar de fundirse para unificarse en lo indiferenciado. Probablemente de la misma forma ocurre en el acto de “comulgar” – donde jamás se deviene más (un) hombre que cuando se alimenta de Dios, o mejor, más (un) hijo que cuando se recibe *pasionalmente* al Hijo, reconociéndose así, con él y él, dependiente del Padre.

3. La diferencia en el origen

La diferencia sexual, de acuerdo con algunos y no los menos importantes, sigue siendo uno de los grandes olvidos de la historia de la filosofía: “cada época tiene una cosa para pensar, subraya Martin

Heidegger. Una solamente. La *diferencia sexual* es la propia de nuestro tiempo”⁶. Aun así, la cosa es fácil de decir, pero difícil de realizar. Expresar el deseo no alcanza para cumplirlo (a) en filosofía primero, (b) como tampoco en teología. (a) En filosofía, por una parte, porque el psicoanálisis se apropió justamente de esa diferencia “sexual”, constitutiva desde los orígenes de la humanidad, y según un proceso de crecimiento que sin cesar habrá que intentar apropiarse (pasaje de la genitalidad a la sexualidad según Freud). La empresa sigue siendo, es cierto, para nosotros, en primer lugar *filosófica* y no psicológica. Aunque por revindicar demasiado la universalidad de esto que pasa a ‘todo hombre’ (tendencia masiva de la filosofía), se pierde también la singularidad o la diferencia de lo femenino y de lo masculino (constitutiva de todo ensayo en materia de psicoanálisis). E. Lévinas propondrá ciertamente un tratamiento filosófico de la “femineidad”, como “sitio de interioridad” o topos en el cual la mujer “se sustrae de la luz”⁷. No sabría no obstante decir(se)lo, a menos de mentirse a sí mismo. Mantener la femineidad en lo interior y la masculinidad en lo exterior no bastaría para delimitar una diferencia al menos constitutiva y original, de una humanidad que, al menos hoy, no aceptaría más ser dividida de esa forma. (b) En lo que respecta a la teología, por otra parte, no se afirmará tan fácilmente que la diferencia sexual es original, e incluso originaria. Adán como figura de lo ‘terrenal’ (*adâmah*) aparece, durante un primer tiempo, como asexuado (Gn 2, 7), al menos mientras que Eva no le había sido presentada y nada había sido extraído de su costilla aún (Gn 2,23). El origen común de Adán y de Eva dentro de una misma comunidad humana postulada como tal⁸, podría efectivamente, si fuera mal

⁶ Fórmula referida por L. Irigaray, L. Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, [*Ética de la diferencia sexual*], Paris, Minuit, 1984, p. 13. Un “olvido” particularmente bien puesto al día por F. de Muizon, *Homme et femme, L’altérité fondatrice* [Varón y mujer, La alteridad fundadora], Paris, Cerf, 2008, p. 22-24 : “La différence sexuelle : l’impensé de la philosophie” [“La diferencia sexual: lo impensado de la filosofía”]. Una obra fundadora en cuanto a la profundidad del dossier desplegado y cuya temática nos alegramos aquí de coincidir, en vistas de una amistad fiel y de larga data.

⁷ E. Lévinas, *Le temps et l’autre* [*El tiempo y el otro*] , Paris, PUF, Quadrige, 1983, p. 79: “la manera de existir de lo femenino es la de esconderse, y ese hecho de esconderse es precisamente el pudor”. Tesis ya expuesta, y de forma más amplia aun, en *Totalité et infini* [*Totalidad e infinito*], op. cit. (Biblio-Essais), p. 164-168: “Habitación y lo femenino”/ “La casa y la posesión”.

⁸ Juan Pablo II, *A l’image de Dieu, homme et femme* [*A imagen de Dios, varón y mujer*] , Paris, Cerf, 1981, nota 1 p. 65 [alocución del 7 de noviembre 1979 bajo el título: “La unidad original del varón y de la mujer”]: “el término hebreo

comprendida, hacer pasar a un segundo plano la diferencia de la sexualidad –como si la diferencia de sexos no fuera metafísicamente ni primera (a-sexualidad original del primer hombre en el Edén) ni última (a-sexualidad del varón y de la mujer en el Reino). En resumen, la crítica certera de Jean-Paul Sartre en contra de Martin Heidegger – “su *Dasein* nos aparece como asexuado”⁹ – podría también extenderse al conjunto de la historia de la filosofía, e incluso a una mala comprensión de la historia de la teología.

Uno solo probablemente, y de forma indirecta en una nota frecuentemente pasada por alto de la *Antropología del punto de vista pragmático*, hay que confesarlo, sin intentar no obstante ni tampoco probar de pensarlo: “¿Cuál puede ser la causa del hecho de que los seres orgánicos conocidos por nosotros no perpetúen su especie sino *por la unión de dos sexos* (designados como masculino y femenino)? [...] ¡En qué *oscuridad* se pierde la razón humana si desea comenzar a escudriñar hasta el fondo, o simplemente adivinar, aquello que ha sido la fuente originaria! (Kant)”¹⁰. Nosotros no haremos pues ni más ni menos, incluso, seguramente, menos que más. Aún así, la pregunta permanece : ¿en qué aspecto la diferencia sexual puede estar presente “en el origen”– ‘originalmente’ es decir en el comienzo, pero por sobre todo ‘originariamente’, en una diferenciación de la cual no dejamos de depender y que no nos deja existir aún hoy? El imperativo erótico por el cual, en nuestra opinión, la diferencia sexual no debe dejar de ser solamente original, sino originaria y también destinal, no viene de un autor, sino del fundador, del cristianismo se entiende, es decir, de Cristo mismo. Allí se juega el giro, y allí se inerva el nuevo comienzo, por el cual una lectura ‘cristiana’ de la Escritura no debería cesar de ser iniciada.

‘adam’ le terme hébreu ‘adam’ expresa el concepto colectivo de la especie humana, es decir, el hombre que representa la humanidad [...]. La confrontación ‘is-issah’ subraya la diversidad sexual”.

⁹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant* [*El ser y la nada*] (1943), Paris, Tel Gallimard, 1972, III^{ra} parte [“El para-otro”], p. 433.

¹⁰ E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* [*Antropología del punto de vista pragmático*] (1772), Paris, Vrin, 1984, nota 11, p. 54 (modificación de puntuación: signo de exclamación y no de interrogación).

Algunos fariseos interrogaban al maestro ciertamente para “ponerlo a prueba”: “¿le está permitido a un hombre repudiar a su mujer” por “cualquier motivo” (Mt 19, 3) o “de acuerdo lo prescripto por la ley de Moisés” (Mc 10, 3-4)? La “trampa” aquí es conocida, de suerte que apenas hay necesidad de repetirlo: prohibir el repudio es ir en contra de la prescripción de la ley mosaica (“redactar un acto de repudio” y “devolver a su mujer” [Dt. 24, 1]), y autorizarlo es negar la recomendación del Génesis (“Dejar a su padre y a su madre”, “unirse a su mujer” y “hacer una sola carne” [Gn 2,24]). En efecto, la respuesta conserva el sentido de la prescripción y justifica la prohibición, logrando así salir de la trampa: “Es a causa de la dureza de vuestro corazón que él ha escrito para vosotros ese precepto” (Mc 10,5). Pero el corazón de la solución mantiene sin embargo, y a nuestro entender, en el ‘nuevo comienzo’ por el cual la hermenéutica cristiana ubica la diferencia sexual al origen: “*al comienzo del mundo* [o de la creación] (*apô de arkês ktiseôs*), Dios los hizo varón y mujer” (Mc 10,6) – o, mejor todavía: “¿no han leído vosotros que el Creador, *al comienzo* (*ap’archês*), los hizo varón y mujer” (Mt 19, 4)? A no ser que sea una decisión deliberada, habría, en efecto, aquí una falla hermenéutica en el relato evangélico, o incluso un error de interpretación en relación con el Primer Testamento, a menos, precisamente, de inervar ahí una lectura nueva y distinta, u otra manera de iniciar el comienzo. Porque, como se lee en el primer libro del Génesis, en el primer relato de la creación, aquel que precisa y explícitamente se hace referencia aquí: “al comienzo Dios creó *el cielo y la tierra*” (Gn 1,1), y al sexto día solamente “Dios creó el hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, *varón y mujer* los creó” (Gn 1,27). Inversión magistral, pues, si las hay, raramente puesta a la luz y sin embargo tan fundamental: en boca de Cristo el *sexto día* (la creación del varón y de la mujer) ha tenido lugar el *primer día* (la creación del cielo y la tierra).

1. En el principio

Beureshit, en Archê, “En el principio” –, Dios no comienza más por el mundo, de acuerdo con las palabras de Cristo, sino por el varón y la mujer o por la diferencia sexual. Es como si, a los ojos del fundador de la cristiandad, no existiese otro origen que la diferenciación sexual, u otro comienzo que la humanidad diferenciada. No hay aquí malinterpretación de lo dado en el Antiguo Testamento, sino una reinterpretación por su hermenéutica neotestamentaria. La diferencia varón-mujer marca para el cristiano el primer y verdadero principio – “principio *del* mundo” (Mc 10,6) más que “principio en el mundo”, diferencia ontológica y no ya óptica. La diferencia sexual tomada y comprendida en el acto de eucaristizar marca, en efecto, en el régimen cristiano, el origen del acto de amar y por tanto también de crear o de producir de la alteridad. Ni la tierra ni el pueblo constituyen aquí el primer don (judaísmo), sino Eva para Adán o la mujer para el varón, precisamente en el hecho de que por su mujer el varón finalmente sale de su soledad, a imagen del Dios trinitario, cuya comunidad hace también a su especificidad (cristianismo): “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2, 23). Al crear el mundo, volveremos luego sobre esto, Dios niega para sí toda soledad, y desea que así sea para el hombre en cuanto creado a su imagen, y nunca tan aislado como cuando no encuentra entre los animales que tiene enfrente a quién confiarse. El ‘sentido cristiano’ de la creación proyecta la diferencia “varón-mujer” (y no ya ‘macho-hembra’ o ‘Dios-mundo’) a modo de comienzo y de principio de todo, materia original y diferencia del todo, en la que Dios concibe toda diferenciación como también todo acto de amor.

La inversión en el cristianismo – del *sexto día* en el *primer día* (de la creación del varón y de la mujer en lugar y tiempo de la creación del cielo y de la tierra) – es pues el punto fundamental. El resto de la respuesta a los fariseos [“¿está permitido a un hombre repudiar a su mujer?”] tan solo extrae el resultado

esperado, al menos en lo que concierne a la reivindicación de la unidad esta vez más bien antes que después, y que solo una posición de la diferencia al origen hace salir del mito de la fusión: “no serán más dos, sino una sola carne” (Mt 19, 6). La unidad de las carnes viene pues de su diferenciación original, y no a la inversa. No se va, como en el mito platónico de Aristófanes, de una unidad constituida a la separación de los sexos (especie macho, especie hembra, y especie andrógina), sino de la separación de los sexos (varón-mujer) a la formación de una nueva unidad (una sola carne). A su imagen, en efecto, Dios “*lo* creó” en tanto que hombre o “humano” en general, pero varón y mujer también “*él los* creó” (Gn 2, 27), como para significar así la pluralidad amorosa y sponsal de su propia trinidad: “*hagamos* al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza” (Gn 1, 26). Este acercamiento y doble pasaje de lo singular a lo plural tan frecuentemente comentado [‘*hagamos* al hombre’ (Gn 1, 26) y “*él los* creó” (Gn 2, 27)] no hace de la *diferencia varón-mujer* una simple unidad diferenciada solamente con posterioridad, sino que inscribe un original en Dios, cuyo amor mismo, nos lo ha demostrado, no es más que “un acto de diferenciación”. La diferencia en la unidad, que en el comienzo hace la trinidad, es a su vez la que se repite en la diferencia sexualizada, no a partir de una unidad escindida, sino por un acto de diferenciación constitutivo del acto de amar. En resumen, y se entenderá, un “nuevo principio al origen” es iniciado por Cristo mismo en su respuesta a los fariseos: “al comienzo del mundo, Dios los hizo varón y mujer” (Mc 10, 6). No doblegarse sería negar la originalidad de lo específico cristiano, y pocos son aquellos que, a decir verdad, lo han remarcado verdaderamente: “*al principio*, está la diferencia de los sexos, se lee bajo la pluma de J.-P. Sonnet retomando por supuesto aquí el comentario al *Cantar* de san Bernardo [...]. La *diferencia de los sexos* es la que impide a cada uno totalizarse como ‘hombre’ –en sentido genérico– , y que, inscribiendo en cada uno una carencia fundamental, lo hace así portador del deseo de conocer al otro y de ser conocido por él o por ella”¹¹.

¹¹ J.-P. Sonnet, “Érotique et mystique dans le Cantique des cantiques” [Erótica y mística en el Cantar de los cantares], en Bernardo de Claraval, *Sermons sur le Cantique* [*Sermones sobre el Cántico*], t. 3, SC, SC n° 452, Paris, Cerf, 2000, p. 381-

2. La fidelidad de la carne

Si hay, entonces, ‘juramento de fidelidad’, ya lo hemos dicho, este no debería sin embargo conformarse con un rol únicamente limitante. La “fidelidad creadora” es *fidelidad de la carne* y no solamente juramento de la palabra, bajo el riesgo, a la inversa, de reducir la perdurabilidad a la obligación, y de volver solamente razonable el abrazo en el corazón de la unión conyugal: “es porque la *fidelidad* es *creadora*, subraya maravillosamente y por experiencia Gabriel Marcel (en la muerte de su esposa Jacqueline Boegner en 1947), que ella trasciende infinitamente, como la libertad, el límite de lo *prescriptible*”¹². Fieles el uno al otro, los esposos lo son, pues, sacramentalmente por el eros en acto, particularmente en el hecho de que su abrazo diferenciado en la unión de los cuerpos se convierte y se mueve en el agapê eucartístico de la carne entregada. No está la carne automática y erotizada por un lado, y el juramento de lealtad y el nombre del sacramento por el otro, sino que la carne misma se hace ostensorio sacramental de la conversión del eros en agapê: “¡Lo que Dios ha unido, que el hombre lo no separe!”, concluye Cristo en su discurso a los mismos saduceos, proclamando precisamente la unidad de las carnes diferenciadas del varón y de la mujer en su propio cuerpo llamado a ser ofrecido y transubstanciado (Mt 19, 6). La mujer que ha tenido muchos maridos no es pues infiel a *su* carne, pero se inscribe única y excepcionalmente de manera plural en la carne eucarística de Dios, para transformar

384.

¹² G. Marcel, “Obéissance et fidélité” [“Obediencia y fidelidad”], en *Homo viator*, Paris, Aubier, 1942, p. 173-185 (cit. p. 184). Completado por “La fidélité créatrice” [“La fidelidad creadora”] en *Essai de philosophie concrète [Du refus à l’invocation (1940)]* (*Ensayo de filosofía concreta [De la negación a la invocación (1940)]*) Paris, Idées/Gallimard, 1967, p. 220-259 (y en particular p. 235-253: distinción entre “constancia” y “fidelidad”).

eso que es prueba del duelo (muerte de aquellos que ha amado) en unión de corazones como también de cuerpos (unión al cuerpo de Dios antes que toda otra unión carnal)¹³.

Por lo tanto, no estará ausente el “deseo” ni el “gozo” aquí en la tierra como en el más allá – no por la multiplicación de carnes a las que unificarse, sino en la fidelidad primera a aquella carne crística eucaristizada en la cual toda carne diferenciada adquiere sentido en su acto de erotizar. Ni la coincidencia de los cuerpos se apaga en su unión, ni tampoco el “*deseo del gran deseo* de comer esta Pascua con vosotros antes de padecer” (Lc 22, 15 [*supra*]), se acaba con la consumación de la Pascua ni la proclamación de la Resurrección, más bien todo lo contrario. El eros se integra tanto y tan bien al agapê eucarístico en el amor carnal y fiel que intenta permanecer tal, que gozar no está más reservado solo a lo terreno precisamente tan envidiable que jamás se querría abandonar. Se extiende a su vez al más allá por lo cual el acto de eucaristizar y su manducación devienen ellos también, y más aún, el lugar de la celebración de un deseo multiplicado: “los *placeres más elevados* nos esperan allí con la resurrección (*ubi expectantur delectationes alitissimae*), detalla Tomás de Aquino, ya sea para distinguirlos de los placeres sexuales, que compartiremos con los ángeles y que serán contenidos en la visión de Dios”¹⁴. Lejos de abandonar el límite, pues, lo conservaremos aquí en la tierra como en el más

¹³ Independientemente de toda expresión religiosa, y del punto de vista de la simple humanidad, se encontrará una confirmación de esta resistencia a oponer pura y simplemente la “palabra fundada sobre el juramento” a la “libertad de la erotización” como “forma de automatismo”, en Cl. Romano, “Love in Its Concept. Jean-Luc’ Marion’s The Erotic Phenomenon” [“El amor en su Concepto. El fenómeno erótico de Jean-Luc Marion”], en K. Hart, *Counter-Experience, Reading Jean-Luc Marion*, Notre Dame University Press, Indiana, 2007, p. 319-335: “La noción de ‘*automatismo*’ en particular *puede parecer* excesiva: lo espontáneo del deseo no es su automaticidad; no reaccionamos a la carne del otro *como uno de los perros de Pavlov*, reaccionando a un reflejo condicionado; nos permitimos a nosotros mismos ser encantados, nos entregamos al tropismo, lo cual es diferente” (cit. p. 322 [el subrayado es nuestro]).

¹⁴ Tomás de Aquino, *Somme contre les Gentils* [*Summa contra los gentiles*], op. cit. (G-F), IV, ch. 83, p. 386 [“los resucitados no necesitarán alimentarse ni tener relaciones sexuales”]. Con la precisa aclaración de D. Moreau, Prefacio, p. 48: “Tomás no afirma que los bienaventurados no conocerán el gozo, sino que gozarán *más y mejor* que nosotros. Se podría así desplegar una *historia de la salvación* escandida por los diversos tipos de placeres del ser humano en sus diferentes estados”. Se encontrará tal “historia de la salvación” en parte desplegada y esta vez de manera eminentemente personal, del mismo [D. Moreau], *Les voies du salut, Un essai philosophique* [*Los caminos de la salvación, Un ensayo filosófico*], Paris, Bayard, 2010. Una estrecha connivencia con nuestro propio trabajo (de acuerdo con una perspectiva ciertamente diferente), una amistad, y un pensamiento valeroso, que aquí reconocemos.

allá, aunque será habitado de otro modo e incorporado de forma renovadora a Aquel que viene a magnificarlo. *Fenómeno limitado* más que *fenómeno saturado* – tal es el que a nuestro parecer, como al del Aquino, nos constituye propiamente y hace más fuerte nuestro ser creado hasta su beatificación: “la luz de la gloria, que es creada en algún intelecto creado, prosigue el Doctor de la Iglesia, no puede *jamás ser infinita (non posse esse infinitum)*”¹⁵. Lejos de mantenerse bajo el solo privilegio de los elegidos en un deslumbramiento ciertamente esperado pero no unánimemente compartido, Dios, por el contrario y ahora, se reúne con el “hombre a secas” o con nuestra pura y simple humanidad, haciendo de nuestro límite mismo un lugar por esencia, y con su kénosis, viene para habitarnos. Si es una resurrección o una ‘Metamorfosis de la finitud’, ella no se realizará jamás a costa de una eclosión de las fronteras, sino solamente conforme a otro modo de habitación de nuestro ser limitado¹⁶.

3. El amor del límite

Queda entonces la pregunta, no precisamente menor, e incluso esencial. ¿En qué aspecto Eva constituye para Adán la “ayuda” verdadera que él espera, al punto de exclamar luego de haber nombrado a los animales “¡Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!” (Gn 2, 23 [trad. Biblia de Jerusalén]). No es que, lejos de serlo, haya que negar en ella o en él su propia animalidad – ya que nada dice acerca de que ella o él no pertenecieran también al pueblo (comunidad) de los animales creados

¹⁵ Tomás de Aquino, *Somme théologique* [*Summa teológica*], op. cit. (Cerf, t. 1), Ia, q. 12, a. 7, resp., p. 229.

¹⁶ Cf. nuestro artículo: “Límite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* [*Revista de Ciencias Filosóficas y Teológicas*], julio-sept. 2008, t. 92 n° 3, p. 527-556, y en particular p. 551-553 (la “tentación del ángel”), y p. 553-554 (el “fenómeno limitado” [haciendo aquí la contrapartida al “fenómeno saturado” de J.-L. Marion]). En cuanto a la “no eclosión del límite” hasta en la resurrección, ver *Métamorphose de la finitude* [*Metamorfosis de la finitud*], op. cit., § 24, p. 169-184: “Otra manera de vivir el mismo mundo”.

(ellos son, por el contrario, extraídos y creados de la ‘misma tierra’ en el segundo relato de la creación [Gn 2, 7 // Gn 2, 19]. Pero de ese modo se gesta una nueva alteridad jamás aún imaginada.

La mujer, en primer lugar, es nombrada en un relato en el que Adán no le habla directamente, sino que parece precisamente dirigirse a Dios o a sí mismo, como un paciente delante de su médico repentinamente sorprendido de verse curado de tanta soledad, ya sea esta orgánica o simplemente física: “Esta será llamada *mujer* porque del *varón* ha sido tomada” (Gn 2, 23). La “mujer” (*ishsha*) viene, pues, del “varón” (*ish*), etimológicamente y carnalmente hablando. Pero ella es, sobre todo, identificada, incluso singularizada, como “su” mujer y no como “la” mujer. La haecceidad del «esta» (*haec*) marca la especificidad de Eva para Adán, o más bien para *ese* Adán, el cual la reconocerá más tarde como la “Viviente” (*Eva*), o mejor “la madre de todo viviente” (Gn 3, 20). Dios no le da al hombre una mujer como compañera para amar, sino a “su” mujer. No concede tampoco un varón a la mujer para presentarse juntos, sino a “su” varón. La singularidad del “esta” de la mujer de Adán en el libro del Génesis (Gn 2, 23) se reúne con la *haecceidad* “este” en la frase “este es mi cuerpo” del día de la Cena (Mc 14, 22). Cada vez el amor se dona y ama a aquel que está singularizado. No hay salvación de lo universal en filosofía, ni tampoco en teología, sin tener en cuenta el amor de lo singular. Un franciscano nos ha enseñado esto de acuerdo con una fórmula que, hoy en día, es conveniente retomar: *amo, volo ut sis* – “yo *te* amo, yo deseo que *tú* existas” (Duns Scot)¹⁷.

Esta ayuda singular de Eva no tendrá pues otra función para Adán que la de soportar algo singular – es decir, el límite por el cual precisamente somos constituidos: “La mujer asiste al varón a soportar la carga del límite que le es impuesto”¹⁸. El ser creado es limitado, no nos hemos cansado de proclamar,

¹⁷ Cf. *Dieu, la chair et l'autre* [Dios, la carne y el otro], op. cit., ch. IX [El otro singular (Duns Scot)], § 57, p. 452-465: “Le cas de l’homme ou l’appel du nom [“El caso del hombre o el llamado del nombre”].

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Création et chute* [Creación y caída], op. cit., p. 78.

coincidiendo en esto con la teología más corriente y con su más ilustre Doctor (Tomás de Aquino). La “finitud fenomenológica” se relee teológicamente como una suerte de “límite teológico” querido y deseado por Dios: “la limitación de ‘la’ naturaleza a ‘mi’ naturaleza no es replegarse sobre sí en un subjetivismo crítico frecuentemente acusado sin razón, como ya hemos señalado en otro lugar, sino, al contrario, apertura del mundo a partir de un mí, el mío, que respeta su condición de creatura y su distancia del Creador, así como es también querido y deseado por Dios mismo”¹⁹.

Ya no se confundirá, pues, *limite* y *limitación* – el primero (el límite) revela nuestro ser ontológico frente a Dios, y la segunda (la limitación) lamenta erróneamente no ser como Él, es decir, ilimitado. La asistencia de Eva ofrecida por Dios a Adán no se contentará ya solamente aquí con sacarlo de la soledad, sino que lo ayudará esta vez a soportar su límite, y así su ser creado, e incluso a amarlo: “Es en el marco de sus límites que Adán tenía la vida, subraya admirablemente Dietrich Bonhoeffer, pero todavía no le era posible amar aquella vida en su carácter de limitada [...]. Es esto lo que conduce a Dios a procurar al ser humano la ayuda, que debe ser a la vez materialización del límite de Adán y objeto de su amor [...]. El otro constituye el límite que Dios ha establecido para mí, límite que yo amo y que yo no franquearé, a causa de mi amor”²⁰.

Eso que vale para la “costilla de Adán”, vale también y paradójicamente, para la “costilla de Eva”. En ese estar uno junto al otro (costilla a costilla), en efecto, – de Adán para Eva, y de Eva para Adán – no sabríamos de hecho privilegiar una “costilla”, o mejor un “costado”, en beneficio del otro. Todas las críticas (equivocadas) de un *inigualitarismo* del varón y de la mujer en san Pablo no ven, por el contrario, cómo el apóstol de los Gentiles opera una verdadera “fundación del universalismo”,

¹⁹ Cf. nuestro artículo, “Limite théologique et finitude phénoménologique chez Thomas d’Aquin” [“Límite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino”], op. cit. [RSPT, jul.-sept. 2008, p. 527-556], cit. p. 544.

²⁰ D. Bonhoeffer, *Création et chute* [Creación y caída], op. cit., p. 78.

precisamente de la mujer por el varón y del varón por la mujer. Ciertamente, y la primera epístola a los Corintios insiste en apoyarse en el libro del Génesis: “el varón no ha sido extraído de la mujer, sino la mujer ha sido extraída del varón” (1 Co 11, 8). No obstante es para agregar inmediatamente después: “Sin embargo (*plén*), en el Señor, la mujer no es sin el varón, ni el varón sin la mujer. Porque, de la misma manera que la *mujer fue extraída del varón*, así *varón existe por la mujer, y todo proviene de Dios*” (1 Co 11, 11-12). Lejos de permanecer pues en una cierta forma de particularismo, que el libro del Génesis y el judaísmo podrían todavía sugerir (“El Dios Eterno formó una mujer *de la costilla que había tomado del hombre*” [Gn 2, 22]), san Pablo y el cristianismo entienden por el contrario la diferencia varón-mujer en un grado de originalidad y de universalismo tal, que no se sabrá más *de quien*, si del varón o de la mujer, el uno o el otro fue extraído. Dios *es* (la) diferencia de donde provienen todas las diferencias en cuanto que “todo proviene de Dios”, incluyendo la diferencia en sí misma, y nos enseña a desecharla en lugar de rechazarla: “aquello que importa, varón o mujer, judío o griego, esclavo u hombre libre, instruye sobre este punto A. Badiou, agnóstico aunque bien informado, es que *las diferencias lleven lo universal que les llega como una gracia*”²¹.

No se podría decir mejor. Un “amor común del límite”, de Dios por el mundo y de Eva por Adán y viceversa, conduce al reconocimiento de la diferencia sexual ubicada en el origen y desde el origen. El hombre nunca es tan ‘masculinizado’ como cuando se encuentra eróticamente con *su* mujer, y la mujer jamás tan ‘feminizada’ como cuando se une carnalmente a *su* hombre. La unión en el eros, una vez más, no suprime la diferencia, sino que la evidencia y la refuerza siempre más por soportarla, e incluso amarla, juntos. Al dejar a su padre y a su madre, el varón “se unirá a su mujer” y “los dos no harán sino una sola carne” (Gn 2, 24), no es que la unión de las carnes pierde la diferencia de los cuerpos, sino al

²¹ A. Badiou, *Saint Paul, La fondation de l'universalisme* [*San Pablo, La fundación del universalismo*], Paris, PUF, 1997, p. 113 (subrayado en el texto). Un “universalismo cristiano” a partir del particularismo judío y de la diferencia varón-mujer, perfectamente vista y explotada por la filosofía declarándose aquí, y explícitamente, como “atea” (p. 3).

contrario, esta la refuerza, y autoriza a reconocerla, como también a habitarla. ‘*Una sola carne*’, Adán y Eva no dejan de ser ‘*dos cuerpos*’, e incluso serlo más todavía en el descubrimiento común de una masculinidad y de una feminidad que el eros les enseña a respetar como también a realizar: “yo no *franquearé* el límite del otro que Dios me ha entregado y que ha establecido para mí a causa de mi amor [...], en el hecho de que los dos seres, *que permanecen dos*, devienen como creaturas de Dios *un solo cuerpo* [o *una sola carne*], es decir, que en el amor ellos se pertenecen recíprocamente²².”

No nos contentaremos pues con aceptar el límite del otro, ni tampoco con acogerlo o recibirlo. Nos esforzaremos aún más en desearlo, como debemos desear este mundo creado, y también este cónyuge singular, que nos ha sido ofrecido por Dios. Al retroceder ante el límite, el hombre retrocede en realidad ante lo creado, como también ante el otro o ante el amor, ya que amar es el “acto de diferenciar(se)” (*supra*), y que sin límite no hay diferenciación, y por tanto solamente mito de la fusión o engaño de una unión equivocada. La trinidad sirve precisamente de modelo, y más aún el acto de eucaristizar, en el cual los esposos, cristianamente se entiende, son unificados sin dejar de ser ‘cuerpos separados’, en una ‘unidad de carnes’, tan estrecha en la que la una y la otro son sostenidas. “Deseo con ansias (=con gran deseo) comer esta Pascua con ustedes antes de padecer” (Lc 22, 15), la *activa pasión del deseo* prima aquí, en el hombre como en Dios, sobre la *pasiva recepción del padecimiento*, consagrando la unión del “este es mi cuerpo” como el ardor del diferenciarse en el acto de amar y no como el engaño del fundirse en el olvido de nuestras corporeidades.

7. Del viático a la embriaguez de las bodas

²² Ibid.

Más que “en camino” o en ruta hacia lo ilimitado, el viático eucarístico nos tiene, pues, y nos mantiene, por el contrario, “sobre el camino” o en el límite. La *vía* muestra en cierta forma un ascenso y también un destino, pero recuerda al mismo tiempo y sobre todo nuestro estado “de ser(es) terrenal(es)”. El “itinerario” (*Itinerarium*) del hombre *hacia* Dios (Buenaventura) se justifica solo con la condición de permanecer también *sobre y en* “el estado de caminante” que hace también a nuestra pura y simple humanidad (Tomás de Aquino). Antes que transgredir los “límites”, lo hemos mostrado, el viático eucarístico, en el sentido del pan cotidiano esta vez, nos enseña por el contrario a amarlos, incluso a desearlos. Aunque la vida *in patria* nos enseñe a relativizar nuestro mundo terrenal, Dios acepta pues, nos instruye, y mismo desea que nosotros podamos primero asumir nuestro estar aquí *in via*, ya sea para tener algo para ofrecer como también para transformar, de toda nuestra humanidad: “tanto lo que conocemos *in via* como lo que creemos *in via*, escribe Edith Stein comentando a Tomás de Aquino y fiel en esto al *mínimum* de la horizontalidad fenomenológica, lo conocemos de otra forma una vez alcanzado el final. La medida posible de nuestro saber *durante nuestro peregrinaje sobre la tierra* está fijada; *no podemos extender los límites*”²³. La “finitud fenomenológica” (Husserl) se une aquí con el “límite teológico” (Tomás de Aquino) y la *embriaguez de las bodas* pasa a ser la ofrenda, es decir, a dejar que Dios los transforme, para no consagrar el acto de eucaristizar tan solo como un siempre pasaje o tránsito hacia *otro* lugar de la existencia²⁴.

Hay y habría, pues, una *parte dionisiaca* en el banquete eucarístico. Esta fórmula puede ciertamente sorprender, sobre todo porque una suerte de ‘nueva gnosis’ podría ser extraída – que hoy por cierto no

²³ E. Stein, “La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d’Aquin” [“La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino”] (1929), en *Phénoménologie et philosophie chrétienne* [*Fenomenología y filosofía cristiana*], Paris, Cerf, 1987, p. 34.

²⁴ Para toda esta perspectiva de la “*via*” como *status viae* (Tomás de Aquino) más que como *Itinerarium* (Buenaventura), los remitimos a nuestro artículo “Limite théologique et finitude phénoménologique” [“Límite teológico y finitud fenomenológica”], op. cit. [RSPT, jul.sept. 2008], p. 532-534 : “Le *status viae* ou l’horizon de la finitude” [“El *status viae* o el horizonte de la finitud”].

necesita tanto ser difundida como tampoco desarrollada (de Novalis a Manfred Franck)²⁵. Que se entienda bien, sin embargo. La elección de “Dionisos *contra* el Crucificado – aquí tienen la oposición” (última nota de Nietzsche [1888]), marca en primer lugar una de las exclusiones más radicales, que debemos respetar antes de transgredir. Ninguna identificación parece posible, en efecto, entre brebaje extraído de la tierra (Dionisos) y la sangre derramada del cielo (Crucificado): “sentido trágico del padecimiento por una parte” (Dionisos extendido como promesa de vida, renaciendo eternalmente y volviendo de su destrucción), y “sentido cristiano del padecimiento del otro” (Dios en la cruz como maldición de la vida y advertencia para salvarse)²⁶. Numerosos exegetas sin embargo lo han señalado, y R. Bultmann en particular. Hay por el contrario una connivencia, o al menos una cierta forma de concomitancia entre la embriaguez dionisiaca por una parte y la embriaguez crística por la otra: la “sobreabundancia de la vida” conferida al Dios griego de la tierra, de un lado, [“naturalmente, la tierra dispensa sus dones [...] y la tierra ofrece leche y miel” (Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* §1)], y el entusiasmo mantenido ante el milagro de Caná, del otro, [transformación milagrosa del agua en vino en la sobreabundancia de las vasijas (Jn 2, 1-12)] o más aún en la conversación con la Samaritana [“He venido para que los hombres tengan vida (*zôên echôsin*), y la tengan en abundancia (*perisson echôsin*)” (Jn 10, 10)]. En resumen, y se habrá comprendido, en los fragmentos póstumos de Nietzsche hoy todavía demasiado olvidados, y que conviene ahora reavivar: “Emanación de lo dionisiaco. San Juan”, “el evangelio de san Juan ha nacido de la atmósfera griega, del sol dionisiaco”, “producción enteramente griega, el evangelio de san Juan es el fruto del mismo espíritu del que han nacido los misterios”²⁷.

²⁵ Cf. (*infra*), nota n° 102, p. 186.

²⁶ Cf. F. Nietzsche, Inédito del año 1888 [“Dionysos contre le Crucifié” (“Dionisos contra el Crucificado”)], reproducido en P. Valadier, *Nietzsche, L'athée de rigueur* [Nietzsche, *El ateo de rigor*], Desclée de Brouwer, 1975, p. 149-150.

²⁷ F. Nietzsche, *Fragments posthumes* [Fragmentos póstumos], respectivamente 6 [14], 1870, p. 134, trad. mod. (Bianquis) p. 257, 7 [13]; 1870-1871, p. 139, trad. p. 262 ; 7 [80], 1870-1871, p. 156, trad. 275. Citado y comentado por B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair, Dionysos, Ariane, le Christ* [Nietzsche y la crítica de la carne, Dionisos, Ariadna, Cristo], Paris, PUF, Epiméthée, 2005, p. 281, en una aproximación clara y netamente establecida entre la vida en Nietzsche y san Juan, § 38, p. 280-288 : “la communauté de Dionysos et saint Jean” [“La comunidad de Dionisos y san Juan”]. Paralelo que vuelve a encontrarse sugerido, pero poco desarrollado, en F. Gachoud, *Par-delà l'athéisme* [Del otro lado del ateísmo], Paris,

La pregunta o mejor la aproximación, de Dionisos al Crucificado tiene ciertamente que cuestionarse, por quien tema justamente el sincretismo, o también toda forma de vitalismo. No se podría, en efecto, conceder demasiado crédito a tales especulaciones, sobre todo porque los trabajos actuales de la exégesis no parecen, y con toda razón, seguir a la filosofía en este camino²⁸. Resta, sin embargo la pregunta, y lo que nos importa aquí fundamentalmente, para pensar precisamente el acto de eucaristizar desde la óptica del ‘banquete’ y de ‘nuestra propia corporeidad’: ¿la sangre derramada es únicamente *maldición de la vida* en vistas al pasaje hacia otra vida, o *bendición de nuestra propia vida* que espera ella misma incorporarse a quien “es la Vida” (Jn 14, 6)?

El romanticismo alemán, a pesar de sus desvíos y de su gnosticismo teosófico justamente condenados sobre este punto, tiene, sin embargo, algo para enseñarnos. El acercamiento de los mitos de Eleusis y de la sangre eucarística derramada en el cáliz no datan, en efecto, de hoy en día: “el Pan es el fruto de la tierra, pero la luz lo ha bendecido. Y del dios tronante nos ha llegado la alegría del vino” canta Hölderlin; y “el sentido divino de la Cena es un enigma a nuestros sentidos mortales. Pero quién es aquel que jamás ha bebido de los labios cálidos y amados el aliento de vida [...], este come la carne del Señor y bebe su sangre para siempre”, proclama Novalis²⁹. Ciertamente, tales declaraciones pueden estremecer, o al menos ruborizar, el ejercicio de una razón teológica que, justamente, no se dejará llevar hacia tales arrebatos. La interrogación no será por tanto resuelta, ni la demanda saciada, en tanto no sea

Cerf, col. « La nuit surveillée » [“La noche vigilada”], 2007, p. 153-159 : “Nietzsche du côté du Saint Jean ?” [¿Nietzsche del lado de San Juan?].

²⁸ Ver por ejemplo la proposición de tal acercamiento (Dionisos/ san Juan) por R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [En el Evangelio de los Juanes], Göttingen, 1959, p. 78s.; y su refutación por A. Noetzel, *Christus und Dionysos* [Cristo y Dionisos], Stuttgart, 1960 [citado B. Stiegler, op. cit., nota 3, p. 282].

²⁹ Respectivamente, Hölderlin, *Poèmes* [Poemas], StA II, v. 125s, p. 94; y Novalis, *Hymne VII des Cantiques* [Himno VII de los Cánticos], trad. G. Bianquis, Aubier, p. 145-147 (citados y comentados el uno y el otro por Frank [discípulo de H.-J. Gadamer], *Le Dieu à venir* [Der Kommende Gott (1982)] (El Dios que viene), Lección I y II, Paris, Actas Sud, 1989, p. 16-17, y p. 26-27.

plantada: ¿hay en el banquete eucarístico algo en común entre Dionisos y el Crucificado, de manera que el rendirnos litúrgicamente ante la misa equivale a lamentarnos de esta vida, o a desear un refugio mejor? Dicho de otra forma, a fuerza de separar la *embriaguez* del Banquete – lo que san Pablo justamente termina acusando a los filipenses de “tomar su vientre por Dios” (Fil 3, 19) – ¿no se ha olvidado, o incluso deliberadamente omitido, todo lo que podía también tener ‘alegría’, incluso ‘goce’ y ‘embriaguez interior’, en el sacrificio eucarístico como tal? “Dichosos aquellos que son llamados al *banquete de las bodas del Cordero*”, recuerda nuestro leitmotiv joánico (Ap. 19, 9), y representan con fuerza y precisión los hermanos Eyck en el retablo del *Cordero místico* [expuesto en Gante y comentado en el prólogo de *Las bodas del Cordero*].

De esta ‘alegría eucarística’ depende en realidad el padecimiento, o más bien el “sentido que debe atribuírsele al sufrimiento”. Ninguna alegría, se sabe, se gana sin pasión, de la misma manera que la *transubstanciación* marca ciertamente la transformación del “pan” en “cuerpo”, pero también el “atravesar” (*trans*) nuestra propia sustancia corporal por parte del mismo Cristo (*substantia*): “después de haber dado gracias, el partió el pan y se los dio diciendo: ‘Este es mi cuerpo entregado por vosotros’” (Lc 22, 19) [Ver *Bodas del cordero* § 22]. No es pues el sufrimiento lo que cuenta, ni tampoco nuestros esfuerzos ya sea por superarlo (estoicismo), o por negarlo y deshacerlo (nihilismo). Solo importa *la* ‘manera’ en que experimentamos el sufrimiento, y la significación que le atribuimos – “sentido cristiano” (el Crucificado) o “sentido trágico” (Dionisos): “esta oposición entre Dionisos y el Crucificado no se mueve, se ve, entre una forma atea de vivir y una forma cristiana o creyente, entre una

referencia inmanente y una referencia trascendente, entre el más acá y el más allá: ella designa *dos formas de relacionarse religiosamente con la vida*”³⁰.

El rito dionisiaco dice pues lo divino, como lo hace el rito cristiano. Pero su naturaleza no es la misma, ni tampoco su sentido – en el que precisamente una embriaguez permanece también en el sacrificio eucarístico, pero en la cual la creencia en la resurrección se aleja tanto de la idea del eterno retorno, como también de la tentativa de una total auto-asunción o ‘sobre-resurrección’ *en esta vida misma*: “*Dionisos* – una existencia desmembrada y una promesa de vida, renacerá eternamente y volverá de su destrucción, asegura el profeta del rebasamiento del nihilismo, *Dios en la cruz* – una maldición de la vida, una advertencia para salvarse”³¹. El acto de eucaristizar, el día de la celebración dominical, no consagra, pues, y a decir verdad, la ambición del hombre de regresar (eterno retorno), ni tampoco de escaparse (interpretación equivocada de la resurrección, o resurrección erróneamente comprendida como retorno a la ‘vida equivocada’ [expresión de Nietzsche]³²). El peso de la carne ofrecida y el flujo de sangre derramada no magnifican, en el sacrificio eucarístico, el ideal de su retorno. Ellos celebran al contrario su imposible “reanudación de lo mismo”, y “de la misma manera”, fuera esta trágica o no. Aquello que ha sido ofrecido – el cuerpo en el sacrificio de la Cena – lo ha sido *de una sola vez y de una vez para siempre* en el cristianismo, de manera que nada debe recomenzar, ni tampoco esperar, si se

³⁰ P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos, La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche* [*Jesucristo o Dionisos, La fe cristiana en confrontación con Nietzsche*] (1979), Edición revisada y puesta al día, Paris, Desclée col. “Jésus et Jésus-Christ” [“Jesús y Jesucristo”] n° 10, 2004, p. 184.

³¹ F. Nietzsche, Inédito (1888), en P. Valadier, *Nietzsche l’athée de rigueur* [*Nietzsche el ateo de rigor*], op. cit., p. 150. Oposición nietzscheana entre “resurrección” y “sobre-resurrección” establecida por D. Franck, *Nietzsche et l’ombre de Dieu* [*Nietzsche y la sombra de Dios*], Paris, PUF, col. “Epiméthée”, 1998, p. 466: “Es ante el poder resurreccional de Dios que el poder desplegado por el eterno retorno debe ser medido”. Ver sobre este punto nuestra larga discusión en *Métamorphose de la finitude* [*Metamorfosis de la finitud*], op. cit., ch. IV, p. 89-110 : “Resurrección y sobre-resurrección del cuerpo”.

³² F. Nietzsche, Inédito (1888), in *Œuvres complètes* [*Obras completas*], op. cit. [Gallimard], XII, p. 192: “Una eternización totalmente distinta – la gloria avanza en una *dimensión equivocada* [en el cristianismo]. Nosotros debemos introducir la profundidad eterna, la repetitividad eterna”. Con el comentario de D. Franck, *Nietzsche et l’ombre de Dieu* [*Nietzsche y la sombra de Dios*], op. cit., p. 94: “la resurrección del cuerpo de carne en cuerpo espiritual, del cuerpo terrestre en cuerpo celestial, no restituye el cuerpo a su poder verdadero, es una *resurrección equivocada* o una resurrección a la *vida equivocada*” (el subrayado es nuestro).

trata solamente de otros dioses para celebrarlo todavía: “por los sacrificios de toros y de machos cabríos, se renueva cada año la memoria de los pecados”, afirma el autor de la Epístola a los Hebreos a propósito del judaísmo pero que podría también valer, y en la misma época, para los sacrificios dionisiacos [...]. Jesucristo por el contrario [por la *ofrenda de su cuerpo* hace *una vez y para siempre*] y después de haber ofrecido por los pecados un *sacrificio único*, se sienta para siempre a la derecha de Dios” (Heb 10, 3, 10-12). A la singularidad del sacrificio eucarístico que definitivamente nos salva del pecado y de la muerte, se opondrá pues la pluralidad de sacrificios dionisiacos alimentados del fantasma de creerse capaz de recomenzar todo, como si el peso de la vida pudiera todavía cargarse de la ambición de recomenzarla, o de poseerla nuevamente: “el horizonte de la muerte (en el cristianismo) es aquel que ofrece el sentido a la vida, es el que le confiere su plenitud; justamente porque no se muere una infinidad de veces, sino que se debe haber dicho sí una multitud de veces a la vida para poder decir (tal vez), en el Crucificado resucitado, *una vez sí* a la muerte”³³. En la existencia cristiana, la vida no es “desmembrada”, como si ella se alimentara solamente de su división y de su posibilidad de volver constantemente a lo viviente tan añorado, siempre más trágico y más pesado para soportar. Ella es “crucificada”, es decir, no negada, sino por el contrario expuesta.

VERSION FRANÇAIS

Eros et eucharistie

Prof. Emmanuel Falque
ALALITE Congrès VI
Buenos Aires, 19 mai 2016

Abstract

³³ P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos* [*Jesucristo o Dionisos*], op. cit., p. 187.

"Ceci est mon corps". La formule désigne non seulement le don du Christ à l'Eglise (*agapê*), mais aussi de l'époux à l'épouse (*eros*). L'homonymie de la 'Cène eucharistique' et de la 'Scène érotique' n'est pas un simple jeu de mots en français. Elle rejoint la grande tradition du *Commentaire sur le Cantique* où l'aimé et l'amant figurent à la fois l'homme et Dieu. Une analyse de l'éros, du désir, de la différence sexuelle, et du sens de la limite fera ainsi voir combien le mystère de Dieu (*agapê*) rejoint le mystère de l'homme (*eros*), moins pour le dépasser que pour autrement l'assumer et le transformer.

Mots clés: eros, agape, phénoménologie, eucharistie, théologie

Text

Le corps, fût-il organique ou aussi manifesté en chair, ne suffit pas à définir le contenu eucharistique. Corps eucharistié, il est aussi et d'abord corps donné. L'offrande appartient analytiquement à l'amour, non pas en cela d'abord que la théologie ou la liturgie le proclament, et que la charité dans sa bienséance l'exige. Il en va aussi de la *manière du corps* que de se donner, sans quoi il meurt toujours de vouloir se prendre et se reprendre. L'étreinte charnelle (*erôs*) appartient elle aussi au don le plus spirituel (*agapê*). Le « ceci est mon corps » profère non pas d'abord ni seulement le mot du Christ à ses disciples au jour de la Cène eucharistique, mais aussi celui de l'époux à son épouse au temps de la scène érotique, la seconde (la scène érotique) ne prenant sens en régime chrétien que dans la première (la Cène eucharistique). La question reste donc *philosophique*, avant que d'être théologique. C'est en tant que « donné », et nous allons le voir « humainement désiré », que le corps assume et transforme l'animalité – faisant passer de la différence 'mâle-femelle' à la différence 'homme-femme' : « Et l'homme dit : “Voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair ! On l'appellera femme (*ishaha*) parce qu'elle a été prise de l'homme (*ish*) » (Gn 2, 23).

La différence de 'homme-femme' (*ish / ishaha*) demeure absolument constitutive de l'acte de créer dans la bible, en même temps qu'elle assume intégralement, nous y reviendrons, ce qu'il en est de notre propre animalité : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, *mâle* et *femelle* [et non

pas uniquement *homme et femme*] il les créa » (Gn 1, 27 [trad. TOB]). Tout de l'homme, et même de l'animal, doit être assumé et transformé – qu'il s'agisse du « ceci est mon corps » entre les époux (la scène érotique) ou du « ceci est mon corps » de Dieu à l'humanité (la Cène eucharistique). Si la conjugalité a quelque chose à apprendre de l'acte d'eucharistier, ou si l'*eros* peut se rapporter à l'*agapê*, ce n'est absolument pas en cela que Dieu aurait pour unique fonction de lui assurer la fidélité. Tout un chacun le sait, ou à tout le moins le sent. Le 'serment de la parole' n'est rien sans la 'fidélité du corps'. La chose est connue, y compris dans la théologie la plus classique. Le mariage contracté dans le « oui » au jour du serment (*matrimonium ratum*), ne trouve sa validité et son accomplissement que dans le mariage consommé ou le « oui » dans le don des corps (*matrimonium consummatum*),

S'il est ainsi un lien de l'étreinte eucharistique (don de Dieu à l'homme) à l'étreinte érotique (don de l'homme et de la femme), ce n'est pas celui de nous assurer ou de nous rassurer, comme si 'sans Dieu' aucune fidélité ne pouvait être envisagée. L'homonymie du « ceci est mon corps » permet seulement, mais c'est déjà beaucoup, de recevoir en Dieu une telle conversion de l'éros par l'agapê que les époux y sont comme enlacés, et tenus en lui par là que le 'mystère du corps' ne peut que les dépasser. En régime chrétien s'entend, les corps font l'amour (*éros*) « en » l'amour qui fait le corps (*agapê*) – soit en l'intégrant en Celui-là seul qui, de façon paradigmatique, a su dire et accomplir le « ceci est mon corps ». Ce n'est pas l'amour humain (*erôs*) qui sert de modèle à l'amour divin (*agapê*), mais plutôt l'amour divin (*agapê*) qui en épousant l'amour humain (*erôs*), achève de l'intégrer et de le transformer au cœur de l'acte d'eucharistier.

1. La conversion de l'éros par l'agapê

On ne saurait selon nous se satisfaire ni de la totale « équivocité » de l'éros et de l'agapê (J.-L. Marion), ni de sa simple « univocité » (Nygren). La première (l'équivocité) parce qu'elle risque à tel point de séparer la charité divine de l'amour humain que plus rien ne reste de commun de l'un à l'autre ; et la seconde (l'univocité) en cela qu'elle pense tant et si bien les modalités de l'amour divin sur le modèle de l'amour humain que plus rien ne demeure en propre à Dieu. L'excès de l'une et de l'autre (équivocité et univocité) n'interdit cependant pas de lier l'une à l'autre, bien au contraire. La *métamorphose de l'éros par l'agapê* a non seulement pour tâche de filer l'expérience de l'agapê (eucharistie) sur le modèle de l'éros (sexualité), mais aussi et surtout d'intégrer l'éros (sexualité) au sein même de sa conversion par l'agapê (eucharistie). Il en va ici comme dans la sculpture de Gustave Rodin 'la main de Dieu', où les époux s'embrassent comme contenus en Celui qui les enlace. Dans une visée chrétienne s'entend, il n'est d'accomplissement de l'érotique entre les époux qu'en Celui qui les contient et les transforme dans son agapê. La chose importe tant, d'ailleurs, que le rite romain lie et intègre, jusque dans sa pratique liturgique, le « ceci est mon corps » du *sacrement du mariage* au « ceci est mon corps » du *sacrement eucharistique* : « le mariage sera célébré ordinairement *au cours de la messe* », souligne le rituel romain³⁴.

On le dira donc tout de go. Les « corps font certes l'amour » – et ceci en mode ordinaire d'humanité, dès lors qu'il suffit de se reconnaître comme sexuellement différenciés pour 'autrement' s'aimer, et désirer non seulement l'autre, mais aussi le *Désir du désir* de l'autre, nous allons y revenir. Mais l'« amour fait aussi le corps », en mode chrétien cette fois, en cela précisément qu'un Tiers divin vient comme les

³⁴ *Rituel romain de la célébration du mariage*, Paris, Desclée/Mame, 2005, § 29. D'où la juste implication tirée par le *Catéchisme de l'Eglise catholique*, op. cit. [Mame, 1992], n° 1664, p. 349 : « cette communion humaine ['Une seule chair'] est confirmée, purifiée et parachevée par la communion en Jésus-Christ donnée par le sacrement du mariage. Elle s'approfondit par *la vie de foi commune* et par *l'Eucharistie reçue en commun* ».

unifier, ou plutôt les incorporer. Il faut donc oser y aller, et ne pas hésiter à l'affirmer. *Le « ceci est mon corps conjugal » trouve sa source et son accomplissement dans le « ceci est mon corps eucharistique »,* quand bien même le premier (conjugalité) se passerait parfois, et même souvent, du premier (l'acte d'eucharistier). L'érotique conjugal ne vient pas, ou plus seulement, élucider ou exprimer l'eucharistique dominical, mais s'y incorpore et s'y découvre aussi comme métamorphosé : « *là, en ce sacrement des sacrements de l'eucharistie, clame magistralement saint Bernard en désignant certes le ministre de l'autel mais aussi les époux eux-mêmes, l'épouse s'unissant à son époux devient une seule chair avec lui (haec efficitur una caro sponsa cum sponso), l'âme pieuse, un même esprit avec le Christ* »³⁵. On ira donc jusqu'à une telle incorporation de l'union érotique dans le « ceci est mon corps eucharistique » non pas par simple souci de confessionnalisme comme aussi de dogmatisme, mais parce que la mystique l'exige, et que la philosophie le formule. Le « corps donné » dans l'acte d'eucharistier n'est pas simple mode de l'érotiser, ni abstraction dans la pure charité, mais *transformation et intégration de l'érotique dans le charitable*, qui fait que *rien* n'échappe à l'œuvre de Celui qui est venu tout récapituler [chaos, passions, pulsions, animalité, corporéité...], dans l'unique pain devenu comme 'froment de notre humanité' en lui métamorphosée : « laissez-moi être la pâture des bêtes, par lesquelles il me sera possible de trouver Dieu, proclame Ignace d'Antioche dans son 'martyre eucharistique'. *Je suis le froment de Dieu*, et je suis moulu par les dents des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ »³⁶.

2. Un corps de désir

³⁵ Saint Bernard de Clairvaux, « Sermon sur l'excellence du Très-Saint-Sacrement et sur la dignité des prêtres », in *Œuvres complètes*, Paris, Vives, 1877 (trad. Dion et Charpentier), t. VI, p. 517.

³⁶ Ignace d'Antioche, « Lettre aux romains », in *Lettres* [Martyre de Polycarpe], Paris, Cerf, SC n° 10, 1969, IV, 1, p. 111.

Que « l'amour fasse le corps », et non pas uniquement que « le corps fasse l'amour », dans l'amour humain érotisé, et de façon paradigmatique dans l'acte d'eucharistier comme lieu de transformation de l'éros par l'agapê – tel est donc l'essentiel du message de l'institution eucharistique selon sa modalité : l'éros. Mais il y a plus, et mieux, dans l'offrande eucharistique comme aussi dans le don érotique. Car la formule « prenez, mangez, ceci est mon corps » (Mt 26, 26 / Mc 14, 22) ne se contente pas de cette seule littéralité. Elle y ajoute aussi un prenez et mangez, ceci est mon corps « donné *pour vous* (*uper umôn didomenon*) » pour suivre l'évangile de Luc (Lc 22, 19), voire « rompu *pour vous* (*uper umôn [eklasen]*) » selon la leçon de Paul (1 Co 11, 24 [note TOB]). On ne se satisfera donc pas de prendre, ni même de manger le corps, en quoi la corporéité serait ici seulement consommée sans être véritablement érotisée, voire offerte dans l'agapê. L'appel du corps pour un autre corps en cela qu'il est exposé, offert et donné, fait aussi sa vocation, et donc sa dimension comme être désiré. Quand la « satisfaction du besoin » prétend combler alors qu'elle n'engendre qu'une autre et nouvelle insatisfaction, l'élan du Désiré au contraire « ne le comble pas, mais le creuse » (E. Lévinas)³⁷. Avec autrui en effet, et en particulier dans l'accomplissement d'une sexualité différenciée, le conjoint aimé ne se contente pas de plaire à son amant désirant, mais l'attire et l'attise au contraire dans sa différence, au point de lui faire voir que jamais ni l'un ni l'autre ne seront pleinement comblés. Le creux du Désir ne se résorbe jamais dans le plein du besoin, et dans cet écart précisément se tient encore et toujours, nous allons le montrer, la distance de l'animalité (mâle-femelle) et de l'humanité (homme-femme). On se perd d'autant moins l'un dans l'autre, dans la 'coïncidence des corps', que l'« autre » reste l'autre de l'un, et l'« un » l'autre de l'autre. La passion n'est pas raison, ni seulement *pathos* ou souffrance, mais action et désir de s'aimer en cela qu'il convient en même temps de « se différencier ». On n'est jamais aussi proche de soi qu'en rencontrant paradoxalement l'autre du soi, et jamais aussi loin de soi qu'en se satisfaisant seulement de

³⁷ E. Lévinas, *Totalité et infini* (1961), Paris, Biblio-Essais, 1990, p. 22.

soi, portant pour soi, et soi seulement, le fardeau du soi : « quand j’aurais adhéré à toi de tout moi-même [...] ma vie sera *pleine de toi*, remarque avec justesse saint Augustin. Mais maintenant, puisque *tu allèges celui que tu remplis*, n’étant pas rempli de toi, je suis *un poids pour moi* (*oneri mihi sum*) »³⁸.

Ce qui est donc vrai, aujourd’hui comme hier des corps érotisés, l’est probablement aussi de l’agapê dans l’acte d’eucharistier. Pas de don du corps sans corps du don. L’élan du « ceci est mon corps » comme ‘*passion* du donner’, au sens actif du terme, prime ici sur le sens passif du pâtre ou du recevoir. La passion du Christ est « Pâque du Désir » au jour de la Cène [*Noces de l’Agneau*], avant que d’être simple « mode du souffrir » à Gethsémani ou sur le Golgotha [*Passeur de Gethsémani*], et en attente de « renaître ou de ressusciter » à Jérusalem et au-delà dans toute la Samarie [*Métamorphose de la finitude*]. D’où le ‘redoublement du désir’ à l’aube de la Pâque précisément, soit au moment exact d’eucharistier. L’érotique se tient dans l’approche de l’eucharistique, et cela l’évangile non plus n’a pas manqué de le souligner, comme s’il fallait à chaque fois s’y préparer et comme s’y apprêter : « j’ai *désiré d’un grand désir* (*epithumia epethumêsa*) *manger cette Pâque avec vous* avant de souffrir » (Lc 22, 15). On ne va pas à l’éros des corps dans *l’union conjugale* sans un « grand désir du désir de l’autre », faute à l’inverse de simplement le consommer. Pas davantage ne devrait-on aller à la conversion eucharistique de l’éros par l’agapê, et donc à la *Cène liturgique*, sans un tel désir – Désir non pas de consommer seulement ‘son’ Dieu comme si l’absorber suffisait à nous rassasier, mais Désir de ‘creuser’ cette passion que la faim et la soif du divin redoublent plutôt qu’elles ne l’apaisent. Le « corps

³⁸ Saint Augustin, *Confessions*, X, XXVIII, 39, Paris, Etudes Augustiniennes, 1992, BA n° 14, p. 209. Avec le commentaire de J.-L. Marion, *Au lieu de soi, L’approche de saint Augustin*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2008, respectivement p. 216 et p. 363 ; ainsi que nos remarques : « Le Haut Lieu du soi : une *disputatio* théologique et phénoménologique », in *Revue de métaphysique et de morale*, Juillet 2009, n° 3 [Saint Augustin penseur du soi : discussions de l’interprétation de J.-L. Marion], p. 363-390 : en particulier p. 375-379 : « Le poids » (avec la reprise du *oneri mihi sum* et son lien avec la facticité heideggerienne)].

donné » lorsqu'il est « livré et rompu » *pour vous* dans l'assemblée (comme *pour toi* dans l'acte charnel d'érotiser), a donc pour vocation en amont d'être désiré, plutôt qu'en aval seulement consommé. On ne va que trop souvent au « corps de l'autre » sans ascèse ni préparation, à tout le moins intérieure. Et cela l'éros le sait, car il y est alors, et à chaque fois, manqué. On ne devrait pas non plus aller au « corps du Christ » sans s'y apprêter, à l'instar des vierges invitées au banquet de la Noce : « il en va du Royaume des cieux comme de dix jeunes filles qui prirent leur lampes et sortirent à la rencontre de l'époux » (Mt 25, 1). La consommation sans désir se mue rapidement en désir de consommation, dès lors que l'élan se perd et ne demeure que la satisfaction d'un besoin qui en réalité ne comble que celui qui s'y laisse encore leurrer. De même qu'il y a donc parfois consommation « des corps » sans cœur aimant dans l'acte d'érotiser, de même y aura-t-il quelquefois, et pour ne pas dire souvent, manducation « du corps » sans faim spirituelle dans l'acte d'eucharistier. La 'conversion cénique' (sic.) de l'éros par l'agapê est la condition d'une 'conversion scénique' de l'acte d'érotiser. En stricte perspective chrétienne que tout un chacun est en droit ou non de partager, on n'atteint l'authentique, dans l'éros comme aussi dans l'agapê, que dans l'unique mesure où la scène des corps (des époux) s'intègre aussi à la Cène du corps (du Christ), et qu'ils trouvent l'un et l'autre en Lui leur raison profonde de l'acte d'aimer : « quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité (*agapên de mê ekô*), je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit » (1 Co 13, 1).

Point n'est question ici, cela va sans dire, de bonnes intentions, ni même de vision charitable selon un exclusivisme pour le moins mal placé (inauthenticité radicale de l'amour en dehors de sa conversion eucharistique). Il en va plutôt sur ce point de la consistance même de l'éros, en tant qu'il est charnel et humain d'abord, et dès lors qu'il est ensuite offert et en même temps intégré dans l'agapê eucharistique : « offrez vos corps (*parastêsai ta sômata umôn*) en *hostie* vivante, sainte et agréable de Dieu,

recommande saint Paul aux Romains avec une précision eucharistique et érotique qui a certes ici de quoi étonner ; voilà quel sera pour vous le culte conforme à la Parole » (Rm 12, 1 [trad. littérale]). La différence érotique, ou autrement dit sexuelle, se tient là dès l'origine – et la penser devient maintenant l'enjeu pour donner sens à la *modalité* de l'acte d'eucharistier : « Ceci est mon corps ». Dans l'étreinte, et nous l'avons pour l'heure seulement souligné, l'homme et la femme se différencient et se découvrent l'un l'autre en propre plutôt qu'il ne se fondent pour s'unifier dans de l'indifférencié. Probablement en va-t-il aussi, et en même façon, de l'acte de « communier » – où l'on ne devient jamais davantage (un) homme que lorsqu'on se nourrit de Dieu, ou mieux, davantage (un) fils que lorsqu'on reçoit *passionnément* le Fils, se reconnaissant alors, avec lui et lui, dépendant du Père.

3. La différence à l'origine

La différence sexuelle, aux dires de certains et non des moindres, demeure un des grands oubliés de l'histoire de la philosophie : « chaque époque a une chose à penser, souligne Martin Heidegger. Une seulement. La *différence sexuelle* est celle de notre temps »³⁹. Reste que la chose demeure facile à dire, mais plus difficile à opérer. En formuler le vœu ne suffit pas à le réaliser, (a) en philosophie d'abord, (b) comme aussi en théologie. (a) En philosophie, d'une part, parce que la psychanalyse s'est justement emparée de cette différence dite « sexuelle », constitutive dès l'origine de l'humanité, et selon un processus de croissance qu'il faudra sans cesse tenter de s'approprier (passage de la génitalité à la sexualité chez Freud). L'entreprise demeure il est vrai pour nous d'abord *philosophique*, et non pas

³⁹ Formule rapportée par L. Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984, p. 13. Un « oubli » particulièrement bien mis au jour par F. de Muizon, *Homme et femme, L'altérité fondatrice*, Paris, Cerf, 2008, p. 22-24 : « La différence sexuelle : l'impensé de la philosophie ». Un ouvrage fondateur quant à l'épaisseur du dossier déployé, et dont nous nous réjouissons de rejoindre la thématique ici, aux yeux d'une amitié si fidèle et de si longue date déployée.

psychologique. Reste qu'à trop revendiquer l'universalité de cela même qui se passe en 'tout homme' (tendance massive de la philosophie), on en perd aussi la singularité ou la différence du féminin et du masculin (constitutive de tout essai en matière de psychanalyse). E. Lévinas proposera certes un traitement philosophique de la « féminité », comme « lieu d'intériorité » ou topos par où la femme « se dérobe à la lumière »⁴⁰. On ne saurait cependant (se) le dire, à moins de se mentir à soi-même. Tenir la féminité à l'intérieur, et la masculinité à l'extérieur, ne saurait suffire à délimiter une différence pour le moins constitutive et originelle, d'une humanité qui, aujourd'hui à tout le moins, n'accepterait plus d'être ainsi partagée. (b) Quant à la théologie d'autre part, on n'affirmera pas si aisément que la différence sexuelle est originelle, voire originaire. L'Adam comme figure du 'terreux' (*adâmah*) apparaît bien, fut-ce seulement dans un premier temps, comme asexué (Gn 2, 7), au moins tant qu'Eve ne lui fut pas présentée, et que rien de sa côte ne soit encore tiré (Gn 2, 23). L'origine commune d'Adam et Eve dans une même communauté d'humanité si justement postulée⁴¹, pourrait effectivement, si elle était mal comprise, faire passer au second plan la différence de la sexualité – comme si la différence des sexes n'était métaphysiquement ni première (a-sexuation originelle du premier homme en Eden) ni dernière (a-sexuation de l'homme et de la femme au Royaume). Bref, la juste critique de Jean-Paul Sartre à l'encontre de Martin Heidegger – « son *Dasein* nous apparaît comme asexué »⁴² – pourrait aussi s'étendre à l'ensemble de l'histoire de la philosophie, voire à une mauvaise compréhension de l'histoire de la théologie.

⁴⁰ E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, Quadrige, 1983, p. 79 : « la façon d'exister du féminin est de se cacher, et ce fait de se cacher est précisément la pudeur ». Thèse déjà exposée, et de façon plus ample encore, dans *Totalité et infini*, op. cit. (Biblio-Essais), p. 164-168 : « L'habitation et le féminin » / « La maison et la possession ».

⁴¹ Jean-Paul II, *A l'image de Dieu, homme et femme*, Paris, Cerf, 1981, note 1 p. 65 [allocution du 7 Novembre 1979 sous le titre : « L'unité originelle de l'homme et de la femme »] : « le terme hébreu 'adam' exprime le concept collectif de l'espèce humaine, c'est-à-dire l'homme qui représente l'humanité [...]. La confrontation 'is-issah' souligne la diversité sexuelle ».

⁴² J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (1943), Paris, Tel Gallimard, 1972, III^{ème} partie [« Le pour autrui », p. 433.

Un seul probablement, et comme de façon détournée dans une note souvent passée inaperçue de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, s'en fait l'aveu, sans néanmoins tenter ni même essayer de le penser : « quelle peut être la cause du fait que les êtres organiques connus de nous ne perpétuent leur espèce que *par l'union de deux sexes* (désignés comme masculin et féminin) ? [...] Dans quelle *obscurité* se perd la raison humaine si elle veut entreprendre de scruter jusqu'au fond, ou même simplement de deviner, ce qui a été la source originaire ! » (Kant)⁴³. Nous ne ferons donc ni plus ni moins, et même, bien sûr, plutôt moins que plus. Reste que la question demeure : en quoi la différence sexuelle peut-elle être posée « à l'origine » – 'originellement' certes ou au commencement, mais plus encore 'originairement', soit dans une différenciation dont nous ne cessons pas de dépendre et qui ne nous laisse pas aussi aujourd'hui d'exister ? L'impératif érotique, par lequel selon nous la différence sexuelle ne doit pas laisser d'être seulement originelle, mais en sus originaire comme aussi destinale, ne vient pas d'un auteur, mais du fondateur, du christianisme s'entend – soit le Christ lui-même. Là se joue le tournant, et là s'innerve le nouveau commencement, par lequel une lecture 'chrétienne' de l'Écriture ne devrait avoir de cesse d'être initiée. Des pharisiens certes interrogent le maître pour le « mettre à l'épreuve » : « est-il permis à un homme de répudier sa femme » selon « n'importe quel motif » (Mt 19, 3) ou « selon ce qu'a prescrit la loi de Moïse » (Mc 10, 3-4) ? Le « piège » ici est connu, de sorte qu'il est à peine besoin de le répéter : interdire la répudiation est aller contre la prescription de la loi mosaïque (« rédiger un acte de répudiation » et « renvoyer sa femme » [Dt 24, 1]), et l'autoriser est nier la recommandation de la Genèse (« quitter son père et sa mère », « s'attacher à sa femme », et « ne faire qu'une seule chair » [Gn 2, 24]). Certes la réponse conserve le sens de la prescription et justifie l'interdiction, faisant ainsi mine de sortir de la trappe : « c'est à cause de la dureté de votre cœur qu'il a

⁴³ E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1772), Paris, Vrin, 1984, note 11, p. 54 (modification de ponctuation : point d'exclamation et non pas d'interrogation).

écrit pour vous ce commandement » (Mc 10, 5). Mais le cœur de la solution tient cependant, et selon nous, dans le ‘nouveau commencement’ par lequel l’herméneutique chrétienne met la différence sexuelle à l’origine : « au *commencement du monde* [ou de la création] (*apô de arkês ktiseôs*), Dieu les fit homme et femme » (Mc 10, 6) – ou, mieux encore : « n’avez-vous pas *lu* que le Créateur, *au commencement* (*ap’ archês*), les fit homme et femme » (Mt 19, 4) ? Sauf décision délibérée, il y aurait en effet ici faute herméneutique, dans le récit évangélique, voire erreur d’interprétation au regard du Premier Testament, à moins précisément d’innover par là une autre et nouvelle lecture, ou une autre manière d’initier le commencement. Car, que lit-on au premier livre de la Genèse, au premier récit de la création, auquel précisément et explicitement il est fait référence ici : « au commencement Dieu créa *le ciel et la terre* » (Gn 1, 1), et au sixième jour seulement « Dieu créa l’homme à son image, à l’image de Dieu il le créa, *homme et femme* il les créa » (Gn 1, 27). Inversion magistrale donc, s’il en est, rarement mise en lumière et néanmoins si fondamentale : le *sixième jour* (la création de l’homme et de la femme) a pris lieu et place dans la bouche du Christ du *premier jour* (la création du ciel et de la terre).

4. Au commencement

Beureshit, en Archê, « au commencement » –, Dieu ne commence pas ou plus par le monde, aux dires du Christ, mais par l’homme et la femme ou par la différence sexuelle. Tout se passe comme si, aux yeux du fondateur de la christianité, il n’y avait pas d’autre origine que la différenciation sexuée, ou d’autre commencement que l’humanité différenciée. Il n’y a pas là mésinterprétation du donné vétérotestamentaire, mais réinterprétation par son herméneutique néotestamentaire. La différence homme-femme marque pour le chrétien le premier et véritable commencement – « commencent *du monde* » (Mc 10, 6) plutôt que « commencement dans le monde », différence ontologique et non pas, ou

plus, ontique. La différence sexuelle prise et comprise dans l'acte d'eucharistier marque en effet, en régime chrétien, l'origine de l'acte d'aimer et donc aussi de créer ou de produire de l'altérité. Ni la terre ni le peuple ne constituent ici le premier don (judaïsme), mais Eve pour Adam ou la femme pour l'homme, en cela précisément que par sa femme l'homme sort enfin de sa solitude, à l'image du Dieu trinitaire dont la communauté fait aussi sa spécificité (christianisme) : « cette fois-ci, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair » (Gn 2, 23). Créant le monde, nous allons y revenir, Dieu refuse pour lui toute solitude, et désire qu'il en soit ainsi de l'homme en guise de créature à son image, et jamais aussi isolée que lorsqu'elle ne trouve pas dans les animaux de vis-à-vis à qui se confier. Le 'sens chrétien' de la création projette la différence « homme-femme » (et non plus 'mâle-femelle' ou 'Dieu-monde') en guise de commencement et de principe de tout, matière originelle et différence du tout, en qui Dieu conçoit toute différenciation comme aussi tout acte d'aimer.

L'inversion en christianisme – du *sixième jour* au *premier jour* (de la création de l'homme et de la femme en lieu et place de la création du ciel et de la terre) – demeure donc le point capital. Le reste de la réponse aux pharisiens [« est-il permis à un homme de répudier sa femme ? »] n'en tire que la conséquence attendue, au moins en cela que la revendication d'unité concerne cette fois l'aval plutôt que l'amont, et que seule une telle position de la différence à l'origine fait sortir du mythe de la fusion : « ils ne seront plus deux, mais une seule chair » (Mt 19, 6). L'unité des chairs vient donc de leur différenciation originelle, et non pas l'inverse. On ne va pas, comme dans le mythe platonicien d'Aristophane, d'une unité constituée à la séparation des sexes (espèce mâle, espèce femelle, et espèce androgyne), mais de la séparation des sexes (homme-femme) à la formation d'une nouvelle unité (une seule chair). A son image certes, Dieu « *le* créa » en tant qu'homme ou « humain » en général, mais homme *et* femme aussi « il *les* créa » (Gn 2, 27), comme pour signifier par là la pluralité amoureuse et

sponsale de sa propre trinité : « *faisons* l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (Gn 1, 26). Ce rapprochement et double passage du singulier au pluriel si souvent commenté [*'faisons* l'homme' (Gn 1, 26) et 'il *les* créa' (Gn 2, 27)] ne fait pas de la *différence homme-femme* une simple unité par la suite et seulement différenciée, mais inscrit un originel en Dieu dont l'amour même, nous l'avons montré, n'est qu'« acte de différenciation ». La différence dans l'unité, qui d'abord fait la trinité, est aussi celle-là même qui est répétée dans la différence sexualisée, non pas à partir d'une unité scindée, mais par un acte de différencier constitutif de l'acte d'aimer. Bref, et on l'aura compris, un « nouveau commencement à l'origine » est initié par le Christ lui-même dans sa réponse aux pharisiens : « au commencement du monde, Dieu les fit homme et femme » (Mc 10, 6). Ne pas s'y plier serait nier l'originalité du spécifique chrétien, et rare sont ceux qui, pour tout dire, l'ont véritablement remarqué : « *au commencement*, il y a la différence des sexes, lit-on sous la plume de J.-P. Sonnet reprenant bien sûr ici le commentaire sur le *Cantique* de saint Bernard [...]. La *différence des sexes* est ce qui empêche chacun de se totaliser comme 'homme' – au sens générique –, et qui, inscrivant en chacun un manque fondamental, le fait ainsi porteur du vœu de connaître l'autre et d'être connu par lui ou par elle »⁴⁴.

5. La fidélité de la chair

S'il y a donc 'fidélité du serment', nous l'avons dit, celui-ci ne saurait en même temps se satisfaire de son seul rôle contraignant. La « fidélité créatrice » est *fidélité de la chair* et non pas exclusivement serment de la parole, au risque à l'inverse de réduire la perdurance à la contrainte, et de rendre seulement raisonnable l'étreinte au cœur de l'union conjugale : « c'est parce que la *fidélité* est *créatrice*, souligne à merveille et d'expérience Gabriel Marcel (mort de son épouse Jacqueline Boegner en 1947),

⁴⁴ J.-P. Sonnet, « Érotique et mystique dans le Cantique des cantiques », in Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, t. 3, SC, SC n° 452, Paris, Cerf, 2000, p. 381-384.

qu'elle transcende infiniment, comme la liberté, la limite du *prescriptible* »⁴⁵. Fidèles l'un à l'autre, les époux le sont donc sacramentalement par l'éros en acte, en cela en particulier que leur étreinte différenciée dans l'union des corps se mue et se meut dans l'agapê eucharistique de la chair donnée. Il n'y a pas la chair automatique et érotisée d'un côté, et le serment fidèle et au nom du sacrement de l'autre, mais la chair elle-même se faisant ostensor sacrementel de la conversion de l'éros dans l'agapê : « ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas ! », conclue le Christ lui-même dans son adresse aux mêmes sadducéens, proclamant précisément l'unité des chairs différenciées de l'homme et de la femme en son propre corps appelé à être offert et transsubstantié (Mt 19, 6). La femme ayant eu plusieurs maris n'est donc pas infidèle à *sa* chair, mais s'inscrit seulement et exceptionnellement de façon plurielle dans le chair eucharistique de Dieu, pour transformer ce qui est épreuve du deuil (mort de ceux qu'elle a aimé) en union des cœurs comme aussi des corps (union au corps de Dieu avant toute autre union charnelle)⁴⁶.

On ne manquera donc pas de « désir » ni de « jouissance » ici-bas comme au-delà – non pas dans la multiplication des chairs auxquelles s'unifier, mais dans la fidélité première à cette chair christique eucharistisée en laquelle toute chair différenciée prend sens dans son acte d'érotiser. Pas plus que la

⁴⁵ G. Marcel, « Obéissance et fidélité », in *Homo viator*, Paris, Aubier, 1942, p. 173-185 (cit. p. 184). A compléter par « La fidélité créatrice » in *Essai de philosophie concrète [Du refus à l'invocation (1940)]*, Paris, Idées/Gallimard, 1967, p. 220-259 (et en particulier p. 235-253 : distinction entre « constance » et « fidélité »).

⁴⁶ Indépendamment de toute expression religieuse, et du point de vue de la simple humanité, on trouvera une confirmation de cette réticence à opposer purement et simplement la « parole fondée sur le serment » à la « liberté de l'érotisation » comme « forme d'automatisme », dans Cl. Romano, « Love in Its Concept. Jean-Luc' Marion's The Erotic Phenomenon », in K. Hart, *Counter-Experience, Reading Jean-Luc Marion*, Notre Dame University Press, Indiana, 2007, p. 319-335 : « The notion of 'automatism' in particular *may appear excessive* : the *spontaneity* of desire is not its automaticity ; we do not react to the flesh of another *like one of Pavlov's dogs* reacting to a conditioned reflex ; we allow ourselves to be bewitched, we give in to a tropism, which is different » (cit. p. 322 [nous soulignons]).

coïncidence des corps ne s'éteint dans leur union, pas davantage le « *désir du grand désir* de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir » (Lc 22, 15 [*supra*]), ne s'arrête-t-il avec la consommation de la Pâque ni la proclamation de la Résurrection, bien au contraire. L'éros s'intègre tant et si bien à l'agapé eucharistique dans l'amour charnel et fidèle, et qui tente de le rester tel, que jouir n'est plus réservé au seul « ici-bas » pourtant si enviable qu'on ne voudrait jamais le quitter. Il s'étend même et aussi à l'« au-delà » par quoi l'acte d'eucharistier et sa manducation devient lui aussi, et plus encore, le lieu de la célébration d'un désir décuplé : « des *plaisirs très relevés* nous attendent là-bas dans la résurrection (*ubi expectantur delectationes alitissimae*), détaille Thomas d'Aquin fût-ce pour les distinguer des plaisirs sexuels, que nous partageons avec les anges, et qui seront contenus dans la vision de Dieu »⁴⁷. Loin de quitter la limite donc, nous la conserverons ici-bas comme au-delà, fût-elle autrement habitée et nouvellement incorporée en Celui qui vient la magnifier. *Phénomène limité* plutôt que *phénomène saturé* – tel est ce qui à nos yeux, comme à celui de l'Aquinate, nous constitue en propre et fait le plus fort de notre être créé jusque dans sa béatification : « la lumière de gloire, qui est créée dans quelque intellect créé qu'elle soit, poursuit le Docteur de l'Eglise, ne peut *jamais y être infinie (non posse esse infinitum)* »⁴⁸. Loin de s'en tenir au seul privilège des élus dans un éblouissement certes attendu mais non pas unanimement partagé, Dieu rejoint au contraire et pour aujourd'hui l'« homme tout court » ou notre pure et simple humanité, faisant de notre limite elle-même le lieu où par essence, et dans sa kénose, il vient pour nous demeurer. S'il est une résurrection ou une 'Métamorphose de la finitude', elle

⁴⁷ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, op. cit. (G-F), IV, ch. 83, p. 386 [« Les ressuscités n'auront pas besoin de se nourrir ni d'avoir de relations sexuelles »]. Avec la juste remarque de D. Moreau, Préface, p. 48 : « Thomas n'affirme pas que les bienheureux ne connaîtront pas la jouissance, mais qu'ils jouiront *plus* et *mieux* que nous. On pourrait ainsi déployer une *histoire du salut* scandée par les différents types de plaisirs de l'être humain en ses différents états ». On trouvera une telle « histoire du salut » en partie déployé et cette fois de façon éminemment personnelle, du même [D. Moreau], *Les voies du salut, Un essai philosophique*, Paris, Bayard, 2010. Une étroite connivence avec nos propres travaux (selon une perspective certes différente), une amitié, et un courage de la pensée, que nous saluons ici.

⁴⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, op. cit. (Cerf, t. 1), Ia, q. 12, a. 7, resp., p. 229.

ne se fera jamais au prix d'un éclatement des frontières, mais seulement selon un autre mode d'habitation de notre être limité⁴⁹.

6. L'amour de la limite

Reste alors la question, et non des moindres, voire l'essentielle. En quoi Ève constitue-t-elle pour Adam l'« aide » véritable qu'il attendait, au point de s'écrier après avoir nommé les animaux : « pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! » (Gn 2, 23 [trad. Bible de Jérusalem]). Non pas, loin s'en faut, qu'il faudrait nier en elle ou en lui leur propre animalité – puisque rien ne dit que ni elle ni lui n'appartiennent pas aussi au peuple des animaux créés (ils sont au contraire tirés et créés de la 'même terre' dans le second récit de la création [Gn 2, 7 // Gn 2, 19]). Mais par là uniquement que là se noue une nouvelle altérité encore jamais imaginée.

La femme, d'abord, est désignée dans un récit où Adam ne lui parle pas directement, mais semble précisément s'adresser à Dieu, ou à lui-même, à l'instar du patient soudainement surpris devant son médecin de se voir guéri de tant de solitude, fut-elle organique ou simplement psychique : « celle-ci, on l'appellera *femme* car c'est de *l'homme* qu'elle fut tirée » (Gn 2, 23). La « femme » (*ishsha*) vient donc de l'« homme » (*ish*), étymologiquement et charnellement parlant. Mais elle est surtout identifiée, voire singularisée, comme « sa » femme et non pas comme « la » femme. L'haecité du « celle-ci » (*haec*) fait la spécificité d'Ève pour Adam, ou plutôt pour *cet* Adam, qui la reconnaitra plus tard comme la

⁴⁹ Cf. notre article : « Limite théologique et finitude phénoménologique chez Thomas d'Aquin », in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Juillet-Sept. 2008, t. 92 n° 3, p. 527-556, et en particulier p. 551-553 (la « tentation de l'ange »), et p. 553-554 (le « phénomène limité » [faisant ici le pendant au « phénomène saturé » de J.-L. Marion]). Quant au 'non éclatement de la limite' jusque dans la résurrection, voir *Métamorphose de la finitude*, op. cit., § 24, p. 169-184 : « Une autre manière de vivre le même monde ».

« Vivante » (*Eva*), ou plutôt « la mère de tout vivant » (Gn 3, 20). Dieu ne donne pas à l'homme une femme comme compagne à aimer, mais « sa » femme. Il n'accorde pas non plus un homme à la femme pour ensemble se porter, mais « son » homme. La singularité du « celle-ci » de la femme d'Adam au livre de la Genèse (Gn 2, 23) rejoint l'haecceité du « ceci » dans le « ceci est mon corps » au jour de la Cène (Mc 14, 22). A chaque fois l'amour ne donne et n'aime que ce qui est singularisé. Pas de salut de l'universel en philosophie, voire en théologie, indépendamment de l'amour du singulier. Cela un franciscain nous l'a appris, selon une formule qu'il convient, pour aujourd'hui, de retrouver : *amo, volo ut sis* – « je t'aime, je veux que *tu* sois » (Duns Scot)⁵⁰.

Cette aide singulière d'Eve n'aura alors d'autre tâche pour Adam que de porter quelque chose de singulier – soit la limite par quoi précisément nous sommes constitués : « la femme aide l'homme à porter le poids de la limite qui lui est imposé »⁵¹. L'être créé est limité, nous n'avons cessé de le proclamer, rejoignant par là le plus ordinaire de la théologie et son plus illustre Docteur (Thomas d'Aquin). La « finitude phénoménologique » se relit théologiquement comme une sorte de « limite théologique » voulue et désirée par Dieu : « la limitation de 'la' nature à 'ma' nature n'est pas repli sur soi dans un subjectivisme critique souvent accusé à tort, avons-nous souligné par ailleurs, mais au contraire ouverture du monde à partir d'un moi, le mien, qui respecte son état de créature et sa distance au Créateur telle qu'elle est aussi voulue et désirée par Dieu lui-même »⁵². On ne confondra donc pas, ou plus, *limite* et *limitation* – la première (la limite) se faisant l'aveu de notre être ontologique en face de Dieu, et la seconde (la limitation) regrettant faussement de ne pas être comme Lui, et donc illimité.

⁵⁰ Cf. *Dieu, la chair et l'autre*, op. cit., ch. IX [L'autre singulier (Duns Scot)], § 57, p. 452-465 : « Le cas de l'homme ou l'appel du nom ».

⁵¹ D. Bonhoeffer, *Création et chute*, op. cit., p. 78.

⁵² Cf. notre article, « Limite théologique et finitude phénoménologique chez Thomas d'Aquin », op. cit. [RSPT, Juil.-Sept. 2008, p. 527-556], cit. p. 544.

L'aide d'Ève donnée par Dieu à Adam ne se contentera plus seulement ici de le sortir de sa solitude, mais l'aidera cette fois à porter sa limite, et donc aussi son être créé, voire à l'aimer : « c'est dans le cadre de ces limites qu'Adam avait la vie, souligne remarquablement Dietrich Bonhoeffer, mais il ne lui était pas encore possible d'aimer cette vie dans son caractère limité [...]. C'est ce qui amène Dieu à procurer à l'être humain l'aide qui devait être à la fois la matérialisation de la limite d'Adam et l'objet de son amour [...]. L'autre constitue la limite que Dieu a établie pour moi, limite que j'aime et que je ne franchirai pas, à cause de mon amour »⁵³.

Ce qui vaut ici de la « côte d'Adam » vaut aussi, et paradoxalement, de la « côte d'Eve ». Dans ce côte-à-côte en effet – d'Adam pour Eve, et d'Eve pour Adam – on ne saurait en effet privilégier une « côte », ou mieux un « côté », au profit de l'autre. Toutes les (fausses) critiques d'un inégalitarisme de l'homme et de la femme chez saint Paul ne voient pas, au contraire, combien l'apôtre des Gentils opère une véritable « fondation de l'universalisme », de la femme par l'homme et de l'homme par la femme, précisément. Certes, et la première épître aux Corinthiens y insiste en s'appuyant sur le livre de la Genèse : « l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme a été tirée de l'homme » (1 Co 11, 8). Mais c'est cependant et aussitôt pour ajouter : « *toutefois (plên)* dans le Seigneur, la femme n'est pas sans l'homme ni l'homme sans la femme. Car, de même que *la femme a été tirée de l'homme*, de même *l'homme existe par la femme*, et tout vient de Dieu » (1 Co 11, 11-12). Loin de demeurer donc dans une certaine forme de particularisme, que le livre de la Genèse et le judaïsme pourraient encore suggérer (« L'Eternel Dieu forma une femme *de la côté qu'il avait prise de l'homme* » [Gn 2, 22]), saint Paul et le christianisme étendent au contraire la différence homme-femme à un tel degré d'originarité et d'universalisme qu'on ne saura plus *qui*, de l'homme ou de la femme, l'un ou l'autre fut tiré. Dieu *est*

⁵³ D. Bonhoeffer, *Création et chute*, op. cit., p. 78.

(la) différence d'où viennent tout les différences dès lors que « tout vient de Dieu », y compris la différence elle-même, et nous apprend à la désirer plutôt qu'à la repousser : « ce qui importe, homme ou femme, Juif ou Grec, esclave ou homme libre, enseigne sur ce point A. Badiou en agnostique pourtant bien informé, c'est que *les différences portent l'universel qui leur arrivent comme une grâce* »⁵⁴.

On ne saurait donc mieux dire. Un « amour commun de la limite », de Dieu pour le monde et d'Eve pour Adam et vice-versa, conduit à l'aveu de la différence sexuelle posée à l'origine et dès l'origine. L'homme n'est jamais autant 'masculinisé' que lorsqu'il rencontre érotiquement *sa* femme, et la femme jamais aussi 'féminisée' que lorsqu'elle s'unie charnellement à *son* homme. L'union dans l'éros, une fois encore, ne supprime pas la différence, mais l'accuse et la renforce toujours davantage pour la porter, voire l'aimer, ensemble. Quittant son père et sa mère, l'homme « s'attachera à sa femme » et « les deux ne feront qu'une seule chair » (Gn 2, 24) non pas en cela que l'union des chairs perd la différence des corps, mais au contraire par là qu'elle la renforce, et autorise à la reconnaître comme aussi à l'habiter. '*Une seule chair*', Adam et Ève ne laissent pas d'être '*deux corps*', et même de le demeurer plus encore dans la découverte commune d'une masculinité et d'une féminité que l'éros leur apprend à accomplir comme aussi à réaliser : « je ne *franchirai pas* la limite de l'autre que Dieu m'a donnée et qu'il a établie pour moi à cause de mon amour [...], en cela que les deux êtres, *qui restent deux*, deviennent comme créatures de Dieu *un seul corps* [ou *une seule chair*], c'est-à-dire que dans l'amour ils s'appartiennent réciproquement »⁵⁵.

⁵⁴ A. Badiou, *Saint Paul, La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997, p. 113 (souligné dans le texte). Un « universalisme chrétien », à partir du particularisme juif et de la différence homme-femme, parfaitement vu et exploité par le philosophe se déclarant ici, et explicitement, comme « athée » (p. 3).

⁵⁵ Ibid.

On ne se contentera donc pas d'accepter la limite de l'autre, ni même de l'accueillir ou de la recevoir. On s'efforcera plus encore de la désirer, comme on devrait désirer ce monde créé, et aussi ce conjoint singulier, qui par Dieu nous a été donné. Reculant devant la limite, l'homme recule en réalité devant le créé, comme aussi devant l'autre ou devant l'amour, dès lors qu'aimer est « acte de (se) différencier » (*supra*), et que sans limite il n'y a pas de différenciation, et donc seulement mythe de la fusion ou leurre d'une fausse union. La trinité en sert précisément de modèle, et plus encore l'acte d'eucharistier en lequel les époux, chrétiennement s'entend, sont unifiés sans laisser de demeurer 'corps séparés', dans une 'unité des chairs' d'autant plus resserrée qu'elle sont l'une à l'autre arc-boutées. « Désirant d'un grand désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir » (Lc 22, 15), l'*active passion du désir* prime ici, en l'homme comme en Dieu, sur la *passive réception du souffrir*, consacrant l'étreinte du « ceci est mon corps » comme l'ardeur du se différencier dans l'acte d'aimer, et non pas comme le leurre du se fondre dans l'oubli de nos corporéités.

7. Du viatique à l'ivresse des noces

Plutôt qu'« en chemin » ou en route vers l'illimité, le viatique eucharistique nous tient donc et nous maintient au contraire « sur le chemin » ou dans la limite. La *voie* indique certes une montée et comme aussi une destinée, mais rappelle aussi et surtout notre état « d'être(s) ici-bas ». Le « tracé » (*Itinerarium*) de l'homme vers Dieu (Bonaventure) ne se justifie qu'à la condition de demeurer aussi *sur* et *dans* « l'état de voie (*status viae*) » qui fait aussi notre pure et simple humanité (Thomas d'Aquin). Plutôt que de transgresser les « limites », nous l'avons montré, le viatique eucharistique, au sens du pain quotidien cette fois, nous apprend au contraire à les aimer, voire à les désirer. Quand bien même la vie *in patria* nous apprendrait à relativiser notre monde ici-bas, Dieu accepte donc, nous enseigne, et même

désire que nous puissions d'abord assumer notre être-là *in via*, fût-ce seulement pour avoir quelque chose à offrir, et comme aussi à transformer, du tout de notre humanité : « tant ce que nous connaissons *in via* que ce que nous croyons *in via*, écrit Edith Stein commentant Thomas d'Aquin et fidèle en cela au minimum de l'horizontalité phénoménologique, nous le connaissons autrement une fois parvenus au but. La mesure possible de notre savoir *durant notre pèlerinage sur terre* est fixée ; *nous ne pouvons en reculer les limites* »⁵⁶. La « finitude phénoménologique » (Husserl) rejoint ici la « limite théologique » (Thomas d'Aquin), et l'*ivresse des noces* revient alors à en faire l'offrande, voire à laisser Dieu les transformer, pour ne pas consacrer l'acte d'eucharistier comme un simple passage ou transit vers un *autre* lieu de l'exister⁵⁷.

Il y a, et il y aurait donc, une *part de dionysiaque* dans le banquet eucharistique. Une telle formule a certes de quoi étonner, d'autant qu'une sorte de 'nouvelle gnose' pourrait en être tirée – qui ne manque pas d'ailleurs aujourd'hui de se répandre comme aussi d'être développée (de Novalis à Manfred Franck)⁵⁸. Qu'on s'entende bien cependant. Le choix de « Dionysos *contre* le Crucifié – vous avez là l'opposition » (dernier billet de Nietzsche [1888]), marque d'abord une des exclusions les plus radicales, à respecter avant que de la transgresser. Aucun partage ne paraît en effet possible entre le breuvage tiré de la terre (Dionysos) et le sang versé du ciel (Crucifié) : « sens tragique de la souffrance d'un côté » (Dionysos écarté comme promesse de vie, renaissant éternellement et revenant de sa destruction), et « sens chrétien de la souffrance de l'autre » (Dieu en croix comme malédiction de la vie et avertissement

⁵⁶ E. Stein, « La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin » (1929), in *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, Paris, Cerf, 1987, p. 34.

⁵⁷ Pour toute cette perspective de la « *via* » comme *status viae* (Thomas d'Aquin) plutôt que comme *Itinerarium* (Bonaventure), nous renvoyons à notre article : « Limite théologique et finitude phénoménologique », op. cit. [RSPT, Juil.-Sept. 2008], p. 532-534 : « Le *status viae* ou l'horizon de la finitude ».

⁵⁸ Cf. (*infra*), note n° 102, p. 186.

pour s'en sauver)⁵⁹. Nombres d'exégètes pourtant l'ont indiqué, et R. Bultmann en particulier. Il y a sinon une connivence, au moins une certaine forme de concomitance, entre l'ivresse dionysiaque d'une part et l'ivresse christique de l'autre : la « surabondance de vie » conférée au Dieu grec de la terre d'un côté [« spontanément, la terre dispense ses dons [...] et la terre donne du lait et du miel » (Nietzsche, *La naissance de la tragédie* § 1)], et l'enthousiasme entretenu au miracle de Cana de l'autre [transformation miraculeuse de l'eau en vin dans la surabondance des jarres (Jn 2, 1-12)] ou encore dans l'entretien avec la Samaritaine [« je suis venu pour que les hommes aient la vie (*zôên echôsin*), et qu'ils l'aient en surabondance (*perisson echôsin*) » (Jn 10, 10)]. Bref, et on l'aura compris, en des fragments posthumes de Nietzsche aujourd'hui encore trop oubliés, et qu'il convient maintenant de réactiver : « Jaillissement du dionysiaque. Saint Jean », « l'évangile de saint Jean est né de l'atmosphère grecque, du sol dionysiaque », « production entièrement grecque, l'évangile de saint Jean est le fruit du même esprit d'où les mystères étaient nés »⁶⁰.

La question, ou plutôt le rapprochement, de Dionysos au Crucifié a certes de quoi interroger, pour qui craindrait justement le syncrétisme, comme aussi toute forme de vitalisme. On ne saurait en effet accorder trop de crédit à de telles supputations, d'autant que les travaux courants de l'exégèse ne

⁵⁹ Cf. F. Nietzsche, Inédit de l'année 1888 [« Dionysos contre le Crucifié »], reproduit dans P. Valadier, *Nietzsche, L'athée de rigueur*, Desclée de Brouwer, 1975, p. 149-150.

⁶⁰ F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, respectivement 6 [14], 1870, p. 134, trad. mod. (Bianquis) p. 257, 7 [13] ; 1870-1871, p. 139, trad. p. 262 ; 7 [80], 1870-1871, p. 156, trad. 275. Cité et commenté par B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair, Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, PUF, Epiméthée, 2005, p. 281, dans un rapprochement clairement et nettement établi entre la vie chez Nietzsche et saint Jean, § 38, p. 280-288 : « la communauté de Dionysos et saint Jean ». Parallèle que l'on retrouvera suggéré, mais peu développé, dans F. Gachoud, *Par-delà l'athéisme*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2007, p. 153-159 : « Nietzsche du côté du Saint Jean ? ».

paraissent pas, et à juste titre, suivre le philosophe sur cette voie⁶¹. Reste cependant la demande, et qui nous importe ici au plus haut point, précisément pour penser l'acte d'eucharistie à l'aune du 'banquet' et de 'notre propre corporéité' : le sang versé est-il seulement *malédiction de la vie* en vue du passage vers une autre vie, ou *bénédiction de notre propre vie* qui attend elle-même de s'incorporer à celui qui « est la Vie » (Jn 14, 6) ?

Le romantisme allemand, en dépit de ses dérives et de son gnosticisme théosophique justement condamnés sur ce point, a pourtant quelque chose à nous apprendre. Le rapprochement des mythes d'Eleusis et du sang eucharistique versé dans le calice ne date pas en effet d'aujourd'hui : « la Pain est le fruit de la terre, mais la lumière l'a consacré. Et c'est du dieu tonnant qu'est venue la joie du vin » chante Hölderlin ; et « le sens divin de la Cène est une énigme à nos sens mortels. Mais qui est celui qui a jamais bu sur des lèvres chaudes et aimées l'haleine de vie [...], celui-là mange la chair du Seigneur et boit son sang à jamais », proclame Novalis⁶². Certes, de telles déclarations ont de quoi faire frémir, ou à tout le moins rougir, l'exercice d'une raison théologique qui, à juste titre, ne se laissera pas tirer vers de tels emportements. L'interrogation n'en sera pas pour autant réglée, ni la demande assouvie, tant qu'elle ne sera précisément pas posée : y a-t-il dans le banquet eucharistique quelque chose à voir entre Dionysos *et* le Crucifié, de sorte que nous rendre liturgiquement à la messe ne revient pas qu'à nous lamenter de cette vie, ou à souhaiter un autre et meilleur abri ? Dit autrement, à force d'écarter l'*ivresse* du Banquet – ce que saint Paul accomplit à juste titre en accusant les Philippiens de « prendre leur

⁶¹ Voir par exemple la proposition d'un tel rapprochement (Dionysos / saint Jean) par R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1959, p. 78s. ; et sa réfutation par A. Noetzel, *Christus und Dionysos*, Stuttgart, 1960 [cité B. Stiegler, op. cit., note 3, p. 282].

⁶² Respectivement, Hölderlin, *Poèmes*, StA II, v. 125s, p. 94 ; et Novalis, *Hymne VII des Cantiques*, trad. G. Bianquis, Aubier, p. 145-147 (cités et commentés l'un et l'autre par Manfred Frank [disciple de H.-J. Gadamer], *Le Dieu à venir [Der Kommende Gott]* (1982)], Leçon I et II, Paris, Actes Sud, 1989, p. 16-17, et p. 26-27.

ventre pour Dieu » (Ph, 3, 19) – n’a-t-on pas oublié, voire délibérément omis, tout ce qu’il pouvait aussi y avoir de ‘joie’, voire de ‘jouissance’ et ‘d’ivresse intérieure’, dans le sacrifice eucharistique en tant que tel ? « *Heureux* ceux qui sont appelés au *festin des noces de l’Agneau* », rappelle notre leitmotiv johannique (Ap. 19, 9), et figurent avec force et précision les frères Eyck au retable de l’*Agneau mystique* [exposé à Gand et commenté en liminaire des *Noces de l’agneau*].

De cette ‘joie eucharistique’ dépend en réalité la souffrance, ou plutôt le « sens à attribuer à la souffrance ». Aucune joie, on le sait, ne se gagne sans passion, de même que la *transsubstantiation* marque certes la transformation du « pain » en « corps », mais aussi la « traversée » (*trans*) par le Christ lui-même de notre propre substance corporelle (*substantia*) : « après avoir rendu grâce, il rompit le pain et le leur donna en disant : ‘Ceci est mon corps donné pour vous’ » (Lc 22, 19) [Voir *Noces de l’agneau* § 22]. Ce n’est donc pas la souffrance qui compte, ni même nos efforts soit pour nous la surmonter (stoïcisme), soit pour la nier et comme nous en défaire (nihilisme). Seule importe la ‘manière’ dont nous éprouvons le souffrir, et la signification que nous lui attribuons – « sens chrétien » (le Crucifié), ou « sens tragique » (Dionysos) : « cette opposition entre le Dionysos et le Crucifié ne joue pas, on le voit, entre façon athée de vivre et façon chrétienne ou croyante, entre référence immanente et référence transcendante, entre en-deçà et au-delà : elle désigne *deux rapports religieux à la vie* »⁶³.

Le rite dionysiaque dit donc le divin, comme aussi le rite chrétien. Mais sa nature n’est pas la même, ni non plus son sens – en quoi précisément une ivresse demeure aussi dans le sacrifice eucharistique, mais dont la croyance en la résurrection s’éloigne d’autant de l’idée de l’éternel retour, comme aussi de la tentative d’une totale auto-assomption ou ‘sur-résurrection’ *en cette vie même* : « *Dionysos* – une

⁶³ P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos, La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche* (1979), Edition revue et mise à jour, Paris, Desclée coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 10, 2004, p. 184.

existence écartelée et une promesse de vie, il renaîtra éternellement et reviendra de sa destruction, assure le prophète du dépassement du nihilisme, *Dieu en croix* – une malédiction de la vie, un avertissement pour s’en sauver »⁶⁴. L’acte d’eucharistie, au jour de la célébration dominicale, ne consacre donc pas, et pour tout dire, l’ambition en l’homme de revenir (éternel retour), ni même de s’échapper (fausse interprétation de la résurrection, ou résurrection faussement compris comme retour à la ‘vie fausse’ [expression de Nietzsche])⁶⁵. Le poids de la chair offerte et le flux du sang versé ne magnifient pas, dans le sacrifice eucharistique, l’idéal de leur retour. Ils célèbrent au contraire leur impossible « recommencement du même », et « en même façon », fût-elle ou non tragique. Ce qui a été donné – le corps au sacrifice de la Cène – l’a été *en une seule fois et une fois pour toutes* en christianisme, de sorte que rien n’est plus à recommencer, ni même à attendre, s’il s’agit seulement d’autres dieux pour encore le célébrer : « par les sacrifices des taureaux et des boucs, on remet les péchés en mémoire chaque année, affirme l’auteur de l’épître aux Hébreux à propos du judaïsme mais qui pourrait aussi valoir, et à la même époque, pour les sacrifices dionysiaques [...]. Jésus Christ par contre, [par l’*offrande de son corps faite une fois pour toutes*] et après avoir offert pour les péchés un *sacrifice unique*, siège pour toujours à la droite de Dieu » (Heb 10, 3, 10-12). A l’unicité du sacrifice eucharistique qui définitivement nous sauve du péché et de la mort, on opposera donc la pluralité des sacrifices dionysiaques nourris du fantasme de se croire capable de tout réinitialiser, comme si le poids de la vie

⁶⁴ F. Nietzsche, Inédit (1888), in P. Valadier, *Nietzsche l’athée de rigueur*, op. cit., p. 150. Opposition nietzschéenne entre « résurrection » et « sur-résurrection » établie par D. Franck, *Nietzsche et l’ombre de Dieu*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1998, p. 466 : « c’est bien à la puissance résurrectionnelle de Dieu que la puissance déployée par l’éternel retour doit être mesurée ». Voir sur ce point notre longue discussion dans *Métamorphose de la finitude*, op. cit., ch. IV, p. 89-110 : « Résurrection et sur-résurrection du corps ».

⁶⁵ F. Nietzsche, Inédit (1888), in *Œuvres complètes*, op. cit. [Gallimard], XII, p. 192 : « une toute autre éternisation – la gloire avance dans une *fausse dimension* [dans le christianisme]. Nous devons y introduire l’éternelle profondeur, l’éternelle répétabilité ». Avec le commentaire de D. Franck, *Nietzsche et l’ombre de Dieu*, op. cit., p. 94 : « la résurrection du corps de chair en corps spirituel, du corps terrestre en corps céleste, ne rend pas le corps à sa véritable puissance, est une *fausse résurrection* ou une résurrection à la *vie fausse* » (nous soulignons).

pouvait encore se grever de l'ambition de la recommencer, ou d'à nouveau la porter : « l'horizon de la mort (en christianisme) est ce qui donne sens à la vie, ce qui lui confère sa plénitude ; justement parce qu'on ne meurt pas une infinité de fois, mais qu'il faut avoir dit oui un multitude de fois à la vie pour pouvoir dire (peut-être), dans le Crucifié ressuscité, *une fois oui* à la mort »⁶⁶. Dans l'existence chrétienne, la vie n'est pas « écartelée », comme si elle se nourrissait seulement de son éclatement et de sa possibilité de revenir constamment dans le vivant tant regretté, fût-il toujours plus tragique et plus lourd à porter. Elle est « crucifiée », c'est-à-dire non pas niée, mais autrement exposée.

⁶⁶ P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos*, op. cit., p. 187.