

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

LA PRIÈRE

*« Prier, c'est une rencontre d'amour avec le Seigneur,
dans la foi, hors du sensible : il m'aime, je réponds à
son amour, c'est tout simple.
Pourquoi prier ? Comme un corps a besoin de respirer
l'air, mon âme a besoin d'aspirer Dieu »*

Sœur Emmanuelle, *Panorama*,
novembre 2008.

L'illustration de couverture est un détail d'un tableau de Jan van Eyck (c.1390-1441): *La Vierge du chancelier Rolin* (Musée de Louvre). Nicolas Rolin (1376-1462) fut pendant quarante ans chancelier du duché de Bourgogne, grâce à la confiance de Jean I^{er} de Bourgogne (dit Jean Sans Peur, 1371-1419) et Philippe le Bon (1396-1467). Immensément riche, pieux et généreux, il fonda les Hospices de Beaune et patronna de nombreux artistes. La Vierge fut exécutée vers 1434 pour la chapelle familiale des Rolin, dans la Collégiale Notre-Dame du Chatel, à Autun, reliée par un étroit passage à l'Hôtel du chancelier. Il venait d'obtenir du pape une dispense pour entendre la messe chaque jour avant le lever du soleil, en raison de ses accaparantes fonctions. Dans la lignée de la *devotio moderna* flamande, qui mettait l'accent sur la piété personnelle, Nicolas Rolin était attentif à la récitation des heures monastiques: le texte (*Quasi cedrus exaltata sum in Libano* (Ecclés. 24, 17), qui se lit sur le galon du manteau de la Vierge, appartient à la leçon de Matines du *Petit Office de la Vierge*, que les laïcs récitaient à la place du «grand office» des clercs. Le chancelier tient à la main son livre d'heures, dans un étui, qui est ouvert au début de l'office: *Domine, labia mea aperies* («Seigneur, ouvre mes lèvres»). Le tableau n'était pas sur l'autel, mais était accroché sur un mur latéral, ce qui explique que le regard du Chancelier ne fixe pas la Vierge, comme une apparition, mais il est dirigé vers l'autel où va être célébrée la messe. Les études récentes confirment que chaque détail du tableau sert à exprimer la piété personnelle de l'homme en prière, au début de sa journée, méditant l'*Imitation de Jésus-Christ*, texte qui se répandit à partir de 1427 dans les milieux dévots de Flandre et de Bourgogne: «Je travaille à la sueur de mon front, mon coeur est brisé de douleur, le poids de mes péchés m'accable, les tentations m'agitent, une foule de passions mauvaises m'enveloppent et me pressent, et il n'y a personne qui me secoure, qui me délivre, qui me sauve, si ce n'est vous, Seigneur mon Dieu, mon Sauveur, entre les mains de qui je me remets, et tout ce qui est à moi, afin que vous me protégiez et me conduisiez à la vie éternelle» (*Imit.*, IV, 4).

Jean-Robert Armogathe

Cette note a bénéficié du dossier *Œuvres à la loupe* sur le site internet du Musée du Louvre et des études suivantes:

ADHEMAR, Hélène. «Sur La Vierge du Chancelier Rolin de Van Eyck», *Bulletin de l'Institut royal du patrimoine artistique*, vol. XV. Bruxelles, 1975, pp.9-17.

BERTHIER, Marie-Thérèse et SWEENEY, John-Thomas, *Le Chancelier Rolin*, 3^e éd. revue et augmentée, Éditions de l'Armançon. 2005.

HAGAPIAN VAN BUREN, Anne, «The Canonical Office in Renaissance Painting, Part II: More about the Rolin Madonna», *The Art Bulletin*, 1978, 60, 4, pp.617-633.

VAN ASPEREN de Boer, J. R. J., and Molly FARIAS. «La Vierge au Chancelier Rolin de Van Eyck: examen au moyen de la réflectographie à l'infrarouge.» *Revue du Louvre*, 1-1990, pp. 37-49.

Sommaire

ÉDITORIAL

5 Éric de MOULIN-BEAUFORT

THÈME

Patrick FAURE : Le Priant des Psaumes

9 Les 150 psaumes constituent le trésor de la prière d'Israël, peuple de l'Alliance. La richesse humaine des prières du Psautier mérite d'être recueillie avec attention en tenant compte des différents genres littéraires. C'est cette attention qui permet la lecture christologique et ecclésiale la plus riche de sens.

Thomas SÖDING : Prier dans l'Esprit

19 Si le *Notre Père* tient une place particulière dans la vie liturgique, c'est qu'il est la prière par excellence, celle qui nous a été enseignée par le Christ. Fruit de la prière personnelle de Jésus, enracinée dans celle des *Psaumes*, il est l'origine et le centre de toute prière chrétienne. En lui sont exprimés tous les aspects de notre relation à Dieu.

Michel GITTON : La Prière du Christ

33 La prière de Jésus, maintes fois attestée dans les Évangiles, se coule dans les formes de la prière juive mais manifeste aussi une réalité personnelle. Transposition par le Christ, dans son expérience humaine, de ce qu'est sa relation éternelle avec le Père dans la Trinité, elle est la manière concrète où le disciple peut éprouver sa filiation adoptive et entrer dans le jeu trinitaire.

Max HUOT de LONGCHAMP : Oraison, méditation, contemplation

39 Ces mots sont trop souvent confondus. L'étymologie montre que l'oraison est la vocation de l'homme parce que Dieu veut partager avec lui son intimité. Là où les Pères et les médiévaux, dont la vie était entièrement gouvernée par la recherche de Dieu, ne distinguaient que des perceptions superposées de Sa présence, l'époque moderne, depuis l'invention de l'horloge mécanique et de l'imprimerie, détachera des « temps d'oraison », dans lesquels il faudra entrer selon des méthodes précises.

Jean-Pierre BATUT : Prier le Père par le Fils dans l'Esprit

Réflexions sur le spécifique de la prière chrétienne

53 Dans le judaïsme et le christianisme, c'est d'abord Dieu qui cherche l'homme. Ce renversement n'est pas sans incidence sur la manière de prier. L'homme interpellé

SOMMAIRE

par Dieu sait qu'une parole originaire précède et suscite la sienne. Et lorsque Dieu vient lui-même, dans le Christ, donner enfin à Dieu la réponse qu'il attend, tout est en place pour que ce dialogue intradivin descendu sur la terre opère notre salut, fasse naître l'Église et transforme ses membres, dans leur prière et dans leur vie, en coopérateurs de l'œuvre du Fils unique.

Xavier MORALES : La prière monastique

72 La prière monastique n'est autre que le retournement de toute l'existence vers sa source oubliée. Elle n'est donc pas d'abord « oraison mentale », ni même exclusivement prière liturgique. Le plus simple est de « méditer et rouler sans cesse dans son cœur » un verset de l'Écriture. Encore faut-il décrire en quoi consiste cette « simplicité » et surtout la prière naturelle qu'elle suppose.

Jean-Claude HANUS : Adoration eucharistique et compassion

83 Prolongement et anticipation de la messe, l'adoration eucharistique permet de réaliser ce mystère, de le faire passer dans notre vie la plus profonde. Se mettre sous le regard de Jésus-hostie pour se laisser transformer permet de rejoindre tous ceux qui nous entourent dans une vraie compassion. Celle-ci est un don de Jésus ressuscité aux âmes qui s'unissent à lui dans sa passion : leurs prières, leurs sacrifices, peuvent ainsi être efficaces au-delà des limites de l'espace et du temps.

Solange THIERRY : Esquisse d'une histoire de la prière dans le bouddhisme

93 Certes, la prière n'existe pas dans la doctrine écrite des différents bouddhismes. Mais ne peut-on constater comme une éclosion de la prière bouddhique dans la doctrine vécue ?

SIGNET

Simon CONWAY MORRIS : La boussole de Darwin ou le chant de la création

107 L'évolution est vraie. Ce qui pose question, c'est une interprétation du darwinisme qui fait des êtres humains de simples accidents, dans un processus ouvert et indéterminé. Or l'étude même de l'évolution contredit cette idée : le progrès des espèces et l'émergence d'états complexes irréversibles sont bien réels. Ceci peut nous éclairer sur la définition et l'émergence de l'humain et offre un grand intérêt théologique. Ce n'est pas la science mais le scientisme qui s'oppose à la religion. La science révèle des profondeurs inattendues dans la Création, et la religion nous indique quelle attitude avoir à cet égard.

Communio, n° XXXIV, 2 – mars-avril 2009

Éric de MOULINS-BEAUFORT

Éditorial

Quoi de plus naturel que la prière ? Les enfants prient, presque spontanément. Même dans les cultures qui sembleraient les moins favorables à la prière, les hommes, dans certaines circonstances, en trouvent d'eux-mêmes les chemins¹. La mondialisation met les Occidentaux en contacts fréquents avec des hommes pour qui la prière est un accompagnement indispensable de la vie quotidienne. Le rassemblement d'Assise le 27 octobre 1986 a été une manifestation de l'éminente dignité humaine de la prière : le Pape lui-même invitait des représentants de toutes les religions du monde à être ensemble pour prier. Était rendu clair ainsi, qu'à ses yeux, la prière des non-chrétiens n'était pas illusion, ni singerie de la prière chrétienne inspirée par le Malin.

Mais, dans nos sociétés sophistiquées, la prière est devenue une activité rare. Certaine intensité de douleur ou de joie (plus rarement) peut la faire jaillir ; elle n'est cependant plus guère reconnue comme telle. En revanche, chez les chrétiens fervents, des formes multiples de prière se développent depuis quelques temps.

Ce cahier de *Communio* ne présente pas une phénoménologie de la prière². À partir de l'exemple de la tradition latine, il réfléchit aux

1. Le témoignage final auquel aboutit l'article de Solange Thierry : « Esquisse d'une histoire de la prière dans le bouddhisme » mérite réflexion, p. 93.

2. Cette approche plus philosophique a été suivie, de manière très suggestive, par le cahier germanophone « Das Gebet » 2008-6, de l'*Internationale katholische Zeitschrift Communio*.

ÉDITORIAL ————— **Éric de Moulins-Beaufort**

fondements chrétiens de la prière. Son propos se résume aisément : la prière chrétienne est une prière en Jésus. Cela veut dire que la norme de cette prière est la prière de Jésus : prière née de la prière juive, celle des psaumes notamment³ ; prière de Jésus lui-même⁴ ; prière que Jésus enseigne à ses disciples⁵, et aussi que cette prière met à nu l'être nouveau reçu dans le baptême : prier, c'est pour le baptisé entrer dans le jeu des Personnes trinitaires⁶. Ainsi espérance est donnée à toute prière montée du cœur d'un homme, parce qu'il est créature du Dieu Trinité.

Le rapport filial est la caractéristique des chrétiens, ce qui distingue absolument le christianisme de toute autre religion⁷. Jésus y insiste (*Matthieu* 7, 7-11 ; *Luc* 11, 9-13) : la prière s'adresse au Père qui est vraiment Père et veut véritablement ce qui est bon pour l'homme. Saint Luc se montre plus clair que saint Matthieu : les bonnes choses que le Père a à donner aux hommes, c'est l'Esprit Saint (*Luc* 11, 13). Le fils (ou la fille), en effet, n'est pas comme le serviteur ou l'esclave : il sait ce que veut son Père, il entre dans ses desseins, il partage son désir. L'Esprit Saint est celui qui met au cœur des hommes le désir même de Dieu, l'aspiration vers le Royaume. La prière chrétienne est ainsi adhésion à la volonté de Dieu, non par résignation devant les décisions du Tout-Puissant, mais bien plutôt par foi intime que Dieu mène les événements pour préparer l'humanité et chaque homme en elle, avec son ouverture et ses refus, à prendre part à l'éternel échange de la charité trinitaire.

Deux paraboles rapportées par saint Luc sont hautement significatives. La première, la parabole de l'ami importun, suit immédiatement l'enseignement du « Notre Père ». Son sens n'est pas forcément facile à déchiffrer, mais une chose est claire : celui qui prie ne demande pas pour lui-même. Est demandé ce qui permettra aux trois amis – l'importun, celui qui arrive de voyage à l'improviste et celui qui était couché – de partager dans la paix (*Luc* 11, 5-8). La seconde est dite « du juge inique » (*Luc* 18, 1-8) : en invitant à une prière insistante,

3. Voir Patrick Faure, « Le priant des Psaumes », p. 9.

4. Voir Michel Gitton, « La prière du Christ », p. 33.

5. Voir Thomas Söding, « Prier dans l'Esprit », p. 19.

6. Jean-Pierre Batut développe ce point dans son article : « Prier le Père par le Fils dans l'Esprit. Réflexions sur le spécifique de la prière chrétienne », p. 53.

7. Voir l'article de Solange Thierry, « Esquisse d'une histoire de la prière dans le bouddhisme », p. 93.

Éditorial

Jésus va jusqu'à comparer Dieu au juge sans justice ; mais c'est que, tout au contraire, Dieu est le Père qui ne saurait vouloir autre chose que donner, et vite, ce qui est le meilleur pour ses enfants. C'est le Fils éternel qui le dit, celui qui ne fait qu'un avec la volonté du Père et qui est prêt à traduire son adhésion ontologique par le don libre de sa vie pour les frères que le Père lui donne.

Jésus récapitule tout cet enseignement dans une formule : « demander en mon Nom » (*Jean* 14, 13-14 et 16, 23-26). La formule exprime fortement ce qu'est la prière filiale : demander dans le Nom de Jésus, c'est demander que s'accomplisse l'œuvre totale du Fils. Le chrétien ne sait pas toujours ce qui est bon pour lui ou pour les autres ; chacun demande à partir de ses besoins, de ses angoisses, de ses espoirs. Saint Augustin a introduit l'idée que la prière ne sert pas à informer Dieu de ce dont nous avons besoin. Elle sert surtout à celui qui demande, parce que son désir s'accroît et s'affine⁸. Peut-être peut-on aller plus loin : la prière nous fait entrer, à partir de ce que nous sommes et de ce que nous vivons, dans l'adhésion profonde à l'œuvre de Dieu en Jésus, œuvre de pardon et d'unification. Elle nous fait entrer dans l'amour de Dieu pour nous et dans l'amour de Dieu répandu en nos cœurs pour que nous nous aimions les uns les autres⁹. En d'autres termes, l'aboutissement de la vie de prière est notre intégration dans la vie trinitaire pour qu'advienne, pour chaque homme et pour tous les hommes, l'œuvre du Dieu vivant.

Ainsi la prière chrétienne devient-elle contemplation de Jésus, écoute attentive de sa parole, méditation de ses gestes, union à ce qu'il a voulu et vécu dans les différents épisodes de sa vie, ouverture dans la grâce de Dieu à la plénitude de l'Esprit dont Jésus, en chaque moment de son existence, y compris dans la Passion, a vécu, ainsi que la Résurrection l'atteste solennellement¹⁰. Au-delà, si l'on peut dire, – car, en fait, le terme du chemin est à l'œuvre dès les plus humbles balbutiements –, la prière est au plus profond de nous-mêmes présence silencieuse au Silence si ineffable qu'est Dieu, dans l'espérance de sa Parole. Elle n'est donc pas une série d'exercices

8. SAINT AUGUSTIN, *Lettre à Proba*, 8, 15-9, 18 ; *Liturgie des Heures*, office des lectures, dimanche de la 29^e semaine du Temps ordinaire.

9. Jean-Claude Hanus propose de comprendre ainsi la dynamique de l'adoration eucharistique, « Adoration eucharistique et compassion », p. 83.

10. Voir l'article du P. Max Huot de Longchamp, « Oraison, méditation, contemplation », p. 39.

ÉDITORIAL _____ **Éric de Moulins-Beaufort**

mais l'attitude permanente de l'homme vraiment homme qui se tient en toutes choses devant son Créateur avec la joie d'un fils¹¹.

Cela nous conduit à un dernier problème : qui demande en mon Nom, promet Jésus, le Père l'exaucera. La prière est-elle toujours exaucée ? Chacun de nous a fait l'expérience du contraire. Et pourtant : dans la Messe et dans chaque sacrement, l'Église connaît une prière à laquelle toujours Dieu répond. Le pain devient le Corps du Christ et le baptisé devient enfant de Dieu, arraché à l'esclavage du péché et habité par le Saint-Esprit. Sans doute celui qui prie doit-il traverser toutes sortes de joies et d'épreuves sans recevoir ce qu'il attend ; sans doute perçoit-il souvent, et non sans inquiétude ou angoisse, le silence de Dieu. Mais il ne doute pas que sa prière sert à Dieu qui vient au devant des hommes pour les conduire à lui et même en lui, un par un et tous ensemble. Au terme, c'est Dieu lui-même qui s'appelle en nous : « *Abyssus abyssum invocat* » (*Psaumes* 41 (42), 8).

Éric de Moulins-Beaufort, né en 1962, évêque auxiliaire de Paris. A publié *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. L'esprit de l'homme ou la présence de Dieu en l'homme*, coll. « Études lubaciennes » 3, Paris, Éditions du Cerf, 2003. Membre du comité de rédaction de *Communio*.

11. Voir l'article de Xavier Morales, à partir de l'exemple concret des moines : « La prière monastique », p. 72.

Communio, n° XXXIV, 2 – mars-avril 2009

Patrick FAURE

Le priant des Psaumes

Les 150 psaumes forment ensemble «le recueil officiel des chants cultuels d'Israël¹». C'est assez dire que même les psaumes les plus individuels en apparence ne peuvent pas être séparés d'une collectivité qui les a portés au fil des siècles, et qui, selon les thèmes abordés, s'est plus ou moins identifiée avec le peuple entier. Un psaume de confiance écrit en première personne peut être assimilé par une assemblée priante. Un psaume de détresse où le psalmiste est rejeté par le peuple peut convenir à un groupe persécuté par ses proches. Et une entrée liturgique au Temple concerne tout autant l'individu que le peuple dans sa préparation spirituelle à rencontrer Dieu.

Vu la richesse humaine du Psautier, chargé d'expérience, on ne doit pas s'étonner que les genres littéraires se mêlent assez souvent au sein d'un même psaume. Pour autant, certains de ces chants priants représentent mieux que d'autres ces différents genres. Parmi les innombrables commentateurs des Psaumes, il faut sans doute reconnaître à H. Gunkel (1862-1932) le mérite d'avoir identifié un nombre restreint de genres littéraires, au total onze². D'autres

1. Nous empruntons cette expression à E. BEAUCAMP, art. *Le Psautier*, in *Psaumes II, Le Psautier*, DBS IX 1979 (125-206) 126.

2. Nous suivons cette approche du Psautier. Elle a été reprise par L. ALONSO-SCHÖKEL, *I Salmi*, 2 vol., Roma, Borla, 1991-1992, vol. I, p. 100. Ce commentaire est fondé sur la sémantique hébraïque et sur la composition du texte hébreu des Psaumes.

THÈME _____ **Patrick Faure**

exégètes ont allongé la liste. Mais l'intérêt de garder cette liste brève est de permettre une traversée thématique du psautier qui tienne en quelques pages³. On se propose ainsi, dans le présent article, d'écouter ce qu'il en est de l'homme en prière dans les *Psaumes*, à travers certains psaumes caractéristiques des genres littéraires du psautier. Nous ne visiterons que sept genres littéraires. Mais c'est assez, semble-t-il, pour saisir que l'attitude humaine de celui qui prie est entièrement déterminée par la relation à Dieu, quels que soient les sentiments éprouvés ou les raisons de la prière.

Quant à l'interprétation chrétienne des Psaumes, elle gagne à s'investir d'abord dans la lettre du texte, non seulement pour y rejoindre l'homme Jésus qui l'a méditée au milieu des siens, mais aussi pour y voir le cercle vertueux où le mystère pascal du Fils de Dieu et de ses frères éclaire l'Ancien Testament tout autant qu'il est éclairé par lui. Nous envisageons principalement les Psaumes 44, 22, 8, 50-51, 45, 24, et 16.

La souffrance d'un peuple : Psaume 44 (43)

Les Psaumes font partie de la littérature de Sagesse. À ce titre, ils ont une vision de la rétribution de l'homme par Dieu qui est plus élaborée que celle du pécheur puni et du juste béni. Même si cette alternative reste une cheville ouvrière de la foi et de l'espérance, la vie concrète et surtout l'histoire un peu longue, se chargent d'éroder les simplismes. À cet égard, le thème de la souffrance innocente est une des voies d'accès à l'un des grands genres psalmiques, celui de la « Supplication Nationale. » Les priants du Psaume 44 (43) sont dans une situation de crise globale, catastrophique, au point de ne plus savoir quelle valeur ils pourront transmettre aux générations futures : « nos pères nous ont raconté », « Dieu était notre louange tout le jour » (*Psaumes* 44 (43), 2.9). Mais « maintenant tu nous humilies, tu nous rejettes », « sans que tu gagnes à ce marché » (*idem*, vv. 10.13). Le plus dur est la conviction d'être innocent : « tout cela est venu sur nous sans que nous t'ayons oublié ». Comment l'homme en prière peut-il porter une telle rupture de tradition qui n'a aucun bienfait divin à enseigner à ses successeurs, et qui plaide non coupable ?

3. Pour une approche plus critique et plus fouillée du texte et de sa réception, voir J.-L. VESCO, *Le Psautier de David traduit et commenté*, Lectio Divina 210, Paris, Éditions du Cerf, 2006.



Le priant des Psaumes

La réponse est aussi lapidaire qu'imprévue : « c'est à cause de Toi » (*idem*, v. 23). Plutôt que de renoncer à Dieu, le psalmiste en prière se résout à lui attribuer la cause de ses malheurs communautaires, au nom d'une élection qui reste mystérieuse, mais dont le dernier mot – qui est celui du psaume – est l'amour fidèle qui sauvera : « Rachète-nous au nom de ton Amour » (*idem*, v. 27). Dans l'ordre de la foi, la confiance n'est pas rétablie sans qu'on ait fait entendre au principal intéressé, Dieu, toute l'incompréhension où conduit le regret douloureux de relations autrefois glorieuses. Les disciples du Christ sont prévenus qu'eux non plus ne sont pas envoyés dans le monde pour leur gloire, mais « comme des brebis au milieu des loups » (*Matthieu* 10, 16 = *Psaumes* 44 (43), 12.23). Et saint Paul puise dans ce psaume (*Romains* 8, 36 = *Psaumes* 44 (43), 23) la certitude que toutes ses souffrances d'Apôtre seront vaincues grâce à l'amour du Christ, y compris sa « douleur incessante » (*Romains* 9, 2) de voir ses frères israélites fermés au Christ.

L'individu éprouvé : Psaume 22 (21)

Comme en surcroît, la « Supplication Nationale » introduit à la « Supplication Individuelle » dont l'un des grands psaumes représentatifs est celui que Jésus amorce sur la Croix : « Mon Dieu, Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Il y a là bien des points communs avec la catastrophe collective. Mais le Psautier y ajoute deux notes particulières : d'une part le psalmiste est rejeté par son propre peuple : « Je suis un ver rejeté par le peuple » (*Psaumes* 22 (21), 7) ; d'autre part, il fait une expérience de Dieu qui reste inexplicée, mais dont le psaume garde la trace : « Tu m'as répondu » (*idem*, v. 22). Quel est ce retournement vécu dans la prière ? Le texte ne le dit pas. Il vient au terme d'une longue descente dans la souffrance où les mots même les plus religieux sont vidés de leur sens (*idem*, v. 9), et où l'environnement humain n'est plus qu'animalité (*idem*, vv. 13-22). Mais cette réponse de Dieu bouleverse tout et ouvre immédiatement un avenir immense, de communion et de transmission. Et de même que le psalmiste souffrant ne dit jamais ouvertement ses sentiments – « je suis effrayé » se dit « mon cœur est comme la cire » (*idem*, v. 15), de même l'homme sauvé ne dit pas « je suis heureux » mais « je te loue en pleine assemblée » (*idem*, 23). Il faut peut-être voir l'ouverture à la réponse divine (v. 22) dans cette façon de parler, où un certain décentrement de soi correspond



THÈME _____ **Patrick Faure**

à l'essence de la vraie prière. Toujours est-il qu'une des grandeurs des Psaumes est de permettre à ceux et celles qui les murmurent de se laisser toucher par Dieu bien au-delà de ce que l'analyse du mal peut apporter de leçon et de lucidité.

La réponse divine (« Tu m'as répondu ») au Christ crucifié s'entend certainement de sa résurrection au matin de Pâques, et, même avant cela, de la perfection de sa mort : « Pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc* 23, 34). Mais lorsque un chrétien, persécuté de diverses manières, en vient à frôler la mort et l'agonie, son union au Crucifié Ressuscité peut l'ouvrir au mystère de la « grande assemblée » (*idem*, v. 26), c'est-à-dire de l'Église, dans laquelle les pauvres trouvent une nourriture qui fait vivre toujours (*idem*, v. 27). Il faut sans doute recevoir comme un trésor ce Psaume qui s'approche si près de la mort mais qui en rapporte une intelligence nouvelle du mystère de l'Église et de l'Eucharistie, dans la communion fondatrice d'Israël (v. 24) et des Nations (v. 28). L'expérience de Dieu apporte une vision du monde qui élargit le cœur de l'homme sauvé par sa foi. C'est ce que vit et fait le priant des psaumes.

La grandeur de l'homme : Psaume 8

Il y a là une preuve de la grandeur de l'homme : avoir ainsi traversé, ensemble ou en solitaire, les abîmes des supplications, et en revenir parce que Dieu a répondu à la persévérance, une telle expérience témoigne d'une vision de l'homme sous le regard de Dieu, d'une certaine « anthropologie théologique » dont les psaumes ont le vivant secret. Dieu rencontré dans la prière révèle l'homme à lui-même. Le genre littéraire de « l'hymne » chante en général la grandeur de Dieu, dans un mouvement qui conjugue l'invitation à la louange et la raison de cette invitation. Le cas typique du Psaume 8, bien dans son genre, fait contempler la création et percevoir la dignité de l'homme. Il est des psalmodies centrées sur la splendeur du monde qui font voir l'être humain sous un jour sympathique : sans ignorer les drames, confiés aux autres genres littéraires, l'hymne est en paix avec Dieu. Elle est aussi un lieu où le dessein divin s'expose. Celui ou celle qui veut « chanter la grandeur du nom de Dieu par toute la terre » (*Psaumes* 8, 2.10) peut découvrir que cette grandeur tient aussi à la conscience de soi qui fait dire à l'homme : « qu'est-ce que l'homme pour que Tu t'en souviennes ? ». Pour le croyant israélite contemplant le cosmos, la conscience humaine est supérieure à tout



Le priant des Psaumes

ce que les astres peuvent chanter de Dieu depuis les origines de l'univers (*idem*, vv. 2-3). Mais cette place que l'homme se découvre dans l'œuvre divine est un honneur qui pèse : la conscience de sa grandeur va de pair avec la conscience de sa limite : l'homme à l'image de Dieu, et couronné par lui (v. 6), n'étend son pouvoir que sur les animaux (vv. 8-9). C'est cela « dominer la terre » (*Genèse* 1, 28), et cela paraît peu... sauf si cette domination de l'animalité qui est aussi intérieure à l'homme se révèle être le nerf de la Paix au cœur des relations humaines. L'homme à l'image de Dieu est celui qui maîtrise et soumet sa propre animalité. C'est l'homme plus fort que sa propre force.

Dans le Christ ressuscité, Roi de l'Univers, la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » trouve sa réponse humble et glorieuse, à ceci près, non prévu par le Psaume, que cette réponse est acquise au prix du drame de la Passion. Les hymnes sont les mystères joyeux des psaumes où, dans une vibration paisible, l'homme en prière perçoit sa place dans l'univers, et goûte la bonté de la création, soit comme un don qu'il faut découvrir, soit comme une promesse qu'il faut retrouver. Un tel regard de foi en la présence de Dieu dans l'environnement naturel est à lui seul un appel à la responsabilité, adressé à ceux qui voient grandir leurs capacités de mainmise et de maîtrise. Il y a là un travail où l'homme est aux prises avec lui-même, dans un combat dont la figure du Christ est la clé victorieuse.

La confession et le pardon : Psaume 50-51 (49-50)

Cette responsabilité de sa propre grandeur met l'homme en face des fautes commises qu'il doit reconnaître. C'est l'objet des psaumes dits « de Pénitence », dont les psaumes 50 et 51 sont de bons exemples. Dans un premier temps (*Psaumes* 50 (49)), Dieu accuse son peuple d'hypocrisie religieuse servant à couvrir l'idolâtrie (vv. 8-13) et l'offense entre frères (vv. 16-21). L'homme religieusement instruit a les moyens de se fabriquer un Dieu à son image, en le réduisant à un être de besoins, avec la mainmise que cela induit sur la façon de respecter la vérité de l'autre ou la justice due au frère. L'attitude exigée de l'homme pieux est alors qu'il remette son péché à Dieu dans un acte d'offrande : « Sacrifie à Dieu ta confession » (*Psaumes* 50 (49), 14). Vient ensuite cette confession elle-même, dans un second temps (*Psaumes* 51 (50)) : « Pitié pour moi, mon



THÈME _____ **Patrick Faure**

Dieu, dans ton amour... contre Toi j'ai péché...» (*idem*, vv. 3.6). Il est remarquable que l'homme biblique conscient de sa faute, y compris criminelle (v. 16: «libère-moi du sang versé»), ne cède pas au désespoir. Même sous l'empire du mal et du péché (vv. 3-11), il garde mémoire de la miséricorde (v. 3). Il n'oublie ni l'exigence de vérité ni la sagesse que Dieu donne (v. 8). Il continue d'espérer le bonheur et les chants (v. 10). Sans doute la foi permet-elle d'échapper à l'effondrement complet. Mais surtout ces rayons de grâce ne font qu'anticiper l'acte créateur qu'est le pardon divin: «Crée en moi un cœur pur» (v. 12). L'homme en prière comprend qu'il existe en lui un fond qui ne peut pas se changer par lui-même. Sa pénitence vaillamment assumée consiste à demander à Dieu l'initiative de la transformation. Car toujours Dieu s'interpose entre l'homme coupable et l'image la plus sombre qu'il a de lui (v. 7: «J'étais pécheur dès le sein de ma mère»). À la manière de la «Supplication Individuelle» où celui qui a frôlé la mort envisage un avenir immense, le psaume de «Pénitence» lui aussi retrouve le goût de l'avenir – c'est là l'effet du pardon – mais en le ciblant plus directement sur les pécheurs et les égarés qu'il ne s'agira plus de détruire mais d'instruire (v. 15: «Aux pécheurs j'enseignerai tes chemins»). Enfin, la pénitence biblique a peut-être hérité des exils et des déportations loin des sécurités institutionnelles, l'audace de penser que «le sacrifice qui plaît à Dieu, c'est un esprit brisé». Reste que, dans cette attitude devant Dieu, le sentiment de culpabilité n'est pas le centre de gravité du croyant. Et ce déplacement – encore un – a quelque chose de salutaire qui apprend à proportionner la confession et le regret des fautes, moins à ce sentiment de culpabilité qu'à l'amour du prochain pour l'amour de Dieu. Là est la contrition.

Bien entendu, le Christ n'a pas pu dire: «je suis né dans la faute» (*Psaumes* 51 (50), 7). Mais il s'est baigné dans le Jourdain pour se charger de nos souffrances (*Isaïe* 53, 4). Le baptême chrétien fait sortir de l'état natif appelé «péché originel», parce qu'il est recreation et résurrection communiquées par l'Esprit Saint (v. 13). Le chemin de grâce de la pénitence chrétienne alimentée à son fond biblique consiste alors à placer, au cœur de la conscience coupable, l'être baptismal immaculé défiguré par la faute. Pareil décentrement de soi aide à pécher moins. Ce n'est pas un résultat négligeable.

Le priant des Psaumes

**L'Alliance nuptiale de Dieu avec son peuple :
Psaume 45 (44)**

Puisqu'il s'agit, on l'aura compris, de trouver son salut dans une ouverture de fond à la grâce et au pardon créateur, il est hautement nécessaire de rappeler que cette économie tout à la fois religieuse, humaine et spirituelle, doit son existence à l'Alliance de Dieu dans l'histoire d'Israël. Et les psaumes ne manquent pas de rappeler ce fondement qui habite et dilate le cœur des croyants. «L'amour promet... une réalité plus grande... que le quotidien de notre existence» (Benoît XVI, *Deus Caritas est*, n° 5). Pour ce faire, quelques psaumes sont rassemblés dans le genre du «Psaume Royal» qui exalte la royauté davidique. Dans cette série figurent les psaumes «messianiques» où un homme particulier reçoit de Dieu l'onction royale qui l'habilité à guider Israël. On peut toutefois retenir, comme enseigne de ce genre littéraire, le Psaume 45 (44) qui chante les noces d'un roi davidique idéal avec une princesse venue d'Orient et portant un titre mésopotamien. Entre ce souverain idéal assimilé à Dieu (v. 7: «ton trône, Dieu, pour le siècle et toujours»), et cette princesse ressemblant à s'y méprendre à Israël venu de Mésopotamie dans son ancêtre Abraham, le psaume royal célèbre l'Alliance en y introduisant l'amour, ce qui est rare à l'époque dans les mariages princiers ! En tout cas, on doit s'émerveiller de voir que la prière d'Israël prend pour objet direct l'union aimante entre Dieu et son peuple. La piété chrétienne peut y apprendre à se réjouir de l'amour du Christ et de l'Église, comme d'un amour qu'on partage personnellement, qu'on intériorise et qu'on est prêt à exprimer «d'une langue aussi vive que la plume du scribe» (v. 2). Le même élan peut sûrement naître du *Cantique des cantiques*, en le portant lui aussi suffisamment dans la prière, l'étude, et la méditation... La leçon théologique et spirituelle qui nourrit le cœur chrétien dans les psaumes royaux est certainement l'intériorisation de l'Alliance et son humanisation qui, dès l'Ancien Testament, donne au partenariat séculaire entre Dieu et son peuple le visage d'un amour divin entre un homme et une femme, tous les deux beaux et vertueux.

Tout se passe comme si l'inspiration divine réchauffait le désir d'Alliance amoureuse dans le cœur humain en prière, en vue du jour où, dans le Christ, la main même de Dieu viendrait graver cette Alliance dans ce cœur pour la rendre indélébile: «J'écrirai ma Loi sur leurs cœurs» (*Jérémie* 31, 33). L'homme qui aime l'Alliance de Dieu la porte en son cœur. Les psaumes l'aident à l'intérioriser. Et si cette

THÈME _____ **Patrick Faure**

Alliance est d'abord écrite sur des tables de pierre pour sauvegarder sa transcendance, elle devient aussi, dans le Christ, l'acte de Dieu qui exauce et transfigure le désir humain d'amour et de fidélité en les écrivant sur les cœurs. La sagesse des psaumes apprend à voir le passage de l'Ancien au Nouveau Testament comme celui d'un désir à sa transfiguration permanente parce qu'il est définitivement visité par Dieu.

Entrer au Temple : Psaume 24 (23)

Les Psaumes sont la prière officielle d'Israël. Cet aspect cultuel conduit au Temple en précisant les conditions qui permettent que l'entrée dans le sanctuaire soit une véritable entrée spirituelle. À cet égard, le genre littéraire des psaumes « liturgiques » invite chacun à poser un juste regard sur sa propre vie qu'on vient exposer à Dieu. Le Psaume 24 (23) décrit la venue au Temple ; malgré sa brièveté, il donne un indice important qui vaut pour toute « mise en présence de Dieu » : celui ou celle qui veut « gravir la montagne du Seigneur et se tenir dans le lieu saint » (*Psaumes* 24 (23), 3) et qui, pour cela, tient « son cœur pur et ses mains innocentes » (*idem*, v.4), etc., doit reconnaître avant tout qu'il « porte » la bénédiction de Dieu (v.5). Entrer au sanctuaire, dans une véritable spiritualité biblique, c'est avant tout reconnaître qu'à la racine de nos vertus il y a la bénédiction de Dieu. Et, comme pour éviter l'orgueil personnel, cette reconnaissance est collective. Elle constitue un peuple : « le peuple de ceux qui Le cherchent » (v.6). Ici, comme en d'autres psaumes, les deux dimensions personnelle et communautaire sont étroitement liées. La prière ne s'exprime pas dans un sanctuaire intérieur clos sur lui-même. Elle s'appuie plutôt sur la conscience de faire partie d'un peuple qui « recherche la face de Dieu » (v.6). De plus, et comme en supplément de vie offert au juste regard sur les bienfaits reçus de Dieu, le psaume liturgique peut annoncer que Dieu lui-même va entrer dans son Temple : « qu'Il entre le roi de gloire ! » (vv.7.9). On connaît l'oracle célèbre du prophète Malachie : « Il entrera dans son sanctuaire, le Seigneur que vous cherchez » (*Malachie* 3, 1).

La tradition chrétienne peut le comprendre de la présentation du Christ au Temple (voir *Luc* 2, 30-32) ou de sa venue préparée par Jean-Baptiste (*Matthieu* 11, 10). Mais le Psaume 24 (23) fait attendre une venue de Dieu qui reste encore à venir, sinon il n'insisterait pas pour dire et répéter : « qu'Il entre, le roi de gloire ! » (vv.7.9).

Le priant des Psaumes

À travers l'entrée des fidèles au Temple, c'est donc une venue future de Dieu qui se profile. Saint Paul identifie ce roi de gloire au Christ crucifié méconnu par les hommes (1^{Corinthiens} 2, 8). L'Église attend que ce roi revienne, mais sans plus de rapport avec le péché (*Hébreux* 9, 28). La vertu du psaume liturgique est donc d'enraciner l'attente de la Parousie dans la célébration de l'assemblée priante. Et la foi chargée d'espérance élargit l'horizon de l'individu en l'ouvrant à des perspectives plus amples que sa propre mort. Tel est encore le décentrement salutaire auquel les psaumes habituent ceux et celles qui les fréquentent. Mais la vertu du psaume liturgique, où l'on attend et anticipe la venue de Dieu, est aussi d'intensifier et de répéter le dialogue entre les hommes (vv. 7-10), à l'inverse de la Tour de Babel où les échanges étaient devenus impossibles parce que Dieu s'était éloigné. Plus Dieu vient dans le Monde, plus les hommes se parlent entre eux, jusqu'au jour où cette venue achèvera de le transformer.

La promesse d'immortalité : Psaume 16 (15)

Dans le « balancement » décidément rythmé entre l'individu qui prie et le peuple où il s'inscrit, la venue de Dieu dans son sanctuaire a son contrepoint : *la venue de Dieu à l'intime de l'individu priant*. Cette venue nourrit l'espérance de l'immortalité physique, sommet qu'atteignent les psaumes « de confiance » dont le Psaume 16 (15), 10 : « Tu ne peux m'abandonner à la mort ». Ces psaumes témoignent tous d'une expérience de prière qui se révèle source d'espérance et de stabilité dans des contextes pacifiques ou hostiles, expérience qui marque l'avancée de la révélation de Dieu dans la chair même de l'homme, selon un réalisme qui tient de l'incarnation avant la lettre. Bien entendu, tous les croyants d'Israël ont à se détourner des idoles et à remettre leur confiance en Dieu. Mais chez ceux qui « n'ont pas d'autre bonheur » que Dieu (*Psaumes* 16 (15), 2), sans doute des lévites consacrés à son service, la radicalité de la confiance peut conduire plus loin que la jouissance des biens reçus (vv. 5-6). Elle peut conduire à une jouissance immédiate de la présence divine (v. 11 : « je suis rassasié de joies avec ta face »). De façon cohérente, même si c'est toujours étonnant, à qui s'avance dans une remise radicale de soi à Dieu, dans une confiance totale engageant même la vie la plus matérielle, Dieu répond par une progression de la révélation dans toutes les fibres de l'être humain : « Ma chair elle-même repose

THÈME _____ **Patrick Faure**

en confiance». La résurrection de Jésus et le dogme catholique de l'Assomption signent l'accomplissement littéral du Psaume 16 (15) qui n'est repris dans tout le Nouveau Testament qu'une seule fois par l'Apôtre Pierre (*Actes* 2, 25-28) et une fois par l'Apôtre Paul (*Actes* 13, 35). Mais à travers ce psaume, c'est l'espérance de la résurrection de la chair qui trouve sa justification biblique, à côté des grands oracles qui esquissent le mystère de la vie après la mort (*Job* 19, 23-27; *Isaïe* 25, 6-9; *Daniel* 12, 1-3 etc.). En somme, croire en la résurrection des morts, c'est donc bien une question de confiance en Dieu, vécue jusque dans la chair. Et le priant des psaumes, dans son abandon à la prière, attribue au corps humain une dignité vertigineuse.

La foi chrétienne le prend au mot. Il appartient, à ceux et celles qui ont reçu l'Esprit du Ressuscité, d'entrer dans la confiance totale en celui qui « conformera nos corps de misère à son corps de gloire » (*Philippiens*, 3, 21). L'introspection qui touche au corps n'est donc pas illicite dans la prière psalmique. Le regard porté sur soi se situe à bon droit dans la révélation biblique, sous le *regard* de Dieu qui reste plus intime à moi que moi-même : *Deus intimior intimo meo* (saint Augustin).

Ce rapide excursus à travers le psautier fait sentir que le « priant des psaumes » est autant mobilisé par la grâce au-delà de lui-même qu'il mobilise volontairement sa mémoire religieuse et son intelligence, déchirée ou comblée. La richesse existentielle des psaumes est un trésor à découvrir. On peut s'être habitué à penser, à juste titre, qu'il y a toujours une prière psalmique adaptée à la situation qu'on vit. L'inventaire un peu fouillé de quelques morceaux choisis fait entrevoir des abîmes qui dilatent le cœur de ceux qui sont en Dieu. Car la vérité qui se dévoile au contact des psaumes est inextricablement divine et humaine. Telle est la Sagesse du Très Haut : en toute circonstance de douceur ou de douleur, elle est l'Esprit qui « parle à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu » (*Romains* 8, 16).

Patrick Faure, né en 1958, prêtre en 1991. Curé de la paroisse Saint-Eugène-Sainte-Cécile (Paris). Professeur extraordinaire à la Faculté Notre-Dame (Paris). A publié : *Pentecôte et Parousie* (Ac 1, 6-3, 26). *L'Église et le Mystère d'Israël* entre les Textes Alexandrin et Occidental des Actes des Apôtres, Paris, Gabalda, EBNS 50, 2003 et : *Des Chemins s'ouvrent dans leurs Cœurs*. Étude et Méditation des Psaumes, « Cahiers de l'École Cathédrale » n° 76, Parole et Silence, 2007.

Communicio, n° XXXIV, 2 – mars-avril 2009

Thomas SÖDING

Prier dans l'Esprit

La formule liturgique qui introduit le Notre Père au cours de la célébration eucharistique est solennelle et précise : « Comme nous l'avons appris du Sauveur et selon son commandement, nous osons dire... ». Elle donne une idée du sérieux lié à ce moment, de notre reconnaissance envers Jésus et du grand respect avec lequel nous allons prier. À la vue des deux autres expressions proposées elles aussi dans le missel, on comprend combien la prière du Christ est loin d'être évidente. Ces formules disent le statut de ceux qui peuvent oser dire le Notre Père, parce que Jésus Lui-même le leur a enseigné : « Nous sommes appelés enfants de Dieu, et nous le sommes (1 *Jean* 3, 1), c'est pourquoi nous prions pleins de confiance... ». De Paul provient la formulation où intervient l'Esprit Saint (*Galates* 4, 6 ; *Romains* 8, 15) : « Nous avons reçu l'Esprit qui nous crée fils de Dieu, c'est pourquoi nous osons dire... ». La liturgie a besoin de ces formules pour distinguer le Notre Père de toutes les autres prières de la célébration, même de la prière eucharistique. Car cette prière est un présent du Christ. Le texte liturgique ne correspond pas exactement aux versions du Nouveau Testament, mais le Notre Père se situe au même rang que les lectures tirées de l'Écriture, elles mêmes ponctuées par des formules telles que « Parole du Seigneur » ou « Évangile de Jésus-Christ ».

Dans la prière personnelle, ces introductions ne sont pas nécessaires. Le Notre Père peut être dit aussi comme oraison jaculatoire. Mais il est exclu qu'il soit débité à toute allure comme une ritournelle. Donner trois Pater et trois Ave en pénitence est impensable

THÈME _____ **Thomas Söding**

– peut-être moins pour les pénitents qui pourraient se réjouir de s’en tirer à si peu de frais ! – mais pour la prière elle-même, qui doit se différencier du rabâchage des païens. L’esprit dans lequel on prie, voilà qui est décisif. Ce doit être l’Esprit de Jésus aux deux sens du terme : il nous faut prier le Notre Père comme Jésus Lui-même l’a enseigné et prié, mais on ne peut vraiment prier que lorsque l’Esprit de Dieu, l’Esprit de Jésus-Christ, nous inspire des paroles justes, – et ces paroles justes sont d’abord celles du Notre Père –, et toutes celles inspirées par lui.

1. « Seigneur, apprends nous à prier ! »

Dans l’Évangile de Luc, un des disciples qui a observé Jésus en prière, lui demande : « Seigneur, apprends nous à prier, comme Jean l’a appris à ses disciples » (*Luc* 11, 1). Cette demande ne va pas de soi. Des textes juifs parallèles comportent beaucoup de questions d’élèves sur la Tora, les commandements, la création ou le chemin vers la vie éternelle. Il existe aussi de grandes prières juives contemporaines du Nouveau Testament, les dix huit bénédictions en tête, que l’on doit aujourd’hui encore prier trois fois par jour. Mais qu’un maître enseigne à ses élèves une forme personnelle de prière ne semble pas évident. Cela suppose de sa part une volonté remarquable d’originalité et le désir de se distinguer clairement des autres, puisque c’est justement l’art des scribes, des pharisiens et des rabbins de garder vivant le courant le plus important de la tradition.

Jean le Baptiste aussi apparaît dans ce domaine comme une figure singulière : « Parmi les enfants des femmes, il n’en a pas surgi de plus grand que Jean-Baptiste. » dit Jésus (*Matthieu* 11, 11 ; *Luc* 7, 28). Il reste au bord du Jourdain et donne « le baptême de conversion pour le pardon des péchés » (*Marc* 1, 4). On ne dit pas dans le Nouveau Testament s’il enseigna une prière, mais on le suppose en *Luc* 11, 1. Cependant, cette prière ne nous a pas été transmise et on ne peut pas non plus la reconstruire. Si c’était une prière qui faisait monter vers Dieu ce qui lui tenait le plus à coeur, c’était sûrement une prière de pénitence et de demande : il s’agissait d’avouer ses péchés, d’exprimer son repentir, de prendre de bonnes résolutions et de dire son espérance en Celui qui ne baptiserait pas dans l’eau mais dans le feu de l’Esprit Saint.

Il existait de bonnes relations entre les disciples de Jean et ceux de Jésus. Le quatrième Évangile raconte même que Jean lui avait envoyé



Prier dans l'Esprit

ses propres disciples. La demande à Jésus d'une prière formulée d'après Luc par l'un de ses disciples, – qui n'est pas nommé –, suppose elle aussi des relations étroites avec le cercle des disciples de Jean. Cependant, on a conscience que Jésus n'est pas un second Jean Baptiste, comme certains le pensent dans le peuple (*Marc* 8, 28), mais un personnage particulier, le plus fort des deux, celui dont Jean a dit qu'il n'était pas digne de dénouer la courroie de sa sandale.

La demande d'une prière s'adresse donc au «Maître» Jésus, dont la catéchèse révèle le mystère de la gloire de Dieu. C'est la demande d'être introduit par lui dans un langage qui corresponde à l'expérience qu'il fait, lui, de Dieu et de ce que celui-ci lui dit. Elle est motivée par le fait que Jésus lui-même prie son Père. Et Jésus l'exauce en leur récitant le Notre Père, parce qu'il veut que ses disciples trouvent les paroles adéquates pour exprimer leur foi.

Chez Matthieu, Jésus prend lui-même l'initiative d'apprendre à prier à ses disciples. Au milieu du Sermon sur la montagne, il introduit une catéchèse sur les trois œuvres bonnes, qui sont certes menacées par l'hypocrisie mais cependant indispensables à la vie. (*Matthieu* 6, 1-18) : l'aumône, parce qu'elle aide ceux qui sont dans la détresse et ne peuvent pas s'en sortir seuls ; le jeûne, parce qu'il libère notre esprit pour Dieu et pour les autres et, au centre, la prière. Celle-ci s'adresse à Dieu non seulement pour soi ou pour nous, mais aussi pour les autres, que nous demandions la justice, nous plaignions de l'injustice subie, rendions grâce pour l'aide reçue et la vie donnée, ou louions Dieu pour sa création et ses paroles de réconciliation. Chez Matthieu comme chez Luc, la prière se trouve au cœur de la catéchèse de Jésus. Il répond à la question sur le commandement le plus grand par une gradation tout à fait caractéristique : «Le premier c'est : ... Tu aimeras ton Dieu... le deuxième : Tu aimeras ton prochain comme toi-même» (*Marc* 12, 29 et suivants). Car l'amour de Dieu sans l'amour du prochain n'est proféré que du bout des lèvres ; mais le prochain, tel que le voit Jésus, ne peut être aimé vraiment comme il est que s'il est aimé en tant qu'enfant de Dieu. Plus encore : même celui qui est appelé à aimer Dieu et son prochain doit sa propre existence à l'amour de Dieu, – il serait aveugle, si son amour pour Dieu ne le lui faisait pas découvrir. Mais l'amour de Dieu que nous devons pratiquer de tout notre cœur, de toute notre âme, de toute notre intelligence et de toutes nos forces, a besoin de formes d'expression claires. La prière est nécessaire. Sans prière, l'amour de Dieu reste muet.

Le Notre Père est la prière à laquelle Jésus tient le plus, mais elle n'exclut pas les autres. Jésus a attaché aussi beaucoup d'importance



THÈME _____ **Thomas Söding**

aux psaumes ; il les cite et les récite. Il est clair pour Marc (*Marc* 14, 26) et Matthieu (*Matthieu* 26, 34) que Jésus a chanté le Hallel de Pâques (le chant de louange des psaumes 113 à 118¹) à la fin du dernier repas avec ses disciples. Dans tous les synoptiques, Jésus cite le psaume 110 et demande à partir de ce texte comment le Messie que Dieu lui-même appelle le Seigneur pourrait être le fils de David (*Marc* 12, 35 et suivants). Il donne la réponse en citant sa propre personne. Si les psaumes font partie de la prière des chrétiens, c'est que Jésus lui-même les a priés. Le Notre Père peut à son tour être prié comme un psaume composé par Lui. Il n'est pas sorti de rien, mais a poussé sur le terreau des psaumes.

Sa relation au psaume 103 est particulièrement étroite : David loue le saint nom de Dieu (v. 1) et glorifie pour le pardon des péchés (v. 3) ; il rend grâce pour la nourriture quotidienne (v. 5) et le rétablissement du droit (v. 6) ; il compare Dieu à un « Père qui a pitié de ses enfants (v. 13) ; il rend gloire à la puissance et à l'honneur rendu à Dieu dans le ciel (v. 19)². Tous ces motifs apparaissent dans le Notre Père, mais selon un choix et une composition caractéristiques. Comment Dieu est Père n'est pas décrit, mais c'est en tant qu'il l'est que la prière s'adresse à lui ; au Nom, au Règne et aussi à la volonté de Dieu sont liées non seulement des représentations ayant trait à l'histoire du salut mais encore des représentations eschatologiques dont Jésus par ses paraboles et ses miracles rend concrète la tension entre le salut déjà présent et le salut à venir. La faute qui doit être pardonnée vise chez Lui la réconciliation totale de l'homme avec Dieu, qui fera définitivement toutes choses bonnes et qui peut être dispensée par avance par le « Fils de l'homme » (*Marc* 2, 10).

D'un autre côté, il est quelques thèmes importants non seulement dans la prière des psaumes, mais dans la Bible entière que le Notre Père ne reprend que de manière implicite : par exemple, pour en rester au psaume 103, la formule qui loue la patience et la bonté de Dieu (v. 8)³ et l'image de l'homme faible et mortel (v. 14 et suivants). Elles ne sont pas en contradiction avec le Notre Père, tout

1. Sur le sens qu'il avait à son origine et qu'il eut lors de sa réception, voir F.-L. Hossfeld et E. Zenger, *Psalmen 101-150* (HThKAT), Fribourg et al., 2008, p. 245ss.

2. Voir G. VANONI, « *Du bist doch unser Vater* » (*Jes* 63, 16). *Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments* (SBS 159), Stuttgart, 1995.

3. Voir H. SPIECKERMANN, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (FAT 33), Tübingen, 2001, p. 3-19 et 203-207.



Prier dans l'Esprit

au contraire : ces motifs nomment des vérités anthropologiques et théologiques sur lesquelles s'appuie le Notre Père, puisque Jésus Lui-même se fonde sur cette base. À l'inverse, le poids existentiel du Notre Père ne fait pas exploser le psaume, mais rend concrète une façon de comprendre sa théologie, qui vient d'une autre « manière d'être au monde » et du fait qu'il appartient à un autre genre : le psaume 103 est un chant de louange, le Notre Père une prière de demande ; le psaume 103 est une belle mélodie dans la grande symphonie qu'est le psautier, le Notre Père, un puissant solo qui tranche par sa richesse éthique et spirituelle.

2. « Vous donc, priez ainsi » (Matthieu 6, 9)

Chez Luc et chez Matthieu, c'est Jésus qui enseigne le Notre Père à ses disciples. Les versions diffèrent cependant quelque peu l'une de l'autre. Chez Luc, on trouve l'invocation brève « Père », suivie de deux demandes à la deuxième personne du singulier, celle de la sanctification du nom et de la venue du règne et trois demandes à la première personne du pluriel, celles du don du pain quotidien, du pardon des offenses et de la protection contre la tentation (*Luc* 11, 2 et suivantes). Tout ceci se trouve aussi chez Matthieu quasiment au mot près (*Matthieu* 6, 9-13). Les exégètes font remonter ce groupe de textes à une tradition commune, la « source des discours », une série d'expressions de Jésus que Luc et Matthieu auraient tous deux utilisée mais de manière indépendante. L'exégèse historico-critique elle-même considère comme plausible le fait que l'on puisse remonter par cette source très près des paroles de Jésus lui-même⁴.

Cependant, la version de Matthieu est plus longue que celle de Luc et présente quelques différences dans sa formulation. Jésus s'adresse au Père par exemple en disant : « Notre Père au ciel ». Aux deux demandes à la deuxième personne, s'en ajoute aussi une troisième : « Que Ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». La conclusion ajoute à une demande négative : « Ne nous soumet pas à la

4. Marc Philonenko soutient la thèse selon laquelle le Notre Père aurait été composé seulement après coup à partir de ses deux moitiés : l'invocation et les demandes en « tu » seraient une prière de Jésus, les demandes en « nous » auraient été ajoutées par les disciples (après Pâques), afin de s'approprier la prière de Jésus. Voir *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Gallimard, 2001.



THÈME _____ **Thomas Söding**

tentation» la demande positive : «Mais délivre-nous du mal⁵». Selon le modèle classique de la théorie des deux sources, on expliquerait que ce sont des ajouts faits par Matthieu ou antérieurs à lui. Ce n'est pas exclu mais n'explique pas pourquoi la version de Matthieu semble justement la plus proche des paroles du Christ, – non seulement parce que la liturgie nous l'a rendue familière, mais aussi parce que le ciel, la volonté de Dieu et la délivrance du mal sont des thèmes tout à fait propres à Jésus : «Abba, (Père)! Tout t'est possible : éloigne de moi cette coupe ; pourtant pas ce que je veux, mais ce que tu veux !» (*Marc 14, 36* et parallèles) prie le Christ à Gethsémani. Même si ne sont pas rapportées ici les paroles mêmes du Christ⁶, ces mots nous rappellent la lutte que Jésus a menée pour accepter ses souffrances. On peut aussi expliquer les différences par le fait que Matthieu (ou sa tradition) a parfaitement assimilé la prière de Jésus, ce qui pourrait ne pas paraître impensable, même aux exégètes historico-critiques, si on tient compte de l'action de L'Esprit Saint... ! Mais il existe aussi des arguments beaucoup plus réalistes fondés sur l'histoire des formes littéraires et de la tradition.

a) Quant à l'histoire des formes littéraires. Il n'y a jamais eu de version originale du Notre Père, parce que Jésus s'est attaché à transmettre à ses disciples non une suite précise de mots, mais le sens profond et la structure de la prière : s'adresser au Père, lui demander directement à la deuxième personne la réalisation de Son plan de salut, lui demander à la première personne du pluriel ce qui est absolument nécessaire à la vie. Il a donc toujours pu y avoir une certaine souplesse entre les différentes versions, y compris dans la version liturgique⁷.

b) Quant à l'argument de la tradition historique. Avec la mise par écrit, – qui n'est pas seulement une étape temporaire dans la « source

5. La doxologie finale ne se trouvait pas dans le texte qu'a traduit la Vulgate, mais dans la recension byzantine qu'Érasme a prise pour base de son édition du Nouveau Testament. Or, comme Luther a traduit à partir de celle-ci, cette tournure byzantine s'est retrouvée dans la liturgie évangélique et, dans un désir d'entente mutuelle, dans la liturgie catholique. Il y a là un événement véritablement œcuménique, au-delà du texte originel.

6. Mérite qu'on la remarque la critique de la critique historique chez R. FELDMEIER, *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemane-Erzählung als Schlüssel der Markuspassion* (WUNT II/21), Tübingen, 1987.

7. Voir H. SCHÜRMAN, *La Prière du Seigneur : à la lumière de la prédication de Jésus*, Éditions de l'Orante, 1965.

Prier dans l'Esprit

des discours», – la tradition orale ne s'éteint sans doute pas, elle ne se contente pas non plus de continuer simplement comme auparavant et reste à sa manière fidèle à des stades précédents de développement. Mais il n'est pas dit non plus que la forme écrite réunisse tous les éléments de la tradition orale.

Les deux arguments sont, du point de vue de la méthode, plus difficiles à contrôler que le modèle exégétique habituel de la critique littéraire, mais ils offrent une image de la transmission moins statique, plus proche de la vie et expliquent mieux le « son » plus semblable à celui de Jésus rendu par la version de *Matthieu* 6, 9-13. Luc pourrait, – via la « source des discours », – avoir gardé la version concentrée et Matthieu la version plus développée, comme c'est le cas pour les Béatitudes. Aucune des deux versions ne rend le ton original, mais toutes deux font entendre, à des distances différentes, l'écho de ce que Jésus a enseigné à ses disciples.

3. « Ne soyez pas comme les hypocrites ! » (*Matthieu* 6, 5)

Dans son Sermon sur la montagne, Jésus voit deux dangers dans la prière : l'hypocrisie et le rabâchage. L'hypocrisie exprime une trop grande confiance en soi et le rabâchage un trop grand manque de confiance. Les œuvres bonnes dont parle Jésus dans le Sermon sur la montagne ne seraient pas bonnes, si elles ne pouvaient pas être menacées par la tentation d'hypocrisie, et particulièrement par celle qui consiste à utiliser la piété et la solidarité comme moyens pour se mettre soi-même en scène. La bonne volonté seule n'immunise pas contre l'hypocrisie ; ce qui est décisif, c'est la purification de notre relation à Dieu. Celle-ci n'est possible que par une prière vraie ; c'est pourquoi la catéchèse de la prière est centrale, et le Notre Père en est le modèle.

La prière, et peut-être elle particulièrement, est sujette à l'hypocrisie. Les hypocrites se mettent en scène lorsqu'ils prient. Ils font seulement semblant de chercher le contact avec Dieu. En vérité, ils veulent montrer aux autres ce qu'est la véritable piété et combien la leur est vraie. L'hypocrisie contre laquelle Jésus met en garde est une déviation et le Notre Père permet de méditer sur l'essentiel. Mais que plus d'un hypocrite prononce cette prière de Jésus et la débite comme une ritournelle ou ne la prenne pas au sérieux ou ne la dise que pour en impressionner d'autres n'aurait sans doute pas surpris Jésus.



THÈME _____ **Thomas Söding**

L'hypocrisie est terrible, le rabâchage mauvais. Les disciples n'ont pas à trouver beaucoup de mots, mais ceux qui conviennent. Ils n'ont pas besoin d'assaillir Dieu, mais peuvent se confier à lui. Dans la version développée du Sermon sur la montagne, le Notre Père sert aussi à méditer sur la venue du règne de Dieu et sur la vie en Sa présence.

Le Notre Père est dit à la première personne du pluriel ; c'est une prière qui fait entrer dans la communauté des croyants. On ne peut le prier en individualiste mais on le prie individuellement : personnellement, de l'intérieur, de tout son cœur et de toute son âme, avec toute sa raison, mais aussi avec toute la force de réaliser dans notre vie ce que nous prions en esprit. Toute hypocrisie est bannie lorsque nous prions seuls avec Dieu et nous-mêmes, en ayant les autres à l'esprit, non comme spectateurs, mais comme enfants de Dieu pour lesquels nous prions.

C'est pourquoi Jésus dit que nous devons nous retirer dans notre chambre et fermer la porte derrière nous (*Matthieu 6, 6*). Ce n'est pas un plaidoyer contre la prière en commun. Jésus lui-même a prié dans la synagogue et avec ses disciples. Le « nous » du Notre Père doit aussi pouvoir devenir visible, éprouvé physiquement. Mais seul celui qui peut prier dans sa chambre face à lui-même et avec Dieu, celui-là seul saura prier vraiment. Il est dit de Jésus lui-même qu'il se retirait dans la solitude pour prier : au désert, sur la montagne, au bord du Jourdain, la nuit, dans le jardin ou dans la maison.

4. « Lorsque vous priez, dites... » (*Luc 11, 2*)

Chez Matthieu, Jésus apprend de lui-même à prier à ses disciples. Il ne refuse pas leur demande d'une prière chez Luc ; mais dans les deux cas (pour rester dans la situation de Luc 11) le Notre Père n'est pas une prière que Jésus vient de prononcer pour la confier ensuite à ses disciples, mais une prière qu'il leur enseigne après avoir prié. Il ne leur apprend pas à copier sa propre prière, mais à trouver eux-mêmes leurs propres paroles face à Dieu. On peut certes s'imaginer que Jésus peut avoir prononcé ces demandes à la deuxième personne. Il a annoncé la proximité du royaume de Dieu (*Marc 1, 15*) et l'a rendu présent (*Luc 17, 20*) ; il a sanctifié et glorifié le nom de Dieu (comme le montre avant tout la tradition johannique), il a mis en oeuvre la volonté de Dieu (comme Matthieu le met en relief). Son action toute puissante n'exclut donc pas mais suppose au contraire



Prier dans l'Esprit

qu'il a prié pour la sanctification du nom de Dieu, pour la venue de Son règne et pour que Sa volonté soit faite – comme cela est évident dans sa prière à Gethsémani, après qu'il a d'abord prié pour être épargné.

Mais que Jésus ait prié pour être délivré du mal, pour que la tentation lui soit épargnée, pour le pardon de ses fautes, est incompatible avec l'image que nous donnent de Lui les Évangiles. La fiabilité de cette image est cependant régulièrement mise en doute justement sur ce point sensible par l'exégèse historico-critique, non pas sur le fond d'une lecture critique des textes mais parce qu'elle soupçonne là un ajout dû à des projections post-pascales. Par honnêteté scientifique, on ne peut pas écarter ce soupçon ; mais on peut le soupçonner lui-même de vouloir banaliser la figure de Jésus. Comme tous les Évangiles coïncident sur ce point évidemment important pour la christologie, et de manière différenciée, hétérogène et indirecte, il y a de bonnes raisons historiques, sans en faire pourtant un dogme, d'accepter l'image d'ensemble qu'ils donnent.

De plus, la demande du pain quotidien peut aussi avoir été formulée par Jésus, qui, dans l'Évangile de Jean, s'écrie sur la croix : « J'ai soif ! » (*Jean* 19, 28). Cependant, dans l'ensemble, le Notre Père est une prière de Jésus destinée à ses disciples. Il est le pain dont ils ont besoin, c'est leur faute qui doit être pardonnée, leur tentation dans laquelle ils ne doivent pas entrer, leur rédemption pour laquelle ils doivent prier. Ils doivent aussi faire leur les préoccupations essentielles de Jésus : la grandeur de Dieu et sa gloire, sa puissance et sa justice, son amour et sa grâce. En priant et en étant sûrs d'être entendus, ils participent à l'œuvre de Jésus, – non dans le sens où ils ajouteraient quelque chose à son action indépendamment de lui, mais dans le sens où il les rend capables de le suivre et leur en donne tout pouvoir. Non pas pour qu'ils acceptent d'obéir aux prescriptions de Dieu, mais pour qu'ils se laissent guider par Lui sur le chemin de la vie.

En leur apprenant à prier ainsi, Jésus se met à leur place. Il prend part à leur destin, à leur misère, à leurs soucis et à leur espoir et il les fait siens. Son enseignement est une partie de sa mission et sa mission est sa vie. Jésus ne vit que pour elle. C'est pourquoi, sans que cela soit vraiment souligné dans le Nouveau Testament, l'enseignement de la prière est un acte vicarial de Jésus, qui sanctifie le nom du Père et fait prier pour la sanctification de Son nom. Jésus, qui apporte le royaume de Dieu, fait prier pour qu'il vienne ; Jésus, qui accomplit la volonté du Père, fait prier pour qu'elle s'accomplisse

THÈME _____ **Thomas Söding**

«sur la terre comme au ciel»; lui qui donne le pain de la Vie, fait prier pour le don du pain quotidien, dont les affamés ont tant besoin; Jésus, qui pardonne toute faute parce qu'il la prend sur lui, fait demander le pardon (à la mesure du pardon donné, sinon ce serait une nouvelle hypocrisie); Jésus, qui a résisté à la tentation et nous sauve de la misère la plus profonde, nous fait prier pour que nous y résistions, car il sait que «l'esprit est ardent, mais la chair est faible» (*Marc* 14, 38); Jésus le sauveur fait prier ses disciples, qui en ont besoin, pour leur salut.

Les disciples de leur côté, lorsqu'ils prient comme Jésus le leur a appris, parlent à la place d'autres qui n'ont pas encore eu accès à cette prière. L'enseignement de Jésus après le Sermon sur la montagne s'adresse directement à ses disciples, mais d'après les derniers versets de cet épisode, Jésus a parlé de telle manière que tous ceux rassemblés au pied de la montagne pouvaient entendre ce qu'il a dit à ses disciples et ont été plongés dans l'étonnement (*Matthieu* 7, 28). Ce n'est pas encore une approbation au sens d'une foi, mais le signe que le Sermon sur la montagne, non seulement par son éthique mais surtout par sa spiritualité, peut constituer un pont vers des hommes qui vivent à distance de Jésus.

Mais cette relation n'est pas neutre. Le Notre Père n'est pas une prière interreligieuse: c'est le monothéisme biblique qui en est le fondement. Le Notre Père est une prière de Jésus de Nazareth pour ses disciples qui ne choque pas les Juifs mais leur fait se demander ce qui est vraiment saint pour Jésus et ceux qui le suivent.

Si des Juifs intéressés par le dialogue avec les chrétiens déclarent qu'ils pourraient réciter avec nous le Notre Père puisqu'il ne contient pas de christologie explicite, c'est bien la preuve que cette prière est profondément enracinée dans le judaïsme et son Écriture sainte. Mais on demande à qui récite le Notre Père d'accepter l'enseignement de Jésus. Le Père, le Nom, le Royaume, la volonté de Dieu, – tout cela est marqué pour Jésus du sceau d'une expérience extrêmement personnelle de Dieu, comme les Évangiles nous le montrent de manière saisissante. Bien sûr, on peut donner un sens plus large en théorie et en pratique à ces termes de théologie biblique, mais le Notre Père nous met devant la question suivante: quel sens exact ont les mots que l'orant prononce et en quoi unit-il juifs et chrétiens, mais aussi en quoi les différencie-t-il?

Le «tu» du Notre Père est, pour les chrétiens, marqué par les paroles et le discours de Jésus sur Dieu et par sa prière et son destin, lui qui, comme le précise l'Évangile de Jean (*Jean* 1, 18) mais aussi



Prier dans l'Esprit

la tradition synoptique (*Matthieu* 11, 25-30; *Luc* 10, 21), nous révèle Dieu comme Père. Le « nous » du Notre Père correspond à ce « tu ». D'un point de vue chrétien, c'est le « nous » du peuple de Dieu, juifs et païens que la foi en Jésus-Christ réunit. Puisque Dieu, – comme Jésus nous l'annonce –, n'est personne d'autre que le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (*Marc* 12, 26 d'après *Exode* 3, 8) et que le peuple de Dieu tel que Jésus le rassemble, rend concrète la bénédiction d'Abraham (*Luc* 13, 16; 19, 9), on ne doit pas craindre du côté chrétien que des juifs récitent le Notre Père avec nous ; mais on doit respecter ceux qui s'y refusent, parce qu'ils y reconnaissent une christologie implicite qu'ils n'acceptent pas.

5. « Notre Père » (*Matthieu* 6, 9)

Jésus aide ses disciples à trouver pour la foi qu'ils découvrent à sa suite les paroles qu'ils ne trouveraient pas d'eux-mêmes. Il se met à leur place pour leur apprendre à prier. Mais par contre coup, il garde si peu de distance vis-à-vis des siens, qu'il leur fait aussi prendre part à sa relation à Dieu⁸. On le voit avec la formule « Père » (*Luc* 11, 2) ou « Notre Père dans le ciel » (*Matthieu* 6, 9). On peut certes faire remarquer avec raison que la manière de s'adresser à Dieu comme à un père trouve ses racines dans l'Ancien Testament et qu'elle est chère au judaïsme⁹. Ceci prouve à quel point Jésus se sentait chez lui dans le monde de la prière des psaumes, de la Torah et des promesses de la prophétie. Mais cela ne peut pas effacer la manière spécifique de s'adresser au Père dans le Nouveau Testament, due à l'expérience que Jésus fait de Dieu et à sa prédication.

« Tu es mon fils bien-aimé », prononce la voix de Dieu dans le ciel ouvert au-dessus du Jourdain après le baptême du Christ (*Marc* 1, 11). « Père » est toujours, et sans expression concurrente, la manière dont les quatre Évangiles racontent que Jésus s'adresse à Dieu quand il prie¹⁰. Tout porte à croire qu'il s'agissait originellement du mot

8. J. RATZINGER/BENOÎT XVI prend ceci comme fil conducteur de son exégèse du Notre Père ; voir *Jésus de Nazareth I: Du baptême au Jourdain à la Transfiguration*, Paris, Flammarion, 2008.

9. Voir A. STROTHMANN, "Mein Vater bist du!" (*Sir* 51, 1). *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in der kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften* (FThSt 39), Francfort, 1991.

10. *Marc*, 14, 36 et parallèles ; *Matthieu*, 11, 25 et parallèles, et *passim*.



THÈME _____ **Thomas Söding**

«Abba», dans la langue maternelle du Christ (*Marc* 14, 36). Il exprime alors une relation de confiance particulière, presque enfantine à Dieu, même si les adultes aussi peuvent avoir appelé leur père terrestre «papa».

Les comparaisons synoptiques montrent que le nom de Père est employé plus souvent au cours du temps par la tradition évangélique, – même si le mot araméen originel disparaît –, jusqu’à une accentuation très nette chez Jean, liée à une différenciation assez précise dans la manière de parler entre «mon» et «votre» Père. Mais les comparaisons synoptiques montrent aussi que cette pratique se développe sur un ensemble de traditions large et bien enraciné. C’est pourquoi de nombreux indices permettent de dire que ce mot reprend et affermit une expression venue de Jésus lui-même.

La signification christologique de l’appellation «Abba» ne dépend pas du fait qu’elle soit un *unicum* et ne rend pas compte de l’intensité de la confiance du Christ, comme si celle-ci était quantifiable. Elle décrit une qualité particulière de la relation fondée sur l’envoi du Fils, l’amour du Père et l’action de l’Esprit Saint.

Si l’on part de l’image des Évangiles, on peut penser que Jésus cherche pour exprimer sa relation à son Père, un terme susceptible d’exprimer le mieux possible sa prière et qu’il a trouvé le mot «Abba», qui rend compte aussi bien de sa proximité infinie de Dieu que de son appartenance à l’humanité. Que l’on doive ou non déconstruire cette image d’une manière historico-critique, importe peu. Écrire une psychologie du Christ est de toute manière impossible, à cause de l’état des sources. Que Jésus ait «appris» est en revanche non seulement vraisemblable, mais christologiquement fondé dans l’Épître aux Hébreux (5, 8: «Tout Fils qu’Il était, apprit, de ce qu’il souffrit, l’obéissance»). Que Jésus ait commencé à l’intérieur de la prière juive pour pénétrer ensuite dans toute la profondeur de son enracinement en Dieu est une explication plausible de l’émergence de l’appellation de «Père», même si elle ne peut avoir que le statut d’un jugement de probabilité. Quoi qu’il en soit: l’appellation de «Père», dont Jésus fait don aux disciples, les fait entrer dans Sa propre relation à Dieu, dans l’amour personnel qu’Il lui porte, et dont il sera explicitement question dans la prière sacerdotale en Jean 17.

La différence entre Jésus et ses disciples reste bien sûr une différence qualitative. Jésus prend ses disciples (et tous ceux qui veulent le devenir) à tel point dans sa prière qu’il les assure que leurs prières sont entendues. Il les fait participer à sa prière comme celui qui

Prier dans l'Esprit

sanctifie le nom de Dieu, qui fait venir Son royaume, qui accomplit Sa volonté, qui rend bienheureux les affamés, parce qu'ils sont rassasiés, qui pardonne les péchés en jetant sa vie dans la balance, et qui est avec eux au jour de la tentation, parce que « Lui-même a été tenté en tout comme nous, mais n'a pas péché » (*Hébreux* 4, 15 ; 2, 18). Il les laisse prendre part à sa prière de manière qu'eux-mêmes puissent demander que le nom de Dieu soit sanctifié, que Son règne vienne, que Sa volonté soit faite, qu'Il leur donne le pain quotidien, qu'Il leur pardonne leur faute, qu'Il les garde de la tentation et les délivre du mal, – parce que Jésus leur promet qu'ils seront écoutés du Père.

La discussion maintes fois reprise de savoir si la demande à la deuxième personne vise à rendre actif Dieu ou les hommes est sans fondement. Car l'activité des disciples de Jésus, à qui il s'adresse, est justement la prière, ou plus exactement la prière de demande. S'il y a une chose que ne sont pas les demandes du Notre Père, ce sont bien des impératifs déguisés, qu'ils s'adressent à nous-mêmes ou à d'autres. S'ils sont quelque chose, ils sont l'expression de l'espérance en Dieu qui agit et réalise sa volonté. Chaque disciple qui prie met toute sa confiance en Dieu. Mais en se confiant à Dieu, il prie avec saint François : « Seigneur, fais de moi un instrument de ta paix ». Toute demande adressée à Dieu, dont on ne serait pas prêt à tirer les conséquences possibles ou nécessaires pour notre propre comportement, ne serait qu'hypocrisie. Mais toute demande qui n'attendrait pas tout de Dieu nous plongerait dans la démesure.

Que nous ayons le droit de prononcer les paroles du Notre Père est le signe de la présence du salut ; que nous devions les prononcer l'expression de l'espérance en un accomplissement qui n'est pas encore là. Cette même tension eschatologique que créent les demandes en « tu » et les demandes en « nous » nous fait justement prier comme Jésus l'a enseigné.

6. « L'Esprit, qui nous fait nous écrier... » (*Romains* 8, 15)

Paul est le seul auteur du Nouveau Testament, hormis les Évangiles qui cite Jésus dans sa langue maternelle « Abba, Père » (*Galates* 4, 6 ; *Romains* 8, 15). Dans l'épître aux Galates comme dans l'épître aux Romains, il cite *de facto* et probablement *in concreto* le Notre Père. Dans les deux cas, il le cite dans le contexte de l'enseignement sur la

THÈME _____ **Thomas Söding**

justification qui nécessite que l'on prenne le concept de foi en un sens très fort. Ce sens est fort lorsqu'il lie la foi par laquelle on croit à la foi comme objet de l'acte de foi et n'établit pas seulement la relation avec la charité, mais englobe aussi le langage de la prière. Tout cela se produit chez Paul. Le Notre Père, réduit à l'«Abba», est la prière des croyants. Il articule toute leur espérance, concrétise le service qu'ils rendent à l'Église et au monde et correspond aussi à leur statut en tant que fils.

Dans l'épître aux Galates, comme dans celle aux Romains, se trouvent deux mots clefs qui caractérisent ce statut : être enfant de Dieu et être libre. L'«Abba» introduit la prière des enfants et c'est une prière de la liberté. Être enfant de Dieu consiste à participer à la nature de Fils de Dieu de Jésus, fondée sur le fait qu'il nous précède dans la vie, la mort et la résurrection. La liberté, c'est la liberté vis-à-vis du péché et de la mort, – par le pardon des péchés et l'espérance en la vie éternelle. C'est la liberté d'aimer dans l'acceptation de Dieu et du prochain.

Thomas Söding, né en 1956. Depuis 2008, professeur de théologie du Nouveau Testament à l'université de Bochum. Membre de l'Académie des Sciences de Rhénanie-Westphalie du Nord et de différentes instances de l'Église telles que la Commission Internationale de Théologie. Principaux sujets de recherche : les Évangiles, Paul, l'œcuménisme.

Communio, n° XXXIV, 2 – mars-avril 2009

Michel GITTON

La prière du Christ

Et lui se retirait dans les lieux déserts et il priait (*Luc 5, 16*)¹. La prière de Jésus est une donnée des Évangiles dont il est difficile de contester la réalité. Elle intervient tout au long de la vie publique et jusqu'au cœur de la Passion. Elle se coule dans les formes de la prière juive, mais manifeste aussi une réelle originalité personnelle. Elle est si saisissante qu'après avoir vu Jésus prier, les Apôtres lui demandent : « Seigneur, apprends-nous à prier, comme Jean l'a appris à ses disciples (*Luc 11, 1*) ».

Nous nous proposons ici de repérer les formes et la signification de cette prière, sans nous arrêter à l'enseignement de Jésus sur la prière (ce qui nécessiterait une autre étude). Nous nous bornons également à la vie terrestre de Jésus, sans nous interroger sur la prière du Christ glorieux, qui par contre intéresse l'Épître aux Hébreux (voir par exemple 7, 25 : « il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur »).

Le fait et son expression

Le mot qui désigne le plus souvent dans le Nouveau Testament grec la prière de Jésus et de ses disciples est le verbe *proseuchesthai*, dérivé de *euchè*, la prière². Le mot, dans les Septante, traduit très

1. Toutes les traductions sont prises à la TOB.

2. Sur la prière en général dans le Nouveau Testament, voir O. CULLMANN, *La prière dans le Nouveau Testament, Essai de réponse à des questions contemporaines*, rééd. Éditions du Cerf, 1995.

THÈME _____ **Michel Gitton**

couramment l'hébreu *Pâlal*. Dans les Évangiles, il indique la prière comme une activité, qui a un commencement et une fin (voir « quand il eut fini », *Luc* 11, 1, « se relevant de sa prière » *Luc* 22, 45), pas nécessairement une prière vocale, mais une activité qui dure, et même parfois toute la nuit (*Luc* 6, 12).

Souvent les mots de la prière sont introduits tout simplement par un des termes habituels pour désigner la parole adressée à quelqu'un : « Jésus leva les yeux au ciel et dit... » (*Jean* 17, 1); « en ce temps-là, Jésus prit la parole et dit... » (*Matthieu* 11, 25), « à l'instant même, il exulta sous l'action de l'Esprit Saint et dit.... » (*Luc* 10, 21), « Que (lui) dirais-je ? » (*Jean* 12, 27).

Dans sa prière elle-même, Jésus emploie diverses notions pour exprimer sa démarche devant le Père : « je te loue » (*exomologoumai*, litt. : je suis pleinement en accord avec toi, *Matthieu* 11, 25; *Luc* 20, 21), « je te rends grâce » (*eucharistô*, *Jean* 11, 41), « je demande » (*êrotô*, *Jean* 17, 8.15.20).

Le lieu et les circonstances

La prière de Jésus se mêle étroitement à sa vie. Elle rythme ses journées, elle semble prendre place de façon préférentielle avant l'aube, au seuil des longues journées de Galilée consacrées à l'apostolat et au ministère de guérison (*Marc* 1, 35 : « au matin, à la nuit noire, Jésus se leva, sortit et s'en alla dans un lieu désert; là, il pria »). Il aime être à l'écart, même quand « tout le monde le cherche » (*Marc* 1, 37). On retrouve cette prière solitaire et nocturne à Jérusalem dans les derniers jours avant la Passion : « il sortait passer la nuit au Mont des Oliviers » (*Luc* 21, 37, et 22, 39). Parfois elle prend toute la place et semble être sa seule occupation (pendant les quarante jours au désert, voir *Luc* 4, 1 : « il était dans le désert, conduit par l'Esprit » on ne mentionne pas la prière, mais elle est évidente, ou encore ces moments de retraite qui jalonnent son ministère public, voir *Luc* 5, 16 : « et lui se retirait dans les lieux déserts et il pria »). C'est à un tel moment qu'il semble conduire les trois Apôtres privilégiés Pierre, Jacques et Jean, quand il les mène sur la montagne lors de la Transfiguration (*Luc* 9, 28-29, les parallèles ne mentionnent pas explicitement la prière).

Elle intervient aussi au milieu de ses activités, elle accompagne la rencontre des enfants qu'on lui fait toucher (*Matthieu* 19, 13), elle se traduit au gémissement intérieur qui lui vient au moment de guérir un sourd muet (*Marc* 7, 34), elle jaillit de la joie du succès de ses



La prière du Christ

disciples lors de leur première mission (*Luc 10, 21*). Comme l'a surtout remarqué saint Luc, elle prépare et prolonge les grands moments, ceux qui engagent plus complètement sa mission : après son Baptême (*Luc 3, 21*), avant le choix des Douze (*Luc 6, 12*) et bien sûr à Gethsémani au moment de la Passion. Elle intervient à des moments-clés : avant de poser la question de confiance à ses disciples : qui suis-je ? (*Luc 9, 21*), avant d'enseigner le *Pater* (*Luc 11, 1*), lors de la résurrection de Lazare (*Jean 11, 41*).

Les formes

La prière de Jésus a pris la forme des prières en usage dans son peuple, il a dû réciter les psaumes des montées lors de ses pèlerinages, les bénédictions lors de l'office du sabbat. En tout cas, on mentionne explicitement le chant des psaumes du Hallel lors du repas pascal (*Matthieu 26, 30*). Il dit les prières de table (c'est cela la bénédiction qui accompagne la « fraction du pain », voir *Matthieu 14, 19* et parallèles ; *26, 26* et parallèles).

Les prières de Jésus que la tradition a conservées ont un tour très personnel, ce qui n'exclut pas, loin de là, des références aux Écritures, principalement aux psaumes (qui montent à ses lèvres d'une façon particulièrement forte sur la Croix : *Psaumes 22, 2*, voir *Matthieu 27, 46* ; *Psaumes 31, 6*, voir *Luc 23, 46*). Mais les premiers témoins semblent avoir été frappés par l'appropriation toute personnelle que fait Jésus de la prière de son peuple : il rajoute l'invocation « Père » au moment de reprendre le Psaume 31 (*Luc 23, 46*) et surtout on a conservé de lui l'expression « Abba ! » (*Marc 14, 36*), qui a semblé si caractéristique de sa manière de s'adresser à Dieu que saint Paul la reprend pour caractériser la prière chrétienne (*Galates 4, 6* ; *Romains 8, 15*). Certes, l'appellation « Père » était courante dans les prières liturgiques pour désigner Dieu (*Kaddish* : « devant leur Père qui est au ciel »), mais pas *Abba*, diminutif araméen qui s'applique au propre père de celui qui parle (papa !).

Le ton de la prière de Jésus se marque particulièrement dans ce qu'on appelle *l'hymne de jubilation* (*Matthieu 11, 25-27* et *Luc 10, 21-22*). Bien que le vocabulaire ne soit pas celui du quatrième évangile, on l'a parfois appelé « l'aérolithe johannique », tant la forme enveloppante rappelle le style des discours après la Cène. « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, c'est ainsi que tu en as disposé dans ta bienveillance. Tout m'a été remis



THÈME _____ **Michel Gitton**

par mon Père. Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler» (version de Matthieu).

Le corps est impliqué dans la prière, comme chez la plupart des priants de tous les âges. On a noté que Jésus priait souvent les yeux levés vers le ciel (*Marc* 6, 41 ; 7, 34 ; *Jean* 11, 41 ; 17, 1), ce qui se continuera dans la communauté primitive des disciples (voir *Marc* 7, 55). Par là, Jésus semble se démarquer de la coutume de prier tourné vers le Temple de Jérusalem (voir *Daniel* 6, 11), même si l'un n'exclut probablement pas l'autre. Jésus prie à genoux, au moins à Gethsémani (*Luc* 22, 41), Marc le voit même tombé face contre terre (*Marc* 14, 35).

Tout son être réagit à l'intensité de sa prière : son visage s'illumine (*Matthieu* 17, 2), il exulte (*Luc* 10, 21), il gémit (*Marc* 7, 34), il crie (*Marc* 15, 34), il pleure (*Luc* 19, 41 dans un contexte qui est clairement celui d'une prière ; *Hébreux* 5, 7), sa sueur devient pareille à des grosses gouttes de sang (*Luc* 22, 44).

Deux prières majeures : la cène et l'agonie

L'activité de priant chez Jésus ne se marque jamais tant que dans le dernier soir, où il commence par réunir ses apôtres autour d'un repas d'adieu, dont la nature exacte se discute encore (pascal ou pas)³, mais qui est de toute façon un repas sacré, hautement ritualisé. Jésus, qui joue ici le rôle du père de famille, présente à Dieu la prière de sa maisonnée, mais il insère dans le déroulement deux paroles énigmatiques sur le pain (« ceci est mon corps livré pour vous ») et la coupe (« ceci est la coupe de mon sang, le sang de l'alliance »), avec une formule de répétition (« faites ceci en mémoire de moi »). Seuls ces trois éléments seront conservés par la mémoire de l'Église, qui n'a repris par ailleurs aucun des éléments du rituel pascal. Jésus se livre là à une véritable « eucharistie » dans l'acception propre du terme, c'est-à-dire à un geste sacrificiel, au sens que ce mot avait pris dans le judaïsme tardif⁴. La prière dite « sacerdotale » que seul rapporte le

3. Les analyses de J. JEREMIAS, *La dernière Cène, les Paroles de Jésus*, rééd. Éditions du Cerf, 1975, gardent sans doute une bonne part de leur pertinence malgré X. LEON-DUFOUR, *Le partage du Pain eucharistique dans le Nouveau Testament*, Seuil, 1982.

4. Nous dépendons ici de l'apport de L. BOUYER, *Eucharistie, Théologie et spiritualité de la Prière eucharistique*, Desclée, rééd. 1990, spécialement dans



La prière du Christ

quatrième évangile en conclusion de la Cène (ch. 17) contient sans doute bien des éléments de ce que fut la prière du Christ ce soir-là, conscient de s'offrir à son Père pour ses disciples et pour ceux qui croiront en son nom à cause d'eux, il se « consacre », c'est-à-dire s'offre pour eux, on a pu la rapprocher de la prière du Grand Prêtre lors de la fête de Kippour⁵.

La scène de Gethsémani qui fait presque immédiatement suite présente au contraire une prière totalement nue, où Jésus exhale sa souffrance à l'approche de la Passion, souhaite la compagnie de ses disciples et en même temps s'éloigne à quelque distance d'eux. C'est un cri désolé vers le Père, un appel au secours, qui n'oublie jamais que celui-ci peut tout, qui va jusqu'à demander d'éviter la coupe, mais finalement se soumet. La vision d'un ange venu le réconforter semble indiquer un temporaire soulagement au milieu de cette scène d'angoisse, dont saint Luc a noté les conséquences physiques : une sueur semblable à de grosses gouttes de sang.

La raison d'être

La prière de Jésus pose au chrétien bien des questions. La plus évidente est celle-ci : s'il est vraiment Dieu, comme l'affirme la foi de l'Église, qui prie-t-il ? Lui-même ou un autre ? La réponse est simple : la prière de Jésus est toute entière le fait de l'homme qu'il a voulu être. Elle est la transposition dans son expérience humaine de ce qu'est sa relation éternelle avec le Père dans la Trinité.

De fait, sa prière ne s'adresse pas à Dieu de façon abstraite, mais toujours au Père, un Père qu'il connaît et qu'il aime, qui est son Père, son papa (abba). À aucun moment on ne trouve chez lui les tâtonnements de l'homme qui cherche Dieu. Il peut éprouver son éloignement douloureux (c'est le sens de la citation du Psaume 22 qu'il a certainement prononcé sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »), mais ce cri reste une prière et d'ailleurs, en se coulant dans le mouvement du psaume, il s'achève sur une note apaisée.

Cette prière jaillit de l'Esprit Saint qui en est comme le feu intérieur : il est conduit par lui au désert (*Marc* 1, 12 et parallèles), il exulte de joie dans (ou par) l'Esprit Saint (*Luc* 10, 21), il s'offre à Dieu par un Esprit éternel (*Hébreux* 9, 14).

les premiers chapitres, qui a éclairé définitivement, à notre avis, la notion d'*eucharistia*. Voir aussi *Le Mystère pascal*, ch. III.

5. Voir A. FEUILLET, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres*, Éd. de Paris, 1971.



THÈME _____ **Michel Gitton**

La prière de Jésus n'est pas une activité en marge, un simple soutien pour l'accomplissement de sa mission, elle est le lieu où se joue profondément son rôle de Serviteur, constamment éclairé par les prophéties du second Isaïe. Elle résume en elle toute la fidélité douloureuse d'Israël à son Dieu, telle que les psaumes avaient tenté de l'exprimer, telle que les prophètes (comme Élie ou Jérémie) l'avaient par moment expérimentée. Elle lui fait vivre en profondeur les épreuves du désert, dont il sort victorieux au sein même de sa faiblesse. À Gethsémani et sur la Croix, elle atteint le point extrême, où l'homme, tordu par la souffrance et le silence de Dieu, n'a plus apparemment d'autre issue que le repli sur sa volonté propre et la livraison de soi au Prince de ce monde. Plusieurs auteurs du Nouveau Testament ont risqué le mot d'obéissance (*Romains* 5, 19; *Hébreux* 5, 8). Et c'est là que la prière du Fils ramené à sa filiation la plus radicale est mystérieusement exaucée dans la réponse du Père qu'est la Résurrection. C'est pourquoi l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* peut dire si curieusement : « c'est lui qui, au cours de sa vie terrestre, offrit prières et supplications avec grand cri et larmes à celui qui pouvait le sauver de la mort, et il fut exaucé en raison de sa soumission » (5, 7)⁶.

La prière est donnée par Jésus, comme le terrain même où le disciple peut imiter son maître. Quand ceux-ci l'interrogent sur leur incapacité à chasser le Démon, alors que lui y parvient, il n'invoque pas l'autorité divine qui est la sienne, sa seule réponse est d'indiquer la « prière » comme le moyen qui leur permettra de le rejoindre et d'agir en son nom (*Marc* 9, 29 et parallèles). Celle-ci est donc la manière concrète où le disciple peut éprouver sa filiation adoptive et entrer dans le jeu trinitaire.

La prière de Jésus s'est comme incorporée dans le rite eucharistique. En lui, elle n'est pas seulement un souvenir, elle est une réalité vivante et présente, qui précède et entraîne son Église dans le mouvement de remise filiale de lui-même qui est le sien. C'est pourquoi l'image sacerdotale s'est imposée très vite pour la décrire.

Michel Gitton est prêtre du diocèse de Paris, recteur de la collégiale Saint Quiriace à Provins (77), fondateur de la communauté Aïn Karem, directeur de la revue *Résurrection*. Dernière publication : *Initiation à la Liturgie romaine* (Ad Solem, 2004).

6. On sait que Adolf von Harnack, le maître du protestantisme libéral, proposait de rajouter une négation : « il **ne fut pas** exaucé ». Celle-ci ne figure évidemment dans aucun manuscrit !

Communicio, n° XXXIV, 2 – mars-avril 2009

Max HUOT DE LONGCHAMP

Oraison, méditation, contemplation

Oraison, méditation, contemplation... Ces trois mots sont bien souvent perçus approximativement, ou même interchangeables, dans les ouvrages modernes traitant de « spiritualité », ce parent pauvre et un peu dédaigné de la théologie contemporaine. Dans la Tradition de l'Église, ils sont cependant fondamentaux pour comprendre l'essentiel de la vie chrétienne : notre relation vivante au Christ. Aussi allons-nous demander aux maîtres de la prière chrétienne de nous en préciser le sens.

1. L'essence de l'oraison

Allons directement au cœur de l'oraison en remontant à la racine du mot : *oraison* vient du latin *os*, la bouche, le visage. *Os ad ora* (littéralement : bouche à bouche), qui a donné le français *adorer*, et de là *oraison*, indique exactement la situation dans laquelle Adam vient à la vie au livre de la Genèse :

*Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, et il insuffla dans ses narines une haleine de vie, et l'homme devint un être vivant*¹.

Autrement dit, l'homme vient à l'existence en oraison : c'est là qu'il trouve son équilibre profond, c'est là qu'est sa vocation. Et en amont, l'ensemble du récit de la création nous montre que tout ce que

1. *Genèse 2, 7.*

THÈME _____ **Max Huot de Longchamp**

Dieu réalise s'explique par sa volonté de nous partager son intimité, partage dans lequel il trouve son bonheur autant et plus que nous :

Il faut savoir que si l'âme cherche Dieu, son Bien-aimé la cherche beaucoup plus ! Et si elle lui envoie ses désirs amoureux, ... il lui envoie, lui, "l'odeur de ses onguents, avec laquelle il l'attire et la fait courir jusqu'à lui", c'est-à-dire ses inspirations et ses attouchements divins².

Dans ce dialogue amoureux, le mot *oraison* s'est mis à désigner tantôt la prière en générale, privée ou liturgique (les oraisons de la messe, par exemple), tantôt un état de la relation à Dieu (le XVII^e siècle français parlera des *états d'oraison*), tantôt un exercice de piété, méthodiquement organisé à partir de la fin du Moyen-Âge. Pour saisir le dénominateur commun de tous ces usages, le mieux sera de partir d'une description très globale de la vie d'oraison, telle qu'on peut la trouver chez les auteurs médiévaux.

2. De la lecture à la contemplation

La douceur de la vie bienheureuse, la lecture la recherche, la méditation la trouve, la prière [oratio] la demande, la contemplation la savoure. C'est pourquoi le Seigneur lui-même déclare : Cherchez, et vous trouverez ; frappez et l'on vous ouvrira. Cherchez en lisant, et vous trouverez en méditant ; frappez en priant [orando], et l'on vous ouvrira par la contemplation. La lecture porte la nourriture solide à la bouche, la méditation la triture et la mâche, la prière [oratio] en donne le goût, et la contemplation est la douceur même qui réjouit et restaure. La lecture porte sur l'écorce, la méditation sur la substance, la prière [oratio] sur l'appel du désir, et la contemplation sur les délices de la douceur reçue³.

Ce texte célèbre reflète la pratique monastique du « vacare Deo » au XII^e siècle : de la réception sensible du texte à la transparence de la contemplation, on y voit harmonieusement organisées toutes les zones de l'âme humaine, polarisée dans le « quaerere Deum » qui définit une civilisation de chrétienté :

Le désir de Dieu comprend l'amour des lettres, l'amour de la Parole, son exploration dans toutes ses dimensions... Pour que cette recherche soit possible, il est nécessaire qu'il existe dans un premier

2. Saint JEAN DE LA CROIX, *Vive Flamme*, III, 28.

3. GUIGUES II († 1193), *L'Échelle du Paradis*, II.

Oraison, méditation, contemplation

temps un mouvement intérieur qui suscite non seulement la volonté de chercher, mais qui rende aussi crédible le fait que dans cette Parole se trouve un chemin de vie, un chemin de vie sur lequel Dieu va à la rencontre de l'homme pour lui permettre de venir à Sa rencontre. En d'autres termes, l'annonce de la Parole est nécessaire⁴.

L'âme cherche Dieu, mais parce que Dieu la cherche bien plus encore, nous a dit saint Jean de la Croix : voilà le point de départ. On tombe amoureux d'abord, et on se demande ensuite qui nous a fait tomber. Le contact a eu lieu dans le cœur, et en même temps la déclaration d'amour a frappé les oreilles, c'est-à-dire l'annonce de la Parole. Reste à en pénétrer tout le sens, et pour cela Guigues va maintenant nous décrire la deuxième phase de cette histoire :

Voici ce que j'entends lors de la lecture : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. » Cette sentence est brève, mais pleine de douceur et de sens variés. Elle offre à l'âme comme une grappe de raisin pour se nourrir ; l'ayant attentivement regardée, elle se dit : « Cela peut me faire du bien ; je me recueillerai en mon cœur et tâcherai de comprendre et trouver cette pureté. Elle est précieuse et désirable, en effet, puisque ceux qui la possèdent sont déclarés bienheureux, et que leur est promise la vision de Dieu, c'est-à-dire la vie éternelle, que les Saintes Écritures ne cessent de louer. » Aussi, désirant mieux saisir cela, elle commence à triturer et à mâcher cette grappe mystique, comme la mettant dans un pressoir. Elle excite ensuite la raison pour qu'elle recherche ce qu'est cette pureté si précieuse et désirable, et comment on peut se la procurer⁵.

« Ce que j'entends lors de la lecture... » La lecture médiévale est habituellement une écoute publique, ce qui permet une pénétration lente, rythmée, presque physique, du texte, « pleine de douceur et de sens variés ». Si bien que son intériorisation se fait beaucoup plus simplement qu'aujourd'hui, où la lecture rapide et visuelle n'en retient guère que le contenu conceptuel, entraînant souvent une intellectualisation indue de la vie spirituelle. Or, celle-ci n'est pas tant penser que « triturer, mâcher, savourer » une appétissante « grappe mystique » qui s'offre à nos désirs.

Alors l'âme a brisé le vase et commence à humer le parfum du baume : elle ne le goûte pas encore, mais il y a comme une odeur à ses narines. Et elle se dit qu'il doit être bien doux d'expérimenter cette pureté dont la méditation lui est si agréable ! Que fera-t-elle ?

4. BENOIT XVI au collège des Bernardins, 12 septembre 2008.

5. GUIGUES II († 1193), *L'Échelle du Paradis*, I.

THÈME _____ **Max Huot de Longchamp**

Brûlant du désir de la posséder, elle n'en trouve pas en elle le moyen ! Et plus elle cherche, plus elle a soif : d'y penser ne fait qu'augmenter sa douleur, car ce dont elle a soif, c'est de la douceur dont la méditation lui montre qu'elle est dans la pureté du cœur, mais sans qu'elle en ait encore le goût⁶.

Mise en bouche par la lecture, triturée par la méditation, la grappe mystique commence à libérer, non pas d'abord son goût, mais son odeur : dans la littérature mystique, celle-ci est la première annonce de l'arrivée de l'Époux. En effet, l'odeur se perçoit à distance, tandis que le goût suppose un contact. On voit s'esquisser ici la hiérarchie des « sens spirituels », qui depuis Origène organise tout compte-rendu de l'expérience de Dieu. De la méditation, nous sommes tout doucement passés à la contemplation ; ou plutôt, l'âme ayant fourni dans la méditation tout ce qui dépendait d'elle, Dieu peut se répandre en elle sans se heurter à cet écran d'image qu'elle fabriquait à mesure qu'elle cherchait Dieu là où il n'était pas :

En effet, il n'appartient pas à celui qui lit et qui médite de sentir cette douceur : il faut qu'elle soit donnée d'en haut, ... par l'Esprit qui seul donne la vraie sagesse, c'est-à-dire la science savoureuse qui réjouit et restaure d'une inestimable saveur l'âme à laquelle elle s'unit... Mais le Seigneur, interrompant le cours de l'oraison [orationis cursus] des justes, se dépêche d'entrer, se hâtant vers l'âme désirante ; tout baigné de la rosée de la douceur céleste, oint de parfums précieux, il refait l'âme fatiguée, il assouvit sa faim, irrigue son aridité, lui fait oublier la terre, la fortifiant merveilleusement de sa présence, la vivifiant, l'enivrant et lui conférant la sagesse⁷.

Voilà en peu de lignes la mise en relation de l'âme et de Dieu. Tous les auteurs chrétiens l'ont analysée en fonction des divers plans de notre conscience dans l'ordre d'une passivité croissante. Par exemple Hugues de Saint-Victor, juste avant Guigues : « La lecture fournit la matière pour connaître la vérité ; la méditation nous l'adapte, l'oraison la soulève..., la contemplation y trouve sa joie » (*De la Méditation*, II, 1). Il ne s'agit pas tant de plusieurs étapes (même si elles tendront à devenir telles à la Renaissance) que de plusieurs perceptions superposées de la présence de Dieu ; selon les moments de la vie et la vocation propre à chacun, l'ordre de cette superposition variera : la lecture ou la méditation sera souvent au premier plan dans les débuts, tandis que la contemplation l'occupera davantage par la suite.

6. *Idem*, II.

7. *Idem*, II, V.

Oraison, méditation, contemplation

Mais Guigues nous dirait que même l'activité de lire témoigne en réalité de la présence secrète de Dieu qui nous incite à nous porter vers lui, ne serait-ce qu'en ouvrant un livre qui va nous parler de lui.

3. Vers l'oraison moderne

La prière patristique et médiévale négligeait les frontières que nous mettons aujourd'hui entre l'oraison et le reste de la vie chrétienne ou, à l'intérieur de l'oraison, entre méditation et contemplation : le «*quaerere Deum*» était un art de vivre complet, porteur d'une civilisation.

La prière occidentale va connaître une révolution avec l'éclatement de la chrétienté vers 1450, et devenir une activité à organiser pour elle-même. Sans que l'on puisse facilement distinguer entre les causes et les effets, deux faits technologiques ont à voir avec l'éclosion de la prière moderne et la mise en méthode de l'oraison. Le premier est la diffusion massive de l'horloge, le second celle de l'imprimerie. Reprenons ces deux facteurs.

3. 1. L'entrée du temps dans la prière

Les maîtres médiévaux auraient été bien embarrassés si on leur avait demandé combien de temps et quels moments doivent être réservés à l'oraison. Dans sa Règle, un saint Benoît la renvoie à la vie privée du moine : «*En communauté, l'oraison [oratio, par distinction de l'opus Dei, de l'office divin] devra être abrégée.*» Et même en privé, «*l'oraison doit être brève et pure, à moins que l'on ne soit touché de l'inspiration de la grâce divine⁸.*» De quelle oraison s'agit-il ? Nous avons vu Guigues employer le mot en un sens très général. Dans les textes monastiques médiévaux, il semble s'étendre à toutes les formes de prière non prescrite, silencieuse, laissée justement à «*l'inspiration de la grâce divine*».

L'oraison étant mesurée par «*l'inspiration de la grâce divine*», l'idée même d'en fixer la durée n'effleurait pas l'homme du moyen âge : «*faire*» une heure d'oraison n'aurait eu aucun sens dans un univers où les heures de jour étaient longues l'été et courtes l'hiver, et où la rencontre l'emportait sur le rendez-vous, la course du soleil réglant toute chose, et la liturgie valant horloge pour tous. Et cette indifférence à la durée réelle ne cessera guère avant la généralisation

8. *Règle de saint Benoît*, ch. 20.

THÈME _____ **Max Huot de Longchamp**

très progressive des horloges mécaniques à partir du XVI^e siècle, liée à la révolution mentale qui fait de l'homme contemporain un marchand de temps. Il y a là plus qu'une nouvelle organisation : il y a l'abolition d'un tabou majeur de la chrétienté, qui réservait à Dieu la disponibilité du temps, c'est-à-dire de la participation qu'il nous donnerait à son éternité ; ce qui d'emblée mesurait toute chose à sa valeur contemplative, et tendait à faire de la vie une oraison continue.

3. 2. L'entrée du livre dans la prière

Un autre facteur semble avoir été déterminant dans l'émergence de l'oraison comme exercice religieux spécifique : la diffusion de l'imprimerie, à laquelle il ne faut pas oublier d'annexer celle des lunettes. À partir de 1520, la Parole n'est plus seulement celle que l'on entend, mais de plus en plus celle que l'on voit en silence, et il devient très vite possible d'avoir accès au texte sacré ou à son commentaire quand on veut, où l'on veut, et sans déranger personne, chacun trouvant son propre cheminement dans un fourmillement de publications qui diversifie comme jamais auparavant les itinéraires individuels. Le livre cesse d'être la partition rare et coûteuse dont la proclamation théâtrale fournissait sa nourriture à la « ruminatio » monastique, préalable à la digestion contemplative : un style écrit prend forme, rapide, visuel, ductile, au service d'un lecteur de moins en moins spectateur, et de plus en plus acteur de sa propre structuration mentale. Dès lors, un isolement de l'oraison par rapport à l'ensemble des activités va se produire, au fur et à mesure que se creuse un volume intérieur qu'il appartiendra désormais à chacun d'aménager, ce qui provoquera en retour une attention aux « états d'âme » qui sera la grande affaire de la spiritualité des XVI^e et XVII^e siècles.

4. L'oraison méthodique moderne

Cette révolution de la prière accompagne un retournement de la mentalité générale dont témoigneraient les thèmes de la *Devotio Moderna*, vecteur de l'oraison méthodique dans l'Europe du Nord, retournement de ce qu'il est convenu d'appeler la *sécularisation* : là où le climat de chrétienté faisait que toute la vie se voulait peu ou prou en présence de Dieu, une distinction plus nette entre sacré et profane oblige à franchir une frontière pour « entrer » en prière. Cela aussi, cela d'abord, oblige à détacher l'oraison des autres occupations. Vers 1400, l'*Imitation de Jésus-Christ* serait le meilleur témoin de ce

Oraison, méditation, contemplation

passage à un christianisme plus intérieur que visible, visant principalement l'intimité de la relation à Jésus : « *Esse sine Jesu est gravis infernus, et esse cum Jesu dulcis paradus.* Être sans Jésus est un terrible enfer, être avec Jésus est un doux paradis. » (*Imitation*, II, 8) À partir de là, la grande affaire chrétienne sera de penser pour elle-même cette relation, de l'organiser méthodiquement.

Cette émergence de l'oraison méthodique serait à suivre en même temps que celle de l'école moderne, car les acteurs en sont les mêmes, de Gérard Groote à Érasme. Elle est achevée vers 1550, date à laquelle elle finit de passer des Pays-Bas à l'Espagne. Après quoi, les réformes tridentines la feront inscrire au programme quotidien d'à peu près toutes les institutions religieuses. Désormais, l'horaire deviendra le cadre fondamental de toute vie consacrée, la prière sera d'abord un temps de prière, et la fidélité à ce temps deviendra la forme moderne de la fidélité tout court, car, nous dirait saint Ignace, « l'Ennemi ne s'emploie pas qu'un peu à nous faire raccourcir l'heure de la contemplation, méditation ou oraison⁹. » Voilà bien une tentation impensable au Moyen Âge !

C'est dans ce cadre mental nouveau que nous pouvons appréhender la notion moderne d'oraison. Nous pouvons en trouver un exposé systématique chez saint François de Sales, par exemple, dont l'*Introduction à la Vie dévote* sera le manuel d'apprentissage de la vie chrétienne probablement le plus répandu dans le monde depuis l'invention de l'imprimerie. Quelques passages essentiels vont mettre en place pour quatre siècles le vocabulaire de la vie d'oraison, notre époque étant probablement celle d'une nouvelle révolution de la prière, liée à l'envahissement de nouveaux médias qui tendent à se substituer au livre dans la structuration des consciences.

4. 1. Le point de départ : se mettre en présence de Dieu.

Commencez toutes sortes d'oraisons, soit mentale soit vocale, par la présence de Dieu, et tenez cette règle sans exception, et vous verrez dans peu de temps combien elle vous sera profitable¹⁰.

Dans une époque qui n'est plus spontanément chrétienne, l'oraison doit d'abord créer un microclimat dans lequel l'homme se perçoit en dépendance de son créateur et Sauveur : la « mise en présence de Dieu », pour laquelle François de Sales nous donne par ailleurs

9. *Exercices Spirituels*, n° 12. Précisons toutefois que Saint Ignace ne « quantifie » le temps d'oraison proprement dite qu'à l'occasion des Exercices.

10. *Introduction à la Vie dévote*, II, 1.

THÈME _____ **Max Huot de Longchamp**

quelques moyens concrets, est le premier pas de toutes les méthodes modernes de prière.

4. 2. *Un petit théâtre intérieur*

Une fois en présence de Dieu,

On proposera à son imagination le corps du mystère que l'on veut méditer, comme s'il se passait réellement et de fait en notre présence. Par exemple, si vous voulez méditer Notre-Seigneur en croix, vous vous imaginerez d'être au mont de Calvaire et que vous voyez tout ce qui se fit et se dit au jour de la Passion; ou, si vous voulez, car c'est tout un, vous vous imaginerez qu'au lieu même où vous êtes se fait le crucifiement de Notre-Seigneur, en la façon que les évangélistes la décrivent...

Par le moyen de cette imagination, nous enfermons notre esprit dans le mystère que nous voulons méditer, afin qu'il n'aille pas courrant ça et là, ni plus ni moins que l'on enferme un oiseau dans une cage, ou bien comme l'on attache l'épervier à ses longes, afin qu'il demeure dessus le poing¹¹.

L'oraison médiévale visait immédiatement le mystère, comme on l'a vu chez Guigues; désormais, il ne sera accessible que par le détour d'une représentation de son « corps », indice supplémentaire du décalage qui s'est instauré entre la conscience commune et la conscience chrétienne. En effet, prier suppose maintenant de reconstituer un imaginaire chrétien, comme en témoigne l'iconographie contemporaine de cette révolution spirituelle: la perspective byzantine, directement contemplative et qui correspond au regard de chrétienté jusqu'à Giotto, est peu à peu remplacée par le réalisme des primitifs flamands puis de la peinture classique; non plus le Christ en gloire, mais « vous vous imaginerez qu'au lieu même où vous êtes se fait le crucifiement de Notre-Seigneur ». Moyennant quoi, « nous enfermons notre esprit dans le mystère », et tout un travail mental sur son contenu va pouvoir commencer pour que le priant puisse enfin s'approprier ce mystère.

4. 3. *De la méditation à l'affection*

Après l'action de l'imagination, s'ensuit l'action de l'entendement que nous appelons méditation, qui n'est autre chose qu'une ou plusieurs considérations faites afin d'émouvoir nos affections en Dieu et aux choses divines... Que si votre esprit trouve assez de

11. *Idem*, II, 4.

Oraison, méditation, contemplation

goût, de lumière et de fruit sur l'une des considérations, vous vous y arrêtez sans passer plus outre, faisant comme les abeilles qui ne quittent point la fleur tandis qu'elles y trouvent du miel à recueillir. Mais si vous ne réussissez pas selon votre souhait en l'une des considérations, après avoir un peu marchandé et essayé, vous passerez à une autre; mais allez tout bellement et simplement en cette besogne, sans vous y empresser¹².

Nous retrouvons la « trituration et mastication » de Guigues. Si la « considération » en est la part intellectuelle, les « affections » en sont la part volontaire. Exemple de considération : méditant l'évangile du lavement des pieds, je comprends que Jésus se met à mon service. Exemple d'affection : l'amour de Jésus qui se met à mon service m'émeut, si bien que je décide à mon tour de me mettre à son service et à celui de mes frères. On voit donc que la considération est au service de l'affection, puisque c'est celle-ci qui m'unit effectivement à Jésus :

La méditation répand des bons mouvements en la volonté, ou partie affective de notre âme, comme sont l'amour de Dieu et du prochain, le désir du paradis et de la gloire, le zèle du salut des âmes, l'imitation de la vie de Notre-Seigneur, la compassion, l'admiration, la réjouissance, la crainte de la disgrâce de Dieu, du jugement et de l'enfer, la haine du péché, la confiance en la bonté et miséricorde de Dieu, la confusion pour notre mauvaise vie passée; et en ces affections, notre esprit se doit épancher et étendre le plus qu'il lui sera possible¹³.

Mais on comprend qu'une affection n'est authentique que si elle passe à l'action. Aussi l'oraison doit-elle déboucher sur des décisions concrètes : « Il ne faut pas pourtant s'arrêter tant à ces affections générales que vous ne les convertissiez en des résolutions spéciales et particulières pour votre correction et amendement¹⁴. » Pardonner en général n'est pardonner à personne ; mais pardonner son infidélité à son mari ou à sa femme, voilà qui suppose d'être uni au Christ, voilà l'aboutissement de l'oraison.

Et avec cette surnaturalisation de la vie concrète du priant, l'exercice d'oraison est parvenu à son terme. Mais François de Sales sait que si Dieu a des habitudes dans la conduite des âmes, il n'a pas d'obligation, si bien qu'aucune méthode n'est absolue ; il sait surtout

12. *Idem*, II, 5.

13. *Idem*, II, 6.

14. *Idem*.

THÈME _____ **Max Huot de Longchamp**

que certaines âmes ont plus d'intimité que d'autres avec Dieu, que cela soit dû à leur vocation particulière ou à leur plus grande fidélité à une vocation commune. D'où sa mise en garde :

Il vous arrivera quelquefois, que tout de suite après la préparation [de votre méditation], votre affection se trouvera toute émue en Dieu ; alors, il lui faut lâcher la bride, sans vouloir suivre la méthode que je vous ai donnée ; car bien que pour l'ordinaire, la considération doit précéder les affections et résolutions, si le Saint Esprit vous donne les affections avant la considération, vous ne devez pas chercher la considération, puisqu'elle ne se fait que pour émouvoir l'affection. Bref, toujours, quand les affections se présenteront à vous, il les faut recevoir et leur faire place, soit qu'elles arrivent avant ou après toutes les considérations¹⁵.

4. 4. De l'affection à la contemplation

Dans son déroulement idéal au moins, l'exercice d'oraison tel que vient de nous le décrire saint François de Sales, a conduit l'âme à la vie commune avec Dieu : ses *affections* libèrent en elle la grâce, qu'elle a pu identifier préalablement par sa *considération*. Pour peu qu'elle soit fidèle à cette grâce, toute âme peut parvenir à cette coïncidence entre sa volonté et celle de Dieu, et en ce sens peut retrouver la situation d'Adam en pure dépendance de son créateur, dont nous avons vu qu'elle était le fond même de l'oraison.

L'âme peut cela, mais elle ne peut pas plus que cela, et toute production mentale s'arrête ici, laissant place à la simple disponibilité à Dieu que *certain auteurs* vont appeler « contemplation ». *Certains auteurs*, car le mot « contemplation » est entré par une autre porte dans le vocabulaire chrétien, celle de saint Jean et de la perception immédiate du mystère : « ce que nous avons entendu, ce que nous avons contemplé de nos yeux, ce que nous avons vu et que nos mains ont touché, c'est le Verbe, la Parole de la vie¹⁶. » En tout cas, voici comment le grand maître de Thérèse d'Avila en pareille matière, saint Pierre d'Alcantara, caractérise cette *contemplation* moderne par rapport à la *méditation* :

Le rôle de la méditation est de considérer avec soin et attention les réalités divines, passant de l'une à l'autre par la pensée pour émouvoir notre cœur à quelque affection et sentiment de ces choses, comme on frappe la pierre pour en tirer l'étincelle.

15. *Idem*, II, 8.

16. I *Jean* 1, 1.



Oraison, méditation, contemplation

Dans la contemplation, en revanche, on a déjà tiré cette étincelle ; je veux dire que l'on a trouvé cette affection et sentiment que l'on cherchait, et l'âme en jouit en repos et silence, non à l'aide de raisonnements multipliés et de spéculations de l'entendement, mais par une simple vue de la vérité...

Une fois arrivé au repos et au goût de la contemplation, l'homme doit pour lors cesser cette pieuse et laborieuse recherche... Qu'il rejette alors toutes les imaginations qui s'offrent à lui, considérant qu'il est en la présence de Notre Seigneur, sans réfléchir alors à quoi que ce soit de divin en particulier... L'homme devrait même perdre alors le souvenir de soi et de ce qu'il fait, parce que, comme le disait un Père, telle est l'oraison parfaite, que celui qui prie ne s'aperçoit pas d'être en prière...

Jusqu'ici, la contemplation semble le simple aboutissement de la méditation. Mais attention ! Ce n'est là que la part de l'homme dans la contemplation. Continuons notre texte :

... Mais ce que l'âme sent dans ces moments, sa jouissance, la lumière, la plénitude, la charité et la paix qu'elle reçoit, les paroles ne peuvent pas l'expliquer, car il s'agit de la paix qui excède tout sentiment et de tout le bonheur que l'on peut atteindre en cette vie¹⁷.

Et voilà la part de Dieu. Un peu plus tard, une Thérèse d'Avila parlerait ici tout simplement d'oraison « surnaturelle », non pas que la première soit sans le secours de la grâce, mais parce que celle-ci est directement l'expérience même de la grâce.

5. Contemplation acquise, contemplation infuse

Avec saint Pierre d'Alcantara, nous venons de distinguer entre la part de l'homme et la part de Dieu dans la contemplation. Cinquante ans plus tard, avec celui qui aura le plus contribué au rayonnement du Carmel espagnol, Thomas de Jésus (1568-1627), on voit apparaître une nouvelle terminologie : contemplation *acquise* et contemplation *infuse*. Mais tout le problème, et il va empoisonner la théologie de la prière pour trois siècles, est que la grande tradition patristique et médiévale n'aurait jamais parlé de contemplation à propos de ce que l'on va maintenant désigner comme contemplation acquise. Certes, les grands auteurs ne confondront pas les deux, mais un bon nombre de petits vont désormais croire que l'on peut acquérir la

17. SAINT PIERRE D'ALCANTARA, *Traité de l'Oraison et de la Méditation*, 5.



THÈME _____ **Max Huot de Longchamp**

contemplation, malgré l'avertissement d'un saint François de Sales, par exemple :

Je ne parle pas ici du recueillement par lequel ceux qui veulent prier se mettent en la présence de Dieu, rentrant en eux-mêmes, et retirant, par manière de dire, leur âme dedans leur cœur pour parler à Dieu; car ce recueillement se fait par le commandement de l'amour, qui, nous provoquant à l'oraison, nous fait prendre ce moyen de la bien faire, de sorte que nous faisons nous-mêmes ce retirement de notre esprit. Mais le recueillement duquel j'entends de parler ne se fait pas par le commandement de l'amour, mais par l'amour-même; c'est-à-dire, nous ne le faisons pas nous-mêmes par élection, d'autant qu'il n'est pas en notre pouvoir de l'avoir quand nous voulons et il ne dépend pas de notre soin, mais Dieu le fait en nous, quand il lui plaît, par sa très sainte grâce¹⁸.

«Recueillement par le commandement de l'amour», et «recueillement par l'amour-même». Ce second recueillement, «oraison de quiétude» de Thérèse d'Avila, voilà la contemplation proprement dite en sa première émergence. Saint Pierre d'Alcantara nous en a entrouvert le domaine en parlant de la «paix qui excède tout sentiment», de «tout le bonheur que l'on peut atteindre en cette vie».

À partir de là, il faudrait maintenant explorer pour lui-même le continent contemplatif à travers la masse énorme de la littérature mystique, par ailleurs si négligée par la théologie moderne. Qu'il nous suffise d'en avoir indiqué l'entrée, et pour donner au lecteur l'envie d'avancer dans son exploration, nous demanderons une dernière fois à saint François de Sales de bien caractériser l'expérience contemplative et le retournement mental qu'elle implique par rapport à tout ce qui n'est pas elle dans une vie de prière :

Il arrive donc quelquefois que Notre-Seigneur répand imperceptiblement au fond du cœur une certaine douce suavité qui témoigne de sa présence, et lors les puissances, voire même les sens extérieurs de l'âme, par un certain secret consentement se retournent du côté de cette intime partie où est le très aimable et très cher Époux. ... Comme qui mettrait un morceau d'aimant entre plusieurs aiguilles, verrait que soudain toutes leurs pointes se retourneraient du côté de leur aimant bien-aimé et se viendraient attacher à lui, aussi lorsque Notre-Seigneur fait sentir au milieu de notre âme sa très délicieuse

18. *Traité de l'Amour de Dieu*, VI, 7.



Oraison, méditation, contemplation

présence, toutes nos facultés retournent leurs pointes de ce côté-là, pour se venir joindre à cette incomparable douceur¹⁹.

Et pour conclure, sainte Thérèse d'Avila va rattacher cette expérience à l'essence même du fait chrétien : l'avènement du Royaume de Dieu dans le monde, l'avènement du Christ dans les âmes. Elle le fait à propos de la seconde demande du Pater, « que ton règne vienne » :

Il y a des moments où, fatigués de la route, le Seigneur nous met dans le repos des puissances et la quiétude de l'âme ; il nous fait alors comprendre clairement comme en nous faisant signe, à quoi ressemble ce qui est donné à ceux qu'il introduit dans son royaume.

Si vous n'alliez pas dire que je parle de contemplation, cette demande du Pater me donnerait ici une belle occasion de vous parler un peu des commencements de la pure contemplation, appelée par ceux qui en ont l'expérience : oraison de quiétude. Cette oraison de quiétude est quelque chose de surnaturel et, quels que soient nos efforts, nous ne pouvons l'obtenir par nous-mêmes, car l'âme s'y établit dans la paix, ou plutôt : le Seigneur l'y met par sa présence²⁰.

Nous n'irons pas au-delà de ces « commencements de la pure contemplation » ; qu'il nous suffise d'avoir montré que toute vie de prière, que toute oraison, est polarisée par cette présence mystérieuse qui nous a mis à genoux et qui, de siècle en siècle, n'est autre que le chemin du Christ en notre chair, la continuité de son Incarnation, la substance même du mystère de notre foi.

Le Père Max Huot de Longchamp est responsable du Centre de formation spirituelle et de l'Association de fidèles Saint-Jean-de-la-Croix (diocèse de Bourges).

19. *Idem*.

20. *Chemin de la Perfection*, 52-53.



REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction: Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut, Guy Bedouelle (Angers), Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Piguët, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : communio@neuf.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

Communio, n° XXXIV, 2 – mars-avril 2009

Jean-Pierre BATUT

Prier le Père par le Fils dans l'Esprit

Réflexions sur le spécifique de la prière chrétienne

On connaît cette anecdote racontée par Martin Buber: le petit-fils d'un rabbin joue tranquillement non loin de son grand-père qui étudie la Torah. Et voilà que, tout à coup, l'enfant fond en larmes. Arraché à sa lecture, le grand-père lui demande ce qui lui arrive. «C'est que, répond l'enfant entre deux sanglots, je joue à me cacher et personne ne me cherche!» Alors, bouleversé, le vieillard le prend dans ses bras et lui dit: «Mon enfant, sache qu'il en va de même pour Dieu: il se cache, et personne ne se soucie de le chercher!»

1. La prière, de la peur à la rencontre

Le Dieu des Écritures est en effet un «Dieu qui se cache» (voir *Isaïe 45, 15*); mais s'il se cache, c'est afin que l'homme le cherche et finisse par le trouver: c'est bien pourquoi le jeu de cache-cache – où l'on se dissimule pour n'être pas trouvé trop vite, mais pour être tout de même trouvé –, reste une figure si expressive du comportement divin. Tout autre est l'attitude du malfaiteur traqué par la police et qui fuit de cachette en cachette: se laisser trouver signifierait pour lui jugement et condamnation. Le paradigme de cette seconde façon d'agir est le récit des conséquences de la chute: «J'ai entendu ton pas dans le jardin... J'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché (*Genèse 3, 10*)!»

Dans le jardin des origines, après l'intervention du serpent, la situation est inversée: c'est l'homme qui se cache et c'est Dieu qui le

THÈME _____ **Jean-Pierre Batut**

cherche – ou peut-être fait mine de le chercher, puisqu'on sait bien que la tentative de se dérober à son regard est vouée d'avance à l'échec (« où m'enfuir loin de ta face ? », *psaume* 139, 7). C'est pourquoi l'homme renonce à s'échapper, sort piteusement de sa cachette et confesse la honte de sa nudité devant Dieu.

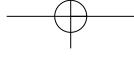
Cet épisode fondateur confirme au moins trois points : d'abord, que la quête de Dieu par l'homme est ambiguë, partagée entre le besoin fondamental que l'homme a de Dieu et la crainte qu'il ne vienne s'immiscer dans sa vie ; ensuite, qu'elle est toujours précédée par un mouvement plus originaire de Dieu vers lui et par une question que Dieu lui adresse (« où es-tu ? », *Genèse* 3, 9) ; enfin, et par voie de conséquence, que la prière ne consiste pas en premier lieu dans des paroles, mais dans la prise de conscience d'une parole qui précède et éveille la nôtre et dans l'écoute attentive de la question qu'elle nous adresse.

1. La prière comme interpellation

Selon le mot de G. Bachelard, l'être se saisit, « étymologiquement, dans sa religion fondamentale » – entendons par là le fait de se découvrir interpellé : c'est en effet l'appel d'un Toi qui éveille le Je à la conscience de lui-même. Expérience universelle de l'enfant qui apprend à dire « je » à partir de la parole que ses parents lui adressent. Mais à travers chaque existence humainement interpellée se profile une interpellation plus originaire encore : au principe de la conscience d'être un homme, il y a le dialogue entre l'homme et Dieu. Ce dialogue se cristallise en Israël dans la notion d'alliance, que M. Buber a traduite dans l'une de ses catégories philosophiques de prédilection, celle de la réciprocité¹ ; et cette réciprocité elle-même s'origine plus profondément encore dans la découverte inouïe que quelqu'un se soucie de moi et veut mon bien, me faisant exister par le fait même en tant que personne en sa présence.

Considéré de la sorte, Dieu est le Toi absolu à la racine de tout Je. Dès lors tout discours sur Lui, qui le met à la troisième personne, est proprement contradictoire : parler de Lui comme d'un *Cela* – ce que je fais en ce moment même –, c'est toujours, en quelque manière, parler de quelque chose qui n'est pas Lui : « Que l'on invoque Dieu comme un *Lui*, ou comme un *Cela*, c'est toujours une allégorie. Mais quand nous lui disons *Tu*, alors c'est que l'esprit mortel appelle de

1. Voir M. BUBER, *Ich und Du*, tr. fr. *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969.



Le spécifique de la prière chrétienne

son vrai nom ce qui est la vérité intégrale du monde². » Quel pouvoir donné à l'homme que celui d'appeler de son vrai nom la « vérité intégrale du monde » ! Et aussi, en corollaire, quelle attention requise de lui, non seulement pour ne pas prononcer en vain le nom divin (voir *Exode 20, 7*; *Deutéronome 5, 11*), mais pour ne jamais oublier qu'il y aurait contradiction à parler de Dieu sans invoquer Dieu.

2. La quête de Dieu par l'homme et sa limite

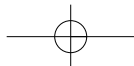
« Donne-moi, Seigneur, de connaître et de comprendre si la première chose est de t'invoquer ou de te louer, et si te connaître est la première chose ou t'invoquer. Mais qui t'invoque s'il ne te connaît ? » Dès la première page des *Confessions*, Augustin interroge Dieu sur le lien entre la connaissance que l'homme a de Lui et l'invocation qu'il Lui adresse : « Ou plutôt ne t'invoque-t-on pas pour te connaître ? » Il faut une connaissance au moins inchoative de Dieu pour l'invoquer, mais seule l'invocation peut faire grandir cette connaissance. L'homme doit donc se mettre en marche vers Dieu, avec au cœur l'espérance que Dieu se révélera à lui.

« Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent » : la *Lettre aux Hébreux* (11, 6) nous donne ici comme la synthèse de ce qu'on pourrait appeler la religion naturelle, ou la quête naturelle de Dieu par l'homme. En simplifiant à l'extrême, on pourrait dire qu'elle oscille entre deux pôles. Le premier, plus spontané, et qu'on peut qualifier de « païen », consiste à chercher Dieu à l'intérieur du monde ; le second, plus élaboré, le pousse au contraire à sortir du monde pour trouver Dieu.

Qu'on n'aille pas s'imaginer que cette dernière attitude serait nécessairement plus épurée et moins « idolâtrique » que la première : ce serait oublier que l'une et l'autre demeurent marquées au coin de l'ambiguïté fondamentale dont nous parlions tout à l'heure. Cette ambiguïté gît au fond de la recherche la plus noble, du croyant comme de l'incroyant. Car, répétons-le, « l'homme, hélas ! a surtout peur de Dieu. Il craint, à son contact, d'être brûlé, comme les anciens Israélites pour avoir touché l'Arche. D'où tant de subtilités pour Le nier, ou tant de roueries pour L'oublier, ou tant d'inventions pieuses pour en amortir le choc... Incrédules, indifférents, croyants, nous rivalisons d'ingéniosité pour nous garder de Dieu³. »

2. M. BUBER, *Je et Tu*, op. cit., p. 145.

3. H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, rééd. Paris, Éditions du Cerf, 1983, p. 189.



THÈME _____ **Jean-Pierre Batut**

Il n'est pas en notre pouvoir d'être délivrés de cette mauvaise foi fondamentale : cela reviendrait à être délivré de soi-même, et il n'est rien de plus difficile. Mais ce qui est impossible à l'homme qui finit par ne plus savoir s'il cherche Dieu ou s'il ne cherche que lui-même, est toujours possible à Celui qui le cherche. Continuons à nous laisser guider ici par l'expérience de saint Augustin.

3. La prière comme arrachement à soi

Confronté au néoplatonisme qui pensait rejoindre le divin en s'arrachant au sensible⁴, Augustin s'est essayé à « bondir par-dessus la muraille », selon la parole du psaume (18, 30). À l'école de ses maîtres platoniciens, il a compris que ce chemin commençait par une entrée en soi-même, comme il le dit dans le célèbre *noli foras ire*⁵. Mais, parce qu'il était chrétien, il est resté lucide sur le grand danger qu'il y aurait à en rester à ce retour sur soi : « Je scrutais mon esprit : et ici il est à craindre qu'on reste prisonnier en son propre esprit et qu'on ne bondisse pas... Et je dis : Maintenant je commence ! Alors je m'arrachai aussi à moi-même. Ici il n'y a plus de danger, car *demeurer en moi-même, c'était là le danger*⁶ ».

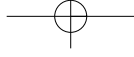
Qu'est-ce donc que cet « arrachement à soi », sinon le consentement à la condition de créature ? C'est là que la démarche augustiniennne se sépare décidément de l'extase plotinienne, où il s'agissait de s'éveiller à soi-même en s'échappant de son corps pour accéder à l'intelligible et être uni au divin⁷. Et c'est seulement cet arrachement qui rend possible la prière, en tant que consentement à ne pas exister à partir de soi, mais à être radicalement en dépendance d'un autre. Seul « l'homme qui prie trouve en soi et sur soi la lumière que ne

4. Voir PLOTIN : « Enfuyons-nous dans notre chère patrie. Comment devons-nous fuir et remonter ? Nous le ferons comme Ulysse qui échappa, dit-on, à la magicienne Circé et à Calypso et ne consentit pas à rester auprès d'elles malgré les plaisirs des yeux et toutes les beautés sensibles qu'il y trouvait. Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre Père est là-bas » (*Ennéades* I, 6, 8).

5. « Ne va pas au-dehors, rentre en toi-même : c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité » (*De vera relig.* 39, 72).

6. *Enarrationes in Psalmos* 78, n. 9-12. Cité par H.-U. VON BALTHASAR, « Meditation als Verrat », *Geist und Leben*, Würzburg 50 (1977), p. 260-268.

7. « Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps ; étranger à toute autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible... Je suis uni à l'être divin, et, arrivé à cette activité, je me fixe en lui au-dessus des autres êtres intelligibles » (*Ennéades* IV, 8, 1).



Le spécifique de la prière chrétienne

trouve pas celui qui cherche le «soi»⁸ : consentement à une pauvreté ontologique que trahit l'étymologie même du mot «prière», puisque «prière» et «précarité» ont la même racine en latin.

Cette définition de la prière nous fait passer du chapitre 3 de la *Genèse*, lieu de la fuite de l'homme devant Dieu, au chapitre 12 de ce même livre. Avec la vocation d'Abraham, nous avons affaire à une interpellation divine immédiatement entendue et suivie d'une réponse obéissante. En ce lieu précis de l'histoire humaine, Adam devient Abraham, et Abraham, interpellé par Dieu et entrant en alliance, devient le premier Juif de l'histoire.

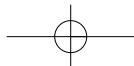
2. De la prière du Christ à la prière chrétienne

Il n'est pas question ici de refaire le parcours sinueux de l'histoire du peuple issu d'Abraham. On sait à quel point le bilan en est contrasté. D'un côté, Dieu lui-même est conduit à prendre sévèrement acte de l'endurcissement de son peuple («plus je les appelais, plus ils s'écartaient de moi», *Osée* 11, 2), et en définitive de la rupture de l'alliance : «Que te ferai-je, Éphraïm ? Que te ferai-je, Juda ? Car votre amour est comme la rosée du matin, comme la rosée qui tôt se dissipe ! C'est pourquoi je les ai frappés par les prophètes, je les ai massacrés par les paroles de ma bouche... Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice ; et la connaissance de Dieu, je la préfère aux holocaustes» (*Osée* 6, 4-6). D'un autre côté cependant, jamais la prière du pauvre n'a tout à fait cessé en Israël, et les larmes de la veuve ont continué à couler sur les joues de Dieu (voir *Siracide* 35, 15) : ainsi, lorsque le Fils de Dieu paraîtra dans notre condition humaine, il pourra hériter de la prière d'Israël telle qu'elle s'est accumulée au fil des siècles.

1. La prière d'Israël, Parole de Dieu ; la prière de Jésus, prière d'Israël

Cette prière est à la fois très humaine et déjà plus qu'humaine. Si en effet la capacité de répondre est fondée dans l'écoute originelle de la Parole, alors la réponse qui se forme sur les lèvres de l'homme, tout en venant de son cœur, est issue de Dieu à qui elle retourne. C'est sans doute pour cette raison que la prière juive, et particulièrement la prière liturgique, fait partie de la Torah

8. H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, loc. cit.



THÈME _____ **Jean-Pierre Batut**

orale⁹, au point qu'on peut voir dans «le texte de la prière... une «deuxième Écriture» que l'on peut citer comme Écriture¹⁰».

On ne saurait donc s'étonner si le Livre des Psaumes, devenu la base de la prière d'Israël comme de celle de l'Église, nous donne comme Parole de Dieu des prières très humaines de demande, d'intercession, de louange ou de pénitence : autant d'éléments qui manifestent la rencontre de deux libertés – la liberté infinie de Dieu et la liberté finie de l'homme – et qui attestent que cette rencontre est effective au point de devenir communion, fournissant à l'homme, de la part de Dieu, des mots humains que Dieu lui-même a accueillis pour nous les redonner, et qu'un jour il reprendra en forme humaine pour y incarner le dialogue éternel qui constitue l'échange trinitaire. Si le Psautier est «le livre où la Parole de Dieu devient prière de l'homme¹¹», il est aussi le livre où la prière de l'homme vient s'intégrer au dialogue qui se joue entre Dieu et Dieu.

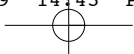
Alors que la tradition juive affirme d'Israël qu'il est le fils de Dieu, la filiation divine de Jésus ne vient pas contredire cette première filiation. En effet, il n'est pas Fils de Dieu sans être en même temps «Fils de David, fils d'Abraham» (*Matthieu* 1, 1), et en lui les deux filiations sont aussi indissociables que le sont les deux natures. Mieux : la seconde est assumée dans la première sans confusion ni séparation, de même que l'humanité n'est pas abolie mais accomplie lorsque la Personne du Verbe se l'approprie pour toujours.

Par conséquent, lorsque Jésus prie, c'est la prière d'Israël tout entière, à travers les âges, qui est portée à son accomplissement. Il reprend la prière de son peuple à travers le cycle des fêtes et au rythme des montées à Jérusalem. Il prie les psaumes, et sa dernière prière, dans l'Évangile selon saint Luc, est une citation de psaume avec l'ajout du mot «père» : «Père, entre tes mains je remets mon esprit» (*Luc* 23, 26 ; voir *psaume* 31, 6). Aussi est-il vrai de dire que c'est justement en tant que Fils du Père que Jésus est en mesure d'accomplir toute la prière d'Israël, la révélant en quelque sorte définitivement à elle-même comme expression de la destinée filiale qui est celle du peuple de Dieu.

9. Voir à ce sujet P. LENHARDT, «La liturgie d'Israël à l'origine de la liturgie chrétienne», dans *À l'écoute d'Israël, en Église*, Paris, Parole et Silence, 2006, p. 157-199. On dira de même que la liturgie chrétienne fait partie de la Tradition de l'Église, laquelle n'est pas autre chose que la Parole de Dieu transmise (voir *Dei Verbum* 9).

10. P. LENHARDT, *art. cit.*, p. 177.

11. *Catéchisme de l'Église Catholique* (ci-après *CEC*), n° 2587.



Le spécifique de la prière chrétienne

2. La prière de Jésus, Personne et mission

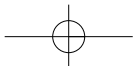
« En venant pour apporter aux hommes la vie divine, le Verbe qui procède du Père comme l'éclat de sa gloire, le Souverain Prêtre de la nouvelle et éternelle Alliance, le Christ Jésus, prenant la nature humaine, a introduit dans notre exil terrestre cet hymne qui se chante éternellement dans les demeures célestes¹² ». En Jésus est donnée aux hommes la capacité d'une invocation nouvelle, répondant enfin en plénitude à l'interpellation divine. En lui commence « à se révéler la nouveauté de la prière dans la plénitude des temps : la *prière filiale*, que le Père attendait de ses enfants, va enfin être vécue par le Fils unique lui-même dans son Humanité, avec et pour les hommes » (CEC 2599).

Les Évangiles nous montrent à quel point cette prière filiale est étroitement liée à la mission de Jésus, traduction incarnée de sa procession éternelle comme Fils. Nous le trouvons en prière au moment où le Père révèle sa mission (*Luc 3, 21-22*), quand il s'apprête à choisir ses Apôtres (*Luc 6, 12*), quand il rend grâce au Père en prenant dans ses mains les pains et les poissons (*Matthieu 14, 19* et parallèles), transfiguré sur la montagne (*Luc 9, 28-29*), guérissant le sourd-bègue (*Marc 7, 34*) et ressuscitant Lazare (*Jean 11, 41-42*), s'apprêtant à interroger les disciples sur son identité (*Luc 9, 18*), recevant leur compte rendu de mission (*Matthieu 11, 25-26; Luc 10, 21-22*), bénissant les petits enfants (*Matthieu 19, 13*), intercédant pour le chef des apôtres (*Luc 22, 32*)¹³. Dire que ces prières sont filiales, c'est se souvenir que le lien entre la prière de Jésus et sa mission n'est jamais fonctionnel (comme s'il faisait en quelque sorte le plein d'inspiration et d'énergie juste avant de passer à l'action), mais ontologique, de telle sorte qu'en renvoyant à l'ensemble de son histoire humaine et de son agir (« il y a si longtemps que je suis avec vous », *Jean 14, 9*), Jésus peut affirmer à Philippe « qui m'a vu, a vu le Père ». Comme le résume vigoureusement J. Ratzinger, « la totalité du discours sur le Christ – la christologie – n'est rien d'autre que l'interprétation de sa prière. La personne de Jésus est intégralement contenue dans sa prière¹⁴. »

12. *Institutio Generalis* de la Liturgie des Heures, n° 3 (citant *Sacrosanctum Concilium*, Constitution du Concile Vatican II sur la sainte Liturgie, n° 83).

13. Voir *Institutio Generalis*, n° 4; CEC 2600.

14. Joseph RATZINGER, *Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé*, Paris, Salvator, 2006, p. 24.



THÈME _____ **Jean-Pierre Batut****3. La prière de Jésus au principe du don de sa vie et de sa glorification**

Le récit de la *Genèse* nous montrait Dieu se promenant (*peripatoun*) dans le jardin à la brise du jour. Dans les Évangiles, Dieu assume jusqu'au bout ce commerce avec les hommes en se faisant solidaire de leur malheur ; et c'est ainsi que la promenade divine devient un itinéraire dont les étapes sont précisément jalonnées et dont le terme est Jérusalem : « aujourd'hui, dit Jésus, demain et le jour suivant, il faut que (*dei*) je poursuive ma route, car il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem » (*Luc* 13, 33). Poussé par l'Esprit Saint qui l'a « jeté » au désert après son baptême, Jésus affronte Satan, dans l'obéissance au dessein du Père exprimée par le mot *dei* : un « je dois » ou un « il faut » qui n'est pas soumission à un devoir abstrait, encore moins résignation fataliste, mais adhésion intérieure au dessein de salut du Père. Cette adhésion sans faille est le fruit de la prière de Jésus.

Adhésion sans faille ne signifie pas adhésion sans combat. Bien au contraire, le combat traverse de part en part l'itinéraire humain du Fils de Dieu, et l'agonie au jardin de Gethsémani n'en est que le moment paroxystique. C'est tout au long de sa mission qu'il filialise la condition humaine, transformant jusqu'en ce moment suprême « l'angoisse d'un homme en son obéissance de Fils, le parler du serviteur en la Parole qu'est le Fils¹⁵ ».

Désormais, en Jésus toute prière devient chemin, un chemin dont le terme est Jérusalem, c'est-à-dire la dimension ecclésiale du don de nos vies, et dont les modalités figurées dans les trois jours (« aujourd'hui, demain et le jour suivant ») rassemblent pour tout disciple les étapes de sa naissance, de sa croissance et de sa maturité dans le Christ – le *hic et nunc* où la libre décision de l'être essentiellement historique que nous sommes se pose à l'intersection du temps et de l'éternité. Et ce chemin débouche sur une mise à mort – non pas tant celle du Christ lui-même que celle du « vieil homme », obstinément rebelle, qu'il fait mourir en son obéissance.

La prière du Christ ne s'arrête pas là. Elle se prolonge jusque dans l'acte de mourir, qui est vraiment chez lui un acte souverain. Jésus est mort en priant, et, ce faisant, il a surmonté pour la première fois dans l'histoire humaine une double séparation : la séparation d'avec les hommes qui le mettaient à mort, surmontée par la demande du pardon (« Père, pardonne-leur », *Luc* 23, 34) ; la séparation d'avec Dieu qui abandonne le pécheur, surmontée par la persistance dans

15. Joseph RATZINGER, *op. cit.*, p. 48.



Le spécifique de la prière chrétienne

l'invocation. Et dans cette invocation qui surmonte l'abîme, il n'y a pas seulement le confiant « Père, en tes mains je remets mon esprit » (*Luc* 23, 46; voir *psaume* 31, 6), mais aussi le cri d'insondable détresse du juste souffrant abandonné par Dieu (« mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », *Matthieu* 27, 45, *Marc* 15, 34; voir *psaume* 22, 2). Sur le lieu où s'éténue toute prière parce que la communication semble irrémédiablement rompue, Jésus est mort en priant, et sa prière a reçu sa réponse dans l'Aujourd'hui de la résurrection : « Tu es mon Fils, Moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (*psaume* 2, 7). Transformant le refus ultime en invocation définitive, Jésus est mort en priant, *et c'est pour cette raison qu'il est ressuscité.*

3. La prière chrétienne, prière trinitaire

« [Nous les chrétiens], nous admirons Jésus qui a détourné notre esprit de tout sensible, comme non seulement corruptible mais destiné à être corrompu, pour l'élever à rendre honneur au Dieu suprême par une vie droite accompagnée de prières ; nous lui présentons ces prières comme par Celui qui, médiateur entre la nature de l'Inengendré et celle de toutes les créatures, à la fois nous apporte les bienfaits du Père et, à la façon du Grand Prêtre, transporte nos prières jusqu'au Dieu suprême¹⁶. »

Deux aspects essentiels de la prière chrétienne se trouvent résumés ici. Celle-ci est en premier lieu une prière qui prend le Christ pour modèle, parce qu'elle voit en Lui celui qui rend parfaitement honneur au Dieu suprême. En second lieu, c'est une prière assurée d'atteindre son but, parce que son modèle est aussi et surtout l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes, le seul Grand Prêtre qui a traversé le voile (*Hébreux* 10, 20) et dont l'intercession est efficace à jamais.

1. Jésus modèle de prière : la prière filiale du Seigneur

C'est, nous dit *Luc* (11, 1), en voyant Jésus prier qu'on s'enhardit un jour à lui demander un enseignement sur la prière, à l'instar de celui que Jean-Baptiste avait donné à ses disciples; ailleurs (*Matthieu* 6, 8-15), c'est Jésus lui-même qui prend l'initiative de donner cet enseignement. Mais l'important est le saut qualitatif que cette prière représente.

16. ORIGÈNE, *Contre Celse* III, 34 (SC 136, p. 80-82).



THÈME _____ **Jean-Pierre Batut**

Tout d'abord, elle découle de la manière propre à Jésus de prier : un quelque chose qui ne nous est pas autrement précisé, mais dont on sent bien que ses disciples en ont été bouleversés. Ce secret du Seigneur nous est perceptible dans le « Notre Père », mais peut-être davantage encore dans d'autres prières où on le voit parler à la première personne. En dehors des moments de prière déjà mentionnés, nous trouvons chez Marc et chez Jean, qui ne nous rapportent pas le « Notre Père » comme tel, deux prières de Jésus qui en sont comme l'équivalent : l'agonie à Gethsémani pour l'un (« Abba (Père) ! tout t'est possible : éloigne de moi cette coupe ; pourtant, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux ! », *Marc* 14, 36), la prière sacerdotale pour l'autre (« J'ai manifesté ton Nom aux hommes que tu as tirés du monde pour me les donner », *Jean* 17, 6). Et dans l'un et l'autre cas, nous pouvons toucher du doigt la nouveauté de la prière de Jésus : alors que la prière juive individuelle connaissait l'affirmation de la paternité de Dieu, mais pratiquement jamais l'invocation de Dieu comme Père, cette même invocation va de soi pour Jésus, jusqu'à être sous-jacente à toutes ses prières. Et alors que le vocable *Abba* (qui apparaît chez Marc) existait seulement comme un mot de la langue profane familière, mais jamais dans la prière, il constitue pour Jésus le cœur même de sa prière¹⁷.

Les limites de cet article ne nous permettent pas une analyse détaillée du Notre Père. Qu'il nous suffise de rappeler son beau nom traditionnel d'« oraison dominicale », préférable à celui de « Notre Père », parce qu'il nous rappelle qu'il s'agit de la prière *du Seigneur*, enseignée et donnée à prier par le Seigneur¹⁸, qui « nous donne les paroles que le Père lui a données » (CEC 2765), de sorte que « la prière à notre Père s'insère dans la mission mystérieuse du Fils et de l'Esprit » (CEC 2766). C'est vraiment en vertu d'un *commandement* du Seigneur que nous la disons, de sorte qu'on ne peut être vraiment « du Seigneur » si on néglige de le faire. Nous savons par la *Didachè* que les premières communautés chrétiennes la récitaient déjà trois fois par jour, à la place de la prière juive des *Dix-huit Bénédiction*s. Elle est la prière baptismale par excellence : « Quand l'Église prie la Prière du Seigneur, c'est toujours le peuple des « nouveau-nés » qui

17. Voir sur ce point W. MARCHEL, *Dieu Père dans le Nouveau Testament* (tr. fr. Paris, Éditions du Cerf, 1966, p. 34) : « Il n'y a pas un seul texte juif dans lequel le seul terme « Abba », sans suffixe ou addition, soit employé comme invocation dans la prière ».

18. Voir CEC 2775.

Le spécifique de la prière chrétienne

prie et obtient miséricorde (CEC 2769). » Elle est aussi une prière éminemment eucharistique : située entre l'anaphore et la communion, elle récapitule toutes les demandes et intercessions qui précèdent, et « frappe à la porte du festin du Royaume que la communion sacramentelle va anticiper » (CEC 2770). Elle est, enfin, la prière des derniers temps : « l'Eucharistie et le Pater sont tendus vers la venue du Seigneur jusqu'à ce qu'Il vienne (CEC 2772). »

2. La prière des fils dans l'Esprit et dans l'Église

Nous avons souligné tout à l'heure que Jésus récapitule toute la prière d'Israël. Mais le don du « Notre Père » nous fait voir en Lui non seulement celui qui récapitule, mais aussi celui qui inaugure en notre faveur une nouvelle manière de prier. En cela il est bien, selon le mot de l'Épître aux Hébreux, non seulement l'héritier de la foi des Anciens, mais le « précurseur (*archègos*) de notre foi » (*Hébreux* 12, 2); et ce double mouvement récapitulatif et inaugural fait le lien entre l'accomplissement d'Israël et la naissance de l'Église. Unis à Celui qui seul dit « mon Père », nous recevons la grâce de pouvoir dire « notre Père¹⁹ », parce que l'engendrement divin qu'Israël a préfiguré est désormais parachevé dans le sacrifice pascal où s'origine la prière de l'Église, prière des fils dans l'Esprit. Rappelons les deux passages centraux dans lesquels l'apôtre Paul en tire les conséquences :

« La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! » (*Galates* 4, 6)

« Tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba, Père ! L'Esprit en personne atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui. » (*Romains* 8, 14-17)

Dans ces deux textes, l'invocation *Abba*, jusqu'ici prérogative de Jésus, apparaît désormais comme notre bien propre. Ce qui a rendu possible cette transformation, ce n'est pas une méthode de prière plus efficace dont Jésus nous aurait révélé le secret, mais le don de l'Esprit Saint qui prie en nous le Père comme il le prie en Jésus.

19. « Le Seigneur nous apprend à faire nos prières en commun pour tous nos frères. Car il ne dit pas « mon Père » qui es dans les cieux, mais « notre » Père, afin que notre prière soit, d'une seule âme, pour tout le Corps de l'Église » (SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. in Mt.*, 19, 4).

THÈME _____ **Jean-Pierre Batut**

La prière chrétienne est donc bien plus encore que l'imitation d'un modèle : elle est le fruit d'une configuration. Nous ne prions pas seulement « comme » Jésus, mais c'est Jésus qui prie en nous. Il prie en nous dans l'Esprit Saint, qui est comme l'âme de notre prière. Et cette action de l'Esprit Saint ne nous dépossède en rien de nous-mêmes et de notre liberté, puisque l'Esprit de Dieu « atteste à *notre esprit* » que nous sommes ses enfants : il ne prend pas la place de l'esprit créé, mais lui donne la capacité de réaliser enfin ce pour quoi il a été fait.

En l'Église, en laquelle s'accomplit jusqu'à la fin des temps l'itinéraire du Christ, est aussi inauguré le Royaume où Dieu est tout en tous : « Quand nous disons "notre" Père, nous reconnaissons d'abord que toutes ses promesses d'amour annoncées par les prophètes sont accomplies dans la *nouvelle et éternelle alliance* en son Christ : nous sommes devenus "son" Peuple et Il est désormais "notre" Dieu (CEC 2787). » De la sorte, le commerce divino-humain du Jardin des origines peut reprendre son cours dans la communion enfin redevenue possible entre Dieu et l'homme : « C'est avec raison, écrit Saint Augustin, que ces paroles "Notre Père qui es aux cieux" s'entendent du cœur des justes, où Dieu habite comme dans son Temple²⁰ » ; et Cyrille de Jérusalem ajoute à propos des cieux : « les "cieux" pourraient bien être aussi ceux qui portent l'image du monde céleste, et en qui Dieu habite et se promène²¹. »

Mais ce Royaume, déjà mystérieusement présent, demeure à venir aussi longtemps que le Mal n'est pas vaincu. C'est pourquoi les deux demandes « que ton Règne vienne » et « délivre-nous du Mal » sont comme les deux sommets de la prière du Seigneur, et la dernière nous renvoie aux premières²². Pour aller jusqu'au bout de la compréhension du Règne de Dieu, mentionné 120 fois dans le Nouveau Testament, dont 90 fois dans les paroles de Jésus lui-même, il faut se souvenir qu'il ne désigne pas seulement un espace (sens de « royaume ») ou une souveraineté (sens de « royauté » ou de « règne »), mais en définitive Dieu lui-même dans sa gloire. Prier pour la venue du Règne de Dieu par la victoire définitive sur le Mal, revient donc à

20. *Serm. Dom.* 2, 5, 18.

21. *Catéchèses mystagogiques* 5, 11.

22. « En demandant d'être délivrés de la puissance du mal, nous demandons, en fin de compte, le Règne de Dieu, nous demandons de nous unir à sa volonté, de sanctifier son nom » (Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*, tr. fr. Paris, Flammarion, 2007, p. 191).

Le spécifique de la prière chrétienne

demander que se réalise la parole de l'*Apocalypse* (19, 6) « Il a pris possession de son Règne, le Seigneur Dieu Maître-de-tout ! »

3. Jésus notre Intercesseur devant le Père

La prière de l'Église est celle de l'Épouse unie à son Époux. Jésus est le Grand Prêtre unique et sans péché, « toujours vivant pour intercéder en [notre] faveur » (*Hébreux* 7, 25). Comme nous l'avons vu, il est à la fois Celui en qui nous prions et Celui qui se tient pour nous devant Dieu afin d'intercéder, comme le fit jadis Moïse²³. Ces deux fonctions, l'une immanente et l'autre représentative, ne sont pas aisées à penser ensemble, et la tradition chrétienne a quelque peu peiné à y parvenir, d'autant qu'il s'y ajoute la dimension d'adoration dont Jésus est le terme : il prie en nous²⁴, il prie pour nous « à notre place et en notre faveur » (*CEC* 2741), mais aussi nous le prions – car « notre Grand Prêtre qui prie pour nous est aussi Celui qui prie en nous et le Dieu qui nous exauce » (*CEC* 2749). Comment penser et vivre tout cela sans contradiction ?

Origène, au III^e siècle, est un bon témoin de cette difficulté. Dans son traité *Sur la Prière*, un des premiers et des plus significatifs de la période patristique, après avoir confirmé la légitimité de la prière au Christ, il formule la réserve suivante : « Si nous prenons garde à ce qu'est la prière, peut-être verrons-nous qu'il ne faut prier aucun homme, pas même le Christ, mais seul le Dieu et Père de l'univers que notre Sauveur lui-même a prié (...) et qu'il nous apprend à prier. Car lorsqu'on lui demande : "Apprends-nous à prier", ce n'est pas à lui mais au Père qu'il apprend à adresser la prière : Notre Père qui es aux cieux²⁵. »

La suite du texte d'Origène apporte des nuances à cette affirmation abrupte en précisant qu'il vise une prière qui séparerait le Fils du Père : « Prier le Fils *sans le Père* serait une absurdité, et aller contre l'évidence (...) En conclusion, il faut prier seul le Dieu et Père de l'univers, mais sans le séparer du Grand Prêtre que le Père a établi avec serment : "Il l'a juré et ne s'en repentira pas : Tu es prêtre à jamais, à la manière de Melchisédech" (*psaume* 110, 4)²⁶. »

Quoi qu'il en soit de ses maladroites d'expression, le fond de la pensée d'Origène paraît être celui-ci : même lorsque nous prions

23. Voir *CEC* 2577.

24. Voir *CEC* 2740.

25. ORIGÈNE, *La prière*, éd. de A. G. Hamman, DDB, 1977, § 15.

26. *Ibidem*.

THÈME _____ **Jean-Pierre Batut**

le Christ, ce qui est évidemment parfaitement légitime et dont l'Évangile nous donne maints exemples, il nous faut nous souvenir que notre prière ne s'arrête pas à Lui, parce qu'il demeure notre Intercesseur auprès du Père ; mais à l'inverse, lorsque nous prions le Père, le Christ ne peut être mis à l'écart de cette prière, faute de quoi elle n'atteindrait jamais son but. Cette manière de voir est parfaitement orthodoxe. Si elle nous déconcerte, c'est parce qu'elle souligne fortement une dimension de la prière, que nous avons souvent tendance à oublier – sa dimension « économique ». Nous nous y arrêterons dans la section suivante.

4. Vers le Père, par le Fils, dans l'Esprit. La prière liturgique comme source de toute prière

1. L'« économie » de la prière et ses aléas dans l'histoire de l'Église

Lorsque nous disions que la prière est un itinéraire, nous entendions souligner par là qu'elle nous fait approcher Dieu en empruntant la voie qu'il a lui-même ouverte pour s'approcher de nous. Le Père est venu vers nous en envoyant son Fils et son Esprit. C'est donc dans l'Esprit Saint et par la médiation du Fils que nous pouvons nous avancer vers Lui. À cet égard, il serait contradictoire avec la logique même de la communion à Dieu que notre prière s'arrête à l'Esprit ou au Fils : son terme ultime est toujours le Père.

Pendant cette évidence, dans l'histoire de l'Église, s'est trouvée quelque peu obscurcie par l'onde de choc du combat contre l'arianisme. Les Ariens, négateurs de la divinité du Fils et de celle de l'Esprit, ont d'abord contraint la grande Église à préciser dogmatiquement la consubstantialité du Fils avec le Père au premier concile de Nicée (325) et la divinité de l'Esprit au premier concile de Constantinople (381). Mais ces nécessaires précisions dogmatiques ne devaient pas rester sans conséquence sur des pratiques chrétiennes jusque là paisiblement observées, et devenues tout à coup suspectes aux yeux des défenseurs de l'orthodoxie nicéenne à cause de l'utilisation déviante qu'en faisaient les Ariens. Un bon exemple de cette évolution est la disparition progressive de l'ancienne doxologie des psaumes « gloire au Père *par* le Fils *dans* l'Esprit Saint » à laquelle finit par se substituer la formule « gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit²⁷ ». Il est clair que la première formule n'était pas moins

27. Pour de plus amples développements, voir en particulier J. A. JUNGSMANN,

Le spécifique de la prière chrétienne

orthodoxe que la seconde, mais dès lors que les Ariens l'utilisaient pour corroborer leur affirmation d'une différence de nature entre le Père et les deux autres personnes, la seconde devenait doctrinalement préférable. L'inconvénient est qu'elle faisait perdre de vue le dynamisme propre de la glorification du Père qui passe par le Fils et se réalise dans l'Esprit, tout comme on risquait de perdre de vue le dynamisme de l'imploration qui, toujours par la médiation du Fils et dans l'Esprit, remonte vers le Père.

Un signe révélateur de cette perte de sens est la difficulté que beaucoup éprouvent pour savoir et pour dire *qui* il convient de prier. Nombreux sont les fidèles qui s'avouent incapables de distinguer clairement le culte de Dieu de celui de Marie ou des saints. Mais la prière à Dieu lui-même (qui est la seule prière au sens propre) est souvent tout aussi confuse dans leur pratique. Séparée du Fils et de l'Esprit, la prière au Père devient proprement inconcevable, et, malgré les apparences, elle est de fait souvent abandonnée²⁸; séparée du Père et de l'Esprit, la prière au Christ risque de se trouver dénaturée en un « jésuisme » sentimental; séparée du Père et du Fils, la prière à l'Esprit Saint se détache de l'invocation (le « viens » qui introduit pratiquement toutes les prières à l'Esprit) pour dégénérer en un illuminisme potentiellement joachimite²⁹. Ces graves altérations de la prière chrétienne ont d'ailleurs été dans l'histoire de l'Église l'épiphénomène d'une dégénérescence de la foi trinitaire elle-même, souvent réduite à un théisme abstrait où la théologie trinitaire, pour ce qui en subsistait, n'était plus regardée que comme un appendice technique accessible aux seuls spécialistes³⁰. L'aboutissement logique devait être la célèbre affirmation de Kant selon laquelle « de la doctrine de la Trinité, prise à la lettre, il n'y a absolument rien à tirer

Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale, tr. fr. Le Puy 1962, p. 51-57 (« *Fides Trinitatis* »).

28. Le fait de continuer à dire le « Notre Père » ne suffit pas à prouver le contraire: de nombreux baptisés sont convaincus que le « Notre Père » s'adresse à Dieu, mais non spécifiquement à la personne du Père.

29. Du nom de Joachim, abbé de Flore au XII^e siècle, dont la pensée fut tirée dans le sens de l'attente d'un troisième âge, celui de l'Esprit, succédant à l'âge du Père et à l'âge du Fils. Voir H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Lethielleux, 1987.

30. Il suffira, pour s'en convaincre, de relire la préface de la fête de la Sainte Trinité, que la liturgie antérieure à Vatican II imposait tous les dimanches après la Pentecôte, et qui est à l'évidence plus scolastique que mystique.

THÈME _____ **Jean-Pierre Batut**

pour la pratique³¹ » : pour la pratique, et donc pour la prière. Qui s'étonnera après cela si la religiosité impersonnelle de nombreuses gnoses actuelles ou le Dieu de l'islam séduisent tant de monde ?

2. La liturgie, lieu de la parole droite et de la Parole offerte

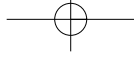
Comme l'exprime l'adage bien connu *lex orandi, lex credendi*, c'est la règle observée par l'Église dans sa prière la plus officielle qui est la norme de toute prière. C'est pourquoi, « dans la liturgie de l'Église, la bénédiction divine est pleinement révélée et communiquée : le Père est reconnu et adoré comme la Source et la Fin de toutes les bénédictions de la création et du salut ; dans son Verbe, incarné, mort et ressuscité pour nous, Il nous comble de ses bénédictions, et par Lui il répand en nos cœurs le Don qui contient tous les dons : l'Esprit Saint. » (CEC 1082) Dans la célébration liturgique, la prière chrétienne est en quelque sorte remise sur ses pieds, de telle sorte qu'en elle tout fidèle peut trouver le modèle et la source de sa prière personnelle comme réponse de foi et d'amour aux « bénédictions spirituelles » dont le Père nous a comblés en son Fils et dans l'Esprit (voir *Éphésiens* 1).

Un des témoignages les plus expressifs de cette remise d'aplomb de la prière par la droite confession de la foi nous est fourni par le trésor des oraisons liturgiques, dans lesquelles « la sobriété du vocabulaire, la rigueur de l'agencement, ne font que souligner l'intensité et la pureté presque cristalline des formules, [alors que] les tentatives modernes pour réécrire des prières d'un style plus "parlé" n'ont généralement abouti qu'à un verbiage moralisant³² ». Mais ce qui récapitule la transfiguration de la prière opérée par la foi trinitaire, ce sont les conclusions obligées de ces mêmes oraisons : « par Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur et notre Dieu, qui règne avec Toi et le Saint-Esprit, maintenant et pour les siècles des siècles ». Rien qui, dans la prière, n'ait le Père pour terme ; rien qui n'ait le Fils pour Médiateur ; rien qui n'ait l'Esprit pour sagesse, intelligence, conseil, force, science et révérence devant Dieu, en ce lieu où Il est pleinement glorifié et les hommes pleinement sanctifiés.

« L'heure vient, et c'est maintenant, où les véritables adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité » (*Jean* 4, 23). Les paroles de Jésus à la Samaritaine inaugurent l'heure de l'Église, qui coïncide

31. E. KANT, *Le conflit des facultés*, in *Œuvres philosophiques* t. 2, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1980.

32. M. GITTON, *Initiation à la liturgie romaine*, Ad Solem, 2003, p. 69.



Le spécifique de la prière chrétienne

avec l'avènement de l'adoration véritable du Père dans l'Esprit Saint et dans la Vérité qui est le Christ lui-même. Cette adoration est qualifiée par Paul dans l'épître aux Romains (12, 1) de *logikè latreia*, de culte «logique», c'est-à-dire conforme au Logos. J. Ratzinger a montré³³ que cette idée remonte en Israël au judaïsme alexandrin : privée de la proximité du Temple de Jérusalem et des sacrifices qui y étaient célébrés, la communauté juive songe à un sacrifice d'un type nouveau, celui de la parole : «l'homme, créé par le Logos, devenu "logos" par et dans la prière vocale, est le sacrifice véritable, la vraie gloire de Dieu dans ce monde³⁴». Cette aspiration au sacrifice nouveau avait été plus lointainement préparée par l'expérience de l'exil, puis par celle de la persécution, qui avait fait naître l'idée d'une offrande par Israël de ses propres souffrances en hommage de fidélité à son Dieu et en coopération mystérieuse à ses desseins sur le monde.

Ce serait donc un total contresens sur le culte en esprit et en vérité que d'y voir une religiosité désincarnée : il n'y a de culte véritable que là où la parole devient corps. Le «culte logique» est offrande de soi-même, et cette offrande est celle du corps, c'est-à-dire de toute la personne en son actualité historique : «Je vous exhorte, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes (littéralement : vos *corps*) en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte "logique" (*logikè latreia*) que vous avez à rendre» (*Romains* 12, 1).

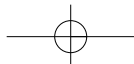
3. Prière eucharistique et vie chrétienne

La source d'une telle offrande ne peut être que l'Eucharistie, où le Logos incarné se donne à nous dans la parole «ceci est mon *Corps*». C'est pourquoi, au rebours de la mystique grecque du Logos, qui cherchait à échapper au corps pour mieux accomplir son projet théurgique, le christianisme a vu dans l'offrande eucharistique le paradigme de toute offrande et de toute prière. Les Actes des martyrs des temps apostoliques en témoignent, qui abondent en métaphores eucharistiques : qu'on se souvienne d'Ignace d'Antioche attendant comme un «froment» d'être «moulu» par la dent des bêtes pour devenir le pain précieux du Christ³⁵ ; ou de Polycarpe, brûlé vif,

33. J. RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, tr. fr. Ad Solem 2001, chapitre 3 : «De l'Ancien au Nouveau Testament : la forme fondamentale de la liturgie chrétienne».

34. J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 38.

35. IGNACE D'ANTIOCHE, *Épître aux Romains*, 4, 1.



THÈME _____ **Jean-Pierre Batut**

qui se tient au centre du bûcher « non comme une chair qui brûle, mais comme un pain dans le four³⁶ ». Ce qui est célébré dans la liturgie et ce qui est vécu dans l'amphithéâtre constituent une seule et même réalité qui actualise dans le disciple l'Eucharistie de son Seigneur : car « l'effet propre de ce sacrement est la transformation de l'homme en Christ, de telle sorte qu'il puisse dire avec l'Apôtre : "Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi" (Galates 2, 20)³⁷. »

Voilà pourquoi la prière personnelle n'est isolable ni de l'assemblée liturgique, ni de la vie à l'intérieur de laquelle doivent s'en déployer les effets. Les chrétiens des premiers siècles auraient sans doute été bien surpris en entendant les récriminations de certains de nos contemporains contre l'éloignement entre la liturgie et la vie, tant ils trouvaient en elle la capacité même de vivre – et cela dans la mesure même où elle les distinguait du monde. Ils étaient spontanément convaincus que « [s'ils] se réunissaient comme les sociétés humaines pour traiter de leurs affaires temporelles, les anges de Dieu ne veilleraient plus sur eux³⁸ ». Et si la prière liturgique les séparait du temporel, c'était pour les unir à un monde infiniment plus réel, dans lequel « les puissances angéliques prennent part à l'assemblée des fidèles, et [où] la vertu de notre Seigneur et Sauveur est présente, ainsi que les esprits des saints, [et] ceux des morts qui nous ont précédés, et évidemment aussi ceux des saints qui sont encore en vie³⁹ » : en d'autres termes, la liturgie était pour eux le lieu de la communion entre la terre et le ciel, seule à même de leur permettre de vivre déjà sur la terre en citoyens de la Cité céleste.

Conclusion en forme de résumé

1. Plutôt qu'une « élévation vers Dieu », la prière chrétienne est fondamentalement un chemin, ouvert par Dieu lui-même pour venir jusqu'à nous et qu'il nous revient d'emprunter à notre tour pour parvenir, non seulement à être entendus et exaucés, mais à entrer dans une communauté de vie avec Lui.

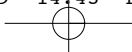
2. L'étape initiale de ce chemin correspond à ce que la tradition orientale appelle *proskynesis*. La prière est un geste de soumission,

36. *Martyre de Polycarpe*, 15, 2.

37. SAINT THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1.

38. ORIGÈNE, *La prière*, § 31.

39. *Ibidem*.



Le spécifique de la prière chrétienne

qui reconnaît en Dieu la seule mesure possible de notre vie, et par lequel le priant, renonçant à sa volonté propre, se déclare disposé à obéir sans conditions à Celui qui est la source et le but de son existence.

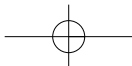
3. Mais en tant que recherche de Dieu, la prière est en quête d'une figure, ou mieux d'un visage : « De toi mon cœur a dit : "cherche sa Face" ; c'est ta Face, Seigneur, que je cherche, ne me cache pas ta Face » (*psaume 27*, 8-9). Elle aspire à devenir *ad-oratio*, c'est-à-dire étymologiquement un contact bouche à bouche, un acte par lequel non seulement l'homme se tient face à Dieu, mais dans lequel Dieu et l'homme s'enlacent, de telle sorte que « la soumission devient union, parce que Celui auquel nous nous soumettons est Amour⁴⁰ ».

La prière chemine ainsi de la soumission à l'union, du face à face au cœur à cœur, de la reconnaissance de la majesté de Dieu à la communion amoureuse où, sans confusion ni séparation, ce qui est de l'homme et ce qui est de Dieu sont désormais liés par une indissociable communauté de destin. Passage transformant, pâque non d'anéantissement, mais de vie, où Celui qui est parti à la recherche d'Adam sur la terre de son exil lui tend la main et le relève des ténèbres de la mort : « Lève-toi, œuvre de mes mains ; lève-toi, mon semblable qui as été créé à mon image. Éveille-toi, sortons d'ici. Car tu es en moi, et moi en toi, nous sommes une seule personne indivisible... Voici que moi, qui suis la Vie, je ne fais plus qu'un avec toi⁴¹. »

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, professeur de théologie dogmatique à l'École Cathédrale (Paris) et à la Faculté Notre-Dame (1985-2009) et curé de paroisse (2000-2009). Évêque auxiliaire de Lyon (2009). Membre du comité de rédaction de *Communio*. Publications : *Apprendre à prier par la prière* (avec P. Chauvet), Paris, Mame, 1994 ; *Pantocrator : Dieu le Père tout-puissant chez les Pères d'avant Nicée* (à paraître courant 2009).

40. Homélie de BENOÎT XVI aux Journées Mondiales de la Jeunesse, Cologne, 21 août 2005. La méditation du Pape sur *proskynesis* et *oratio* inspire ce passage.

41. PSEUDO-ÉPIPHANE, *Homélie pour le grand et saint Samedi* (Office des Lectures du Samedi Saint).



Communio, n° XXXIV, 2 – mars-avril 2009

Xavier MORALES

La prière monastique

« **L**a prière est l'activité qui convient le mieux à la dignité de l'intellect, c'est-à-dire, son emploi le meilleur et le plus authentique. » (ÉVAGRE, *La prière*, 83)

Y a-t-il une méthode de prière typiquement monastique, et si oui, quelle est-elle ? La question est d'emblée disqualifiée par la sentence d'Évagre (ca. 345-399) citée en tête de cet article. Depuis cette lointaine fin du IV^e siècle, le premier théoricien chrétien de l'expérience monastique nous dit que la prière, cette réalité devenue si étrange ou si fascinante pour nos contemporains qu'il leur faut désormais la passer littéralement au scanner pour tenter de la comprendre, est pourtant l'activité la plus naturelle de l'homme. Or si prier est quelque chose de naturel, d'aussi naturel, voire de plus naturel que de respirer ou de vivre, nul besoin de méthode pour l'apprendre.

Peut-être est-ce cela, la prière monastique : la prière qui n'a pas besoin d'être apprise. La prière que nous savons toujours déjà parce qu'elle est en nous.

Certes, dans le dévalement de notre existence, où nous oublions sans cesse d'être ce que nous sommes, nous avons vite fait de perdre le souvenir de cette vraie prière, et que sa source était en nous. La méthode de prière monastique, s'il en existe une, n'est pas une méthode de prière, c'est le retournement de toute l'existence vers sa source oubliée. Seul ce que le jargon appelle la « conversion des mœurs¹ » reconduira à la prière.

1. SAINT BENOÎT, *Règle des moines*, 58, 17.



La prière monastique

Car la prière proprement monastique, ce n'est pas « l'oraison mentale », n'en déplaie à ce grand abbé qui lui consacra un lourd traité au début du XX^e siècle², à l'heure où mon Ordre commençait à se souvenir que sa vocation monastique n'était pas d'abord à la pénitence mais surtout à la contemplation³. Dès qu'elle devient une *méthode de prière*, l'oraison mentale n'est déjà plus de la prière. Bien plus, le privilège, voire l'exclusivité accordée à « l'oraison mentale », par exemple au détriment de la prière liturgique, manque l'essentiel de l'expérience monastique, car elle risque de réduire la prière à un exercice particulier, réservé à tel créneau horaire de la journée, qu'il faudra éventuellement se battre pour arracher au reste de nos occupations.

La prière proprement monastique n'est pas davantage la prière liturgique, malgré un préjugé diffus et tenace. D'abord parce que les premiers moines, en se retirant au désert, ont quitté l'assemblée liturgique et sa prière publique. Certains apophtegmes savoureux rappellent que les fastes liturgiques ne sont pas faits pour les moines. D'ailleurs, l'idée selon laquelle la communauté monastique, en célébrant les heures, s'acquitterait d'une charge confiée à elle par l'Église, voire à la place des autres chrétiens, est fautive. Historiquement, avant d'être prière liturgique, la prière des heures est « prière canonique » : prière selon un programme et une quantité de psaumes fixés à l'avance (selon un « canon »). Comme telle, elle vient prendre place dans la série des exercices monastiques, aux côtés de la lecture méditée des Écritures, de la pratique du silence et du recueillement, du souvenir de Dieu durant le travail, notamment au moyen d'oraisons dites « jaculatoires », et enfin de la prière spontanée, qui peut éventuellement prendre la forme de l'oraison mentale sus-dite. Tous

2. VITAL LEHODEY, *Les voies de l'oraison mentale*, Gabalda, 1906. Sur le débat entre Dom Vital et son censeur, Dom Symphorien Bernigaud, voir COLL., *L'Ordre cistercien de la stricte observance au vingtième siècle. Premier volume. De 1892 à la conclusion du Concile Vatican II*, Rome 2008, p. 103. Dom Symphorien Bernigaud est l'auteur d'un remarquable petit opuscule sur la « méthode » de prière bénédictine (publication posthume en 1963) dont j'adopte ici la thèse.

3. Dom Vital lui-même confesse dans ses Mémoires : « J'avais cherché la sainteté de prime abord dans les austérités (...) plus tard, je crus la trouver dans les voies de l'oraison (...) et c'était un réel progrès ; et maintenant je m'efforce de l'obtenir par la sainte petitesse, avec l'obéissance filiale et le confiant abandon. C'est assurément beaucoup mieux. » (*Autobiographie*, dans MICHEL NIAUSSAT, *Frère Vital ou le triomphe de la grâce*, DDB, 2007, p. 124.)



THÈME _____ **Xavier Morales**

ces exercices visent à raviver la faculté naturelle de l'homme à être en état de prière. Bien plus, toutes les occupations de la vie monastique doivent devenir de la prière, aussi bien le travail que les relations communautaires, la détente, et même, comme le dit une oraison de Complies, le sommeil⁴...

Par conséquent, la prière proprement monastique, c'est la permanence dans l'état de prière, ou, comme on dit, la « prière continuelle », préparée, ravivée et entretenue par les différents « exercices spirituels ». Si l'on veut néanmoins à tout prix trouver une méthode « bénédictine » d'oraison, voici comment saint Benoît († ca. 547) invite ses moines à la prière personnelle. On ne peut pas faire plus « simple » :

« Au cas où un frère voudrait prier en particulier (*secretius*), simplement (*simpliciter*), qu'il entre et qu'il prie, non pas à haute voix, mais avec larmes et attention du cœur (*intentio cordis*)⁵. »

Autre « moyen concret » adopté par la tradition monastique pour « produire ce souvenir par lequel Dieu est conçu et gardé de façon permanente dans l'intellect » : il consiste à « méditer et rouler sans cesse dans son cœur » un verset de l'Écriture, par exemple celui qui ouvre toutes les heures de la prière canonique : « Dieu, viens à mon aide ; Seigneur, à notre secours⁶ ! »

* *
*

L'article pourrait s'achever sur cette définition de la prière monastique comme une prière « essentiellement simple⁷ ». Encore faut-il décrire en quoi consiste cette « simplicité », et surtout, la « prière naturelle » qu'elle suppose.

« La prière du cœur primitive consistait dans le recueillement intérieur, l'éloignement des pensées distrayantes, et l'humble invocation

4. « Bénis notre sommeil, Seigneur Dieu, et permets-lui de prolonger notre prière confiante, pour que durant notre repos nos cœurs demeurent vigilants », COMMISSION FRANCOPHONE CISTERCIENNE, *Prions le Seigneur*, Lethielleux-Kinnor, 2004, 392, p. 228.

5. SAINT BENOÎT, *Règle des moines*, 52, 4.

6. Ce paragraphe résume la « manière de méthode » proposée par Abba Isaac et rapportée par JEAN CASSIEN (ca. 360-433), *Conférences*, X, VIII-XIV.

7. THOMAS MERTON, *Les voies de la vraie prière*, 1969, p. 14. Le titre original du livre est en fait *Le climat de la prière monastique* !

La prière monastique

du Seigneur Jésus avec des mots tirés de la Bible, dans un esprit de foi intense⁸.»

Sous le «recueillement intérieur» dont parle Thomas Merton, on peut et doit entendre résonner un mot grec difficile à traduire : *hésychia*. Prenons-en comme première approche la manière dont la tradition monastique syriaque l'a traduit par le mot «silence» :

«Le silence est le symbole du siècle à venir, tandis que les paroles sont l'instrument du monde présent⁹.»

Partons donc du silence, ou plutôt *des* silences. Car il y a trois silences : *le silence extérieur*, qui permet le silence intérieur. *Le silence intérieur* qui permet le surgissement du silence qui est Dieu lui-même. Car non seulement le silence est la langue que parle Dieu («Que dira le Seigneur? Ce qu'il dit, c'est la paix», Ps 85, 9), mais *Dieu est silence*.

À la faveur du silence extérieur, la conscience reprend peu à peu contact avec cette part extrêmement vierge et silencieuse du cœur, d'ordinaire profondément enfouie sous l'agitation et la tension. Quand elle y a établi son assise, surgit en elle un sentiment de paix et de joie – qui n'est pas encore Dieu mais un pressentiment du silence qu'il est lui-même. C'est à partir de ce lieu du cœur, et du pressentiment qu'elle y expérimente, que la conscience peut s'exercer à être attentive à Dieu. C'est aussi ce lieu du cœur qu'habite l'Esprit Saint, qui, en tant que véritable *instinctus*¹⁰, imprime au cœur une inclination affective vers Dieu (*affectus spiritalis*¹¹), si tant est que l'agitation et la préoccupation pour l'extérieur ne lui barre pas le passage.

Pour habiter le silence, le moine doit d'abord «s'éloigner des hommes et de toute distraction¹²», comme le déclare l'un des premiers éloges de l'*hésychia* monastique. Le moine recherche donc, deuxième traduction possible du mot *hésychia*, la *quies*, le «calme» ou le «repos». La spiritualité médiévale occidentale a privilégié ce thème du «repos contemplatif», mise en «vacance» pour Dieu (*vacare Deo, otium*), en exploitant par exemple une interprétation

8. IDEM, *ibidem*, p. 17.

9. ISAAC LE SYRIEN (fin du VII^e siècle), *Lettre* III, 13 (version grecque).

10. C'est ainsi que parle Thomas d'Aquin († 1274), qui compare l'inclination produite par l'Esprit en nous à l'instinct des animaux. Voir surtout le *Commentaire sur l'épître aux Romains*, 8, 24, § 635.

11. AELRED DE RIEVAULX († 1167), *Miroir de la charité*, III, XI, 31.

12. AMMONAS, disciple de saint Antoine (IV^e s.), *Lettre* I (version grecque).

THÈME _____ **Xavier Morales**

allégorique du *sabbat*, jour de repos hebdomadaire. *Sabbatizein* devient synonyme de «vaquer à la contemplation¹³». On retrouvera évidemment ce thème dans le *désœuvrement* du brabançon Ruusbroec¹⁴, ou dans le courant dit *quiétiste*.

C'est bien à l'intérieur, et non à l'extérieur, que se trouve le «repos». De fait, le passage d'un silence à l'autre fait décrire à la conscience un mouvement qui va de l'extérieur vers l'intérieur: le «recueillement» est une troisième traduction possible du mot *hésychia*. Quittant les distractions centripètes de l'extériorité, le moine s'efforce «d'entrer dans la chambre du trésor qui est en toi (...) L'échelle qui mène au Royaume est au-dedans de toi, cachée dans ton âme¹⁵.» Cependant, ce mouvement de «recueillement» doit être bien compris, contre deux erreurs possibles.

D'une part, l'intériorité dont il est ici question n'est pas réductible à la conscience. Le but ultime de la prière en tant qu'exercice spirituel n'est pas de produire une *prise de conscience* de la présence de l'Esprit en nous (contre Syméon le Nouveau Théologien¹⁶ et l'hésychasme), et encore moins un *état de conscience modifiée* (ce à quoi les neuro-sciences veulent la réduire), mais de contribuer pour sa part, à une orientation de *tout l'être* vers Dieu: *conversion*.

D'autre part, le retour vers l'intérieur de soi n'est pas un mouvement ayant le «moi» ou la «subjectivité» propre pour but. Le mouvement vers l'intérieur ne s'arrête pas au «moi» ou à l'âme, il va plus profond ou plus haut. Car si Dieu n'est «ni ces corps que nous voyons, ni ceux que nous ne voyons pas», c'est-à-dire le monde extérieur, il n'est pas davantage «l'âme», l'intériorité propre: il est «plus intérieur que ce qu'il y a de plus intérieur en moi, et plus élevé que ce qu'il y a de plus élevé en moi¹⁷». Le «retour» à soi débouche

13. Voir par exemple JEAN LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Éditions du Cerf, 1963², pp. 67-68.

14. Voir par exemple JAN VAN RUUSBROEC (1293-1381), *Les noces spirituelles*, II, 331, traduction de A. Louf, Bellefontaine, Spiritualité Occidentale 3, pp. 184-185: «Parfois, l'homme intime se recueille en simplicité en-dedans (...) Ce mode consiste en un dépassement de toute chose vers le désœuvrement.»

15. ISAAC LE SYRIEN, *Discours* 30, 11 (version grecque).

16. La thèse de Syméon (949-1022), qui lui valut d'ailleurs bien des ennuis, est qu'il n'y a de vraie vie spirituelle, que si l'Esprit Saint est reçu comme un phénomène *conscient*. Voir par exemple *Hymne L*, vv. 153-221.

17. AUGUSTIN, *Confessions*, III, VI, 10-11. Même mouvement d'ensemble dans le fameux passage des *Confessions*, X, VI-XVII, où Augustin part à la recherche de Dieu en passant tout d'abord de l'extérieur (le monde sensible puis le corps

La prière monastique

donc sur une « percée » hors de soi (Eckhart), qu'on a parfois décrite comme un au-delà de la prière.

Bref, le recueillement de l'*hésychia* conduit à l'*ekstasis*, qui est à la fois, selon les deux variantes de traduction de ce mot grec, « sortie hors de la conscience » (*excessus mentis*) et « stupeur » (*stupor*) au-delà de tout mot et de toute idée produits par la conscience :

« Parfois, l'esprit (*mens*) se tient caché à l'intérieur du secret d'un si profond silence que la stupeur causée par la soudaine illumination exclut absolument tout bruit de paroles, et que l'esprit, foudroyé, retient tous les sens en suspens à l'intérieur de soi et répand ses désirs devant Dieu en des gémissements ineffables¹⁸. »

Parvenue à cette extase, la prière cesse : « Il n'y a plus de prière au-delà de la prière pure (...) Une fois la limite franchie, c'est la stupeur émerveillée, ce n'est plus la prière¹⁹. »

* *
*

Dans la description que je viens de donner de la prière, *l'accès à la transcendance passe par l'intériorité*. Cette proposition ne vaut pas seulement pour la prière, mais pour la vie monastique elle-même, dans la mesure où elle est entièrement prière.

Une telle promotion de l'intériorité par le monachisme pose un problème. Le concept d'intériorité est un concept absent de la Bible. Ce qu'elle désigne par « cœur » (hébreu *leb*, grec *cardia*), c'est la pensée et l'intention, par opposition à l'acte et l'apparence, et non pas le noyau le plus intime et mystérieux de la personne. On pourrait à la rigueur considérer que le mot « esprit » (*pneuma*) peut renvoyer à l'intériorité, par exemple dans des passages comme 1 *Corinthiens* 2, 10-12, où Paul l'emploie pour parler de ce qui est « au plus profond » de l'homme, ou en *Marc* 2, 8 ; 8, 12, où il est question d'une émotion profonde de Jésus.

propre) à l'intérieur (l'âme propre, et en particulier les vastes magasins de la mémoire), puis « dépasse même cette faculté de la mémoire » pour « monter à travers mon esprit jusqu'à toi, qui demeures au-dessus de moi ».

18. JEAN CASSIEN, *Conférences*, X, XXVII.

19. ISAAC LE SYRIEN, *Discours* 31-32, 4 (version grecque) = I, 23 (syriaque), traduction de Placide Deseille, Solan, 2006, p. 233. « Stupeur » est la traduction syriaque du mot grec *ekstasis*.

THÈME _____ **Xavier Morales**

Corrélativement à cette relative absence du concept d'intériorité dans la Bible, on n'y trouvera pas plus l'idée selon laquelle l'homme trouverait Dieu au fond de son propre cœur. L'expérience caractéristique du Nouveau Testament n'est pas celle du recueillement, mais celle de l'effusion de l'Esprit et de son inhabitation en l'homme.

En fait, pour simplifier, l'idée selon laquelle l'intériorité est la clef de l'accès à la transcendance vient de Plotin († 270), et s'est introduite dans le christianisme, moyennant des nuances non négligeables, à travers Augustin²⁰ (354-430), dont il suffira de citer ce bref passage du traité sur *La vraie religion* :

« Ne sors pas au-dehors, rentre à l'intérieur de toi (*noli foras ire, in teipsum redi*) ; la Vérité habite dans l'homme intérieur. (...) Dépasse-toi encore toi-même (*transcende et teipsum*) (...) tends vers ce lieu qui est le foyer même auquel s'allume la lumière de la raison²¹. »

On le voit, Augustin ne s'arrête pas à l'intériorité (« l'homme intérieur »), qui doit elle aussi être dépassée pour accéder à la Vérité. C'est le même mouvement que l'on trouve déjà dans les lignes fameuses qui ouvrent le traité VIII [6] de la IV^e ennéade de Plotin :

« Souvent, quand je m'éveille, sorti du corps et entré en moi-même, en dehors de toutes choses et au-dedans de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse qu'il est possible, je me prends à croire que c'est surtout alors que ma destinée est plus grande, je me mets à exister d'une vie la plus noble, devenu identique avec le divin, et, établi en lui, j'atteins cette activité où j'ai mon assise au-dessus de toute réalité intelligible. Après cette station dans le divin, redescendu de l'intellect au raisonnement discursif, je m'interroge²². »

L'expérience d'extase intellectuelle rapportée par Plotin suit trois étapes : 1. la « sortie » hors du monde extérieur et du corps propre ; 2. l'entrée dans l'intériorité, c'est-à-dire le retour de la conscience à son lieu propre, le « monde intelligible » ; 3. une identification avec le divin, « au-dessus de toute réalité intelligible ».

L'intérêt d'une telle tripartition du mouvement de l'expérience permet de mettre en évidence le statut intermédiaire de l'âme. Dans la suite du traité, Plotin explique que « les âmes sont nécessairement

20. Sur la relation entre Plotin (Porphyre) et Augustin, en particulier sur le thème de l'intériorité, voir dans l'édition des *Confessions* dans la *Bibliothèque augustinienne* 13, DDB, 1962, les notes complémentaires 23 et 25-26 de A. Solignac, p. 679-693.

21. AUGUSTIN, *La vraie religion*, XXXIX, 72.

22. PLOTIN, *Ennéade* IV, traité VIII [6], 1.

La prière monastique

amphibies, vivant en partie la vie de là-bas et en partie la vie d'ici-bas²³. L'adjectif « amphibie » a sans doute un effet moins comique en grec qu'en français, mais reste problématique : l'âme aurait-elle une « double vie » ? Auquel cas, comment comprendre le projet monastique de devenir « un » (*monos*) ?

Plotin lui-même se pose cette question (« Je m'interroge ») et sa réponse est nuancée. Tout d'abord, la « descente » de l'âme dans le corps et le monde sensible n'est pas une « déchéance » due au péché, contre Empédocle²⁴. Plotin semble reprocher au « divin Platon » d'avoir « toujours méprisé le sensible et reproché à l'âme son union avec le corps ». Bien plutôt, cette bipolarité de l'âme, tournée à la fois vers elle-même et vers l'extérieur, lui est naturelle : « les âmes particulières exercent leur inclination intelligible dans leur mouvement de se retourner vers ce dont elles sont issues, mais elles possèdent aussi une puissance orientée vers ceux qui sont inférieurs²⁵. » Plotin souligne que « ce n'est pas un mal pour l'âme de procurer au corps la puissance d'exister, tant que la providence qu'elle exerce à l'égard de ce qui lui est inférieur n'empêche pas complètement cette providence de demeurer dans l'état le plus noble²⁶. » « C'est comme la lumière, qui se rattache au soleil par en haut, sans pour autant refuser de diriger ce qui vient après elle²⁷. »

Bref, le monde matériel n'est pas à « fuir », mais l'âme, si facilement amnésique, doit se souvenir qu'elle « n'est pas plongée tout entière dans le sensible, il y a quelque chose d'elle qui est toujours dans l'intelligible²⁸ ».

Que tirer de cette analyse du rapport *intérieur/extérieur* chez Plotin pour ce qui est de l'existence monastique chrétienne ? J'ai noté plus haut que l'Évangile ne connaissait pas ce rapport, mais que Jésus parle du rapport entre l'apparence et l'intention. La manière dont il conçoit ce rapport est à tirer de sa critique de l'*hypocrisie*. Dans l'hypocrisie, l'apparence n'exprime pas au-dehors l'intention qui est à l'intérieur du cœur. Le rapport juste serait donc une concordance de l'apparence avec l'intention : la première doit révéler la seconde et non la cacher. Appliqué à l'existence monastique et à sa résolution du rapport entre intériorité et extériorité, cela signifie que l'existence

23. IDEM, *ibidem*, 4.

24. IDEM, *ibidem*, 1 l. 18.

25. IDEM, *ibidem*, 4.

26. IDEM, *ibidem*, 2, ll. 25-27.

27. IDEM, *ibidem*, 4, ll. 3-5.

28. IDEM, *ibidem*, 8, l. 3.



THÈME _____ **Xavier Morales**

monastique ne consiste pas à habiter exclusivement à l'intérieur de soi-même en se retirant de l'extérieur de soi, mais à habiter l'extérieur depuis l'intérieur de soi. De prendre l'intérieur comme centre à partir d'où exister. Pourquoi? Parce que c'est seulement à l'intérieur de soi que l'on trouve l'appui pour exister: Dieu, alors qu'à l'extérieur de soi, tout n'est que dévalement et impermanence.

Non que Dieu «se trouve» plus à l'intérieur qu'à l'extérieur: Dieu n'a pas de lieu. Mais, comme nous l'avons vu, l'accès à la transcendance passe par l'intériorité, et nous pouvons maintenant en avancer le fondement théologique: c'est que ce à quoi la transcendance (Dieu) donne accès, ce n'est pas son extériorité, mais son intériorité même. On est là face à une propriété exclusive de Dieu, qui est la seule personne capable de communiquer ce qu'il est à l'intérieur de lui-même à autrui: son Esprit, ce qu'il fait infiniment dans la communion trinitaire, et par participation dans la divinisation de l'homme. Or c'est seulement en adhérant à lui par l'intérieur de moi-même que j'adhérerai à l'intérieur de lui-même, dans une adhésion qui sera donc *unité d'Esprit* (1 Corinthiens 6, 17). Dans cette unité d'Esprit, il y a un Toi au fond de moi: le face-à-toi se trouve en moi.

Revenons au monachisme. Guillaume de Saint-Thierry († 1148), s'adressant à des ermites chartreux, qui vivent donc intégralement «à l'intérieur» de la cellule, les exhorte à l'humilité en leur déclarant que leur genre de vie n'est pas encore le sommet de l'idéal spirituel:

«Loin au-dessus de vous, contemplez la bravoure et admirez la gloire de ces *très courageux ambidextres* qui, à l'imitation d'Aod, ce fameux juge d'Israël, se servent de l'une et l'autre mains aussi bien que de la droite: tant qu'ils le peuvent, ils aiment vaquer à l'intérieur, avec une très fervente dévotion, à l'amour de la contemplation de la vérité; mais quand la nécessité les appelle, ou que leurs responsabilités le leur demandent, ils sont très prompts à sortir à l'extérieur, pour la vérité de la pratique de l'amour²⁹.»

29. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, 18.



La prière monastique

Annexe : Lettre à un novice sur la prière pure

Monastère de Notre-Dame d'Acely,
le 20 octobre 2007

Cher frère novice au désert,

Ton bien-aimé se tient à la porte de ton cœur et il frappe. Accepteras-tu de tout laisser, aussi bien tes actions que tes pensées, pour lui ouvrir et le laisser entrer ?

Il a soif de toi. Il te guette, il attend que tu tournes ton regard vers lui – car lui te regarde toujours.

Alors, si tu acceptes de recevoir sans comprendre, si tu as l'audace de risquer le vide pour être rempli de la plénitude de Dieu,

Choisis une heure et une durée, et tiens-t'y aussi fidèlement qu'à la *lectio* ou aux prières liturgiques. Commence petitement, peut-être même seulement un quart d'heure ou vingt minutes, mais sois très strict avec toi-même. Peu à peu, tu pourras augmenter la durée. Une demi-heure ou 40 minutes est une bonne mesure. Fais attention : l'heure venue, les excuses pour ne pas aller à la prière vont se bousculer au portillon, mais ne les laisse pas entrer. N'ouvre ta porte qu'à Dieu seul.

Entre dans le silence. Aide-toi du silence extérieur. La voix de Dieu a le même son que ce silence. La voix de Dieu est silence, et il va falloir t'y habituer. Puis pénètre dans le silence de ton cœur. Il y a certainement beaucoup de bruit dans ton cœur. Mais au plus profond, il y a un silence, qu'il faut laisser remonter à la surface. Un truc : en tournant la poignée de la porte de l'église pour y entrer, marque un temps d'arrêt, et décide de déposer tous tes fardeaux, soucis et préoccupations sur le seuil.

Et enfin : lâche prise. Remets-toi à Dieu seul. Présente-toi à lui et attends-le.

Tu peux répéter quelques paroles de l'Écriture :

« Père, entre tes mains, je remets mon esprit. »

« À tout instant, j'expose ma vie. »

« Tout mon désir est devant toi. »

« Parle, Seigneur, ton serviteur écoute. » « J'écoute : que dira le Seigneur ? Ce qu'il dit, c'est la paix. »

THÈME _____ **Xavier Morales**

N'aie pas peur du vide. C'est comme un mur qu'il faut oser traverser.

Je te fais une promesse. Si tu es fidèle et patient, de temps en temps, souvent les jours où tu t'y attendras le moins, Dieu viendra sensiblement dans ton cœur, et le vide se transformera en trop plein. Il y aura le feu dans ton cœur. Ce feu qui brûle si furtivement mais si intensément vaut la peine de l'attendre longtemps, parfois à la limite du découragement.

Mais la plupart du temps, Dieu ne dira rien. Tu ne sentiras rien. C'est que tu es sur la bonne voie. C'est comme si Dieu t'opérait sous anesthésie générale. Crois que Dieu est en train d'agir en toi, même si tu ne sens rien. Accepte de ne rien sentir.

Demande à Jésus qu'il te montre comment être un fils : « Apprends-moi à prier. »

Laisse Dieu être Dieu. N'essaie pas de mettre la main sur lui, c'est impossible. Dieu est libre. Il ne sera à toi que si tu consens à être à lui.

Vers la fin, tu vas avoir tendance à surveiller ta montre... Continue à être très strict : pas une minute de moins ! C'est pour Dieu que tu as décidé d'être là, et d'y être jusqu'au bout.

Ne t'impatiente pas contre toi-même : évidemment que les distractions, les rêveries, les somnolences vont t'assaillir et parfois te vaincre. Cela ne fait rien. Tu es un homme, et la chair est fragile. Mais l'Esprit qui habite en toi et prie pour toi est fort. « Sa puissance enracine les montagnes, il apaise le vacarme des mers et la rumeur des flots. »

Et Marie aussi t'aidera, très discrètement, à te tenir tranquille devant Dieu.

Courage ! Tu as une nuée de prédécesseurs sur cette route, qui ont « goûté et vu comme est bon le Seigneur ».

« Arrêtez-vous, et sachez que je suis Dieu ! »

Frère Xavier Morales, né en 1975, est moine au monastère cistercien de Notre-Dame d'Accey (Jura).

Communio, n° XXXIV, 2 – mars-avril 2009

Jean-Claude HANUS

Adoration eucharistique et compassion

De tous les cultes rendus au Seigneur, en dehors de la messe, l'adoration du Saint-Sacrement est le plus grand, le plus achevé, tout au moins pour l'Église catholique. Ce n'est pas une dévotion parmi d'autres, c'est un culte de latrie puisque Dieu est présent dans ce sacrement de manière unique et substantielle¹. Aussi est-il légitime d'en attendre beaucoup, en particulier un cœur de compassion, fasciné par la petitesse. Sur ce chemin nous rencontrons inévitablement Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face...

La transsubstantiation, mais encore ?

Dans l'Eucharistie sont contenus «vraiment, réellement et substantiellement le Corps et le Sang conjointement avec l'âme et la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ, et, par conséquent, le Christ tout entier²». Le concile de Trente (1545) parle de transsubstantiation pour désigner la conversion des substances, pain et vin, en Corps et Sang du Seigneur³. Ce dogme s'appuie sur «la foi de l'Église en l'efficacité de la Parole du Christ et de l'action de l'Esprit Saint pour opérer cette conversion» (*CEC 1375*). Le concile de Trente en formulant le dogme, ne s'est pas lié à une théorie particulière : la

1. *Catéchisme de l'Église catholique* (ci-après *CEC*)1374.

2. *CEC 1374*, citant le concile de Trente (DS 1651).

3. DS 1642.

THÈME _____ *Jean-Claude Hanus*

question du comment reste ouverte. Peut-être faudrait-il se demander ce que l'irruption d'une réalité outre-univers implique pour les réalités assumées de notre monde : le Ressuscité ne passe pas par la porte du Cénacle pour entrer...

Les choses se fixent donc à ce Concile : le Christ est vraiment présent, tout entier, sous les apparences du pain et du vin. Reste à préciser ce qu'on entend par présence réelle :

« Cette présence, on la nomme "réelle", non à titre exclusif, comme si les autres présences n'étaient pas "réelles", mais par excellence parce qu'elle est substantielle, et que par elle le Christ, Dieu et homme, se rend présent tout entier. » (CEC 1374)

Ainsi se trouvent « disponibles », inépuisablement, dans Jésus-Hostie, toutes les réalités passées, présentes et à venir, tout son corps mystique : « la sainte Eucharistie contient tout le trésor spirituel de l'Église⁴ ». C'est l'Esprit Saint qui « nous introduit dans la Vérité toute entière », c'est-à-dire au cœur du mystère eucharistique et qui « nous dévoile les choses à venir (Jean 16, 13). Dans la foi chacun peut dire, en regardant l'hostie consacrée, qu'il se voit lui-même dans la Gloire. « Le temps, ce n'est qu'un mirage, un rêve... déjà Dieu nous voit dans la gloire ; il jouit de notre béatitude éternelle ! » dira Thérèse de l'Enfant Jésus⁵. Voilà qui constitue un puissant stimulant pour reconsidérer nos rapports aux autres et les imprégner de compassion. Ainsi l'Église se connaît, dans la foi, comme fiancée et, dans l'Espérance, comme épouse. En confectionnant l'eucharistie, en s'en nourrissant et en la contemplant, elle réalise cette vérité : elle agit dans le présent et vit déjà de l'eschatologie, de l'au-delà du temps (de cet au-delà qui n'est pas un « après »).

Fondements scripturaires

Le Christ nous a dit : « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour » (Jean 6, 54). Il ne nous a pas dit d'adorer son corps ou son sang eucharistique. Les orthodoxes, par exemple, s'en tiennent là, d'où la place majeure de l'icône dans leur Tradition. Benoît XVI évoque cette objection :

Alors que la réforme [liturgique voulue par le Concile Vatican II] accomplissait ses premiers pas, le rapport intrinsèque entre la Messe

4. *Pastores dabo vobis*, 26.

5. LT 108, *lettre à Céline*, 18 juillet 1890.



Adoration eucharistique et compassion

et l'adoration du Saint-Sacrement ne fut parfois pas assez clairement perçue. Une objection alors diffuse se faisait jour, par exemple, dans l'affirmation selon laquelle le Pain eucharistique ne nous serait pas donné pour être contemplé, mais pour être mangé. En réalité, à la lumière de l'expérience de prière de l'Église, une telle opposition se révélait privée de tout fondement. Déjà saint Augustin avait dit : « Que personne ne mange cette chair sans d'abord l'adorer ; ... nous pécherions si nous ne l'adorions pas⁶ ».

De plus, dans l'Ancien Testament, nous décelons un ancrage scripturaire précieux, étant entendu que la manne « descendue du ciel » préfigurait ce que serait le pain eucharistique :

« Moïse dit : “Voici ce qu'a ordonné le Seigneur : Remplissez-en un gomor et préservez-le pour vos descendants, afin qu'ils voient le pain dont je vous ai nourri dans le désert, quand je vous ai fait sortir du pays d'Égypte.” Moïse dit à Aaron : “Prends un vase, mets-y un plein gomor de manne et place-le devant le Seigneur afin de le préserver pour vos générations.” » (Exode 16, 32-34)

Tout ce qui est relatif à Moïse est fondamental, selon les paroles mêmes du Christ : « Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, car c'est de moi qu'il a écrit » (Jean 5, 46). Le Christ qui « accomplit l'Ancien Testament » (et donc cette manne qui fait partie de l'héritage), donne tout son sens à cette première adoration du pain descendu du ciel, au cours de laquelle le peuple fait mémoire de ce salut emblématique qu'est la sortie d'Égypte et rend grâce.

Un autre évènement intéressant est encore vécu au cours de l'Exode: le peuple se révolte contre Moïse et contre Dieu. En châtiement celui-ci envoie des serpents dont la morsure en fait périr beaucoup. Les survivants implorent :

« Le peuple vint dire à Moïse : “Nous avons péché en parlant contre le Seigneur et contre toi. Intercède auprès du Seigneur pour qu'il éloigne de nous ces serpents.” Moïse intercédait pour le peuple et le Seigneur lui répondit : “Façonne-toi un Brûlant que tu placeras sur un étendard. Quiconque aura été mordu et le regardera restera en vie.” » (Nombres 21, 7-9)

Là encore, le Christ se réfère à cet évènement : « Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme » (Jean 3, 14) et Jean prophétise cet appel à la contemplation, au moment de la mort de Jésus en croix : « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé » (Jean 19, 35 et voir aussi Zacharie 12, 10).

6. Exhortation apostolique *Sacramentum Caritatis*, § 66.



THÈME _____ *Jean-Claude Hanus*

Pourquoi l'adoration eucharistique ?

D'abord, elle ne peut exister que parce qu'il y a eu la célébration du sacrifice du Christ : elle en est comme le prolongement. En effet la messe « passe vite » : on a besoin de temps pour « réaliser⁷ » ce grand mystère, le goûter. On mange et, après, on « dévore des yeux » : il y a comme une inversion par rapport à nos pratiques alimentaires. Mais l'adoration joue aussi comme trait d'union entre deux célébrations : ainsi allons-nous de messe en messe jusqu'à la dernière, en veillant « car vous ne savez ni le jour ni l'heure » (*Matthieu 25, 13*) et en contemplant la Sainte Face eucharistique du Christ : « Jésus, je vois rayonner dans l'hostie la splendeur de ton Visage⁸ ». Elle permet de prendre la mesure du don, d'en goûter les fruits de vie intérieure, de faire croître et d'entraîner nos sens spirituels sans lesquels notre corps de résurrection n'aurait pas de sens...

Ainsi « réaliser » ce mystère c'est le faire passer dans notre vie la plus profonde : cela demande un certain temps. Marie, en réalisant totalement ce mystère en elle, en est le modèle et la pédagogue. Il faut se mettre en silence, c'est-à-dire dans l'humilité de la Vierge, et tenter de prendre la mesure de ce que l'on a en face de soi : en apparence, une simple hostie ! Mais nous sommes avertis : « Cessez de juger sur l'apparence ; jugez selon la justice » (*Jean 7, 24*).

Dans l'hostie, Jésus est complètement immobilisé, unissant en cet état l'impuissance du tout petit enfant et la dimension sacrificielle du clouage sur la Croix. Il dépend entièrement de nous, que ce soit dans une relation d'accueil ou de rejet. Il se donne ainsi, sans réserve, entre nos mains, avec le risque d'être maltraité ; et, avec le risque, devant nos yeux, de n'être ni vu ni regardé si le signe n'est pas reconnu faute de mémoire pour lui donner sens.

Ce qui nous est donc demandé dans l'adoration eucharistique, c'est de passer des yeux de chair aux yeux de la foi, donc de la non foi à la foi. Cela implique une purification des sens. C'est un parcours et un combat sans fin. Jésus guérit ainsi notre regard, lui ôte cette convoitise dont parle Jean (1 *Jean 2, 16*), blessure héritée des origines : « La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir » (*Genèse 3, 6*).

7. Pour le développement de ce thème, on lira avec profit l'article de Jean-Luc Marion, *Réaliser la présence réelle*, in *La Maison-Dieu* n° 225, Paris, Éditions du Cerf, 2001.

8. Thérèse de l'Enfant-Jésus : *Les anges à la crèche de Jésus* (RPT 2, 5 v°).



Adoration eucharistique et compassion

L'adoration de Jésus caché dans l'eucharistie nous conduit à d'autres silences encore, à d'autres mortifications : celle de la langue, celle de notre volonté propre, celle de notre raison. Tout cela parce que : « La personne humaine possède un besoin qui est plus profond encore (...) c'est la faim du cœur humain pour l'immensité de Dieu (...) Le Christ est le seul qui puisse satisfaire la faim la plus profonde du cœur humain. Car il est le seul à être la source de vie⁹. » Pour cette raison, quand, dépouillés par l'Esprit, nous nous mettons sous le regard de Jésus-Eucharistie, nous rejoignons chaque être humain dans sa faim la plus essentielle. C'est l'antidote au repliement sur soi, une dérive toujours possible de la prière.

« Cherchez d'abord son Royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (*Matthieu 6, 33*) : ce qui est donné au Christ (les inquiétudes, le souci du lendemain...) doit être vraiment donné. Aimer Dieu, l'adorer, c'est le laisser être Dieu et se laisser faire par lui. Cette mise en présence de Dieu n'est pas passive puisque nous la voulons librement. Mais elle peut réveiller cette culpabilité de ne pas être dans notre devoir d'état, là où, justement, Dieu nous attendrait vraiment : comme Marthe qui s'insurge (*Luc 10, 40*) et prend Dieu lui-même à témoin. Il faut donc résister et croire, sans l'ombre d'un doute, que le temps « perdu » pour Dieu ne l'est pas car « le Fils de l'homme est venu sauver ce qui était perdu » (*Luc 19, 10*), même le temps !

Terminons, enfin, sur une note qui pourra peut-être mieux nous faire voir en quoi consiste la complémentarité communion/adoration. La communion nous rappelle la volonté du Christ de demeurer en nous pour que nous puissions demeurer en lui. Pour l'homme, le désir de fusion avec l'aimé est un danger. L'acte de communier réveille ce qu'il y a de plus archaïque et de plus nécessaire pendant un temps : la relation narcissique entre l'enfant et la mère. C'est ce qui resurgit chez Thérèse de l'Enfant-Jésus au moment de sa première communion :

« Depuis longtemps, Jésus et la pauvre petite Thérèse s'étaient regardés et s'étaient compris... Ce jour-là, ce n'était plus un regard mais une fusion, ils n'étaient plus deux, Thérèse avait disparu, comme la goutte d'eau se perd dans l'océan¹⁰. »

Le regard laisse sauve l'altérité car il maintient la tension du désir (« ne pas céder sur son désir » disait Lacan). Congédier le regard c'est

9. Jean-Paul II, *Homélie à Karachi*, 16 février 1981.

10. Ms A 35 r^o.



THÈME _____ *Jean-Claude Hanus*

encourir le risque de la dissolution dans l'être océanique, pour ne pas dire maternel. Plus tard, après sa grande conversion de Noël 1886, Thérèse guérira de cette recherche inconsciente du sein maternel qui lui a manqué dans sa toute petite enfance. Et ses neuf années de vie au Carmel lui apprendront «l'amour vrai» qu'elle vivra pleinement dans ses quatre dimensions : sponsal, maternel, filial et fraternel¹¹. Cette conversion, qui la fait passer d'une vie encore trop psychique à une vie spirituelle adulte, est un modèle du genre, mais combien y parviennent-ils ? L'adoration du Saint-Sacrement, comme réinstauration de la distance par le regard, lève certains obstacles – et non des moindres – qui entraînent des confusions entre vie psychique et vie spirituelle. Elle apparaît donc comme une petite voie, au sens thérésien du terme¹², qui répond à cet appel à la conversion : «Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers... et toute chair verra le salut de Dieu» (*Luc* 3, 4-6). Elle permet à la vie spirituelle de se déployer sur la base d'une distinction absolue des personnes, de Dieu et de sa créature. Distinction sans laquelle le vin du Royaume – l'amour, en somme – tourne au vinaigre : les mondes sans limites sont mortifères¹³ ! Puisque l'eucharistie est en propre et par excellence le sacrement de l'amour, nous serions tentés de voir la dimension maternelle de l'amour du côté de la communion au Corps, et la dimension paternelle du côté de l'adoration, puisque l'adoration implique d'être sous le regard de l'Autre reconnu comme Autre, irréductible : elle induit la distinction des ordres, le sacrifice. Au moment où la figure du père s'estompe (énoncé de la Loi, mise en place des limites, épreuve du manque, etc.), l'adoration eucharistique «explose», largement promue par les communautés nouvelles nées dans la seconde moitié du xx^e siècle : le Seigneur inspire et donne lui-même le bon remède. Il n'y a rien à inventer, il n'y a qu'à faire mémoire :

«Si voir a puissance de guérison, c'est que ne pas voir a puissance de mort. Le serpent se cache et il est commandé de l'exhiber. La vue, faculté de lumière et donc de vie, est plus forte que ténèbres et mort. Y aurait-il un rapport entre la maladie et le mensonge ? (...) Venir se

11. F.-M. LÉTHEL, *L'amour de Jésus, la christologie de Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Desclée, 1997, p. 106.

12. «Je veux chercher le moyen d'aller au Ciel par une petite voie bien droite, bien courte, une petite voie toute nouvelle, Ms C 2 v^o.

13. Comme le dit de son côté la psychanalyse ; voir Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite*, Érès, 2009.



Adoration eucharistique et compassion

faire soigner et guérir près d'une image de mort en s'appuyant sur un morceau de la mémoire de l'Exode, cela a un sens, et un sens fort, que l'Évangile de Jean n'annule pas, au contraire. Il nous fait entendre, de la bouche de Jésus, cette parole : « Comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme, afin que quiconque croit ait en lui la vie éternelle ». Il veut dire que Jésus "élevé" en croix prend la place du serpent qui donne la mort et que, par ce moyen, il donne la vie¹⁴. »

Adoration et compassion

Au cours de la messe nous sommes appelés à faire mémoire de la Cène et à manger le Corps du Christ. Dans l'adoration, nous sommes invités à nous mettre plus directement du côté de la Croix, du côté du sacrifice, ne serait-ce que par l'implication forte du regard : « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé ».

Dans l'une et l'autre de ces deux dimensions, c'est Jésus en tant que victime (hostie) qui nous est donné. En nous mettant devant le Transpercé, nous pouvons entrer plus profondément dans le mystère de son cœur ouvert qui signifie sa compassion infinie pour tous les hommes, pour tous ces hommes qui ne savent pas ce qu'ils font et qui, de ce fait, peuvent bénéficier du pardon, de la miséricorde du Père.

Ainsi l'adoration nous remet devant le mystère de l'amour qui s'abaisse jusqu'au néant, c'est-à-dire d'un sujet – d'une personne divine en l'occurrence – qui va jusqu'à se faire objet, objet dont on peut disposer dans une liberté sans limite : « Il a remis son corps entre nos mains » chante-t-on. L'amour de Dieu pour les hommes va jusque-là.

Et l'amour des hommes pour Dieu jusqu'où peut-il aller ? Eh bien ! jusqu'à cette belle réciprocité que l'on trouve chez Thérèse de l'Enfant-Jésus : elle désirait se faire jouet, petite balle pour Jésus, pour qu'il puisse en faire ce qu'il voulait, jusqu'à la délaissier : « Pauline, je suis la petite balle de l'Enfant Jésus ; s'il veut briser son jouet il est bien libre, oui, je veux bien tout ce qu'il veut¹⁵ ». Tel est le mystère de l'amour nuptial vécu jusqu'au bout, au risque de n'être plus rien pour l'autre, un jouet tout au plus.

14. Paul BEAUCHAMP, *Cinquante portraits bibliques*, Paris, Seuil, 2000, p. 82.

15. LT 36 + Ms A 64 r° et v°.



THÈME _____ *Jean-Claude Hanus*

Il y a donc un côté objectif dans l'adoration qui prolonge et anticipe également toute eucharistie, nous le disions. Et il y a aussi l'aspect « visibilité » de celui qu'on adore. On n'adore pas une idole, une représentation mentale : on adore celui qui est, Jésus-Hostie. Jésus réellement présent sous les apparences qu'il a choisies librement. De ce fait, n'étant pas une invention de l'homme, elles sont parfaitement justes et nous conduisent là où, peut-être, nous n'aurions pas voulu aller de nous-mêmes : « Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre » (*Romains* 12, 1). Elles nous aident à intérioriser la dimension sacrificielle de l'eucharistie.

Se mettre devant le Saint-Sacrement, c'est, objectivement, entrer dans une attitude de « laisser-faire » ; c'est se rappeler que Dieu nous a aimés le premier. On ne peut aimer les autres, vivre la compassion, si on ne se laisse pas aimer d'abord. Et se laisser aimer, c'est s'ouvrir aux purifications passives par lesquelles le Seigneur commence à nous transformer. C'est souffrir la passion du Christ pour nous, dans tous les sens de ces mots : passion du Christ pour nous.

L'adoration nous rappelle qu'on ne peut vivre la compassion qu'en passant par Jésus. Que la compassion se joue au niveau spirituel et non au niveau psychologique car, à ce niveau-là, le fruit ne serait que de la « bonne conscience », mais en rien un fruit de vie éternelle car on ne peut réellement entrer en relation avec les autres qu'en passant par le Christ, par la petite voie, la voie spirituelle : sinon, l'homme reste dans la chair, dans un humanisme qui peut être tout à fait athée.

La compassion est un mystère de communion : nous offrons à Jésus ressuscité un nouveau canal pour que ses grâces puissent atteindre ceux qu'il nous donne. Et lui nous les redonne comme fils du Père.

Il faut nous souvenir de cette phrase de Thérèse : « Attire-moi, nous courrons¹⁶ ». Voilà une demande que nous pouvons faire en présence de Jésus-Eucharistie. Thérèse reprend une parole du Cantique des Cantiques. Elle demande à Jésus de l'attirer à lui : ainsi tous ceux qu'elle porte dans son cœur seront attirés « automatiquement », mystérieusement par Jésus. La compassion permet ainsi d'unir tous

16. « Cette simple parole : « Attirez-moi » suffit. Seigneur, je le comprends, lorsqu'une âme s'est laissée captiver par l'odeur enivrante de vos parfums, elle ne saurait courir seule, toutes les âmes qu'elle aime sont entraînées à sa suite » (Ms C 34 r^o).



Adoration eucharistique et compassion

ceux que nous portons en nous – en particulier les malades, les souffrants, les pécheurs que le monde regarde avec le plus d'aversion – au Christ, parce que nous sommes nous-mêmes unis à lui. On ne peut donc «se forcer» à avoir de la compassion : la compassion est un don de Jésus aux âmes qui s'unissent à lui, à travers l'adoration, notamment. Cette compassion a donc partie liée avec la pureté du cœur, qui se réalise au contact du cœur eucharistique :

«Qu'est un cœur compatissant ? Il dit : c'est un cœur qui brûle pour toute la création, pour les hommes, pour les oiseaux, pour les bêtes, pour les démons, pour toute créature. Lorsqu'il pense à eux, et lorsqu'il les voit, ses yeux versent des larmes. Si forte et si violente est sa compassion, et si grande est sa constance, que son cœur se serre et qu'il ne peut supporter d'entendre ou de voir le moindre mal ou la moindre tristesse au sein de la création¹⁷.»

On entre ainsi en compassion, comme on entre en religion (c'est-à-dire dans ce qui nous relie par les liens de la charité), parce que Dieu a été le premier à être saisi de compassion pour les hommes, pour tous ceux qui étaient appelés à former son Corps, dès l'origine. La compassion est donc directement liée au fait que nous formons un corps mystique : toutes les relations entre membres de ce corps sont intégrées dans le corps eucharistique du Christ. On ne pourrait réellement entrer en compassion si Jésus n'avait été la victime de nos péchés, ne s'était pas identifié lui-même au péché. Et s'il n'avait dit de lui-même qu'il était ce malade ou ce prisonnier qu'on avait ou non visité... (*Matthieu 25, 35-36*).

Ainsi Jésus nous demande de faire un pas de plus : c'est-à-dire de compatir à sa propre personne, aux souffrances et à l'agonie qu'il a vécues à Gethsémani. « Vous n'avez pas eu la force de veiller une heure avec moi ! » (*Matthieu 26, 40*) : à travers cette plainte, il nous le demande explicitement. Si Jésus n'a pu être consolé par ses disciples à Gethsémani, il l'a été par un ange (*Luc 22, 43*) : cet ange auquel, tous les jeudis soirs – notamment au reposoir, le Jeudi Saint – nous pouvons dire de transmettre à Jésus : que son sacrifice n'a pas été vain ; que nous l'aimons malgré tout, malgré nos infidélités et notre misère ; que nous lui rendons grâces continuellement pour l'offrande qu'il a faite de sa vie en notre faveur ; que nous nous engageons à le faire connaître au monde, à le porter là où il n'a pu aller...

Dans l'adoration eucharistique il nous est donné de comprendre et d'expérimenter – pour ceux, en particulier, qui sont empêchés de

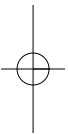
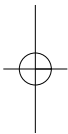
17. ISAAC LE SYRIEN, 8^e discours.





THÈME _____ *Jean-Claude Hanus*

recevoir le Corps du Christ – que notre cœur uni à celui de Jésus ne connaît plus les limites du temps et de l'espace : toute prière est entendue et appliquée, au besoin rétroactivement, à son destinataire. Tout petit ou grand sacrifice peut être offert à celui qui a existé avant nous ou existera après nous. Voilà qui ouvre notre cœur aux dimensions de l'univers : tel est le seul monde sans limite dans lequel il fait bon vivre car il est aussi celui de la petitesse de Jésus qui ne cesse de nous enrichir de sa pauvreté (2 *Corinthiens* 8, 9).



Jean-Claude Hanus, né en 1947, prêtre du diocèse de Paris, ordonné en 2002, vicaire à Notre-Dame d'Auteuil.



Solange THIERRY

Esquisse d'une histoire de la prière dans le bouddhisme

La recherche de la prière dans le bouddhisme, ce qu'elle est ou n'est pas, est une entreprise difficile, audacieuse. Plus encore s'il s'agit de la définir en un nombre limité de pages. Très vite, les questions surgissent : si la prière existe, à qui le bouddhiste l'adresse-t-il ? Si c'est au Bouddha lui-même, est-ce à un maître, un guide, un être suprême, un dieu ? A-t-il enseigné à ses premiers disciples ce que nous appelons la prière, une relation d'union profonde ? Certes, les disciples ont pu le voir en recueillement intense, en méditation silencieuse. Mais il leur a appris qu'il n'était ni un dieu, ni un fils de dieu, et que ce qu'il avait découvert après une très longue concentration, il l'avait perçu par son propre effort, sans autre appui que lui-même.

Un beau texte en langue pâli, issu du Livre de la Discipline, le *Vinaya Pitaka*¹, nous décrit l'attitude du Bouddha resté immobile pendant sept jours encore, après son « Illumination », la *bodhi*, l'Éveil :

Retiré dans la solitude, assis au pied du banyan, le Bouddha songeait : « J'ai découvert une vérité profonde, difficile à percevoir. Elle emplit le cœur de paix, elle est sublime et surpasse toute pensée, mais elle est obscure et le sage peut seul la saisir. Dans le tourbillon du monde s'agite l'humanité, dans le tourbillon du monde elle a son séjour et trouve son plaisir. Pour l'humanité, ce sera une chose difficile à saisir que l'enchaînement des causes et des effets, et ce sera une

1. *Mahāvagya*, I, 5.

THÈME _____ **Solange Thierry**

chose encore plus difficile à saisir que l'entrée dans le repos de tout ce qui est "formé", du détachement des choses de la terre, l'extinction du désir et de la passion, le *nibbâna* (*nirvâna*). »

Ainsi, dès le début de son enseignement, dans la seconde moitié du VI^e siècle avant notre ère, le Bouddha historique apparaît comme un sage, un penseur, un philosophe, dont la doctrine sera fondée sur l'effort de réflexion, sur l'intelligence et la raison, sans avoir recours à une aide surnaturelle. Les notions de révélation, foi, croyance, sont absentes des textes originels. Mais ici, l'urgence de se référer à la vie du Bouddha et à l'histoire de la doctrine s'impose.

C'est alors que la complexité se développe à mesure que l'on croit commencer à comprendre. Pour l'instant, aucun disciple n'a demandé au Maître : « Apprends-nous à prier ». Aucun ne lui a dit : « Nous ne prions pas comme il faut ».

La prière bouddhique a une longue histoire et de nombreux aspects. Sa genèse ne peut se séparer de l'expérience humaine vécue par le Bouddha, à une époque et dans un environnement particuliers. Malgré les interprétations symboliques ou mythologiques des biographies rédigées après sa mort et remaniées, des critères authentiques, archéologiques et historiques, permettent de reconstruire une durée d'existence, d'environ 80 ans, qui ne fait qu'un avec sa doctrine, mais en même temps d'appréhender l'être humain qu'il fut, et de mieux comprendre ce qu'il est devenu au cours des siècles dans l'esprit de ceux qui devinrent de fidèles bouddhistes, recréant sa personne dans une dimension mystique, voire métaphysique.

Né vers 560 avant notre ère dans le clan des Çakya, une chefferie du nord de l'Inde aujourd'hui territoire népalais, il reçut l'éducation d'un *kshatriya*, c'est-à-dire d'un noble de la 2^e caste, nous dirions « la noblesse d'épée ». L'Inde de ce VI^e siècle était fortement imprégnée d'une riche tradition religieuse. Ce qui va devenir le bouddhisme succèdera à environ deux mille ans de croyances et de spéculations échelonnées selon un mouvement qu'on peut juger inhérent à la pensée indienne, rebondissant de commentaires en commentaires dans une remarquable effervescence religieuse et philosophique. Le jeune Gautama grandit en milieu brahmanique, le brahmanisme ayant lui-même succédé au védisme. Et il n'est pas inutile de savoir qu'il eut connaissance, au moins partielle, des admirables hymnes des Veda, qui rendaient hommage aux dieux, les priaient, et célébraient des rituels qui avaient pour finalité de maintenir l'harmonie entre les dieux et les hommes. Des questions apparaissaient dans ces grands textes récités ou chantés, transmis de mémoire en mémoire



———— *Esquisse d'une histoire de la prière dans le bouddhisme*

avant d'être mis en écrit : questions sur l'origine du monde, sur la création de toutes choses, et sacralisation de la Parole, de la Connaissance.

Le brahmanisme inaugura la primauté de cette Connaissance, l'exigence de la concentration intérieure pour atteindre la source de l'Être. Les maîtres à penser du brahmanisme enseignaient la «non-dualité», *advaita*, du «soi» et du «Tout», de l'Âme et de l'Absolu, et mettaient en pratique des méthodes de concentration fondées sur la maîtrise du souffle et le position du corps.

Lorsqu'il eut quitté le palais de son père et fut devenu «le moine des Çakya», *Çakyamuni*, celui qui allait adopter une vie de «renonçant» à la recherche de l'Éveil, se mit à l'école des brahmanes pour recevoir l'enseignement «secret», pratiquer l'ascèse et la méditation, et avoir accès aux *upanishad* et aux *brahmana*. «En vérité, pour qui connaît le mystère de Brahman, le soleil ne se lève ni ne se couche, et le jour dure éternellement», dit la *Chandogya upanishad* (3, 11, 3). «Celui qui est perdu en brahman obtient le ravissement suprême, il retrouve sa véritable nature dans l'anéantissement de sa personnalité transitoire.» C'est donc ainsi «formé» que le fondateur du bouddhisme va entreprendre sa propre recherche de vérité, ses «commentaires» à lui, sa vue de l'«état des choses».

Deux «regards» peuvent permettre d'évoquer la prière, ou plutôt le terrain propice à son éclosion. Tout d'abord l'attitude de Çakyamuni réfutant l'enseignement des brahmanes, renonçant à l'ascèse excessive, pour entrer en relation directe avec les habitants des pays qu'il décide de parcourir. Nous le voyons itinérant sur les chemins et les routes du Magadha, l'actuel Bihar, et jusqu'à la vallée du Gange, de village en village, s'arrêtant sur les places ou dans les «bosquets sacrés», méditant sous un arbre. Il rencontre des habitants de toutes conditions, paysans et savants brahmanes, ascètes errants ou riches propriétaires, jeunes gens, vieillards, miséreux et malades qui ne manquaient pas dans cette Inde du VI^e siècle avant notre ère. Il leur dit qu'il ne fait aucune distinction «entre le noble et le vulgaire, le riche et le pauvre, les puissants et les humbles», et qu'il y a «de la place, amplement de la place» pour tous ceux qui l'écoutent².

Que leur apprend-il, au cours d'épisodes parfois joyeux, parfois agités? Tout d'abord qu'il y a des questions qu'il est inutile de poser : «Ô disciples, n'ayez pas de pensées comme l'ignorant en pense : le monde est-il ou n'est-il pas éternel? Si vous pensez, dites : "Ceci est

2. *Satta Nipâta*, 149.



THÈME _____ **Solange Thierry**

la douleur, ceci est le remède à la douleur³». De cet enseignement oral, direct, surgit l'essentiel. Il fait comprendre, par de multiples paraboles et répétitions imagées, savoureuses, faciles à mémoriser, les causes qui font de ce monde et de cette vie une inévitable souffrance. Non pas seulement le mal qui atteint tel individu, mais un état d'impermanence et de désagrégation continue. La souffrance, *dukkha*, est liée au mouvement perpétuel de la naissance et de la mort, à l'engrenage fatal du *samsâra* qui fait revivre et re-mourir selon l'énergie des actes commis, bons et mauvais : le Bouddha n'a pas rejeté cette croyance du brahmanisme, mais a réinterprété le sens des actes, *kamma* ou *karma* qui, de « rituels », sont devenus « moraux ». Surtout, par souci d'être compris du plus grand nombre, il a souvent utilisé le dialogue et l'image pour donner à ses disciples l'accès aux Quatre Vérités exposées dans le célèbre Sermon de Bénarès : la réalité de la douleur, l'origine de la douleur, la possibilité de la cessation de la douleur, la voie qui conduit à cette cessation.

« Ce qui sert à la paix, voilà ce que je suis venu enseigner : la vérité sur la douleur, son origine et son extinction⁴. » « Au monde enveloppé dans les ténèbres et l'ignorance, je donnerai le beau rayon de la meilleure science. Je le délivrerai de la vieillesse, de la mort et de toute douleur ». Lorsqu'il mourut, ou plutôt entra dans le *parinibbâna*⁵, le Bouddha dit à ses disciples éplorés : « la Doctrine est bien prêchée. Soyez des lampes pour vous-mêmes, ne trouvez refuge qu'en vous-mêmes ». Ainsi, la doctrine enseignée est claire, structurée, accessible.

L'évolution du bouddhisme va singulièrement compliquer les choses – si tant est que ce chemin de crête soit facile ! Mais qu'allons-nous voir surgir ? Très rapidement, des attitudes de vénération, de dévotion, en même temps que la mise en écrit de l'enseignement oral, l'apparition des cultes, le développement du monachisme.

Dès avant sa disparition de ce monde, le Bouddha fut vénéré comme un Maître incomparable. On pourra lire bientôt dans le *Mahâparinibbana Sutta* qu'il est « le Prince de la Victoire, le Suprême Maître de tout, le Puissant, le Parfait ». Le nombre de ses disciples n'avait cessé de grossir, au point que « les familles se plaignaient » de voir partir leurs fils, et les épouses de voir leurs maris les quitter pour suivre ce maître à penser « beau et séduisant » qui leur parlait de paix,

3. *Samyutta Nikâya*.

4. *Samyutta Nikâya*, V, 437.

5. Entrée définitive dans l'état de *nirvâna* (en sanskrit) ou *parinibbâna* (en pali).



——— *Esquisse d'une histoire de la prière dans le bouddhisme*

de bonheur, et aussi de compassion, d'amour pour tous les êtres, de bienveillance universelle. Très tôt, la louange s'exprima : « C'est le Seigneur, le Parfait, l'Éveillé, doué de science et de vertu, le Bienheureux qui connaît le monde, le Guide suprême des hommes, l'Instructeur des dieux et des hommes. C'est lui le Bouddha, c'est lui le Maître. »

Une première « prière » va apparaître, en même temps que les moines vont peu à peu se grouper en petites communautés dans le but d'élaborer une « règle » que le Maître ne leur avait nullement définie. C'est le mot *dhamma* en pâli, *dharma* en sanskrit qui désormais désignera la Doctrine : mot aux multiples acceptions, intraduisible en un seul terme. Il signifie l'Ordre opposé au chaos, la Vérité opposée à l'erreur. Il définit l'Harmonie, le Juste, le Bien. C'est ce mot qui se traduit alors par Loi, donnée aux hommes par compassion : c'est la Voie qui s'ouvre vers la Délivrance. C'est le don du Bouddha qui a refusé les rites, les dogmes, les spéculations inutiles, et qui a fondé sa doctrine sur l'expérience vécue.

Or le *dhamma* devient sujet de vénération comme le Bouddha lui-même. Et s'y ajoute bientôt le *sangha*, l'ensemble des disciples devenus moines. Ainsi va s'exprimer la première profession de foi, le *Triratna*, c'est-à-dire les Trois Joyaux : « Je prends refuge dans le Bouddha, je prends refuge dans le *dhamma*, je prends refuge dans le *sangha* » (*Buddham saranam gacchami, dhammam saranam gacchami, sangham saranam gacchami*), toujours répétée trois fois, lentement scandée, modulée. Prononcée par les moines lors de leur « ordination » et avant tout office ou cérémonie, elle est considérée comme une prière en ce sens qu'elle exprime une remise de soi, dans un mouvement intérieur d'offrande et de louange.

Une autre formule de dévotion, également répétée trois fois avant toute activité religieuse monte respectueusement vers le Bouddha : « Hommage à lui, le Bienheureux, le Très Saint, le parfaitement Éveillé ! » (*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*). Mais ces deux « prières » ne s'adressent pas directement au Maître : la distance est devenue infinie.

Une série de conciles, d'assemblées des « docteurs de la Loi » se met à l'œuvre dès avant le premier siècle de notre ère, échelonnés en divers lieux jusqu'au v^e siècle. La mise en écrit aboutit à la rédaction de la Triple Corbeille, Tipitaka en pâli, Tripitaka en sanskrit, comportant les Discours du Bouddha, Sutta ou Sûtrapitaka, paroles vivantes en relation directe avec un environnement naturel et humain très présent ; le Code de discipline ou Règle des moines, le *Vinayapitaka* ;



THÈME _____ **Solange Thierry**

et l'Enseignement doctrinal, l'*Abhidhammapitaka*, textes pédagogiques, exposés analytiques ou philosophiques. Il s'agit là d'un « canon » bouddhique considérable, de plus d'un millier de textes... Il faut y ajouter les textes non canoniques qui suivront, les commentaires de siècle en siècle, de langues en langues. Dans cette énorme masse, le thème de la prière n'est pas attesté en tant que tel, en ce sens qu'aucun enseignement ne la concerne explicitement. Elle naîtra de la vie, non des textes.

En Inde, les communautés se répandent comme autant de courants de pensée, d'écoles, de sectes⁶ cultivant la « *disputatio* », l'interprétation de tel ou tel point de la doctrine. Un premier schisme vers 35 de notre ère séparera le bouddhisme du Theravâda, fidèle à l'enseignement initial, la Parole des Anciens, et le Mahâyâna, obédience de la Grande Assemblée : on les appelle couramment Petit Véhicule et Grand Véhicule, mais il serait plus juste de dire « moyen de progression » plutôt que « véhicule ». Un troisième « véhicule » s'y ajoute au VII^e siècle, le *Vajrayâna*, Véhicule de Diamant, au Tibet.

Un grand déploiement eut lieu dans toute l'Inde jusqu'à Ceylan, et peu à peu dans l'Asie entière. L'incroyable effervescence de la spéculation indienne, explorant de nouveaux concepts, multipliant les méthodes psychophysiologiques de méditation, intégrant des éléments de croyances locales, plus ou moins ancrés dans les cultures des différents pays, eut pour résultat mouvant qu'il n'y eut plus de référence unique au bouddhisme.

Dans les pays du Mahâyâna – Chine, Viet-Nam, Japon, Corée notamment – la figure du Bouddha se spiritualisa au point de devenir un Éveillé parmi des centaines d'autres, du passé et de l'avenir. La « *disputatio* » philosophique devint théologie, la doctrine « de terrain » devint métaphysique. Des intercesseurs firent leur apparition en la personne des *boddhisatva*, c'est-à-dire des « saints » parvenus à l'Éveil mais décidant de rester en ce monde pour aider les hommes à y parvenir. Les *boddhisatva*, « êtres à éveil » (les Anglais les appellent *buddha to be*) devinrent des êtres à vénérer, et plus : à invoquer, à prier.

Tous nos dictionnaires sont d'accord : la prière est « l'acte de s'adresser à Dieu ». Les dictionnaires des langues asiatiques, lorsqu'ils comportent le mot « prière », ce qui est rare, le traduisent par « réciter les sûtra » ou « réciter les mantra ».

6. André BAREAU, *Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saïgon, EFEO, 1955.

———— *Esquisse d'une histoire de la prière dans le bouddhisme*

Si l'on peut se permettre de parler de l'avènement de la prière dans le bouddhisme, ou plutôt *les* bouddhismes, il faut l'envisager dans trois directions : celle que nous avons tendance à appeler la « piété populaire » ; celle qui remplit la vie monastique ; celle qui définit les « voies » de la méditation.

La question de savoir si le bouddhisme est « une philosophie » ou « une religion », souvent posée par les Occidentaux, tombe d'elle-même lorsque l'on connaît quelque peu l'image que le Bouddha a laissée de lui-même, et le développement des manifestations de dévotion qui ont suivi sa mort. Lui qui n'avait pas légué de règle monastique, encore moins proposé des rituels d'hommage à son égard, ne pouvait prévoir que dans les cendres de son incinération allait se jouer une véritable « guerre des reliques ». Le peuple du lieu où avait été dressé le bûcher les revendiquait pour lui seul, les populations d'alentour en exigeaient leur part. Ainsi naquit le culte des reliques, au retentissement important, puisqu'au troisième siècle avant notre ère, l'empereur Ashoka, unificateur du nord-ouest et du centre de l'Inde, converti au bouddhisme, décida de récupérer ces reliques cachées, enfouies sous tumulus, et de bâtir des monuments dignes d'elles : point de départ d'une architecture sacrée, qui multiplia les reliquaires de styles différents en tous pays d'Asie, eux-mêmes objets de culte comme les « lieux saints » de la vie du Bouddha.

Part de légende, sans doute, mais réalité bien visible de *stupa*, *chedei*, *prang*, *chorten* ou autres *dagoba* dont nous avons fait le mot « pagode ». Ce culte des reliques est illustré de nos jours par la somptueuse fête cinghalaise de la Perahera, à Kandy, procession de la Dent du Bouddha, à laquelle les bonzes ne participent que dans le silence. Un monastère de la banlieue parisienne a reçu une relique qu'il vénère par des récitation et prières. Quant aux Tibétains, ils ont organisé une tournée mondiale en 2001 intitulée Tournée des Reliques Bouddhiques et installé à Paris en 2006 une grande exposition des « reliques du Bouddha et de grands maîtres bouddhistes de l'Inde, de la Chine et du Tibet ». « Les gens ont établi une connexion directe avec la puissante énergie d'amour qui émane des reliques. À travers elles, chaque visiteur touche au divin... », lit-on dans le communiqué de presse du Centre Kalachakra à Paris, en octobre 2006. Reste à définir ce « divin » sans Dieu.

Les « dévots » qui entrent dans les temples et les pagodes de l'Asie du Sud-Est, de la Chine, du Viet-Nam, du Japon, s'inclinent ou se prosternent mains jointes à hauteur du visage, dans une attitude de salutation recueillie. Ils allument des baguettes de parfums, des

THÈME _____ **Solange Thierry**

cierges ou des lampes, ils offrent des fleurs, ils déposent des «vœux», des requêtes, sur des petits papiers piqués sur des branches ou autres supports. Au Tibet, ils suspendent des drapeaux à prières, les «chevaux du vent», et font tourner les moulins à prières soit manuels, soit de grandes dimensions, qui contiennent des textes, ainsi répétés longuement. Le chapelet tibétain de 108 grains est porté au poignet gauche dans la vie quotidienne, élément important de dévotion en ce qu'il permet la répétition d'une même formule auspiciuse. La répétition d'un nom, d'une invocation, d'un texte de la liturgie des moines, qu'elle soit intime ou collective, est considérée comme un «acte de prière». Il en est de même du fait de graver sur la pierre ou le bois, d'imprimer sur papier ou tissu, de peindre ou de modeler en état de concentration et de recueillement, devant un autel, une statue, en un lieu vénéré ou un itinéraire de pèlerinage.

D'une manière générale, ces manifestations actives et visuelles sont fondées aussi bien sur des gestes, des postures, que sur la référence aux textes. Au Tibet, à la fin du printemps, après les semailles, les villageois portent sur le dos des volumes des textes religieux pour obtenir de bonnes récoltes. Des prières collectives sont récitées au moment des jeûnes de l'hiver. La «grande prière de l'automne» (*mon-lam chemo*) s'accompagne de nombreuses offrandes de beurre dans les sanctuaires. Juste après le Nouvel An, des prières récitées ou chantées pendant plusieurs jours sans interruption, réunissent les communautés. Enfin, de grands pèlerinages rassemblent les fidèles égrenant le chapelet autour d'un temple, comme c'est le cas à Lhassa – malgré la «modernité» actuelle – autour du sanctuaire de Yokhang, suivant des cercles concentriques se resserrant autour du temple central, considéré comme le «saint des saints» du bouddhisme tibétain. Peu de pèlerinages, même ceux de Chine ou du Japon, montrent des disciples, venus à pied de l'autre bout du pays, observer une telle rigueur de dévotion : ils s'aplatissent au sol en prostration tous les trois pas. Comment ne pas qualifier d'«état de prière» cet ensemble de pratiques, même si elles peuvent paraître figées dans une tradition qui ne relève pas d'une spiritualité personnalisée et profonde ? Elles révèlent en tout cas l'un des témoignages élémentaires de la dimension spirituelle de l'homme.

Les moines du bouddhisme Theravâda, que nous appelons les bonzes, ne sont pas des officiants d'un mystère sacré ou d'un sacrifice religieux, mais des ascètes observant une règle exigeante, définie dans le Vinâya par des observances physiques, morales, spirituelles. À l'époque actuelle, aussi bien en Thaïlande qu'au Cambodge, il

Esquisse d'une histoire de la prière dans le bouddhisme

arrive parfois que leur rigueur soit assouplie. Mais le fondement de leur existence reste le même : être des modèles de vie sainte, par la prière, c'est-à-dire la pieuse récitation des textes, l'enseignement, la méditation, la louange du Bouddha.

L'Institut Bouddhique de Phnom-Penh, détruit par les Khmers Rouges en 1975, possédait de nombreux manuscrits et publiait des commentaires et des prêches de la Doctrine. Au cours de l'évolution de la vie monastique, un choix très restreint s'était opéré dans l'ensemble du Tripitaka, privilégiant les sūtra, récités chaque jour, matin et soir, par les moines. Certains d'entre eux peuvent être qualifiés de textes liturgiques, comme le Patimokkha, lu par le Supérieur de la Pagode lors du rituel de la confession⁷.

Les moines alternent la récitation et le silence. Partout, la répétition des textes, professions de foi et invocations, est ponctuée de sons, sinon de musique : toute pagode, tout temple ou centre de méditation fait retentir la cloche, ou le tambour, ou le gong à intervalles réguliers. Les grandes trompes tibétaines accompagnent la lecture, les voix de basse sont d'une extrême profondeur de ton.

Quant aux relations des moines avec les laïcs, elles sont quotidiennes, puisque ce sont les fidèles qui sont chargés de les nourrir au cours de leur longue quête matinale et silencieuse. Traditionnellement, la présence des bonzes est nécessaire dans presque tous les rites privés : rites de l'enfance, mariages, fins de vie. Discrets, les moines se tiennent debout, en petit nombre et en rang, et récitent, après les hommages au Bouddha et aux Trois Joyaux, des formules courtes. Les *gāthā* sont des stances poétiques, les *paritta* des formules protectrices qualifiées de « bénédiction », de vœux favorables, ou encore les *mantra*, formules conjuratoires⁸.

Des fêtes particulières sont célébrées à la pagode : c'est le cas de la Quinzaine des Morts et celui de la fête du Kathen où les fidèles apportent aux moines les pièces de tissu nécessaires au renouvellement de leurs robes.

Enfin, les cérémonies des douze mois de l'année requièrent la présence temporaire des moines, conviés à prier, à bénir, à consacrer, parfois à lire un épisode de la vie du Bouddha, à prêcher, à enseigner, à « baigner » une statue, à allumer un cierge, à faire des aspersion d'eau bénite... Liturgies du Nouvel An, de l'Anniversaire du Roi, de

7. François MARTINI, « Le bonze cambodgien », dans *Organisation du Clergé bouddhique au Cambodge*.

8. San SARIN, *Les textes liturgiques fondamentaux du bouddhisme cambodgien actuel*, Thèse EPHE V^e section, 1975, 925 p.

THÈME _____ **Solange Thierry**

la construction d'une nouvelle pagode, Fête des Eaux, de telle ou telle pleine lune, mais aussi fêtes proprement bouddhiques comme, en Asie du Sud-Est, la célébration du Vessak en avril-mai pour le triple anniversaire de la naissance, de l'Illumination et de la mort du Bouddha. Et fêtes de l'entrée et de la sortie de la grande retraite de la Saison des Pluies, trois mois de silence à la lumière du Cierge du Vossa, trois mois d'hommage, d'étude des préceptes, de lecture du canon bouddhique. Ce tableau, bien loin d'être exhaustif, permet d'apercevoir des aspects de la « prière » bouddhique rarement évoqués par l'Occident, tant il est centré sur un bouddhisme contemplatif et thérapeutique, en marche sur la voie de l'insaisissable Vacuité.

Enfin, la méditation bouddhique est-elle ou n'est-elle pas « prière » ? « Ce qu'est la prière, on le comprend en priant », disait Jean-Paul II. Et il ajoutait : « Prier signifie entrer dans le mystère de la communion avec Dieu qui se révèle à l'âme dans la richesse de son amour infini⁹ ».

Peut-être peut-on dans un premier temps décrire la méditation des moines du Theravâda comme une « prière bouddhique » parce qu'elle est incluse dans leur journée où alternent les louanges du Bouddha, les invocations, les récitations cantilées. L'ensemble de leur vie quotidienne est orienté vers la Délivrance promise par l'Éveillé, le Parfait, le Bienheureux. Durant sa « création mentale », la *bhâvana*, le moine qui pratique la méthode du *Vipassana*, « vision profonde », aspire à rejoindre le *nirvâna*, et au-delà, la « nature de Bouddha ». Il doit concentrer sa pensée sur la bonté envers tous les êtres vivants, sur la compassion pour ceux qui souffrent – « la bienveillance universelle » –, sur la joie qu'il doit partager avec ceux qui sont heureux, c'est-à-dire l'égalité d'humeur envers amis et ennemis. Et c'est « vidé de son moi » qu'il cueille le fruit de sa concentration et entre dans une sérénité ineffable. En ce sens, ce type de méditation, probablement la plus simple, la plus accessible, rejoint ce que l'on peut appeler un état de prière dans l'union avec le Bouddha, le Dharma, le Sangha.

Mais la grande variété des techniques de méditation, déployées par le Mahâyâna, puis le Vajrayâna tibétain et aujourd'hui par le néo-bouddhisme va nous amener à nous éloigner de la prière telle que nous la concevons si nous croyons en Dieu : abandon, écoute, adoration, don reçu gratuitement, pauvreté, humilité... relation d'Amour.

9. *La Prière*, Solesmes, Sarmant, 1997.

———— *Esquisse d'une histoire de la prière dans le bouddhisme*

De nombreux textes exposent les états mystiques du bouddhisme, notamment le *dhyâna* – mot qui deviendra *zen* en japonais. Le livre du *Dîgha Nikaya* décrit les « quatre absorptions », les « quatre ravissements », étapes successives au cours desquelles le méditant atteint la « sphère du rien », puis au-delà le « ravissement d'arrêt » qui, dans un puissant élan unificateur rassemble l'être tout entier et donne « bonheur, vision, connaissance ».

Plusieurs écrits font dire au Bouddha : « Il y a, ô disciples, un plan où n'existent ni terre, ni eau, ni feu, ni air, ni l'infini de l'espace, ni l'infini de la conscience. Ce n'est ni le néant, ni la conscience, ni l'absence de conscience. Ce n'est ni de ce monde, ni de l'autre monde, ni de l'un et de l'autre. Cela étant, il n'y a plus ni ici, ni au-delà, ni rien entre l'un et l'autre ».

Que ce soit en Inde l'état de *samâdhi*, au Japon le *satori*, en Chine le *kensho* et bien d'autres, il semble clair qu'il s'agit, non pas de prière, mais d'un effort ardu pour atteindre une transcendance qui est en fait un nouvel état d'intériorité, déconnecté de toute relation à un Autre. Position du corps au millimètre près, immobilité parfaite, maîtrise du va et vient du souffle, obéissance totale au maître qui surveille le moindre clignement d'œil ou frémissement de la main, expérience ici et maintenant sans la moindre référence à un texte.

Certes, il y a ici un dépassement du « moi ». Mais les grands maîtres du Za Zen se refusent eux-mêmes à définir cet « état au-delà du vide » : Absolu, Vacuité, Source de l'Être... « Mais là se pose un problème », écrit Yves Raguin dans son beau livre *La Source* : « La source qui a été atteinte n'est autre que "moi" en cette manière fondamentale d'être. Point n'est besoin de s'imaginer une source au-delà. Je suis la source. Telle est la perspective bouddhique qui exclut toute transcendance de la source par rapport à moi. C'est sur ce point que la mystique chrétienne diffère de la mystique du Zen¹⁰. »

En fait, la méditation zen devenue universelle ne se réfère à aucune religion particulière. Illumination neutre, unification totale, but en soi, il n'y a là aucun concept de « moi et un autre ». Il n'y a pas prière, la vacuité n'est pas Dieu.

Nous savons bien que quelques prêtres et religieux catholiques utilisent et enseignent ce chemin pour se désencombrer du moi, de l'ego, et transcender toute vision de ce monde. Mais ils le suivent comme méthode et comme expérience pour aller bien au-delà, pour

10. Yves RAGUIN, s.j., *La Source*, Paris, Desclée De Brouwer (collection « Christus »), 1989.

THÈME _____ **Solange Thierry**

rejoindre un autre chemin, celui de Jésus qui mène au Père. Et ils ne sauraient oublier ces mots de sainte Thérèse d'Avila : « La souveraine perfection ne consiste pas dans les joies intérieures, ni dans les grandes extases, ni dans les visions, ni dans l'esprit de prophétie. Elle consiste à rendre notre volonté parfaitement conforme à celle de Dieu. »

Nous constatons aujourd'hui que la pratique et l'enseignement du bouddhisme se répandent dans le monde occidental selon plusieurs obédiences. Les pagodes du Theravâda situées dans les environs de Paris sont fidèles à la doctrine originelle du Bouddha historique. C'est le cas, pour ne citer qu'elles, du Vat cambodgien de Créteil et du Vat laotien de Choisy-le-Roi. D'autres relèvent du Mahâyana, comme la pagode vietnamienne de Bonneville en Savoie ou le temple chinois de Vitry sur Seine. Les centres de méditation japonaise, les *dojo*, se multiplient, ainsi que les temples tibétains dans plusieurs régions de France.

Émergeant de cette diversité jaillissent d'autre part, aussi bien en Asie qu'en Europe et aux États-Unis, les expériences d'un néo-bouddhisme « retraduisant » les termes des textes fondamentaux en partie oubliés ou réinterprétés. Quelques moines thaïlandais contemporains font du bouddhisme « la religion du futur, parce qu'elle est sans Dieu et sans dogmes ». Cette nouvelle sagesse tend à l'obtention d'un nirvâna en cette vie même, dans la perspective d'améliorer la société par l'élévation de l'individu. Fin de la souffrance, certes, comme l'enseignait le Bouddha, mais atteinte au renoncement pour développer le niveau de vie, décupler les possibilités d'un bonheur immédiat tout autant que les facultés spirituelles. Sans autre espérance que la Vacuité qui ne fait qu'un avec la Plénitude, une plénitude ineffable sans autre but qu'elle-même.

Mais la prière bouddhique n'a pas dit son dernier mot. Notre époque est celle de la Conférence mondiale des religions pour la paix. Il existe une « tradition bouddhiste européenne », un sùtra nouveau de « vénération des reliques pour la paix » et « des chants dévotionnels pour l'unité des religions », en français et en pâli. Lors de la rencontre d'Assise, les bouddhistes se sont-ils adressés à Bouddha ? Ont-ils récité intérieurement des sùtra ? Ou se sont-ils immergés dans une profonde méditation ? Chacun, à sa manière, a prié. Chacun, sans se rejoindre, a fait l'acte de prier.

Une réponse, ou tout au moins un élément majeur de réflexion sur la prière bouddhique nous est donnée par le fondateur d'une centre « vietnamien-zen » actuel, implanté en Dordogne. L'enseignement



——— *Esquisse d'une histoire de la prière dans le bouddhisme*

dispensé insiste sur une finalité qui n'est pas l'union à un Dieu personnel : « Vous devez être avec tout le cosmos, dans un état d'inter-pénétration, d'inter-être ». Et il est bien précisé que « dans le bouddhisme, on ne récite pas les prières, mais les textes qui contiennent la doctrine du Bouddha ». La vision du Bouddha demeure celle qui a suivi sa mort : il est le Grand Éveillé à la Pleine Conscience, celui qui a atteint la réalité telle qu'elle est. « Il est complètement et vraiment éveillé, il a mené à la perfection la compréhension et l'action, il est arrivé au véritable bonheur, il comprend la nature du monde et est inégalé en sagesse, il est un grand homme, il est l'enseignant des hommes et des dieux, il est l'Éveillé... »

Dans la brochure qui décrit la règle de vie on peut lire un grand nombre de sūtra canoniques, récités ou chantés, ponctués par le son de la cloche, l'indication de maints exercices, l'entraînement à la méditation, et dans un halo de bonté, de bonheur, de paix, on découvre ces lignes : « La prière peut nous procurer ce que nous cherchons : la paix, la sérénité, la solidité. Nous avons en nous des semences de paix, de sérénité, et la prière est une sorte de pluie pour arroser les bonnes graines en nous. La prière arrose la graine de la fraternité, de la réconciliation, de la compassion. Chaque fois que l'on chante, que l'on récite un enseignement du Bouddha, on arrose une graine en nous. Quand je marche, je marche en sorte que chaque pas devienne une prière. Chaque jour, avec la pleine conscience, on peut se mettre en contact avec ce qui est rafraîchissant, nourrissant, autour de nous, et chaque moment devient une prière... »

La conclusion est que « la prière est quelque chose d'indispensable, d'efficace : arroser les graines positives en nous ». Quant au Bouddha, déjà situé au-dessus des hommes et des dieux, il devient un « sauveur » dans le texte mahāyanique du Sūtra du Lotus où il est invoqué avec les Éveillés du passé et de l'avenir et avec les bodhisattva, ces êtres qui sont parvenus au Nirvāna, mais restent en ce monde par compassion : « Vous qui illuminez le monde, je vous prie tous de penser à nous avec compassion et de tourner la roue du Dharma pour nous sauver¹¹. »

N'y a-t-il pas là comme une éclosion de la prière bouddhique à partir de l'enseignement initial ? Sans doute est-il trop simple de conclure que la prière n'existe pas dans la doctrine écrite, mais qu'elle est présente dans la doctrine vécue ? Nous ne concluons pas.

11. *Sadharmapundarika Sutra*, 25.



THÈME _____ **Solange Thierry**

La réponse dépasse peut-être le rationnel. Au temps dramatique des Khmers Rouges au Cambodge, un jeune bouddhiste séparé de ses parents et enfermé dans un camp réussit à s'en évader. Il se mit à errer dans la campagne, se cachant, cherchant des refuges ici et là. Longtemps après, rentré en France, il raconta comment un jour, il avait dû s'enfouir dans un trou de bombe. « Alors, j'ai prié », me dit-il – Prié ? Mais qui as-tu prié ? – Je ne sais pas, répondit-il, je ne sais pas... J'ai prié ! »

Ce que Paul VI appelait « la prière-étincelle » ne peut-elle jaillir de tout être humain ?

Ancien membre de l'École Française d'Extrême Orient, conservateur du musée de Phnom-Penh, puis sous-directrice du Musée de l'Homme, chargée du département d'Asie, Solange Thierry a été directeur d'études à l'École pratique de Hautes Études (V^e section – sciences religieuses) pour l'enseignement des religions de l'Asie du Sud – Est. Elle est l'auteur de très nombreuses publications, en particulier : *Les Khmers*, Éditions Kailash, Civilisations et sociétés, 1996, 174 p., *Le Bouddhisme, les Bouddhismes : chemins d'évolution* in Géopolitique, revue de l'Institut international de géopolitique N° 85 « *Bouddhisme et pouvoir* » p.21-31... ss.

Communio, n° XXXIV, 2 – mars-avril 2009

Simon CONWAY MORRIS

The Boyle Lecture 2005^a

La boussole de Darwin, ou la découverte du chant de la Création

Chesterton disait que tant qu'à faire de prêcher, mieux valait prêcher aux convertis¹, car ce sont eux qui couraient le risque – qu'ils courent aujourd'hui plus que jamais – de remplacer une foi mal connue par un vague charabia gnostico-syncretiste. Chesterton avait comme toujours raison, et si l'on pense qu'il ne s'agit que d'un paradoxe exaspérant de plus de sa part, il faut le relire : sa prescience de notre situation actuelle, et, pire, de la direction que nous prenons, est stupéfiante. Certains trouveront étrange d'invoquer son nom au début d'une conférence consacrée au débat entre la science et la religion. Mais il est simpliste de considérer que Chesterton était hostile à la science² : ce qui l'alarmait profondément, ce n'était pas la science, mais le mauvais usage qu'on pouvait en faire. Bien d'autres avant lui, par exemple Robert Boyle, avaient déjà vu le danger du manque de scrupule en ce domaine, quand ignorance et orgueil démesuré se mettent de la partie.

Où en est-on depuis le XVII^e siècle ? Curieusement, l'histoire paraît sur ce point plus tourner en rond qu'avancer. Qu'est-ce qui a vraiment changé ? Du vivant de Boyle, la science, malgré son état naissant, ouvrait déjà une perspective de connaissance sans limites,

a. NdT : le grand savant anglais du XVII^e siècle avait institué une leçon annuelle qui devait défendre la vérité religieuse.

1. G. K. CHESTERTON, 1913, « An Accident », in *Tremendous Trifles*, Methuen, p. 31.

2. Voir S. L. JAKI, 1986, *Chesterton, a Seer of Science*, University of Illinois Press.

SIGNET _____ **Simon Conway Morris**

mais sa marche était accompagnée des sourds roulements de tambour du matérialisme hobbesien. Il y avait des réductionnistes partout, comme on l'a remarqué³, et certains atomistes penchaient vers le naturalisme ou même l'athéisme. Sans qu'on sache bien pourquoi, si les barrières entre la science et la religion n'étaient pas déjà en place, elles étaient certainement en voie de construction. Et aujourd'hui ? Il ne manque pas de scientifiques pour déclarer à tue-tête que ceux qui croient en une Déesse sont franchement et complètement toqués. Inversement, la réaction religieuse consiste trop souvent encore à refuser les conclusions de la science. Il vaut mieux contester l'évolution, l'âge de la Terre, le monde lui-même que mettre son âme en danger. Boyle, qui était croyant, a toujours pensé que cette opposition était fautive et pernicieuse. Mais même à son époque, sa foi et son orthodoxie vigoureuses étaient peut-être moins habituelles qu'on ne le pense, car le simple conformisme religieux était très répandu. On a dit de lui qu'il était apparemment «un savant érudit et fort intelligent *malgré* ses convictions religieuses⁴». Si les convictions en question faisaient tiquer à l'époque de Charles II, elles risquent de rendre aujourd'hui muet de stupeur.

Il suffit de voir avec quelle grossièreté on aborde si souvent aujourd'hui les apparents désaccords entre science et religion : en avant Galilée et l'Inquisition et tout ce qui s'ensuit ! Les croyants ne peuvent être que rétrogrades et nier que la terre soit ronde. On n'accepterait ce genre d'arguments dans aucun autre domaine. Il y a là un snobisme chronologique qui postule que des individus morts il y a des années ou des siècles sont vraiment bien malheureux de ne pas avoir vécu à notre époque parmi des gens qui ont *évidemment raison*. Et on envenime le conflit chronique entre science et religion grâce un tour de passe-passe, en recourant subrepticement à une philosophie matérialiste censée servir de base à la vision du monde de la science. En s'arrangeant pour que ça ne se voit pas, on fait entrer en fraude du sens dans un monde qui par définition n'en a pas. Boyle, quant à lui, connaissait l'ennemi : il était particulièrement prêt à «démâquer son orgueil [...] à dénoncer son étroitesse d'esprit [et...] à mettre en lumière son arrogance⁵».

3. Reijer HOOYKAAS, 1987, *Robert Boyle: A Study in Science and Christian Belief*, University Press of America.

4. HOOYKAAS, *op. cit.*, p. 59. Souligné dans l'original.

5. HOOYKAAS, *op. cit.*, p. 58.

La boussole de Darwin

Comment être ses vrais héritiers, en scientifiques incontestables mais inspirés par la foi, désireux non seulement de mener le débat mais de le gagner? Nous ne partons pas sous de très bons auspices. Nous présentons trop souvent nos arguments, notre image du monde et même nos données avec embarras, et un mélange de nervosité et de recherche du compromis. Dois-je vraiment rappeler la violence des attaques que subissent les croyants? Ils ajoutent foi à des contes de fées, prennent avec un appétit insatiable leurs désirs pour des réalités et refusent de voir les fléaux qui affectent le monde. À quoi il faut ajouter un mépris quasiment sans limites pour la pensée religieuse, par exemple quand Daniel Dennett la parodie avec ses «Skyhooks⁶». Est-il assez naïf pour imaginer que la croisée d'autres réalités avec notre monde ne puisse ressembler qu'à une sorte d'ascenseur ou d'escalator? Enfin, on a affaire à des affirmations catégoriques sur des sujets aussi capitaux que la procréation médicalement assistée ou les organismes génétiquement modifiés qui, dans un autre contexte, passeraient aux yeux mêmes de ceux qui les tiennent pour le type d'un dogmatisme digne du pape!

Si l'on doit réexaminer la relation de la science et de la religion, il faut dire qu'elles n'ont pas seulement un rapport de coexistence – et j'espère que personne ici ne partage l'idée sans fondement de Stephen Jay Gould⁷ selon laquelle science et religion seraient valables indépendamment, chacune dans son domaine (cette idée est superficiellement séduisante, mais logiquement incohérente). Il faut plutôt dire que la science révèle des profondeurs inattendues dans la Création, et que la religion nous indique quelle attitude avoir à cet égard. Cela pourrait rendre des couleurs à l'image grisâtre du monde qui règne en Occident, et l'émerveillement devrait grandir à la clarté de cette lumière – ainsi que la conscience des risques que nous courons.

Il va presque sans dire que, de tous les domaines scientifiques concernés par ce dialogue, celui de l'évolution est le plus sensible et d'une certaine façon le plus délicat. Cela n'est pas surprenant: c'est là que les enjeux sont les plus considérables, parce que l'origine et la nature des êtres humains sont des questions d'une importance

6. D. C. DENNETT, 1995. *Darwin's dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Allen Lane, Penguin Press. ^b. NdT La métaphore des «skyhooks» ou crochets célestes imaginaires est utilisée par Dennett pour ridiculiser toute explication de l'évolution par un esprit, ou Esprit, qui la dirige.

7. S. J. GOULD, 2001, *Rock of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Cape.

SIGNET _____ **Simon Conway Morris**

centrale. Ailleurs, on s'échauffe moins et on assiste même parfois à des échanges cordiaux. Cela est manifeste en ce qui concerne les développements stupéfiants de la physique. Je ne pense pas seulement aux arguments en faveur d'une instantanéité de la Création – au Big Bang si l'on préfère – mais ce qui est plus important encore, à la précision du réglage des constantes cosmologiques avec ce qu'il implique en faveur d'un univers anthropique⁸. Les constantes physiques essentielles sont si bizarres et si finement accordées qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que quantité de physiciens, pour échapper aux conséquences logiques de cet état de choses, se soient réfugiés dans l'idée qu'il n'y a pas un seul univers mais une flopée, tous cachés derrière des trous noirs ou dans d'autres dimensions, éternellement présents mais éternellement invisibles.

Cette position ne séduit guère les théologiens, et ils ont raison. Des univers alternatifs, à jamais invisibles ? Pourquoi pas un débat sur le sexe des anges ? D'une façon plus actuelle, ce concept de « multivers » n'a-t-il pas quelque affinité avec notre croyance quasi sacrée dans l'illimitation du choix ? Le consumérisme destructeur de notre société se manifeste de manière particulièrement inquiétante dans notre ardeur à nous bricoler une religion avec un patchwork de croyances. Et pour revenir à l'aspect cosmique des choses, même si nous acceptons la possibilité de multivers, George Ellis nous a rappelé qu'il s'agit d'un concept dont les formes varient considérablement. Il se pourrait par exemple, s'il y a vraiment de multiples univers, qu'ils soient tous *identiques*.

Si nous faisons preuve d'esprit de clocher et nous contentons d'un seul univers, vieux de quatorze milliards d'années et dont les constantes physiques permettent l'habitabilité, nous ne sommes pas encore tirés d'affaire. Neil Manson⁹ a souligné le fait que si on peut accepter le réglage fin des constantes, on n'a toujours pas la moindre idée de la raison d'être de leurs valeurs, ni de la manière dont elles pourraient être systématiquement différentes tout en se combinant de manière à produire un univers habitable. Mais il faut aussi admettre avec Howard von Till¹⁰ que ce qui est si remarquable, c'est

8. M. REES, 1999, *Just Six Numbers: The Deep Forces that Shape the Universe* Weidenfeld and Nicholson.

9. N. A. MANSON, 2000, *Religious Studies* 36, 163-176.

10. H. VAN TILL, 2000, « Partnership: Science and Christian Theology as partners in theorizing », in *Science and Christianity: Four Views* (éd. R. F. Carlson), p. 188-194, Intervarsity Press.

La boussole de Darwin

l'interdépendance de ces valeurs tout autant que le réglage fin de chacune d'elle. Il y a de l'intention là-dessous, et les physiciens ont raison d'être sur leurs gardes, ce qui fait que la foule invisible des multivers n'a rien perdu de sa popularité.

On ne sait où, et plus mystérieusement on ne sait comment, la vie est née de processus physiques et chimiques. Par des voies naturelles sans aucun doute, mais dont nous ne savons pas grand-chose. Malgré son substrat physique, l'évolution et la complexité déconcertante de ses produits ne semble évoquer aucun principe anthropique, ne suggère rien d'analogue à la constante gravitationnelle ou à la force nucléaire forte. Or, paradoxalement, c'est justement ce processus qui a mené – inéluctablement pour certains – à une espèce capable de trouver un sens à ces concepts physiques. Certains jugent particulièrement étrange qu'une seule espèce soit tombée sur des faits qui, non seulement nous informent sur le cosmos, mais définissent de manière profonde son intelligibilité. D'un point de vue évolutionniste, paradoxe ou ironie mis à part, cette surprise est elle-même quasi inintelligible. S'il y a en effet un consensus parmi les néo-darwiniens, c'est que l'évolution est un processus ouvert et indéterminé. C'est une idée universellement admise : les organismes doivent bien être adaptés à une fin, mais « fin » est pris dans un sens relatif. Les êtres humains sont des accidents de l'évolution, aussi intéressants à leur manière que l'ornithorynque ou pourquoi pas le cresson de fontaine, et par conséquent cela est vrai aussi de l'intelligence humaine. Plus d'un chercheur a fait remarquer que dans ce cas, le projet SETI, la recherche d'une intelligence extraterrestre, est remarquablement chimérique.

Un dessein intelligent ?

Même si on adopte l'idée d'une évolution entièrement indéterminée, où tout est le fruit du hasard et des circonstances, les organismes eux-mêmes ne cessent d'émerveiller, qu'il s'agisse d'une bactérie vivant dans les eaux bouillantes d'une mare volcanique, d'un albatros capable de faire le tour des océans ou d'une araignée filant sa toile. Comme on le répète sans cesse, c'est peut-être une métaphore que de parler des organismes comme résultant d'un dessein, mais on ne peut qu'être stupéfait devant l'intégration de leurs fonctions, leur incroyable complexité (en particulier au niveau biochimique), l'émergence de leurs raffinements en matière de navigation, d'acuité de la

SIGNET _____ **Simon Conway Morris**

perception sensorielle, d'intelligence – bref devant leur élégance. C'est un travers trop commun que de l'oublier en tentant de faire de la biologie une discipline à pratiquer dans une atmosphère de rationalisme inflexible. Celle-ci est sans doute nécessaire à la recherche, tant qu'on se rappelle que ce qu'on étudie est *vivant*. Ce n'est pas tel ou tel détail biochimique, c'est la manière même dont tout le système s'autorégule qui est impressionnante, à moins que l'on ait perdu toute capacité d'admiration. De ce point de vue, on peut aisément comprendre l'attrait intellectuel du mouvement mi-scientifique/mi-théologique connu sous le nom d'*Intelligent Design* (ID, Dessein Intelligent).

Inutile de pousser les haut cris et de lever les bras au ciel en pensant avoir affaire avec moi à un nouvel adepte de ce mouvement : ce n'est pas du tout le cas. À mes yeux, l'ID engage dans une fausse voie. Inutile aussi de répéter les objections scientifiques bien connues à l'ID, en particulier celles qu'on a opposées aux arguments de ses principaux défenseurs, Michael Behe et Bill Demski. À mes yeux l'idée de Dessein Intelligent souffre d'un défaut plus important, d'ordre théologique. Je le rapprocherais volontiers du gnosticisme. D'où venaient ses échafaudages abracadabrants ? Ce n'est qu'une hypothèse mais ne pourrait-on y voir un effort pour réconcilier les mystères orphiques et mithraïques avec la nouveauté du christianisme, fort dangereuse aux yeux de bien des hommes de l'Antiquité ? Il en est de même dans notre culture : les adorateurs de la machine et du modèle informatique, les admirateurs de l'efficacité organisée, se font une certaine idée de Dieu ; pas de grande barbe blanche, certes, mais une grande blouse blanche : le Créateur – c'est-à-dire celui qui a conçu le flagelle des bactéries ou quel que soit leur exemple favori d'ID – doit être le modèle même de l'efficacité scientifique. Le Dessein Intelligent est une idée de déiste, et elle tourne le dos non seulement à la richesse et à la beauté de la création, mais ce qui est aussi important, à ses possibilités sans limites. C'est une théologie pour maniaques du contrôle.

Cette critique de l'ID plaira peut-être aux néo-darwiniens, mais il s'agit ici de théologie, et la théologie n'est ni une marotte ni un passe-temps pour excentriques, elle est essentielle à mon propos. Les idées que je défends sont non seulement compatibles avec l'évolution mais peuvent également s'accorder, on va le voir, avec la théologie chrétienne la plus orthodoxe, avec la Chute, l'Incarnation et la Fin des temps.

Qu'est-ce que la vie ?

La vie est certainement merveilleuse, mais n'oublions pas le peu que nous en comprenons réellement. Il est clair que les organismes ne sont pas des bouts de protoplasme malléable ballotés par les circonstances du milieu. Et d'abord il est curieux qu'en certains cas au moins ils soient prédisposés à évoluer – je ne dis pas conçus pour cela. Cela est moins surprenant si on replace cette capacité d'évoluer dans la complexité des systèmes de développement. Une des nombreuses singularités de la vie est qu'en l'absence pourtant de manuel d'instruction détaillé – on peut ici ignorer le code génétique – les êtres vivants sont remarquablement capables de se régénérer après une perturbation. Ça ne marche pas à tous les coups, bien sûr, sinon on n'attraperait jamais de rhume – sans compter qu'on ne mourrait pas, mais c'est quand même remarquable. Tout négligé qu'est ce phénomène à cause de sa familiarité même, on oublie quand même trop facilement l'étonnante homéostasie des organismes vivants, c'est-à-dire leur équilibre interne et leur capacité d'adaptation quel que soit le milieu extérieur. Dans tout local informatique, avec ses rangées de disques durs, d'écrans et d'imprimantes, on entend le bourdonnement constant des climatiseurs qui évacuent l'excès de chaleur. Processus bruyant et peu efficace, en comparaison de la régulation de la température du cerveau. Non seulement l'intégrité et l'intégration des systèmes vivants sont stupéfiantes, mais les essais pour les expliquer grâce à des analogies mécaniques ne vont pas bien loin¹¹. On a beau évoquer moteurs, commutateurs, mécanismes de transmission, circulation des fluides, pompes et électricité, la vérité est que les organismes ont une subtilité et une efficacité qui dépassent tout ce qu'une machine peut faire. On découvre tous les jours que même dans des fonctions apparemment simples il y a une adaptation aux fins qui est d'une précision étrange. Qu'est-ce donc que la vie pour que les êtres vivants, constitués pourtant des mêmes atomes que les pierres, forment de telles entités dynamiques et puissent de manière absolument surprenante accéder à la conscience ? Sans aller jusqu'à ce niveau, il suffit de considérer la cellule : s'y bousculent d'innombrables composés chimiques impliqués dans d'extraordinaires cycles biochimiques incluant des réactions qui

11. J. BARHAM, 2004. « The emergence of biological value », in *Debating Design: from Darwin to DNA* (éds. W. A. Demski & M. Ruse), p. 210-226, Cambridge University Press.

SIGNET _____ **Simon Conway Morris**

peuvent être accélérées de façon inouïe par des protéines qui jouent le rôle de catalyseur – les enzymes – et tout cela dépend non seulement d'instructions transmises avec soin – lesquelles dépendent elles-mêmes d'un dispositif plus que bizarre – mais d'instructions qui peuvent être modifiées avec pertinence longtemps après qu'elles ont été transcrites du code génétique originel.

Il se trouve donc que nous décrivons des choses que nous comprenons fort peu. Cela devrait jeter le doute sur nos tentatives pour imiter les produits de l'évolution. On prend de plus en plus les systèmes biologiques pour modèles, en particulier dans le domaine de la robotique, mais on n'arrive toujours pas à recréer la vie ou à donner naissance à l'intelligence artificielle, ce qui montre bien qu'on n'arrive pas à saisir l'essence de la vie. Voilà qui doit faire réfléchir, et bien que je n'aie pas la moindre intention de rétablir le vitalisme, il faut bien admettre avec James Barnham (voir note 11) qu'on ne pourra comprendre la somme des parties qui constituent la vie tant qu'on bornera à en donner des définitions physico-chimiques. On fait des progrès remarquables dans le domaine de la biochimie, de la biologie moléculaire et de l'évolution dans son ensemble, et on se montre incapable en même temps de formuler les concepts, les idées et même le langage qui pourraient saisir cette danse de la vie. Mais c'est qu'on oublie à ses risques et péril qu'un langage véhicule des présuppositions sur la réalité. Si on décide qu'elle est désertique, mécanique et dépourvue de sens, il n'y aura rien d'étonnant à ce que sa richesse nous échappe.

Cette absence de définition satisfaisante de la vie invite à un profond scepticisme lorsque les matérialistes entrent en lice avec leurs déclarations que *ça y est*, ils expliquent tout, que le *ça* soit l'image réductionniste d'un monde gouverné par les gènes proposée par Richard Dawkins, «l'acide universel» que serait le darwinisme absurde de Daniel Dennett, ou la sélection de groupe à laquelle croit David Sloan (qui explique en plus le rôle des religions). Il faut reconnaître que ces conceptions ont parfois de l'intérêt, mais qu'en tant qu'explications totales du monde, elles sont, pour être poli, pour le moins incomplètes.

Images du monde

Même si les niveaux et les mécanismes de l'évolution font l'objet de discussions passionnées, il reste que, tout comme le ciel est bleu, l'évolution est vraie. Ce qui pose question, ce n'est pas elle, mais

La boussole de Darwin

l'interprétation du darwinisme qui fait de l'humanité une simple brindille du grand arbre de la vie – et d'un arbre, il faut le noter, presque complètement mort. Non seulement nous sommes composés de la poussière d'étoiles mortes, mais en plus on nous dit maintenant que nous habitons un charnier. Devant une croyance si répandue, affirmer que nous sommes quand même aussi créés à l'image de Dieu semble franchement grotesque. On peut certes montrer que cette interprétation de l'évolutionnisme, qui se fonde sur l'idée que la taille et la position ont un intérêt décisif, est d'un simplisme navrant. Mais le problème dépasse de beaucoup la question d'un simple désaccord sur l'importance relative ou non d'une seule espèce perdue parmi des milliards d'autres, sur une seule planète, un seul système solaire, une seule galaxie.

Une image du monde qui unit la science à la profonde sagesse de la théologie peut nous aider à comprendre notre capacité de penser et de découvrir, mais elle peut aussi servir de mise en garde contre les dangers actuels et les catastrophes à venir, et signaler la limite des connaissances désirables et les risques que fait courir une curiosité débridée¹². Dans cette perspective, loin d'être une série d'accidents sans queue ni tête, l'histoire a une orientation et peut-être un point final. L'image du monde opposée n'est pas scientifique, elle est scientiste, et tout est dépourvu de sens en fin de compte dans le monde qu'elle dépeint. Les individus qui l'adoptent sont peut-être bien meilleurs et plus charitables que les théistes, cela ne me surprendrait pas : ces derniers n'ont pas trop bonne réputation en ce qui concerne la tolérance. Mais les mérites et démérites relatifs des uns et des autres n'ont de sens finalement que pour les partisans de l'image du monde théiste. Pour ceux qui penchent vers le scientisme, ces mérites peuvent avoir une utilité sociale, mais à l'échelle cosmique ils n'ont aucun sens dans un monde sans âme. Comme le rappelle Peter Kreeft, il y a là un choix capital, et d'une importance absolue, aussi bien pour nous individuellement que pour la sorte de monde que nous voulons habiter.

L'étude de l'évolution peut-elle nous mener à une conception des choses moins désolée que celle que nous rabâchent les pontifes de la sécularisation comme Dawkins ? Il n'est certes pas nouveau de voir dans l'évolution la manière dont Dieu s'y est pris pour créer, et cette idée a eu le temps d'être vigoureusement critiquée. Il n'y a qu'à voir tout ce gaspillage – tous ces trilobites... et toute cette souffrance

12. Virginia TRIMBLE, communication personnelle.

SIGNET _____ **Simon Conway Morris**

qui traverse les générations – toutes ces larves d'ichneumons... On a répondu à ces objections avec plus de compétence que moi. Je me bornerai à remarquer à propos de la seconde que puisque le mal n'a pas de signification dans un monde dépourvu de sens, nous pouvons bien le déplorer parce que nous avons nous aussi un système nerveux, mais qu'en fin de compte notre souffrance et celle des victimes de l'ichneumon n'a pas une importance qui pourrait un jour mériter réparation. Pourquoi faire tant d'histoires? Quant au gaspillage, est-ce bien à nous d'en parler? Nous pourrions bien répondre de nos excès en ce domaine le jour où on fera les comptes de la création.

La vision de tant de scientifiques et de philosophes d'aujourd'hui est au fond un constat de désespoir devant la solitude d'une espèce perdue sur une minuscule planète dans l'immensité d'un très vieil univers. À quoi il y a plusieurs réponses. D'abord qui sommes-nous pour décider de la mesure qui convient? De quelle unité se servir? En ce qui concerne la taille, nous sommes juste au milieu, un point central entre l'inimaginablement petit et l'énormité cosmique. Et que fait l'immensité du temps à l'affaire? En laissant de côté le problème de la nature de celui-ci, quelle différence y aurait-il si le commencement de l'histoire se situait il y a un million ou il y a cent milliards d'années au lieu des treize milliards que nous admettons aujourd'hui? Peut-être ce temps était-il la durée nécessaire pour que le carbone se forme et que la vie, non seulement évolue, mais apparaisse dans un coin de la galaxie suffisamment stable pour ne pas l'effaroucher à coup de trous noirs inattendus, de rayons gamma explosifs et de supernovas titanesques.

L'existence d'animaux à peu près de notre taille, due à plusieurs milliards d'années d'évolution stellaire et biologique, est peut-être le seul moyen qui rend possible qu'une de leurs espèces se mette à cheminer vers Dieu. Mais, rétorquera-t-on, l'évolution n'est-elle pas un processus indéterminé? Il y a bien une capacité d'évoluer, oui, mais vers quoi? Vers des êtres à même de fonctionner, de se reproduire, certes, mais vers une espèce aussi étrange que la nôtre, capable du plus grand bien mais aussi du mal le plus terrible, ouverte aux dimensions cachées du monde mais pleine de crédulité, capable de mesurer la durée de l'univers mais aussi de soutenir sérieusement que la terre est plate? Comme je l'ai déjà dit, le point de vue du darwinisme officiel est très clair: l'humanité est un accident de l'évolution, parce que *tout* ce qu'elle produit se produit accidentellement. L'existence des êtres humains est donc aussi contingente que celle du ver solitaire, et ni plus ni moins intéressante. Mais c'est l'étude

La boussole de Darwin

même de l'évolution qui suggère que tout y réduire au fortuit risque d'être une grossière erreur. On constate certes une tendance manifeste à la simplification des organismes, sans compter un passage fréquent au parasitisme, mais cela ne fait pas disparaître la réalité du progrès des espèces et de l'émergence d'états complexes irréversibles. Plus précisément, l'idée d'une évolution indéterminée et imprévisible est contredite par la présence massive de phénomènes dus à une convergence de l'évolution¹³. Le fait que les divers organismes arrivent constamment aux mêmes solutions biologiques, l'exemple le plus fameux étant l'œil des vertébrés et des céphalopodes, donne une certaine prévisibilité à l'évolution, mais ce qui est bien plus fascinant, il fait deviner une structure plus profonde de la vie, un paysage métaphorique que l'évolution doit nécessairement parcourir.

Où l'on converge vers la convergence

Je pourrais multiplier les exemples d'évolution convergente, mais l'essentiel de ce que je veux montrer, c'est que les éléments dont nous disposons aujourd'hui sont de très forts indices du caractère inévitable de l'humanité. Cela pourrait mener à la réouverture de certaines questions théologiques vénérables. En quoi donc cette convergence peut-elle nous éclairer à la fois sur la définition et l'émergence de l'humain ? La question n'est pas simple, et je noterai seulement ici qu'il existe un certain nombre de traits fondamentaux, par exemple les vocalisations complexes, la fabrication d'outils et la transmission culturelle qui concernent cette question et qui relèvent clairement de cette convergence. Non seulement ils ont évolué indépendamment en de nombreux cas, mais ce fait indique qu'il s'agit de vraies propriétés biologiques, de prérequis nécessaires à l'évolution des êtres humains. Je me concentrerai ici sur le plus important, l'émergence d'une intelligence et d'une mentalité complexes. On sait maintenant qu'une intelligence analogue à celle des primates a évolué indépendamment au moins deux fois, chez les dauphins¹⁴ et chez les corvidés¹⁵. En fait probablement bien plus de deux

13. S. CONWAY MORRIS, 2003, *Life's Solution: Inevitable humans in a lonely universe*, Cambridge University Press.

14. L. MARINO, 1996, *Evolutionary Anthropology* 5, 81-85.

15. N. CLAYTON & N. EMERY, 2004, *Science* 306, 1903-1907.

SIGNET _____ **Simon Conway Morris**

fois¹⁶, mais une estimation précise dépend de l'étude des relations phylogénétiques¹⁷ et de débats en cours sur les niveaux d'intelligence chez les cétacés par exemple¹⁸. Quoi qu'il en soit, les ressemblances sont vraiment frappantes entre les dauphins et les corneilles en tout cas. Il y a de bonnes raisons de s'en étonner : d'abord cette intelligence analogue à celle des primates a émergé dans des contextes on ne peut plus différents. Se percher dans les arbres et pondre des œufs est une chose, vivre dans l'océan une autre, et les deux n'ont rien à voir avec l'évolution des grands singes dans la jungle et la savane. Ensuite, et c'est plus important encore, les dauphins ont beau être des mammifères, leur structure cérébrale se distingue nettement de celle des grands singes, tandis que celle des corneilles est encore plus différente. Ainsi donc, c'est le même type de fonctionnement mental qui émerge de substrats neurologiques radicalement différents. L'esprit n'est donc pas une sorte d'épiphénomène, un simple résultat accidentel de l'activité chimique et électrique d'un organe flasque situé à l'intérieur du crâne. Si c'était le cas, qu'est-ce qui expliquerait ces ressemblances ? Ensuite, comme Ed Oakes me l'a fait remarquer, si les ailes (qui sont aussi un phénomène convergent) ont besoin d'air pour voler, peut-être que le cerveau a lui aussi besoin de l'équivalent d'une « atmosphère mentale » pour fonctionner.

La ressemblance extraordinaire et connue depuis peu de ces structures mentales soulève d'autres questions difficiles. Si elles sont si semblables, qu'est-ce qui définit alors le caractère unique des êtres humains ? Le langage certainement pour une part, mais là encore, l'écart est plus étroit qu'on ne le pense. Il suffit de considérer les aptitudes sémantiques et syntaxiques d'animaux comme les dauphins, sans compter les indications qui montrent que les vocalisations animales sont acquises comme le langage humain (y compris avec une phase de babillage enfantin) et que la distribution des fréquences des différents « mots » leur donne une structure propre. (loi de Zipf).

Dans la mesure où on peut se fier aux données fossiles des hominidés en ce qui concerne des réalités comme la conscience de soi, le langage ou l'empathie, il faut bien voir aussi que le passage à

16. D'autres exemples d'intelligence qui ont probablement fait l'objet d'une évolution indépendante : celles de l'orque, du cachalot, des singes du Nouveau Monde, des perroquets et très vraisemblablement de la pieuvre.

17. L. MARINO *et al.*, 2004, *Anatomical Record* 281A, 1247-1255.

18. L. RENDELL & H. WHITEHEAD, 2001, *Behavioral and Brain Sciences* 24, 309-373.

La boussole de Darwin

l'humanité complète ne s'est pas fait en un jour – et qu'il n'est d'ailleurs sans doute pas achevé. D'où deux autres conséquences très intéressantes.

En premier lieu, si la conscience rôdait dans les coulisses de l'évolution alors que son émergence à part entière n'était qu'une question de temps, pourquoi est-elle apparue chez nous plutôt que dans une autre espèce? Est-ce dû au hasard, au fait d'être les premiers sur la ligne de départ? Peut-être, mais il ne faut pas oublier que la foi en un Dieu personnel suppose la possibilité du choix, de notre part, et plus encore du Sien. L'histoire du peuple juif peut-elle fournir une sorte d'analogie? Élu, aiguillonné par les prophètes et, en dépit des déviations et des désastres, conduisant le reste du monde par un chemin absolument inattendu jusqu'à l'Incarnation? C'est un rapprochement délicat, et peut-être risqué, car évidemment l'histoire ne s'arrête pas là. Quoi qu'il en soit, la question «pourquoi nous» ouvre de nouvelles perspectives qui échappent complètement, je le crains, à nos collègues matérialistes.

En second lieu, et ici je m'avance sur un terrain encore plus épineux, supposons qu'il y ait sur cette planète d'autres espèces plus proches encore des êtres humains que les dauphins ou les corneilles? Comment faudrait-il les traiter? Les mettre à notre menu, au zoo, dans des réserves naturelles, ou les inviter à prendre le thé? J'ai le vif sentiment que cela aurait été notre problème si les Néandertaliens n'avaient pas disparu. L'écrivain américain Harry Turtledove traite la même question dans un de ses romans¹⁹ de science-fiction. Il y imagine une Amérique du Nord peuplée d'australopithèques qu'il appelle des «sims» et où n'existent pas d'autres hominidés jusqu'à l'arrivée des Européens. Tout le problème consiste alors à savoir comment il faut traiter ces cousins si proches. Les sims d'un point de vue imaginaire, les Néandertaliens sans doute en réalité, sont des espèces si proches de nous que tout dialogue socratique à leur sujet soulèverait des questions morales dramatiques. Dans les deux cas est en train d'émerger ce qui fait l'humanité, une conscience capable de saisir des réalités au-delà de la perception immédiate. On pourrait se réjouir que le problème ne se pose pas pour nous, mais ce serait oublier que se produit presque certainement une telle émergence de l'esprit dans les premières semaines de la vie du fœtus²⁰.

19. H. TURTLEDOVE, 1988, *A Different Flesh*, Baen.

20. Voir Joe VINING, *The Song Sparrow and the Child: Claims of Science and Humanity*, University of Notre Dame Press, 2004, p. 145.

SIGNET _____ **Simon Conway Morris**

La convergence de l'évolution peut nous éclairer d'autres façons encore sur ce que nous sommes et sur notre situation dans le monde. J'ai déjà dit qu'elle suggère l'existence d'un « paysage » antérieur qui prédétermine, même si c'est de façon extraordinairement foisonnante, le résultat du processus, notamment l'intelligence humaine et donc l'inévitabilité du contact avec un Esprit d'une autre sorte, ou d'une rencontre de Dieu. C'est plus à mes yeux qu'une métaphore, et pour justifier cette idée, j'en viens à ce qui fait le coeur de mon propos.

Une musique de l'univers ?

Selon une étude de Patricia Gray et de ses collègues²¹, il existe de nombreuses ressemblances entre notre musique et celle des animaux. La distance qui les sépare est évidente, les oiseaux ne nous régaleront pas de motets de la Renaissance, mais nous partageons avec eux les éléments fondamentaux de l'harmonie, de la mélodie, de l'invention, du renversement des accords dans les duos et même des riffs du jazz. Tout comme la conscience, l'orchestre symphonique attend dans les coulisses du théâtre de l'évolution. La musique est ainsi un magnifique exemple de convergence. On peut évidemment en proposer des explications scientifiques, aussi bien en termes de physique du son que de fonctions biologiques comme la sexualité ou la territorialité. Il est inutile de s'attarder sur la plausibilité de ces hypothèses, en particulier à propos du fameux chant du mâle de la baleine à bosse, et encore moins sur leur douteuse extrapolation au domaine de psychologie humaine. Car Gray *et al.* vont beaucoup plus loin. On peut supposer, selon eux, qu'il existe une Musique Universelle, et ce qui explique la similitude de tous les chants terrestres, c'est qu'il s'y agit toujours de l'accès à une réalité idéale, à la fois transcendante et très proche, découverte par l'évolution dans une « dimension » à la fois familière et qui défie toute catégorisation. Cette idée peut s'appliquer également à l'intelligence, à la capacité de penser et à la découverte des autres « invisibles » qui conditionnent la recherche de la vérité.

Il y a une autre « découverte » analogue à celle de la musique qui a une portée théologique encore plus intéressante. J'ai parlé plus haut du mystère de l'origine du langage. On peut certes se placer à un point de vue biologique, et étudier les divers cris, hurlements, sifflements et jacassements dans le contexte des exigences de la repro-

21. P. GRAY *et al.*, 2002, *Science* 291, 52-54.

La boussole de Darwin

duction ou de la protection contre les prédateurs : nul doute qu'on en tirera des informations utiles. Mais comme pour la musique, on peut aborder à de plus vastes rivages. Je pense ici à la passion de Tolkien pour les mots et leur origine. Sans doute sa création, ou plus précisément sa subcréation des langues elfiques doit-elle beaucoup à son intérêt pour le finnois ou le gallois ; mais plus généralement, son immense créativité et l'histoire de la belle, mystérieuse et terriblement réelle Terre du Milieu se fondent sur un profond amour des langues. On sait que l'articulation de l'elfique avec les autres langues de son univers a servi de catalyseur au reste de sa mythologie. On connaît aussi l'influence profonde qu'un autre Inkling^c, Owen Barfield, a eue sur lui, en particulier grâce à son livre *Poetic Diction*²². Comme l'a magistralement montré Verlyn Flieger²³, Barfield et Tolkien à sa suite croyaient que le langage s'était fragmenté depuis son origine. Flieger parle de « lumière éclatée ». Originellement, en un temps « primitif », certains mots étaient porteurs d'une immensité de sens et touchaient à l'invisible et peut-être même au sacré. Avec le passage du temps, leurs sens se sont subdivisés ; on y a gagné une certaine précision, mais on y a beaucoup perdu, la réalité est devenue plus floue et le monde s'est peu à peu désenchanté.

Il me semble que ces idées sont très fructueuses. Le sentiment qu'il existe d'autres réalités qui transcendent l'expérience quotidienne est familier bien sûr : qui n'a connu des moments hors du temps, des rêves prémonitoires, des intuitions incontestables ou des coïncidences étranges ? Loin d'être insignifiants, ces phénomènes, même s'ils sont profondément déconcertants, ouvrent sur des perspectives et des possibilités nouvelles. Qui n'est familier de la métaphore de l'harmonie des sphères ou des contes où les animaux parlent ? Mythes ou fantaisies peut-être, mais si on doit prendre le Nouveau Testament au sérieux, comme Tolkien en a finalement convaincu C. S. Lewis dans leur célèbre promenade nocturne à Magdalen College, c'est bien parce qu'il nous indique le moment où le mythe est devenu réel et vrai.

Sans développer ce point, je veux seulement pour l'instant bien marquer que c'est l'évolution qui nous a permis, à nous et à d'autres

c. NdT : sur les Inklings, voir l'article de M. Devaux in « Foi et féerie » *Communicio* XXXIII, 6.

22. O. BARFIELD, 1928, *Poetic Diction : A Study in Meaning*, Faber.

23. V. FLIEGER, 2002, *Splintered Light : Logos and Language in Tolkien's World*, Kent State University Press. Traduction française, E. Iborra, *La lumière éclatée*, à paraître aux éditions Ad Solem.

SIGNET _____ **Simon Conway Morris**

espèces douées de « conscience », de saisir qu'il y a plus dans le monde que ce qu'on y perçoit immédiatement. C'est par l'évolution que la vie s'est ramifiée dans toute sa richesse et sa complexité. Nous sommes partie prenante d'une vraie création. Darwin nous apprend donc que nous n'avons pas seulement été équipés au départ d'un mécanisme, mais d'une boussole qui devait nécessairement nous orienter vers l'émergence de la conscience ; et c'est ainsi que peut se faire entendre finalement le chant de la création. La science et la théologie sont-elle donc si éloignées qu'on le dit ?

L'évolution au-delà de l'horizon visible

Mon travail sur la convergence de l'évolution, où j'explique qu'elle suit des voies nécessaires, que tout n'y est pas possible (c'est le contraire qui est vrai : presque tout y est impossible), et que donc ses résultats sont inévitables, appelle souvent des questions du type : « très bien, mais qu'est-ce qui va se produire à l'avenir ? » C'est une bonne question, dont la réponse concerne directement la théologie. On connaît les prédictions pessimistes tant de fois ressassées : l'humanité va se détruire elle-même, que ce soit par le réchauffement climatique, les pandémies, le terrorisme biologique, la guerre nucléaire ; la fin est inévitable, qu'elle soit spectaculaire ou non^d (le second cas est le plus probable). Mais d'autres prévisions me paraissent encore plus effrayantes. Nous sommes peut-être trop malins pour notre bien, mais pas assez pour comprendre qu'en nous asservissant à l'intelligence des machines, nous nous lançons dans l'édification d'un monde terrible, écrasant d'ennui et de tristesse, et totalement aride en dehors de l'informatique. Pour beaucoup, cette vision déprimante a un caractère d'inévitabilité. Au plus profond de nous-mêmes, ce n'est pas ce que nous voulons, « mais on ne peut pas arrêter le progrès, n'est-ce pas ? »

Peut-être qu'on ferait mieux de voir qu'avec ce qu'on appelle « progrès » on se fourvoie et que, si on ne change pas de chemin, on va droit vers une situation sur laquelle un jour on n'aura plus de prise. Penser ainsi en termes de choix, de décisions, d'aveu de nos fautes (de repentir si l'on préfère) se rapproche évidemment d'un mode de pensée théologique. En fait, la théologie a quelque chose de très clair à nous dire en la matière. Revenons à la question de l'avenir. Par

d. NdT : « whether by a bang or... by a whimper », allusion à un vers connu de T. S. Eliot dans son poème « Hollow Men ».

La boussole de Darwin

opposition aux supputations de la science, la réponse du christianisme orthodoxe est tout ce qu'il y a de plus simple, même si tout ce qu'elle implique ne l'est pas. Si Adam est métaphoriquement le premier homme, Jésus-Christ est le dernier. En un sens, il n'y a rien d'autre à venir. L'évolution a eu un point final, c'est nous, et maintenant avec l'Incarnation, c'est le moment de passer à autre chose. Aux yeux des non-théistes, cette perspective semblera tout simplement folle, mais elle ne l'aurait pas été aux yeux de Robert Boyle.

Un pacte avec le diable ?

La science et la religion sont intimement liées, selon Boyle, d'une manière en principe très bénéfique pour l'humanité, mais on ne peut pas dire que ce lien soit très apparent aujourd'hui.

Il n'est pas question de nier les bienfaits extraordinaires que la science, la médecine et la technologie ont apportés à l'humanité. Mais il n'est pas question non plus de nier qu'il existe des effets secondaires et des conséquences imprévues capables d'annuler une partie de ces bienfaits. Dans leur ensemble, en dépit des pressions qu'ils subissent, les scientifiques conservent un haut degré d'intégrité et s'intéressent réellement à ce qui est vrai par opposition à ce qui est populaire ou expédient. Pourtant, la face obscure des choses n'est jamais très loin. Découvertes et inventions, même apparemment inoffensives, peuvent toujours tomber entre de mauvaises mains et soit être dangereuses pour la société soit multiplier les moyens de répandre la mort avec le maximum d'efficacité. De même le pouvoir des monopoles et la manipulation du marché peuvent profiter à un petit nombre de gens mais appauvrir la majorité d'entre eux. Les risques sont particulièrement évidents en ce qui concerne les biotechnologies, mais il n'y a pas de domaine scientifique qui soit sans danger. C'est ainsi que l'humanité a peut-être acquis les bienfaits de la science au prix d'un pacte avec le diable.

Les chrétiens ont pris position sur ces sujets, mais je crains qu'ils ne se fassent guère entendre dans un climat ouvertement scientifique et profondément manipulateur. La fin dernière y est de maîtriser le monde, ostensiblement pour le plus grand bien de tous, mais en fait selon un programme naturaliste, sans autre juge de ce bien que la décision, ou pire le caprice humains. De ce point de vue, parler de la Chute, de la réalité du mal radical, ou pire du risque de damnation, paraîtra désuet, risible, moyen-âgeux et totalement étranger à la réalité. Boyle, à son époque, n'en était pas si sûr. Il était très inquiet

SIGNET _____ **Simon Conway Morris**

de la possibilité qu'en certains domaines, notamment la magie et l'astrologie, on puisse être entraîné en terrain très dangereux, où la malveillance deviendrait manifeste. Le problème n'est pas de savoir si magie ou astrologie ont la moindre vérité, mais de voir des hommes agir comme si elles en avaient. On refuse de même aujourd'hui d'admettre qu'il puisse y avoir ce qu'on a appelé une «connaissance interdite²⁴», et qu'on y reçoive peut-être l'aide d'êtres qui n'ont pas à cœur notre intérêt à long terme.

La théologie chrétienne soutient des vues qui ne sont vraiment pas au goût du jour, en particulier en ce qui concerne nos devoirs quand nous approchons de l'arbre de la connaissance. Elles n'ont rien de spécialement réconfortant, mais il ne s'agit pas de désespérer pour autant. La création est d'une richesse infinie, et de toutes les voies d'accès aux vérités qui la concernent il ne faut évidemment pas exclure la science; il y a d'ailleurs des domaines où elle est seule à pouvoir nous donner une petite idée de ce qui se passe. C'est elle aussi qui nous fait prendre conscience du fait que la création est d'une diversité bien plus étonnante que tout ce qu'on aurait pu prévoir. Et rien n'indique que nous soyons près d'en trouver l'explication totale: chaque découverte nous ouvre des perspectives inattendues. Mais comme ces connaissances sont en général d'une extraordinaire efficacité pratique, le problème essentiel est de savoir comment les utiliser. Si nous voulons faire comme si les questions théologiques n'existaient pas, les choses risquent de très mal finir. Tant que nous regardons le monde comme un effet du hasard à traiter comme un objet à notre service, non seulement nous perdons de vue son caractère de création, mais nous méconnaissons aussi ce que nous sommes et la place que nous y tenons.

Une eschatologie évolutionniste ?

Est-ce donc là la fin de l'histoire? Il y a encore un aspect de la création que nous ferions bien de ne pas oublier. La science nous apprend en effet aussi que tout comme notre vie, le monde visible, et pour autant que nous puissions le savoir, l'univers entier ne peuvent pas durer toujours, tout au moins sous la forme que nous connaissons. On pense communément aujourd'hui qu'étant donné l'expansion de l'univers, et les preuves récentes que ce processus est en voie

24. Roger SHATTOCK, 1997, *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography*, Harcourt Brace.

La boussole de Darwin

d'accélération à l'échelle cosmique, notre avenir éloigné ne s'annonce pas trop bien. À relativement court terme, avec le vieillissement du soleil, la terre deviendra inhabitable et les océans se seront évaporés dans moins d'un milliard d'années, selon les estimations actuelles; même si elles sont inexactes, la mort de notre planète n'en serait pas tellement retardée. Une autre péripétie d'un grand intérêt régional est la collision prévue entre notre galaxie et sa voisine, la galaxie d'Andromède. Bien sûr, c'est dans un avenir éloigné, mais à l'échelle cosmique, cet événement ne mériterait que quelques lignes dans un *Quotidien Universel*, et même pas en première page. Après tout, il n'y a rien de très inhabituel à cela, on connaît des exemples de galaxies en collision. Mais comme je l'ai dit, c'est un sujet d'intérêt purement local. En effet, à cause de l'expansion continue de l'univers, galaxie après galaxie disparaîtront de l'horizon visible. Alors qu'aujourd'hui on peut en voir des milliards, dans un lointain avenir elles s'éloigneront si vite de nous que leur lumière ne nous atteindra plus. Au-delà de notre galaxie, il n'y aura plus rien à voir. Mais les étoiles s'obscurciront à leur tour, et plus tard encore, elles cesseront d'exister. Et ensuite? Les lois de la physique suggèrent une éternité de vide quasi total peuplé de particules isolées qui se décomposeront lentement en particules encore plus élémentaires. Certains se demandent si une forme d'intelligence pourrait, on ne sait comment, rassembler assez d'énergie pour survivre dans ces conditions. De toute façon, même si nous étions capables, dans un lointain avenir, de coloniser d'autres mondes, ou même éventuellement d'autres galaxies, nous n'y gagnerions qu'un prolongement de notre existence, un simple ajournement de l'inévitable.

On peut avoir une autre idée des choses: supposons que l'univers ait vraiment été créé *ex nihilo*, et doive son existence à la bonté de Dieu. Cela fait certainement partie des vérités chrétiennes, et ni la taille ni l'âge de l'univers n'y changent rien. Cela s'accorde aussi avec ce qu'on sait du Big Bang. Il faut pourtant se méfier d'un tel concordisme et de cet apparemment heureux mariage de la cosmologie et de la révélation. La concordance existe, mais il faut être prudent, parce que les données scientifiques sont toujours provisoires. Des faits ou des hypothèses apparemment irréfutables ont la curieuse habitude de se révéler magnifiquement faux. Actuellement, il est difficile de voir ce qui pourrait mieux expliquer que le Big Bang un grand nombre d'observations cosmiques. Mais il y a deux choses à éviter: d'abord de penser que ce dernier se confond avec la Création, ensuite d'avoir l'illusion de croire qu'une Création *ex nihilo* est

SIGNET _____ **Simon Conway Morris**

compréhensible. Mais il est clair que ce qui est tiré du néant peut soit y être renvoyé soit être totalement transformé.

Cela me paraît s'accorder avec l'orthodoxie doctrinale. Le monde qui nous entoure nous paraît pleinement réel, une évidence si forte pour Chesterton, encore lui, que penser le contraire lui paraissait littéralement ouvrir les portes à la folie. Nos propos ne pourront donc paraître que pure folie aux yeux de nos collègues scientifiques. Mais quoi, nous verrons bien, si nous avons raison, ce qu'il en sera au dernier jour.

Je conclurai par une courte remarque. J'ai essayé comme j'ai pu de montrer que les inquiétudes et les croyances de Robert Boyle étaient tout aussi valables aujourd'hui qu'à son époque. On objecte souvent à son égard, ou en général à celle de nos prédécesseurs, qu'ils en savaient moins que nous et qu'il est donc normal qu'ils aient été plus crédules. Mais c'est là tomber dans le piège scientifique, en ne comprenant pas que certains éléments de la culture aient pu dépérir, au détriment de tous, pendant que d'autres se développaient. De plus, cette idée tourne le dos à des vérités éternelles, aussi vraies à l'époque de Boyle ou de Ponce Pilate, qu'à la nôtre. On rejette largement aujourd'hui ces vérités sous le prétexte qu'elles sont des constructions sociales, des instruments de pouvoir ou que sais-je, rejet destructeur et appauvrissant. Je ne vois pas comment on pourrait réussir à les retrouver, en dépit des efforts des meilleurs apologistes, tels C. S. Lewis ou Peter Kreeft. Une science qui traite la création comme une vraie Création, et assume donc ses responsabilités, pourrait cependant y contribuer. Boyle n'aurait pas dit le contraire, je crois. Mais la seule chose qui compte en dernière analyse, c'est de connaître et d'accepter l'Incarnation, la sagesse et les avertissements donnés par Jésus dans les Évangiles, et surtout la Résurrection. Et là aussi, je crois que Boyle n'aurait pas dit le contraire.

Adapté de l'anglais par Irène Fernandez

Simon Conway Morris, né en 1951, paléobiologiste et grand chestertonien, a fait toute sa carrière à Cambridge, où il a actuellement une chaire *Ad Hominem* de paléobiologie évolutionniste. Membre de la Royal Society.

Ouvrages : *The Crucible of Creation*, OUP 1999 ; *Life's Solution : Inevitable Humans in a Lonely Universe*, CUP 2003 ; sous sa direction : *The Deep Structure of Biology : Is Convergence Sufficiently Ubiquitous to Give a Directional Signal?* Templeton Foundation Press 2008.

**Prochain numéro
mai-août 2009**

L'action sociale de l'Église

Dépôt légal : mars 2009 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-26-2 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 11077

L'imprimerie Sagim-Canale est titulaire de la marque Imprim'vert®



Catholicisme. *De quelques idées*

