

Revue catholique internationale COMMUNIO
tome X n° 4 — juillet-août 1985
LA PRIERE DU CHRÉTIEN

-k L'oraison, comme j'aime la façon dont sainte Thérèse traite ce sujet, lorsqu'elle parle de la contemplation, ce degré d'oraison dans lequel c'est Dieu qui fait tout ».

Bienheureuse Elisabeth de la Trinité
(Oeuvres Complètes, Paris, 1979, t. 2, p. 32).

« C'est Dieu qui fait tout ».
Sainte Thérèse d'Avila
(Chemin de la perfection, 41).

Claude BRUAIRE	
page 4	La prière du chrétien
Problématique _____	
Hans-Urs von BALTHASAR	
page 7	« Par lui, avec lui, et en lui »
Georges CHANTRAINE, s.j.	
page 21	Le milieu ecclésial
Jan AMBAUM	
page 39	Dimension communautaire et personnelle
Gerhard Ludwig MÜLLER	
page 45	Le Dieu unique et l'intercession des saints
Intégration _____	
Anton Van HOOFF, o.s.b.	
page 63	Un devoir ontologique
Attestations _____	
Jan-Hendrik WALGRAVE, o.p.	
page 78	L'expérience des mystiques
François RETORT=	
page 93	La foi, chemin de l'oraison
Antoine GUILLAUMONT	
page 107	Prière continue ou prière exclusive? Le cas des messaliens
Signet _____	
Jean-Louis CHRÉTIEN	
page 113	L'humilité chez saint Bernard
Couverture _____	
Dominique PONNAU	
page 128	La Madeleine au pied de la croix

Claude BRUAIRE

La prière du chrétien

LE chrétien ne prie pas comme les autres ; il ne le peut. Non que sa parole soit limitée dans son acte, dans son énergie spirituelle ou dans l'invention des mots, mais parce qu'il prie un Dieu qui est lui-même, pour lui-même, Parole — une Parole qui exprime sans reste l'être divin.

Car il n'y a pas de chrétien sans la première leçon reçue de la Révélation : Dieu n'est pas le divin muet, l'absolu ineffable, inaccessible au langage, ou l'au-delà inexprimable du sens de ses propres paroles. Un tel Dieu ne saurait être prié, sinon par un rituel de mots préparant leur effacement en une lumière qui se confond avec la nuit. Si le verbe est au commencement, si en lui se donne absolument l'être en son origine, cela veut dire que le silence est athée, lui qui prétendrait imposer sa loi au divin. Telle est bien la joie de cette première leçon des « choses de Dieu » apprise de Dieu lui-même : sa parole le dit en vérité ; elle comble en vérité l'attente de l'esprit qui cherchait le Dieu inconnu et préjugait de toute la force de son désir que ce n'était pas le Dieu inconnaissable.

Les mots et les actes du Christ expriment sans la condescendance de propos aléatoires, qui seraient une dérisoire pseudo-révélation, l'être du Fils, Fruit unique où passe toute la sève paternelle. Mots divins qui emportent l'être en sa parfaite expression. C'est bien pourquoi le Christ n'a rien d'autre à dire que le Père. C'est bien pourquoi, aussi, il n'a de secret propre que pour le prier, se rendre à lui en échange, manifestant en sa reddition amoureuse l'absolu don qu'il est lui-même en retour.

Le chrétien ne confesse l'adoption divine qui le constitue comme tel qu'en imitant par sa prière la prière du Christ. Jésus ne nous apprend Dieu qu'en nous apprenant à prier son Père,

intégrant à l'oblation filiale par laquelle il n'exprime en nous divinement la gloire de Dieu que par l'abnégation de lui-même. Ainsi le chrétien est bien comme un « petit Christ » quand sa prière est réponse, action de grâce.

Recueillir tout notre être dans le secret, creuset de toute ferveur pour une commune prière, c'est la conversion intime où Dieu attend nos mots, au plus intérieur de notre esprit. Et cette conversion est la seule vérité du silence d'où se murmurent les premiers mots avec l'audace permise par le don de l'adoption. Le silence est pour la prière, non pour le prétendu « dépassement » vers l'inconnu. Dès lors, la moindre prière contient tout notre esprit se donnant à Dieu. Don en retour du don que nous sommes, du don où le Créateur, avec l'infinie discrétion de sa générosité, s'était fait mystère de notre origine, anonymat du don de l'être.

La Révélation lève cet anonymat, que maintenaient les indé-cises affirmations de la pensée rationnelle. Dieu se dénonce comme notre unique auteur en même temps qu'il nous révèle que tout son être est de donner, de commencer absolument la logique spirituelle qui est la logique du don de l'être. La prière chrétienne n'est pas innocente de ce que nous sommes : elle atteste notre être-de-don. Elle n'est pas du bout des lèvres, mais tout l'être, tout l'esprit s'y offrent. Elle est le don le plus difficile, le plus précieux et, chez les saints eux-mêmes, le plus rare de l'histoire de chacun — celui qui résiste à la loi d'effacement des choses.

Que le silence du recueillement fasse sourdre les mots de la prière où le chrétien, à l'image du Fils, s'offre à Dieu, voilà qui suscite cependant le silence d'une autre attente au cœur même de l'acte d'oraison : celle de la confirmation spirituelle. Pas d'oblation du Fils, en effet, sans sa propre confirmation éternelle par la silencieuse toute-puissance de l'Esprit. C'est l'autre leçon de la Révélation : est confirmé celui qui se donne en retour ; est renouvelé celui qui s'offre à l'auteur de l'être, comme par une ruse secrète de l'amour paternel, où se manifeste l'Esprit Saint qui, lui, donne sans recevoir. Et si l'on mesure — comme sans doute y invitent toute la misère du péché et, d'abord, l'ultime malheur de la mort — le mal multiforme à l'unique aune de la non-confirmation de l'être, de la vie en peine de son intégrité, de l'existence faite de promesses non tenues, alors il est absurde d'exclure la prière de demande, dans les

pénuries et désespoirs quotidiens, de l'action de grâce qui est le faible supplément à la gloire divine.

LE chrétien ne s'offre à son Créateur dans la prière qu'avec l'espérance de la confirmation, qui est puissance divine de résurrection, de renouvellement, de don par surcroît des plaisirs et des joies.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932, marié, deux enfants. Professeur de philosophie à l'université de Paris-Sorbonne. Directeur de la rédaction de *Communio en français*. Parmi ses publications : *L'affirmation de Dieu*, Seuil, Paris, 1964 ; *Le droit de Dieu*, Aubier, Paris, 1974 ; *Une éthique pour la médecine*, Fayard, Paris, 1978 ; *Pour la métaphysique*, ibid., coll. « Communio », 1980 ; *L'être et l'esprit*, coll. « Épiméthée », PUF, Paris, 1983 ; *La dialectique*, coll. « Que sais-je », PUF, Paris, 1985.

Hans-Urs von BALTHASAR

« Par Lui, avec Lui et en Lui »

La prière devient chrétienne parce qu'au mouvement, lui naturel, d'une parole d'homme vers la divinité, s'ajoute une parole de Dieu vers l'homme — le chrétien écoute Dieu lui parler. Plus, la parole échangée devient elle-même une personne — le Verbe fait homme, priant le Père, prié des hommes; la prière devient chrétienne en intégrant l'orant dans le rôle et la chair du Christ.

LA prière est un phénomène connu dans le monde entier, dans les cultures primitives comme dans les civilisations évoluées. Ce n'est que dans l'ère post-chrétienne qu'elle s'effrite. Ceci indique bien que la prière chrétienne a introduit une modification critique dans l'usage habituel de la prière. Car cela ne saurait suffire d'imputer la régression de la prière uniquement à la supériorité technique que l'homme s'enorgueillit de posséder sur la nature, qu'il vénérât jadis comme divine. On pourrait à ce propos invoquer comme preuve le manque croissant du sens de la prière dans la philosophie des siècles derniers.

La prière de la créature

La prière de l'homme naturel, c'est-à-dire de l'homme situé à l'extérieur de la Révélation biblique (on peut laisser de côté pour le moment la question de savoir si sa prière est ou non soutenue par une grâce surnaturelle, et il n'est pas exclu qu'elle le soit) se caractérise par deux éléments.

Tout d'abord, le monde qui l'entoure, qu'il soit inanimé, qu'il vive une vie végétale, animale ou humaine, est pour lui inconcevable dans sa diversité. Chacun des éléments qui le composent se reçoit d'un autre et est contingent : où se trouve la source de tout ? C'est elle qui doit contenir la clé de l'énigme du monde. On peut se la représenter comme cachée dans la profondeur d'où émane la vie, comme l'âme unique dans la diversité des organes du corps, ou comme surplombant de son élévation la diversité de ce qui est. C'est vers elle qu'il faut tendre, pour trouver la sécurité dans le Sacré. Saint Paul dévoile aux Athéniens l'essence intime de l'homme : Dieu a placé les hommes dans les limites temporelles et spatiales « afin qu'ils *cherchent* la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver », et nous ne pourrions pas le chercher « s'il était loin de nous », et si nous n'étions pas d'une certaine façon « de sa race », ce par quoi l'apôtre renvoie, pour les dépasser, aux images divines fabriquées, « techniques » (*Actes* 17, 27-29). Les dieux que l'on considérait comme personnels, mais qui étaient des idéalités du monde projetées sur l'Absolu — la puissance, l'amour, le commerce, la guerre, l'art du forgeron, la poésie, etc. (les Olympiens) — étaient honorés par des sacrifices, des prières, des fêtes. Mais Paul s'adresse aux Epicuriens et aux Stoïciens (*Actes* 17 et 18), et peut-être aussi aux Platoniciens. Ceux-ci avaient percé à jour ce que ces représentations avaient de provisoire, et cherchaient du regard un principe d'unité sous-jacent qui, en tant que l'Absolu, ne pouvait plus avoir un visage personnel en rigueur de termes, car les personnes, aussi bien humaines que divines, étaient limitées et luttaient souvent les unes contre les autres ; ce n'est que l'idée chrétienne de Trinité qui permit de percevoir que l'altérité (des personnes en Dieu) ne s'opposait plus à l'unité substantielle. La conséquence en était le second moment de la religion naturelle : l'effort pour s'unir à ce qui est absolument Un, pour sortir de sa propre finitude et se fondre en lui. L'extrême Orient fera ressortir les deux caractéristiques de la prière « naturelle » avec encore plus de netteté. Il verra à ce point dans la multiplicité des choses du monde quelque chose de secondaire, et donc de précaire (pour Platon, la chute loin du monde des idées), qu'il ira jusqu'à expliquer que la multiplicité, et donc l'opposition entre les personnes ne sont qu'une apparence qu'il s'agit de dissiper.

Mais Paul insiste sur ce point que la recherche de Dieu par l'homme fini est une caractéristique fondamentale qu'il a reçue de Dieu et qui ne doit pas être supprimée par le fait que la

découverte véritable n'a pas lieu ou n'a lieu que de façon fragmentaire, et que, la plupart du temps, elle est rendue vaine par ce que nous ne pouvons nous empêcher de projeter sur l'Absolu et par l'effort pour défaire ces projections. Si l'homme n'était pas par nature à la recherche de Dieu, Dieu ne pourrait pas s'adresser à lui dans la religion de la Bible.

L'alliance et la prière

On peut parler tant qu'on voudra d'épiphanies divines en dehors de la Bible (cf. Walter-Friedrich Otto, la *Bhagavad-gita*, etc.) ; la parole que Dieu adresse à Abraham, et par la suite à Israël, est d'une autre nature. Pour la première fois s'y trouve donnée à l'homme une parole qui n'est ni l'accomplissement de ses désirs, ni une sagesse surhumaine, mais presque le contraire : l'exigence d'une obéissance qui arrache l'homme à lui-même. Une exigence qui ne promet que de l'invisible et qui finalement, paradoxe extrême, vient réclamer ce qui avait été accordé comme un don miraculeux, gage de la promesse, Isaac. Tout au long de son histoire, Israël se trouve pris à rebrousse-poil ; quand il prend conscience de l'exigence et s'efforce d'y correspondre, cela lui est retiré ; on le traîne par les cheveux là où Dieu veut.

Ainsi seulement se forme l'Alliance que Dieu veut conclure avec Abraham (*Genèse* 17, 7) et, à travers Moïse, avec le peuple : processus à deux pans, dans lequel Israël doit entrer librement (*Josué* 24). Il y a la parole souveraine de Dieu, simultanément grâce et exigence sous-jacente (les dix commandements), et il y a la libre réponse du peuple, délivré par l'Alliance de la « condition d'esclave » (Egypte et condition de la créature dans son dénuement) pour être élevé à une nouvelle « condition de fils » (*2 Samuel* 7, 14) et ainsi à la liberté extérieure et intérieure. La parole adressée à Dieu par Israël dans une libre prière — modelée par l'événement de l'Alliance — devra vraiment être une parole en réponse à la parole d'un Dieu qui, par grâce, nous montre le chemin ; le psalmiste (*Psaume* 119) rumine sans fin sa demande : comprendre intérieurement cette parole pour l'observer, dans sa vie et dans sa prière. La contemplation grecque du monde, tendant à en découvrir la profondeur divine, fait place à un « écoute, Israël » qui retentit sans cesse écoute, non seulement avec tes deux oreilles, mais de tout ton cœur, afin

aussi de répondre non seulement des lèvres mais par ton existence tout entière au don qui t'a rendu digne de l'Alliance. La réponse des lèvres (dans les psaumes) reste le fruit le meilleur d'Israël et pourra être largement reprise par l'Eglise chrétienne ; la réponse de la vie laisse à désirer tant que reste absente une parfaite médiation entre Dieu et les hommes, l'Alliance subsistante. Les psaumes et autres prières d'Israël connaissent avant tout la louange divine (sous la forme du remerciement), où s'insèrent toutes les demandes de l'homme aux prises avec la misère terrestre ou spirituelle, la plainte devant l'injustice envers les pauvres, devant la brièveté de la vie (sans l'espérance d'un au-delà). S'y exprime aussi le caractère limité de l'élection d'Israël vis-à-vis d'autres peuples plus importants, non élus pourtant : avec Dieu, il haït tous ceux que Dieu semble haïr comme ses ennemis. Le « prochain » au sens néotestamentaire en est encore absent. La « foule des méchants » en revanche est proche et oppressante. Mais l'orant, dans la liberté de l'Alliance, — en anticipant sur le « demeurer » (*menein*) johannique — demande de pouvoir se maintenir à l'abri de l'Alliance, caché à l'ombre des ailes divines. Il est le vis-à-vis bien-aimé de Dieu, pris au sérieux par lui, satisfait de l'Alliance et ne songeant en aucune façon à une fusion païenne avec Dieu. Dans la réflexion sur la Création, cela lui semble « très bon » que le Dieu vivant et unique et la multiplicité de la création se trouvent face-à-face : il met ce « très bon » sur les lèvres mêmes de Dieu. Il n'analyse pas l'abîme séparant toujours Dieu de la créature, malgré la plainte occasionnelle au sujet de la méchanceté de la vie, du Dieu caché (« où donc est ton Dieu ? »), de son apparente injustice (*Job*), de la vanité de sa création (*Qohélet*). L'ancienne Alliance et sa prière représentent une réussite presque incompréhensible au regard de tout ce qui y reste inachevé. Le plus étonnant, c'est la formulation du *Schema*, du plus grand commandement, qui exige un amour de Dieu, de tout son cœur et de toutes ses forces (*Deutéronome* 6, 4ss.), là où certes la clémence de Dieu envers Israël, sa fidélité et sa puissance se sont révélées, mais pas encore son « amour jusqu'au bout » (*Jean* 13, 1). Le Christ pourra reprendre ce « plus grand commandement » sans le modifier, mais il lui adjointra l'autre, celui qui lui est « semblable », l'amour du prochain : le « prochain » est d'abord l'ami et le camarade (*Proverbes* 3, 28), puis tout « autre » (*Lévitique* 19, 18), avant de devenir, mais seulement avec Jésus, celui dans lequel il faut le trouver, et Dieu à travers lui.

L'alliance accomplie et la prière

L'accomplissement de l'Alliance entre Dieu et les hommes dans l'homme-Dieu Jésus Christ a de profondes conséquences pour la prière elle-même qui en reçoit son indépassable accomplissement. Il nous faut les développer soigneusement en contemplant d'abord la prière du Christ et la communication qu'il en fait à ses disciples ; puis la dotation des croyants par l'Esprit-Saint ; enfin la figure trinitaire de la prière chrétienne.

a. Le Christ, sa personne et sa prière

La personne de Jésus est un profond mystère : on le désigne avec insistance comme étant la « Parole de Dieu » de toute éternité, mais Dieu (le Père) ne dit rien d'autre que ce qu'est Dieu (le Fils). C'est en se percevant comme la parole du Père que le Fils *est* lui-même. Dans le domaine profane, une parole signifie une chose ou une personne différentes d'elle : ici, au contraire, la parole et la personne sont tout un. C'est pourquoi le Fils ne peut séparer le « s'entendre-dire » par le Père de l'« être-le-Fils-du-Père » (1). Ainsi faut-il entendre ces passages de l'évangile : « ce que j'ai entendu de lui (qui m'a envoyé), je le dis au monde » (*Jean* 8, 26) ; « vous cherchez à me tuer, moi un homme qui vous ai dit la vérité, que j'ai entendue de Dieu » (8, 40) ; « je juge selon ce que j'entends » (5, 30). Le Fils, envoyé dans le monde comme Parole du Père, ne peut que faire entendre cette parole qu'il *est en s'écoutant*. Pour cela, il compte sur l'écoute correspondante chez ses auditeurs : « mes brebis écoutent (et connaissent et comprennent) ma voix » (10, 3.16). Et ce qui est communiqué est aussi riche que la parole même de Dieu : « tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (15, 15). Ainsi apparaît la différence entre Jésus et les prophètes : chez ces derniers, il s'agit de la transmission d'une communication de Dieu : « ainsi parle le Seigneur » ; en Jésus, le transmetteur ne fait qu'un avec la transmission. Autrement dit :

(1) Cette interprétation s'impose si l'on ne veut pas être obligé d'admettre une tension entre l'identité de substance (*homoousios*) affirmée par le Prologue et une coloration prétendument subordinationniste de nombreux passages dans la suite de l'*Evangile de Jean* ; elle s'impose d'autant plus que « *logos* » (Verbe) ne signifie pas seulement le mot parlé, mais le sens en général, et que le Prologue décrit la façon dont Dieu s'exprime ainsi sous la figure d'un engendrement.

le don que le Père fait de son Fils au monde ne fait qu'un avec le don que le Fils fait de lui-même au monde.

Seulement voilà : la parole dite de toute éternité par le Père est en même temps le Fils qu'il engendre, qui lui est consubstantiel, qui, divinement maître de la parole reçue, se reçoit en même temps éternellement du Père. Il est ainsi la prière absolue, et donc évidemment la prière infaillible : « je savais que tu m'écoutes toujours » (11, 42). Ce qui veut dire que Jésus, qui est la Parole du Père et qui la transmet en même temps au monde, continue sans cesse à dire au Père dans sa prière cette même parole qu'il est. Et ceci, il le fait aussi bien en tant qu'homme qu'en tant que Dieu ; c'est pourquoi en tant qu'homme, il ne devient pas seulement le révélateur du Père, mais l'archétype de celui qui prie Dieu, le « grand-prêtre », qui pour ses « frères » (*Hébreux* 2. 12s.) et avec eux, présente sa demande à Dieu (*ib.* 5, 7), qui ne nous apprend pas seulement de l'extérieur, mais qui nous introduit au plus intime de sa prière. Il prie dans la communauté synagogale, mais aussi dans la solitude de la montagne ; il nous révèle la teneur de sa prière de médiateur (*Jean* 17), son action de grâce au Père pour la façon dont il se révèle aux tout-petits (*Matthieu* 11, 25 : *Luc* 10, 21). Et surtout, aux disciples qui lui demandent de les introduire dans la prière, il offre, non pas la prière d'un autre, mais la sienne propre, celle que depuis toujours, médiateur de ses frères auprès du Père, il a dite avec eux : la primauté y revient aux demandes de glorification du Père sur la terre — son nom, son règne, sa volonté — puis s'ensuivent les demandes élevées vers Dieu par l'indigence humaine : pour la nourriture, le pardon de l'offense (la nôtre, celle que Jésus prend sur lui), la protection dans l'inévitable combat engagé par le Malin. Tout, dans le Notre Père, est révélation et communion à l'esprit et à l'attitude du Fils devant le Père, sous la forme qu'ils prennent dans sa mission de Fils incarné.

Mais il convient d'élargir encore ce premier aspect. Quand la Parole, pour l'amour du Père, se fait « chair », c'est-à-dire homme mortel et pauvre, elle ne cesse pas, même dans cet état, d'être la Parole : dans tous les états de sa condition charnelle, elle révèle le Père : en se taisant comme en parlant, en mangeant, et en buvant, et en dormant, comme en jeûnant et en veillant, en pleurant sur Jérusalem ou dans sa colère devant la désacralisation du Temple, comme dans sa douceur et sa

patience. La plupart de ces états étaient attribués de façon « anthropomorphique » au Dieu de l'Ancien Testament ; à présent, la plénitude de leur vérité est dévoilée, puisque sa Parole a pris « forme d'homme » (*Philippiens* 2, 7). Et puisque toute l'oeuvre de l'Incarnation est une oeuvre du don d'amour de Dieu, se dévoile, en même temps, que sa colère elle aussi, et son regard impitoyable (sa « jalousie ») ou encore son « exaspération » devant l'incompréhension de l'homme (*Matthieu* 17, 17), voire même son éloignement momentané (cf. *Matthieu* 21, 27 ; 23, 38 ; *Romains* 11, 8) sont finalement des formes de son amour. Il faudrait en conséquence interpréter et contempler l'existence tout entière de Jésus, jusqu'à sa mort dans le sentiment de l'abandon divin, comme une parole de prière, qui retentit aussi bien de Dieu vers le monde que du monde vers Dieu. Le silence y joue un rôle tout particulier, il peut être plus éloquent que la parole (par exemple dans la scène de la femme adultère, ou devant Hérode et Pilate), il révèle la dimension du silence non pas derrière, mais à l'intérieur de la Parole faite homme, une dimension qui, dans l'Eucharistie, devient prépondérante. Les situations les plus intimes au sein des échanges humains ne se caractérisent-elles pas non seulement par des paroles, mais par une absence de paroles encore plus profondément révélatrice ?

Voilà qui nous permet, à nous qui de prime abord ne connaissons qu'une prière de la terre vers le ciel, de voir déjà s'éclaircir plusieurs des points qui seront précisés par la suite. Premier point : selon un mode nouveau, par-delà la parole du psaume, nous prenons part au dialogue de l'Alliance entre le ciel et la terre qui nous est comme substantiellement mis sur les lèvres. Deuxième point : une idée nouvelle nous est donnée de ce que peut être la réponse à l'Alliance ; puisqu'en effet la parole même de Dieu est devenue chair, homme ordinaire, semblable à nous, notre existence terrestre tout entière peut être transformée en quelque chose qui ressemblera à une parole montant vers Dieu, si toutefois nous voulons vraiment en faire une parole de prière. Troisième point : en Jésus Christ, nous n'avons plus besoin, pour nous adresser à Dieu, de formuler explicitement des paroles ; dans la prière, nous pouvons aussi bien faire monter vers Dieu notre silence, de même que dans le silence, nous pouvons faire monter vers lui notre prière. La « parole » a connu une extension dont nous ne pouvions jusqu'alors nous faire aucune idée. Une extension qui exige en même temps de nous un approfondissement constant : jamais aucune parole

n'est immédiatement compréhensible jusqu'en ses tréfonds, elle invite à se plonger en elle, dans une « contemplation » au sens d'une amoureuse exploration de ses dimensions, d'abord semblables à un non-dit, et qui pourtant s'ouvrent à tout homme qui demande et frappe. Cependant nous ne prions pas seuls, c'est l'Esprit de Jésus qui le fait avec nous, et c'est le même Esprit qui ouvre et introduit dans les profondeurs de la divinité.

b. L'Esprit du dialogue

Le Jésus pré-pascal nous promet l'Esprit qui nous introduira dans sa vérité tout entière (*Jean* 16, 13s.), le Jésus pascal nous l'insuffle (20, 22), cet Esprit qui est le « nous » personnel entre le Père et le Fils, sans faire disparaître leur altérité, mais en scellant leur unité substantielle. Il est « répandu dans nos cœurs » comme « amour de Dieu » (*Romains* 5, 5), de sorte que l'Apôtre peut nous le certifier : «vous n'avez pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs (qui nous est conféré dans l'adoption), qui nous fait nous écrier : Abba ! Père ! » (*ib.* 8, 15). Ici se cache tout le secret de notre nouvelle naissance : avec le Fils nous sommes engendrés par le Père, notre création est plongée dans l'éternel engendrement. C'est pourquoi nous avons part, dans l'Esprit, au dialogue divin entre le Père et son Fils, la Parole originelle de qui toute chose tient sa vérité la plus profonde. Cet autre passage de Paul nous l'explique dans une image simple et éloquente : ce qui se passe en l'homme, seul le sait son esprit ; de même nul ne sait ce qui se passe en Dieu, sinon l'Esprit «qui sonde jusqu'aux profondeurs de Dieu », et c'est cet Esprit de Dieu que « nous avons reçu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits », et cet Esprit est la «pensée du Christ» (*1 Corinthiens* 2, 11-16).

Il est important de comprendre que l'Esprit de Dieu ne fait qu'un avec la liberté : « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (*2 Corinthiens* 3, 17) et à cette liberté nous sommes appelés (*Galates* 5, 13). Et parce que l'Esprit nous introduit dans les profondeurs de Dieu, il nous permet à nous, libres enfants de Dieu, de nous tenir en face de lui en hommes responsables, il nous laisse entrer dans la liberté du dialogue. « *Suis-je donc un bourreau d'Orient ? (...) Je suis comme un père qui apprend à nager à son fils. / Parce que moi-même je suis libre, dit Dieu, et que j'ai créé l'homme à mon image et à ma ressemblance. / Tel*

est le mystère, tel est le secret, tel est le prix / De toute liberté. / Cette liberté de cette créature est le plus beau reflet qu'il y ait dans le monde / De la Liberté du Créateur. Une béatitude d'esclaves, un salut d'esclaves, une béatitude serve, en quoi voulez-vous que ça m'intéresse. / Aime-t-on à être aimé par des esclaves. / (...). Quand une fois on a connu d'être aimé librement, les soumissions n'ont plus aucun goût. / Les prosternements d'esclaves ne vous disent plus rien, (...) on n'a plus envie de voir/ces esclaves d'Orient couchés par terre/ Tout de leur long à plat ventre par terre. Etre aimé librement, Rien ne pèse ce poids, rien ne pèse ce prix. / C'est certainement ma plus grande invention » (2).

Dieu aime à être prié dans la liberté, il ne nous jette pas comme à des chiens la richesse de ses dons. Il est normal qu'un enfant prie son père de lui donner ce dont il a besoin, et il en recevra le poisson, et pas le scorpion, alors «combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit-Saint à-ceux qui l'en prient» (*Luc* 11, 11-13). Que Dieu, qui a commencé par offrir à ses fils la liberté, attende d'être prié dans la liberté : c'est là le plus grand honneur qu'il pouvait faire à l'homme. Le dialogue de l'Alliance ne se trouve pas truqué du fait de la puissance divine, c'est bien l'amour de Dieu qui le met en route. Et il peut grandir convenablement parce que l'Esprit, le « nous » divin, nous communique l'attitude du Fils, il nous arrache à notre ignorance et surpasse notre égoïsme. Alors même que, dans notre état de créature, nous ne savons pas comment formuler correctement nos demandes, «l'Esprit intercède pour nous en des gémissements ineffables, et Celui (le Père) qui sonde les cœurs sait quel est le désir de l'Esprit et que son intercession pour les saints correspond aux vues de Dieu » (*Romains* 8, 27). À travers nous, Dieu parle à Dieu.

Ne sera-t-on pas alors obligé de dire qu'une prière chrétienne, si elle est vraiment chrétienne, et qu'elle se fait au Nom de Jésus, est vraiment *infaillible* ? Le Seigneur le dit plusieurs fois dans l'Évangile. Si le travail inlassable de l'Esprit est le plus fort, le juge inique finira par rendre justice à la veuve importune (*Luc* 18, 1-7), l'ami endormi, malgré toutes ses objections, donnera à celui qui frappe le pain qu'il demande (*ib.* 11, 5-8). «Tout ce que vous demanderez (au Père) en mon Nom, je le ferai, afin que le

(2) *Le mystère des saints innocents, Œuvres poétiques complètes, Pléiade, 1962, 715s.*

Père soit glorifié dans le Fils « (*Jean* 14, 13). « Tout ce que vous demanderez au Père en mon Nom, il vous le donnera » (*ib.* 15, 16). « Jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon Nom ; demandez, et vous recevrez (...). Et je ne dis pas que j'interviendrai pour vous auprès du Père, car le Père lui-même vous aime » (*ib.* 16, 24-26). Bien plus : entre la prière et le moment où elle est exaucée, il n'y a pas l'ombre d'un intervalle, car l'Esprit a déjà, dans chaque cas, comblé l'espace entre Dieu et celui qui prie. « C'est pourquoi je vous dis : tout ce que vous demandez en priant, croyez que vous l'avez déjà reçu, et cela vous sera accordé » (*Marc* 11, 24). « Si nous savons qu'il nous écoute en tout ce que nous lui demandons, nous savons que nous possédons ce que nous lui avons demandé » (*1 Jean* 5, 15). Bien évidemment, l'humeur de Dieu n'est pas changée par celui qui prie, c'est pourquoi il est dit expressément que nous devons prier au Nom, c'est-à-dire dans l'attitude de Jésus et de son Esprit, pour obtenir ce que Dieu est prêt à donner, ce qui est « selon sa volonté » (*1 Jean* 5, 14). Mais nous nous rendons rarement compte que la prière pour la foi, l'espérance, la charité, pour la conversion, la mienne, celle de mes proches ou de n'importe qui, correspond avec certitude à la volonté de Dieu, et qu'elle est donc infaillible. Même si Dieu reste libre d'exaucer cette demande dès maintenant ou au moment qui lui plaira.

Un dernier rappel, concernant l'Esprit : la prière dans l'Esprit doit se faire, et cela au plus tard depuis la Pentecôte, catholique, c'est-à-dire universelle. Le moi, pour lequel j'aime tant à prier, n'est qu'une goutte d'eau dans la mer de ces hommes innombrables que Dieu veut conduire à son salut. Le chrétien ne peut exclure aucun homme de l'espérance du salut, puisque Dieu veut « que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » et que « Jésus s'est livré en rançon pour tous » (*1 Timothée* 2, 4-6) ; de même il ne peut en exclure aucun de sa prière ; au contraire, il doit, toujours selon l'esprit de l'Eglise, les inclure tous dans ses demandes personnelles. Tout « prochain », même le plus lointain, est un membre du Corps du Christ, il lui est indispensable, et doit donc me l'être aussi. La norme posée par Jésus pour notre agir concret : « ce que vous avez fait au plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait », vaut aussi pour notre prière. Même s'il nous est impossible de tous les y énumérer, la prière dans l'Esprit sera catholique si personne ne s'en trouve volontairement exclu.

c. La figure trinitaire de la prière chrétienne

Jusqu'ici nous avons beaucoup parlé du Père, du Fils et de l'Esprit, mais le secret trinitaire, centre et fondement de tout, n'est pas encore apparu. On ne peut s'en approcher que dans le respect de l'adoration. La théologie a forgé cette formule : une substance (concrète) en trois personnes (ou hypostases), un même être, un même savoir, un même vouloir spirituels, participé de trois façons différentes.

Nous sommes ici involontairement ramenés à notre point de départ, la prière des créatures, et son aspiration à être admise à participer à l'unité de Dieu, et même à s'y dissoudre, car, hors de la Bible, la personne, dans son altérité à nulle autre pareille, n'a pas encore reçu sa valeur positive. L'Ancien Testament avait reconnu, dans la réalité de l'Alliance entre Dieu et Israël, la valeur positive de la différence du peuple par rapport à Dieu, différence qui rend le peuple libre pour Dieu. Mais, ce faisant, il avait perdu de vue la possibilité d'une unité substantielle. En Jésus-Christ, Dieu et homme en une seule personne (divine), nous est ouverte une possibilité nouvelle : lui, substantiellement un avec le Père, mais en tout semblable à nous dans sa nature humaine, peut nous ouvrir le chemin vers une participation au mystère un et trine.

Évidemment, cette unité de substance avec nous autres hommes est tout à fait différente de son unité de substance avec le Père dans l'Esprit Saint : on peut nommer cette dernière concrète, la première abstraite. En effet, bien que nous autres hommes ayons tous la même nature (sinon il n'y aurait ni médecine ni psychologie possibles), chacun est pourtant une substance en soi. Mais cette séparation est-elle sans limite ? Que veut dire l'Apôtre, quand il dit, en parlant du mystère du « faire une seule chair » entre l'homme et la femme : « ce mystère est de grande portée : je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Eglise » (*Ephésiens* 5, 32) ? La comparaison conjugale et la réalité chrétienne communiquent.

On peut en appréhender un premier aspect lors de l'Incarnation du Verbe dans le sein d'une femme, événement trinitaire : « le Seigneur (c'est-à-dire le Père) est avec toi (...) tu vas enfanter le Fils du Très-Haut (...) l'Esprit Saint viendra sur toi » La substance de celui qui va devenir l'homme Jésus va alors croître de la substance très concrète de la Vierge Marie. Si l'on tente de

sonder la prière de la Vierge, jamais on n'en atteindra le fond. Il existe une analogie (pas plus qu'une analogie bien sûr) entre la façon dont le Père divin transmet, en l'engendrant, toute sa substance divine à son Fils, et celle dont la servante du Seigneur met toute sa substance, corporelle et spirituelle, au service du développement de son enfant. Sa substance spirituelle tout comme sa substance corporelle, si on doit en croire la parole des Pères : «*elle conçut dans l'esprit avant de concevoir en son sein* ». À partir du moment où l'esprit reçoit si parfaitement le Verbe (y compris ce «oui» sans retour, réponse parfaite), ce mode de réception peut alors devenir en même temps — comme le répètent également les Pères — la terre virginale et féconde dont jaillit le Verbe en s'incarnant. Si nous replaçons ce processus théologique unique, qui est en même temps archétype de prière, dans l'unité naturelle entre la mère et son enfant, nous voyons aussi apparaître comme une base naturelle de cet événement unique : les hommes, tous issus de la substance de l'homme, possèdent certes une « personne » qu'on ne peut confondre avec aucune autre ; mais Grégoire de Nysse n'aura sans doute pas tout à fait tort quand il affirme que toute l'humanité constitue une «*pâte unique* » (*hen phyrama*), «*étalée*» par le Créateur, depuis Adam jusqu'au dernier des hommes. « L'unité de la nature humaine » paraît alors dépasser un simple concept qui ferait abstraction des individus. Pourtant ceci n'est pas absolument significatif en ce qui concerne la prière de Marie, unique en son genre : digne d'émerveillement est ici le fait que, pendant sa grossesse, elle peut, à l'intérieur d'elle-même, se livrer à l'adoration et à un hommage plein d'amour, sans pour autant évoquer sa propre personne ; mais bien plutôt le Dieu qui, à travers son « oui » plein de foi, vit en elle et de par elle. Et quand Jésus, par-delà toute idée de sexe, appellera tous ceux qui reçoivent et accomplissent sa parole, sa mère (*Luc* 8, 27), il se fait à nouveau ce germe se développant dans leurs cœurs, cet « homme intérieur » dont Paul souhaite qu'il se fortifie « par l'Esprit Saint » « pour que le Christ habite en leurs cœurs par la foi » (*Ephésiens* 3, 16s.) (3). La prière de Marie est trinitaire, ainsi en est-il aussi de ce passage : l'Apôtre fléchit le

(3) «*La conclusion est inévitable : l'homme intérieur de Ephésiens 3, 16 est Jésus-Christ lui-même. Le moi de l'homme est désormais déterminé par la rencontre, la conversation, le contact avec le Christ — et pas par un dialogue avec une quelconque force transcendante et impersonnelle*» (Markus Barth, *Ephesians*, 1 (Anchor Bible, New York, 1974, 392).

genou devant le Père du ciel, à qui toute famille de la terre doit son origine, pour qu'il donne aux Ephésiens son Esprit par lequel l'homme intérieur, le Fils habitant les cœurs, grandira en force et en puissance.

Est trinitaire également l'accomplissement pour ainsi dire réciproque de ce processus dans la sainte Eucharistie : en elle, le Christ, atteignant sa plénitude ecclésiale, nous prend en son Corps réel et en même temps « mystique » (*Ephésiens* 2, 22s.), pour que, tirant de sa plénitude notre accomplissement à sa dimension, nous devenions les membres de sa réalité corporelle humano-divine. On pourra ici encore moins éviter de parler d'une unité de substance (l'idéal d'un homme originel unique), mais ceci dans une claire distinction des personnes ; aucun chrétien, si pieux, si mystique soit-il, n'aurait l'impudence de se croire transformé, de par l'Eucharistie, en la personne du Christ. Une « fusion » des personnes signifierait, comme en Dieu lui-même, la disparition de l'amour qui n'est possible qu'entre deux êtres, et deux êtres différents, même si c'est dans la fécondité unique de l'Esprit. «*Pour qu'il y ait charité, il faut au moins deux personnes* » (4) ; c'est pourquoi, à côté de l'image de cette « seule chair » dans l'union de l'homme et de la femme, l'autre image, celle de la relation d'amour entre l'Époux et l'Épouse, reste toujours valable, et cela jusque dans la Jérusalem céleste de l'Apocalypse (*Apocalypse* 21, 9). Cette unité faite d'union et de séparation pourrait troubler celui qui prie, si, encore une fois, l'Eucharistie n'était un événement indiscutablement trinitaire. Le Père, ce roi qui nous invite, nous offre son Fils en nourriture et boisson, et celui qui réalise l'accomplissement de ce miracle, c'est comme toujours, comme lors de l'Incarnation, l'Esprit Saint. La sainte messe souligne l'unité entre proximité et distance en faisant que l'Eglise ne soit pas impliquée seulement passivement dans le don actif que le Christ fait de lui-même, mais en attribuant à l'Eglise, sur l'ordre explicite de Jésus (« faites ceci »), le rôle actif d'offrir Jésus au Père (et en lui ses pauvres dons, le pain et le vin, ainsi qu'elle-même). Passivité de se laisser inclure dans le sacrifice du Christ, à quoi l'Eglise doit expressément dire « oui », et c'est déjà le commencement de la phase active de son sacrifice à elle, tout cela est inséparablement lié dans la célébration de l'Eucharistie. Encore une fois, on met ici l'accent sur la liberté des chrétiens face à Dieu, fruit d'une grâce

(4) Grégoire le Grand, *Homélie sur l'Évangile*, 17, 1 (PL 76, 1139).

substantielle, dans le sens de la pensée de Péguy évoquée plus haut. C'est à une communauté libre qu'il revient de proclamer la doxologie trinitaire à la fin du canon eucharistique adressé au Père source de tout bien : « par lui, avec lui et en lui, à toi, Dieu le Père tout-puissant, dans l'unité du Saint Esprit, tout honneur et toute gloire ». Les trois formules : par — avec — en, permettent de déployer le mystère trinitaire reflété dans l'Eucharistie, là où ne saurait suffire une expression trop simple. Le «par », source de tout, engendre la liberté du « avec » plus personnel, et qui ne peut se réaliser qu'en un « en » substantiel.

AINSI la recherche à tâtons de la prière des créatures trouve-t-elle ici sa plénitude sans défaut. L'expression hésitante de Paul : « l'atteindre (Dieu) si possible, comme à tâtons-D (*Actes* 17, 27) est insérée dans la volonté de Dieu de se laisser trouver, ne serait-ce que parce qu'il « n'est pas loin de chacun de nous. C'est en lui en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être », et surtout par l'envoi d'un médiateur qu'il a accrédité en le ressuscitant des morts (*ib.* 31). Voilà où la prière humaine trouve non seulement sa force et son audace, mais sa plus haute dignité : en se laissant entraîner, sans y disparaître, dans l'éternel «échange» entre les personnes divines.

Hans-Urs von BALTHASAR

(Traduit de l'allemand par Jacques Loisy et Claire Second)
(titre original : « Christ liches Beten oder zur Theologie des christlichen gebets »)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Co-fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages dans *il filo d'Arian attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. «Communio », Fayard, Paris, 1980 ; *Aux croyants incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1980 ; *La Gloire et la Croix. Métaphysique*, t. 2 et 3, Aubier, Paris, 1982 et 1983 ; *Jésus nous connaît-il ? Le connaissons-nous ?*, Centurion, Paris, 1984 ; *La vérité est symphonique*, S.O.S., Paris, 1984 ; *La Dramatique divine*, 1. Prolégomènes, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1984.

Georges CHANTRAINE

Le milieu ecclésial

Qui doit parrainer l'itinéraire spirituel ?

La vie spirituelle est un long itinéraire, et toujours l'Eglise a souligné que nul ne pouvait le parcourir seul. Chaque croyant progresse dans le milieu communautaire. Mais comment se manifeste-t-il concrètement ? La notion d'accompagnement peut-elle et doit-elle remplacer celle de direction spirituelle ? La communion des saints ne définit-elle pas d'abord la communauté spirituelle ?

La Vérité

Il n'y a qu'un maître de la prière : c'est l'Esprit Saint, l'Esprit qui procède du Père et du Fils et ainsi les unit. C'est par lui que nous disons la prière du Seigneur : «Abba, Père » (*Galates* 4, 2). C'est par lui que nous confessons notre foi : «Jésus est Seigneur» (*1 Corinthiens* 12, 4) et que nous l'invoquons en disant : « Seigneur Jésus ». Celui qui au commencement planait sur les eaux et qui «dispose tout avec suavité », est aussi celui par la puissance duquel l'oeuvre de la Rédemption fructifie dans le monde par l'Eglise : Esprit de sagesse.

S'ensuit l'insuffisance radicale de toute *méthode* de prière. Quand les disciples demandent au Maître : «apprends-nous à prier », Jésus ne leur fait pas un discours de la méthode, il prie et les introduit dans sa prière. C'est qu'il est mû par l'Esprit Saint, qui le fait prier.

Cette affirmation ne devrait pas étonner. Elle est reliée à deux autres. Pour comprendre l'Ecriture selon sa vérité révélée, toute

méthode finit par être caduque. Seul celui qui a inspiré l'Écriture peut en donner toute l'intelligence. De même encore, aucune méthode ne fait accéder à la foi. C'est qu'on reçoit la foi de l'illumination de l'Esprit. Foi, intelligence de l'Écriture sainte et prière tiennent ensemble, étant l'œuvre unique et triple du même Esprit.

1. Le paradoxe de l'homme

Tel est l'enseignement de l'Église. Telle est la vérité de l'exégèse, de l'acte de foi et de la prière. C'est l'Esprit de Dieu qui est la source de toute nouveauté, de tout renouvellement. Ce qui justifie une telle affirmation n'est ni une mésestime, ni une disqualification, ni un mépris de ce qui est rationnel. C'est au contraire une juste appréciation du « rationnel » : si Dieu se fait connaître lui-même, alors nous pouvons *savoir* (*a priori*) qu'il ne sera pas contenu dans nos mesures humaines (*précisément* ce qui est *rationnel*) mais nous dilatera à ses propres mesures (sans que nous puissions prévoir comment). Ce qui est « rationnel » en vérité reconnaît ainsi que la mesure de Dieu n'est pas la sienne. Tel est le fondement en l'homme de l'adoration et de l'invocation : « Ah, si tu déchirais les cieux ! ». Telle est aussi la raison de rejeter l'athéisme, puisque je dis alors équivalamment : « Je ne suis pas Dieu ».

L'affirmation : « Seul, l'Esprit Saint donne de prier, de croire et d'avoir l'intelligence de l'Écriture » est donc reliée à cette affirmation rationnelle : « Je ne suis pas Dieu », grâce à laquelle l'esprit humain reconnaît son ouverture à Dieu comme constitutive de lui-même, comme effective et néanmoins inapte à atteindre Dieu lui-même.

Qu'en résulte-t-il pour la prière ? Deux choses fondamentales. D'une part, la prière, mue par l'Esprit, ne peut produire aucune fusion avec le divin, que ce divin soit le Tout ou le Rien. Elle s'écarte d'emblée du panthéisme (qu'on songe aux groupes écologistes comme aux groupes zen). D'autre part, la prière n'attend pas la révélation de Jésus-Christ pour commencer : elle s'ébauche dans l'invocation et la supplication et elle ne s'en sépare jamais. L'événement de grâce qui est la connaissance du Seigneur Jésus par la conversion ne demeure pas en surplomb (Luther, Calvin) ni n'est un « *happening* » qui devrait incessamment être réactualisé (ainsi bien des formes charismatiques d'allure pentecôtiste). Cependant il y a une part de vérité cachée dans ces déviations : ce qui m'est arrivé (*happening*) par la puissance de l'Esprit sans que je l'aie provoqué tient ma vie suspendue à la volonté du Père (surplomb) de manière à ce que ma vie soit conformée à celle du *Fils unique* venu dans *notre chair*. Aussi le chrétien prie-t-il avec tout son être créé, corps et âme, le mettant et le laissant à la disposition du Dieu trinitaire pour qu'il s'en serve selon son dessein d'amour.

Ainsi la position catholique nous apparaît ferme et souple. L'homme ne pouvant se commensurer à Dieu, refus absolu d'une méthode qui, dans une ligne panthéiste ou dans une ligne athée, permet d'exercer une maîtrise de l'homme sur le divin. Mais si le Dieu de Jésus-Christ est le Transcendant et s'il est même éprouvé comme étranger ou hostile par l'homme aliéné à cause du péché, il est aussi le Père Créateur qui pardonne à son fils perdu. Il n'y a donc pas à s'appuyer sur la *seule* Parole de Dieu en étouffant ou en écartant comme pervers le désir qu'a l'homme de Dieu. Le Maître de la prière nous ouvre l'esprit (le cœur) en nous créant et, autant que nous le lui permettons, il le garde ouvert même dans notre condition pécheresse en sorte que nous ne perdions pas complètement sens. Et ce qu'il fait en nous devient tellement œuvre commune à lui et à l'homme qu'il n'y a pas lieu de revenir sans cesse au moment de la conversion comme au seul affleurement de Dieu en notre vie : l'Esprit nous fait demeurer en Dieu, comme il fait de nous la demeure de Dieu.

Aussi le fidèle se tient-il en garde contre les pressions psychologiques ou sociales, induites par tout groupe fervent trop axé sur l'événement de l'Esprit, et, se trouvant à l'écoute de la parole de Dieu, il la reçoit avec tout son être créé de fils de Dieu pardonné, le laissant mouvoir ses puissances naturelles : celles de son être spirituel (mémoire, intelligence, volonté) et celles de son être corporel (imagination, perception, affectivité). Il ne manquera certes pas d'ordonner ces puissances naturelles au service de Dieu et particulièrement à la prière. Mais une telle ordination, toute méthodique qu'elle puisse être, n'a d'autre but que de laisser l'Esprit Saint diriger la prière et la vie entière comme un chef d'orchestre.

Théoriquement aussi bien que pratiquement, il est donc indispensable d'affirmer que l'Esprit Saint est le seul maître de la prière, au moment même où on ne repousse pas toute méthode pour rendre l'homme docile à l'Esprit. On pourrait croire que c'est là un paradoxe d'ordre pédagogique. En réalité, le paradoxe tient à l'être chrétien lui-même, et tout ce qui l'affaiblirait affaiblirait l'être chrétien.

Si, malgré tout, une difficulté de fond subsistait, il serait bon alors de s'interroger sur la prière : ne serait-ce pas la prière elle-même qui n'est pas comprise selon sa vérité ou du moins selon toute sa vérité ? Si elle est un acte de l'homme, réfléchi et décidé, avec ses composantes psychologiques et sociales, la prière n'est pas cependant un dialogue de l'homme avec lui-même ou avec d'autres grâce auquel il cultiverait les idéaux humains (dans une sorte de réarmement moral) ou découvrirait sa vraie personnalité dans sa relation aux autres (Personnalité — Relations Humaines). Qui n'a trouvé sa prière bonne quand il a beaucoup parlé à Dieu, se sent mieux dans sa peau, est plus équilibré, ou plus épanoui, ou plus intégré dans sa communauté ? Or ces critères

ne disent rien de la prière, mais au mieux des effets possibles de la prière. Celle-ci est invocation de Dieu telle que nous devons lâcher nos prises sur notre monde humain. Elle n'est pas moins nôtre pour autant, mais elle l'est comme le cadeau que nous recevons avec reconnaissance.

2. L'Esprit du Seigneur Jésus

De l'assise rationnelle sur laquelle repose l'affirmation que l'Esprit est le seul maître de la prière, nous venons de considérer un premier aspect, qui correspond au paradoxe de l'être chrétien. Considérons-en maintenant un second. « A chacun, dit Paul, est donnée la manifestation de l'Esprit en vue du bien de tous » (*1 Corinthiens* 12, 7). Or, même là où des signes particuliers existent (prière ou parler en langues, guérisons, prophéties, etc.), l'Esprit ne se manifeste pas tant lui-même qu'il ne manifeste l'oeuvre du Seigneur Jésus. Il « vous enseignera, dit Jésus, toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (*Jean* 14, 26) ; il « rendra lui-même témoignage de moi » (*Jean* 15, 26) ; il « vous fera accéder à la vérité tout entière, car il ne parlera pas de son propre chef mais il dira ce qu'il entendra et il vous communiquera ce qui doit venir. Il me glorifiera, car il recevra de ce qui est à moi et vous le communiquera. Tout ce que possède mon Père est à moi ; c'est pourquoi j'ai dit qu'il vous communiquera ce qu'il reçoit de moi » (*Jean* 16, 13-15). Ainsi l'Esprit manifeste et communique le Seigneur Jésus tel qu'il s'est donné à jamais au Père pour la vie du monde et donc tel qu'il est présent et agissant dans l'Eglise. Telle est l'objectivité de la manifestation de l'Esprit et, puisque le Seigneur Jésus est le Logos incarné, telle est aussi, en un sens supérieur, sa rationalité intrinsèque.

Aussi l'Esprit Saint conduit-il l'homme qui prie au Christ, à son mystère entier : eucharistique, ecclésial et trinitaire. Il fait connaître Jésus crucifié, non lui-même. Il accorde la lumière par laquelle nous connaissons la gloire du Crucifié, mais il ne désire pas que nous contemptions sa lumière. Il suscite en nos cœurs le désir d'être conformés au Christ crucifié, et il n'a pas de désir plus grand que de l'imprimer en nos cœurs.

Pour y arriver, il ouvre à chacun la voie commune de la prière qui passe par *l'écriture sainte*, par *l'eucharistie* et par la *confession*. Nul ne connaît en vérité Jésus-Christ sans l'écriture sainte, que celle-ci soit méditée dans le texte, entendue, dite ou chantée dans l'office liturgique ou eucharistique, récitée dans le Credo, le Pater Noster ou l'Ave Maria, ou encore reçue par le moyen de l'enseignement de l'Eglise. L'écriture sainte ne doit en effet pas être réduite à la Bible, *au livre* ; elle n'est pas un Coran. Mais si sa force se trouve à des degrés divers dans l'éventail que je viens d'ouvrir, elle ne pénètre pas d'ordinaire

dans les livres de méditation. Si l'on veut s'aider de la prière d'autres, que l'on récite le Pater, l'Ave ou les psaumes : là se trouve l'énergie de l'Esprit qui nous révèle le Christ. Si l'on veut avoir des idées pour la prière, le mieux est d'accepter d'abord de n'en avoir aucune ; laissons-nous instruire par Dieu ; s'il tarde, n'est-ce pas souvent parce qu'avec entêtement nous souhaitons confirmer nos idées grâce au sceau de l'absolu ! On ne croit pas inopportun de rappeler que prier n'est pas bavarder avec Dieu, mais parler comme un ami avec un ami — ce qui signifie qu'on l'écoute et corrélativement qu'on se tait. Ce qui de toute manière doit être souverainement évité, c'est que la prière soit *empruntée* : elle est un colloque entre Dieu et moi, fût-ce dans le silence, un face à face, fût-ce dans la nuit. Le courage de la foi est requis — et d'abord donné par l'Esprit Saint — pour se tenir devant la face de Dieu telle qu'elle a brillé sur le visage du Christ. Prier, en effet, c'est au sens propre agir à la première personne en se laissant agir par Dieu. Pas de prière véritable sans décapage du moi jusqu'à dégager le « Je » véritable qui existe dans la conformité au Seigneur Jésus : « je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Galates* 2, 20). D'où la place et le rôle de la confession et de l'Eucharistie.

Le décapage ne prend sa dimension ecclésiale que dans le sacrement de la pénitence : c'est là que je me laisse configurer au Christ qui a pris sur lui mes péchés et les a le premier confessés à son Père, c'est là que je reçois avec le pardon la grâce de vivre à la première personne ce que j'avais fait en croyant illusoirement construire ma personnalité (1).

Et par l'eucharistie, cette grâce se donne comme ecclésiale : le Je peut -- et même doit -- s'affirmer comme le Je de l'Eglise, comme nous le faisons en proclamant le Credo — comme les martyrs le font en donnant leur vie ; notre oeuvre, unie à celle du Christ, se trouve mise à la disposition de tous nos frères en vue de la communion de tous. C'est ainsi que la voie commune de la prière débouche sur le prochain aussi directement que le oui de Marie dit à l'Ange a débouché sur la visite à Elisabeth. De part en part, la prière véritable est *incarnée* parce qu'elle est contenue dans le mystère de l'Incarnation. Aussi ne saurait-elle rester étrangère à la Vierge Marie, la Mère de Dieu. De même que le mystère de Dieu est venu jusqu'à nous par son fiat, de même nous ne pouvons le connaître que grâce à son fiat, en joignant notre « oui » à celui de la Servante du Seigneur et en faisant monter par elle notre reconnaissance et notre supplication. Colloque avec Dieu, la prière se dilate alors en triple colloque avec la Mère, le

(1) Cf. Adrienne von Speyr, *La confession*. Paris-Namur, Lethielleux, 1981.

Fils et le Père : la Mère intercédant auprès du Fils et le Fils auprès du Père. Avec une grande souplesse d'application, cette prière, à la fois trinitaire et ecclésiale (2), paraît constitutive de toute prière.

Ainsi centrée sur le mystère de l'Incarnation et elle-même incarnée, la prière se fait dans le corps. Parce que le Fils de Dieu a pris sur lui notre corps mortel et l'a transfiguré par sa résurrection, tout le corps appartient à la prière. Aucune attitude n'est, pour la prière individuelle, prescrite (ceci à l'opposé du zen). Je peux prier assis, étendu, debout, en marche. La seule règle est de demeurer dans l'attitude corporelle où je trouve du fruit. Je puis aussi rythmer mon invocation ou ma prière sur mon souffle — comme dans l'hésychasme. Mais il ne s'agit pas d'une technique visant à obtenir tel effet, mais de la mise de mon corps — ici par le souffle — à la disposition de la grâce. Rien de la réalité corporelle n'est étranger à la glorification de Dieu. La grâce divine se sert du corps entier et y exprime le dessein divin. Il m'est demandé de n'y pas mettre obstacle. C'est le cas dans la maladie. Il ne faut pas une maladie longue ou pénible pour que l'on ne puisse « plus que » laisser Dieu disposer de son corps.

La vie

Sur la voie qui mène vers le Christ et qui est le Christ, l'Esprit nous conduit lui-même. Aussi, une fois connue la vérité de la prière, n'y a-t-il d'autre règle que de se laisser conduire par l'Esprit. Ce qui se traduit par deux conseils : *dans la prière, goûtez les choses de manière intérieure et demeurez là où vous trouvez du fruit. La prière n'a pas pour objectif de remplir un programme fixé d'avance ni d'embrasser le plus de matière possible. Autant il est bon d'avoir préparé la prière, d'en avoir prévu le contenu et le déroulement (c'est ce que fait la liturgie avec ses schémas fixes), autant il convient de ne se soucier de rien d'autre que de ce qui est contemplé ou considéré, car les choses contemplées ou considérées se déploient en l'esprit incarné de l'homme selon ce qu'elles sont et selon ce qui lui convient. D'où le double critère du goût et du fruit.*

Le goût en effet n'est pas « ce que cela me dit » (ce critère serait simplement et même grossièrement subjectif), c'est le goût

(2) Je ne prends évidemment pas Marie pour une personne de la Trinité. La piété catholique doit toujours veiller à ne pas effacer Dieu par un culte excessif de la Vierge Marie. Si elle ne le fait pas, elle devient abstraite et extérieure, multipliant les cérémonies en l'honneur de Marie (avec beaucoup de falbalas) et faisant croire que les beaux sentiments rendent chrétiens, et que toute cette piété rhétorique va sauver le monde et n'est pas comprise uniquement des tièdes. Ce côté abstrait s'oppose à l'incarnation du Fils comme l'extériorité à l'intériorité qui éclate dans le Magnificat. Sur le culte marial, qu'on lise l'Encyclique de Paul VI *Marialis cultus* (Documentation catholique, 1974, 301-319).

des choses elles-mêmes provenant de ce qu'elles se déploient en moi selon ce qu'elles sont. Naturellement entre ce qu'elles sont et ce que j'en puis connaître, il y a une différence : je tire du fruit des choses contemplées ou considérées selon mon ouverture à la grâce et selon ce que je cherche. Et parce que Dieu s'adapte tant à mon ouverture qu'à ma recherche, c'est un critère de l'action propre à l'Esprit Saint (donc un critère objectif) de demeurer là où je trouve du fruit.

Ce critère double de l'action propre à l'Esprit Saint suppose deux choses : d'une part que Dieu *se communique librement et immédiatement* à l'esprit incarné qu'il a créé et d'autre part que dans la communication de lui-même *il s'adapte à sa créature en vue de l'adapter à lui.*

Dans le goût spirituel, la créature est immédiatement avec son Créateur et Seigneur (3). Sans doute l'est-elle d'ordinaire par le moyen d'images (par exemple, pour s'imaginer le lieu et les personnages d'une scène évangélique), de représentations, de désirs, etc. qui ont surgi dans la prière. Pourtant, aucun de ces moyens ne ferait goûter Dieu (sa présence, son action, son amour), si à travers eux Dieu ne se communiquait immédiatement à sa créature. (En ce sens, l'univers créé et l'histoire sainte sont de structure sacramentelle). Ce qui cause le goût est cette communication immédiate de Dieu : Dieu se fait connaître lui-même par lui-même à l'homme. C'est la source de la prière comme c'est la raison même de l'acte de foi (qui s'en étonnerait ?). Cette communication immédiate est le propre de Dieu et elle touche l'esprit incarné lui-même en son unité originelle, non en son dualisme provoqué par le péché (où esprit et chair s'opposent) : l'esprit incarné qui connaît ainsi Dieu, le touche, le sent, le goûte, le voit, l'entend *avec ses sens spirituels qui sont aussi corporels*. Corrélativement Dieu dispose avec une liberté souveraine de sa créature tout entière en vue de la mission qu'il lui confie. Avec la liberté du Ressuscité il la configure au Fils qu'il a envoyé dans la condition de notre chair de péché en sacrifice pour le péché. Ainsi on ne peut connaître Dieu par les sens, spirituels et corporels à la fois, sans être éprouvé par lui jusque dans la chair de péché. Tant il est vrai que cette action de Dieu dans sa créature a son archétype dans l'action du Père dans le Fils unique incarné, c'est-à-dire dans l'envoi du Fils par le Père.

Un mot à propos des phénomènes et expériences mystiques. Dieu accorde à tous les baptisés les dons de l'Esprit Saint. Mais à certains, il accorde en outre des grâces spéciales (4) en vue de *l'Eglise*, non du groupe ou de l'intéressé, afin de *faire grandir* l'Eglise, non afin d'atti-

(3) Tout ce paragraphe s'inspire des *Exercices spirituels* de saint Ignace.

(4) Cf. *Lumen Gentium*, 12. La distinction est classique entre la *gratia gratis data* et la *gratia gratum faciens*.

rer du public vers le groupe ou de «consoler» l'intéressé. Ces grâces, qui peuvent avoir des effets visibles, parfois extraordinaires, orientent celui qui les reçoit vers la mission, sans lui conférer une valeur de médium entre le ciel et la terre, entre Dieu et les hommes, comme si, à travers lui, on pouvait avoir des révélations (privées) sur Dieu ou sur notre destinée. Elles n'ont pas leur mesure dans leur visibilité, mais dans la mission et dès lors dans l'obéissance. Etant intérieures au mystère du Christ, elles y gardent celui qui les reçoit et donnent par celui-ci à l'Eglise d'approfondir ce mystère.

Cette libre communication de Dieu suscite, en la donnant, la libre réponse de l'homme. Celle-ci commence par le trouble. «En entendant ces paroles, Marie fut bouleversée» (*Luc* 1, 28). Pour l'Immaculée, comme pour tout homme pécheur, la distance est infinie entre Dieu et l'homme. Dieu seul peut la franchir. Il le fait en donnant sa paix. «Ne crains pas ». Tel est l'indicatif de Dieu. «Ne craignez pas, c'est moi », répètera Jésus (*Matthieu* 14, 27 ; *Marc* 6, 50 ; *Jean* 6, 20). Et la Vierge Immaculée reçoit cette paix.

Si on ne perçoit pas une telle dénivellation, on ne prie pas vraiment, on parle avec soi-même, mettant Dieu à son service, en attendant que le mauvais esprit mette l'homme à son service. Etre de plain-pied avec les choses religieuses, se sentir de l'assurance devant Dieu, n'éprouver aucun tremblement avant de prier, de communier, de se confesser, ou encore de recevoir le sacrement de l'ordre ou celui du mariage, mais au contraire être à l'aise, n'est pas d'ordinaire le signe de la vraie familiarité avec Dieu, mais plutôt de la superficialité et de l'étourderie, à moins que ce ne soit de la suffisance, d'une suffisance le plus souvent inconsciente.

A l'inverse, si on perçoit la dénivellation entre Dieu et l'homme comme si le ciel était fermé, on est empêché de prier et le poids d'absolu que porte l'existence humaine devient insupportable et déchire l'être jusqu'en son fond. Une telle existence sans prière possible est désespérée et s'achève dans le suicide.

Le désespoir de celui qui se croit muré dans le silence est tragique. La satisfaction de celui qui se croit familier avec Dieu a quelque chose de burlesque. Les deux attitudes sont plus apparentées qu'on ne le croirait. Elles ont en commun une suffisance de l'homme replié sur lui-même et dès lors devenu incapable de s'ouvrir à Dieu. Elles expriment sous deux formes qui restent en tension l'unique drame de l'homme qui, entendant Dieu l'appeler : « où es-tu ? », le fuit, se cachant devant lui parce qu'il a honte de sa nudité, mais ne peut pas s'empêcher d'en jouer.

C'est donc déjà un signe de la miséricorde divine de se tenir devant lui. Je ne pourrais me tenir en sa présence si le Dieu qui m'a donné à moi-même ne me pardonnait. D'une manière qui nous restera voilée, cet acte si simple est enveloppé par la miséricorde qui couvre l'Immaculée. Aussi l'homme qui se laisse toucher par une telle miséricorde

peut-il déjà recevoir la paix que Dieu lui offre, comme il l'a offerte à la Vierge Marie par l'Ange. Il n'y a pas de prière sans cette paix et cette humilité dans laquelle s'exerce et se dilate la générosité de l'esprit humain.

Devant le Dieu qui s'avance vers lui avec une telle bienveillance miséricordieuse, l'homme n'a pas à courber la tête comme un esclave qui n'aurait qu'à obéir sans comprendre. Dieu l'a touché au cœur. Et c'est le cœur que l'homme doit donner à son Dieu. Il est donc à la fois invité à répondre à Dieu et requis de le faire. « Comment cela se peut-il faire ? », demande Marie. La question montre qu'elle a reçu la paix. Elle la montre aussi humble. La suffisance consisterait à croire que le dessein de Dieu est si élevé que l'homme n'y peut rien comprendre. En réalité, si Dieu lui parle, c'est que Marie est capable de le comprendre. Il est naturel de lui répondre en l'interrogeant. C'est ainsi — et pas autrement — que la Parole de Dieu s'incarne déjà. C'est ainsi que le oui de Marie, qui est tout entier de Dieu, est aussi tout entier d'elle.

Pas plus que Marie, l'homme ne peut honorer le Dieu qui vient vers lui sans mettre à son service l'être d'esprit qu'il a reçu de lui. Il doit l'ordonner à ce service. Il doit, en effet, reconnaître la fin pour laquelle il est fait, qui est de louer, vénérer et servir Dieu, et d'utiliser tout le reste de la création en vue de cette fin et selon la mesure où cela y conduit. Il a ainsi la mesure des choses. Mais il ne peut en user à bon escient qu'en ne l'imposant pas aux choses, mais en la contemplant en elles et dès lors en la recevant de Dieu. Pour cela il est indispensable, quand il apprécie les choses, de ne pas faire pencher la balance du côté de ses préférences, mais de rester en équilibre de manière à suivre la préférence de Dieu. Il peut alors choisir uniquement ce qui convient davantage à la fin pour laquelle il est fait, la plus grande gloire de Dieu. Une telle disposition, qu'Ignace de Loyola appelle indifférence (5), est la disponibilité mariale. C'est en vertu de cette disponibilité que la sainte Vierge a posé la question : « Comment cela se peut-il faire ? ».

En raison de sa totale disponibilité, Marie a reçu entièrement la paix donnée par l'Ange. Pour parler comme saint Paul (et saint Ignace de Loyola), elle s'est laissée consoler par Dieu. Aussi sa question est-elle non seulement nette, mais encore unique. Pas de questions posées pour amener la seule question que l'on veut poser. Pas de tâtonnements, d'essais, d'hésitations. Etant dans la paix, Marie ne se demande pas : qu'est-ce que Dieu me demande au juste ? ai-je bien compris ? Et que dois-je lui répondre ? Est-ce ceci ? Est-ce cela ? Elle a compris, et Dieu n'a pas besoin de préambule. Devant nous rendre disponibles, nous mettons d'ordinaire du temps pour

(5) Tout ce paragraphe a suivi de près le « Principe et fondement » des *Exercices* de saint Ignace.

recevoir la paix, que Dieu nous a donnée en venant à nous. Nous devons apprendre à nous laisser consoler par Dieu et par son bon esprit, en distinguant sa consolation de la désolation (ou de la fausse consolation) qu'insinue dans notre cœur le mauvais esprit. En apprenant à distinguer la consolation de la désolation, nous apprenons aussi à reconnaître la volonté de Dieu, car le bon esprit nous la fait connaître par la consolation, tandis que le mauvais esprit, agissant à l'inverse, nous en éloigne et s'efforce de nous la faire oublier et de nous en dégoûter. Par le jeu des consolations et des désolations, par le discernement des esprits (6), l'homme qui prie est conduit jusqu'à la paix véritable — non le confort intérieur qu'il est tenté de se donner, la satisfaction de soi ou la jouissance, autant d'illusions habituelles dans la prière, que précisément le jeu des consolations et des désolations peut démasquer.

Alors — cet alors est entre les mains de Dieu — il entend avec Marie l'Ange lui dire : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très Haut te prendra sous son ombre.. ». (*Luc* 1, 25). Habité par l'Esprit, il peut devenir la Mère du Seigneur. Remarquons que le don de Dieu lui-même par son Esprit Saint suit la question de Marie. Cette question en effet est indispensable : l'Ange n'a pas parlé de l'Esprit Saint avant la question de Marie. Bien plus, sans la question d'ordre rationnel (comme toute question), l'ange ne peut pas parler de l'Esprit Saint. Et, corrélativement, la réponse de l'Ange est adéquate : en lui annonçant que l'Esprit agira en elle, l'Ange éclaire Marie, qui peut dès lors en connaissance de cause dire son *Fiat* (7). C'est ainsi que le oui de Marie — et en lui celui de tout homme — est fait (*fiat*) intérieur au «oui» que le Fils dit au Père de toute éternité comme dans le temps de sa mission. C'est ainsi également que ce qui est rationnel en l'homme est accordé, en étant dilaté, au dessein que le Père a conçu dans le Fils. C'est ainsi enfin que Dieu se communique immédiatement à sa créature, comme nous l'avons vu plus haut.

D'où une conséquence capitale. Dieu peut se communiquer sans passer par une délibération de l'homme par le jeu des consolations

(6) On sait que saint Ignace a formulé dans les *Exercices* deux séries de règles en vue de discerner les esprits. Elles fournissent un moyen indispensable, à mon sens, unique, de lier rationnel et spirituel (cf. I^{re} partie : *Vérité, et le paragraphe* suivant).

(7) Puis-je signaler ici que la traduction officielle dans la liturgie porte : « que tout se passe pour *moi* selon ce que tu viens de dire ». C'est un contre-sens. Au terme de ce dialogue, dont nous venons d'esquisser l'articulation, l'incarnation du Fils de Dieu n'est pas un « quelque chose qui se passe », c'est une action divine (*le fiat est un passif divin*, c'est-à-dire que le oui de Marie est don de Dieu) à laquelle Marie est associée précisément selon la parole de l'ange (comme un religieux obéit selon les constitutions ou la Règle de sa congrégation ou de son ordre). Ce contre-sens est regrettable. Nos fidèles ne peuvent pas, avec une telle traduction, connaître en son centre le mystère de l'Incarnation tel qu'il est révélé.

et des désolations. Mais même alors il ne saute pas par-dessus ce qui est rationnel en l'homme. Après son élection immédiate par Dieu, Paul explique (rationnellement) le mystère de Dieu et se laisse guider dans son apostolat par les consolations et les désolations. Dès lors il n'est aucune voie authentique de prière qui puisse passer par-dessus ce qui est rationnel, c'est-à-dire la capacité de juger du rapport (mesure) des moyens à la fin et de discerner les esprits. C'est à ce critère que l'on peut et *doit* apprécier le fruit que pourraient porter les divers groupes charismatiques catholiques. La plupart de ces groupes ont, semble-t-il, reçu la grâce — une grâce puissante — de mettre les gens en *présence de Dieu* et ainsi de les amener à se convertir. Mais comment ces convertis pourront-ils entrer dans le mystère du Fils de Dieu incarné et de Marie-Eglise ? Pas d'autre critère que celui qui nous est donné dans le récit même de l'Incarnation : le converti apprend-il à juger par lui-même du rapport des moyens à la fin en étant indifférent et disponible et apprend-il à discerner les esprits ? Ou bien, au contraire, sait-il que l'Esprit Saint a agi en lui non par lui-même mais par le groupe (on le lui a dit ou bien il l'a senti), non par le jugement et le discernement des esprits opérés dans la disponibilité, mais par le sentiment (souvent de la paix) ou l'émotion ? Si l'on accepte d'apprécier le fruit de la *pratique* charismatique selon ce *critère*, ce fruit sera abondant.

Le Chemin

A la jointure entre l'ordre christologique (I) et l'ordre pneumatologique (II), se trouvent la communion des saints et en elle le directeur spirituel. Commençons par rappeler concernant le rôle de ce dernier quelques vérités d'expérience. La voie commune de la prière et la conduite de l'Esprit Saint suffisent pour mener le fidèle à la sainteté. Aussi la plupart des fidèles n'ont-ils pas recours à .bon droit au service d'un directeur spirituel : il leur suffit de recourir occasionnellement aux lumières d'un confesseur ou aux conseils d'une personne expérimentée, *prêtre ou laïc*.

1. La direction spirituelle

La raison ordinaire de la direction spirituelle réside dans un appel du Seigneur, qu'il s'agisse d'un appel à la consécration religieuse ou d'un appel à l'intérieur de l'état de mariage. Il convient alors ou même il est indispensable qu'un frère expérimenté — donc pas forcément un prêtre — soit auprès de «l'appelé» le témoin qualifié de la dimension ecclésiale de la grâce et du travail de l'Esprit Saint. Tout appel particulier du Seigneur s'enracine en effet

dans la vie profonde, c'est-à-dire la Tradition de l'Eglise, et s'étend par-delà le rôle que la personne appelée peut se représenter et, d'autre part, le travail de l'Esprit Saint en elle s'enrichit, s'accroît de la communication qu'elle en fait à son directeur : la grâce n'est vraiment reçue qu'à travers les mains du directeur. Cette affirmation est fondamentale. Elle heurte une conception individualiste de la grâce et de la vie chrétienne. Elle résulte de ce que le sujet de la grâce, celui qui la reçoit, c'est l'Eglise et tout fidèle en elle et de ce que cette dimension ecclésiale doit être manifestée pour la grâce d'un appel particulier.

Parce que rien n'est vraiment ecclésial qui ne soit personnel, la direction spirituelle est personnelle : elle unit la personne qui est appelée et celle qui la dirige. Dès lors, nul ne sera le directeur spirituel d'une communauté, mais bien de ses membres. C'est le rôle du supérieur de diriger la communauté elle-même, en tenant compte naturellement des aspirations légitimes et des tâches des membres individuels. La réciprocité n'est pas moins vraie : « la communauté » n'est pas habilitée à diriger ses membres — que ce soit comme supérieur ou comme directeur spirituel. La chose arrive dans des groupes plus ou moins informels. Il est parfois malaisé de faire la part du feu, mais il faut redouter une tyrannie de « la communauté » : celle-ci ne peut être le témoin qualifié de Dieu auprès d'un de ses membres. En s'arrogeant un rôle qui n'est pas le sien, elle ne peut que compliquer — parfois gravement ou irrémédiablement — une situation spirituelle.

La grâce de l'appel — et les grâces subséquentes — sont, redisons-le, remises entre les mains du directeur et reçues de lui : c'est ainsi qu'elle prend sa dimension ecclésiale. Ce qui suppose et exige *ouverture de conscience* et *obéissance, effacement et discrétion*. Sans ces dispositions la direction spirituelle risque de se corrompre, virant en relation privilégiée ou en maîtrise de l'un sur l'autre. Là où, faute d'effacement, le directeur ne laisse pas « la créature immédiatement avec le Créateur », là où, faute de discrétion, il ne tient compte ni des dons naturels ni des notions spirituelles de son dirigé, la direction spirituelle produit des déviations, parfois graves : aliénation de la personnalité, mysticisme désincarné accompagné ou non de troubles psychologiques, etc. *Corruptio optimi pessima*.

Puisqu'elle se justifie là où l'appel de Dieu demande pour se déployer l'aide d'un témoin de sa dimension ecclésiale, la direction ne devrait pas être rejetée ou provoquer la méfiance en raison de ses déficiences avérées ou de ses déviations éventuelles.

Par ce qu'elle est selon sa vérité, elle se distingue de *l'accompagnement* et ne saurait en aucune manière être remplacée par celui-ci. Entre direction et accompagnement, la distinction est assez claire : les disciples qui suivent le Maître, le Seigneur Jésus, l'accompa-

gnent et ainsi s'accompagnent les uns les autres ; l'un peut être amené à être plus proche d'un autre en raison de sa situation dans le groupe, de ses affinités, de la confiance réciproque ; en ce sens, il peut l'accompagner. Le directeur spirituel est lui aussi un compagnon, car il est un disciple ; mais formellement il manifeste le Maître, pour autant qu'il peut aider à discerner sa volonté *et* à la recevoir en la communiquant.

Il est évident dans la pratique qu'un garçon ou une fille qui commence à découvrir la vie chrétienne peut mettre du temps avant de reconnaître Jésus comme *le Seigneur*. Sensible à l'amitié du groupe, il sera alors mené au Seigneur par cette amitié et habituellement par l'amitié de tel ou tel. On peut appeler l'ami(e) « accompagnateur ».

Est-il utile d'institutionnaliser une telle amitié en créant par exemple un « ministère d'accompagnement » ? Mais l'exercice de la charité fraternelle demande-t-il d'être institutionnalisé ? J'avoue ne pas en voir de raison décisive. De plus, la charité est plus simple : elle laisse faire les choses qui vont toutes seules, comme ici l'amitié. D'autre part, celui qui donne ce « ministère » doit être un supérieur. Mais à quel titre peut-il conférer un ministère ? Le conférant, il doit aussi en contrôler l'exercice : le fait-il comme supérieur ou comme directeur spirituel ? D'une manière comme de l'autre l'accompagnement ne devient-il pas dès lors relais d'un pouvoir, de fait plutôt que de droit. Or le pouvoir de fait est le moins contrôlable des pouvoirs. Est-il bon de soumettre garçon ou fille à un tel pouvoir ? Est-il prudent pour l'Eglise de laisser se développer de *cette manière* un tel pouvoir ?

Cependant l'accompagnement n'est pas seulement un mot comode, désignant une fonction de la charité fraternelle et une pratique pédagogique et transitoire, qui est légitime et profitable pour autant qu'elle demeure fonction de la charité fraternelle. Elle est aussi une *notion*, désignant une autre fonction et une autre pratique : une fonction de direction ou de relais de direction et une pratique protéiforme, pas seulement pédagogique ni transitoire, située aux frontières de la spiritualité et de la psychologie. Cote mal taillée, cette notion, d'origine récente, est confuse en elle-même et source de confusion.

D'abord, elle renverse complètement la perspective. L'idée de direction spirituelle sous-entend que c'est le Christ ou l'Esprit qui *dirige* tel ou tel par un témoin qualifié et que ce témoin, prêtre ou non, peut le représenter en vertu de l'Incarnation et de l'organisme sacramental de l'Eglise. Or l'idée d'accompagnement renverse les rôles : au lieu que le chrétien suive le Christ, voici que le Christ l'accompagne. C'est l'Evangile à l'envers. On me dira : « L'accompagné *suit* bien le Christ, mais il *est suivi* par un frère ». Soit. Mais alors de deux choses l'une : ou bien la notion d'accompagnement

désigne un acte de la charité fraternelle, et elle est superflue ; ou bien elle désigne autre chose, qui par hypothèse ne peut être non plus la direction spirituelle et, dans ce cas, elle empêche de voir dans un frère le représentant qualifié du Seigneur ou même elle en écarte positivement la possibilité : ce qui est en fait écarté, c'est l'idée de direction.

Dans sa pratique protéiforme, l'accompagnement risque en outre d'être un leurre. Ainsi il n'est pas rare que derrière l'accompagnateur se trouve un supérieur ayant un pouvoir de fait. Ainsi encore l'accompagnement permet des relations triangulaires selon plusieurs formules : 1) directeur, dirigé/ accompagné, accompagnateur ; 2) prédicateur de retraite, auditeur — accompagnateur, etc. Cette seconde formule a deux variantes intéressantes : le prédicateur est prêtre et l'accompagnateur est la supérieure de l'auditrice, laquelle a un père spirituel, distinct du prédicateur. Dernière variante : l'accompagnateur/ supérieure (éventuellement) prêche une retraite parallèle. Qui ne verrait que de telles complications ne peuvent pas produire de bons fruits ? Or la notion d'accompagnement permet ces « subtilités » indéfinies. Quel esprit meut donc les chrétiens qui l'emploient ? Malgré de bonnes raisons apparentes, ce n'est pas, dans ces cas, le bon esprit.

On fait valoir par ailleurs la fragilité psychologique de beaucoup de jeunes. Avec cette observation, on passe à un second aspect de la notion d'accompagnement : l'aspect psychologique. Si un garçon ou une fille est vraiment appelé par Dieu, les moyens ordinaires de la vie chrétienne (dont la charité fraternelle) lui suffiront pour grandir en grâce avec — ou d'abord sans — l'aide d'un directeur spirituel. S'ils ne lui suffisent pas, c'est d'ordinaire le signe non trompeur qu'il n'est pas appelé. Avec la notion d'accompagnement se développe une mentalité d'assisté et diminue une robuste confiance dans la vie. Suivre le Seigneur, c'est aussi apprendre à tenir : « *in patientia possidebitis animas vestras* » ?

Sans doute ce bon sens paraîtra-t-il un peu gros à ceux qui perçoivent vivement la composante psychologique de toute vie spirituelle, particulièrement de tout appel. Je vois bien les psychologies délabrées de garçons et de filles appelés par Dieu. Il faut évidemment être attentif aux signes de névrose ou de psychose et, s'ils existent, consulter un psychiatre, qui pourra diagnostiquer si l'appel est illusoire ou aider à lever les « blocages » psychologiques et ainsi à dégager le chemin vers la confession. Car, s'il est véritable, l'appel de Dieu a le pouvoir de restaurer de l'intérieur les psychologies : ces garçons ou filles attendent « comme une biche assoiffée attend l'eau vive » qu'un prêtre leur ouvre l'accès à la miséricorde divine et avec le pardon leur rende l'espérance. La confession possède une puissance de guérison, à condition de distinguer psychologie et vie spirituelle.

L'accompagnement mélange au contraire l'une et l'autre. Il se mêle de direction spirituelle et se mêle à elle, alors qu'elle est d'un autre ordre, et il tend à entretenir les « psychologies fragiles » dans leur fragilité. L'expérience me montre le narcissisme de telles pratiques et leur peu de fruit. Bien plus il devient malaisé d'aider un garçon ou une fille ainsi traités à accéder à la vie proprement spirituelle, à laquelle ils aspirent pourtant parce qu'ils y sont appelés. Ou bien, en effet, le prêtre est forcé de contourner les obstacles « institutionnels » de l'accompagnement ou bien il s'y heurte sans pouvoir les surmonter : son sacerdoce est alors stérilisé. Plus qu'on ne le croit, l'atmosphère psychologique d'où naît la notion d'accompagnement nourrit un désir de se garder pour soi (8), qui oppose une barrière parfois infranchissable à l'action sacerdotale. Je suis conscient, je l'ai dit, des abus possibles de la direction spirituelle. Seulement ce sont les abus d'une chose bien conçue. Tandis que l'accompagnement est, dans les limites indiquées, une chose mal conçue, qui ne peut produire des fruits durables, *sauf par accident*.

2. La communion des saints

La direction spirituelle est un cas particulier de la communion des saints. Et la vérité que masque l'accompagnement est précisément la communion des saints. De celui qui prie, tous les saints sont en effet les compagnons. Avec lui, ils prient ; avec lui, même au ciel, ils combattent, puisqu'ils intercèdent auprès de Dieu et veillent activement sur leurs frères de la terre. D'autre part, comme le directeur ou le père spirituel, ils attestent, auprès de lui, de l'oeuvre du Christ et de l'opération de l'Esprit selon sa forme ecclésiale, tant en la lui donnant dans le Christ selon leurs charismes respectifs qu'en l'offrant à Dieu dans l'unanimité, disant d'une seule voix : « Saint, Saint, Saint ». Et rien n'empêche de penser que tel ou tel saint est particulièrement uni à tel ou tel fidèle : le saint patron, saint Dominique pour tel frère prêcheur, tel autre saint qui aimerait particulièrement tel fidèle ou que tel fidèle choisirait. Ces préférences peuvent être intérieures à une vraie communion.

Dans la communion des saints, l'histoire que raconte l'Écriture demeure sainte et vivante. Quels que soient les progrès — toujours relatifs et accompagnés de régression — de l'exégèse contemporaine, avouons que, si nous n'y prenons pas garde, cette histoire gardera peut-être une grandeur épique (supérieure à celle d'Ho-

(8) Ce désir peut être celui de l'accompagné, de l'accompagnateur, ou du groupe entier.

mère ?), mais risque d'acquiescer une platitude au regard de ce que nous croyons. Vénérons-nous encore — dans l'Eglise latine — saint Abraham et les saints patriarches (pourquoi souriez-vous ?), saint David, les saints prophètes et tous ceux-là qui ayant reçu un bon témoignage par la foi « ne devaient pas parvenir sans nous à la perfection » (*Hébreux* 11, 40) ? D'autre part qui mieux que les saints a compris l'Evangile, eux dont l'histoire est comme un évangile vivant ? Avec sa logique implacable et théologique, Luther (9) a perçu ce lien, mais en négatif : il a supprimé à la fois la vénération des saints et le magistère qui fixe le sens véritable des Ecritures et qui déclare la sainteté de fidèles. Lui qui croyait à la communion des saints l'a vidée de son contenu incarné, temporel autant qu'éternel. Or sans une communion des saints incarnée, pas moyen d'avoir l'intelligence de l'Ecriture dont se nourrit la prière (et que, d'autre part, elle suscite), pas moyen d'obtenir ni d'accueillir le pardon de cette manière ecclésiale qui en assure le fruit, à savoir la paix ; pas moyen de célébrer l'eucharistie comme le sacrifice de l'Eglise à la fois terrestre et céleste.

C'est ici que se situe le culte marial. La Vierge Marie demeure le point de jonction de ceux qui « ne devaient pas parvenir sans nous à la perfection » et de ceux pour lesquels toute l'histoire de l'Ancienne Alliance a été conduite, des saints de l'Ancien Testament et de ceux du Nouveau, car elle demeure au pied de la Croix comme Mère de ceux que lui donne son Fils. Elle est ainsi celle sans laquelle nul ne peut dire « oui » et celle qui enveloppe le fidèle comme d'un manteau de grâce. C'est ainsi que tout chrétien prie Dieu en présence de la Sainte Vierge Marie et de toute la cour céleste.

3. Le progrès spirituel

Un mot peut être dit maintenant concernant le progrès spirituel. Que convient-il d'entendre par là ? Nous possédons les principes d'une réponse. D'abord le progrès spirituel est contenu dans le mystère du Christ et déterminé par lui. Il n'est donc pas possible, non seulement de s'approcher de Dieu en dehors du Christ, mais surtout de dépasser le Christ pour connaître Dieu dans la vraie liberté de l'Esprit (10) : qui rejette ou simplement écarte du regard le Jésus prépaschal et l'institution ecclésiale ne connaît pas Dieu et ne

possède pas la liberté spirituelle. Dans le Christ, au contraire, il le connaît et « grandit » en sagesse... et en grâce devant Dieu et devant les hommes » (*Luc* 2, 52). Une telle croissance du Christ se présente à la fois comme l'archétype et la norme intérieure de la croissance ou du progrès spirituel.

Comment dès lors pouvons-nous représenter cette croissance ou ce progrès ? D'après la double action de Dieu et de l'homme, que nous avons évoquée plus haut : l'action immédiate et médiatrice. D'une manière ou d'une autre, Dieu, parce qu'il aime, donne toujours *tout* dès le premier appel, puis en chacun de ces dons et, parce que l'accueil de l'appel ou du don (la foi) est toujours marial, il n'est pas moindre en chacun que le don ou l'appel. Plus qu'on en a l'habitude, il faut considérer l'absolu de l'engagement de Dieu et de l'homme, présent en tout acte. Faute de le considérer, la possibilité du péché mortel disparaît et corrélativement, la vie spirituelle se présente avant tout comme un cheminement et comme une expérience : en découvrant progressivement Dieu selon un temps mesuré par sa découverte, l'homme en fait l'expérience. Certes, toute vie spirituelle comporte bien ces éléments, mais si tel est son seul horizon comme ce qui uniquement la meut et la détermine, on doit dire simplement qu'elle n'est pas chrétienne, car elle n'est pas ouverte à l'engagement de Dieu dans l'histoire, à l'Incarnation rédemptrice. Bien plus, elle ne peut s'y ouvrir à partir de cet horizon. Entre l'horizon de l'homme qui chemine vers Dieu et celui de Dieu qui s'incarne, n'existe aucune continuité. Seule la *conversion* donne de passer de l'un à l'autre. De ce point de vue, la conversion se définit comme l'acte qui introduit l'homme dans le temps (éternel) de Dieu et fait sien l'absolu de l'engagement de Dieu. C'est l'acte sans lequel aucune croissance spirituelle n'est possible. C'est l'acte enfin grâce auquel toute croissance demeure intérieure au don premier et éternel de Dieu et à son accueil. Sous cet aspect, le progrès spirituel est le *repliement* de toute la mission sur et dans celui qui l'a confiée. Un tel repliement nous dépasse de toujours et, en nous dilatant au point de nous faire craquer de toutes parts, il brise la possibilité même d'un cheminement. « Ne saviez-vous pas que je me dois aux affaires de mon Père ? », demande Jésus à sa Mère qui ne comprend pas. C'est après seulement qu'il est question et peut être question de la croissance de Jésus. Pour Jésus, en effet, il n'y a pas de croissance dans l'Esprit (et même selon le corps) sans un tel repliement dans le « sein du Père », qui est de se devoir aux affaires de son Père. Paul exprime à sa manière la même réalité quand il dit : *Caritas Christi urget nos*.

Un tel repliement — qui n'est nullement un repliement, qui en est même le contraire — suscite le *déploiement*. Il dilate en effet, redisons-le, l'homme jusqu'à le faire craquer. Il le rend toujours plus disponible. Il l'oblige de l'intérieur — c'est la loi de l'Esprit —

(9) Cf. mon ouvrage *Luther et Erasme. Libre et serf arbitre*, Lethielleux, Paris-Namur, 1981.

(10) Cf. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, I et II, Lethielleux, Paris-Namur, 1979 et 1981.

à ordonner toutes ses facultés vers le plus grand service de Dieu, l'unifiant ainsi toujours davantage. Il le rend plus sensible aux motions de l'Esprit divin, plus prompt à les discerner des insinuations du Malin. Ainsi, le fidèle se trouve plus prêt à mener le combat de Dieu.

Un tel déploiement se fait-il par la voie purgative, la voie illuminative et la voie unitive ? Oui et non. Dans la mesure où l'homme se rend de plus en plus disponible à Dieu, oui : il passe alors de l'extérieur à l'intérieur et de l'intérieur au supérieur ou du péché à la grâce et de la grâce à la gloire (Augustin) ; il contemple Dieu d'abord dans le monde, puis dans son esprit, enfin en Dieu même (Bonaventure). Mais dans la mesure où le déploiement est commandé par le repliement, non : sous cet aspect, ces trois moments sont intérieurs l'un à l'autre et dès lors Dieu n'est pas tenu de faire passer un homme successivement par ces trois voies.

De plus ce schéma tertiaire reste tout entier soumis au mystère du Christ. Il l'est de telle manière que l'histoire spirituelle de chacun soit déterminée par l'élection faite par Dieu en son Fils et par le choix fait et reçu par chacun (11). Nul ne peut découvrir son itinéraire vers Dieu et en Dieu (*in Deum*) qu'en le recevant par la contemplation des mystères de la vie du Christ. Il n'est pas d'autre chemin de la liberté divine et humaine.

Le Seigneur Jésus est le Chemin, la Vérité et la Vie.

Georges CHANTRAINE, s.j.

(11) Il faudrait exposer ici avec G. Fessard la *Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, I et II, Aubier, Paris, 1956 et 1966, III, Lethielleux, Paris-Namur, 1984.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) et théologie (Paris). Professeur à la Faculté de Théologie S.J. (Bruxelles). Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; « *Mystère* » et « *philosophie* » du *Christ selon Erasme*, Paris-Gembloux, Duculot, 1971 ; *Erasme et Luther (Libre et serf arbitre)*, Paris, Lethielleux, 1981 ; en collaboration avec H.U. von Balthasar, *Le Cardinal Henri de Lubac*, Paris, Lethielleux, 1983. Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français.

Jan AMBAUM

Dimension communautaire et personnelle

La prière personnelle du chrétien a-t-elle moins de valeur que la prière communautaire de l'Eglise ? En réalité, toute prière n'est chrétienne qu'adressée à Dieu par le Christ, et c'est ainsi qu'elle s'accomplit dans la communion de l'Eglise : le croyant ne se tient jamais seul devant Dieu.

LA prière est chez elle en toute religion : en ce sens, elle ne peut valoir comme « spécifiquement chrétienne ». Et, comme expression profonde de l'humanité de l'homme, elle est à bon droit objet de la réflexion philosophique (1). Il en est de même de la distinction entre prière communautaire et prière personnelle, laquelle déborde les frontières du christianisme. Toutes les religions connaissent la prière communautaire, pour autant qu'elles accordent au culte, à la liturgie, une fonction décisive. La prière — dût-elle se réduire au simple fait de rester là dans l'étonnement, ou muet dans le silence de la souffrance, par exemple dans le bouddhisme — renvoie à une situation humaine originaire.

D'un point de vue chrétien, l'on ne peut dire quelque chose de fondamental sur le rapport de la prière individuelle à la prière

(1) Remarques suggestives sur la prière du point de vue philosophique dans B. Welte, *Religionsphilosophie*, Freiburg/Basel/Wien 1978, 182-242 (et cf., dans ce cahier, l'article de A.E. van Hooff — N.D.L.R.).

communautaire, qu'en comprenant ce rapport à la lumière de la spécificité chrétienne. Ce n'est en effet qu'en étant enracinée dans la prière du Christ « initiateur du salut » (*Hébreux 2, 10*) que la prière du croyant peut mériter le nom de « prière chrétienne ». *Mythe* et *cosmos*, dans lesquels s'enracine toute prière, s'y trouvent repris, intégrés, dans le *concretissimum* de l'événement de salut (2)

Ce qui depuis toujours se vit sans avoir visage dans le cœur de l'homme, dans la prière en quête de son identité précise, trouve son expression dans les mots du Notre Père. L'oraison dominicale est forme pure et originelle de la prière chrétienne (3). Ainsi doit-elle fournir le cadre à l'intérieur duquel poser la question du rapport des « deux prières », prière personnelle et prière ecclésiale.

1. La prière « en Christ » de l'Eglise

Appeler Dieu « Abba », Père, montre l'enracinement de la prière chrétienne dans la relation vivante de Jésus à son Père. La mission et l'obéissance divines du Fils sont le cadre de la prière de Jésus. Lorsque, en réponse à la demande des disciples : « Seigneur, apprends-nous à prier » (*Luc 11, 1*), Jésus leur transmet le Notre Père, il leur donne part à sa relation à Dieu. Cette participation marquera par la suite toute la prière de l'Eglise primitive, en la référant à l'ouverture du Christ à son Père. Les récits évangéliques expriment avec force, dans leur récit du vendredi-saint, cette ouverture, et ce don désintéressé de soi. En étendant les bras, Jésus s'en remet à la volonté du Père. Et ce faisant, il ouvre à la « multitude » sa relation à Dieu, et nous donne part à son être de Fils. Le secret le plus profond de la personne se livre ici dans le libre don de soi. Don désintéressé de soi, et inclusion par mode de substitution — toutes notions à l'arrière-plan biblique très fort — seront par

(2) Remarquer, dans ce contexte, que si la prière prend ses distances par rapport au *concretissimum* de l'histoire du salut, elle retombe dans le symbolisme mythique et cosmique -- ou dans la prise de position politique. Ce phénomène manifeste la perte d'un langage adéquat. Un tel langage ne peut s'apprendre qu'au contact du langage biblique, mais n'est vraiment un langage communicable que par l'apprentissage communautaire de l'intelligence de la foi. Il est souhaitable que prédication et catéchèse contribuent à l'élaboration d'une « langue de prière » adéquate.

(3) Cf. H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, Freiburg/Basel / Wien, (4) 1981.

la suite méditées par l'Eglise grâce au concept de « filiation divine ».

Déjà à ce stade, l'on est en mesure de noter une particularité qui importe à la relation prière personnelle/ prière communautaire : antérieure à cette distinction est la certitude que la prière chrétienne n'est telle que par son lien à la prière de Jésus à son Père. C'est parce que Jésus rend son Eglise participante de sa relation au Père qu'il lui donne de s'adresser au Père en une prière qui se conforme à celle du Fils.

2. Communauté et Eglise

Le Notre Père met en jeu une communauté, de façon explicite et incontestable. Il s'agit là d'un « nous » devant lequel Dieu est un « tu ». La prière de Jésus entraîne les disciples dans sa relation personnelle au Père ; elle les incorpore à cette relation ; et elle anticipe déjà sur l'existence de ce qui sera plus tard décrit comme « corps du Christ ». L'Eglise qui marche à la suite du Christ prie donc à la première personne du pluriel. C'est sur ce mode que la relation filiale de Jésus au Père est actualisée dans la prière de l'Eglise ; et c'est pour cette raison que la prière chrétienne s'accomplit en faisant mémoire de Jésus. En rendant « anamnétiquement » présent l'agir salvifique de Dieu, la prière de l'Eglise relie le présent qui passe au présent éternel du salut : elle peut ainsi sanctifier le temps (4).

Cela pourrait faire croire hâtivement que la prière chrétienne est exclusivement ecclésiale et culturelle. La prière personnelle alors n'aurait plus sens qu'en s'intégrant visiblement au culte de l'Eglise — à moins qu'il ne faille considérer la prière personnelle comme une forme déficiente de la prière culturelle : modèle à l'intérieur duquel la prière « dans sa chambre » ne pourrait que paraître suspecte, voire dangereuse... Or, une réduction de la prière à l'acte culturel communautaire, et qui ne garantisse pas à la prière personnelle son espace légitime, n'a de fondement ni biblique, ni traditionnel.

Dans sa détresse, le croyant se tourne vers son Seigneur pour implorer salut et guérison : et une telle prière de demande est

(5) Sur le contenu « anamnétique » de la prière, Cf. Schnitzler, *Was das Stundengebet bedeutet, Hilfe zum geistlichen Neubeginn*, Freiburg/Basel/Wien, 1980.

profondément personnelle et individuelle. Dans l'affliction, tout membre du corps du Christ touche le cœur ouvert du Transpercé (*Jean* 19,34), et pour autant qu'il prie comme membre de l'unique corps du Christ qui est l'Eglise, il est certain d'être entendu (5).

La prière personnelle plonge ses racines dans la Bible, et présuppose toujours l'Eglise présente dans la prière de celui qui prie ; le chrétien prie *in persona Ecclesiae*, il est, lorsqu'il prie, Eglise. Avec l'aide d'un modèle théorique supposant la présence du tout dans ses parties, Vatican II a décrit la relation de l'Eglise universelle aux Eglises particulières de façon analogue (cf. *Lumen Gentium* 23). Chaque Eglise locale est Eglise du Christ au sens strict du terme, même si le concept d'unité n'implique pas que la totalité de la vie de l'Eglise répandue à travers le monde puisse être vécue dans cette seule Eglise particulière. Cette notion d'une *présence participée* du tout dans ses parties relève fondamentalement d'un régime *sacramentel* de pensée. La *communio* de l'Eglise se nourrit du sacrement de l'unité. Par lui, elle peut prendre ses formes multiples. L'Eglise « répandue sur toute la terre », en vertu de son unité sacramentelle, a donc la possibilité de célébrer en tout lieu, liturgiquement/ sacramentellement, la plénitude de son unité.

Ce modèle ecclésial et sacramentel peut fort bien s'appliquer à la relation qu'entretient la prière communautaire de l'Eglise à la prière personnelle de chaque croyant. La prière du Christ est destinée à l'Eglise entière, à tous ceux qui, de dispersés qu'ils étaient, se trouvent rassemblés en lui dans l'unité. Mais l'Eglise n'en est pas moins présente en tout disciple pris individuellement. Le chrétien prie chrétiennement pour autant qu'il prie comme membre de l'Eglise et en son nom. Et toute prière qui ne prend pas forme dans le Christ n'exprime que le drame de l'individu seul devant Dieu.

Ce n'est qu'en empruntant la voie tracée par le Père que tout homme peut parvenir au Père. Cela signifie entre autres que, dans la communion de l'Eglise, le chrétien prie en lien à une tradition. Dans sa prière, il se réunit aux saints qui, au milieu de nous, sont ceux qui nous ont précédés auprès de Dieu. Prière

(5) Sur la prière de demande, cf. récemment G. Greshake/ G. Lohfink (éd.), *Bittgebet — Testfall des Glaubens*, Mainz 1978, et H. Schaller, *Das Bittgebet — Eine theologische Skizze*, « Horizonte », nouvelle série n° 1, Einsiedeln 1979.

ecclésiale et prière personnelle incluse en elle s'accomplissent toujours dans la communion des saints, dans la communion avec les saints. Celui qui prie joint sa voix à la prière de l'Eglise. Et en Christ, le chrétien prie en communion avec tous ceux qui sont déjà., eschatologiquement, dans le Royaume de Dieu.

3. Derniers temps et temps présent

Du point de vue de l'expérience, le croyant apporte d'abord à sa prière ses besoins personnels, sa propre détresse, son propre souci. En revanche, la prière communautaire est nécessairement plus objective et plus « généralisante ». On pourrait en conclure que la prière ecclésiale est plus en lien à *l'eschaton*, et la prière personnelle plus fortement marquée par les besoins immédiats du quotidien et de l'histoire. Une telle hypothèse demande à être nuancée, même s'il faut se garder de gommer la différence légitime de la prière personnelle et de la prière communautaire.

Toute prière « adressée à Dieu par le Christ », *per Christum ad Deum*, s'accomplit dans la communion de l'Eglise. La prière de demande du croyant doit donc s'accorder avec l'oeuvre de salut du Christ en son Eglise, et ainsi être une demande que l'Eglise elle-même puisse faire sienne. Cela vaut réciproquement dans la prière culturelle : l'Eglise-communauté prie pour les besoins de chacun en particulier, ainsi dans les diverses intercessions de la liturgie eucharistique et de la liturgie des heures.

Il y a donc un lien intime entre la prière de chaque croyant et la prière de tous en Eglise. Prier individuellement est faire l'expérience d'une appartenance à l'Eglise : celui qui prie ne se tient pas seul devant Dieu. Pour cette raison, la prière liturgique rejoint les besoins concrets des croyants — dimension qui apparaît tout particulièrement, dans les normes liturgiques, aux moments de la liturgie où liberté de choix et créativité sont possibles. Ce qui implique que le célébrant d'une liturgie est invité, dans le choix des textes et formulaires, à répondre pastoralement aux besoins des fidèles, et non à se faire plaisir (6).

La prière chrétienne excède les limites de la « prière de demande ». L'on ne peut prier à l'écart du présent concret, et en

(6) Cf. O. Nussbaum, « Beschouwingen over het Eucharistisch Gebed », in *Kerk en gedachtenisviering des Heren*, Studia Rodensia 2, Beveren/Nijmegen 1981, 157-217, surtout 157-176.

le mettant entre parenthèses. Et en s'inscrivant dans la relation du Christ à son Père, la prière des chrétiens doit s'accomplir dans l'espace qui est objectivement celui de l'Eglise. Telle est la tâche de la liturgie des heures : rendant présente la prière du Fils au Père, elle sanctifie tout temps, toute heure, en la référant au mystère de Dieu. Ce qui impose que la liturgie des heures, comme prière commune de l'Eglise, ne soit pas considérée comme le privilège (ou le fardeau...) des seuls prêtres et religieux. Le renouveau liturgique a encouragé, à bon droit, la participation de tous les baptisés à la prière des heures (7).

Déjà dans le Nouveau Testament, la prière chrétienne a le double visage d'une prière communautaire (8) et d'une prière privée (9), constituant l'une et l'autre les modalités légitimes de la vie spirituelle. Chaque forme de prière doit bien sûr se garder des dangers symétriques que peuvent être la privatisation de la vie de prière ou, à l'inverse, sa caporalisation. Il est essentiel que le chrétien se sache quand il prie membre du corps du Christ qui est l'Eglise. Mais il est tout aussi essentiel que la communauté ecclésiale prenne en compte et porte dans sa prière les besoins réels des croyants. Ce n'est qu'ainsi que la prière chrétienne jaillira du Christ lui-même et lui sera rendue dans la communion de l'Eglise et des Saints.

Jan Ambaum

(traduit de l'allemand et adapté par Pierre Gervais)
(titre original : «Gemeinsames oder persönliches Beten — Versuch einer Verhältnisbestimmung»)

(7) Cf. *Présentation Générale de la Liturgie des Heures*, 27 et 32.

(8) Cf. *Actes* 1, 14 ; 2, 42 ; 4, 24 ; 12, 5, 12, 12.

(9) Cf. *Matthieu* 5, 44 ; 7, 7 ; 26, 41 ; *Marc* 13, 33 ; 14, 38 ; *Luc* 6, 28 ; 10, 2 ; 22, 40-46 ; *Jean* 14, 13ss ; 15, 16 ; 16, 23-26.

Jan Ambaum, né en 1949 à Tegelen (Pays-Bas), prêtre en 1975, docteur en théologie. Enseigne la dogmatique et la liturgie au Séminaire de Rolduc. Membre de l'édition flamando-néerlandaise de *Communio*.

Gerhard Ludwig MÜLLER

Le Dieu unique et l'intercession des saints

Pourquoi prie-t-on les saints ? Ne suffit-il pas de prier Dieu ? En demandant l'intercession des saints — qui par leur humanité accomplie participent au mouvement de l'amour de Dieu pour les hommes — nous les invitons à prier Dieu avec nous : ainsi se réalise la communion entre Dieu et tous les rachetés.

1. De la prière comme expression d'une image de Dieu

a. L'essence de la prière chrétienne : la relation immédiate à Dieu

DANS sa réponse aux objections de son ami anglican E.B. Pusey, Newman montre comment se correspondent profondément prière et image du Dieu que l'on prie : la prière manifeste l'essence exacte de toute religion (1). Toute religion se révèle dans la forme de prière qu'elle suscite : la spécificité du christianisme, selon la diversité des confessions chrétiennes, doit donc s'exprimer dans la prière du croyant. En

(1) J.H. Newman, « A Letter to the Rev. E.B. Pusey on His Recent *Eirenicon* », 1865, dans *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, vol. II, Londres, 1888.

son essence et en son accomplissement, la prière des chrétiens ne peut pas être comprise comme variante pure et simple d'un a priori religieux commun à tout homme, et par rapport auquel la relation à Dieu (qui est le contenu fondamental de toute religion) serait secondaire. La prière chrétienne se constitue radicalement comme réponse personnelle de l'homme à une auto-communication de Dieu qui le précède - dans l'incarnation du Verbe, et dans la communication illimitée de l'Esprit (*Jean* 3, 34 ; *1 Jean* 4, 13 ; *Romains* 5, 5) - et par laquelle le chrétien, comme tel, vit, et qui définit l'existence chrétienne. L'acte religieux qui se pose dans la prière chrétienne n'est donc que *responsorial*. Le chrétien n'y cherche pas d'abord l'unité avec Dieu : il cherche une relation immédiate à partir d'une situation d'éloignement. La proximité de/ à Dieu est son but parce que, et seulement parce que, Dieu s'est déjà révélé à l'orant comme fondement même de tout mouvement portant l'homme vers Dieu : Dieu y est réellement au centre de l'accomplissement par l'homme du plus humain de tous ses actes. Si l'homme réunit la diversité de ce qui fait son rapport au monde et la ramène à une unité transcendante, pour rencontrer Dieu personnellement et dialogalement, alors la dynamique intime de la créature spirituelle ne peut, en son parcours de toutes les conditions matérielles qui sont les siennes, s'arrêter à quelque réalité non-divine que ce soit. Sous toutes les facettes de l'« acte religieux » (prière, offrande, sacrifice, action de grâces, litanie, confession des péchés, etc.), le priant chrétien n'a que Dieu pour interlocuteur, en tout cas pour destinataire des paroles qu'il lui adresse. Dieu, de plus, ne se donne pas seulement de l'extérieur dans la plénitude de son essence comme amour trinitaire. Il fait entrer lui-même dans une attitude trinitaire : l'on ne peut parler de prière chrétienne que pour autant qu'elle s'accomplit comme adressée au Père, par le Fils, et dans l'Esprit (2).

L'essence de la prière chrétienne étant ainsi déterminée, une autre dimension en est-elle possible, qui certes ne complète pas (!) son orientation théocentrique et trinitaire, mais qui néanmoins aide à la rendre visible.

(2) Emploi et développement remarquable de la formule chez Origène, *De Orat.* 15, I (GCS 2 page 334). Origène connaît aussi la prière « directe » adressée à Jésus, où Jésus n'est pas médiateur, mais destinataire de la demande : cf. *In Luc. Hom.* 15 (SC 87, page 236). L'intercession des saints a de toute façon son lieu herméneutique dans la théologie trinitaire. Cf. Origène, *De Orat.* 33, I (GCS 2 page 322). Voir son rapport à l'amour du prochain en *De Orat.* I I, 2 (GCS 2 page 322). Aussi Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* Ha 11ae q. 83 a. 11.

b. La dimension inter-humaine de la prière

De fait, les Églises de l'Orient et de l'Occident connaissent, au moins depuis le début du III^e siècle, cette forme particulière de la prière qu'est la « prière adressée aux saints » (3). A l'intérieur de l'unique « communion des saints » qui réunit l'Église de la terre et l'Église du ciel (*Ephésiens* 1, 10 ; *Actes* 20, 32 ; cf. *Apocalypse* 20, 9), les « saints » sont ici les chrétiens défunts qui tiennent un rang particulier dans l'histoire du salut et de l'Église : les « saints apôtres et prophètes » (*Ephésiens* 3, 5 ; cf. *2 Pierre* 3, 2 ; *Apocalypse* 16, 6 ; 18, 20) ; les frères qui par leur foi et leur endurance sont devenus héritiers des promesses de Dieu, et que cela propose à l'imitation (cf. *Hébreux* 6, 12) ; les précurseurs qui ont anticipé l'expérience chrétienne (cf. *Hébreux* 13, 7), et les martyrs et confesseurs qui, par leur fidélité à marcher à la suite du Christ, et par la force de leur témoignage dans la tribulation (cf. *Hébreux* 10, 33-35, *Apocalypse* 20, 4), ont pleinement exprimé en eux la figure du Christ. Accomplis dans la charité, ils demeurent dans le « lieu de gloire qui leur revient » (4). Ils vivent « chez le Seigneur » (*2 Corinthiens* 5, 8) (5) et en tant qu'Église céleste forment avec l'Église terrestre l'unique communauté sauvée par le Dieu trinitaire (6). La conscience d'une telle communauté des sauvés englobant en Jésus-Christ les vivants et les morts, et cela dans la prière aussi, s'est développée à partir de trois idées néo-testamentaires : (aa). Il existe une mise de tous au service de tous, laquelle est l'oeuvre de l'Esprit et représente une fonction sacerdotale, et par laquelle l'Église, comme corps du Christ, parvient à sa plénitude (cf. *Romains* 12, 3-8, *1 Corinthiens* 12, 4-31a ; *1 Pierre* 4, 10). (bb) L'effectuation d'une vivante communion entre tous les rachetés n'est pas limitée aux frontières de l'existence « naturelle » et terrestre, et comme tête « céleste » de son corps, qui est l'Église (cf. *Ephésiens* 1, 23 ; 4, 1-16 ; *Colossiens* 1, 18), le Christ

(3) Sources dans (entre autres) P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, Eine dogmengeschichtliche Studie*, FCLDG 1, Mainz 1900, 96-98, 173-180. Voir aussi P. Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. Aline Roussel, Paris, 1984.

(4) *1 Clem.* 5, 4 (éd. J.A. Fischer, *Die Apostolischen Väter, Schriften des Urchristentums I*, Darmstadt (8) 1981, 31).

(5) Cf. Polycarpe, *2 Phil* 9, 2 (Fischer, 261).

(6) *Ibidem* 12, 2 (Fischer, 263), *Mart. Polyc.* 14 (éd. G. Kruger, *Ausgewählte Märtyrerakten, Neubearbeitung der Knopfschen Ausgabe*, Tübingen 1965, 5).

y inclut déjà ceux qui sont morts, et les associe à ceux qui sont encore vivants ici et maintenant (cf. *1 Thessaloniens* 4, 14). (cc). Puisque les chrétiens ont « une patrie dans le ciel » (*Philippiens* 3,20 ; *Colossiens* 3, 1-4), les saints qui sont morts jouissent dès maintenant d'une béatitude, qui est l'existence en plénitude dans la gloire du ressuscité (cf. *Apocalypse* 14, 13). Ils règnent avec lui comme rois, et comme prêtres de Dieu et de son Christ (cf. *Apocalypse* 3, 21 ; 5,8 -10 ; 20,6). Dans leur service liturgique de Dieu (cf. *Apocalypse* 7, 15), ils ont simultanément souci du salut de ceux qui, sur terre, sont leurs « compagnons de service et frères » (*Apocalypse* 6, 9-11). Ils doivent *patienter* jusqu'à ce que soit atteint le « nombre complet » de ceux qui sont destinés au salut. Seule, en effet, « l'assemblée des premiers-nés » (*Hébreux* 12, 22-24) autour de l'« unique médiateur » permettra finalement à chacun de recevoir de Dieu son plein accomplissement, dans la communion de tous les élus de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance (cf. *Hébreux* 11, 40). Se tourner vers les « saints qui sont au ciel » est donc anticiper la communauté eschatologique destinée à unir tous les élus.

En saisissant spontanément la connexion de ces trois données élémentaires de la foi, le culte chrétien des saints tira les conclusions qu'imposaient l'accomplissement de l'expérience chrétienne par le martyr, et l'écart croissant qui éloignait les générations nouvelles des premières communautés, sans préjudice de la foi en une communion unissant les croyants par delà toute distance. L'Eglise primitive était persuadée que la participation achevée à la vie de Dieu, qui lui-même est communion d'amour (*Jean* 17, 21 ; *1 Jean* 1, 3 ; *2 Corinthiens* 13, 13), ne peut être jouissance privée d'une béatitude individuelle. Elle pensait, au contraire, que la conformité avec le Fils de Dieu implique une coopération, ou un co-accomplissement, pour l'Eglise, de son « être-pour » — de sa fonction sacerdotale (cf. *Apocalypse* 1, 6 ; 5, 10 ; 20, 6). Cela tourne donc le regard vers les personnes vivantes qui, nos frères dans le Christ, demeurent désormais auprès de Dieu. Le souvenir de leur histoire terrestre et la vénération de leur mémoire se joignent ici à l'action de grâce rendue à celui qui leur fait partager sa gloire : c'est selon ces présuppositions qu'il est sensé et possible de leur demander d'être médiateurs de la proximité de Dieu (7). Leur prière sera d'autant

(7) La situation décisive se trouve déjà dans *Mart. Pol.* 17-18 (Knopf-Krüger, 6). Voir aussi Origène, *In Cant. Cant.*, 3 (GCS 33, 191).

plus certainement exaucée qu'ils sont eux-mêmes plus profondément unis à Dieu. Principiellement, l'intercession céleste des saints et l'intercession des chrétiens qui sont dans le monde sont de même nature : aux uns et aux autres, l'on s'adresse en tant qu'ils sont membres du corps du Christ, et rien d'autre. Mais dans la mesure où, par la césure de leur mort, ils sont entrés totalement dans l'existence « en Christ » ou « en Dieu », les saints participent à la situation de vis-à-vis qui est, historiquement et eschatologiquement, celle du Christ exalté par rapport à l'Eglise qui est dans le monde. Cela précise l'intervention des saints dans la prière chrétienne, et la distingue des formules courantes d'intercession (« priez pour moi ») en usage parmi les chrétiens (8). Et quand l'Eglise considéra comme « bonne et profitable » (9) la « prière adressée aux saints », elle dut la correspondance de la prière et de l'image de Dieu étant irréfutable — affronter la question de la légitimité d'une telle forme de prière.

c. Prier les saints : obnubilation ou mise en lumière de l'immédiateté du chrétien par rapport à Dieu ?

La prière adressée au saint n'est-elle pas en fait un ajout offusquant la relation immédiate à Dieu ? La *Religionsgeschichtliche Schule* (« école de l'interprétation du christianisme par recours à l'histoire comparée des religions ») croyait pouvoir en dériver l'origine d'une influence religieuse païenne, si vigoureuse qu'elle aurait estompé la transcendance du Dieu du monothéisme biblique. L'instinct « religieux » des simples croyants se serait donné une hiérarchie d'anges et de saints servant de monde intermédiaire entre l'en-haut de Dieu et l'ici-bas des hommes. De la sorte, une piété « polycentrique » aurait perdu le sens de la relation immédiate à Dieu et d'une union fondée (par grâce et transcendentale) en Dieu (10).

(8) Ces thèmes reçoivent leur formulation classique chez Jérôme, *Contra Vigilantium* 6 (PL 23, 344) et Augustin, *Contra Faustum* 20, 21 (CSEL 25, 561-565).

(9) DS 1821.

(10) L'ouvrage de référence défendant cette thèse est celui de E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, G. Anrich, éd., Tübingen 1904 (réimpression Frankfurt a. M. 1966), surtout pages 1-48. Il est soumis à une critique systématique par le Bollandiste H. Delehaye, *Les Origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles (2) 1933. Cf. aussi du même *Sanctus. Essai sur le Culte des Saints dans l'Antiquité*, SHG 17, Paris, 1927 (réimpression 1954).

Cependant, ce moment de la prière chrétienne, pour autant qu'à partir de ses fondements bibliques on en suive le développement, permet de percevoir un aspect capital de la relation à Dieu, qui sinon pourrait passer inaperçu (11). La controverse nerveuse que la « prière adressée au saint » a provoquée depuis le temps des Réformes ne se comprend qu'à condition d'y voir en jeu les questions de la « centralité de Dieu », ainsi que de la pureté de la prière chrétienne. Il ne s'agissait pas là d'un contresens parmi d'autres ; au contraire la situation spirituelle fondamentale des réformateurs trouvait là de quoi se manifester : il s'agissait en effet de la gloire qui revient à Dieu seul, de l'unicité de la médiation du Christ, de la confiance en Dieu seul (*Jérémie* 17, 5), et finalement des fondements scripturaires (12). La « prière au saint » concerne donc le fond de l'auto-compréhension du christianisme : sa fondation théologique et sa pratique religieuse méritent à ce compte soin et attention. Dans la « hiérarchie des vérités », la « prière au saint » a une signification subalternée : sa situation théologique demande donc son intégration méthodique dans le tout de la foi.

2. Prière chrétienne : théocentrisme

a. Le « monde » comme obstacle entre Dieu et l'homme ?

La prière chrétienne a Dieu pour centre (13). Mais comment Dieu peut-il être au cœur de l'accomplissement de l'homme par l'homme ? L'histoire des religions a ici une réponse séduisante toute prête. La réalité humaine est une complexité : esprit et chair, individualité et existence en société, temporalité et éternité, etc. Une telle complexité essentielle contraint l'homme à exister en une tension : entre la confiance faite au monde et en lui à la multiplicité, et la concentration de la personne en elle-même. Et l'homme ne surmonterait tout emmêlement possible

(11) K. Rahner, « Warum und wie können wir die Heiligen verehren » (*Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln, 1966, page 303) reconnaît dans le culte des saints la possibilité d'une « introduction au christianisme ».

(12) Cf. H. Schützzeichel, « Calvins Protest gegen die Heiligenverehrung », *Cath.* 35 (1981) 93-116, notamment page 114.

(13) Cf. E. Przywara, « Weg zu Gott », in *Schriften 11*, Einsiedeln, 1962, 3-120, surtout 46-65.

en cette situation « tendue » qu'en laissant derrière lui le « monde ». A la pointe spirituelle de son être, il poserait le geste de son ouverture et de sa reddition à la transcendance. Il serait ainsi seul avec le seul Dieu.

Hypothèse fascinante, où le théocentrisme s'atteint par un dépouillement progressif de ce qui est monde, ou mondain. Mais hypothèse que le christianisme corrige drastiquement. On peut trouver un exemple clair et distinct si l'on se réfère aux rejets opposés par l'Eglise, aux XVII^e et XVIII^e siècles, aux interprétations « idéalistes » du christianisme. Le quietisme, par exemple, soutient que toute médiation sensible et toute réalité créée doivent disparaître si l'immersion contemplative en Dieu seul doit avoir lieu : c'est ainsi seulement que le Père sera adoré « en Esprit et en vérité » (*Jean* 4, 23). Mais, à son encontre, l'Eglise trouva une occasion de maintenir fermement la signification constitutive de l'humanité 4^e Jésus pour le salut de l'homme, et en elle la signification de tout ce qui est créé (14). Selon les paradigmes que lui fournissent l'incarnation et les sacrements, les rapports du chrétien à Dieu s'opposent à tout spiritualisme mesurant la radicalité de l'acte religieux à l'aune de sa « démondanisation ». Parce que l'incarnation structure le salut de Dieu pour l'homme, et parce que l'homme est union substantielle d'âme et d'esprit, l'on peut consentir à la thèse selon laquelle « Dieu n'est connu que par la médiation du monde » ; et il devient alors évident que, pour l'homme qui est « en Christ », l'immédiateté de son rapport à Dieu ne s'en trouve pas supprimée, mais bel et bien rendue possible (15).

b. L'humanité de Jésus : introduction dans la relation immédiate à Dieu

L'événement central, en christianisme, est la visite définitive de Dieu au monde, dans l'incarnation de son Verbe en Jésus-Christ. Dans l'histoire qui le mène à la croix et à la résurrection, le Christ, dans l'humanité qu'il a assumée, « transmet » l'homme à Dieu et Dieu à l'homme. L'historique, le social, le charnel, acquièrent ainsi une qualité d'ouverture à Dieu ; et toute tentative sotériologique, comme tout énoncé anthropologique, demande alors à être ordonnée au mystère divino-humain de

(14) Cf. DS 2187, 2218, 2235, 2236, 2240.

(15) Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIIa, q. 61, a. 1.

Jésus. Contre le caractère médiateur de l'intercession des saints du ciel, on invoque à l'envi *1 Timothée* 2, 5 (cf. aussi *1 Jean* 2, 1 ; *Hébreux* 9, 15 ; *Romains* 8, 34), où Jésus est représenté comme unique médiateur entre Dieu et les hommes. Le texte réclame une analyse précise. Son sens précis n'est pas la *réduction numérique* d'une pluralité de médiateurs possibles à un ensemble ne comportant qu'un élément, mais l'introduction d'une *catégorie radicalement nouvelle de la médiation*, dont - évidemment - le Christ est exemple unique et irrépétable (16). Le médiateur n'est pas simplement, en *1 Timothée* 2, 5, le Christ, mais *l'homme* Jésus-Christ (cf. verset 5b). Il est confessé comme Seigneur venu dans le monde pour sauver les pécheurs (*1 Timothée* 1, 15), et qui révèle Dieu dans la chair (*1 Timothée* 3, 16). Jésus n'entre pas dans l'argumentation comme une entité intermédiaire entre Dieu et les hommes, comme une sorte de pont ontologique. Il est en fait, en une seule personne, la toute-présence de Dieu dans l'homme et, simultanément, la toute-humaine ouverture de l'homme à Dieu. *L'immédiateté de Dieu est contenue dans la figure d'une médiation humaine*. Prolongeant ici Augustin, Bonhoeffer a conceptualisé ce rapport dialectique *d'immédiateté médiatisée*, lorsqu'il disait que « *comme Dieu il pouvait nous racheter, comme homme il pouvait nous racheter* » (17).

Le « nouvel Adam » transmet son Esprit vivificateur (cf. *1 Corinthiens* 15, 45). Il crée alors l'Eglise, l'humanité nouvelle en sa chair (cf. *Ephésiens* 3, 6). L'humanité de Jésus est médiatrice du salut : lieu de rencontre à ce titre entre Dieu et tous ceux qui sont le corps du Christ. S'il faut dire alors quelle est, du point de vue sotériologique, la spécificité chrétienne, il conviendra de préciser qu'elle est un transfert de l'initiative de salut (qui y est transférée de l'homme à Dieu) incompréhensible si la grâce n'est pas comprise comme participation à la vie de Dieu, comme divinisation de l'homme. L'homme est en Christ « *créature nouvelle* » (*2 Corinthiens* 5, 17 ; *Galates* 6, 15), mais par action

(16) F. Stancaró, *De Trinitate et mediatore Domino Jesu Christo*, Cracovie 1561, page 91, a mis en jeu la signification médiatrice de *l'humanité de Jésus* à partir de *1Tim* 2,5, et résolu chez les calvinistes et les zwingliens une discussion particulièrement vive. Cf. aussi là-dessus A.M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* 11/2, Regensburg, 1954, 288-328, notamment 288, note 2.

(17) Cf. La « Lettre théologique pour Noël 1939 », in D. Bonhoeffer, *Gesammelte Werke*, III, éd. E. Bethge, München (2) 1966, 385 Augustin, *Conf.* 10, 43 (CCL 28, 192).

extrinsèque de Dieu sur lui. Il faut bien plutôt comprendre que Jésus-Christ nous est solidaire au cœur de tout être-homme et de tout acte humain (cf. *Galates* 2, 20). Alors, la prière chrétienne manifeste qu'elle est plus qu'une *réaction* de l'homme à *l'action* de Dieu en l'homme. Elle se fait, christologiquement, participante de la vie trinitaire de Dieu et de la décision de Dieu en faveur du monde (cf. *Jean* 17, 23). Prier est alors l'événement où l'homme, par grâce, participe à l'attitude filiale qui, dans l'Esprit, est le geste originaire de Jésus à l'égard de son Père (cf. *Romains* 8,15 ; *Galates* 4, 6). Jésus nous associe à son « premier mot » - Abba, Père - en nous faisant le don de son humanité médiatrice de salut, et en l'ouvrant totalement à la volonté du Père. Il prie en nous, car en tant que notre « tête » il *articulé* au sens propre nos prières pour les faire consoner avec l'économie divine de salut (cf. *Romains* 8, 27) (18).

c. Communion ecclésiale et dimension fraternelle de la prière

La prière chrétienne n'est pas initiative humaine où, par nos propres forces, nous mettrions Dieu en mouvement... Prier est participer à un style divino-humain d'existence, à l'image de l'humanité du Verbe. La fraternité, telle que Jésus l'a vécue, peut alors apparaître comme un moment dans la médiatisation du théocentrisme chrétien. Dieu a fait l'homme social, et l'être-en-société est une des médiations de la communication de Dieu à l'homme (19). Les liens qui unissent les hommes entre eux peuvent être le lieu de la promesse de Dieu par Dieu. Ils sont un moment dans l'accomplissement du lien personnel qui rapporte « religieusement » l'homme à Dieu. Amour de Dieu et amour du frère ont une seule et même racine. Comme « lien de la perfection, qui maintient tout ensemble » (*Colossiens* 3, 14), la charité ordonne universellement ce qui est à Dieu (20). Vertu théologique, elle inclut l'amour du frère : elle est le mode authentique de sa réalisation, pour autant qu'au cœur du frère est le Dieu qui s'est communiqué à lui. Et ce frère lui-même ne peut poser les

(18) Cf. Augustin, *In Ps.* 85, 24 (CCL 39, 1136) ; Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, *IIa IIae*, q. 83, a.11, ad. 2.

(19) Cf. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, Chap. 117 ; *In Symb. Apost. Exp.* 12.

(20) Cf. Augustin, *Ench.*, 15, 56 (CCL 46, 79) ; Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, *IIa IIae*, q. 81, a.4, ad. 3.

gestes de sa transcendance vers Dieu que dans la *koinônia* communion divino-humaine. La relation de l'homme à son frère est donc toujours déjà relation médiatisante au Dieu qui vit en lui. Réciproquement il ne peut y avoir de relation à Dieu qui n'inclue un renvoi au frère, pour autant que Dieu est toujours celui qui se communique humainement aux hommes. Les liens intersubjectifs, ou interpersonnels, ne représentent pas un étage supplémentaire, ou un appendice extrinsèque à la rencontre immédiate de Dieu et de la personne humaine. Ils représentent en fait un profond enracinement de l'autocommunication de Dieu dans l'humanité. L'advenue de Dieu à l'homme s'y accomplit quand Dieu parfait l'union divino-humaine et qu'en Christ la tête et le corps croissent ensemble (cf. *Colossiens* 2, 19) (21) « jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus... à l'état d'homme parfait, à la taille de la maturité du Christ » (*Ephésiens* 14, 13). Le Christ accomplit son activité médiatrice par le service sacerdotal des membres de son corps, exerçant les uns pour les autres le sacerdoce qu'il a rendu possible, se mettant au service les uns des autres à son image (cf. *Philippiens* 3, 17 ; *Hébreux* 13, 7) et, « en bons dispensateurs des diverses grâces de Dieu » (*1 Pierre* 4, 10), se consacrant mutuellement leurs dons et aptitudes. La prière d'intercession pour la sanctification des frères acquiert ici son sens (cf. *2 Thessaloniens* 1, 11). Epaphras combat pour les chrétiens qui lui sont confiés lorsqu'il prie pour qu'ils deviennent parfaits et habités par la volonté de Dieu (*Colossiens* 4, 12). Paul prie pour que la charité des Philippiens soit plus riche d'intelligence et d'intuition spirituelle : c'est ainsi qu'ils deviendront purs et sans tache pour le « jour du Christ » (*Philippiens* 1, 9), afin que tous « portent du fruit en toute sorte de bonnes oeuvres et grandissent dans la connaissance de Dieu » (*Colossiens* 1, 10 ; cf. *Philippiens* 1, 11).

Ce n'est que dans l'« admirable échange » qu'est la communion divino-humaine que la possibilité d'une prière d'intercession, et de son importance pour le salut des hommes peut être fondée sans léser l'unique et englobante oeuvre de salut du Christ. Le Christ est pardon de nos péchés, et donc notre défenseur auprès du Père (*1 Jean* 2, 1). Nous sommes cependant sommés d'intercéder pour le frère qui commet un péché qui ne conduit pas à la mort, ce pourquoi Dieu lui donnera la vie (*1*

(21) Augustin développe les traits essentiels de sa théologie des saints dans le *Sermon* 285, 5 (PL 38, 1295) à partir de sa formule ecclésiologique fondamentale « un seul Christ tête et corps ».

Jean 5, 16). Ce n'est pas un hasard historique que le reflux du sens théologique de la *koinônia ait* conduit à un rabougrissement du sens de notre rapport à l'Eglise céleste, et à sa représentation naïvement objectivante comme intervention du saint auprès d'un Dieu qu'il tente de mettre d'accord avec le priant. Le sens profond de l'agir sacerdotal de l'Eglise s'est incontestablement appauvri. Le sacerdoce commun des croyants s'est réduit à une doctrine individualiste du salut (22). La tentation existe de dissoudre la communion de l'Eglise dans et autour du salut donné, de borner l'Eglise au domaine de l'institutionnel et de l'administratif — ce qui n'a plus rien à voir avec l'appropriation personnelle du salut, et en serait plutôt la caricature. La conception biblique de l'immédiateté personnelle de la relation à Dieu ne fonde pas l'autonomie de l'individu en matière religieuse, mais la promotion vivante des dimensions personnelles et sociales du salut, en Jésus et dans l'Eglise qui est son corps, sur le mode de la communication et de la relation (23).

3. Le parachèvement de la communion divino-humaine dans la prière

a. La communion en Dieu des vivants et des morts

Les relations inter-personnelles promues dans le mystère divino-humain du Christ ne sont pas sans lien avec le rapport de toute personne humaine à Dieu, et ce fait a son fondement ultime dans le « nouvel être » qui est le propre de l'« homme nouveau ». La « nouveauté » est participation à la propre vie éternelle de Dieu, de par les dons salvifiques de la Parole et de la foi (*Jean* 5, 24 ; 8, 51), de l'amour de Dieu et du frère (*1 Jean*

(22) Contre la dérive du sacerdoce commun des baptisés en théorie individualiste du salut, D. Bonhoeffer s'est élevé brutalement, Cf. « Das Wesen der Kirche », *Gesammelte Schriften, op. cit. tome V*, München, 1972, 238 s. « Co-existence » et « pro-existence » sont en fait l'armature interne de l'Eglise.

(23) Il est évidemment important que Luther, en 1519, rejoignant Augustin, dans son « Sermon von dem hochwürdigen Sakrament... » (WA 2, 742-758), ait développé l'idée de *koinônia*, sans laquelle il n'y a pas de « théologie des saints » qui tienne. A partir de là, et de la théologie du caractère sacerdotal de toute l'Eglise, la théologie réformée serait capable de développer une « théologie des saints » convaincante et œcuméniquement importante. Voir P.Y. Emery, « L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des saints et son expression dans la prière de l'Eglise », in *Verbum Caro* 16 (1962), n° 63, 1-240.

3, 14), du baptême (*Jean* 3, 5) et de l'eucharistie (*Jean* 6, 27). La mort (comme réalité mondaine) enlève de fond en comble à l'homme son existence physico-biologique. Mais, en Christ, le croyant est déjà passé de la mort à la vie (*Jean* 5, 24), aussi, dans la métamorphose qu'est la mort surgit un nouveau fondement d'existence, dans lequel l'homme est pour toujours né de Dieu (*Jean* 6, 57). Réalité mondaine, la mort coupe radicalement l'homme de son *espace d'existence naturel* (celui de la communication médiatisée par le sensible et le charnel). Mais la mort ne l'enracine que plus dans une existence fondée en Dieu seul : Jésus-Christ, qui est « la vie », par excellence (*Jean* 10, 10 ; *Philippiens* 1, 21) fonde et dévoile pour tous la communion de tous avec tous pour toujours (25). L'unité par participation à la vie divine a, pour la communauté des disciples de Jésus qui sont dans le monde, son lieu dans la foi et la charité ; et, dans la mémoire sacramentelle de l'Eglise, l'histoire du salut est présence du salut aujourd'hui, et présence dans la *koinônia* qui par Jésus unit l'homme et Dieu. Quant aux « saints du ciel », leur communion s'accomplit en incluant leur coopération avec le Seigneur exalté à la droite du Père, afin que la communauté qui est dans le monde atteigne la perfection de la charité dont eux-mêmes sont « en Dieu » témoins (26). La communion divino-humaine, comme participation à la sainteté de Dieu (cf. *Hébreux* 12, 10), fonde la situation historico-salvifique de la communion de tous les saints, qu'ils soient dans le temps ou dans l'éternité, membres de l'Eglise militante ou de l'Eglise triomphante (et d'ailleurs aussi de l'Eglise « souffrante » qui est en état de purgatoire) (27).

b. « Adresser sa prière à... » : sens analogique

L'on peut se méprendre sur la formule « prière adressée aux saints », et l'on ne peut éviter toute méprise qu'en interpré-

(24) P. Camus, *Appropinquatio Protestantium ad ecclesiam Catholico-romanam*, cap. 18 (-Theol. Cursus Compl. 5, Ed. J.P. Migne, 1841, 965), donne la formulation suivante : « sancti vivunt vita eminentiori et digniori ».

(25) Cf. J.A. MShler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiker und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, éd. J.R. Geiselmann, Köln/Olten, 1958, 509-514.

(26) Développements dans O. Michel, article *Gebet II (Fürbitte)*, RAC 9, 22.

(27) Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 83, a. 1 I (*utrum sancti qui sunt in pat ria orent pro nobis*).

tant la prière comme effectuation de la *koinônia* de Dieu et de l'homme. Si cette interprétation est acquise, l'on pourra alors comprendre l'écart fondamental qui sépare « prière adressée à Dieu » et « prière adressée aux saints », en même temps que leur rapport intime. En toute prière advient une relation personnelle à Dieu. Seul Dieu peut exaucer une prière : ce sont ses promesses qu'il accomplit (28). De par la différence qualitative infinie qui sépare créature et créateur, le contenu de la prière ne peut être qu'infiniment différent lorsqu'elle se fait prière adressée non plus à Dieu, mais aux saints (29). Prier signifie, ici : demander l'intercession du saint, afin que Dieu lui-même (et lui seul) donne au priant grâce, protection et secours. « Demander de demander » mérite cependant de s'appeler avec exactitude « prière » : là encore, Dieu seul est fondement et terme ultime, dans la mesure où il ne veut pas dissocier la communion des hommes avec lui de la communion ecclésiale des hommes entre eux et « en Christ ». La prière « au saint » est prière adressée d'abord à Dieu-en-lui ; et le saint est celui à qui Dieu accorde de participer à la manifestation de sa grâce dans le monde (30). La prière adressée au saint n'a aucune réalité autonome. Elle est et n'est que réalisation de la dimension communionnelle de l'auto-communication de Dieu. Le saint n'y est pas simplement emblème de la perfection des vertus chrétiennes. Il est personne en étant établi définitivement dans l'« admirable échange » entre Dieu et l'homme (31). Et c'est dans cette mesure que la relation interhumaine de personne à personne, et de personne qui est au ciel à personne qui est dans le monde, coopère au don de Dieu par Dieu à l'humanité.

Si le contenu de sens et de réalité de la « prière adressée à Dieu » et de la « prière adressée au saint » était *univoque*, les

(28) Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 83, a. 4, distingue deux formes de la prière. A Dieu seul l'on peut demander un *exaucement (oratio implenda)*. Aux saints l'on peut demander de prier (*oratio impetranda*).

(29) Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 81, a. 1, dans sa présentation du christianisme comme orientation totale de la créature au créateur, thématise l'unique acte « religieux » de l'homme comme articulation de gestes dirigés vers Dieu (*erga Deum*) et de gestes posés au nom de Dieu (*propter Deum*).

(30) Cf. E. Przywara, *Weg zu Gott*, op. cit., 52 : « C'est vers 'Dieu dans ses saints' que se dirige l'intention du priant. Il n'y a pas de dualité (Dieu et ses saints), et toute piété authentique réclame l'unité. Le saint est pour le priant celui qui réfléchit sur un visage d'homme la gloire de l'humanité de Dieu : il y a donc là piété véritablement théocentrique ».

(31) Cf. P. Molinari, *Die Heiligen und ihre Verehrung*, Freiburg-i.Br., 1964, 90s.

saints feraient évidemment concurrence à Dieu. Si elle était *équivoque*, la prière adressée au saint n'aurait plus la moindre qualité religieuse. Mais elle est une réalité *analogue* : *faisant ressortir* comme telle « ressemblance » et « dissemblance plus grande encore » (DZ 806) entre Dieu et sa créature. En dernière instance, la prière adressée au saint est radicalement théocentrique, et il n'y va en elle d'aucune « influence » directe ou indirecte de l'homme sur Dieu. L'homme ne prie pas parce que Dieu aurait *besoin* de connaître une demande, mais afin que Dieu le dispose à recevoir ce qu'il lui dira (32). Telle n'est pas la fonction de la prière adressée au saint : son propos est de rendre de part en part disponible pour Dieu, et il y est médiatisé par et dans les relations inter-humaines. La rencontre des saints nous introduit dans l'unité originnaire de la mémoire sacramentelle et de la communion sacramentelle des saints, dans l'élément du souvenir, de l'exemplarité et de l'intercession (33).

c. « Prier avec... » : l'invitation adressée aux saints

Sur la prière, notre option herméneutique fondamentale est de la comprendre comme intro-duction, et auto-introduction, dans le rythme divino-humain selon lequel vit la communauté des rachetés. Une telle option manifeste que la prière adressée au saint est *une* effectuation de la « co-existence » communautaire de tous les membres du corps du Christ. L'incitation que nous adressons ici aux saints est invitation fraternelle à *prier avec nous en Jésus-Christ* (34). Celui qui prie appartient fondamentalement et originellement à l'unique communion de tous les saints (que leur sainteté soit celle, objective, du baptisé, ou celle, où l'objectivité est personnellement portée à son accomplissement, des membres de l'Eglise « triomphante »). Cette communion n'est pas une masse sans visage, ou une multiplication pure et simple de l'identique. Dans la communion des saints, le priant reconnaît ce qui est déjà accompli de l'histoire du monde avec Dieu, et y contemple la richesse inexhaustible de la grâce de Dieu manifestée dans des créatures (35).

(32) Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, II^aae, q.83, a.2.

(33) Cf. Thomas d'Aquin, *In Sent.*, IV, dist. 45, q.3, a.2.

(34) Cf. François de Sales, *Codex Fabrianus* : nous n'invoquons pas les saints comme des médiateurs, mais pour qu'ils prient avec nous par l'unique Seigneur Jésus-Christ.

(35) Cf. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, II, cap. 4; *Somme Théologique*, Suppl., q.72, a.2, ad. 2.

Toute vie de saint prolonge la visibilité de l'histoire de Dieu avec les hommes ; la gloire de Dieu resplendit sur le visage des saints ; et ils manifestent dans le domaine de l'existence personnelle et subjective l'objectivité de la rédemption (cf. *Siracide* 44, 50 ; *Hébreux* 11). Si Dieu est « admirable dans ses saints » (*Psaume* 67, 36, d'après la Vulgate), si le nom du Christ est glorifié dans les chrétiens, et s'ils sont glorifiés en lui (*2 Thessaloniens* 1, 12), alors peuvent exister entre les saints qui sont au ciel et les chrétiens qui sont dans le monde des « affinités électives spirituelles », en même temps que des correspondances marquant une époque plus qu'une autre, et des types de piété inspirés durablement par les grands maîtres de l'art chrétien de vivre. Ce lien entre les grands types symboliques de l'art de vivre chrétien, d'une part, et les tâches et problèmes rencontrés diversement par les croyants, d'autre part, est en dernière analyse déterminé par les intérêts subjectifs du priant. La caricature d'une régionalisation de la puissance de Dieu, et de sa pulvérisation en « domaines de compétence » attribués aux saints, est toujours possible ici, et une coordination rigide de l'intérêt du priant et du saint qu'il veut intéresser ne peut que la favoriser. Cette déformation, liée à la représentation de l'intercession des saints comme cause efficace d'une influence exercée sur Dieu, a été présente à tout moment de l'histoire du culte des saints. Elle n'a pas attendu le temps des Réformes pour trouver critique (36). La question qui ne manque pas de se poser est : pourquoi le « détour » par les saints, plutôt que de s'adresser « directement » à Dieu ? Or, l'événement spirituel à percevoir, quand le chrétien prend comme patron, dans la souffrance et dans l'épreuve, Job ou les prophètes (*Jacques* 5, 10ss), ou quand l'Eglise reconnaît en Etienne, le protomartyr, le modèle de l'amour pour les ennemis (et le prie comme tel) (37), ou quand une mère contemple en Marie la « mère des douleurs » pour trouver en elle consolation pour avoir perdu un enfant, ou encore quand un disciple du Christ s'engage dans *l'imitatio Christi* selon l'esprit de Benoît — quel est-il en vérité ? Le priant se sait environné d'une « nuée de témoins » (*Hébreux* 12, 1). Il confesse la solidarité de tous les rachetés avec tous, et entre eux tous une « communauté de sens de l'existence ». La vie et le destin singulier des saints lui appa-

(36) Considérables furent sur ce point les critiques d'Erasmus à l'encontre des erreurs de la dévotion populaire. Voir *Enchiridion militis christiani*, Ausgewählte Schriften I, éd. W. Welzig, Darmstadt, 1968, 178.

(37) Voir Isidore de Séville, *Etym.* 7, 11, 4 (éd. W.H. Lindsay, Oxford, 1957).

raissent donc comme, et *sont*, la bonne nouvelle répétée de la puissance bienveillante et consolatrice du Dieu qui rend sa grâce visible dans l'homme (cf. *Jacques 5, 11,*) (38). Il peut donc attendre que, s'il se tourne avec confiance vers le saint, celui-ci lui offrira cette intercession aimante par laquelle Dieu, à l'intérieur de l'économie générale de son salut, réalisera un point particulier de ces promesses de salut (39).

Dans l'intercession des saints pour les pécheurs, Dieu fait coopérer les hommes au salut des hommes. Cela nous conduit à la question décisive : à savoir que l'homme, s'il imite le Christ et laisse parfaire en lui l'image et la ressemblance, n'est pas seulement réceptacle de la grâce et simple *objet* de la bonté de Dieu, mais peut prendre activement part à la communication de Dieu à l'homme, et être *sujet* au milieu de la communauté fondée par le salut donné (40).

d. L'homme coopérateur du salut

La problématique est ici celle du rapport entretenu par la toute-puissance et la toute-activité de Dieu, d'une part, et par la liberté coopératrice de l'homme, d'autre part.

Dieu, bien sûr et banalement soit dit, meut toute chose selon les lois de leur nature. De l'homme, la nature est liberté. Pour réaliser son économie de salut, Dieu désire prendre à son service la liberté de l'homme (en tant qu'elle est une cause créée), pour effectuer avec elle son autocommunication. De la sorte, la prière a de toute façon un sens à être une mise en oeuvre de notre liberté, et son orientation à Dieu. En créant l'homme, et en lui donnant une dignité de cause qui le fait libre par rapport aux déterminismes physiques, Dieu rend possibles la rencontre et le dialogue de l'homme et de Dieu. La liberté personnelle de l'homme est ainsi le lieu par excellence de la rencontre de l'homme par Dieu et de la réponse de l'homme à Dieu. En tant que conditions naturelles de l'accomplissement de l'homme par

l'homme, les réalités créées non humaines sont purement et simplement ordonnées à l'immédiateté de cette rencontre et de cette réponse. Et, Dieu voulant se donner à nous par la médiation de notre prière, il donne à ce don dimension communautaire : l'intercession des frères pour les frères y est privilégiée. Pour manifester purement le caractère communionnel du salut, Dieu lie certains de ses dons à l'intercession des saints, à laquelle il nous remet lui-même (demeurant donc lui-même sujet et centre) (41). L'autocommunication de Dieu a pour espace de manifestation la co-existence, en forme de communion, des membres du corps du Christ : c'est en cet horizon que l'homme est coopérateur du salut (42).

L'ENGLOBANTE toute-activité de Dieu n'est donc ni réduite ni minée par l'intercession des saints et le recours de l'homme au saint, puisque c'est cette toute-activité elle-même qui se met en oeuvre *par* la liberté finie des hommes (43).

C'est ainsi que l'homme travaille « avec » Dieu (cf. *1 Corinthiens 3, 9 ; Philippiens 2, 13*). Et c'est ainsi que la prière instante d'un seul juste peut obtenir beaucoup de Dieu (cf. *Jacques 5, 16s.*). Qui oeuvre avec Dieu porte beaucoup de fruit et glorifie le Père (cf. *Jean 15, 8*). Il mène à son parachèvement l'oeuvre de Jésus : « qui croit en moi accomplira lui aussi les oeuvres que j'accomplis, et il en accomplira de plus grandes encore, car je vais vers le Père » (*Jean 14, 12*). Il faut conclure que l'activité sacerdotale et royale de ceux qui ont remporté la victoire, siègent avec le Christ sur le trône du Père (*Apocalypse 3, 21*), et sont pour toujours les colonnes sur lesquelles repose le temple de Dieu (*Apocalypse 3, 12*), contribue au bien de toute l'Eglise, puisqu'ils ont été choisis pour cela : aller, porter du fruit, « et un fruit qui demeure » (*Jean 15, 16*). Et du grain de blé qui tombe en terre et meurt, nous savons qu'il ne demeure pas seul, mais meurt pour donner du fruit (*Jean 12, 24*). L'union parfaite à

(38) Grégoire le Grand nomme les saints « *viva lectio evangelii* » ; cf. *Mor. in Job*, 24, 8 (PL 76, 295).

(39) Sur l'interprétation « théologique transcendante de la prière de demande » chez Thomas d'Aquin, cf. H. Schaller, *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze* (série « Horizont », nouvelle série 16, Einsiedeln, 1979, 57-72).

(40) Cf. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, cap. 24.

(42) Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIaIIae, q.17, a.4; q.83, a.2. Sur la possibilité d'une théologie responsable de la « co-opération » de la créature, voir *Somme Théologique*, IIaIIae, q.83, a.11, ad 2 ; *Contra errores Graecorum*, cap. 23.

(43) Cf. W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach « De Oracione » von Origenes*, Munchen/Paderborn/Wien 1975, 253 : « *Les chrétiens ne sont pas seulement des sauvés, mais aussi des médiateurs de l'action salvifique de Dieu, qui par leur prière contribuent au salut de tous... Par la prière et dans la prière, nous devons détourner le regard du salut individuel, et le porter sur le salut de tous* ».

Dieu, et l'« impression » définitive de l'image du Christ dans les rachetés, signifie ici deux choses : la « causalité intercédante » des saints participe totalement à l'action salvifique de Dieu dans le monde, et le ciel n'est pas un lieu où les saints se reposeraient à côté de Dieu, bienheureux pour une autre raison que leur proximité par rapport à Dieu. La béatitude des saints est Dieu lui-même : leur prière donc n'est rien d'autre qu'un acte de parfaite consonance à la volonté de Dieu, Dieu et ses saints voulant *identiquement* le salut du croyant qui les prie. La représentation aussi erronée que tenace d'une intervention du saint auprès de Dieu, mise en branle par notre prière et agissant sur Dieu, n'a rien à voir avec l'essence de la prière chrétienne. L'« intervention » des saints n'est pas séparable de l'accomplissement de leur humanité, tel que leur vie et leur mort en Jésus-Christ l'a reçu de Dieu. Les oeuvres qui accompagnent les bienheureux dans la contrée de la ' paix (*Apocalypse* 14, 13 ; *Hébreux* 4, 10) sont le juste fruit de leur sanctification. Elles sont le « vêtement net et splendide » dont se vêt l'Eglise, pour se préparer aux noces de l'Agneau — c'est-à-dire l'accomplissement de l'autocommunication de Dieu dans la *koinônia* divino-humaine (*Apocalypse* 19, 7-9). Les saints sont en Dieu hommes accomplis. Mais cet accomplissement ne fige pas leur « être-pour-nous » en un état intemporel privé de mouvement. Leur amour pour nous les tourne vers, et « intéresse » à, celui qui prie. Ils participent au mouvement de l'amour de Dieu pour l'homme : et c'est ainsi que leur béatitude est activité éternelle d'une liberté personnelle. Dieu aime le premier, et la créature est en tant qu'elle est aimée : ce qui fonde la béatitude de l'homme dans son union avec Dieu. Mais cette béatitude de l'homme n'est possible que parce que l'amour porté par Dieu apprend à l'homme à aimer, et à accomplir ainsi en lui sa nature libre et spirituelle. A la question « pourquoi Dieu a établi la prière ? », Pascal a donné la réponse : « pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité » (44).

Gerhard Ludwig MÜLLER

(traduit et adapté par Jean-Yves Lacoste)

(titre original : « Der eine Gott und das Gebet zu den Heiligen »)

(44) Pascal, *Pensées* (Lafuma 930 = Brunschvig 513).

Gerhard Ludwig Müller, né en 1947 à Mayence, prêtre en 1978. Habilitation à l'enseignement supérieur en 1984 (Fribourg en Brisgau) avec une thèse sur le thème « Communion et culte des saints — étude systématique et œcuménique ».

Anton E. VAN HOOFF

Un devoir ontologique

Quelques réflexions philosophiques

Le philosophe lui aussi doit parler de la prière : elle est pour lui une possibilité positive, caractéristique de l'homme, dans laquelle il trouve l'accomplissement de la logique de son action et reçoit de Dieu le don le plus libre.

I. Rapport à la réalité

1. Position de la question

Un philosophe est-il capable de réfléchir sur la prière chrétienne d'une manière appropriée ? Cette question, nous pouvons la rendre plus difficile encore : dans quelle mesure le chrétien lui-même peut-il élucider philosophiquement sa relation de prière avec Dieu ? Le caractère fondamental de cette question apparaît surtout lorsqu'on lui oppose la conception théologique de la prière. Doit-on comprendre la prière totalement à partir de Dieu, puisque l'homme ne peut de lui-même nullement savoir comment il doit prier (cf. *Romains* 8, 26). La prière dont l'Esprit du Christ rend l'homme capable se produit comme une venue constamment renouvelée, gracieuse, de Dieu auprès de l'homme, plutôt que comme un élan de l'homme vers Dieu par sa propre force.

Le cadre de cet article ne permet pas de discuter ces questions. Elles devaient cependant être du moins mentionnées,

parce que la réponse tacite qu'on leur donne contribue à déterminer la perspective de cette étude. Dans ce qui suit, nous supposons que la prière chrétienne, produite par Dieu et accomplie en lui, est toujours en même temps une action propre de l'homme. Même quand la prière, en tant qu'acte humain, doit toute sa réalité à l'opération de Dieu, il reste cependant maintenu que l'action de Dieu n'exclut pas une coopération du côté de l'homme, mais plutôt l'inclut. Étant donné qu'un caractère d'incarnation est propre à toute l'action salutaire de Dieu, l'action de Dieu s'incarne dans l'agir humain correspondant.

Il est donc indiqué de réfléchir philosophiquement sur la prière chrétienne. Nous partons de la réalité effective de la prière en tant qu'acte humain. Nous aurons ensuite à nous demander : comment l'homme se montre-t-il dans cette prière qui est la sienne? (1). En termes plus exacts: l'homme *doit-il* réellement accomplir ce que bien des hommes font en fait ? L'homme qui prie se réalise-t-il d'une manière qui signifie pour l'homme qui ne prie pas une privation ?

Pour répondre à ces questions, nous partons de l'action comme rapport fondamental de l'homme (individuel) à la réalité tout court. Sommairement nous décrivons ce rapport à la réalité comme le cadre qui pourrait éclairer la prière avant tout comme mode humain de comportement.

2. Relation en tant qu'action

Nous pouvons apercevoir deux réalités dans leur corrélation réciproque parce qu'elles se présentent à nous justement dans leur union. Cette union, nous ne la comprenons pas comme tendance ou orientation, mais comme action et acte (2). L'acte qui unit fonde la structure dialectique de la relation : la simultanéité de l'unité et de la distinction. Comparé aux réalités relatives, l'acte fondateur est un troisième facteur. Comme tel, il se détache des pôles de la relation ; il est une réalité originale. Bien

(1) Cf. A. Vergote, « Sources et ressources de la prière », in : *La prière du chrétien*, Bruxelles, 1981. (= Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, 22), 69; G. Haeffner, « Die Philosophie vor dem Phi nomen des Gebets », in : *Theologie und Philosophie* 57 (1982), 535s.

(2) Cf. M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), Paris, 1950. Les pensées de Blondel sont à la base de ces développements.

qu'il leur doive en même temps son existence, il ne se laisse pas ramener aux deux pôles. La relation n'est donc pas un état, mais un événement structuré à plusieurs plans, dans lequel ce ne sont pas seulement les pôles en tant que réalités isolées qui sont rapportés l'un à l'autre. Au contraire la relation vit du rapport entre l'acte unificateur et le double rapport entre les pôles : comme corrélation (unité) et séparation (différence).

Parce que l'action est relation, et la relation action, nous pouvons considérer l'action de différents points de vue.

D'un côté, nous agissons parce que nous dépendons de la réalité proche ou lointaine, matérielle ou mentale et spirituelle. Ce n'est que par notre relation effective à la réalité que nous nous trouvons nous-mêmes. Nous avons tous besoin de la réalité, et cela justement en tant qu'elle se distingue de nous, parce qu'elle procure à chaque homme l'union avec lui-même — et ainsi avec les autres hommes. Selon que nous actualisons comme notre propre réalité la réalité à laquelle nous sommes déjà chaque fois ordonnés, et ainsi accomplissons le rapport préalablement donné, croît l'identité avec nous-mêmes comme avec la réalité. Ce n'est qu'en agissant que nous lui sommes liés le plus profondément, mais que nous percevons aussi son altérité. Inversement il est vrai aussi que la réalité se réalise dans sa nature propre par ce rapport de nous, hommes, avec elles.

De l'autre côté, l'action n'est pas seulement l'expression d'une dépendance, mais pareillement la manifestation d'un pouvoir. En ce sens aussi, la réalité est tout entière une possibilité de l'homme. Dans l'action se manifeste la force tendancielle qui ne se repose jamais, qui fait sans cesse éclater les limites et conduit dans l'ampleur illimitée de tout le réel. L'action nous amène, nous hommes, à prendre conscience de nos limites, tout en niant celles-ci en même temps. A ce point de vue, on peut dire que le caractère fini de notre existence est découvert et confirmé justement par l'action, mais en même temps renversé en un in-fini, sans être aboli pour autant.

3. Originalité et réceptivité

L'action qui est une doit son existence également aux deux pôles qu'elle unit en elle et met en relation l'un avec l'autre. En conséquence, elle est aussi bien une action de l'homme sur la réalité qu'une action de la réalité sur l'homme. L'action qui est

une est en même temps action et réaction ; elle est action dans la mesure où nous soulignons l'agent en tant que le pôle qui détermine l'action ; elle est réaction au contraire, dans la mesure où nous soulignons pareillement que l'agir de l'agent est aussi déterminé par son autre pôle. En tant qu'action et réaction, l'action comprend un aspect actif comme un aspect passif. Du fait que nous posons l'action, nous laissons en même temps cette action qui est la nôtre nous advenir. Avec Maurice Blondel, nous désignons ces aspects comme « *originalité radicale* » et « *réceptivité universelle* » (3).

Nous ne pouvons, nous hommes, être originaux en face de la réalité que dans la mesure où nous lui offrons aussi de la même manière une réceptivité. Nous sommes en état de nous distinguer d'elle comme réalité originale et tout ensemble d'agir sur elle en la déterminant, chaque fois selon que nous lui devons notre existence et nous ouvrons en fait à son action déterminante. Originalité et réceptivité se conditionnent réciproquement. L'acte original est tout entier réceptif ; l'acte réceptif est tout autant original. Ce que Blondel dit de la conscience, est vrai exactement aussi de tout l'homme dans son rapport à la réalité tout court : « *Par une sorte d'évolution interne, la conscience émerge de l'univers ambiant où elle puise sa nourriture ; — mais elle s'en distingue et s'en affranchit ; et pourquoi ? — parce que s'il est vrai qu'elle résume en soi tout le reste, ce n'est pas comme un produit, c'est comme une synthèse originale qui donne plus qu'elle n'emprunte à ses conditions* » (4).

A différents points de vue, originalité et réceptivité se surpassent l'une l'autre. D'un côté, nous autres, hommes, sommes totalement dépendants de la réalité dans son ensemble qui nous dépasse d'abord. Nous ne possédons rien que nous n'ayons reçu. Parce que cette relativité fondamentale au réel se constitue en général dans l'action, nous pouvons dire avec Blondel : « *Agir, c'est en quelque sorte se confier à l'univers* » (5). De l'autre côté, nous dépassons la réalité qui nous pose ainsi. Nous pouvons nous distinguer de la réalité universelle parce que nous

résumons et présentons tout ce qui est reçu dans une synthèse originale. Parce que l'originalité et la réceptivité sont des aspects de la même action et que recevoir ne signifie pas que nous laissons arriver cela sur nous en restant inertes, alors que recevoir est justement notre action la plus personnelle, cette réception ne peut être qu'un acte original. Nous pouvons donc décrire l'être-homme dialectiquement : son originalité se manifeste dans la relation active partant de l'autre.

L'originalité ne nous rejette pas sur nous-mêmes ; au contraire elle est l'accomplissement conscient et libre du mouvement transitif et transcendant qui caractérise l'action comme réceptivité. Nous ne pouvons nous approprier la réalité que si nous nous confions à elle. L'originalité est auto-détermination dans la mesure où nous nous déterminons à nous laisser déterminer par la réalité. La véritable originalité ratifie et accomplit l'altérité de ce qui se communique à nous dans notre action. L'agir original comprend ainsi trois éléments inséparables : l'appropriation sur le mode de la remise de soi se produit dans la désappropriation (6).

4. Rencontre personnelle

On a vu que nous, hommes, ne pouvons être nous-mêmes que dans un assemblage de relations. Cette circonstance entraîne que les hommes ne peuvent jamais se rencontrer détachés de tout le tissu de relations dans chaque cas. Chaque homme n'est en soi qu'en réalisant hors de soi la réalité différente de lui. C'est pourquoi les hommes ne peuvent se rencontrer que dans la réalité commune, à laquelle, d'une manière propre à chacun, ils sont totalement immanents — malgré l'extériorisation. La réalité est le facteur commun qui relie deux personnes l'une à l'autre — en tant que, comme personnes, elles se détachent de nouveau de cette réalité.

Le mode de rencontre qui distingue l'homme est le dialogue. Leur accord et leur divergence déterminent les partenaires relativement à ce sur quoi ils dialoguent. Grâce au langage ou à la

(3) *L'Action*, p. 102. Ce rapport est aussi le fondement — mais alors transposé en ce qui est strictement onto-logique — de la méditation philosophique de F. Ulnch, *Gebet als geschäftlicher Grundakt*, Einsiedeln, 1973 (= Beten heute, 3). Voir aussi K. Riesenhuber, « Gebet als menschlicher Grundakt », in : G. Stachel (dir.), *Munen maso. Ungegenständliche Meditation* (F.S. H.M. Enomiya-Lassalle), Mayence, 1978, 331-336; G. Haeffner (note I), 539-543.

(4) *L'Action*, 90 ; cf. *ibid.*, 95.

(5) *L'Action*, 280.

(7) Voir avant tout : *L'Action*, 374-388. Cf. *ibid.*, 378 : « *En un sens donc, le parfait et universel détachement nous rattache très purement à tout, sans liens et sans dédain* ». À ce sujet : A.E. van Hooff, *Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Fribourg en Brisgau, 1983 (= Freiburger Theologische Studien, 124), 353-359.

parole, l'homme désigne la réalité qui lui apparaît. Mais le langage est plus qu'une simple étiquette. En lui se dévoile avant tout la relation spécifique qui comprend l'homme et ce qui est désigné par lui au moyen de la parole. C'est pourquoi l'homme, en montrant la réalité, s'exprime aussi lui-même dans cette parole. Dans son rapport à la réalité, qui se manifeste comme langage, il se présente lui-même devant lui-même. Dans le langage, justement aussi quand l'homme saisit et exprime par là autre chose dans la parole, il s'objective, se rend objet en même temps lui-même. La parole fait apparaître deux choses : l'homme dans sa relation à la réalité nommée, la réalité nommée dans sa relation à l'homme. Le dialogue entre des hommes, dans lequel ils communient les uns avec les autres et communiquent entre eux, a ainsi pour objet immédiat leur rapport à la réalité dans chaque cas. Seul ce sur quoi ils parlent ensemble peut être l'objet de leur rencontre.

Le processus de médiation qui se produit dans le dialogue présente ainsi plusieurs plans. La réalité objectivée comme parole relie les deux partenaires du dialogue. Parce que chacun est constamment proche de l'autre dans son rapport personnel à la réalité, ils s'unissent aussi dans leur rapport chaque fois concret à la réalité. En s'ouvrant l'un à l'autre dans le dialogue, ils s'ouvrent du même coup — par le moyen de la parole — l'accès à la réalité. En s'exprimant, ils accordent à l'autre part à la réalité, de même que chacun la réalise, et aussi l'a réalisée, dans l'accomplissement concret de sa vie. Dans le vrai dialogue — dans l'échange de pensées en tant que don réciproque des personnes — on ne rencontre donc pas seulement un autre homme, mais du même coup on découvre une réalité autre, d'abord étrangère, qui d'une part reste identique au partenaire du dialogue, mais d'autre part se distingue de lui.

Cette pluralité de plans s'accorde à un autre donné de fait, que nous n'avons pas encore considéré. Dans notre description phénoménologique de la structure de l'agir, nous avons simplement présupposé que la puissance d'agir propre de l'homme correspond simplement à la réalité universelle. L'expérience quotidienne de la vie nous fait cependant prendre conscience qu'en fait cette correspondance n'existe pas. Sans doute le pouvoir (l'originalité) est foncièrement illimité, mais à la capacité concrète d'agir sur le réel et de l'intégrer en tant qu'autre dans sa propre vie, des limites sont posées. Parce que ces limites sont d'abord liées à la personne, et se distinguent ainsi d'homme à

homme, chacun peut aider l'autre. Pour parvenir à la réalité dans son ensemble comme à soi-même, tout homme dépend de la coopération ou du co-accomplissement d'autres.

Ceci suppose cependant que je rencontre effectivement l'autre. Je dois le laisser s'affirmer dans ma propre vie, l'assumer dans mon propre accomplissement de vie, tel qu'il est inséré dans ses multiples rapports à la réalité. Seule cette radicalité de la rencontre peut délivrer ceux qui se rencontrent de leurs limites : la réalité assure la relation entre eux, de même que chacun assure la relation pour lui entre l'autre et la réalité. « *Nous ne pouvons jamais nous suffire. Pour réussir à être mieux et plus complètement un, on ne doit, on ne peut rester seul* » (7).

II. La prière

1. Possibilité et impuissance

Pour nous approcher de la prière, nous devons faire encore un pas dans la description de l'agir. Nous devrions tenter de nous avancer jusqu'au point où l'acte de la prière a sa place. La manière en effet dont la prière entre dans le champ de notre regard nous en dévoilera en même temps quelques caractéristiques. Il est sans doute inutile de souligner particulièrement que, dans ce qui suit, nous devons assez souvent avancer en posant des affirmations. Vouloir présenter ici un développement sans discontinuité — qui contiendrait avant tout aussi la preuve de l'existence de Dieu —, dépasserait largement le cadre de cette étude (8).

La relation de l'homme et de la réalité, fondée dans l'agir, est marquée par le rapport réciproque entre originalité et réceptivité. Ce n'est que dans l'accomplissement de chaque action que les deux choses sont unies de telle sorte qu'elles se correspondent réciproquement. Mais toute action détruit en même temps cet équilibre. Elle met en lumière plus que la seule relation spécifique qui est constituée par l'action dont il s'agit. Dans

(7) *L'Action*, 199.

(8) *L'Action*, 339-356. A ce sujet A.E. van Hooff, *Vollendung* (note 6), 289-319. Voir récemment : *Theologische Realenzklopadie*, XIII, 724-784 (bibliographie).

l'acte posé une fois, nous prenons conscience en même temps que l'originalité et la réceptivité se dépassent réciproquement. L'action unit sans doute l'homme et la réalité, mais ceci se produit d'une façon concrète et donc aussi limitée. Ainsi nous fait-elle prendre conscience en même temps de la double différence : à l'égard de nous-mêmes comme de la réalité dans son ensemble. En agissant, nous percevons clairement que nos possibilités et notre pouvoir (originalité) dépassent qualitativement ce que nous venons de réaliser. Nous remarquons aussi que la réalité est plus grande que la réalité concrète de l'action (réceptivité). Tout acte dirige notre regard sur ce qui se trouve au-delà de lui. Il nous libère pour de nouvelles actions et de nouvelles relations, dont l'idée se dessine déjà en lui.

La marche vers l'acte suivant ne se déroule pas selon une succession quelconque, où la série des phases ne serait due qu'au hasard. A proprement parler, nos actions se déroulent suivant des degrés, sans que cela nous soit conscient réflexivement. Nous voulons toujours plus, aussi dans le sens qualitatif. Ce que nous cherchons au fond, c'est l'union parfaite avec nous-mêmes, en tant qu'union parfaite avec la réalité totale. Toute action postule cette possibilité qui est la sienne et tend à la saisir par avance. Nous aspirons au bonheur comme unité totale avec nous-mêmes, comme réalisation parfaite de toutes les possibilités.

Dans notre agir, nous sommes donc orientés vers l'identité définitive d'originalité et de réceptivité. Nous devons ainsi nous poser la question suivante : de quelle espèce pourrait être cette action qui fonderait une relation comprenant tout, telle qu'il n'y aurait plus pour elle aucun au-delà ? Elle correspondrait ainsi à la réalité qu'elle doit réaliser, une réalité qui est aussi elle-même sans au-delà, sans limite, et à laquelle pour cette raison appartient un caractère in-fini. Une telle réalité ne peut d'abord venir à la lumière que dans la mesure où elle se détache de notre propre réalité réalisée, donc nie celle-ci. Nous apercevons la réalité infinie, quand nous devenons conscients en même temps de notre limitation et de notre finitude propres. Sans doute, nous tendons à l'identité de l'originalité et de la réceptivité, mais cet effort pour progresser — dont se nourrit toute action — fait justement apparaître combien les deux choses s'écartent en fait. D'un côté, dans ce que nous avons réalisé par l'action, s'ouvre à nous un infini (réceptivité) ; de l'autre côté, — à l'intérieur de l'unique et même processus de prise de conscience — nous

voyons que par nos propres forces nous ne sommes pas capables d'avoir prise en fait sur cette réalité qui se montre ainsi à nous (originalité). En face de la réalité infinie se dévoile le caractère pratiquement fini de l'agir humain ; dans l'expérience de notre propre limitation nous fait signe l'illimité et l'infini.

Il y a donc dans notre vie une réalité qui se manifeste dans la régression à travers le tout de la réalité comme la dernière possibilité de l'agir ; qui s'indique en se retirant à nos prises ; qui dépasse totalement la réalité que l'homme peut maîtriser. Cette réalité est appelée « Dieu » par l'homme croyant. Et l'action correspondante qui fonde la relation effective entre Dieu et l'homme, du fait qu'elle accomplit celle-ci ; qui doit ainsi intégrer, et même réaliser, dans notre vie active Dieu en tant que réalité fondamentale et réalité-limite de notre existence, cette action est appelée « prière ».

2. Propriétés fondamentales

A la lumière de notre essai se montrent déjà quelques propriétés fondamentales de la prière.

Comme première propriété, il ressort nettement que la prière apparaît fondamentalement comme action. Souvent on emploie le modèle du dialogue pour dévoiler la structure interne de la prière. Sans doute un danger est alors menaçant : que nous renversions le rapport entre l'union comme fondement de la relation, d'un côté, et la dualité des pôles de la relation, de l'autre. La relation entre Dieu et l'homme, qui se présente comme un face à face, s'enracine cependant déjà dans une union. Si on ne faisait valoir que le modèle du dialogue, le rapport de fondation entre la prière et la religion se renverserait. « *On n'explique pas la prière par la religion, comme si la prière n'était que l'effet de celle-ci; on ne peut comprendre la religion que si on reconnaît la prière comme fait fondamental* » (9).

Dans le modèle du dialogue, il est plus difficile de montrer que le face à face personnel seul n'est pas le dernier sens de la prière. Dans celle-ci, il ne s'agit pas exclusivement d'une rencon-

(9) A. Vergote, (note 1), 66. Les lignes citées sont précédées par les lignes suivantes: « *La religion n'est pas d'abord une conception du monde et elle ne l'est jamais essentiellement. Elle est dans l'acte de l'échange que constituent les rites et les prières. Il y a dans la religion la même immédiateté que dans la société. Celle-ci n'est pas l'effet d'autre chose ; elle est l'échange en acte* ».

tre qui s'articule en parole adressée et en réponse. Toute prière procède du désir d'union de l'homme avec Dieu. Et cette union ne se situe pas en dehors ou au-delà de la prière, mais elle se réalise comme prière et dans la prière (10).

La deuxième propriété fondamentale ne paraît pas moins importante. A maintes reprises, on a demandé le fondement porteur et le motif qui déclenche la prière. Pourquoi exactement, nous hommes, prions-nous ? On cherche souvent la réponse exclusivement du côté de l'homme. On souligne que dans la prière s'exprime nettement le désir qu'a l'homme d'être libéré de l'indigence et de l'incertitude de l'existence. « *L'effort d'affermissement, de renforcement et d'accroissement de sa propre vie est le motif de toute prière* » (11).

Le rapport actif à la réalité qui se trouve à la base de la prière est cependant un-peu plus compliqué. Sans doute il s'agit pour l'homme dans son action de rendre plus parfaites sa propre personne, sa propre vie. Egalement l'homme est constamment et de bien des manières confronté à son impuissance propre. La question est cependant de savoir si des observations relevant de l'histoire des religions peuvent à elles seules fournir une explication suffisante. Le fondement le plus profond n'est pas à chercher principalement dans le contexte personnel de l'homme qui prie. La dialectique entre originalité et réceptivité pourrait rendre vraisemblable que le véritable fondement de la prière se trouve du côté de la réalité infinie qui dépasse constamment l'homme.

Si l'homme n'existe vraiment en tant que lui-même que lorsqu'il veut bien reconnaître en fait l'assemblage de relations qui est donné avec son existence effective, alors la prière ne peut être ni une occupation quelconque, née seulement de la détresse, ni une sorte de thérapeutique. Au contraire la prière apparaît comme un devoir « ontologique » — si on veut accepter cette désignation. La prière est ainsi une possibilité positive, caractéristique de l'homme ; la réalité elle-même nous exhorte, nous hommes, à utiliser cette possibilité qui est la nôtre. L'acte de prière à accomplir est une exigence libérant l'homme, se donnant elle-même à lui, une exigence de Dieu plutôt qu'une exi-

gence concrète de l'homme à Dieu, pour que Dieu le sauve de quelque situation de détresse. Même si nous nous trouvions dans une situation paradisiaque, dans laquelle nous n'aurions pas à souffrir et n'aurions besoin de nous soucier et de nous inquiéter de rien, même alors nous serions cependant obligés à la prière. Par là, nous ne voulons pourtant pas affirmer que nous, hommes, ne devrions pas prier dans la détresse et l'affliction ; nous voudrions seulement nous opposer au préjugé selon lequel cette situation concrète de prière, sans doute très fréquente, est considérée comme l'unique motif décisif de nous livrer à la prière.

La troisième propriété fondamentale paraît à première vue contredire la précédente. S'il est vrai que la prière est une action qui met en relation Dieu et l'homme, en les unissant ; s'il est vrai que la prière est un troisième facteur qui se distingue de Dieu, d'un côté, et de l'homme, de l'autre côté, et qu'elle ne peut être réduite à ces deux pôles de la relation, alors nous devons conclure : bien que nous, hommes, nous devons prier, nous ne sommes pas en état de le faire par nos propres forces. La prière n'est pas une oeuvre que nous puissions entreprendre par nous-mêmes. Mais si Dieu est la réalité sans limites et infinie, qui se dévoile tout d'abord à la raison philosophique comme « néant », comme négation de tout ce qui a été parcouru dans la remontée au principe suprême, alors la prière effective se trouve aussi au-delà de la puissance propre à l'homme.

Si nous concevions la prière comme notre opération propre, Dieu deviendrait une idole. Celui qui prie ainsi s'occupe avec un Dieu qui est « *sur le type de son humanité* » (12). La prière — surtout la prière de demande, car un autre acte de prière ne pourrait sans doute plus être envisagé — serait à considérer avec raison comme une extrapolation de l'expérience quotidienne de contingence. Dans le cas d'une telle représentation de Dieu et d'une telle notion de la prière, on devrait chercher le motif décisif tout à fait du côté de l'homme : dans sa lutte constante pour devenir maître des accidents fâcheux de la vie.

La prière n'est cependant pas une oeuvre souveraine de l'homme, mais un don de Dieu. L'union de Dieu et de l'homme, qui se réalise dans la prière, est le fait de Dieu seul. L'attitude fondamentale et décisive de la prière est donc la disposition à

(10) Cf. la discussion in : *La prière du chrétien*, (note 1), 1W-114.

(11) F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, Munich, 1921, 489.

(12) M. Blondel, *L'Action*, 308.

recevoir, qui se produit comme don de soi concret. Et ceci n'est possible que si le don de soi est porté par la grâce de Dieu. Le substrat fondamental de toute prière est le dépouillement de soi et la désappropriation ; et cela s'applique aussi et avant tout à la prière de demande, dans laquelle nous, hommes, demandons la faveur de Dieu. Une vraie prière de demande, exprimée en présence du vrai Dieu, ne voudra jamais acheter le monde. Ce don de soi est la reconnaissance de notre situation de fait, une reconnaissance dans laquelle Dieu apparaît pour la première fois comme la possibilité suprême, et la prière comme l'action la plus originale.

3. Formes fondamentales

La question décisive au sujet de la possibilité pratique ou effective de la prière est donc celle de savoir si Dieu accorde à l'homme d'adopter en face de lui l'attitude de prière. Sur la présence effective d'une communication de soi divine, la philosophie ne peut pas décider. Cependant il ne lui est pas interdit de postuler que la parole de Dieu soit de fait adressée à l'homme et par conséquent rende possible la prière. Sur la base de ce postulat, elle est en mesure d'étudier l'acte de prière en tant que fait théologique et surnaturel dans ses aspects anthropologiques.

Nous présumons l'espèce la plus élémentaire de la divine communication de soi : celle du Nom divin. Soit que Dieu manifeste réellement son nom à l'homme, soit que l'homme désigne par ce nom ses expériences avec la divinité. Par le nom, le divin reçoit une figure déterminée, que l'on peut invoquer (13). De l'acte de prière il fait partie que le Nom divin soit proclamé et que Dieu soit ainsi invoqué.

La communication du Nom de la part de Dieu seul ne fonde pas encore la relation entre Dieu et l'homme. La communication de Dieu ne s'accomplit que dans l'acte, par lequel l'homme la reçoit. Sans doute cette réponse de l'homme est produite et rendue possible par l'initiative de Dieu, cependant elle est un acte original de l'homme. Le fait de prononcer le Nom divin en tant que l'action par laquelle l'homme se tourne vers Dieu, est entièrement un acte de Dieu et entièrement un acte de l'homme. C'est pourquoi cette action n'est ni simplement divine ni sim-

plement humaine. Parce qu'elle unit en elle Dieu et l'homme, parce qu'elle doit tout ce qu'elle est aux deux, elle a un caractère théandrique. C'est dans cette action divino-humaine qu'est enraciné le rapport de l'homme à Dieu. Une telle action de prière constitue réellement une nouvelle réalité. Elle ne se laisse pas réduire à ses deux pôles.

Ainsi se transforme la question de la possibilité de la prière. Il ne s'agit pas simplement de savoir si l'homme peut trouver la parole que Dieu écoutera. Si nous partons de la dualité du rapport à Dieu — ici l'homme, là-bas Dieu — alors nous nous demandons avec raison si la parole de l'homme est en mesure d'établir la liaison entre Dieu et l'homme. A proprement parler, nous devrions partir de ce que cette relation ne peut exister que sur la base d'une union préalable de Dieu et de l'homme, une union qui est sans cesse réalisée à nouveau dans la vraie prière. Toute prière personnelle ne peut être dite qu'au sein d'un cadre qui a été ouvert par une prière absolument primitive. C'est dans cette prière que doit entrer tout homme qui prie, pour la reproduire dans sa prière personnelle ; de cette manière seulement se constitue pour lui la relation à Dieu. Même s'il peut sembler qu'en priant on cherche d'abord la présence de Dieu et l'union avec lui, au fond cette recherche et l'union désirée présupposent que Dieu et l'homme sont toujours déjà reliés et unis l'un à l'autre. En priant, nous vivons déjà à partir de ce à quoi nous tendons dans la prière (14).

La prière — sur la base de l'union qu'elle produit — relie Dieu et l'homme. Elle est pour ainsi dire le lieu où Dieu entre dans la structure réelle de l'homme, où l'homme de son côté entre encore une fois vraiment dans le rapport entre Dieu et la réalité extradivine. Sur la base de la médiation fondamentale se réalisent ainsi les deux autres, médiations. Ou en termes plus exacts : l'unique médiation se produit de l'une ou de l'autre manière. Déjà la désignation verbale exprime que la prière de demande est ressentie comme la forme la plus élémentaire de

(13) Cf. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1970, 155-170 : « La puissance et la volonté concrétisées dans le nom ».

(14) En ce sens, nous comprenons le conseil que donne saint Benoît au chapitre 19 de sa règle : la norme de la prière n'est pas le sentiment intérieur, mais ce que dit la voix : le Notre Père et les psaumes, toutes ces paroles sont des actions théandriques de prière. A ces paroles notre esprit, notre mentalité doit s'adapter : « *ut mens nostra concordet yod nostrae* ».

toute prière (15). La prière de demande s'élève là où l'homme est exposé à la division et à la déchirure de sa propre réalité. La présence demandée de Dieu écartera ce malheur, du fait que Dieu confèrera à l'homme une relation à la réalité, qui le rendra heureux parce qu'elle le comblera.

Ici se montre ensuite la tension intérieure de cette prière et de la prière en général. La médiation divine a un caractère théandrique ; dans la réalité de l'homme, Dieu est uniquement présent en tant qu'uni à l'homme. Cette union de Dieu et de l'homme ne concerne pas tant le contenu de la prière, ce que l'homme demande à Dieu, mais plutôt l'action de la prière comme telle. La prière en tant qu'acte et action unit Dieu et l'homme, quelle que soit la situation concrète dans laquelle cette prière est prononcée. Pour cette raison justement, l'homme ne peut supporter qu'en priant toute détresse et toute affliction, même l'éloignement de Dieu et l'abandon de Dieu. La consolation que procure la prière de demande ne consiste sans doute pas seulement en ce que l'homme qui prie croit fermement que Dieu peut écarter le malheur. Au contraire nous devons souligner que la prière déjà comme action rend présent ce à quoi l'homme aspire en priant. Ainsi la situation de celui qui prie s'est malgré tout modifiée ; dans l'acte même de prier est déjà devenu réalité ce que l'on demande dans la prière. L'efficacité de la prière de demande, nous la cherchons avant tout en ce qu'elle anticipe comme action ce qui est encore absent (16).

La prière de demande se caractérise par le fait que celui qui prie attend de Dieu qu'il fasse siens les intérêts et les malheurs humains. Dieu est pour ainsi dire placé du côté de l'homme. De cette première forme, nous distinguons la seconde forme fondamentale de la prière : l'homme se laisse introduire dans le rapport de Dieu à la réalité de telle sorte qu'il s'identifie maintenant avec les intérêts de Dieu. Ici aussi, il est vrai de nouveau que l'homme ne peut se tenir dans le monde de Dieu que parce qu'en priant il est uni à Dieu. La fonction médiatrice qu'il exerce a également un caractère théandrique. Déjà l'acte de

prière comme tel réalise ce qui importe à Dieu dans sa relation à l'homme comme à la réalité en général : tout ramener à Lui pour être ainsi uni à tout.

Le caractère le plus marquant de cette prière est son oubli de soi, son désintéressement. Alors ce qui importe, ce n'est plus la situation concrète de l'homme. En vérité, l'homme qui prie ainsi ne demande plus rien. Au centre ne se trouve pas la personne même de l'orant, mais Dieu dans sa relation à la réalité universelle : celle-ci est alors encore vue en tant qu'elle se distingue de l'homme qui prie. La prière de demande — parce qu'elle se rapporte à l'orant lui-même — a plutôt un caractère exclusif. La deuxième forme fondamentale — justement parce que l'orant est orienté d'une manière désintéressée vers Dieu et toute autre chose — a un caractère inclusif. C'est une prière dans laquelle l'orant ne pense plus à lui-même ; c'est une prière sans demande personnelle. Si cette prière est malgré tout une demande, elle est cela comme intercession. L'homme — uni à Dieu dans la prière — prend parti pour Dieu auprès de la réalité non divine. « *Prier — cela signifie pour un moi, assurer le salut des autres au lieu de faire son propre salut* » (17).

REMARQUE finale : nous nous sommes efforcés de procéder d'une manière strictement philosophique. Comme tel, notre essai ne doit rien à la théologie. Mais nous ne pouvons maintenant pas nous empêcher de dire en tant que chrétien croyant que, dans les derniers paragraphes, nous avons constamment tourné autour d'une personne : Jésus-Christ, le Fils fait homme du Dieu vivant. Toute prière, ses propriétés fondamentales et ses formes fondamentales, reçoivent en Lui leur fondement théologique. Il serait donc possible de lire ces développements en allant de leur fin à leur commencement. Alors il pourrait apparaître que la prière chrétienne ne correspond pas seulement à la dignité de l'homme, mais la réalise aussi vraiment.

Anton E. van HOOFF, o.s.b.

(traduit de l'allemand par Robert Givord)

(titre original : « Sollen wir Menschen beten? Einige philosophische Überlegungen »)

(10) E. Levinas, « De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme », in : *Les études philosophiques*, 1984, 157-163 ; citation, p. 162.

Anton-Emmanuel Van Hooff, o.s.b., moine de l'abbaye St Benedictusberg, Vaals (Hollande). Né en 1944 à Heerlen (Hollande) ; entré en 1963 dans l'ordre bénédictin. Doctorat en théologie à Fribourg-en-Brigau avec une thèse sur la notion de foi chez le jeune Maurice Blondel. Chargé de cours de philosophie spéculative et de philosophie de la religion ; membre du Comité de rédaction de l'édition néerlandaise et flamande de *Communio*.

(15) Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berne, 1959, vol. 1, 114 au mot *bhedh* ; ibid. 821, au mot *perk* ; S. Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, 3 1939, 88 au mot *bida* ; A. Walde et J.P. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg (3), 1954, vol. 11, 346, au mot *posco* (je dois ces indications à H.C.J. Seelen, Heerlen). Aperçu bibliographique, voir : H.-M. Barth, *Wohin — woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets*, Munich, 1981.

(16) Cf. G. Greshake, « Grundlagen zu einer Theologie des Bittgebets », in : G. Greshake et G. Lohfink (dir.), *Bittgebet — Testfall des Glaubens, Mayence*, 1978, 32-53 ; surtout p.45-53.

Jan-Hendrik WALGRAVE

L'expérience des mystiques

La prière est un chemin vers Dieu : la vie des mystiques atteste cette pédagogie divine qui conduit de la méditation à la contemplation, expérience immédiate de Dieu dans l'union, où l'orant est dépouillé de tout pour recevoir la vie divine.

EN général, la prière enveloppe toutes les activités de notre vie par lesquelles, reconnaissant et acceptant que nous sommes de Dieu, nous nous adressons à Lui. Le motif le plus fondamental de la prière consiste donc à reconnaître que, en tant que créatures de Dieu, nous lui appartenons entièrement et que, par conséquent, nous Lui devons tout notre être et notre avoir. C'est à cause de cela précisément que la prière est un acte de religion.

Le premier acte qui découle directement de cette reconnaissance est une volonté prompte de suivre en toutes choses la volonté de Dieu. Cet acte, saint Thomas le nomme la *dévotion*, sens premier et propre de ce mot (1). L'homme vraiment dévot, conscient de sa dépendance complète à l'égard de Dieu, Lui répond par une attitude d'attachement inconditionnel et dévoue sa vie entière à l'accomplissement de sa sainte

volonté. Il s'en suit une communion de vie *cor ad cor*. Ce que nous faisons alors dans ce rapport de communion est « prier », dans le sens plénier de ce mot.

L'attitude fondamentale de celui qui prie est une attitude universelle de demande ou d'invocation (2). Car, pour parler avec sainte Catherine de Sienne, le rapport entre nous et Dieu est un rapport entre celui qui par lui-même n'est rien et n'a rien et Celui qui par lui-même est tout et a donc tout à nous donner.

Cette demande universelle est à considérer sous un double rapport. D'abord, tout ce que nous demandons pour nous-mêmes, par exemple notre pain quotidien, s'inscrit dans une demande générale : celle de nous donner la force d'accomplir ou d'accepter sans réserve la volonté de Dieu et d'atteindre la vie éternelle. Puis, tout ce que nous Lui demandons pour une cause quelconque est enveloppé et conditionné par la demande absolue : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». C'est à partir de cette attitude d'abandon confiant que se déploie la vie de la prière dans sa totalité. Celui qui demande et celui qui donne, comme l'acte de demander et celui de recevoir, forment ensemble une seule structure. Car si nous portons notre attention sur la grandeur, la bonté et l'amour de Celui qui donne, notre cœur éclate en louange de sa gloire : « Que ton nom soit sanctifié ! ». Si nous nous rendons compte de ce que nous-mêmes ne sommes qu'un don de Dieu et que c'est de Lui que tous les dons nous viennent, nous Lui rendrons grâce avec joie. Et si nous prenons vraiment conscience de nos infidélités, c'est avec repentir et un désir de pénitence que nous implorerons son pardon : « Pardonne-nous nos offenses ». Tous ces moments de la prière, fondés dans un seul rapport entre Dieu et notre âme, passent constamment de l'un à l'autre.

Le chemin vers Dieu

Tout ce que nous venons de dire doit être vu et compris à l'intérieur du mouvement qui nous pousse vers notre destinée finale vers laquelle d'ailleurs tout le mouvement cosmique nous accompagne, « *l'amour qui meut le soleil et les autres étoiles* » (Dante). « Que ton règne vienne ». Pour nous cette destinée finale est d'être unis à Dieu, *uniri Deo*, dit saint Thomas, et il ajoute : « *Cette influence du vouloir de charité sur la prière nous portera doublement vers Dieu : 1. du point*

(1) Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ilallae, q. 82.

(2) *Ibid.*, q. 83. Par *oratio*, saint Thomas entend ici prière de demande.

de vue de l'objet de nos demandes : ce que nous devons principalement demander à Dieu dans nos prières, c'est en effet l'union à Dieu [...] ; 2. du point de vue du sujet qui prie. Il lui faut en effet avoir accès à celui à qui il s'adresse, et l'approcher (accéder), localement si c'est un homme, spirituellement s'il s'agit de Dieu. C'est ce qu'indique Denys en ajoutant : `Quand nos prières invoquent Dieu, l'esprit à découvert, nous sommes face à Lui' ; et c'est aussi ce que dit Damascène lorsqu'il définit la prière comme `une élévation de l'intelligence à Dieu'» (3).

Vivre est agir vers une fin. Mais la vie humaine est une activité qui se dirige vers sa fin librement sous la loi d'une vocation. Cette vocation de l'homme est *d'être uni à Dieu*. Et l'acte qui nous unit proprement à Dieu est la « charité », ou l'amour réciproque entre Dieu et l'homme. Par la charité Dieu est en nous et nous sommes en Lui (*Jean* 17, 23-26 ; *1 Jean* 2, 6.23). En vertu de l'union d'amour Dieu devient pour nous le seul centre autour duquel notre vie tourne avec tous ses désirs et ses soucis. D'ailleurs, par l'acte créateur Dieu est déjà depuis l'origine le centre de notre être et de tous les êtres. Il nous est intimement présent. Notre centre naturel, initial et inchangeable devient ainsi, dans la réalisation parfaite de notre liberté pour Dieu, le centre surnaturel, final, personnellement choisi et approuvé. Avec la grâce de Dieu nous devons, par notre activité, nous élever à ce que nous sommes déjà et toujours à la manière d'une vocation (4).

L'union avec Dieu n'est pas une simple jonction mais une « unité », en un sens profond qui dépasse nos puissances de représentation. Dans cette union nous ne pouvons rien ajouter à la perfection infinie de Dieu. C'est donc nous qui sommes intégrés à Lui, mais d'une manière telle que non seulement nous n'y perdons rien de notre existence substantielle mais qu'au contraire celle-ci se réalise en nous à la perfection. Par la charité nous formons avec Dieu une *unité-en-dualité* que notre pensée, liée ici-bas à des représentations spatiales, est incapable de saisir.

Les plus grands parmi les Pères de l'Eglise, en accord avec les mystiques, disent tout simplement que dans l'union la plus haute avec Dieu nous sommes divinisés. Ainsi dans leurs formules centrales de l'économie du salut, «*Dieu s'est humanisé afin de nous diviniser*» ou «*Dieu est devenu homme pour faire de nous des dieux*». Le mouve-

ment descendant de Dieu et le mouvement ascendant de l'homme, ainsi décrits, doivent être compris comme simple vérité et non comme des métaphores dangereuses. Ce que l'homme dans son orgueil voulait devenir indépendamment de Dieu, notamment « être semblable à Dieu », Dieu lui-même nous le donne en vérité lorsqu'il s'unit à nous par sa grâce.

Il est évident que dans l'unité religieuse Dieu et l'homme divinisé ne sont pas comme des partenaires égaux. Car, de même qu'en vertu de la création nous dépendons entièrement de Dieu et lui appartenons, ayant donc en Lui notre existence et notre vie humaines, ainsi nous recevons notre divinisation par la grâce entièrement de Dieu de sorte que c'est en Lui que nous jouissons d'une existence et d'une vie divines. «En cela est l'Amour: ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés... Lui nous a aimés le premier» (*1 Jean* 4, 10-et 19). Dans tout ordre d'une existence et d'une vie cette primauté absolue de l'amour divin (5) doit être affirmée sans réserve, même si aucune réflexion théologique n'est capable d'exprimer ce mystère d'une manière adéquate.

Connaissance de Dieu

Il n'y a pas d'amour sans une certaine connaissance. Aimer Dieu suppose donc une certaine connaissance de Lui. Mais sur ce point également nous devons nous souvenir humblement que notre pensée humaine articulée reste toujours liée à des représentations sensibles spatiales. L'amour ne découle pas distinctement de la connaissance dans un ordre causal schématisé avec les catégories d'espace et de temps. Les deux actes sont comme réciproquement inhérents l'un dans l'autre. On peut dire qu'on aime quelque chose parce qu'on en reconnaît la bonté et dans la mesure où on la saisit (accent thomiste). Mais on peut dire également que l'on découvre la bonté de quelque chose dans la mesure où on l'aime. C'est l'intelligence qui reconnaît ce que l'amour dévoile (accent schélerien). Ces deux affirmations ne se contredisent point. Elles sont dialectiquement unes. Plus on aime, mieux on connaît. Plus on connaît, plus profondément on aime. Mais ce «plus», dit de la connaissance, ne consiste pas dans un élargissement de la connaissance conceptuelle théologique, mais dans l'appro-

(3) *ibid.*, q. 83, a. I, ad 2 (tr. fr. 1. Messenier, ed. Revue des Jeunes, t. 22, p. 75).

(4) Saint Jean de la Croix, *Vive flamme d'amour*, dans *Obras (B.A.C.)*, 986. Voir le beau commentaire d'Elisabeth de la Trinité dans *Traité spirituels, Œuvres*, éd. De Meester, Paris, 1980, 99 s.

(5) *Yersticheit, dit Ruysbroeck*. C'est par les mots « *Gods eerstigheid* » que le poète flamand Guido Gezelle (1830-1899) termine un de ses plus beaux poèmes (*Guido Gezelle's dichtwerken*, ed. F. Baur, t. II, 138).

fondissement, la pénétration toujours plus assurée dans la réalité elle-même. Il ne s'agit pas de «savoir» mais de réaliser, comme dit Newman. Cette distinction entre la saisie intellectuelle notionnelle et la saisie réelle, faite par Newman et approfondie par M. Blondel dans *Le Procès de l'intelligence*, doit devenir le noyau même de l'épistémologie religieuse. Dans l'actualisation parfaite et finale de la vie spirituelle *unio amoris* n'est pas autre chose que *visio beata* comme si l'union était une conséquence secondaire de la vision. Elles se compénètrent parfaitement l'une l'autre. La question de savoir laquelle des deux dépasse l'autre en perfection devient une question vaine. Dans la mesure où l'homme, dans le tissage vital de la connaissance et de l'amour, s'approche de son objet (*accedit ad Deum*) l'amour et la connaissance se compénètrent davantage. A l'unité de la Vérité et de la Bonté parfaitement identiques dans la réalité divine, correspond dans le sujet humain une unification croissante de ses actes spirituels distincts par lesquels il se dirige vers l'être divin : la connaissance, l'amour et l'admiration extatique.

Les phases de la vie d'oraison

La prière consiste à élever son esprit vers Dieu par la connaissance, l'amour et l'admiration, *ascensus mentis in Deum*, comme saint Thomas le disait plus haut avec Jean Damascène. S'il en est ainsi, il doit être vrai que, suivant la nature même de l'homme, et en conformité avec le caractère « économique » et « pédagogique » de la méthode que suit la Providence divine, notre mouvement ascendant vers Dieu doit s'accomplir normalement par étapes successives. C'est d'ailleurs un fait d'expérience indiscutable.

Il y a d'abord la prière occasionnelle que tout chrétien apprend ordinairement dans une société chrétienne. Cette prière pourrait être et rester une simple participation à la prière en commun, avec l'Eglise d'abord dans son culte liturgique, ensuite dans les différentes formes de réunion religieuse, fixes ou intermittentes, parmi lesquelles celle toute naturelle de la famille chrétienne est de loin la plus fondamentale. Il y a aussi des habitudes de prier à certaines occasions journalières : matin et soir, repas, mise au travail, décision importante. Enfin, n'oublions pas le cri spontané du cœur en des circonstances de bonheur ou de malheur inattendues, etc. Cela se rapproche déjà d'une certaine vie marquée de prière, mais la vraie vie de prière ne commence qu'au moment où l'on s'applique à elle pour elle-même, pour chercher Dieu avec son cœur, comme un savant s'applique à ses recherches et à ses études. Plusieurs formes sont possibles : se laisser guider par un

livre de prières, écouter la parole de Dieu dans l'Écriture pour la laisser parler au cœur, prendre le temps pour exprimer devant Dieu par intervalles les sentiments que cette parole éveille dans notre nature émotionnelle et surtout nos désirs de lui plaire et de nous mettre à son service. On peut aussi laisser parler dans son cœur les gestes et les témoignages des saints pour nous imprégner de leurs leçons et de leurs dispositions exemplaires. On peut enfin, comme saint François d'Assise, contempler les beautés de la nature pour s'extasier en louanges de gloire et de gratitude envers la beauté éternelle qui se révèle à nous dans la majesté et l'aménité de ses oeuvres.

Méditation

Dans toutes ces formes de vie pieuse il y a déjà des moments de méditation. Mais la méditation au sens strict est un exercice spirituel auquel on se livre avec une certaine régularité, faisant le silence dans le cœur pour s'ouvrir autant que possible à ce que la parole ou la chose méditée ont à nous dire sur Dieu et sur notre relation à Lui.

Mais dans la méditation il y a aussi un moment actif dans notre réponse par lequel nous dirigeons l'esprit et l'âme vers Dieu lui-même. C'est le moment propre de l'oraison. Ces deux moments alternent et se compénètrent, faisant ensemble une seule action vitale rythmique.

Normalement, la méditation connaît une croissance en profondeur et en intensité, au moins si nous nous exerçons fidèlement malgré les difficultés et une certaine lassitude et même aversion souvent éprouvées par les apprentis. C'est un fait de notre nature qu'il nous est bien plus facile de nous laisser distraire par les choses extérieures, de nous laisser retirer de notre cellule intérieure, que de nous rassembler par cet acte intime que Heidegger nomme *Besinnung*, l'opposant à cette pensée purement objectivante qui se perd dans les choses et menace la civilisation tout entière. Il faut donc persévérer. Une habitude, comme une vertu, a par elle-même une tendance à croître, à s'enraciner plus profondément dans le sujet (*major radicatio in subjecta*), dit saint Thomas. Alors elle est intégrée plus fortement dans la personnalité de façon qu'on s'y adonne avec une plus grande facilité et avec joie. Ceci suppose évidemment qu'on ne l'affaiblit pas constamment par des actes contraires d'absorption complète dans l'extériorité.

Vers la contemplation

Beaucoup de ceux qui prient s'arrêtent au stade de la prière méditative. Mais les grands maîtres spirituels et les mystiques

nous avertissent constamment qu'en s'approchant de Dieu il est nécessaire de dépasser ce stade et d'entrer dans celui de la contemplation. Dans la prière méditative, disions-nous plus haut, il y a un moment discursif qui se concentre sur des paroles et des choses et que nous dirigeons selon notre jugement pratique. Mais ce moment n'est qu'un instrument pour atteindre au moment propre de l'acte de prière qui est le but que nous visons en méditant : accéder pour y rester à la sphère de la présence de Dieu où nous prenons contact avec Lui. Ce deuxième moment peut se détacher du premier. Saint Jean de la Croix (6) et l'auteur du *Cloud of the Unknowing* (7), comme d'ailleurs Ruysbroec et tant d'autres, je dirais même tous les mystiques qui ont témoigné de leur expérience de la grande crise, nous en parlent clairement. Généralement, c'est donc une crise de la prière méditative qui introduit la transition. La prière méditative commence à perdre son attrait, non par un affaiblissement du moment d'oraison proprement dit, mais au contraire par un gonflement de celui-ci qui fait pression sur l'enveloppe du discours et tend à la faire éclater. Alors le moment est venu d'abandonner la méditation et de se laisser conduire par cette nuit complète de la foi pure qui est la lumière du coeur, lumière plus aimable que l'aube (Jean de la Croix). Cette nuit, continue le saint, unit l'amant à l'aimée, celle-ci étant transformée dans l'amant divin. C'est alors l'Esprit qui prend la direction et nous attire vers le mystère obscur de Dieu. Car il s'agit d'une grâce pure, Dieu seul agit en nous. Notre contribution, si elle mérite encore ce nom, est une passivité, une réceptivité complète. Comme une fusée balistique ou un aéronef interplanétaire se détache dans son vol de l'enveloppe auxiliaire, qui d'abord l'a lancé et propulsé, et s'élève dans le vide hors de l'atmosphère vers le but visé, ainsi l'âme laisse tomber toute activité propre de parole et de représentation et prend son vol vers Dieu dans le vide de la nuit spirituelle, propulsée et attirée par Lui seul. A l'âge de 19 ans, avant son entrée au Carmel de Dijon, Elisabeth de la Trinité, lisant le *Chemin de la perfection* de Thérèse d'Avila, écrivait dans son

(6) Surtout dans la *Montée du mont Carmel*, L II, ch. 12 à 15, le grand mystique et docteur de l'Eglise traite systématiquement les problèmes de ce passage de la méditation à la contemplation (*Œuvres Complètes*, DDB, Paris, 1967, 158-174).

(7) Le *Nuage de l'Inconnaissance* est le plus célèbre des quatre petits traités écrits par un auteur inconnu vers la fin du XIV^e siècle anglais (ed. W. Johnston, Image Books, 1973). Bien qu'il reconnaisse la nécessité de la méditation pour les commençants (ch. 35, p. 93), il souligne avec un peu d'impatience la nécessité de s'en défaire pour entrer dans la contemplation : « *Rejette toutes les pensées, qu'elles soient bonnes ou mauvaises* », écrit-il dans un traité postérieur, *The Book of Private Counseling* (même édition, p. 149, cf. aussi p. 153 et *passim*).

journal : « *L'oraison, comme j'aime la façon dont sainte Thérèse traite ce sujet, lorsqu'elle parle de la contemplation, ce degré d'oraison dans lequel c'est Dieu qui fait tout, où nous ne faisons rien, où Il unit notre âme si intimement à Lui que ce n'est plus nous qui vivons mais Dieu qui vit en nous, etc., etc.* ». Et elle reconnaît dans ces paroles des moments de sa propre expérience (8).

Sur la vie contemplative et le problème conjoint de la mystique il y aurait beaucoup à dire. Nous nous limiterons à considérer la mystique telle qu'elle se présente chez les mystiques chrétiens, bien que nous sachions fort bien que la mystique fleurit abondamment dans les autres religions. L'étude comparée de ce sujet au plan le plus universel n'a pas fait jusqu'ici des progrès très significatifs mais il est déjà clair qu'elle pourrait apporter des résultats fort importants. Nous devons donc nous contenter de relever quelques traits communs du phénomène mystique.

Expérience immédiate de Dieu dans l'union mystique

Il s'agit en effet d'une expérience immédiate de Dieu. Bien que ce soit l'âme créée qui est le sujet de cette expérience, elle l'éprouve comme se faisant en Dieu. Elle appartient à Dieu et à nous. Ce qui est de Dieu et ce qui est de l'âme reste dans le vague. Car l'âme est tellement absorbée en Dieu qu'elle n'est plus réflexivement près de soi. Aucune *Selbstspiegelung*, dit Adrienne von Speyr. Et Julian of Norwich écrit : « *Je ne pouvais voir aucune différence entre Dieu et notre substance : tout était pour ainsi dire Dieu. Mais mon esprit (mind) comprenait cependant que c'était notre substance qui était en Dieu. En d'autres mots, Dieu est Dieu et notre substance est sa création* » (9). Sainte Catherine de Gênes s'exprime encore plus fortement : « *Le vrai centre de chaque homme est Dieu lui-même... Mon moi est Dieu et je ne reconnais pas d'autre moi hors Dieu... mon être est Dieu, non par simple participation mais par une véritable transformation de mon être... Dieu est mon être, mon moi, ma force, ma béatitude, mon bien, ma joie* ». Dieu, ou l'Amour, lui dit : « *Je veux vous transformer en moi et vous défaire de tout à tel point que vous ne pourrez plus voir ou sentir en vous autre chose que l'amour pur. En un mot, je veux être le*

(8) Elisabeth de la Trinité, Journal 1899-1900, dans *J'ai trouvé Dieu, Œuvres Complètes*, II, ed. De Meester, Paris, 1979, p. 32. Chez sainte Thérèse, *Chemin de la perfection*, ch. 41 : « *C'est Dieu qui fait tout* » (*Obras*, ed. B.A.C., p. 260).

(9) Julienne de Norwich (vers 1342-après 1413), *Revelations of Divine Love*, Penguin Books, 1974, 157.

Seul » (10). Car, comme le dit sainte Catherine de Sienne: « *Je suis Celui qui est, vous êtes celle qui n'est pas* » (11). La plénitude de Celui qui est veut remplir le néant de celui ou de celle qui n'est pas, l'homme étant, selon la fameuse formule de Bérulle : « *un néant capable de Dieu* » (12). On comprend que les mystiques nous avertissent que leurs balbutiements n'expriment pas au vrai la réalité dans laquelle ils vivent et que leurs paroles ne peuvent être comprises que par ceux qui en ont fait l'expérience.

Se vider de soi-même

Pour être rempli de Dieu il faut donc bien se vider de son moi et de tout ce qui s'y rattache. C'est essentiel ! L'homme, le rien, doit se rapporter à Dieu, qui atout l'être en Lui, comme ayant tout à recevoir de Lui, et il doit donc cesser de vouloir contribuer ou de se réserver pour soi quelque chose qui viendrait de lui-même ou lui appartiendrait en propre. Alors, vidé complètement de soi, il se remplit de Dieu. Cette action de faire le vide n'est pas une action que l'homme doit d'abord accomplir par ses propres forces afin que Dieu puisse ensuite le remplir par sa grâce. Dans le langage mystique paradoxal il faudrait plutôt dire que c'est Dieu qui nous délivre de nous-même et nous possède à mesure. La tâche de notre liberté n'est qu'un *fiat marial*.

Cette doctrine est si universelle chez tous les mystiques, qu'à vouloir la documenter d'une manière tant soit peu complète, on s'engagerait dans l'infini. Quelques exemples suffiront. Parmi les auteurs ecclésiastiques anciens je choisis Denys l'Aréopagite : « *Car c'est en vous éloignant de tout et de vous-même d'une manière radicale et complète que vous vous élèverez dans une pure extase pour entrer dans le rayon obscur de la sur-essence divine, ayant laissé tout et vous étant dénué de tout* » (13). Alors « *nous sommes ignorants par excès de connaissance* » (14).

(10) *Vita e dottrina* (1551), 1847, p. 26 b, 50 b, 36 b, 36 c — cité dans F. von Hogel, *The Mystical Element of Religion*, I, 1923, 265 s. Le dernier texte est cité d'après *Les oeuvres de sainte Catherine de Gênes*, Paris, 1860, 106.

(11) Raymond de Capoue, *Legenda Major*, 1, 10.

(12) Texte cité et commenté par Daniel-Rops, préface à R. Christoflour, *Spirituels et mystiques du grand siècle*, Paris, 1961, 17.

(13) *Theologia Mystica*, PG 3, 999 B — 1000 A. Voir aussi le beau texte de saint Grégoire de Nyse, *Commentaire sur le Cantique*, 11 (PG 44, 1001).

(14) Hadewijch, *Lettre* 28.

L'auteur du *Nuage* conseille à ses lecteurs de délaissé tout ce qu'ils connaissent sous « *le nuage de l'oubli* », afin de frapper avec un pur amour contre « *le nuage du non-savoir* » où Dieu est présent dans une clarté cachée. Par ces coups aveugles du désir amoureux nous touchons Dieu sans le saisir en soi par la connaissance (15). Ruusbroec qui dans ses analyses détaillées des états mystiques aime à comparer à des degrés certains aspects inséparables mais plus ou moins élevés, décrit les trois degrés les plus hauts de l'état mystique parfait comme suit : « *Se reposer en lui... abîmé par amour dans le Bien-Aimé* », puis « *s'endormir en Dieu en qui l'esprit s'échappe à lui-même* » ; enfin : « *... que l'esprit contemple une obscurité dans laquelle il lui est impossible d'entrer par la raison. Là il se sent mort et perdu et un avec Dieu sans distinction* ». Mais pour descendre ces degrés qui mènent vers les profondeurs de Dieu, « *il doit être vide et dépouillé d'images, détaché de tout ce qu'il a jamais vu ou entendu* » (16).

Il ne serait pas permis de passer sous silence l'école rhénane dont le chef est maître Eckhart, qui joint si heureusement la maîtrise de *fars dicendi* propre au théologien accompli, à cette audace du langage que donne la profondeur de l'expérience vécue dépassant tout concept. C'est lui qui souligne de la manière la plus radicale cette séparation (*Abgeschiedenheit*) ou résignation passive (*Gelassenheit*) ou « *pauvreté d'esprit* » qui est un aspect de l'expérience mystique. Il voit même un certain lien nécessaire entre « *se vider* » et « *être rempli de Dieu* ». C'est comme un seau qui se remplit d'air dans la mesure où on le vide de l'eau qu'il contient. Dans le sermon 83 il se demande ce que nous devons faire pour connaître Dieu alors qu'un Dieu qui serait conceptuellement connu ne serait pas Dieu. Sa réponse est : « *Votre 'être vous-même' doit complètement disparaître et se transférer dans son 'être Lui-même: Votre 'toi' et son Lui' doivent devenir si complètement un seul 'mien' que vous en arriviez éternellement à connaître son 'être Lui-même' et son innommable 'ne pas être' (nitheid)* ». Par ce dernier mot il entend que l'Être de Dieu est tellement élevé au dessus de tout être qu'on peut lui dénier l'être commun tel que nous le connaissons : *Ueber wesende Nitheid*. Dans cet état l'homme est vidé de soi et même vidé de Dieu « *en tant qu'il n'a ni conscience ni connaissance de ce que Dieu fait en lui ; de cette manière l'homme peut posséder la pauvreté* » (17).

(16) *Nuage* (op. cit. n. 7), 59 s.

(17) J. Ruusbroeck, *Vanden blinkenden steen* (ed. L. Moerels), 1973, 107ss.

(18) Maître Eckhart, Sermon 83, dans *Sermons*, t. 3, Seuil, Paris, 1979, 152s. et 152; Sermon 52, dans *Deutsche Werke* (ed. Quint), t. II, 496.

Ses disciples, Tauler et Suso, disent la même chose mais avec plus de prudence. Même dans son livre le plus modéré, *Le livre de la Sagesse éternelle*, Suso écrit que « dans l'union, par la contemplation, de l'âme avec la nue divinité..., plus elle s'est détachée, libérée, affranchie, plus elle s'élève librement, et plus elle s'élève librement, plus elle pénètre loin dans le désert sauvage, dans l'abîme profond de la divinité sans modes où elle est plongée, submergée, consommée dans l'union, de sorte qu'elle ne peut rien vouloir que ce que Dieu veut, et elle devient la même essence que Dieu, c'est-à-dire qu'elle jouit par grâce du bonheur dont il jouit par nature » (18). Concluons par un texte de Marie de l'Incarnation (Guyart) qui, instruite par Dieu seul, rend son expérience de la manière la plus simple et la plus sublime : « Je m'aperçus donc en cette grandeur infinie, plongée en lui, toute en lui, me connaissant tellement rien que je ne le puis exprimer. C'est là où l'âme se voit anéantie en le parfait anéantissement, qui est une connaissance qui lui est infuse, sans quelle y fasse rien de sa part, ce qui est une des plus grandes faveurs que l'on puisse expérimenter en cette vie et qui humilie davantage que l'on ne saurait dire. Et, chose admirable, en cet anéantissement, on se voit propre pour l'Amour, lui grand Tout et l'âme rien, propre pour lui qui agrée ce rien et l'a créé pour cette oeuvre, chose incompréhensible, sauf à qui l'a expérimentée » (19).

Mystique et esprit apostolique

Ce qui m'a surpris le plus en étudiant les mystiques, c'est la simultanéité et la proportion apparemment paradoxales entre la croissance de la vie intérieure et la véhémence du désir apostolique conduisant en certains cas à une absorption en apparence totale dans la vie active. « Ce sont des oeuvres que le Seigneur veut de nous » (20), voilà un des avertissements principaux que sainte Thérèse d'Avila, lorsqu'elle parle des demeures les plus intimes du château intérieur, adresse à ses filles. Marie et Marthe doivent être une (21). Selon sainte Catherine de Sienne,

(18) Henri Suso, dans J. Ancelet-Hustache, *Le bienheureux Henri Suso* (Œuvres), Paris, 1943, 370. J. Tauler, le condisciple de Suso, n'est pas moins radical que son maître lorsqu'il s'agit du détachement total : « Ainsi donc tout ce qui doit recevoir doit être pur, net et vide. C'est pourquoi saint Augustin nous dit : `vide-toi pour que tu puisses être rempli ; sors afin de pouvoir entrer... Si l'homme préparait ainsi la place, le fond, Dieu, sans aucun doute, serait obligé de remplir et, certes, complètement ; sinon le ciel se romprait plutôt pour remplir le vide. Mais Dieu peut encore beaucoup moins laisser les choses vides, ce serait contraire à sa nature, à sa justice » (Sermons de Tauler, 1, Paris, 1927, 169 s.).

(19) Dom Albert Jamet, *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*. Paris, 1931, 181.

(20) Sainte Thérèse d'Avila, *Demeures du château intérieur*, cinquièmes demeures, ch. 3, n. II (Obras, 381).

(21) Septièmes demeures, ch. 4, n. 15 (Obras, 430).

l'âme doit toujours être prête à sortir extérieurement de sa cellule intérieure sans en sortir un moment intérieurement (22). Et comme elle en a donné l'exemple ! De même son grand homonyme, sainte Catarina Fiesca Adorno, grande dame de la noblesse génoise et une des mystiques les plus originales, ne séjournait plus jamais hors de son « paradis » — le ciel goûté sur terre — tandis que, toujours souffrante, elle parcourait les rues du matin jusqu'au soir à la recherche des pauvres et des misérables afin de les soigner de ses propres mains et réorganisait en même temps comme directrice le soin des malades dans l'hôpital central de la puissante république (23). La grande missionnaire du Canada, Marie de l'Incarnation (Guyart) admettait que, bien qu'elle ne pût jamais se permettre un moment de repos, rien ne pouvait la distraire de son expérience prédominante du bonheur que lui procurait la présence intime de Dieu. En cela elle ressemble à son noble homonyme, « la belle Acarie » qui dans les salons de Paris parut toujours sur le point de s'échapper dans un assoupissement mystique, tout comme Elisabeth de la Trinité pendant ses soirées dansantes donna l'impression d'être intérieurement absente, attirée irrésistiblement par l'aimant de « Dieu sensible au cœur ». Comme Thérèse de Lisieux, toutes deux trouvèrent enfin leur refuge dans le Carmel. La jeune fille de Dijon, Elisabeth Catez, dit que, comme Marie Madeleine, elle « pouvait chanter 'Mon âme est toujours entre mes mains; et encore ce petit mot : 'Nescivi' (j'ignorais). Oui, elle ne savait plus rien sinon Lui ! On pouvait faire du bruit, s'agiter autour d'elle : 'Nescivi!' On pouvait l'accuser : 'Nescivi!' Pas plus son honneur que les choses extérieures ne peuvent la faire sortir de son 'sacré silence'... ce repos de l'abîme » dont jouissent les bienheureux (24). Madame Acarie de son côté, après avoir sauvé sa famille avec courage et savoir-faire, ayant ensuite, avec l'aide de Pierre Bérulle, installé en France le Carmel réformé, entra comme sœur laïque dans un de ses couvents où, sous la conduite de sa fille, la prieure, elle chantait joyeusement, remplie qu'elle était de Dieu, la louange de sa gloire en nettoyant les pavés, en cuisinant et faisant la vaisselle (25). Ce qui me frappe toujours d'émerveillement, c'est qu'après une période d'alternance le paradis et la terre, le repos intérieur et le zèle extérieur, finissent chez ces âmes par coïncider.

(22) Sainte Catherine de Sienne, *Il Dialogo* (ed. G. Cavallini), Rome, 1968, 1, 7 et *passim*.

(23) Voir *Vita e domina*, 1, *Vita* (1551), tr. fr. par M. Th. de Bussierre, Paris, 1860.

(24) Elisabeth de la Trinité, Dernière retraite, *Œuvres*, 158 et 160.

(25) Le livre principal sur cette bienheureuse est Bruno de J.M., o.c.d., *La belle Acarie*. 1942.

Mystique et souffrance

A cette coïncidence se joint une autre simultanéité qui nous ouvre des profondeurs insondables : celle de la souffrance la plus aiguë avec le plus haut bonheur. « *Je trouve dans mon esprit une satisfaction si grande et dans mon cœur tant de quiétude que la langue ne pourrait le dire ni la raison le comprendre ; mais du côté de mon humanité toutes mes souffrances sont pour ainsi dire pas de souffrances* », dit sainte Catherine de Gênes et un témoin déclare que la joie et la souffrance venaient toujours ensemble (26).

Dans sa *Dernière Retraite* Elisabeth de la Trinité écrit presque mourante : « *Alors peuvent survenir les agitations du dehors, les tempêtes du dedans, alors on peut atteindre son point d'onneur : 'Nescivi!' Dieu peut se cacher, lui retirer sa grâce sensible: 'Nescivi!'* » (27). Dieu seul suffit. Sa mère, Thérèse d'Avila, l'avait déjà parfaitement exprimé : « *Maintenant leur désir de servir Dieu, et qu'Il soit loué par elles et qu'elles puissent être utiles à une âme, est si grand que non seulement elles ne désirent pas la mort mais au contraire elles veulent vivre de longues années et souffrir les plus grandes peines... Et si elles savaient qu'en sortant de leur corps elles jouiraient de Dieu, cela les laisserait indifférentes ; méditant la gloire dont bénéficient les saints, elles ne désirent cependant pas se voir déjà dans cette gloire; leur gloire leur semble être de pouvoir aider en quelque chose le Crucifié...* » (28). *Aut pari aut mori*. Tous les mystiques le redisent (29).

De nouveau l'accent doit être mis sur la simultanéité, la coïncidence, la proportion : plus ils souffrent, plus parfait est leur bonheur, leur paix, leur joie. Pour l'homme naturel c'est là peut-être le plus grand mystère des saints (30).

(26) F. von Rigel, *The Mystical Element* (cf. n. 10), 199. Elle y revient souvent en formules extrêmes : si, possédée de l'amour pur, elle était jetée à l'enfer, l'enfer se changerait tout de suite en ciel (p. 347 *et al.*).

(27) *Œuvres*, 158.

(28) Septième demeures, ch. 3, n. 4 (*Obras*, 425).

(29) On ne peut que s'étonner du désir véhément avec lequel les saints mystiques prient Dieu de leur envoyer des souffrances. Déjà avant son entrée au Carmel, Elisabeth de la Trinité exprime ce désir plus de vingt fois dans son journal intime. Ainsi : « *je t'aime tant, mon cœur brûle d'un te! amour pour toi, que je ne puis vivre tranquille et heureuse, alors que toi, mon Epoux Bien-Aimé, tu souffres. Partager tes douleurs, les adoucir, porter une croix bien lourde, bien pesante après toi, voilà tout ce que j'envie* » (*Œuvres*, III, 72s.). Et sainte Bernadette : « *en est fait, dès aujourd'hui, avec le secours de votre grâce, je veux marcher sur vos traces, souffrir, me vaincre, et mourir à tout ce qui n'est pas vous, afin de vivre pour Jésus, avec Jésus et en Jésus... Qu'il me sera doux de mourir ainsi avec Jésus!* » (*Les écrits de sainte Bernadette et sa voie spirituelle*, présentés par A. Ravier, s.j., nouvelle éd., Paris-Lourdes, 1980, 365).

(30) Par analogie, cette souffrance des saints, accompagnée du plus profond bonheur, jette une certaine lumière sur le problème de la souffrance en Dieu. Souffrance n'est pas le contraire de bonheur, et donc la béatitude la plus parfaite n'exclut pas toute forme de souffrance.

Christocentrisme

La dernière citation de Thérèse d'Avila, le grand docteur de l'Eglise, met en lumière le centre de la mystique chrétienne : le Christ crucifié. C'est en Lui que nos mystiques font l'expérience de Dieu. À la lueur rouge de son sang ils voient l'abîme de leur «rien» et de leur «moins que rien», leur péché dont la laideur indescriptible fait dire à sainte Catherine de Gênes que le péché est plus laid que l'enfer. Purifiés par le sang qui coule de ses blessures d'amour, ils ne peuvent que désirer souffrir avec Lui pour l'oeuvre du Salut. La couronne d'épines que Catherine de Sienne enfonçait dans sa tête et les fleurs qui décorent le front de sainte Rose de Lima sont la même chose. Le témoignage de Thérèse de Lisieux est peut-être le plus émouvant. Souffrante dans son corps épuisé et, comme le Christ, plongée dans la nuit mystique de la déréliction intérieure (31), elle écrit dans son dernier manuscrit autobiographique : «... ô Jésus, s'il faut que la table souillée par eux (les pécheurs) soit purifiée par une âme qui vous aime, je veux bien y manger seule le pain de l'épreuve jusqu'à ce qu'il vous plaise de m'introduire dans votre lumineux royaume. La seule grâce que je vous demande c'est de ne jamais vous offenser!... » (32).

Foi et fidélité à l'Eglise

Un autre trait commun à tous les mystiques chrétiens est leur fidélité radicale à la foi et au dogme de l'Eglise. Saint Jean de la Croix surtout le souligne et y revient souvent avec insistance : le mystique n'outrepasse jamais les frontières de la foi. Quant au contenu, il ne croit rien d'autre que ce que les gens les plus simples croient avec lui dans l'Eglise. Mais la vérité qui, au dire de J. G. Hammann, s'est anéantie pour nous en prenant forme de parole humaine, furie et pauvre (33), le vrai mystique l'intériorise complètement dans le mouvement infini de son désir d'amour jusqu'au point où toute représentation disparaît et les mots s'arrêtent. Alors l'âme marche « *dans la foi nue... dans la nuit la plus obscure... mais qui la guide plus sûrement que le soleil de midi* » (34). Le point d'aboutissement n'est pas auto e chose que le point de départ. C'est bien le même, mais le mystique en pénètre les profondeurs essentielles jusqu'au point où il peut demander à Dieu de « *percer le voile de cette douce rencontre* » (35), le voile de la foi qui se mue en vision. Une fidélité d'enfant à la confession de foi de l'Eglise

(31) *Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, 247.

(32) *ibid.*, 246. Les « noces spirituelles avec Jésus » sont, comme *Les noces de Magdebourg* (1936) de Gertrud von Le Fort (1876-1971), des noces de sang et de souffrance se terminant par un *Te Deum*.

(33) J.G. Hammann, *Les Méditations Bibliques* (sur 1 Samuel 9), Minuit, Paris, 1948, 151s.

(34) Saint Jean de la Croix, *Cantiques de la nuit obscure* (*Obras*, 414 et 632).

(35) *Vive flamme d'amour* (*Obras*, 979).

doit toujours accompagner ce progrès. Car cette foi définit les paramètres des véritables expériences mystiques (36). « *Si nous voulons goûter Dieu ou expérimenter en nous la vie éternelle, nous devons, dépassant la raison, entrer en Dieu par notre foi* » (37). Si un mystique se révoltait contre la foi de l'Eglise, on pourrait l'expédier sans autre forme de procès comme un mystique dévié. C'est aussi la raison pour laquelle je suis d'avis que toute tendance libéralisante qui s' imagine pouvoir échapper au poids du dogme pour trouver dans la mystique une issue vers une foi vague, libre, indéterminée, ne peut entrer dans l'Eglise, et cela de par la nature même de la mystique chrétienne.

Conclusion : le Saint-Esprit

À côté de ces constantes essentielles on rencontre dans la vie mystique des variables innombrables selon que l'Esprit, qui souffle où il veut, dirige les âmes. Dans ses belles «*questions*» concernant les dons du Saint-Esprit, saint Thomas d'Aquin dit que l'esquif qui nous porte vers le port céleste est de moins en moins dirigé par notre prudence humaine au profit de la direction divine du Saint-Esprit (38). Et puisque la volonté est la puissance spirituelle qui nous meut, cela nous ramène à cette unité de notre volonté avec celle de Dieu que les saints et les mystiques sont d'accord pour considérer comme la perfection suprême de la vie chrétienne. Ou, mieux peut-être, c'est l'obéissance parfaite. La volonté de Dieu fait en nous ou par nous tout ce qui lui plaît sans rencontrer en nous aucun obstacle, à l'exemple du Christ qui, devenant obéissant jusqu'à la mort sur une croix, est entré dans sa gloire. Après Saint Thomas, donnons pour finir la parole à la plus ignorante parmi les âmes saintes, Bernadette Soubirous : « *Aimer toujours ce que Dieu veut..., le vouloir toujours... le désirer toujours... le faire toujours... C'est le grand secret de la perfection, la clef du paradis, l'avant-goût de la paix des saints... Oui, mon Dieu, oui... en tout et partout : Oui !* » (39). À propos de sainte Catherine de Gênes, Fr. von Hügel écrit : « *Dans ses paroles les plus expressives elle place l'essence du ciel dans l'union de la volonté finie avec la volonté infinie, et cette doctrine s'harmoniserait facilement avec sa doctrine favorite du ciel commençant ici-bas* » (40).

Jan-Hendrik WALGRAVE, o.p.

(36) Dans le *Cantique spirituel* XII, 4, saint Jean compare les articles de la foi à des «*apparences d'argent* » (*semblantes plateados*) qui couvrent la substance et qui seront enlevées au ciel (*Obras*, 871 ; *Œuvres complètes* (cf. n. 6), 577).

(37) Ruysbroeck, *Vanden hlinckenden steen* (op. cit.), 71.

(38) *Somme Théologique*, lallae, q. 68, a. 2, c et ad I ; llallae, q. 45, a. 2.

(39) *Ecrits*, 371, repris p. 373. (40) F. von Hügel, op. cit., I, 392.

Jan-Hendrik Walgrave, né en 1911. Prêtre dans l'ordre dominicain en 1935. Professeur de théologie fondamentale à l'université de Louvain. Membre de la Commission internationale de théologie et du comité de rédaction de l'édition néerlandophone de *Communio*. Parmi ses publications, citons : *Newman et le développement du dogme*, Casterman, Paris-Tournai, 1957 ; *Parole de Dieu et existence*, id., 1967 ; *Cosmos, personne et société*, Desclée, Paris, 1968 ; *Un salut aux dimensions du monde*, Cerf, Paris, 1970.

François RETORÉ

La foi, chemin de l'oraison

Au-delà de la sensibilité, la prière est la rencontre de deux amours dans la foi, « bien que de nuit » — pour une infusion d'amour, dans le secret jusqu'à la sainteté.

*« Dans la nuit obscure de cette vie
Comme je connais bien, par la foi, la fontaine
bien que de nuit !
Sa clarté n'est jamais obscurcie
Et je sais que toute lumière vient d'elle
bien que de nuit ! »*

Saint Jean de la Croix

TOUT le monde le reconnaît, nous assistons à un renouveau de la prière. De plus en plus de groupes se forment, où se rejoignent des gens de tous âges, surtout des jeunes, de toutes conditions, pour apprendre à prier. Comment ne pas nous en réjouir ? Nouvelle Pentecôte, dit-on, un printemps dans l'Eglise. Une sève divine se prépare à monter, en vue de faire porter de nouveaux fruits à la Vigne du Seigneur, selon l'image biblique.

Or l'agriculteur est obligé de n'être que spectateur devant cette manifestation de la vie, sur laquelle il n'a aucun pouvoir. Son travail consiste à réaliser les conditions extérieures favorables à l'éclosion de la vie. Ainsi le voit-on, avant la montée de la sève, faire la taille de ses arbres fruitiers, couper l'extrémité des branches inutiles, parasites, afin que la vie ne soit pas gaspillée dans la production du bois et des feuilles, au détriment des fruits. Ce que le Seigneur veut, ce sont des fruits (cf. *Jean* 15, 8).

Ne serions-nous pas arrivés à une période où l'émondage est nécessaire, puisque « tout sarment qui porte du fruit » doit être émondé « pour qu'il en porte encore plus » (Jean 15, 2) ? Le temps n'est-il donc pas venu de donner un enseignement solide et pratique, qui permette à ce renouveau de la prière de porter tous ses fruits selon le désir de Dieu pour notre temps ? Où pourrions-nous puiser cet enseignement sinon auprès des grands maîtres de la spiritualité ? Parmi eux, nous en retiendrons deux que l'Eglise a mis en pleine lumière au cours de ce vingtième siècle en les déclarant docteurs de l'Eglise : sainte Thérèse de Jésus (d'Avila) et saint Jean de la Croix (1).

Au-delà de la sensibilité...

Ces deux saints excellent à décrire la prière dans son dynamisme essentiel et à en poser les fondements universels. « *Eclairé par une haute expérience de Dieu et une merveilleuse pénétration psychologique des âmes, appuyé sur une doctrine théologique qui dissimule sa puissante structure sous des formules simples et parfois symboliques, et tout orienté en ses développements vers l'ascension des âmes qu'il veut conduire jusqu'aux sommets* » (2), leur enseignement semble être tout à fait propice pour donner à ce renouveau de la prière toutes les garanties qui lui feront porter son fruit de sainteté, un fruit qui « demeure » (Jean 15, 16).

Aujourd'hui, sainte Thérèse de Jésus nous mettrait peut-être en garde contre les élans de ferveur sensible exagérés, en nous incitant à « tenir les rênes » pour en « réprimer les impétuosités ». « *Que l'âme se garde de ressembler à la chaudière qui bout d'une manière excessive, parce que l'on a jeté sans discrétion du bois sur le feu, et se répand tout entière au dehors* » (3). Autres

(1) « *Le saint de Fontiveros (lieu de naissance de Jean de la Croix) est le grand maître des sentiers qui conduisent à l'union avec Dieu. Ses écrits continuent d'être actuels et, d'une certaine manière, expliquent et complètent les livres de sainte Thérèse de Jésus.* » Jean-Paul II, le 4-11-1982, à Ségovie in *Doc. Cath.* 1982, p. 1106. Par ailleurs, n'est-il pas éloquent que soit inscrit le titre « Mater spiritualium » sur le socle de la statue de sainte Thérèse, à S. Pierre de Rome ? Rappelons que S. Jean de la Croix et sainte Thérèse de Jésus ont été respectivement déclarés Docteurs de l'Eglise universelle le 24 août 1926 et le 27 septembre 1970. Pour cet article nous nous appuyons sur la synthèse magistrale de l'enseignement de ces deux docteurs, faite par le P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, éd. du Carmel, 1979.

(2) *Je veux voir Dieu*, p. 10.

(3) *Vie*, ch. 29, in *Œuvres complètes de Sainte Thérèse de Jésus*, trad. du P. Grégoire de S. Joseph, Seuil, 1949, p. 306. Nous utiliserons toujours cette édition. De même, pour saint Jean de la Croix, nous utiliserons la traduction du P. Grégoire de S. Joseph, éditée au Seuil, 1947.

sont les « *grands désirs* » (4) que veut pour nous la sainte, autre le débordement de la sensibilité.

Sainte Thérèse conclut sur cet aspect de la prière : « *Il faut donc une grande discrétion dans les commencements pour procéder en toutes choses avec suavité et accoutumer l'esprit à agir intérieurement, car on doit avoir grand soin d'éviter toute manifestation extérieure* » (5).

Il ne s'agit pas de minimiser l'importance de l'atmosphère de fraternité chaleureuse et de ferveur dans les réunions de prière ; il ne faut pas « éteindre l'Esprit » (1 Thessaloniens 5, 19). Toutefois, Dieu ne parle plus comme au Sinaï, au milieu des « éclairs et du tonnerre », mais comme à l'Horeb dans « *le murmure d'une brise légère* » (1 Rois 19, 12). Saint Jean de la Croix va plus loin en écrivant : « *Le Père céleste a dit une seule parole : c'est son Fils. Il la dit éternellement et dans un éternel silence. C'est dans le silence de l'âme qu'elle se fait entendre* » (6).

Ainsi est souligné brièvement dans quel sens nos deux docteurs nous orientent : vers un échange silencieux entre Dieu et celui qui prie, dans les profondeurs de l'âme. Telle est, semble-t-il, la prière qu'ils veulent enseigner. Il faut maintenant préciser davantage.

...la prière est la rencontre de deux amours

Qu'est-ce donc que cette prière silencieuse ou oraison ? Un « *commerce intime d'amitié où l'on s'entretient souvent seul à seul avec ce Dieu dont on se sait aimé* » répond sainte Thérèse (7). La « *rencontre de deux amours* », traduit souvent le P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, pour signifier que la véritable oraison se fait essentiellement dans la grâce baptismale (8). C'est

(1) « *Pour moi, je suis étonnée quand je vois combien il importe dans ce chemin de l'oraison, de s'animer à accomplir de grandes choses* » in *Vie*, p. 123 ; « *il nous est très avantageux de ne point ralentir nos désirs* » ibid. Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 165-167.

(2) *Vie*, p. 306.

(3) *Avis et maximes*, n° 307, p. 1226. Le mot « âme » (que nous utiliserons conformément à la traduction du P. Grégoire) signifie la personne en tant qu'elle est capable de vie intérieure.

(4) *Vie*, p. 82.

(5) Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 57-58 : « *Dieu est Amour. Il nous a créés par amour, il nous a rachetés par amour et nous destine à une union très étroite avec Lui. Dieu Amour est présent dans notre âme, d'une présence sumaturelle, personnelle, objective. Il y est en activité constante d'amour, foyer répandant constamment sa chaleur, soleil ne cessant de diffuser sa lumière, fontaine toujours jaillissante. Pour aller à la rencontre de cet Amour qui est Dieu, nous avons la grâce sanctifiante, de même nature que Dieu, par conséquent amour comme Lui. Cette grâce qui nous fait ses enfants est une aptitude à l'union, à l'échange ou au commerce intime avec Dieu, à la pénétration réciproque.* »

par la grâce, en effet, qu'est possible l'union à Dieu; parce qu'elle nous rend « *participants de la nature divine* » (2 Pierre 1, 4). Une petite goutte d'eau peut entrer en contact avec l'océan, et se perdre en lui, parce que la goutte est de même nature que l'eau de l'océan. Une flamme peut s'unir à une autre flamme parce qu'elles sont de même nature. Dieu est incréé et infini, mais notre grâce personnelle, quoique créée et limitée, est de même nature que Dieu, aussi mystérieuse que lui, et permet le contact et l'union, l'authentique union divine. Cette union est un fruit de l'oraison ; elle sera d'autant plus profonde que l'oraison sera proche de sa perfection. Si cette union se fait par la grâce qui est la vie divine en nous, l'oraison est avant tout une relation vivante. Il importe beaucoup, en effet, de ne pas confondre la pensée et la vie. L'oraison ne saurait se réduire à un exercice de l'intelligence, par exemple dans la méditation, même si cette intelligence est, dans l'oraison, un moyen nécessaire quoiqu'« *éloigné* » (9). L'oraison, c'est la « *vie* », la vie éternelle, déjà commencée sur la terre car, dans l'oraison, nous sommes en Dieu, au rythme de la Vie trinitaire.

Comment cette réalité merveilleuse aurait-elle pu « monter au cœur de l'homme » (1 Corinthiens 2, 9), si Dieu, dans la personne de son Fils Jésus, ne nous avait révélé cette Bonne Nouvelle ? Bien plus, s'il ne nous l'avait révélée comme étant le souhait de Dieu : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous » (Jean 17, 21). Le Fils par nature (le Verbe) ne s'est-il pas incarné pour nous donner le « pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jean 1, 12) ? Que nous soyons « fils adoptifs » (Ephésiens 1, 5; Romains 8, 15) ne veut pas dire que nous le sommes seulement par un titre légal; « dès maintenant nous sommes enfants de Dieu » (1 Jean 3, 2). « Vous n'êtes plus des hôtes, vous êtes de la famille de Dieu » (Ephésiens 2, 19), affirme saint Paul, pour qui la vie chrétienne consiste, ainsi qu'il le développe tout au long de la première

Dieu Amour, toujours en action nous sollicite et nous attend. Mais il est immuable : c'est notre amour qui doit aller vers Lui. L'orientation de cet amour vers Dieu, sa recherche amoureuse, la rencontre de notre amour avec Dieu-Amour, le commerce affectueux qui s'établit aussitôt : voilà ce qu'est l'oraison d'après sainte Thérèse ». (C'est nous qui soulignons).

(9) « *Sans doute les commençants, remarque S. Jean de la Croix, ont besoin de ces considérations, de ces représentations et de ces sortes de méditations pour enflammer peu à peu leur amour et donner à l'âme un aliment par le moyen des sens (...). Elles leur servent donc comme d'un moyen éloigné de s'unir à Dieu; c'est par là que passent d'ordinaire les âmes pour arriver au terme et à la demeure du repos spirituel. Mais elles doivent se contenter d'y passer et veiller à ne pas s'y fixer, parce qu'elles n'arriveraient jamais au terme qui n'a aucun rapport avec ces moyens éloignés et na rien à voir avec eux* ». *Montée du Carmel*, p. 149-150. (C'est nous qui soulignons).

épître aux Thessaloniens, dans l'exercice de la foi, de l'espérance et de l'amour, la triade des vertus théologiques (10). Or, ces vertus, dites « théologiques », font partie de l'organisme surnaturel de notre grâce baptismale, qui est, redisons-le, vie, vie de Dieu en nous. Selon l'image de l'organisme, ces vertus sont à la vie de la grâce ce que les membres ou les organes sont à la vie physique, ou les facultés (intelligence, volonté...) à la vie de l'âme. Cette analogie peut éclairer le rôle de la foi dans l'oraison, « *échange d'amour* ». Cet échange d'amour entre Dieu et celui qui prie suppose qu'il y ait contact entre eux, entre l'homme et Dieu lui-même. Jésus identifie précisément ce contact à la foi. En effet, à l'occasion de la guérison de l'hémorroïsse, Jésus interprète le geste de la femme qui l'a touché — « qui m'a touché ? » — comme une démarche de foi : « ta foi t'a sauvée » (cf. *Marc 5, 25-34*). Il y a donc identification entre le contact et l'acte théologique de foi.

...dans la foi...

Seule, dans notre composé humain de baptisé, la grâce nous permet d'entrer en communion avec Dieu par la foi (11). Par ailleurs, puisque l'oraison est un échange d'amour, il y a une double activité, celle de l'homme et celle de Dieu. Mais, s'il est bien évident que la plus importante est celle de Dieu, la première est la nôtre. En quoi consiste-t-elle ? Avec le « *secours général de Dieu* » (12), ou grâce actuelle, elle consiste à faire un acte de foi. Le « *fides ex auditu* » de saint Paul nous amène à dire que la catéchèse est un préalable nécessaire, et que les trois activités, sensible, intellectuelle et surnaturelle, sont indispensa-

(10) Cf. *1 Thessaloniens* I, 3 : « Nous nous rappelons en présence de notre Dieu et Père l'activité de votre foi, le labeur de votre charité, la constance de votre espérance, qui sont dus à notre Seigneur Jésus-Christ ». On pourrait montrer que la « sanctification », voulue par Dieu (*1 Thessaloniens* 4, 3), consiste pour Paul dans la perfection des vertus théologiques. Cf. *1 Corinthiens* 13, 13 que l'on peut traduire par : « Dans la vie présente, la foi, l'espérance et l'amour demeurent les réalités qui seules finalement entrent en ligne de compte » (cf. note j de la TOB).

(11) Rappelons dès maintenant le principe sanjuaniste qui commande tout l'exposé de S. Jean de la Croix sur l'oraison et la contemplation : « *La foi est le seul moyen prochain et proportionné pour l'union avec Dieu* » in *Montée*, ch. 7, 8, p. 126 et 132.

(12) Cette expression signifie l'aide ordinaire de Dieu dans la première phase de l'oraison où la part active de l'homme est prédominante. Elle est à compléter par l'expression « *secours particulier* » qui est l'intervention particulière de Dieu, par les « dons du Saint-Esprit », dans la prière ; l'action de Dieu devient de plus en plus importante et réduit l'âme à une passivité de plus en plus grande : c'est la contemplation qui commence avec ce « secours particulier ». Cf. *sainte Thérèse*, p. 140 ; *Je veux voir Dieu*, p. 64.

bles, mais que seule, selon l'affirmation de saint Jean de la Croix, « *la foi donne Dieu lui-même* » (13).

Il importe d'être bien persuadé de cette vérité que, « *seule* », la foi permet le contact avec Dieu. Pour mieux nous en convaincre, le saint procède par élimination des autres moyens qu'il qualifie d'« *éloignés* » parce qu'ils ne permettent pas d'établir ce contact.

C'est ainsi que les « *sens* » ne peuvent donner directement Dieu, car il n'y a dans la création que des « *vestiges* » et non des ressemblances « *essentielles* » (14). Il les appelle « *messagers qui ne savent pas répondre à ce que nous voulons* » (15). Quant à l'intelligence, qui se meut comme en son domaine dans le monde des idées, elle ne nous donne de Dieu qu'une connaissance naturelle, « *bien inférieure à celle que Dieu nous propose dans notre fin surnaturelle* » (16). Saint Jean de la Croix nous dit, par une image symbolique, qu'elle ne peut pas aller plus loin que la « *surface argentée* » qui est la formulation dogmatique du mystère, mais qu'elle ne peut pénétrer dans l'« *or de la substance* » (17) qui est Dieu lui-même. Or, Dieu, le Dieu Vivant (non une idée sur Dieu) est notre fin surnaturelle et la foi nous le « *donne* ». La foi a, en effet, le privilège de pénétrer dans la vie intime de Dieu, dans les profondeurs du Dieu-Amour ; elle le fait en prenant pour appui une idée sur Dieu, donnée à l'intelligence par l'Écriture ou la formule dogmatique ; cette idée est comme une enveloppe humaine à l'intérieur de laquelle la foi pénètre pour toucher le mystère divin que cette enveloppe exprime adéquatement (18).

(13) *Cantique spirituel*, str. 11, 738.

(14) « *Toutes les créatures ont un certain rapport avec Dieu et retracent plus ou moins quelques vestiges de son être, selon le degré de perfection de leur nature; mais entre Dieu et elles il n'y a aucun rapport, aucune ressemblance essentielle* », in *Montée*, 11, 7, p. 127. Jean de la Croix ne méprise pas pour autant la beauté des créatures qui lui servent de moyens pour s'élever jusqu'à Dieu (Cf. *Cantique spirituel* str. 4 et 5). Cette absence de ressemblance essentielle fait qu'ils ne sont que des moyens éloignés.

(15) *Cantique spirituel*, str. 8, p. 716.

(16) *Je veux voir Dieu*, p. 459.

(17) « *Les surfaces argentées sont les propositions et les articles de foi. Pour bien comprendre ce vers et les suivants, il faut remarquer que la foi est comparée à l'argent dans les propositions qu'elle nous enseigne ; quant aux vérités elles-mêmes et à leur substance, elles sont comparées à l'or* », in *Cantique spirituel*, str. 11, p. 737. Précisons avec S. Jean de la Croix la portée de l'image : « *La foi nous donne Dieu lui-même et nous le fait connaître ; sans doute il est voilé sous les surfaces argentées de la foi, mais ce n'est pas là un motif pour qu'il ne nous soit pas donné en réalité. Si quelqu'un donne un vase d'or recouvert d'une couche d'argent, il n'en donne pas moins un vase d'or, malgré la surface argentée du vase* » (p. 738).

(18) Dans l'expression « *la foi donne Dieu* », il y a indissolublement l'acte de vertu théologale de foi et l'article de foi. L'article de foi donne une idée juste (en termes analogiques) à l'intelligence humaine ; la vertu théologale de foi, « *greffée* » sur l'intelligence

Que les sens ne puissent nous permettre d'atteindre Dieu immédiatement, cela est à peine à démontrer car « *ils perçoivent les accidents ou qualités extérieures des êtres matériels (masse, couleur, etc.) mais ne vont pas au-delà. Or Dieu est pur esprit* » (19). Que l'intelligence naturelle ne possède pas ce privilège, il importe par contre de le souligner, car ils sont nombreux, au dire de saint Jean de la Croix, ceux qui se méprennent sur la valeur de la méditation qui « *vaut tout au plus pour les commençants* » (20). Mais écoutons notre docteur : « *Une âme est-elle parvenue à quatre maravedis de méditation, et entend-elle quelques-unes de ces paroles intérieures au milieu de son recueillement, qu'aussitôt elle baptise le tout comme venant de Dieu ; elle suppose qu'il en est ainsi, et elle répète : ' Dieu m'a dit ceci. Dieu m'a répondu cela'. Or il n'en est rien ; comme nous l'avons remarqué, ce sont ces âmes qui le plus souvent se parlent ainsi à elles-mêmes* » (21). En effet, ajoute le saint : « *certains entendements très vifs et très subtils, étant recueillis dans la considération de quelque vérité, discourent naturellement avec la plus grande facilité sur des pensées, s'expriment en paroles et raisonnements pleins de sentiments, et s'imaginent ni plus ni moins que tout cela est de Dieu ; mais il n'en est rien ; c'est leur entendement qui, aidé de sa lumière naturelle, et quelque peu dégagé des opérations des sens, peut, sans un secours surnaturel, produire ce résultat et de plus grands encore. Les faits de ce genre sont nombreux (...). Elles écrivent même ou font écrire ce qui se passe en elles. Et il arrive que tout cela n'est rien, qu'il n'y a pas la substance de la moindre vertu et ne sert qu'à entretenir la vaine complaisance* » (22).

Qu'on ne s'y trompe pas, il ne s'agit pas ici d'une condamnation de l'intelligence qui est un moyen pour aller vers Dieu, mais dont il importe de rappeler les limites, en affirmant qu'il restera toujours un moyen éloigné, selon cette image si expressive : « *Dès lors que l'entendement ne peut savoir comment Dieu est, il doit nécessairement s'approcher de lui comme un vaincu (rendido)* » (23).

qui adhère à cet article de foi, pénètre dans la réalité même qu'exprime cet article de foi. Quand Jean de la Croix affirme que la foi est le *seul* moyen « *prochain et proportionné* » (donc non « *éloigné* »), c'est parce que, entre Dieu et la foi, il y a une « *ressemblance si grande qu'il n'y a pas d'autre différence qu'entre voir Dieu et croire en Dieu* », in *Montée*, 11, 8, p. 132.

(19) *Je veux voir Dieu*, p. 457.

(20) *Vive flamme*, str. 3, p. 994.

(21) *Montée*, II, 27, p. 281.

(22) *ibid.* p. 283-284.

(23) *Vive flamme*, str. 3, p. 1008.

Sainte Thérèse de Jésus met pareillement l'intelligence discursive à sa place : « *Il est bon de se servir du raisonnement pendant quelques instants (...) N'allons pas toutefois nous fatiguer à poursuivre toujours ces considérations. Faisons taire le raisonnement et demeurons près du Sauveur...* » (24). Et encore : « *Je ne vous demande pas en ce moment de fixer votre pensée sur lui, ni de faire de nombreux raisonnements ou de hautes considérations. Je ne vous demande qu'une chose : le regarder. Qu'est-ce qui vous empêche de porter sur Notre-Seigneur le regard de l'âme ne serait-ce qu'un instant, si vous ne pouvez faire plus (...) Considérez qu'il n'attend de vous comme il le dit à l'Épouse qu'un regard...* » (25).

Ce « *regard simple* » correspond à la définition de la contemplation : « *simplex intuitus* » (26). Mais ce n'est plus l'intelligence qui agit. Elle est dans le recueillement complet, tandis que la vertu théologale de foi, qui la prolonge en étant greffée sur elle, la laisse dans sa « *soumission raisonnable* » et prend contact avec Dieu, donne Dieu.

... « *bien que de nuit* »...

Prendre contact avec Dieu, le toucher par la foi, c'est le terme de l'activité humaine dans l'oraison, qu'on peut appeler pour ce motif « *prière de foi* ». Quand on est « *en Dieu* » (« *dar en Dios* » dit saint Jean de la Croix) par la foi, on ne peut aller plus loin ; la prière est parfaite dans sa part humaine. Il suffit de s'y maintenir en prolongeant l'acte de foi. Dieu lui-même intervient par les « *dons du Saint-Esprit* » (27) pour maintenir la foi en son objet.

En effet, la difficulté à maintenir le contact vient de ce qu'il se fait dans la nuit, nuit pour l'intelligence que la lumière de Dieu (car Dieu est « *lumière* ») aveugle en l'éblouissant. Sous l'action de l'Esprit Saint, qui intervient par les « *dons du Saint-Esprit* », l'intelligence se trouve dans l'impuissance d'agir (28). Elle le ressent douloureusement ; mais c'est le premier « *signe* » de la « *contemplation surnaturelle* » donné par saint Jean de la Croix (29). L'intelligence doit l'accepter. Si elle cédait à la tentation de

(24) *Vie*, 13, p. 136.

(25) *Chemin*, 28, p. 712.

(26) Voir les différentes définitions de la contemplation que donnent Richard de S. Victor, S. Thomas et les Salmanticenses, in *Je veux voir Dieu*, p. 405.

(27) Les « *dons du Saint-Esprit* » sont en quelque sorte des « *organes* » récepteurs que possède l'organisme surnaturel, par comparaison aux vertus qui sont des « *organes* » moteurs. Cf. le chapitre de *Je veux voir Dieu* qui donne un exposé pratique, p. 303-321.

(28) Cf. par exemple S. Jean de la Croix, *Montée*, 11, II, p. 154.

(29) S. Jean de la Croix expose à deux endroits les trois signes qui marquent l'entrée dans la contemplation : *Montée*, 11, I 1, p. 154 et *Nuit obscure*, I, 9, p. 512-517.

revenir alors à une activité raisonnable pour sortir de la nuit et prendre des « *bouchées de connaissances distinctes* » ou de « *saveurs sensibles* », elle aurait l'impression d'avoir trouvé un « *appui* » mais, du même coup, la foi, « *greffée* » sur elle, « *décrocherait* » de Dieu ; l'intelligence cesserait alors d'être « *absorbée* » en Dieu. Tirée « *comme un poisson hors de ces eaux pures de l'Esprit-Saint* », elle ne nagerait plus « *dans les eaux de Siloé qui coulent en silence* » et ne serait plus « *baignée des onctions du Seigneur* » (30).

La conduite de l'âme en cet état doit être une attitude docile et silencieuse qui respecte l'activité de Dieu en y ajustant la sienne. En se soumettant à une lumière infiniment plus haute, l'intelligence naturelle est purifiée et se perfectionne. Il lui faut accepter son impuissance et se rappeler que « *la foi est certaine et obscure en même temps* » (31). C'est-à-dire que la foi fait entrer nécessairement en contact avec Dieu, mais ce ne peut être que « *de nuit* ». La foi « *donne Dieu lui-même* », mais « *la foi est une nuit* » (32). Puissions-nous arriver à chanter avec saint Jean de la Croix :

« *O nuit, toi qui m'as guidée,
O nuit, plus aimable que l'aurore,
O nuit, toi qui as uni
l'Aimé avec son aimée,
l'aimée en son Aimé transformée* » (33).

Dans cette nuit, se trouvent également les sens, car ils sont totalement inadaptés à saisir Dieu ; mais l'Esprit Saint peut intervenir, ici aussi par les « *dons du Saint-Esprit* », pour les mettre dans un recueillement « *passif* » qui les oblige à se tenir en paix. Il ne faut d'ailleurs pas s'inquiéter des divagations toujours possibles, des sens intérieurs que sont, en particulier, la mémoire et l'imagination. Les sens intérieurs, nous dit en effet sainte Thérèse, sont semblables « *ces petits papillons de nuit*,

(30) Cf. *Vive flamme*, str. 3, p. 1019-1020. Il est bien vrai que l'intelligence a une tendance naturelle et un certain goût pour les idées qui sont son domaine. Cette nuit où elle est sans appui, ne lui est pas très agréable ! S. Jean de la Croix nous apprend qu'en fait l'intelligence est « *sans appui et pourtant appuyée* » sur l'Esprit Saint lui-même qui est sa lumière ; aussi peut-il chanter : « *J'étais dans les ténèbres et en sûreté... Je n'apercevais rien pour me guider que la lumière qui brûlait en mon cœur. Elle me guidait plus sûrement que la lumière de midi...* » (*Montée*, str. 2,3,4).

(31) S. Jean de la Croix, *Montée*, II, 2, p. 98.

(32) *Ibid.*, p. 100-101. « *Marchant ainsi dans la nuit, l'âme s'avance à grands pas vers l'union avec Dieu par la foi, qui, toute obscure qu'elle est, lui donne son admirable lumière* » (p. 106).

(33) *Montée*, str. 5.

importuns et inquiets, qui ne font qu'aller et venir » (34). Elle en a fait suffisamment l'expérience pour nous certifier que s'ils sont « *importuns* », ils ne « *peuvent nuire* ». C'est pourquoi, conclut la sainte : « *A ce mal je ne connais pas de remède* » (35). Il suffit — et cela est le plus courant — que l'emprise de Dieu dans la contemplation soit « localisée » dans la faculté maîtresse, la volonté, pour que ces distractions ne soient pas volontaires. Dès lors qu'elles ne le sont pas, bien que très gênantes et déroutantes, douloureuses, elles n'empêchent pas l'union divine qui a lieu dans les profondeurs, « *au plus intime de l'âme* » on Dieu « *se cache* » (36) alors que ces divagations se produisent à la « *périphérie* ».

Ce qui compte, c'est l'union à Dieu par la foi. Avec le P. Marie-Eugène, tirons les conclusions pratiques de cet enseignement : « *Puisque la foi atteint Dieu et que Dieu, semblable à un feu consumant, est toujours en activité pour se donner, chaque acte de foi vive, c'est-à-dire accompagné de charité, met en contact avec ce foyer, place sous l'influence directe de sa lumière et de sa flamme, en d'autres termes assure à l'âme une augmentation de la grâce, participation de la nature divine. Quelles que soient donc les circonstances qui accompagnent cet acte de foi — sécheresse ou enthousiasme, joie ou souffrance — il atteint la réalité divine ; et même si je n'expérimente rien de ce contact en mes facultés, je sais qu'il a existé et qu'il a été efficace. J'ai puisé en Dieu à la mesure de ma foi, dans une mesure plus abondante même peut-être si la miséricorde divine est intervenue pour combler mes déficiences et se donner en considérant non mes mérites, mais seulement ma misère* ». Ainsi, l'oraison « *ne sera pas autre chose que la foi aimante qui cherche Dieu, et peut être considérée comme une succession d'actes de foi* » (37).

En ce contact avec le Dieu Vivant, obtenu par la foi, Dieu ne peut pas ne pas se donner, étant le « *Bien diffusif de lui-même* », « *Bonum diffusivum sui* » (38) ; il se donne. Que donne-t-il à l'âme ?

(34) *Vie*, 17, p. 169.

(35) *ibid.* Remarquons que S. Jean de la Croix note aussi les divagations de l'imagination : *Montée*, II, 11, p. 154 : « *Cette faculté a coutume d'être vagabonde même quand l'âme jouit d'un profond recueillement* ». Le danger est de s'efforcer de chasser ces distractions, ce qui du même coup fait perdre le recueillement.

(36) *Cantique spirituel*, str. I, p. 690. La strophe I du *Cant. spir.* B (trad. M. Marie du Sacrement) dit avec plus de force encore que Dieu est un Dieu *caché* ! (cf. l'édition de D. Poirot au Cerf, 1980, p. 32-38).

(37) *Je veux voir Dieu*, p. 476 et 477 ; voir jusqu'à la page 481.

(38) S. Jean de la Croix n'emploie pas cette formule mais il en dit la réalité : « *C'est une chose merveilleuse que l'amour ; il n'est jamais en repos ; il est au contraire toujours en*

... pour une infusion d'Amour, dans le secret...

Il est possible de répondre, en conservant à l'action de Dieu son caractère nécessairement mystérieux : ce sont « *des choses très secrètes* » qui « *se passent entre Dieu et l'âme* » dit sainte Thérèse (39). Écoutons nos deux docteurs nous dire ce merveilleux enrichissement que Dieu procure à l'âme : « *Il instruit l'âme et lui parle sans paroles (...) Il grave au plus intime de l'âme ce qu'il veut lui faire connaître, et là il le lui présente sans image ni forme de paroles, (...) en lui découvrant de grandes vérités ou de hauts mystères* » (40). « *D'une manière secrète et paisible, (Dieu) répand peu à peu dans l'âme une sagesse et une connaissance pleines d'amour (...) Les biens que cette communication silencieuse et cette contemplation impriment dans l'âme, sans qu'elle le sente alors, sont, je le répète, inestimables. Ce sont, en effet, des onctions très mystérieuses, et, par suite, très délicates de l'Esprit Saint; elles remplissent secrètement l'âme de richesses* » (41). Cette action divine, qui enrichit et purifie tout à la fois, « *instruit l'âme et lui apprend la perfection de l'amour* » (42). Connaissance qui conduit à l'amour, Amour qui assure la véritable connaissance par connaturalité (43).

L'âme pénètre alors de façon vivante dans les hauts mystères du Christ qui s'éclairent peu à peu. Comment en serait-il autrement puisqu'en lui « *habite corporellement toute la plénitude de la divinité* » (*Colossiens* 2, 9) et « *sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance* » (*Colossiens* 2, 3)? Comment n'y aspirerait-elle pas puisque sa grâce, filiale, l'apparente au Christ ? Ces deux vérités montrent à quel point le Christ est « le

mouvement, comme la flamme qui se porte toujours ici et là », in *Vive flamme*, str. 1, p. 918. Cf. *Je veux voir Dieu* : « *L'Amour est toujours en mouvement pour se donner. Il ne saurait cesser de se répandre sans cesser d'être lui-même* : bonum diffusivum sui. Essentiellement dynamique et dynamogène il entraîne dans k don de lui-même tout ce qui lui appartient et il aspire à conquérir pour donner davantage ». (p. 32). « *Il absorbe en Lui-même sans détruire la personne, en transformant* » (p. 834). Dans ce dynamisme incessant, Dieu « *y trouve sa joie* » (p. 37).

(40) *Livre des Demeures*, 1, 1, p. 816.

(41) Sainte Thérèse, *Vie*, 27, p. 277.

(42) S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 3, p. 996 et 100E

(43) S. Jean de la Croix, *Nuit obscure*, II, 5, p. 558.

(44) Cf. S. Jean de la Croix : « *La connaissance de la foi (infusée par celle-ci dans l'intelligence) n'est pas une connaissance parfaite... elle est comme une ébauche... Au dessus de cette ébauche de la foi, il y a une autre ébauche, celle de l'amour...* », in *Cantique spirituel*, str. 11, p. 739. Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 685, 687 ; cf. p. 929 : « *La lumière est donc le fruit de l'amour... Cette lumière qui procède de l'amour est de haute qualité* ». La contemplation devient « *science d'amour* » (cf. *Nuit obscure*, II, 18, p. 634).

chemin, la vérité et la vie » (*Jean* 14, 6) de la prière. C'est avec le « bon Jésus », comme dirait sainte Thérèse, que « tous doivent commencer, continuer et finir » (44). Quelle que soit l'étape où Dieu le place, celui qui prie devra chercher le Christ et demeurer avec lui, même si, à certain moment, la figure du Sauveur semble s'estomper. En effet, dans la nuit purificatrice, les traits du visage de Jésus que l'on aimait à considérer, peuvent sembler disparaître sous l'envahissement de la lumière divine ; il n'en reste pas moins un certain sentiment de la « présence amie » qui jaillit de l'obscurité elle-même. Sur les sommets, l'âme retrouve en plénitude le Bien-aimé en qui elle a été transformée ; elle peut alors s'écrier en toute vérité : « Pour moi, vivre c'est le Christ » (*Galates* 2, 20).

Mais en attendant ces « clartés d'aurore » où la lumière du « Soleil de Justice » donne tout son éclat, nous avons pu décrire cette action mystérieuse de Dieu car, bien que secrète, elle a des effets dans notre psychologie naturelle. Pour ne pas être trop déconcerté, il faut donc savoir que l'action positive de Dieu est habituellement perçue de façon négative. Les effets sont antinomiques. Il faut être reconnaissant à saint Jean de la Croix de nous l'avoir expliqué, pour nous permettre de « tenir » dans la prière, dans l'oraison, sans rien voir, ni rien sentir. L'Esprit Saint, qui vient « au secours de notre faiblesse parce que nous ne savons pas comment prier » (*Romains* 8, 26), est « Esprit de vérité » (*Jean* 14, 17). Comme vérité, il est lumière, mais cette lumière divine, transcendante, aveugle et met l'intelligence dans la nuit. Par ailleurs, il est aussi « force d'en haut » (*Luc* 24, 49), mais celle-ci nous écrase et nous fait sentir notre faiblesse. La volonté, comme l'intelligence, est alors dans la nuit, car la force de Dieu « donne toute sa mesure dans la faiblesse » (*2 Corinthiens* 12, 9) de l'homme. Comme il est important de savoir que, dans la contemplation, ces signes, apparemment négatifs, peuvent devenir la preuve d'une action authentique de Dieu.

...jusqu'à la sainteté

Cette action, dont les effets sont perçus différemment suivant les facultés qu'elle atteint, consiste essentiellement dans une

(44) *Vie*, 13, p. 130. Cf. S. Jean de la Croix, *Montée*, II, 20.

infusion d'amour : « l'amour de Dieu est diffusé dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Romains* 5, 5). Cet amour est comparable à du « levain » (cf. *Matthieu* 13, 33), à un ferment divin capable de nous diviniser déjà en cette vie (45), jusqu'à l'« union transformante » (46). C'est un des fruits, le plus élevé et le plus précieux de l'oraison. Mais il ne s'obtient qu'à la faveur de la « nuit obscure », nuit de la foi par laquelle il est nécessaire de passer (47). L'oraison est donc bien une « prière de foi », qui réalise le contact, permet l'« échange d'amour », divinisateur quand l'Esprit d'Amour intervient.

La puissance de la foi théologale est donc considérable puisqu'elle est le seul chemin qui conduise à l'union divine : « plus une âme a de foi, plus elle est unie à Dieu » (48). Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus l'avait bien compris : « Après tout, cela m'est bien égal de vivre ou de mourir. Je ne vois pas bien ce que j'aurai de plus après la mort que je n'aie déjà en cette vie. Je verrai le bon Dieu, c'est vrai ! Mais pour être avec lui, j'y suis déjà tout à fait sur la terre » (49).

Effectivement, en cet état, il ne manque que la vision. En attendant que la « toile se rompe » (50), « car nous voyons à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face » (*1 Corinthiens* 13, 12) ; en attendant de remonter « au Foyer de l'Amour » (51) de la Trinité Sainte et « de se trouver

(45) « Lorsque l'âme est en cet état, elle ne peut produire des actes par elle-même ; c'est l'Esprit Saint qui les produit tous ou qui la porte à les produire. Dès lors qu'elle est divinisée et mue par Dieu, tous ses actes sont divins » dit S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 1, p. 915, cf. p. 919.

(46) S. Jean de la Croix et sainte Thérèse parlent plus volontiers de « mariage spirituel ». Le P. Marie-Eugène distingue l'« union transformante » comme étant la réalité elle-même de l'état spirituel qu'est le « mariage spirituel », à savoir « la charité en sa plénitude transformante et unissante » (p. 990). Il précise que la sainteté elle-même n'est pas toujours accompagnée de phénomènes mystiques et qu'elle peut se cacher sous une vie toute ordinaire. Cf. *Je veux voir Dieu*, p. 989 sv.

(47) S. Jean de la Croix insiste sur la nécessité de cette nuit. C'est même pour cela qu'il se décide à écrire. Cf. *Montée*, prologue, p. 20.

(48) S. Jean de la Croix, *Montée*, II, 8, p. 132.

(49) *Derniers entretiens*, Cerf, 1971, le 15 mai, p. 208-209.

(50) S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 1, p. 935 sv.

(51) Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Manuscrits autobiographiques*, coll. « livre de vie » n°7, office central de Lisieux, 1957, p. 233.

avec le Christ » (52), acceptons de ne pas cheminer dans « la claire vision » (cf. 2 Corinthiens 5, 7). Puisqu'elle donne Dieu, livrons-nous à l'oraison, « prière de foi ».

François RETORÉ
Prêtre de Notre-Dame de Vie

(52) S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 1, p. 937.

François Retoré, né en 1921, ordonné prêtre en 1944. A été supérieur du séminaire de Richemont (Charente). Responsable de la branche sacerdotale de l'Institut Notre-Dame de Vie (Vaucluse). Il assure les conférences au Centre Spirituel de l'Institut N.-D. de Vie. Il a écrit : « Ste Thérèse d'Avila et l'enfance spirituelle » (Actes du colloque de Venasque sur Ste Thérèse d'Avila, 1983), et plusieurs articles dans la Revue *Carmel* dont "Le Prêtre" (Numéro spécial, mars 1968, sur le Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus O.C.D., fondateur de l'Institut N.-D. de Vie).

Antoine GUILLAUMONT

Prière continuelle ou prière exclusive

Le cas des messaliens

La prière est l'activité essentielle de la vie religieuse, encore ne doit-elle pas être privilégiée de façon absolue ni exclusive, au détriment des sacrements et au mépris de la prière de l'Eglise ainsi que de toute activité utile, tel le travail manuel.

VERS 370, apparurent dans les rues d'Antioche de curieux personnages, portant un grossier vêtement d'ascète et de longs cheveux, des vagabonds qui, ayant renoncé, disaient-ils, à leurs biens et à toute possession sur la terre, couchaient dans les rues et sur les places, du moins à la belle saison, hommes et femmes mêlés ; n'ayant rien et ne travaillant pas, ils vivaient de l'aumône et prétendaient consacrer tout leur temps à la prière ; pour cette raison on les appelait « messaliens », d'un mot syriaque qui veut dire « ceux qui prient », en grec « euchites ». Ils appartenaient à un mouvement qui était né, quelques années auparavant, dans la région d'Edesse, en Mésopotamie.

L'évêque d'Antioche, Flavien, s'étant fait amener l'un des chefs, lui fit avouer des opinions hétérodoxes. Chassés de la

région d'Antioche, les messaliens se répandirent dans les provinces méridionales de l'Asie Mineure, au point que les évêques de ces provinces, en un synode tenu à Sidè, en Pamphylie, vers 388, durent prendre contre eux les premières mesures canoniques. Peu après, ces mesures furent réitérées et portées à la connaissance de tous les évêques du diocèse d'Orient à la suite d'un autre synode, réuni par Flavien, à Antioche même. Au V^e siècle, les évêques de Constantinople, alertés à leur tour, s'associèrent à l'action menée par leurs collègues d'Antioche et l'on en vint ainsi à la condamnation solennelle des opinions messaliennes qui fut prononcée au concile d'Ephèse, en 431. Trois ans auparavant, une loi de Théodose avait expulsé, en principe, les messaliens du territoire de l'Empire. Des activités messaliennes, ou du moins considérées comme telles, sont cependant attestées jusque vers le VII^e siècle. Les messaliens furent également poursuivis dans l'Eglise nestorienne de Perse ; leurs activités sont dénoncées et des mesures prises contre elles dans les actes des synodes qui se tinrent, au cours des V^e et VI^e siècles, au siège patriarcal de Séleucie-Ctésiphon (1).

Les opinions messaliennes sont connues par ce qu'en ont dit les hérésiologues qui les ont combattues, notamment Epiphane de Salamine et Théodoret de Cyr, et aussi par un certain nombre de propositions qui, extraites d'un ouvrage messalien condamné à Ephèse, sont conservées par Timothée, prêtre de Constantinople, et par saint Jean Damascène (2).

Les messaliens pensaient que seule la prière assidue, continue, telle qu'eux-mêmes la pratiquaient, parvient à expulser le démon qui, par suite de la prévarication d'Adam, habite en tout homme, physiquement attaché à lui depuis sa naissance (Timothée 3 et 1). Pour cela, en effet, le baptême conféré par l'Eglise est inefficace : s'il peut effacer les fautes antérieures, il est incapable d'extraire les « racines du péché » (Timothée 2) ; aussi bien, encore après le baptême, le fidèle reste-t-il « pétri » avec le péché (Jean Damascène 5). Ces racines, qui sont le démon lui-même, seule la prière a la force de les arracher. C'est aussi grâce à elle seule que l'homme peut recevoir l'Esprit qui, après l'expul-

sion du démon, vient, de façon sensible, en l'homme et fait de lui véritablement un « spirituel », nom par lequel les messaliens se désignaient eux-mêmes (Timothée 13). Devenu spirituel, parfait, en quelque sorte déifié (Timothée 11), l'homme est désormais libéré de toute inclination vers le mal, libre de toute passion, quoi qu'il fasse (Timothée 9) ; il jouit de charismes : il a le don de prophétie (Timothée 10), il sait lire dans les cœurs (Timothée 17), il voit de ses yeux les puissances invisibles, le démon quand il est expulsé de quelqu'un, mais aussi l'Esprit, quand il vient en l'homme, et la Trinité elle-même (Timothée 5).

Parmi les sacrements de l'Eglise, le baptême n'est pas le seul qui soit jugé inefficace : la « réception des saints mystères », la communion eucharistique, est tout autant considérée par eux comme étant incapable de purifier l'âme que le baptême de « rendre l'homme parfait » (Jean Damascène 4). « La réception du corps et du sang du Christ », affirmaient-ils (Timothée 12), « ne fait ni bien ni mal » ; elle est chose « indifférente » pour ceux qui la reçoivent, que ce soit dignement ou indignement. Aussi estimaient-ils qu'ils pouvaient y participer, afin de ne pas se séparer, du moins extérieurement, de la communion ecclésiastique. Ils ne cessaient, en effet, d'y appartenir, au moins en apparence, quitte à tenir cachées leurs opinions, voire à les renier, à anathématiser ceux qui avaient été convaincus de les professer, et cela sans aucun scrupule (Timothée 19).

Mais, en réalité, ils n'avaient que dédain et mépris pour la prière liturgique de l'Eglise. La prière valable et efficace était, selon eux, celle qui se faisait « chez eux », dans leurs oratoires (Jean Damascène 4). À ceux qui y participaient avec assiduité ils promettaient, même s'ils n'étaient pas baptisés, de recevoir la « sensation de l'Esprit », de recevoir l'Esprit de façon sensible, « en toute certitude et plénitude » (Jean Damascène 17), tandis que les prêtres de l'Eglise, affirmaient-ils, avouent eux-mêmes avoir l'Esprit seulement « dans la foi », mais non de façon sensible. À leurs yeux, cette réception sensible de l'Esprit, que ne procuraient ni le baptême ni l'imposition des mains conférée aux clercs, était la vraie communion des chrétiens.

LA prière, telle qu'ils la concevaient et la pratiquaient, était donc exclusive de tout autre sacrement. Exclusive aussi, elle l'était à l'égard du travail manuel, qu'ils jugeaient « mauvais », « détestable », indigne des « spirituels » qu'ils étaient (Timothée 13). Aussi devaient-ils recourir, pour vivre, à l'au-

(1) Pour plus de détails, voir notre article « Messaliens » dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, tome 10, col. 1074-1083 (Paris, 1979).

(2) Les textes ont été rassemblés par M. Kmosko dans *Patrologia Siriaca III* (Paris, 1926), col. CLXX-CCXIII. Ci-après, les numéros mis entre parenthèses renvoient aux propositions soit de Timothée soit de Jean Damascène.

mône. À ceux qui, venant se joindre à eux renonçaient à leurs biens, ils déconseillaient d'en faire don pour subvenir aux besoins des indigents, des veuves, de ceux qui étaient victimes d'infirmités, d'accidents ou d'infortunes diverses, mais ils leur faisaient obligation de tout remettre à eux-mêmes, parce qu'ils étaient, disaient-ils, les vrais « pauvres en esprit » (Timothée 15). Leurs adversaires prétendaient que leur refus du travail, sous prétexte de vaquer à la prière, n'était qu'une excuse pour couvrir leur paresse et qu'ils passaient une grande partie de leur temps à dormir, prenant leurs rêves pour des visions, après quoi ils se flattaient de faire des révélations et des prophéties. Le grand théologien nestorien Babaï, qui les combattit, les appelait « messaliens au nom mensonger », par quoi il voulait dire qu'ils n'étaient des « priants », des « orants », qu'en apparence. Un autre de leurs adversaires, saint Nil, dans son traité *Sur la pauvreté volontaire*, affirmait que leur prière ne pouvait qu'être illusoire, car, estimait-il, il est psychologiquement impossible de prier de façon continue. Vient, en effet, un moment où l'esprit de celui qui prie est envahi par les distractions et bien souvent, tout en paraissant prier aux yeux des autres, il ne fait que s'abandonner aux divagations de ses pensées, en particulier des pensées de vaine gloire. L'état de prière ne peut donc être indéfiniment prolongé ; aussi Nil recommandait-il de faire alterner les moments de prière et les moments de travail.

Cependant tout le monachisme ancien a voulu être fidèle au précepte de saint Paul « Priez sans cesse » (1 *Thessaloniens* 5, 17), faisant écho à la parole de Jésus en *Luc* 18, 1 : « Il faut prier toujours ». Point n'était besoin d'être messalien pour prôner la prière continue ! Mais il fallait trouver le moyen de concilier ce précepte avec l'obligation, non moins impérieuse, du travail (cf. 2 *Thessaloniens* 3, 8-10). Epiphane de Salamine, qui estimait que les messaliens interprétaient mal la parole de Jésus : « Ne travaillez pas pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui reste dans la vie éternelle » (cf. *Jean* 6, 27), recommandait contre eux la pratique des moines d'Égypte qui savaient, selon lui, concilier travail et prière en s'adonnant à la « méditation » (*mélété*), récitation assidue de textes scripturaires, notamment des psaumes, que le moine pouvait poursuivre tout en travaillant de ses mains (3).

(3) Cf. notre article « Le travail manuel dans le monachisme ancien : contestation et valorisation », recueillie dans *Aux origines du monachisme chrétien* (Abbaye de Bellefontaine, 1979), p. 117-126.

EN privilégiant de façon absolue et exclusive la prière, qui est l'activité religieuse par excellence, les messaliens se sont ainsi mis en contradiction, non seulement avec la vie de l'Eglise, mais avec la condition humaine elle-même, dont le travail est un composant essentiel. Le messalianisme représente, en l'occurrence portée à son paroxysme, une tendance — mieux vaudrait dire sans doute une tentation — permanente au sein de l'Eglise, qui a connu, au cours de son histoire, d'autres mouvements de « spirituels ».

Antoine GUILLAUMONT

Antoine Guillaumont, né en 1915, trois enfants, est professeur au Collège de France (chaire « Christianisme et gnoses dans l'Orient préislamique ») et membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Ses travaux concernent les littératures anciennes de l'Orient chrétien et, spécialement, l'histoire du monachisme et de l'ascétisme dans l'Eglise des premiers siècles.

Jean-Louis CHRÉTIEN

L'humilité selon saint Bernard

Pour accéder à l'humilité, il ne suffit pas que je reconnaisse ma « bassesse » devant Dieu ; il faut que je reconnaisse que mon humilité n'est rien devant l'humilité infinie de Dieu, qui a choisi volontairement de devenir mon humanité. L'humilité, ce rien qui change tout, définit seule le lieu de toute autre vertu, parce qu'elle seule reconnaît que Dieu est Dieu.

L'HUMILITE a les yeux grand ouverts. Elle ne garde rien, elle ne regarde rien, elle donne, elle qui n'a rien en propre que la lueur, première à ses yeux, de l'aurore avec elle apparue. Pas un mot ne monte à ses lèvres, et la voici qui retient son haleine, comme si elle écoutait une de ces promesses qui nous furent données à voix basse, et que toujours depuis notre cœur entendit, comme si elle écoutait déjà, encore, au loin, à son oreille, le Verbe expirant le dernier de ses souffles. Qui dira l'humilité ? Qui verra l'humilité ? Elle a trop à voir pour qu'il lui reste un seul instant à perdre, à se perdre, en se mirant. Et comment prendrait-elle la parole, elle qui ne sait plus que la recueillir, et dont le seul souci est d'écouter sans fin celle que Dieu nous confia ?

L'humilité a les yeux grand ouverts. Cela suffit. Elle n'a pas besoin de les lever vers le ciel, le ciel viendra de lui-même se lever en eux. Car à cela l'humilité s'entend — à vaincre Dieu, à l'emporter sur le tout-puissant. « *Il faisait violence au royaume des cieux, ce publicain, lui qui, alors qu'il n'osait pas lever les yeux vers le ciel, put abaisser vers lui le ciel lui-même* »

(VI-1, p. 188) (1). Dieu seul peut capter ce regard — nous, nous ne le pouvons pas, car il nous faudrait être plus profond que l'abîme, que son propre abîme où ce regard descend. Dieu seul peut capter ce regard — et le voilà capturé. Par l'humilité l'amour infini lui-même est défait. Mais pour lui, être défait, c'est vaincre.

« *Qui est celle-ci qui monte comme l'aurore naissante ?* » (Cant. VI, 9). C'est elle encore, avec ses yeux grand ouverts. De son abîme elle monte vers l'abîme de Dieu. Rien ne pourra l'arrêter, puisque c'est Dieu même qui l'élève. Oui, l'humilité est notre seule aurore. « *L'aurore est la fin de la nuit et le commencement de la lumière. La nuit signifie la vie du pécheur, la lumière la vie du juste. L'aurore qui échappe aux ténèbres et annonce la lumière, c'est bien l'humilité, car comme celle-là sépare le jour de la nuit, celle-ci sépare le juste du pécheur* » (VI-1, p. 343). Mais, à tout instant, c'est en nous qu'elle les sépare. Le jour qu'elle inaugure n'aura pas de fin. L'aurore de l'éternité ne passe point elle-même. L'humilité non plus ne passera point, car le Christ à la droite du Père reste homme pour l'éternité, et son corps glorieux porte pour toujours les stigmates de la passion.

Oui, qui pourra dire cette humilité, que Dieu lui-même n'a pu dire que par le silence du Verbe crucifié ? Elle nous rappelle et nous reconduit à notre vérité propre, qui est de n'avoir plus en propre que le mensonge et la superbe. En nous mettant à l'« école de l'humilité » (III, p. 32), Dieu nous permet de découvrir qui nous sommes et ce que nous sommes. Puissance de manifestation et de discernement, elle dissipe en nous l'aveuglement que toujours l'orgueil comporte (III, p. 27), Mais, de ce fait même, elle est aussi puissance d'effacement et de retrait. En aucun sens du terme, l'humble ne se met en avant : ni pour l'emporter sur les autres, ni pour s'imposer à leur regard. Non qu'il soit homme de dérobades et de cachotteries — c'est en portant au jour la vérité sur lui-même, que Dieu lui a découverte, qu'il s'efface et disparaît, tout comme c'est en s'effaçant qu'il atteste avoir vraiment reconnu cette vérité sur lui-même. Parler de cet effacement, discourir sur l'humilité, n'est-ce pas déjà être en passe de la perdre ? N'est-ce pas mettre en circulation de la fausse monnaie, fausse parce que c'est nous qui la signons ? Ce que nous aurions à dire de l'humilité, n'est-ce pas notre silence qui le dirait le mieux ?

(1) Les oeuvres de saint Bernard sont citées d'après le texte de l'admirable édition critique de Dom Jean Leclercq et de Henri Rochais, *Opera*, Editions Cisterciennes, Rome, 1957-1977. Nous indiquons dans le corps du texte le numéro du volume et la page.

Un noviciat de la parole

La question est celle-là même de saint Bernard lorsqu'il entreprend d'écrire son premier ouvrage, sur les degrés de l'humilité et de l'orgueil. La préface et la conclusion s'expliquent de cette question, qui ne forme pas une question préjudicielle ou méthodique, mais déjà un regard vers l'être de l'humilité. Saint Bernard dit avoir longtemps hésité, comme à la croisée des chemins, «*craignant, si je parlais utilement de l'humilité, de me révéler moi-même privé d'elle, ou bien, si je restais silencieux avec humilité, de devenir inutile*» (III, p. 16). Le choix était mal posé, et saint Bernard s'est décidé pour la voie la plus sûre, la voie du risque et du don — celle de s'en remettre à autrui, à ses critiques comme à ses prières, en communiquant, plutôt que de se «*sauvegarder tout seul dans l'asile du silence*» (III, p. 16). Déjà ce choix nous montre que l'humilité, si elle est prudente, n'a rien de précautionneux, et qu'en accédant à sa vérité, elle reçoit aussi une audace, la plus haute audace, qui lui vient de l'amour même l'inspirant et la menant.

Mais ce traité sur l'humilité, malgré son titre, décrit plus précisément et plus minutieusement les degrés de l'orgueil qu'il ne le fait de ceux de l'humilité. Il trahit sa promesse. Car cette promesse ne se tient vraiment que là où elle est trahie. Parler de l'humilité, c'est d'abord et toujours parler de notre orgueil, c'est d'abord et toujours dire ce que nous avons perdu et ce dont nous nous sommes éloignés. Montrer le chemin de l'humilité, c'est montrer un chemin que nous avons parcouru à rebours. «*Dans cette descente nôtre, conclut saint Bernard, tu trouveras peut-être les degrés qu'il te faut gravir, degrés que tu liras bien mieux toi-même dans ton cœur en les gravissant que dans notre livre*» (III, p. 59). La parole sur l'humilité semble, au moins directement, impossible. Pour n'être pas la parole de sa perte, elle se doit d'être avant tout une parole sur sa perte. L'humilité ne donne-t-elle pas un exemple de ce qu'on ne peut savoir sans cesser de l'être, ni être sans cesser de le savoir ? Car la question initiale toujours nous devance : qu'on se taise ou qu'on parle, qu'on parle directement ou indirectement de l'humilité, n'en a-t-on pas toujours déjà trop dit ? Trop pour ce que nous sommes et ce que nous pouvons attester. Car chacune de ces attitudes peut être une forme nouvelle de superbe.

Pour le théologien chrétien qu'est saint Bernard, l'humilité ne saurait être une question qu'il se pose, un thème sur lequel il se penche, un objet parmi d'autres d'une science qu'il lui appartiendrait d'enseigner. Nul, fût-il l'homme le plus génial et le savant le plus profond, ne peut s'approcher de l'humilité en faisant valoir un titre ou une autorité préalables. Sa première leçon sur l'humilité sera la rude leçon qu'elle

lui aura donnée, en le déposédant de toute autorité, en lui rappelant qu'ici nul ne parle qui n'ait d'abord été réduit au silence par le Verbe crucifié. Ce silence, le silence douloureux où il découvre en son cœur la tyrannie du péché, le silence joyeux où le pardon lui est donné comme une vie nouvelle, c'est lui que sans fin et sans cesse il portera vers la parole. A tout instant, l'humilité est ce qui prive le théologien de sa parole de mort et lui donne sa parole de ressuscité, ce qui le laisse interdit et ce qui l'autorise à parler. Il ne s'agit pas seulement que, comme le philosophe, il se laisse d'abord enseigner par ce, et par ceux, qu'il enseigne : il s'agit aussi que cette parole ne laisse pas de revenir, en amont, vers sa source, dans une action de grâces. Jamais le théologien n'aura, en humilité, terminé son noviciat, qu'il devra poursuivre jusqu'à l'instant de sa mort, où il en rejoindra le seul et unique maître. L'humilité ne peut être l'objet de la théologie que si elle en est d'abord, et toujours, le sujet. Elle n'est pas matériau, mais cela qui dans la théologie est à l'oeuvre. Ce qui a été caché aux sages et aux habiles, mais révélé aux petits, ne se laissera dire que par ceux dont l'humilité est la première science. «*Plus subtile, plus intérieure, ma philosophie est de connaître Jésus, et de le connaître crucifié* » (II, p. 43). Connaître Jésus en croix, c'est connaître l'humilité même. Mais connaître l'humilité même, ce n'est pas accroître notre science, en nous rendant maîtres d'un nouvel objet, fût-il le plus haut : c'est laisser s'emparer de nous le Verbe qui dépasse notre science et nous fait participer à la sienne.

«*C'est une grande, oui, mes frères, une grande et sublime vertu que l'humilité, elle qui obtient ce qui ne s'enseigne pas, elle qui est digne d'acquiescer ce qui ne peut être appris, digne de concevoir par le Verbe et du Verbe même ce qu'elle-même par son propre verbe (suis verbis) ne peut expliquer*» (II, p. 316). Double est la leçon que nous donne ici saint Bernard, pour l'avoir lui-même reçue (2). La contemplation mystique, dont il est question dans ce sermon, couronnement gratuit de la vie chrétienne, et de l'exercice de la théologie, ne sera donnée qu'à l'humilité. Beaucoup tendent l'oreille, dont le cœur est verrouillé. Beaucoup sont à l'affût de toute parole, dont le cœur reste clos au Verbe. L'humilité seule les rendra attentifs. Et elle leur permettra de recevoir du Verbe ce que leur propre verbe ne peut ni atteindre ni, directement, transmettre. Le don du Verbe n'a lieu que dans les âmes silencieuses : et ce don, qui suppose le silence, l'impose aussi. Que dirons-nous du Verbe, sinon ce qu'il dit et fait lui-même de lui-même ? Que dirons-nous, sinon ce silence qu'il nous donne et où il se donne à nous — le

(2) Cette leçon est un bien commun pour les chrétiens, même non catholiques. Le théologien luthérien W. von Loewenich montre ce que Luther apprend dans les oeuvres de saint Bernard, s'agissant de l'humilité : *Luthers Theologia Crucis, Witten, 1967* (5^e éd.), 150-157.

silence de l'humilité ? Ce silence n'est pas mutisme. Il n'a pas en partage le froid de la haine, mais le feu de l'amour. Et comme un feu il se propage, comme un feu que rien ne peut contenir, pas même notre impuissance à en parler quand ce n'est pas lui-même qui donne et prend la parole. Lisant saint Bernard, après huit siècles, c'est ce feu même que nous sentons, par son intermédiaire, mais non pas grâce à lui, commencer peut-être de brûler nos cœurs. Car il a tenté de dire — par et dans l'humilité — la Parole divine et humaine qui l'a exproprié de ses propres paroles.

Humilité du Christ

Le Verbe seul en effet tranche tous les dilemmes et lève tous les doutes qu'une parole sur l'humilité suscite. Pour savoir ce qu'elle est, nous n'avons pas à la chercher en nous, mais à la produire en nous. Pour la produire en nous, un seul regard suffit — un regard vers la croix. Il n'est pas de lieu si bas, pas d'abîme si profond, pas de bournier si dérobé que depuis eux on ne puisse lever le regard vers la croix, et y voir l'humilité vraie. C'est pourquoi la croix fut haut dressée. C'est d'elle et vers elle que doit se tenir toute parole sur l'humilité, comme parole de l'humilité. Car le paradoxe de l'humilité, à la fois visible et invisible, est celui-là même de la croix. Sur la croix fut clouée la «*vérité pauvre, nue et faible (egentem, nudam, infirmam veritatem)*» (III, p. 30). Chacun rêve de voir la vérité à découvert. A découvert, elle le fut, une fois et pour toujours, sur le Golgotha. Et c'est parce qu'elle le fut qu'elle resta méconnue et ignorée. Car cette nudité était celle de la souffrance et de l'humilité. Si l'humilité garde les yeux baissés, c'est qu'un instant d'abord elle les leva, et du ciel entier ne vit que la croix, qui lui suffit.

Car l'âme pénétrée par l'humilité n'a pas le regard de l'aigle, elle ne veut pas et ne peut pas fixer face à face le soleil de la gloire. Son regard est, comme il en va de l'aimée du *Cantique*, un regard de colombe. Il ne cherche pas une vision qui l'éblouisse et qui l'aveugle, indigne qu'elle serait de la contempler, mais une vision mieux accordée à son humilité, celle du Verbe incarné et souffrant. Là, son regard peut s'arrêter, sans que rien ne la repousse. Celui qu'elle voit lui est accueillant et prévenant. Si accueillant que l'âme ne contemple pas seulement le Christ humilié, et que son regard se fait séjour, sa vision habitation. Comme la colombe nidifie dans les anfractuosités de la pierre, l'humble fait des blessures du Christ sa demeure (II, p. 52). A ceux qui ne peuvent «*appréhender par eux-mêmes les profondeurs de Dieu*», il suffira d'habiter les cavités du mur. Sont-ils trop faibles pour s'ouvrir

eux-mêmes en Dieu leur chemin, et y conquérir leur demeure, qu'un refuge déjà leur est préparé, ménagé, où ils puissent se terrer et se refaire, Jésus crucifié (II, p. 159). Les blessures du Christ sont ce refuge, le plus sûr des refuges, celui qui est ouvert à tout venant, et où même l'âme la plus blessée peut se tenir. L'humilité ne regarde pas la croix pour contempler, elle habite Jésus crucifié pour se sauver. Elle ne pose pas sur lui un regard désintéressé, elle y cherche et aussitôt y trouve son asile. L'infidélité même de l'homme a creusé malgré elle cet asile pour les fidèles (II, p. 159). Le mystère de l'humilité divine est aussi un mystère que l'humilité seule nous rend habitable.

Car l'humilité est pour saint Bernard la *virtus Christi* par excellence (IV, p. 299), la force et la puissance du Christ par lesquelles notre superbe est confondue. La force du Christ présente un visage insolite et bouleversant de la force de Dieu : il se donne à voir quand la force de Dieu semble s'être retirée, quand elle se manifeste sous la faiblesse de l'homme de douleurs, quand la sagesse de Dieu semble privée de savoir, quand la parole de Dieu se tait. La *virtus Christi* enseigne avant que d'enseigner, elle est ce qui déjà se manifeste dans la vie cachée : tout au long de celle-ci, le Christ «*proclamait déjà par son exemple ce que par la suite il enseigna par sa parole*» (IV, p. 299), l'humilité. Celle-ci n'est pas seulement enseignée par le Christ, elle est, dans le Christ, enseignante. Saint Bernard aime à citer sa parole : «*Apprenez de moi, car je suis doux et humble de cœur*» (*Matthieu* 11, 29). Maître d'humilité, le Christ n'est aussi bien maître que par l'humilité. Tout ce que nous pouvons apprendre de lui nous viendra de l'humilité de Dieu en lui. Rien n'est plus intime au Christ que l'humilité : elle seule a pu faire que le Verbe s'unisse à la chair, elle est des deux l'indestructible lien (cf. IV, 256). Le foyer de l'existence comme de la pensée de saint Bernard est l'exinanon du Christ, cette humilité par laquelle Dieu, selon le mot de saint Paul, s'est «*vidé de lui-même*», pour prendre la forme de l'esclave. C'est grâce à ce vide de Dieu que nous est donnée la plénitude, grâce à cet appauvrissement de Dieu que nous devenons riches, grâce à cet abaissement de Dieu que nous sommes élevés. Le Christ n'enseigne l'humilité que parce qu'il est lui-même l'humilité de Dieu à l'œuvre. Il invite l'homme à imiter en lui l'humilité, par laquelle seule on parvient à la gloire (VI-2, p. 103). Et toutes les considérations de saint Bernard sur l'humilité renvoient au Christ qui en est l'«*exemple efficace*» (VI-1, p. 28), parce que c'est en effet qu'il s'est montré humble. N'y a-t-il pas là un insurmontable paradoxe ?

Paradoxe, que Dieu doive lui-même venir enseigner l'humilité à l'homme. Paradoxe, encore, en ce que le Christ, sans cesse proposé en exemple d'humilité, eut lui-même une humilité «*sans exemple*» (V,

p. 58), unique et proprement inimitable. De fait, l'humilité du Christ et la nôtre semblent n'avoir que le nom de commun : l'une consiste, pour Dieu, à se faire homme et à assumer les limites et les souffrances de la condition humaine, l'autre consiste, pour nous, à reconnaître notre vérité propre. En quoi, dès lors, l'une serait-elle l'imitation de l'autre ? Comment l'humilité peut-elle être une vertu par laquelle on devient comme Dieu ? Plus nous serons humbles, et plus, semble-t-il, nous serons conduits à reconnaître l'abîme qui nous sépare du Christ, sans que cette reconnaissance le franchisse en rien, ni ne produise, par delà la séparation, la moindre ressemblance. L'exigence d'une connaissance véridique de nous-mêmes, qui nous fasse découvrir notre faiblesse et notre corruption (III, p. 17), ne paraît ni plus ni moins grande après l'incarnation qu'avant elle. Et, à supposer que nous nous conformions à cette exigence, en quoi nous fera-t-elle ressembler à celui qui fut sans péché ? Une telle considération de l'humaine faiblesse, sans âge et sans histoire, méconnaît la nouveauté du Christ qui rend toutes choses nouvelles : l'exemple qu'il donne à imiter travaille et transforme d'emblée celui qui devra l'imiter. Il ne se propose à l'imitation qu'en ayant déjà prévenu et prémuni, dans leur être même, ses imitateurs. L'abîme qui nous sépare du Christ, lui seul l'a franchi, et son humilité est déjà de notre côté. Elle est l'acte même pour lui de se tenir à nos côtés. « *C'est à nous qu'il a pris ce que pour nous il a supporté : naître, être allaité, mourir, être enseveli. Mienne est la condition mortelle du nouveau-né ; mienne est la faiblesse du petit enfant ; mienne est l'expiration du crucifié ; mien, le sommeil de l'enseveli* » (II, p. 251). Par là même tout est renouvelé, et le lieu, et la condition où nous avons à imiter le Christ ne sont plus ce qu'ils étaient avant lui. Ce que le Christ nous a pris, il l'a gardé ; et ce qu'il nous a rendu en est tout différent. Il nous a pris une vie en nous donnant la sienne, et il nous en a rendu une autre. Il a pris une humanité où le péché tenait l'homme prisonnier et il nous a rendu une humanité où nous en sommes, en droit, libérés, où il n'est plus notre possibilité la plus propre. Et l'humilité elle aussi a été changée. Le Christ nous a pris une humilité résignée pour nous rendre une humilité joyeuse, une humilité amoureuse.

Les deux humilités

Exclusive en effet de toute duplicité, l'humilité n'en comporte pas moins pour saint Bernard une dualité. Il y a une humilité de la connaissance et une humilité du cœur. « *Par la première, nous connaissons que nous ne sommes rien, et celle-ci nous l'apprenons par nous-mêmes, et par notre propre faiblesse ; par la seconde, nous fou-*

ions aux pieds la gloire du monde, et celle-là nous l'apprenons de celui qui s'est vidé de lui-même, prenant la forme de l'esclave » (IV, p. 184). Seule l'humilité cordiale, l'humilité qui point le cœur et qui y point jusqu'à l'enflammer, est l'humilité chrétienne. Cette distinction d'une humilité de connaissance et d'une humilité d'affection (*cognitio-nis, affectionis*) ne signifie pas l'opposition d'une raison sans affect et d'un affect sans raison. L'une et l'autre de ces deux humilités peuvent se dire en termes d'affection ou en termes de vérité : l'humilité triste s'oppose à l'humilité joyeuse (I, p. 247), l'humilité provoquée par une vérité que, malgré nous et de mauvais cœur, nous devons bien reconnaître, à l'humilité qui prend sur elle cette vérité de bon gré et de bon cœur dans un mouvement d'amour (II, p. 36-37). L'une est extorquée par la vérité (II, p. 37), l'autre va par amour au devant de la vérité. L'une suit la vérité parce qu'elle ne peut faire autrement, et fait de nécessité vertu, l'autre précède et prévient la vérité, qu'elle irait, si elle ne pouvait y avoir accès autrement, jusqu'à inventer. L'humilité dolente, patiente et résignée transforme les humiliations que nous subissons malgré nous en une occasion de découvrir la vérité sur nous-mêmes et de la reconnaître : elle nous arrache à l'amour de nous-mêmes, à l'amour aveuglé par l'orgueil. En cela, elle a son prix et redonne l'innocence. Mais cette innocence n'est pas encore la plénitude de la justice, mais le regard glacé que nous jetons sur nous-mêmes n'a pas encore la lucidité la plus haute, celle de l'amour. L'humilité atteint son faite quand elle cesse d'être l'essentiel, quand elle n'est plus que le sillage et l'écume d'un élan amoureux. « *Il y a une humilité que l'amour produit et enflamme ; et il y a une humilité que la vérité nous procure, et qui n'a pas de chaleur* » (II, p. 36). Le renoncement à soi peut être encore pris dans le cercle de l'examen de soi. Il peut aussi, changeant alors de sens et de nature, n'être que la retombée, le contre-coup, le répondant en nous du mouvement de l'amour qui va de l'autre à l'autre en ne faisant que nous traverser, de l'aventure de la charité qui vient de Dieu et va vers Dieu, nous emportant et nous transformant au passage.

Le secret du christianisme, ce secret que l'humilité entend au creux de son oreille et que l'amour ensuite va criant sur les toits (*Matthieu*, 10, 27), ce secret confié à l'humilité attentive, mais auquel seul l'amour sert de porte-parole, le proclamant à tout venant, ce secret réside en ces simples mots : il n'est d'humilité qu'amoureuse, car seul l'amour est vraiment humble. Saint Bernard oppose une « *humilité nécessaire* » et une humilité volontaire (II, p. 38), une humilité imposée et une humilité librement choisie. Comme celle de la connaissance et de l'affection, cette dichotomie ne livre pas d'emblée sa vérité. Dès lors que l'humiliation n'est plus subie dans la colère et la révolte, mais reprise par nous

et en nous, nous révélant notre vérité, il y a bien acte de volonté. La réappropriation de ce que l'humiliation extérieure nous enseigne nous est comme arrachée, mais ce n'est pas pure passion. La vérité peut frapper vigoureusement et violemment à notre porte, il faut bien que nous la lui ouvrons. Mais cette volonté n'est pas liberté plénière, parce qu'elle n'est pas inspirée par l'amour. Paradoxalement, c'est quand l'humilité vient uniquement de nous-mêmes qu'elle est la moins volontaire, et quand elle provient tout entière d'un amour qui n'est pas nôtre, et nous exproprie de notre amour-propre et de notre volonté propre, qu'elle est la plus volontaire. Car seule la grâce nous arrache à l'esclavage du péché. L'humilité libre est celle que l'amour perpétuellement improvise, non celle que nous déchiffrons laborieusement, mesure par mesure, sur la partition des épreuves et des humiliations.

Cette humilité du cœur, joyeuse et chaleureuse, permet de franchir la séparation en apparence infranchissable entre l'humilité de l'homme et l'humilité de Dieu, entre celle qui reconnaît sa bassesse et celle qui n'est autre que le libre abaissement du Très-Haut. Rien ne pourrait les rapprocher ni les réunir, sinon la contagion et la diffusion de l'humilité du Christ, de l'humilité de celui qui est Dieu et homme. Elle est le chemin même que la vérité se fraie à chaque instant, et s'embrase toujours plus de l'amour qui l'a fait naître.

La racine des vertus

Un beau passage herméneutique, dans un sermon sur la nativité, manifeste le caractère proprement radical de l'humilité pour saint Bernard. Lorsque l'ange apparaît aux bergers, note le saint, il leur dit : « Vous trouverez un nouveau-né enveloppé de langes et couché dans une crèche » (*Luc* 2, 11). Mais quelques lignes plus bas, il est écrit qu'« ils vinrent en hâte et trouvèrent Marie, Joseph et le nouveau-né couché dans la crèche » (*Luc*, 2, 16). Pourquoi cette différence, pourquoi « *l'humilité seule semble-t-elle être louée par l'ange, et pourtant n'est pas seule trouvée par les bergers* » (IV, p. 264) ? Les bergers partent à la recherche de l'humilité, dont la figure est l'enfant Jésus, et cependant ils trouvent en arrivant, non la seule humilité, mais d'autres vertus, la continence et la justice. Celui qui est en quête de l'humilité découvrira plus que l'humilité. Celui qui se presse pour la voir verra plus qu'il n'était venu voir. Quand l'humilité est promise, c'est toujours plus qui est tenu. Quand l'humilité est annoncée, c'est toujours plus qui arrive. Par les bergers, « *elle n'a pu être trouvée seule, car toujours la grâce est donnée aux humbles* » (IV, p. 264).

Ce perpétuel surcroît de l'humilité tient au fait qu'elle n'est pas une vertu

parmi d'autres, qu'elle est, de toutes, la racine et la sauvegarde. Saint Bernard le montre par des images aussi belles que simples. L'humilité est le sel qui conserve les vertus et les empêche de se décomposer en leurs propres contraires : s'il n'y avait le sel de l'humilité, la vertu de force tournerait rapidement en orgueil. Imperceptible et puissante à la fois est cette humilité qui ne fait pas nombre avec les vertus, mais les maintient comme telles (VI-1, p. 250-251). Pour faire le pain, le grain ne suffit pas. Il y faut aussi de l'eau, de cette eau qui semble sans valeur mais sans laquelle la farine ne pourrait être ramassée, rassemblée unifiée. La pâte ne pourrait prendre sans l'eau de l'humilité (VI-2, p. 217). L'humilité est ce rien qui change tout. Son rapport aux autres vertus est de fondation perpétuelle et de perpétuelle ressource. Les images de l'enracinement dans un sol nourricier le manifestent. Il nous faut être « *enracinés et fondés, par de solides racines, dans l'humilité* » (V, p. 4). Nous pouvons bien être gardés à droite et à gauche par d'autres vertus, mais il faut aussi que nous soyons sauvegardés au fond par l'humilité, « *racine des vertus* » (V, p. 76). Elle sauvegarde l'être vertueux des vertus mêmes. « *Sans cette vertu d'humilité, les autres vertus ne peuvent avancer* ». Et saint Bernard cite saint Grégoire le Grand pour qui vouloir réunir des vertus sans humilité est comme transporter de la poussière en plein vent (VI-2, p. 242). C'est l'humilité qui « *réunit les vertus, qui les conserve une fois réunies et qui une fois conservées les parachève. La fondation est dans la terre, et sa faiblesse (éventuelle) ne peut être connue, jusqu'à ce que les parois édifiées soient bien établies ou s'écroulent. De la même façon, l'humilité aussi, dans le secret du cœur, établit fermement la racine* », qui décide de la solidité de l'édifice spirituel et se révèle par lui (VI-1, p. 15).

L'humilité est souvent présentée comme initiale. Mais c'est à chaque instant du progrès spirituel qu'elle est initiale. De toutes les autres vertus, elle forme la ressource toujours à l'état naissant, en quoi elles viennent puiser pour pouvoir être et rester elles-mêmes. Elle est donc à la fois ce qu'il y a de plus secret et ce qu'il y a de plus manifeste, car sa manifestation reste radicale, sourd dans la profondeur de l'âme, laissant tout se manifester, mais ne se manifestant pas elle-même en elle-même. Pas un instant nous ne la trouvons seule, et c'est pourtant de sa solitude que tout surgit. Car elle est ce point vivant, en notre âme, de solitude abyssale où nous sommes au regard de Dieu sans rien, sans rien qui nous appartienne sinon, dans le silence, cette station orante. Mais cela, nous ne le voyons pas, nous ne voyons jamais que ce qu'elle a obtenu, que la blessure qu'elle a faite au cœur du Dieu invulnérable, du Dieu, comme aime à le répéter saint Bernard, sans passion, mais non sans compassion.

L'épreuve et l'offrande

Du vide, l'humilité est à la fois l'épreuve et l'offrande. L'épreuve, car elle nous rappelle notre propre dénuement, que l'affairement du péché ne comble ni ne recouvre, mais accroît toujours davantage, exoriant en nous la ressemblance de Dieu. L'offrande, car ce vide peut et doit être offert à Dieu, qui seul le remplit par sa grâce, nous donnant une plénitude que nous n'aurions pu trouver par nos forces humaines. L'acte de l'humilité est de transformer l'épreuve en offrande. Il ne suffit pas en effet de se découvrir vide pour devenir vraiment humble : car si nous cherchons à combler ce vide par nos oeuvres vertueuses, ou même si les dons que Dieu nous fait sont par nous réappropriés, ce vide n'aura été l'occasion que d'être occupés et préoccupés de nous, remplis de nous-mêmes. Il n'aura été qu'un espace où introduire l'enflure et l'orgueil. Ce vide doit être par nous-mêmes perpétuellement laissé vide, sans que nous le remplissions ni de nos plaintes ni de nos mérites, et ainsi maintenu, offert à la grâce divine pour qu'elle y soit à l'oeuvre. Dieu ne vient jamais habiter que ceux qui lui donnent l'hospitalité. L'humble vide du cœur, où nous sommes, que nous sommes, sans y être occupés de nous, est hospitalier à Dieu. Dans un admirable sermon sur l'annonciation, saint Bernard montre que le baume de la grâce divine « *veut un vase très solide* ». « *Qu'y a-t-il d'aussi pur, qu'y a-t-il d'aussi solide que l'humilité du cœur?* » (V, p. 40). Le cœur humble est un cœur vide, vacant, ouvert — ce dont Marie, pour les chrétiens, est à jamais la figure. Le mérite humain n'encombre pas l'esprit humble, et laisse donc la plénitude de la grâce librement s'épancher (V, p. 40). Le Pharisien de l'Evangile était un homme vertueux, et qui rendait grâce à Dieu. « *Mais il n'était pas vide, il n'était pas vidé de soi, il n'était pas humble (non erat vacuus, non erat exinanitus, non erat humilis)* ». Par là sa plénitude n'était en effet qu'une enflure (*tumor*), une plénitude illusoire et feinte (V, p. 41). Ce qui lui aura manqué, à lui dont la vie ne comportait pas de manquement, c'est le manque même — le vide où Dieu vient se tenir. Il avait tout ce qu'il fallait pour être vertueux — sauf le vide de l'humilité où les vertus ont leur espace de jeu et d'opération, sauf le vide dont Dieu a besoin pour l'emplir. Le publicain « *qui s'est vidé de lui-même, qui prit soin de présenter un vase vide, en a rapporté une grâce plus ample* » (V, p.41).

Si l'épreuve de ce vide doit être transformée en offrande, cette offrande ne sera telle qu'en ne cessant pas d'être une épreuve. Découvrir ce vide et se vider activement de soi ne constitue pas une technique pour obtenir la grâce divine. Celui qui s'offre n'a rien à offrir. Ce vide

est celui, douloureux, du désert. Dans un autre sermon, saint Bernard montre que ce vase vide que le cœur humble est devenu n'en a pas pris par là même pour soi de la valeur. « *Celui-là est vraiment fidèle, qui ne croit pas en lui-même, ni n'espère en soi, devenu pour lui-même comme un vase perdu* », un vase sans valeur et sans utilité (IV, p. 232). Il perd son âme pour la garder. « *Seule l'humilité du cœur peut faire que l'âme fidèle ne s'appuie pas sur elle-même ; mais, se désertant elle-même, elle monte déjà hors du désert, appuyée sur son bien-aimé* » (IV, p. 233).

L'humilité libératrice

A chaque instant, l'humilité nous élargit. En portant au jour ce que nous voulions garder à nous-mêmes secret dans l'ombreuse et l'ombrageuse resserre de notre orgueil, elle nous libère. Elle nous libère des doutes, des hésitations et des tergiversations où se complaît et se déplaît sans fin l'homme qui entend être sûr de soi. Elle nous délivre de l'arpentage toujours recommencé de nos forces et de nos faiblesses, nous interdit de mesurer jusqu'où nous pouvons présumer de nos pouvoirs. A celui qui sait, une fois pour toutes et toutes fois pour une, qu'il ne peut rien, tout est désormais possible. L'humble brûle tous ses livres de compte en riant d'avoir pu les prendre au sérieux, et part sans se retourner. L'aventure seule est sûre, l'aventure de l'humilité au visage d'aurore. Elle n'est pas embarrassée, car il n'y a rien dont elle doive se munir, rien non plus dont elle doive se prémunir — si elle a vraiment tout laissé. Car l'humble pauvreté a sa béatitude au présent. Ceux qui pleurent seront consolés, mais pour l'instant ils n'ont que le miroir de leurs larmes pour y voir briller la promesse. Ceux qui ont faim et soif de justice seront rassasiés, mais pour l'instant ils ne savent de la justice que son lancinant délai, et ce creux, en leur cœur, comme une empreinte de qui viendra. Si, pour les autres vertus, « *la promesse est indiquée par le futur* », en revanche « *à la pauvreté, il n'est pas tant promis que donné* » (IV, p. 185). Le royaume des cieux est à elle — si elle a vraiment tout laissé. Qui a tout laissé n'a plus rien à perdre, n'a plus rien de lui en quoi il puisse se perdre, n'a plus rien en lui qui puisse le perdre. Il n'hésite plus, car rien ne lui appartient plus que ce qui lui est donné à mesure qu'il avance, que l'espace même au devant de lui où sa vie marche dégagée. Celui qui calcule peut toujours se tromper, celui qui trace des plans n'y a pas fait entrer l'imprévu qui les déjouera : l'insécurité accompagne leur assurance comme une ombre, comme son ombre silencieuse et fatale. Mais l'humble ne prévoit rien, car tout ce qu'il pouvait voir de ce qu'il est, il l'a déjà vu, et a cessé de

s'en préoccuper. Comment craindrait-il l'imprévu, lui dont l'imprévu de la grâce est l'élément ?

C'est parce que l'aventure de l'humilité est la seule sécurité que l'humilité a tant d'audace, une audace qui fait frémir les grands, et parfois les dépose de leur siège. « *D'autant moins s'est-on habitué à présumer de sa force propre, même dans les plus petites choses, et d'autant plus a-t-on, dans les grandes, confiance dans la force divine* » (V, p. 273). Pour saint Bernard, l'humilité va, par la grâce de Dieu, de pair avec la magnanimité. Dieu donne une magnanimité qui ne rend pas arrogant, et une humilité qui ne rend pas pusillanime. La Vierge en est un modèle (V, p. 272-273). Sans doute l'humble ne recherche pas sa grandeur et prend, comme Dieu lui-même, sa joie en ce qui est peu de chose. Mais cela ne signifie pas que l'humilité soit exclusive de la grandeur, elle qui seule fait mûrir les grands desseins, en les laissant croître de la grandeur de Dieu. Pour lésiner, il faut toujours quelque richesse ; pour être mesquin, il faut toujours quelque orgueil ; pour être craintif, il faut toujours quelque attachement à soi. Arraché à lui-même, l'humble a désormais le champ libre pour tout ce qui est grand, trop grand pour lui. Ce qui est trop grand pour l'homme, Dieu ne peut l'attendre que des humbles, car eux seuls ne s'appuient que sur ses forces.

D'un seul mouvement, l'humilité se dégage des périls inverses de la timidité et de la témérité. Saint Bernard le montre s'agissant de la prière : « *La prière timide ne pénètre pas le ciel, parce que la crainte immodérée restreint l'esprit, de sorte que la prière ne peut, je ne dirai pas s'élever, mais même s'avancer (...). La prière téméraire s'élève, mais retombe en arrière (...). Mais la prière qui aura été fidèle, humble et fervente pénétrera sans aucun doute le ciel, et il est certain qu'elle ne peut en revenir sans avoir rien obtenu* » (IV, p. 371). Non que l'humilité dans la prière soit, comme la vertu aristotélicienne, un moyen entre deux vices opposés, à égale distance de la timidité et de la témérité. Celles-ci supposent l'une comme l'autre qu'on ait dans la prière trop égard à soi, trop d'attention à soi-même. Égard à son propre mérite et à sa propre force, comme s'ils nous donnaient un droit sur Dieu, et nous avons la prière téméraire, qui est repoussée avec l'intensité même de son élan. Égard à son propre démerite et à sa propre faiblesse, qui nous fait prendre pour mesure de la miséricorde divine l'étroitesse de notre propre cœur, et nous avons la prière timide, que la conscience du péché enferme à double tour en elle-même, au lieu de la faire s'élaner vers Dieu avec d'autant plus d'allant qu'elle sait devoir tout tenir de sa grâce, et rien d'elle-même. L'humilité ne choisit donc pas une voie moyenne, mais échappe au repli sur soi, qui

fondait la timidité comme la témérité. C'est précisément parce que l'humilité nous révèle ce que nous sommes en vérité, qu'elle libère notre regard pour Dieu, qu'elle le rend droit et ouvert, ne s'attardant plus à ses propres miroitements dans la conscience. En nous quittant nous-mêmes, nous pouvons vraiment nous abandonner tout entiers à Dieu, sans réserve ni retour.

Ampleur de la justice

En nous élargissant de nous-mêmes, l'humilité élargit aussi, avec nous, tout l'ordre humain. A la moralité exsangue dans les recoins de ses distinguos, elle donne un nouveau souffle, et comme plus d'espace. Cette ampleur, l'humilité ne la procure pas en exigeant moins, mais en exigeant plus. Seule l'humilité peut donner toute la mesure de l'homme, en le divinisant. Ainsi, il peut d'abord sembler que l'humilité, dans l'excès de son amour et l'empressement de son service, déborde la justice et d'une certaine façon la nie. À chacun selon son mérite, à chacun selon son rang : d'emblée l'humble a oublié tous ces calculs, et se soumet librement et joyeusement à celui-là même qui est son inférieur. Il se fait le serviteur de tous, y compris de ses serviteurs. N'est-ce pas méconnaître le bon droit, et de chacun la juste valeur ? Telle n'est pas la pensée de saint Bernard. L'humilité brise les limites d'une certaine justice, mais par là permet à la justice de s'accomplir et d'atteindre sa plénitude. La justice n'est pas dépassée, mais d'elle-même se dépasse pour se consommer. Car il y a justice et justice. « *Il y a une certaine justice resserrée et très étroite, si étroite qu'à peine dévie-t-on d'un pas, on tombe dans la fosse du péché ; elle consiste à ne pas se mettre au-dessus de son égal, ni se mettre à égalité avec son supérieur. Rendre à chacun ce qui lui revient : telle est sa définition. L'autre justice, plus large et plus ample, est de ne pas s'égaliser à ses pairs, ni de se mettre au-dessus de ses inférieurs (...). La justice pleine, et la plus grande, est de se montrer inférieur à son inférieur même* » (IV, p. 312). La perfection de l'humilité est aussi la plénitude de la justice (IV, p. 340 ; cf. II, p. 65). L'humilité forme le surcroît de la justice : non un surcroît qui viendrait en sus de la justice et lui rajouterait quelque chose d'extérieur à elle-même, mais l'accomplissement même de la justice. Car l'étroitesse de la justice n'est pas seulement, comme le montre l'image de saint Bernard, l'étroitesse de la lettre et de la loi : elle est aussi celle d'une voie étroite entre des abîmes d'injustice, celle d'une justice étriquée et sans espace de jeu, qui doit toujours regarder où elle met les pieds de peur de choir dans son contraire. Je ne dois pas dépasser mon égal : mais qui est mon égal, et où commence l'indû ?

L'humilité n'est jamais en peine d'une toise et d'un niveau : elle sait que la justice est de servir tous ceux qui portent en leur âme et jusqu'en la misère de leur visage défiguré et souffrant l'image de Dieu. La voie large de l'humilité est la voie étroite de l'Évangile : étroite, car la plus exigeante et la plus sacrificielle ; large, car libérant tout l'espace de la justice et pour la justice. Comment réserver le beau nom de justice à cet attachement jaloux à son bien propre, à son rang propre, à la bonté de sa conscience propre — qui ne veut rien que son dû, mais qui le veut tout entier ? La justice accomplie, la justice consommée ne connaît d'autre préséance que celle de l'amour, pour qui tout prochain est le supérieur. « *Dieu premier servi* » : c'est l'exigence de la justice. C'est pourquoi il est juste de commencer par le plus petit d'entre les frères (cf. *Matthieu* 25). Se garder pur de toute injustice en ne jouissant que des biens et des honneurs qui nous appartiennent, cela n'est pas encore la pleine justice. Celle-ci doit aussi faire reculer le règne de l'injustice et du péché : telle est l'oeuvre de l'humilité. Seule elle élève l'humanité en la transfigurant.

C'EST à la mort seulement, pour Platon, que l'âme paraîtra et comparaitra nue devant ses juges, dépouillée de tout masque et de toute parure étrangère. Mais l'humilité chrétienne, dès cette vie, dénude l'âme, et l'expose à son Dieu sans autre intercesseur que son Dieu. Dépouillée de tout, de tout ce qui lui est étranger, mais aussi de tout ce qui lui est propre, servante inutile, l'âme atteint alors la beauté — celle qu'on reçoit sans la chercher, celle qui vient sans qu'on l'ait attendue : « *La beauté de l'âme est l'humilité* » (II, p. 50). Il n'y a pas d'éclat plus haut que celui de la lumière, et seul pourra en resplendir qui s'y sera exposé. Elle n'est donnée qu'à ceux qui sont nus, elle ne revêt que ceux qui n'ont rien. Pour être revêtu de la beauté même de la lumière, il faut renoncer à la faire jaillir de nous-mêmes. La beauté de l'âme, c'est la lumière de Dieu sur elle.

Mais la lumière de Dieu ne pénètre pas tout, elle ne traverse pas l'opacité de l'orgueil. Si tu veux que la lumière entre chez toi, tu dois percer des fenêtres. L'humilité est une de ces « *vitres par lesquelles le rayon du soleil pénètre en nous* » (VI-2, p. 45). Car le regard de Dieu se voile et s'aveugle devant la grandeur humaine. Celle-ci n'a pas avec la sienne de commune mesure. Qu'importe que la tour de Babel ait un ou deux étages de plus ? Du ciel, elle est toujours aussi petite. Ce qui est haut, d'une hauteur toujours relative et comparative, « *Dieu ne le connaît que de loin* » (IV, p. 36). Mais son regard descend jusqu'au fond de l'abîme et l'éclaire : il va droit jusqu'aux humbles. Pour rejoindre le ciel, il ne faut pas monter, il suffit de descendre.

Car dans l'abîme de l'humilité se trouve aussi la vraie hauteur, celle qui regarde de haut (*despicere*) toute hauteur humaine, toute hauteur qui prétendrait se substituer à celle de Dieu. Dans ses bas-fonds, l'humilité sait être hautaine, elle méprise toute fausse grandeur, et saint Bernard peut ainsi parler d'« *un saint et humble orgueil* » (V, p. 222). L'humilité ne veut voir que la lumière, et c'est pourquoi elle est elle-même lumineuse.

Qui dira le premier regard ? Pourrait-il naître à la lumière si déjà la lumière ne l'ouvrait ? Celui qui a rendu l'humilité voyante est aussi celui qui la rend visible. Le regard de Dieu fait être ce qu'il voit. Le secret de l'humilité, le secret de l'épouse, le secret de Marie n'est autre qu'un regard. « Il a regardé l'humilité de sa servante ». Ce regard silencieux, Marie le reçut en son humble silence, et le porta aussi au chant. En Marie, nous voyons l'humilité qui accueille le Verbe en son âme et son corps, et qui à jamais nous le donne, de ses yeux grand ouverts. « Il a regardé l'humilité de sa servante ». Tendons l'oreille, écoutons comment saint Bernard le redit à voix basse. « *C'est en me regardant par sa grâce qu'il m'a faite humble, et sa servante* » (VI-2, p. 247).

Jean-Louis CHRÉTIEN

Jean-Louis Chrétien, né en 1952. Maître-assistant de philosophie à l'Université Paris XII. Publications : outre de nombreux articles dans diverses revues, *Lueur du secret*, L'Herne, Paris, 1985.

Dominique PONNAU

La Madeleine au pied de la croix

CET admirable tableau de La Hyre, l'un des peintres les plus importants du XVII^e siècle français, est une acquisition récente du Musée d'Art et d'Histoire de Saint Denis et l'un des chefs d'oeuvre de la peinture du grand siècle. Il l'est du point de vue purement esthétique et théologique. Il l'est de par l'accord musical parfait entre la forme et son sens. Le Christ en croix est ici contemplé par Marie-Madeleine. Ils sont seuls. La Croix se dresse sur un ciel grevé de nuages noirs au bas desquels se devine, presque fondue, Jérusalem. Marie-Madeleine est assise. Elle ne se lamente pas. Elle prie. Son visage tourné vers le Christ, son front lumineux, son pur profil, son expression où s'équilibrent, en une merveilleuse intelligence de la contemplation, la tension vers les hauteurs et la sérénité de l'âme, en témoignent, et ses mains jointes. Le Christ, radieux, tendu aussi, lui aussi transcendant la douleur, regarde au-dessus de lui, vers le Père. La lumière dont son corps rayonne et les lambeaux d'azur dont le ciel sombre s'éclaircit, font sentir que les ténèbres déjà vaincues en Christ seront chassées du monde. Marie-Madeleine ainsi contemple Jésus qui contemple le Père. Et cette union se contemple dans l'Esprit. Nous sommes au cœur du mystère de la Trinité. Les bras cloués du Christ forment un V de victoire qu'en bas soulignent la poutre sur laquelle s'appuie la femme — poutre à laquelle fut attaché le bon larron — et le tronc d'arbre creux, arbre du péché et de la mort, que remplace la croix, arbre de vie sur lequel resplendit la Vie. En ces deux V de la victoire la terre et le ciel s'unissent et déjà la terre proclame, comme la liturgie de la nuit pascale : "Heureuse faute, qui nous a valu un si grand Rédempteur".

C'est que cette scène de crucifixion anticipe la Résurrection et participe à sa gloire. Le regard de Marie-Madeleine vers le Fils et le regard du Fils vers le Père nous font entendre la parole que Jésus ressuscité dira à son amie dans le jardin : "ne me touche pas, mais va dire à mes

frères que je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu". Marie-Madeleine ici en effet, c'est l'Eglise qui contemple en son chef crucifié et ressuscité le mystère d'union entre le Fils et le Père et le mystère de participation de l'humanité à la vie divine.

CE tableau très pur, très simple, très profond est un témoignage exceptionnel non seulement du génie de l'artiste mais de la foi de l'Eglise en France au XVII^e siècle. Il n'a pu être peint que dans la prière. À tous ceux qui aujourd'hui le regardent, croyants ou incroyants, au Musée de Saint-Denis, il propose la foi en l'homme transfiguré par l'amour.

Dominique PONNAU

Dominique Ponnau, né en 1937 à Vannes. Célibataire. Normalien, agrégé des lettres. Assistant à la Sorbonne, puis à Lyon. Dirige ensuite le Centre de civilisation française de Varsovie. Aux cabinets d'Edmond Michelet, puis de Jacques Duhamel, s'occupe des Maisons de la Culture et de la Musique, en particulier de la rénovation de l'Opéra de Paris. Responsable des musées de province de 1972 à 1977. Depuis 1978, dirige l'Ecole du Louvre, et préside le Centre Européen d'Art Sacré ainsi que la Commission Nationale pour la Sauvegarde et l'Enrichissement du Patrimoine Culturel.