

Jean ANSALDI

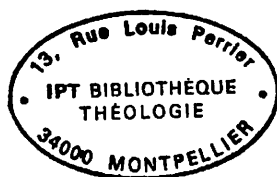
COURS ET SÉMINAIRES

Tome III

Cours et Séminaire Tome 3, Montpellier
Terereatau Scan 27 03 2016

SOMMAIRE

- La prière, chemin de maturité et de guérison 1-34
- « Expériences de Dieu » 35-78
- Notes autour de *L'éthique de la psychanalyse* de J. Lacan 79-130.



ÉTHIQUE, APOLOGÉTIQUE
ET
PSYCHO-ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE

L A P R I È R E
Chemin de maturité
et
de guérison

Sommaire

- Introduction
- La prière de demande
- La prière de louange
- Le Dieu que l'on prie
- Divers contextes de la prière

Avertissement

Il s'agit ici d'un cours destiné à des étudiants et non d'un ouvrage spécialisé; par ailleurs, on ne trouvera que la trace écrite d'un enseignement oral plus développé. On se s'étonnera donc pas de l'aspect partiel de certains développements.

INTRODUCTION GENERALE

Ce cours s'inscrit largement dans une perspective psycho-anthropologique : que se passe-t-il dans l'homme quand celui-ci se tient devant son Dieu pour le prier ? Qu'en résulte-t-il pour la compréhension qu'il a de lui-même ? En quoi la prière fonctionne-t-elle comme lieu d'une maturation et donc comme occasion d'évolution voire de guérison ?

On aurait pu, comme le ferait une approche plus dogmatique, nous situer aussi du côté de Dieu, de son écoute, de sa réponse. Ce ne sera pas notre démarche ici, encore que cette dimension de la prière doive certes aussi être étudiée tôt ou tard, dans un lieu ou dans un autre.

Cet avertissement donné, nous en venons aux interrogations que pose notre modernité. En effet, la prière est en crise, c'est un lieu commun que de le dire. En cerner ici quelques lieux, c'est se donner les espaces d'une réflexion et d'un dépassement possible.

I. LA CRISE AU LIEU DE LA SUBJECTIVITÉ DE L'ORANT

La crise de la prière s'enracine d'abord dans le regard que l'homme contemporain porte sur lui-même. Ce coup d'œil le conduit à deux positions par ailleurs contradictoires :

1. D'une part il se sait et se voit comme un vainqueur, un « gagnant ». Il ne demande pas, il obtient par son effort et ses mérites. L'homme est le fruit de son faire, proclamait Marx; l'Occident libéral ne le dément pas sur ce point. (*L'homo sequitur agere*¹ ne peut assumer *l'homo sequitur loqui*² paulino-luthérien).

Dans ce contexte, la crise atteint en premier lieu *la prière de demande* et semble ménager une place pour *la prière de louange*. Pourtant, si cette dernière n'est pas louange pour le salut et son histoire, si elle ne s'enracine pas dans la finitude et la désespérance de l'homme isolé de son Dieu, elle est vide et spéculative³. D'où une seconde tentation qui consiste à lui préférer le diaconal : « Aimer c'est déjà prier », « servir c'est déjà prier », etc. Mais on mesure vite que, détaché d'une relation orante à son Dieu, le diaconal verse dans l'anonymat de l'altruisme humaniste non spécifique; il se condamne par ailleurs à ne pas corriger ce que « l'amour des autres » peut avoir d'ambigu, de narcissiquement valorisant, voire de prise de pouvoir sur l'assisté.

2. On peut se demander toutefois si ce triomphalisme de l'autoconstruction et du « se faire par soi-même et pour soi-même » ne vise pas à dénier une blessure grave reçue, celle d'un homme dénudé dans son intimité par les sciences humaines :

— Le discours conscient est aujourd'hui perçu comme étant en constant décalage avec un autre discours qui traverse l'homme : à des titres divers, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, etc, ont mis à jour des lieux de méconnaissances, des inconscients que l'homme ne maîtrise pas. Ces blessures font douter l'homme moderne sur de sa sincérité; il craint pour la transparence de ses demandes et même de ses offrandes de louange. L'intimité qui avait été le refuge dix-neuviémiste de la piété devant l'attaque du positivisme scientifique est maintenant à son tour assiégée par le savoir. Et le fidèle préfère se taire plutôt que de tricher⁴.

— C'est aussi le statut de *l'objet demandé* qui est mis en question par la psychanalyse : sous divers objets que nous quêtions (*Die Sache*) se cache peut-être la répétition d'une demande primordiale, d'un bouche-trou d'origine, de *Das Ding*, de la Mère dans sa capacité mythique primordiale à saturer le désir.

— C'est enfin l'Autre même de la prière qui paraît se dissoudre sous les coups de la même critique. Demander au « Père » ! Mais quel Père ? Ne suis-je pas en train de répéter la quête infantile de toute-puissance en m'adressant à un Tout-Puissant qui pourrait m'épargner les aléas de la finitude ? Ce Père,

¹ « L'homme est construit par son faire ».

² « L'homme est construit par une parole prononcée sur lui ».

³ Louanges et remerciements peuvent être aussi ambigus que les demandes. Cf. Luc 18/11 ss.

⁴ Cette attitude est confortée par le mythe ambiant de la « transparence nécessaire », de l'« authenticité exigée liée à un certain spontanéisme », etc.

Autre de la prière, n'est-il pas la projection du désir de toute-puissance ? Si Dieu il y a, n'est-il pas moins ambigu de le rejoindre dans le service concret des hommes, dans le « réel » de l'histoire ?

3. Ici la réaction immature me paraît conduire à deux fuites possibles : l'une vers « l'action » ; l'autre vers le refus d'entendre la critique, dans un retour obstiné (et les oreilles bouchées) vers une situation préscientifique : réveil de certains piétés fusionnelles où règne le merveilleux, où les concepts sont pris au premier degré dans une soi-disant innocence donnée ou redonnée par l'Esprit ; mais aussi, et par ailleurs, réveil d'un ritualisme légaliste et répétitif lié à un écart par rapport au quotidien, ritualisme qui appelle le double ailleurs d'un lieu sacralisé et d'un gourou indéplaçable.

Pourtant, la critique des sciences humaines ne peut être annulée et c'est *au-delà d'elle* et non *en deçà* que la prière authentique peut être retrouvée. Je rejoins ici pleinement les remarques de J.-M. Chappuis : il s'agit d'élaborer l'anthropologie de l'homme (ou de la communauté) qui prie, non en deçà mais au-delà des herméneutiques du soupçon. « Ici, comme en herméneutique, il s'agit de promouvoir une naïveté seconde, éprouvée au feu de l'analyse et apte à être reconnue comme un comportement adulte et libre de l'homme moderne »⁵.

C'est dans une écoute attentive du lien mis à jour par les sciences humaines entre *l'objet de la demande* et *l'Autre du désir* que l'homme contemporain peut s'assumer dans son attitude d'intercession. Rester en deçà de cette critique n'ouvre pas sur l'esprit d'enfance mais sur l'infantilisme.

II. LA CRISE AU LIEU DE L'OBJECTIVITÉ DE DIEU

Il est certes difficile de trier entre le subjectif de l'orant et l'objectif du Dieu prié : en effet, les relations de prière détruisent le face à face absolu. Par ailleurs les difficultés sont souvent du même ordre mais inversées. Il s'agit donc d'une découpe purement typologique pour mieux analyser afin de mieux comprendre.

La difficulté est ici liée à la figure même du Dieu prié qui entre en conflit avec la culture contemporaine mais aussi avec ses échecs.

1. En Occident, le Dieu prié a été largement identifié au *Dieu du théisme*. Le théisme est un cadre préexistant, façonné par la philosophie religieuse mais aussi, plus sourdement comme l'a montré Freud, par la projection d'un désir qui ne peut renoncer à sa demande infantile de toute-puissance : éternel, tout-puissant, tout-sachant, tout-voyant, immuable, impassible, etc. Un tel Dieu est apte à venir boucher tous les trous du savoir et du pouvoir et à fonctionner alors comme *Deus ex machina* : inondations, maladies, famine, danger..., là où l'homme butait sur ses limites, la prière venait à la rescousse apportant à l'orant le dépassement de ses bornes humaines.

Il faut bien le dire, la formidable avancée scientifique et technique a relégué un tel Dieu à la fonction seconde d'un supplément d'âme : la pénicilline semble plus rapide et plus sûre ; une bonne assurance contre les calamités naturelles prévient plus sûrement les risques. « La rupture radicale de l'alliance entre l'homme et la nature et de l'immédiateté de leurs rapports comme aussi l'occupation de la part de l'homme d'espaces et de milieux qui, autrefois, étaient exclusivement du domaine de l'intervention de Dieu ont produit un climat culturel marqué par un éloignement et une insignifiance toujours plus grande de Dieu et ont approfondi le fossé qui sépare la prière de la vie »⁶. L'homme et ses pouvoirs viennent aujourd'hui occuper la place tenue jadis par Dieu⁷.

2.2. Le deuxième lieu de difficulté que je pointerai du côté « objectif » possède une dimension éthique ; elle est vieille comme le monde mais a pris une acuité nouvelle : « Est-il encore possible de prier après Auschwitz ? »⁸. Vieille question, disais-je ; mais elle est devenue intolérable car l'universalisation de l'information d'une part, la plus grande sensibilisation éthique d'autre part, ne permettent plus au croyant

⁵ J.-M. CHAPPUIS, « Le statut de la prière et l'identité de l'homme qui prie », in *Bulletin du Centre protestant d'études*, 1972/5-6, p 29.

⁶ E. BIANCHI, « Contestations actuelles de la prière », *Concilium* 1990/229, p 70.

⁷ « Il arrive au croyant moderne d'éprouver un sentiment de malaise à l'égard des prières qui demandent quelque chose de précis et de concret ; cette réserve le porte à éviter des demandes précises à Dieu, en l'excusant presque s'il n'y a pas de réponse, et de toute façon en lui laissant toujours une porte de sortie par des formulations générales et vagues [...] ». (*Ibid.* p 76).

⁸ E. BIANCHI répond à cette question : « [...] il est possible de prier après Auschwitz parce qu'à Auschwitz on a prié. C'est possible parce que Juifs et chrétiens sont morts en récitant le *Schma* et le *Notre Père*. C'est possible parce que dans l'enfer d'Auschwitz s'est continuée l'histoire de la sainteté depuis Edith Stein jusqu'à Dietrich Bonhoeffer [...] ». (*Ibid.* p 68). Toutefois l'auteur ressent les limites de sa réponse en essayant de la dépasser par la prise en compte de la christologie.

de la dépasser, dans un *sacrificium intellectus*, un « tout tend vers le bien de ceux qui aiment de Dieu ». L'homme ne peut plus accepter que Dieu soit moins exigeant que les hommes quant aux moyens qu'il utilise pour atteindre ses fins, fussent-elles excellentes. En fait, quand on y regarde de plus près, cette deuxième difficulté n'est qu'un doublet de la première; elle est liée à la figure du Dieu du théisme « tout-puissant », « tout sachant », etc.

Ici encore, ce serait folie que de réfléchir à ce problème en se plaçant dans une position préscientifique et prétechnique. Inviter les fidèles à sortir de leur culture pour prier et s'y inviter soi-même devient suicidaire. Un tel choix schizophrénique n'appartient pas à la foi chrétienne.

III. TRANSITION

Cette introduction est en fait programmatique qui, à partir de ce relevé typologique de difficultés, entend désigner des pistes de réflexion.

Mais déjà on peut constater que la crise de la prière n'est pas simple répétition d'une situation antérieure :⁹ La prière a toujours été *oratio fidei*, *εύχη της πίστewς*¹⁰. « La prière est la capacité de la foi à s'exprimer; elle est la modalité éloquente de la foi. A cette lumière, il apparaît de manière dramatique qu'aujourd'hui la difficulté ne repose pas tant sur le *Comment prier*, difficulté à laquelle Jésus avait fait face, que sur le *Pourquoi prier*¹¹. *La difficulté à prier cache peut-être une difficulté à croire* ».

En attendant on pourrait en rester sur cette apostrophe de G. Lafon : « [...] on peut l'approcher [la prière] maintenant comme la persistance obstinée de la parole. J'entends par cette expression la continuation consciente et volontaire de l'adresse, de l'écoute et de la réponse, c'est-à-dire de l'interlocution. La prière s'élève donc toujours contre la possibilité du mutisme. Or ce mutisme, qui est la tentation à laquelle la prière ne succombe pas, n'a rien de commun avec les silences qui la scandent pour en faire une parole articulée, humaine, sociale. Ce mutisme est très exactement la figure que prendrait la mort entre nous si elles triomphait. Celui qui prie n'ignore pas quelle gageure il tient en priant. Il continue à parler, à écouter, à répondre, à interroger, alors que ses lèvres ou ses oreilles pourraient rester closes »¹².

⁹ La prière a été heureusement toujours en crise. Que signifierait de pouvoir s'y installer sans questions ?

¹⁰ Jacques 5/15.

¹¹ E. BANCHI, *op.cit.* p 65.

¹² G. LAFON, « Mystique et sciences du langage », in COLLECTIF, *La prière du chrétien*, Bruxelles, Publications des Facultés St-Louis, 1981, p 31.

1. Nous commencerons par le discours de Jésus faisant suite au « figuier desséché » : Marc 11/12-14, Matthieu 21/18-22. Luc n'a pas ce texte mais une exploitation différente du thème du figuier (13/6-9).

L'ordre de Marc et Matthieu n'est pas le même :

MARC : Malédiction du figuier ⇒ Purification du temple ⇒ Enseignement sur la prière

MATTHIEU : Purification du temple (la veille) ⇒ Malédiction du figuier ⇒ Enseignement sur la prière

Il semble donc que Marc identifie le figuier stérile au temple et à ses activités; tandis que l'enseignement sur la prière constitue la mise en place d'un autre culte possible à Dieu. Ce qui n'est pas le cas de Matthieu qui ne désavoue que les excès du temple mais non sa pratique normale.

Venons-en à la prière de demande elle-même qui s'exprime dans les mêmes mots chez les deux évangélistes, quoique dans des formes différentes :

Marc : « ...Celui qui μη διακριθη dans son cœur mais croit que ce qu'il dit arrivera... »

Matthieu : « ... Si vous aviez la foi et μη διακριθητε ... »

— Commençons par nous attacher au texte de Marc sur lequel nous ferons deux remarques :

Il est important de noter d'abord que l'attitude de la prière de demande *ne peut se dire ici dans un seul verbe mais se situe quelque part entre deux signifiants en tension* : entre un πιστευειν (croire) et un μη διακρινειν . Ce lieu, en coupure entre deux signifiants mais qu'aucun n'enclôt, est donc *un espace de travail et non de repos*, sinon un seul verbe aurait pu le dire.

Reportons nous au dictionnaire pour approcher de plus près ce διακρινειν . Il donne les sens suivants dans l'ordre : « Séparer l'un de l'autre » (les cheveux emmêlés, les gens, les éléments d'un ensemble), bref analyser; « distinguer », « discerner » (par opposition à confondre); « hésiter »; « interpréter un songe », etc. *Il s'agit donc d'un travail d'analyse et d'accommodement qui fait passer du trouble de la vision à la claire distinction des choses*. Μη διακρινειν ne peut donc se transcrire par « douter » si ce dernier verbe est enfermé dans un sens religieux classique. Il indique la fin d'un travail de soi mais aussi sur soi et sur l'objet de la demande, la mise au point de signifiants sur lesquels l'hésitation n'est plus possible³¹.

L'opposé est ici pour Marc ce qui se passait au temple où toute une série de règles (qui impliquaient les changeurs d'une monnaie rituellement pure) permettaient à coup sûr de formuler une demande infantile de toute-puissance : le père tout-puissant imaginaire me donne ce qui me manque si je le séduis par la règle ! Loin donc de poser la demande dans un registre infantile, le Jésus marcieen l'inscrit entre deux signifiants qui impliquent un travail d'accommodement.

— Matthieu, je l'ai dit, ne semble pas inscrire son instruction dans une opposition à la pratique du temple de Jérusalem; mais il est important de noter la transformation grammaticale qu'il fait subir au texte de Marc en introduisant un « si » hypothétique : ... εαν εχητε πιστω και μη διακριθητε ..., « Si vous aviez la foi... »; (TOB : « si un jour vous avez la foi... »). A la mise en tension marcienne de deux signifiants, Matthieu ajoute la profondeur d'une temporalité qui renvoie dans un en-avant hypothétique cette situation de pleine transparence. Cette dernière ne peut se comprendre que comme horizon d'une marche.

Dans tous les cas, on mesure que le texte est labouré dans ses profondeurs : il encourage la prière de demande mais l'inscrit dans un travail, dans une répétition, une persévérance qui n'a rien à voir avec l'infantile quête de l'objet saturant mais conduit à transformer le langage pour dire, dans les mots, un désir qui est au-delà d'eux.

2. Le deuxième texte est commun à Matthieu et Luc : Matthieu 7/7-11 et Luc 11/5-13. Curieusement, Matthieu sépare ce texte de l'enseignement de Jésus sur le *comment prier* qui se trouve au paragraphe précédent; au contraire, Luc le relie au don du *Notre Père* par la parabole de « L'ami qui se laisse fléchir ».

Les deux textes sont quasiment identiques dans leur balancement poétique :

Demandez ... on vous ouvrira

Cherchez ... vous trouverez

Frappez ... on vous ouvrira³².

La différence vient en finale de la petite comparaison avec les pères humains :

³¹ On trouve le même verbe en Jacques 1/6. La traduction « sans éprouver le moindre doute » est approximative car le « douteur » est comparé à celui qui est agité par la houle, qui est projeté d'ici de là par la contradiction des envies et demandes. Il s'agit bien de venir occuper une place dans l'ordre du symbolique plus que de mettre de l'ordre dans les soubresauts de l'imaginaire.

³² Ce passage scandé semble appartenir à l'ancienne source Q. Cf G. SOARES-PRABHU, « Parler à <Abba>, La prière de demande et d'action de grâces dans l'enseignement de Jésus », in *Concilium*, 1990/229, p 55-56.

MATTHIEU : « ...combien plus votre Père qui est aux cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui lui demandent » (Mt 7/11).

LUC : « ...combien plus le Père céleste donnera-t-il l'Esprit-Saint à ceux qui lui demande » (Luc 11/13).

Le texte de Luc est incontestablement plus tardif et fruit d'une modification de l'auteur. Mais celle-ci est probablement intentionnelle : l'évangéliste mesure le risque d'un automatisme (demande d'objet / réponse) qui ouvre sur l'infantile; *l'exaucement de Dieu réside ici dans le don du Saint-Esprit*, c'est-à-dire dans le don d'une présence de Dieu à l'orant sur un mode spécifique entre la résurrection et le retour du Christ. Il est frappant que Luc ne fasse pas porter la modification sur la demande; celle-ci subsiste; mais elle contient quelque chose de l'ordre du désir qui ne peut être comblé que par l'advenue de l'Autre de la prière et non par la prise au sérieux du mot à mot de la demande, par le don de Dieu lui-même et non par le don de quelque chose³³.

3. Ce « travail » sur la demande me semble être aussi contenu, plus implicitement il est vrai, dans les trois textes johanniques :

15/7 : « Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, vous demanderez ce que vous voudrez et cela vous arrivera ». Or, dans ce qui précède, le « demeurer en moi » revient à occuper une place dans l'ordre de la foi qui ne relève pas de la spontanéité. De même 14/13 et 16/23 contiennent la demande « en mon nom » qui suppose tout un déplacement réciproque de l'imaginaire et du symbolique des relations.

Avec ces textes nous sommes bien dans l'ordre d'une demande qui doit être maintenue dans la présence de Dieu, exprimée et réexprimée, accommodée en quelque sorte, travaillée, jusqu'à ce que, par elle et pourtant malgré elle, quelque chose de la dimension d'un désir de la présence se « mi-dise ». *Que la prière toujours exaucée soit de l'ordre du désir n'implique pas que le langage de la demande puisse être économié*.

III. L'EXEMPLE DES PSAUMES

1. Les Psaumes constituent peut-être l'un des grands malentendus de la vie spirituelle. Face à eux nous sommes en malaise mais en malaise augmenté de mauvaise conscience : psaumes d'imprécation, de bonne conscience, de propre justice, etc. Des efforts ont été faits pour dompter ce livre difficile tel celui de St-Augustin selon qui les Psaumes sont la prière du Christ total : ce qu'il y a de bien (et de bonne conscience) c'est le Christ en tant que tête qui le dit; ce qu'il y a de mal c'est le Christ en tant que nous ses membres, infidèles. C'est une accommodation trop facile.

P. Beauchamp a dernièrement eu le courage de parler clair : « ...C'est bien à cause de son imperfection que le psalmiste nous est donné comme associé et compagnon. [...] *Notre erreur est de le vouloir pour modèle alors qu'il nous est donné pour frères* [...]. Le lecteur de la Bible, ou bien il rougira d'être invité à prier en compagnie des publicains et des pécheurs (ajouterai-je : des rois d'Israël) ou bien il acceptera de reconnaître son image dans ce qui lui paraîtra le moins élevé dans la prière des psaumes. [...] Pour tout élan de la prière, il faut d'abord reculer pour partir du lieu où nous sommes en vérité. Mieux encore : il faudra toujours repartir du même lieu qui est en vérité notre condition corporelle comme individus et comme société...»³⁴. Beauchamp continue en montrant que les psaumes s'enracinent dans le corps, puis dans les réactions élémentaires de l'imaginaire, pour s'élever vers la prise en compte de la louange privée et communautaire. Autrement dit, les étapes mises à jour dans le premier paragraphe de ce chapitre sont chaque fois accomplies, quelques fois avec succès, quelques fois avec échec, par le psalmiste. Ce n'est donc pas tellement le lieu où je trouve à formuler une prière parfaite, mais celui où toutes nos prières peuvent être analysées avec réalisme.

2. Le Psaume 55 me paraît être un cheminement d'échec vécu devant Dieu : confronté probablement à la trahison d'un ami qui a monté une cabale contre lui (14), il s'installe dans une position paranoïaque, se sentant persécuté de toutes part, n'ayant rien à se reprocher et ne pouvant plus lire le monde qu'à travers ses propres difficultés (généralisation de sa situation en fin de 11 et 12).

Sa prière n'est pas immobile : il lui arrive de se centrer, non sur lui, mais sur l'accueil et la délivrance de son Seigneur (17-19, 23); il s'agit alors d'un décentrement qui aurait pu ouvrir sur un déplacement. Toutefois sa demande de vengeance fonctionne encore trop de manière répétitive et n'arrive pas évoluer; sans cesse elle revient entrecouper son oraison (10, 20, 24).

³³ Pour la prière chez Luc, on lira avec profit L. MONLOUBOU, *La prière selon Luc*, Paris, Cerf, 1976.

³⁴ P. BEAUCHAMP, « La prière à l'école des psaumes », in , 19 / , p 109. C'est moi qui souligne.

Il s'agit néanmoins d'une prière authentique car la situation est analysée « devant Dieu »; et ce *coram Deo* sauve peut-être le psalmiste de la folie. Sa place dans le recueil atteste de la patience de Dieu; à condition qu'on le prenne comme frère et non comme modèle !

3. Le *psaume 43*, dans sa brièveté, me semble par contre être l'exemple même d'un déplacement réussi de la quête :

— Demande de libération des ennemis qui, parce qu'ils sont qualifiés péjorativement, supposent que lui le psalmiste est en situation de bonne conscience. (1-2).

— Cette demande se détourne ensuite de soi pour quêter l'advenue de Dieu. Cette modification débouche sur l'ouverture d'un avenir possible qui ne soit pas simple répétition de l'ancienne situation : il n'est plus question des ennemis, l'arrivée espérée au temple du Seigneur implique une route ouverte devant. Le mouvement de la prière dégage progressivement un futur possible et ouvert pour l'orant. (3-4).

— Décentrement complet du Moi d'où rien de nouveau ne peut venir; recentrement autour du Seigneur de qui vient le salut (l'identité véritable du psalmiste). (5).

4. Entre les deux, nous avons le balancement du *psaume 22* : il s'agit sans doute, si l'on en croit les commentateurs, d'un homme malade de dysenterie (15-16) que des adversaires, profitant de sa faiblesse, mettent en accusation. On peut y noter les mouvements suivants, (je reste sommaire, le travail est à faire par chacun) :

— 2-3 : Sentiment de solitude et d'abandon. Mais le fait de le verbaliser devant Dieu va permettre le déplacement.

— 4-6 : La verbalisation déclenche la mémoire et conduit le psalmiste à la confession de foi de la Communauté : « Nos pères ont été libérés... ».

— 7-9 : Retour à sa situation : recul ? D'une certaine manière oui.

— 10-12 : Cette régression permet un nouveau bond, mais plus en-avant qu'en 4-6 : il peut maintenant passer d'une mémoire collective à la remémoration de sa propre histoire avec Dieu : « Jadis tu t'es soucié de moi ... ».

— 13-19 : Passage complexe car il semble y avoir régression. Pourtant elle constitue un double pas en avant : d'une part il peut mieux verbaliser sa maladie (15-16); d'autre part la métaphore, que constitue l'expression « Les taureaux de Basan », atteste que son épreuve est vécue maintenant dans le cadre du combat de Dieu contre les idoles : le taureau est le signifiant même du faux dieu; ses adversaires le persécutent parce qu'il reste fidèle à Yahvé.

— 20-22 : Dès lors il peut reproduire son appel à Dieu dans une plus claire compréhension de lui même, de son mal et de ce qui se joue réellement dans son combat.

— Sa louange connaît elle-même un déplacement : elle est action de grâces individuelle mais très vite il veut en faire une occasion d'édification de la communauté qu'il associe à sa libération. Mieux, son cœur se dilate à la spatialité de toute la terre habitée (28 sq). Enfin, par delà l'espace, il prend en charge la totalité du temps futur, non dans une fuite utopiste, mais sur la base d'une mémoire, du « déjà accompli par Dieu » (31-32).

5. Les psaumes ne sont donc pas le lieu d'une prière parfaite à imiter; ils sont exemples de combats de frères en la foi qui, à notre image, tâtonnent, quelques fois reculent jusqu'à l'échec, quelques fois avancent jusqu'à la victoire. Ils instruisent notre prière car ils nous enseignent à nous tenir devant Dieu dans la persévérance du langage :

— Verbalisation de la haine, voire du désir de mort sur autrui qui, parce qu'il n'est pas censuré devant Dieu, évolue.

— Verbalisation de la dépression, du doute, du refus, de la révolte.

— Verbalisation de la joie, de la fête, de la libération.

L'important, ce n'est pas le contenu mais le fait de persévérer dans un travail de langage devant Dieu, sans censurer ce qui semble inacceptable et qui monte de nous-mêmes : *en évoluant, les mots se modifient et modifient l'orant car l'homme est le fruit du langage*. Si le, psalmiste s'était censuré et n'avait exprimé que de « bons sentiments », il n'aurait pas été transformé par son travail persévérant dans l'interlocution.

IV. LA PRIÈRE DE DEMANDE : UN LIEU DE MATURATION DE LA FOI

1. La prière de *demande pour soi* est donc d'abord un combat où toute étape est légitimée par celle qui va venir. Il s'ensuit que toute étape qui n'est pas suivie par une autre mais stagne est alors échec provisoire.

— Il est humain que, face à l'épreuve ou au sentiment d'impuissance, le langage parle du corps, comme un cri à peine articulé. Le mal être s'exprime alors dans les mots du mal avoir et dans des signifiants religieux conventionnels, (antériorité des signifiants de l'Autre). Il n'est pas étonnant aussi que la demande vise à la répétition, à l'incorporation d'un objet qui éteigne en moi tout manque. Toute dénonciation pastorale de ce moment « infantile » de la prière est irresponsable car elle méconnaît que la Parole de Dieu s'adresse à des hommes concrets et que c'est à travers leur humanité qu'elle entend cheminer.

— Mais le « devant Dieu » de cette prière peut progressivement modifier la place respective de la demande à Dieu et du désir de Dieu. Ce « peut » est en fait un « largement probable » car la prière de demande *contient en elle-même* les éléments dynamiques qui organisent son évolution :

— Parce qu'elle est volonté obstinée de parole et refus du mutisme, la prière de demande est le lieu où les difficultés se verbalisent. Ce faisant, la lecture de la situation s'affine et celle-ci s'inscrit dans une histoire plus assumable où la brutalité de l'élément déclenchant est érodé par sa mise en perspective.

— Parce qu'elle est volonté obstinée de se tenir « devant Dieu », la prière de demande laisse émerger la mémoire des « faits et gestes de Dieu » dans le cadre de son alliance, particulièrement son action en Christ. Dès lors le manque, la souffrance, l'imminence de la mort, etc, s'inscrivent dans d'autres constellations de sens qui, verbalisées à leur tour, font tremplin pour des approfondissements futurs.

— Parce que la prière de demande est volonté obstinée de rester exposé à Celui qui vient proclamer son Évangile dans le lieu de l'Autre, *elle est mise en état d'entendre la Parole nommante qui laisse advenir le sujet dans l'orant*. Dès lors la demande elle-même peut se modifier et mûrir³⁵. Il est aussi possible que ses contenus restent les mêmes; mais ils se mettent progressivement à « mi-dire », à dire dans leurs entrelacs et leurs coupures, le désir de la présence et la soif cette Parole adoptive. La prière est donc un lieu où émerge le *εσω άντηροσ*.

2. Il nous faut revenir à Jacob qui est le type même de celui qui a d'abord voulu faire son propre nom : vol de la bénédiction paternelle incluant une place spécifique dans l'Alliance, travail et enrichissement (non sans malices), etc. Revenir en Terre Promise implique la perte de cette plénitude imaginaire, perte qui ne peut advenir qu'à l'issue d'un combat qui laisse le patriarche boiteux, symboliquement castré³⁶. Dorénavant, Jacob ne sera pas moins riche, mais ses richesses seront signifiantes d'un désir; par ailleurs il perd le nom qu'il s'est fait pour en recevoir un nouveau (Israël), nom par lequel l'Autre le nomme.

L'Évangile de ce texte réside dans le fait que Dieu lui-même s'engage dans ce combat et que, comme à Yabboq, *il le perd lui aussi sur la croix*. Le combat de l'orant qui doit convertir sa demande à la finitude est précédé du combat de Dieu qui s'est lui aussi modifié en intégrant le manque radical de la croix. Sa parole ne porte plus la quête de gloire d'un puissant monarque mais le désir de communion. Le désir de Dieu s'appelle *άγαπη*.

3. Le défi initial que nous posait la modernité est donc en partie relevé : la prière est-elle le lieu de l'infantile où se répète la demande archaïque d'un objet comblant arrachant à la finitude de l'existence ?

D'une certaine manière oui car, étant prière d'un homme, elle n'échappe pas à l'humanité et à ses structures. *Mais la maturation de la prière ne se situe pas hors d'elle mais en elle*. C'est dans la dynamique même d'une parole maintenue contre vents et marais, mais maintenue *devant*. Celui qui se tient dans le lieu de l'Autre, que réside son évolution : *de la demande de quelque chose au désir de la présence*.

Cette maturation est-elle rectiligne tout au long de la vie de foi ? Cela revient à se demander si la sanctification elle-même suit une courbe ascendante. Je crois qu'il faut répondre par non et par oui :

— *Non*, car la vie est le lieu de régressions spectaculaires en face du surgissement de la nouveauté menaçante. En ce sens le combat de la prière et de sa maturation sont à reprendre souvent et à nouveaux frais.

— *Oui*, car l'acquis n'est que rarement perdu : la régression pourra être de moins en moins radicale; ou, de manière différente, la reprise en main et le fait de retrouver sa maturité devant Dieu se feront de plus en plus rapidement après les retours en arrière.

Faut-il ajouter que le combat de la prière pour sa maturité devant Dieu est un combat où l'on doit se traiter de manière non-violente car l'identité théologique (le salut) ne s'y joue pas. Calvin pose la règle de la persévérance tranquille : « Allons chacun son petit pouvoir et ne laissons point de poursuivre le chemin que nous avons commencé. Nul ne cheminera si pauvrement qu'il ne s'avance chaque jours en quelques pas pour gagner pays »³⁷. Jean Arndt, ancêtre du piétisme et continuateur de Luther, en pose la nécessaire non-violence avec soi-même : « Dieu n'exige de l'homme que le sabbat, le repos ou une cessation d'œuvres [...] Notre esprit est comme une eau sur laquelle l'Esprit de Dieu flotte sans discontinuer. Sitôt qu'il

³⁵ Cf. la demande d'un Paul épuisé par les épreuves d'aller auprès du Seigneur, demande qui se modifie afin de poursuivre le ministère d'ambassade auprès des Corinthiens.

³⁶ La claudication est bien métonymie de la castration. Cf l'histoire de l'Édipe de Sophocle.

³⁷ *Intitution chrétienne*, III, VI, 5.

demeure coi et n'est agité ça et là d'aucun vents de pensées temporelles, Dieu y demeure et fait entendre sa puissante parole à une eau si tranquille [...] L'eau paisible est plus facilement réchauffée par le soleil qu'un fleuve rapide »³⁸.

4. Ainsi donc la maturation de la prière, à l'intérieur même de celle-ci, constitue déjà son exaucement. En ce sens il est juste de dire que la prière qui persévère, qui prend le temps de son exposition verbale devant Dieu, est toujours exaucée en ce qu'elle modifie l'orant.

En disant cela je ne prends pas position de manière exclusive et ne laisse pas entendre que Dieu ne serait pas modifié par la prière. (Cette position a été soutenue dans le calvinisme strict au nom de l'immuabilité de Dieu). Si je pointe l'efficacité de la prière du côté de l'orant, c'est le seul pôle qui nous explorons dans nos rencontres. Certes, la prière vue du côté de Dieu est aussi à étudier, mais dans un autre cadre.

V. LA PRIÈRE DE DEMANDE POUR LES AUTRES

Celle-ci ne pourra être sérieusement assumée que plus tard, après qu'ait été analysé le ministère sacerdotal de l'Église. Quelques remarques seront donc seulement esquissées ici de manière succincte :

1. Il faut cesser d'opposer l'agir diaconal et la prière de demande pour des tiers.

— Vis-à-vis de situations qui sont à notre portée, la prière de demande pour d'autres porte la certitude de la fragilité de toute action diaconale qui, objectivement, ne peut éteindre totalement l'épreuve de cet autre et qui, subjectivement, contient la marque de l'ambiguïté de tout engagement de service.

Plus que jamais il faut se rappeler que « prière » vient de *precarius* lequel se connote avec précarité. Dans la demande pour des tiers s'assume devant Dieu l'impuissance dont restent marquées toutes les relations humaines d'aide, mais aussi tous les doutes qui subsistent sur l'amour humain et que Freud, puis Lacan, ont pointé : l'amour est largement demande d'amour, construction de mon image au miroir ; la souffrance de l'autre c'est la souffrance de mon image, la menace de mort sur son enfant c'est la menace de mort sur mien, etc³⁹. Ce déficit constitutionnel se dépasse ici comme intercession au lieu de glisser dans un registre de culpabilité imaginaire malsaine.

— Toutefois le monde contemporain se caractérise surtout par un extraordinaire rétrécissement des distances qui, par médias interposés, me rendent témoin d'une souffrance pour laquelle je ne dispose que peu ou pas de moyens d'action. Devant cette impuissance, plusieurs fuites sont possibles : le voyeurisme qui me fait spectateur « neutre » ; la culpabilisation, toujours dans ce cas imaginaire, qui ne peut qu'amenuiser mon espace de liberté sans pour autant bénéficier à la souffrance d'autrui ; le retrait dans l'idéologisation qui n'est souvent qu'un moyen de déculpabilisation en projetant la faute sur des tiers mythiques.

La prière d'intercession est alors un lieu de maturation normale de mon impuissance (précarité - prière). Elle est lieu d'exaucement en ce qu'elle me conduit à fuir les pathologies ci-dessus pour m'ouvrir au peu que je puisse faire⁴⁰.

2. Mais cette prière de demande pour les autres mûrit elle-même comme mûrit la demande pour soi.

— Elle mûrit d'abord dans son contenu : dans les Communautés de prière où celle-ci devient plus adulte de par sa fréquence et sa régularité, on assiste à l'effacement progressif de l'objet même de la demande pour devenir *remissio*, dépôt de la personne ou de la situation devant Dieu, sans que lui soit soufflé ce que doit être sa réponse. Nous sommes à ce point où le fidèle prend acte de sa précarité devant le malheur jusqu'à renoncer à trouver la solution.

— Elle mûrit aussi en ce sens que la demande d'objet pour un tiers évolue jusqu'à la demande de salut pour lui. En serrant de près les sujets d'intercessions présents dans les épîtres pauliniennes, on mesure que l'apôtre parvient au point où le bien principal qu'il demande pour des tiers c'est leur conversion ou leur

³⁸ *Le vrai christianisme*, édité à Amsterdam au XVIII^e siècle sans nom d'éditeur et de date, II, p 803.

³⁹ Cf. J. ANSALDI, « L'amour à l'épreuve de la psychanalyse », in COLLECTIF, *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*, Montpellier, éd. S.C.E.J.I., 1989. On y trouvera des éléments bibliographiques sur Freud et Lacan.

⁴⁰ Encore une fois, je ne suis pas en train de nier une modification de Dieu et par suite un exaucement objectif. Simplement nous n'en sommes pas encore là.

affermisssement dans la foi⁴¹. Ici encore il faut éviter les automatismes : une prière réduite à cette dernière forme n'est pas adulte *ipso facto* ; inversement le maintien de la demande n'est pas automatiquement signe d'oraison infantile. Paul nous indique une route où chacun chemine à son propre rythme et en fonction des priorités qu'il perçoit.

La prière de demande pour autrui est aussi un combat, et sa maturation ne se situe pas principalement hors d'elle. C'est aussi le lieu d'émergence d'un sujet devant Dieu, toujours de par l'obstination d'une parole maintenue contre toute tentation de mutisme et de mort.

*

En terminant ce chapitre, je voudrais encore insister : la prière, comme cheminement vers la taille adulte devant Dieu, n'a pas été étudiée dans une régression vers un âge précritique de la culture, dans une dénégation des sciences humaines et les retrouvailles avec une innocence mythique, mais dans une prise en compte des questions posées par notre modernité. Agir autrement serait suicidaire pour la théologie.

⁴¹ Cf. L. MONLOUBOU, *Saint-Paul et la prière, Prière et évangélisation*, Paris, Cerf, 1982, p 15-18.

CHAPITRE II

LA PRIÈRE DE LOUANGE

I. INTRODUCTION

Cette distinction entre prière d'intercession et prière de louange ne peut qu'être superficielle. Il ne me semble en effet pas possible de parler, toujours initialement, d'une prière d'intercession qui serait intéressée par un objet alors que la prière de louange ne contiendrait aucune demande mais s'inscrirait dans une radicale gratuité. Pour l'homme, rien n'est gratuit. Pour justifier cette affirmation, revenons au schéma L : le registre imaginaire étant indépassable (aa' du schéma L), toute parole adressée à l'autre de l'image est prise dans le jeu des identifications positives ou négatives : celui qui occupe le lieu de a' ne m'est pas indifférent puisque c'est en lui que je me constitue une identité imaginaire :

— J'ai besoin qu'il m'approuve dans mes identifications, d'où la mise en place d'une séduction dont la louange peut servir de véhicule.

— J'ai besoin qu'il soit aussi puissant que possible car être identifié au puissant me constitue comme puissant à ma manière. [Un exemple révélateur : nous allons travailler ci-dessous le *Magnificat*. La TOB traduit le verset de Luc 1/49 par « Parce que le Tout-Puissant a fait pour moi de grandes choses ». Or le terme grec de παντοκρατωρ est absent du texte; il n'y a que ο δυνατος, (celui qui est apte à..., celui qui a les moyens de...). Nous avons ici l'exemple d'une « catastrophe » linguistique qui en dit long sur le désir inconscient des traducteurs mais aussi des utilisateurs religieux de ce texte.]

— Toutefois la relation à l'image n'est pas simple : on hait souvent celui que l'on doit séduire et à qui il faut demander⁴². La piété chrétienne est habitée quelques fois par la haine de Dieu d'autant plus active qu'elle doit être refoulée et remplacée par une abondance de proclamations d'amour et de fidélité⁴³.

Ces remarques préliminaires n'ont qu'un but : ne pas se hâter d'inscrire la louange dans la gratuité et dans l'insoupçonnable d'une apparente non-demande. (Je rappelle que Luc a attiré notre attention sur ce point)⁴⁴. Cela ne doit conduire à aucune désespérance mais au contraire à laisser labourer la prière de louange comme nous avons appris à le faire à propos de la prière de demande.

Pour ouvrir sur cette voie, nous allons porter nos regards vers quelques textes bibliques.

II. LE MAGNIFICAT, LUC 1/46-55

1. LE TEXTE

Je me contenterai de quelques remarques que je crois assez suggestives : 45

1.1. Le plan succinct tout d'abord :

— Une introduction sous forme individuelle très fréquente dans les compositions postérieures à l'Ancien Testament. Bien que liée à une expérience personnelle, la louange s'inscrit donc dans une tradition liturgique déjà éprouvée. Cf le texte apocryphe de *Siracide* 51/1-2 :

"Je veux te rendre grâce Seigneur Roi

⁴² Cf la haine du fils aîné de la parabole de Luc 15 qui finit par se manifester.

⁴³ Cette haine doit aussi être débusquée dans la relation pastorale. Cf. J. ANSALDI, « Les jeux de la mort, de la haine et de l'amour en cure d'âme », in Sous la direction de B. KAEMPF, *Ecoute et accompagnement*, Strasbourg, éd. des publications non périodiques de la Faculté de théologie protestante, 1988.

⁴⁴ Luc 18/11 sq.

⁴⁵ En m'inspirant, pour les notations techniques, de L. MONLOUBOU, *La prière selon Saint-Luc*, op.cit., p 219 sq.

"Et te louer Dieu mon Sauveur

"Je rends grâce à ton nom...

— Insistance sur le cas particulier d'une délivrance personnelle qui transforme la bénéficiaire en témoin. (48-49)

— Transition universalisante (50)

— Extension à tous le peuple du couple puissant / humble. La délivrance du peuple d'aujourd'hui est dite dans le langage de la délivrance vétéro-testamentaire; l'aujourd'hui de l'expérience est inscrite dans la mémoire des délivrances des ancêtres. (54 ss).

Structure classique donc, à laquelle manque l'extension eschatologique de l'œuvre de Dieu, encore que le verset 50 peut jouer ce rôle. Variante : quelques fois on part de la délivrance communautaire pour l'appliquer à l'individu croyant.

1.2. On constate donc avec surprise que le *Magnificat* n'est pas autobiographique : on ne saurait rien de ce que Dieu a fait pour Marie si l'on était pas renseigné par ailleurs. Il s'agit en fait d'un témoignage théologique et non d'un épanchement individuel : « D'ailleurs, les Psaumes d'action de grâces, ou < hymnes narratifs > ont cette destination; ils sont un témoignage que le bénéficiaire du don de Dieu vient apporter devant la communauté. Par le *Magnificat*, Marie témoigne devant la communauté chrétienne de l'expérience de salut qu'elle a vécue; ou plutôt, c'est l'évangéliste qui témoigne du salut dont il a découvert la manifestation typique dans l'expérience de Marie, mère de Jésus »⁴⁶.

Le détail du texte confirme : la bénéficiaire en s'intitulant « servante » s'inscrit dans l'histoire des « serviteurs de Yahvé ». Elle ne peut comprendre son histoire qu'à la lumière de celle du peuple; il n'y a pas d'introspection psychologisante. Inversement, l'histoire du peuple s'édifie de la sédimentation et de l'actualisation des témoignages individuels.

Ainsi le croyant qui loue inscrit son aventure dans l'histoire passée du peuple de Dieu. Celle-ci, qui se réactualise dans le culte, lui fournit la clef herméneutique pour se comprendre. Mais il s'inscrit aussi dans l'avenir de la victoire de son Seigneur, avenir qui vient aussi se dire dans le présent liturgique. La « santé » de la prière de louange réside dans ce déplacement : loin de se répéter dans ses émotions, celui qui loue « oublie » les détails de son aventure personnelle, s'enracine dans l'histoire et le langage de ce peuple. Par choc en retour, cette même histoire et ce même langage remodelent l'expérience individuelle et font évoluer l'orant vers plus de maturité.

1.3. Ce déplacement se confirme encore par l'utilisation du vocabulaire et des métaphores. Il faudrait ici reprendre tout le texte, chaque ligne étant faite de citations de mémoire :

— Marie identifie son expérience à celle de Anne dont elle emprunte presque directement quelques expressions de son hymne. (1 Samuel 1 et 2).

— « Saint est son nom » est copié du Psaume 111/9.

— Le verset 50 vient du refrain du Psaume 103.

— Les croyants sont désignés par l'expression classique « Ceux qui le craignent » qui, au sens technique, ne désigne aucune peur mais « ceux qui lui rendent un culte et lui obéissent ».

Autrement dit l'expérience individuelle vient habiter le langage narratif et le langage liturgique du peuple de Dieu.

2. RÉCEPTION THÉOLOGIQUE DU TEXTE

Nous l'avons faite chemin faisant. Il ne s'agit plus ici que de synthétiser :

— L'orant qui loue se dépossède de son aventure individuelle et la transforme en témoignage pour la communauté. Son projet est d'entraîner celle-ci dans l'action de grâces.

Du même coup, il trans-porte (trans-fère) son expérience sur le lieu de l'Autre qu'est le langage du peuple de Dieu (altérité radicale) : dépsychologisation de l'aventure religieuse de Marie et analyse de celle-ci à travers les grandes libérations de l'histoire du peuple (Abraham, Moïse, David, etc); du même coup, cette herméneutique permet la réception communautaire de cette délivrance. Celle qui loue se dépossède aussi de son propre langage pour venir se dire dans un langage liturgique et narratif, sans servilité car l'originalité individuelle demeure, mais loin de tout épanchement émotif subjectif car ce langage antécédent fait discours de l'Autre.

— Rupture de toute attente de pure et simple répétition par l'introduction d'une histoire ouverte vers l'avenir, par une dimension eschatologique du face-à-face entre Yahvé et son peuple.

⁴⁶ L. MONLOUBOU, *op. cit.* p 224.

Autrement dit, l'orant s'arrache ici à la dimension de face-à-face avec son double imaginaire pour se trans-porter sur le lieu symbolique du discours de l'Autre, discours qui toujours le précède, qu'il exécute certes de manière personnelle (au sens musical), mais dont la partition est déjà écrite, dont le vocabulaire et la syntaxe sont déjà là.

III. COLOSSIENS 1

1. On ne peut prolonger indéfiniment la prise d'exemple; il est toutefois intéressant d'observer cette même prière de louange sur un fondement textuel qui prend nettement en compte les événements christologiques.

Je ne ferais que deux remarques introductives brèves :

— la première que je ne justifierai pas : je me range à l'hypothèse largement majoritaire parmi les biblistes : le texte des Colossiens est l'œuvre de l'auteur des Éphésiens (un écrivain postpaulinien) qui a amplifié un billet authentiquement paulinien.

— La seconde qui se vérifiera éventuellement lors notre lecture commune : il n'est pas sage de séparer l'hymne de 1/15-20 de tout le chapitre 1 ; non que cet hymne ne soit pas antérieur à l'épître; elle l'est manifestement; mais parce que l'auteur des Colossiens compose une prière relativement homogène dans laquelle cet hymne prend sa place. C'est donc le premier chapitre en entier qu'il faut prendre en compte car il forme un tout.

2. Le plan du chapitre 1 me semble le suivant :

— 3-8 : Action de grâces pour la foi et la fidélité des Colossiens.

— 9-11 : Prière d'intercession afin qu'ils persévèrent et croissent.

— 12-14 : Invitation aux Colossiens à entrer dans cette louange. L'auteur initie celle-ci par la narration de la geste rédemptrice, dans un style qui lui est personnel, .

— 15 -20 : Pris dans la louange, l'auteur quitte son écriture personnelle pour s'exprimer à travers un hymne ecclésial préexistant. Il le fait toutefois *avec liberté* :

- En effet, il ne prend pas l'hymne à son début : le « Il » du verset 15 suppose au moins une strophe antérieure nommant le Christ et son œuvre.

- Il rajoute manifestement un vers en plein milieu, celui de 18 a : « Il est lui la tête du corps qui est l'Église ». (Tous les essais de reconstitution de l'hymne primitif excluent cette parole comme hors rythme et hors strophe).

— 21-23 : L'auteur poursuit en s'adressant aux Colossiens, comme le psalmiste parle aux autres Israélites dans certains psaumes, pour qu'ils prennent acte de l'inscription de l'œuvre générale du Christ dans leurs vie communautaire et individuelle, donc au niveau de leur histoire propre. Pourtant, de peur de trop individualiser la louange, cette dernière partie se corrige par une affirmation qui relève du présent liturgique et qui ne pouvait avoir de réalité historique à cette époque : « ... l'Évangile que vous avez entendu et qui a été proclamé à toute créature sous le ciel » (23).

3. Nous rencontrons des éléments déjà perçus lors de l'étude du *Magnificat* :

— Inscription de l'action de grâces dans le discours antécédent de l'Église afin de dépsychologiser (relation imaginaire) l'adoration : utilisation de tout un vocabulaire culturel préexistant, glissement quasi insensible sur un hymne utilisé dans l'une des Églises anciennes au moins, etc. On a aussi remarqué la possible influence de la liturgie eucharistique : les liturgies anciennes, mais plus tardives que notre texte, commencent, comme nos propres Préfaces actuelles de la Cène, par *Εὐχαριστω* (1/3, 1/12), etc. Le « Nous rendons grâces » s'adresse, comme dans ces liturgies, au « Père par le Fils » ou au « Père du Fils ».

— Inscription également de ce que le Christ fait pour les Colossiens dans ce qu'il a fait, fait et fera pour tout son peuple. La louange s'étend à l'ocuménicité de l'espace et du temps.

Pourtant il n'y a aucun répétitivité compulsive de type ritualiste : l'auteur vient habiter le langage qui le précède, mais il y loge de manière personnelle comme le montrent les points suivants : nombreux hapax dans le texte de l'auteur qui attestent de son style personnel; irruption d'une note tout aussi personnelle déjà relevée dans l'hymne emprunté (verset 18 a); introduction de notations historiques concrètes : la fonction d'Epaphras auprès des Colossiens, etc; introduction, dans le cours de la louange, d'un moment d'intercession : 9-11.

4. Il est intéressant de délaissé un moment l'auteur des Colossiens pour se pencher sur l'hymne qu'il utilise et dont nous avons un fragment probablement amputé de son début :

— On peut certes relever la dimension poétique et donc l'accumulation quasi synonymique des termes : l'énumération des cieux, de la terre, le détail des « puissances » font effet de nombre pour

connoter l'universalité de la Seigneurie du Christ. Nous avons là un style propre au langage liturgique et hymnique.

— La louange inverse souvent le chemin de la foi : l'expérience part de la rencontre du Christ et inclut progressivement l'événement de la croix-résurrection puis les limites extrêmes de la création et de la nouvelle création. L'hymne procède ici dans l'ordre inverse et court le risque de verser dans la spéculation gnostique. Ce risque est toutefois atténué par la forte inscription historique du dernier verset du chant et donc par l'effet de réalisme qu'il produit. (20 c).

Néanmoins l'auteur des Colossiens semble considérer que ce n'est pas assez; aussi compose-t-il une suite à cette dernière ligne pour alourdir encore de terre et d'histoire en insistant sur les conséquences concrètes pour les Colossiens. (21-23). Et pour que cette histoire soit encore plus concrète, il n'hésite pas à qualifier la prédication du nom de son ministre, Paul.

C'est aussi dans cette ligne qu'il faut, je crois, comprendre la glose de 18 a : ce Christ maître de tout, terrestre et céleste, rendu un peu abstrait par la louange, n'est pas à chercher ailleurs que dans l'Église qui est son corps, au ras de la prédication humaine de ses disciples. Le suivre, ce n'est donc pas fuir dans la gnose mais écouter la Parole prêchée dans l'histoire humaine.

Il y a là des corrections apportées à l'hymne primitif qui me semblent faire coupure scripturaire, autorité parmi nous et donc interroger toute notre louange : la célébration fait mémoire de l'agir libérateur de Dieu en Christ; elle s'appuie, comme jadis celle du psalmiste, sur le cheminement de Dieu dans l'histoire des hommes. Elle ne peut s'étourdir dans une gnose qui spéculerait sur l'ailleurs ou l'en haut de l'œuvre de Dieu, sur ce que Luther appelait l'« œuvre de la main gauche de Dieu », (*Opus alienum Dei*).

IV CONCLUSION

Ainsi l'adoration invente un style et un langage que l'on peut qualifier de doxologiques et qui ne peut être comparé au langage scientifique de la théologie. Ils ne s'agit néanmoins pas d'un langage pseudopoétique qui dirait « n'importe quoi » pourvu que l'effet esthétique s'impose : il s'arrime pas à l'histoire par la narrativité centrée autour de l'œuvre du Christ. Au cours du chapitre suivant, nous formulerons la sémantique et la syntaxe de ce langage, sa grammaire en quelque sorte.

Mais déjà nous pouvons faire une remarque importante : en général, *le langage humain ne traduit pas d'abord les sentiments internes de l'homme mais le précède et donc le façonne, le construisant et le reconstruisant sans cesse*. Dans la louange, l'orant ne répète donc pas purement et simplement, dans un continuuel « sur place », son avènement à la foi; sa situation spirituelle est sans cesse réinterprétée par le discours « liturgique » de l'Autre. Celui qui a bénéficié d'une advenue de Dieu et celui qui en rend grâce ne sont pas exactement les mêmes : Marie avait été « surprise » dans sa vie quotidienne par Dieu et avait reçu la délivrance dans l'ambiguïté de cette même vie. En rendant grâce, elle se transforme, se déplace, se désobjectivise (au sens imaginaire du terme et non symbolique de sujet) : elle perçoit peu à peu la venue de Dieu dans une autre lumière parce que le langage de la louange la dépositionne et la repositionne.

Autrement dit enfin, *la louange est aussi le lieu d'un travail parce qu'elle est aussi exposition au langage et prise de parole*. En elle advient le sujet nouveau né d'en haut, l'homme intérieur. Sans toutefois que jamais, ici-bas, l'ambiguïté soit levée et que l'homme selon la chair puisse s'effacer totalement.

Comme pour la prière de demande, l'inscription de la louange fait travail, [trans-fert, méta-phore, déplacement, (termes synonymes)], qui peu à peu conduit en un lieu où le sujet émerge dans une relation de désir avec son Dieu, par delà les résistances du « selon la chair ».

CHAPITRE IV LE DIEU QUE L'ON PRIE

Nous allons délaissier provisoirement l'approche de l'orant pour nous diriger vers celle du Dieu prié. En rappelant toutefois que cette découpe typologique est strictement artificielle et méthodologique : dans le « devant Dieu » de la prière, les concepts d'*objectif* et de *subjectif* perdent largement leurs sens respectifs.

I. LES DIFFICULTÉS DU DIEU DU THÉISME

1. La pratique de la prière, pour reprendre ce qui a déjà été esquissée dans l'introduction, se heurte à des difficultés que j'énumère de manière non exhaustive :

— L'homme contemporain, pris dans l'aventure scientifico-technique, a largement occupé l'espace réservé à Dieu jusque-là. Ce dernier, relégué dans les lieux non encore explorés, est de plus en plus mal perçu dans une fonction de bouche-trou du savoir et du savoir-faire. De toute manière, sa surface d'action se rétrécit au fur et à mesure que l'homme développe ses potentialités.

— L'universalisation de l'information et l'affinement du sens éthique, peut-être fruit indirect de la prédication de l'Évangile, rend de moins en moins assumable la coexistence d'un Dieu tout-puissant et l'existence du mal.

— Les « herméneutiques » du soupçon ont largement interprété un tel Autre de la prière comme la projection du désir narcissique de toute-puissance, celui par qui l'homme dénie sa propre finitude, y compris son inévitable mort.

2. Traditionnellement, le Dieu prié a été lu sous deux approches différentes qui ne sont que deux variantes du théisme universel sur lequel nous allons revenir plus loin :

— Dieu se manifeste comme inscrit dans l'histoire : il va, il vient, il agit, il se repent; bref il est malléable à la prière car il est à l'écoute de l'homme et acteur de l'histoire. Dans ce contexte, il agit souvent comme un véritable Père Noël, et la critique des herméneutiques du soupçon, ci-dessus rappelée, porte à plein. Elle frappe d'autant plus juste quand on considère l'attitude générale face au non-exaucement : à celui qui s'en plaint, on dit qu'il n'a pas assez prié (Dieu serait-il dur d'oreille ?); à celui qui persévère et connaît le même échec, on dit qu'il « a mal prié » (Dieu serait-il susceptible quant à la forme du langage utilisé pour le prier ?); à celui qui persévère et a redressé sa manière d'intercéder, on répond que « tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu », que « Dieu sait mieux que nous ce dont on a besoin », etc.

Bref, il semble que nous soyons en pleine projection et que nous passions notre temps à rectifier le projeté (qui ne marche pas) pour ne pas renoncer à un tel Dieu et à la prière qui le rejoint. Il faut effectivement que notre désir de « Père tout-puissant » soit bien grand pour que nous nous lancions dans cette inlassable modification de sa figure qui aboutit presque toujours à nous culpabiliser, (quand il ne répond pas, c'est que nous avons mal prié, etc).

— Une autre variante du théisme, plus préoccupée de l'« honneur de Dieu », a posé la prière dans une situation inverse : Dieu est immuable, ses décrets ont été pris depuis toujours; ils ne concernent pas seulement les grandes masses de l'histoire mais les moindres détails de notre vie et de l'histoire. *Dès lors prier n'a pas pour fin de modifier les décisions divines mais de nous exposer à celles-ci afin que, pas à pas, nous soyons conduits à les accepter.*

Cette position se module, dans le néo-calvinisme, de manière plus adoucie mais peu différente sur le fond. La prière agit sur Dieu, non dans l'aujourd'hui de l'histoire, mais dans le « commencement éternel » de ses décrets : Dans ce sens, Auguste Lecercq écrit : « C'est en raison de cette miséricorde prévenante que Dieu crée en moi, selon son bon plaisir, la volonté et l'exécution de prier, qui met en action de nouveaux

mouvements de sa miséricorde, et cela dès l'éternité, dans la plénitude immuable de la charité divine qui m'a aimé d'un amour éternel, et m'a contemplé dans son amour éternel, dénué de tout par moi-même et implorant l'aide qu'il accordera en réponse à mon cri [...] Ainsi la prière est efficace : elle touche le cœur de Dieu. Mais Dieu reste souverain car c'est lui qui, du commencement au milieu et du milieu à la fin, excite, dirige et mène à son terme toute prière digne de ce nom »⁴⁷. La prière ne me pose donc pas comme sujet car de toute éternité, « selon son bon plaisir », Dieu a créé le vouloir et le faire de cette prière⁴⁸.

Mais s'il en est ainsi, comment coexistent en Dieu l'immuabilité de ses décrets, sa souveraineté absolue et la prière ? Écoutons encore Lecerf : « Les décrets divins contiennent et le but et les moyens. Dieu a lié, dans son décret éternel, l'exaucement à la prière. Quand il a décrété de donner la pluie dans la sécheresse, il a en lui-même prédéterminé que son peuple l'en prierait et qu'il accorderait la pluie comme exaucement à sa prière [...] Certes la volonté de Dieu est immuable et son décret éternel ne changera jamais. Mais l'Écriture nous révèle que la volonté immuable de Dieu est de mettre au cœur de ses enfants des demandes qui seront suivies des mouvements de sa compassion. Cette libre compassion est éternelle, et c'est son décret qui a lié d'éternité ma demande à l'exaucement »⁴⁹.

Autrement dit, Dieu a programmé de toute éternité que je le prierai tel jour en raison de la sécheresse et qu'il répondrait par la pluie. En fait il n'est pas modifié par cette prière mais il dispose les moyens par lesquels il atteint ses fins. L'orant fait partie des outils mis en place dans un processus strictement solitaire.

Nous sommes en plein dans un registre pervers où le sujet orant, mais *stricto sensu* il n'est plus sujet, fonctionne comme moyen de la jouissance d'un Autre, et non comme le partenaire de son désir dans une relation de parole.

3. Ces difficultés nous obligent à conclure sur les impasses du théisme universel.

— Celui-ci est un cadre préétabli, universel chez les croyants qui y adhèrent ou les athées qui s'y refusent, cadre qui constitue l'identité minimale de Dieu laquelle peut être complétée par telle ou telle révélation. Descartes me semble avoir magistralement donné la définition du Dieu du théisme : « Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immobile, indépendante, toute-puissante, et par laquelle toutes les autres choses qui sont [...] ont été créées et produites »⁵⁰. Ce Dieu du théisme est universel, disais-je, et sa trace a été repérée par M. Eliade dans l'arrière-fond de toutes les religions sous la forme du *Deus otiosus*⁵¹.

Cette universalité rend à peu près inévitable le fait que la théologie chrétienne de tous les temps ait la tentation d'accueillir la révélation en Christ dans ce cadre préétabli. Cette récupération conduit alors à des distorsions graves : existence d'un savoir sur Dieu « antérieur » à sa révélation en Christ ou à la libération d'Israël ; prééminence de la création sur la sotériologie, réduction de cette dernière à une « réparation », etc.

Pour la prière, cette « identité » de Dieu conduit à le poser comme un pouvoir qui se mesure au mien : pouvoir annulant le mien et me rejetant hors d'une position de sujet ou pouvoir que je dois séduire pour qu'il soit conduit à devenir l'adjuvant du mien, et donc que « son » pouvoir devienne « mon » pouvoir, etc. Bref, nous sommes dans les impasses analysées ci-dessus.

— A. de Halleux a écrit un morceau de l'histoire de l'éloignement du concept de « Père tout-puissant » par rapport à l'essentiel du donné néo-testamentaire où *παντοκράτωρ* est absent pour désigner Dieu, sauf peut-être dans l'Apocalypse⁵².

Les premières confessions patristiques éloignent le concept de « Père » de la « paternité sur le Christ » et de « la paternité adoptive des croyants en Christ » pour le rattacher à sa fonction créatrice dans un cadre universel et non en contexte de révélation ; ce que l'Ancien Testament avait refusé nettement. Toutefois le verbe *κρατειν* (dans *παντοκράτωρ*) visait encore davantage un « tenir ou soutenir le monde » (verbe + l'accusatif) qu'un « dominer le monde » (verbe + le génitif). Par ailleurs *παντοκράτωρ* traduisait surtout le très liturgique « Dieu des armées » vétéro-testamentaire.

Sa réinscription dans un cadre trinitaire, autour des grands conciles oecuméniques, ramène certes avec bonheur, la notion de « Père » à sa relation au « Fils » et aux « fils adoptifs », mais le terme de *παντοκράτωρ* perdra sa dimension de « maintien de la création », de provident en quelque sorte, pour

⁴⁷ A. LECERF, « La prière et les problèmes dogmatiques qui s'y rattachent », in *Revue Réformée* 1954/3, p 51.

⁴⁸ J'ai essayé de montrer que ce « selon son bon plaisir » était à interpréter comme un « dans l'ordre de la jouissance », dans le cadre d'un discours pervers. Cf. *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf, 1991, p 107-120.

⁴⁹ *Op.cit.* p 51 et 52. Lecerf cite ici partiellement le théologien H. Bavinck.

⁵⁰ R. DESCARTES, *Méditations*, Paris, Union générale d'éditions, 1965, p 165.

⁵¹ *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1970.

⁵² « Dieu le Père tout-puissant », *Revue théologique de Louvain*, 1977/4, p 401 sq. Je conseille fortement la lecture de cet article pour la validation.

adopter celle de superpuissance à l'image des dieux romains et des empereurs . Bref, il ne sera pas traduit par *omnitenens* , (qui soutient tout), mais par *ominipotens* , comme un César suprême.

— Une telle capture du Dieu biblique dans les cadres du théisme, avec ses conséquences d'omnipotence, n'est pas sans poser la question même du désir. Nous sommes renvoyés ici la pertinence des remarques de Freud : refus de la finitude, par la projection d'une instance imaginaire toute-puissante capable de dénier nous cette finitude; et ce, malgré le prix à payer qui devient lourd : culpabilité compulsivité, etc. Ce que Freud relève comme démarche d'un narcissisme primaire est isomorphe à ce que la Bible pointe comme désir d'être « comme des dieux », (Genèse 3/5). Dans ce cas, l'universalité du théisme n'est pas tant à expliquer par un reste de « révélation primitive » que par l'universalité même du péché.

Le Dieu du théisme met la prière en difficulté; on s'en accommodait par des explications pieuses qui, aujourd'hui, ne « passent » plus sauf quand l'homme, dans ses moments de faiblesse, consent à un véritable sacrifice de son intelligence. Ne doit-on pas en conclure ici que la difficulté de la prière, dans son aspect objectif, vient tout simplement du péché et du désir d'être "comme des dieux" qui en est le contenu générique ?

II. UNE APPROCHE NON THÉISTE DE DIEU

Bien qu'elle soit présente à chaque génération comme protestation de la foi contre la théologie théiste, je ne la pointerai qu'en deux lieux : Paul d'abord, Luther ensuite.

1. Restons-en au seul texte de 1 Corinthiens 1/18-2/5⁵³. La croix est ici le seul lieu qui permette de savoir qu'elle est l'identité de ce Dieu qui se tourne vers nous; c'est là que commence toute véritable compréhension de son être; c'est là qu'il doit être déchiffré *et pas ailleurs* . Cette croix du Christ perd d'ailleurs ici toute dimension doloriste pour fonctionner comme *signifiant de la finitude de Dieu* .

En ce lieu, Dieu ne peut être traduit par les hommes que par les vocables de non-sagesse, de non-puissance, etc. Bref, la paternité divine est arraché du sol de *la paternité imaginaire de toute-puissance* pour être inscrite sur celui de *la paternité symbolique de la nomination* : il m'appelle en Christ par mon nom et me donne une identité de fils adoptif. Dieu ne se donne pas à connaître comme un être qui préexiste dans les dimensions de mon désir narcissique mais comme l'Autre d'une relation de désir et donc de parole⁵⁴.

2. Dès 1518, lors de la Controverse de Heidelberg, Luther en tire les conséquences épistémologiques : il n'y a aucun savoir théologique acceptable sur le « Dieu en soi » mais simplement sur ce que Dieu fait en Christ, sur le Dieu « pour nous »⁵⁵.

Il sera plus explicite encore en 1525, dans *Du serf arbitre* : « On ne saurait parler dans les mêmes termes de la volonté de Dieu qui est prêchée, révélée, offerte à notre adoration, et de la volonté de Dieu qui n'est pas prêchée, ni révélée, ni offerte à notre adoration. Dans la mesure où Dieu se cache et ne veut pas être connu de nous, il ne nous concerne pas [...] Laissons donc Dieu dans sa majesté et dans son essence : car nous n'avons rien à faire avec ce Dieu caché et lui-même ne l'a pas voulu. Mais dans la mesure où il s'est incarné et révélé à nous par sa Parole, nous avons à nous occuper de lui. Car c'est là que réside sa parure et sa gloire [...] Car il ne s'est pas assigné des limites par sa Parole, mais il a conservé sa liberté au-dessus de toutes choses »⁵⁶.

Ou plus tard : « Regarde ce que saint Jean redit sans cesse dans la totalité de son évangile : on doit renoncer à toutes ces cogitations belles et élevées par lesquelles ta raison et les philosophes cherchent Dieu dans sa majesté, hors du Christ. Il entend que Christ repose dans le berceau et dans le sein de sa mère, qu'il soit sur la croix, et eux, ils entendent escalader le ciel pour savoir comment Dieu siège et gouverne le monde. Ce sont là cogitations vides et dangereuses [...] elles sont attachées à tout ce qu'on ne peut ni voir ni toucher. Si tu veux atteindre Dieu et comprendre ce qu'il est, ce qu'il fait, ce qu'il pense, ne le cherche

⁵³ On pourrait bien sûr lire d'autres textes plus « récents » de Paul, en particulier les Romains.

⁵⁴ Il va de soi que, dans un autre langage, l'évangile johannique ne dit pas des choses différentes.

⁵⁵ « Controverse de Heidelberg », surtout thèses 19 et 20, in *Oeuvres* I, p 125 . Cf. aussi les explications qu'il en donne p 135 ss.

⁵⁶ Lire ce texte en entier, *Oeuvres* V, p 109-111. Lire aussi pour la validation le « Commentaire à la Genèse » in *Oeuvres* XVII, p 302-303 où le réformateur distingue le *Deus nudus* (Dieu nu) du Dieu habillé en Christ (« Le Fils de Dieu [...] est le revêtement sous lequel la divine majesté s'offre à nous [...] »).

peut ni voir ni toucher. Si tu veux atteindre Dieu et comprendre ce qu'il est, ce qu'il fait, ce qu'il pense, ne le cherche que là où il est caché [...] C'est pourquoi un chrétien doit chercher et trouver Dieu uniquement dans le sein de la Vierge ou sur la croix, ou dans la Parole où Christ se manifeste »⁵⁷.

3. Il faut serrer de plus près la position de Luther car elle nous permettra d'avancer sur le problème du Dieu qui reçoit la prière :

— Le Réformateur pose des bornes au savoir théologique : le Dieu qu'il atteint est celui qui se donne à connaître en Christ. Mais *c'est aussi le Dieu qui se refuse à d'autres pouvoir que ceux qui sont liés sa Parole prêchée parmi les hommes* ; il peut devenir mon compagnon de joie ou de souffrance mais il ne fonctionne pas comme une instance agissant sur les causalités physiques ou psychiques, dans le secret. Comme Christ, il est entièrement *παρησια*, parole proclamée, franche et assurée.

— Toutefois le réformateur n'enclôt pas Dieu en Christ, mais simplement le langage théologique sur Dieu. Le Dieu en Christ n'entre en relation que par la foi; mais il n'abandonne pas le monde hors de la foi, il y règne et le garde. Néanmoins, de cette action, je n'ai rien à en dire de sensé : un événement politique, une catastrophe naturelle ? Je ne peux ni y discerner la main de Dieu agissant hors du Christ, ni l'exclure ! Aucune hypothèse n'est à produire sur l'*opus alienum Dei*, sur l'œuvre étrangère de Dieu, *sauf qu'elle est*. mais on le peut sur son *opus proprium in Christo*, sur son œuvre spécifique en Christ, on peut parler et prêcher. On ne peut rien dire sur l'être du *Deus absconditus*, Dieu caché; mais on peut témoigner sur le *Deus revelatus*, sur le Dieu manifesté en Christ⁵⁸.

Dieu est donc épistémologiquement situé à l'horizon du Christ comme son Autre : sans le Père Céleste, Christ ne serait qu'un héros moral ou religieux parmi d'autres; mais si cet horizon doit être posé, il ne peut être analysé dans le langage de la théologie.

De cette révolution épistémologique, peut-on tirer des lumières pour éclairer le Dieu qui se tient à l'écoute de la prière ? C'est ce que nous allons chercher à faire.

III LE DIEU AUPRÈS DE QUI ON INTERCÈDE

1. PRIER LE *DEUS REVELATUS*

On l'a dit, le *Deus revelatus in Christo*, dans le cadre d'une « théologie de la croix », se caractérise par le fait qu'il se présente comme un Père dans un registre de nomination, (et non comme un tout-pouvoir dans un registre imaginaire), qu'il s'est donc inscrit dans une structure de finitude et qu'il n'a d'autre moyen d'action que sa Parole confiée à ses témoins et rendue vivante par l'Esprit. Avancer dans une prière de stature adulte c'est ici ne pas s'adresser à lui pour fuir sa propre finitude.

— Les Épîtres sont intéressantes en ce qu'elles nous permettent de saisir sur le vif quelque chose des Églises primitives réelles, alors que cette possibilité est plus difficile dans les évangiles et les Actes. Une enquête menée sur les épîtres de l'École paulinienne a donné les résultats suivants :⁵⁹

Dans l'ensemble, l'intercession suit l'action de grâces.

En règle générale, elle a en vue la foi et la sanctification des fidèles : Philippiens 1/11 (amour et discernement); 2 Corinthiens. 1/11: libération de Paul afin qu'il poursuive sa mission; Éphésiens 1/15 : affermissement dans la foi; Colossiens 4/2-5 : que les colossiens soient affermis et que Paul puisse prêcher l'Évangile; II Thessaloniens 1/11 : affermir dans la foi; II Thessaloniens 3/1 : que la Parole poursuive sa course. Donc, majoritairement, pour que l'œuvre de l'Évangile progresse en soi et dans les autres.

II Corinthiens 12/8-9 : Paul a prié pour qu'une écharde lui soit enlevée de sa chair; (maladie handicapante ? Cf. Galates 4/12-13). En tout cas, la réponse de Dieu a renvoyé Paul à sa finitude humaine : c'est dans et par celle-ci qu'il accomplira son œuvre.

Ro 1/9, 2 Timothée 1/3 : les auteurs font « mention à Dieu » de leurs correspondants. Il s'agit d'une *remissio*, sans objet précis, sur laquelle nous reviendrons.

Philippiens 4/6 fait exception qui invite à faire des demandes et supplications pour n'être inquiet en rien.

⁵⁷ M. LUTHER, *Sur Jean 16/20*, Wa 28, 135.

⁵⁸ Sur les zones d'indécidabilité, en logique formelle et en théologie, cf. mon texte « La théologie comme science » in *Études théologiques et religieuses*, 1990/3, p 398-399.

⁵⁹ Hypothèse de travail : Paul (Romains, I et II Corinthiens, Galates, Philippiens, I Thessaloniens, Philémon), l'auteur de II Thessaloniens, l'auteur d'Ephésiens-Colossiens l'auteur de I et II Timothée-Tite, l'auteur de I Pierre. Sur la brève enquête, rester vigilant; elle est trop succincte pour être assurée.

Enfin I Timothée 2/1 invite à prier pour tous les hommes et les autorités pour qu'on vive en paix et qu'on puisse témoigner.

— Il semble donc que l'École paulinienne, largement prise dans une théologie de la croix, ait centrée sa prière sur l'œuvre de la Parole. Dieu n'est ici en rien pris pour un *Deus ex machina* qui viendrait remédier aux insuffisances du savoir et du savoir-faire. S'étant lui-même inscrit dans la finitude de la croix, il agit par sa Parole. La prière de demande vient occuper l'espace que son Seigneur s'est donné.

Est-ce à dire que toute prière de demande d'objet (biens matériels, santé, etc) doivent être exclue ? A mon avis nul n'a le droit d'exiger de chacun la maturité des auteurs bibliques et le premier devoir qui s'impose à une théologie de la croix consiste à prendre en compte l'humanité de l'homme. Les étapes du cri, de la demande et du désir font partie de la structure de celle-ci; elles sont données simultanément et aucune ne s'effacera jamais⁶⁰. Toute défaillance au niveau de l'avoir déstabilise l'identité imaginaire, la maladie en particulier. Certes, dans cette déstabilisation, D. Vasse nous invite à passer de l'*altération* de l'image à la prise en compte de l'*altérité* de l'Autre; autrement dit, de profiter de l'effondrement du Moi pour assumer que « je » est *extra me*, dans l'Autre⁶¹. Mais justement, il s'agit du travail de la prière où la maturité de la foi est ici donnée comme projet.

Il semble d'ailleurs que l'ultime étape soit celle de la *remissio* : l'orant verbalise la situation, s'expose au risque du dialogue et du travail d'usure et de déplacement des mots. La prière alors s'épanouit dans la mention du nom de la personne pour qui l'on prie, dans le fait que cette situation et ceux qui la vivent sont confiés à Dieu sans éprouver le besoin de souffler la solution.

— Dans le fond, le travail de la prière de demande conduit l'orant priant le Dieu révélé dans la croix du Christ, non à quêter la fuite de l'humanité, mais à demander la présence de Dieu en Christ; non la guérison mais la présence du Christ dans la souffrance; non l'évitement de la mort mais la présence du Christ dans la mort. En ce sens, II corinthiens 12/7-10 peut représenter un sommet.

A titre d'illustration relative, le pas de la maturité me semble être indiqué par le cheminement que Bonhoeffer fait accomplir de la première à la deuxième strophe de son poème⁶²:

Les hommes vont à Dieu dans leur misère Et demandent du secours, du bonheur et du pain,
Demandent d'être sauvés de la maladie, de la faute et de la mort, Tous font cela, tous, chrétiens et païens.

Des hommes vont à Dieu dans sa misère, Le trouvent pauvre et méprisé, sans asile et sans pain,
Le voient abîmé sous le péché, la faiblesse et la mort, Les chrétiens sont avec Dieu dans sa passion

2. PRIER LE DEUS ABSCONDITUS

Est-ce à dire que toute prière adulte doit s'arrêter au Dieu révélé et à son inscription dans la finitude ? Le débat reste ouvert, *mais pour ma part je ne tirerai pas cette conclusion de la théologie de la croix*. Au-delà du Christ, il y a encore du Dieu qui agit et garde le monde : certes la théologie ne peut rien en dire, encore moins identifier son action ou se réclamer de lui dans ses prises de positions éthico-politiques. Mais je crois qu'il appartient à une prière inscrite dans la finitude humaine de *déposer* auprès de ce Dieu les situations qui sont au-delà des possibilités de l'action prédicative et diaconale de l'Église⁶³; c'est justement de ce *precarius* que surgit la prière d'intercession. Sous certaines conditions qui en attestent alors la maturité :

— Il s'agit d'une *remissio*, d'un dépôt devant Dieu dans l'espérance et la confiance. Nul ne peut imaginer les moyens de l'action du *Deus absconditus*.

— Nul ne peut non plus en interpréter la suite : la guérison peut être l'œuvre de la pénicilline ou / et du Seigneur; la paix provenir de l'effort des négociateurs ou / et de ce même Seigneur. Chacun peut ici avoir une *certitude* mais qui n'est pas opposable à la Communauté comme un *savoir*.

— Dans le fond, une telle prière est située aux limites de la révélation en Christ; elle est dépôt devant Dieu sans curiosité de la suite; elle est dépôt devant un Dieu qu'aucun mot ne peut ici désigner, dont aucune dissertation ne peut en esquisser les contours. Reprenant le texte de Luther cité plus haut, je dirai : devant la porte de la majesté divine non révélée en Christ, je dépose le fardeau mais je ne frappe pas pour entrer.

⁶⁰ Le texte de Philippiens 4/6, malgré le fait qu'il soit isolé et peu explicite, conduit en tout cas à refuser tout jugement sur la prière jugée « infantile ».

⁶¹ *Le poids du réel, La souffrance*, Paris, Seuil, 1983. (Un des plus beaux livres pour l'accompagnement de la souffrance).

⁶² *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973, p 361.

⁶³ C'est ici que I Timothée 2/1 vient jouer son rôle.

IV LE DIEU QU'ON LOUE

Pour simplifier, je ne distinguerai pas entre adoration, action de grâces, louange, etc.

1. LA LOUANGE DU *DEUS REVELATUS*

La louange témoigne, mieux que d'autres formes de prière, de la conversion, toujours partielle, du *besoin de Dieu en désir de Dieu*. Je l'ai dit, je ne crois pas à son innocence originelle et, comme toute prière, elle ne mûrit que de l'exposition de l'orant devant Dieu, dans le maintien obstiné de la parole. Quatre caractéristiques principales me semble qualifier ce que l'on pourrait appeler la *grammaire de la louange* :

— *Sa forme narrative* : louer, et les psaumes l'attestent, c'est d'abord proclamer devant la communauté entière - présente de corps ou d'esprit- de la geste rédemptrice de Dieu; mais aussi en faire mémorial à Dieu car quelle offrande pourra combler autant le Seigneur que l'œuvre de son Fils. Certes la louange prend en compte les délivrances particulières; mais très vite elle se poursuit dans *une reprise narrative des grands faits christologiques*, (ou de Yahvé pour les Psaumes). Il faut insister sur ce point : les actions de grâces pauliniennes, les hymnes néo-testamentaires, ne font essentiellement mémoire que de l'action de Dieu en Christ.

— *L'utilisation du présent doxologique* : sa fonction me semble essentiellement actualisatrice. Certes la narration prend appui sur les faits et gestes rédempteurs passés; mais c'est en vue d'interpréter les faits et gestes de ce même Dieu, dans la vie de foi d'aujourd'hui, dans la fidélité de la prédication, dans l'inscription sacramentelle. D'où l'utilisation du présent ou, en grec, de l'aoriste en tant qu'il dit un passé dont les effets sont toujours actuels.

A partir de la narrativité, l'orant discerne le présent de l'action rédemptrice divine, avons-nous dit; mais la prière le dilate aussi vers l'avenir de cette même action jusqu'à prendre en compte l'eschatologie. Toutefois le temps verbal du futur ne vient que rarement affleurer, et la poursuite du présent doxologique témoigne ici que ce n'est pas tant l'orant qui fuit au-delà de l'histoire, mais bien plutôt que c'est l'eschatologie qui s'anticipe dans le don de l'Esprit et donc dans le présent de la célébration.

Cette dernière remarque nous renvoie, entre parenthèses, à l'herméneutique. Les hymnes christologiques d'Éphésiens-Colossiens -par exemple- chantent la victoire totale du Christ sur les « puissances » qui lui sont toutes asservies. Paul au contraire, en I Corinthiens 15 nous montre un Christ luttant encore qui n'écrase définitivement l'adversaire qu'aux termes de l'histoire. C'est qu'il s'exprime théologiquement, nous dirions aujourd'hui scientifiquement, alors que l'auteur des « épîtres de la captivité » s'exprime dans un langage doxologique. Il s'ensuit qu'on ne peut fonder une théologie (qui serait alors théologie de la gloire) sur un langage doxologique; mais seulement sur un langage théologique. Si l'on veut savoir le statut actuel du Christ, il faut lire I Corinthiens; si l'on veut savoir comment le louer, il faut lire Colossiens-Éphésiens.

— *L'inscription dans le langage liturgique* : la liturgie constitue par excellence le discours de l'Autre, le lieu d'une antécédence patinée et usée par le temps, mais aussi le lieu où, m'inscrivant dans ce discours de l'Autre, je m'offre au travail des mots qui me déplacent loin du Moi et me font cheminer vers le surgissement d'un sujet désirant devant un Dieu tout aussi désirant - et non jouissant comme dans une théologie de la gloire -.

Nous l'avons vu en étudiant Colossiens I, il n'y a là aucune servitude ni ritualisme automatique; l'auteur passe de l'expression personnelle au texte liturgique pour revenir préciser ce dernier en l'inscrivant dans le concret du présent ecclésial et personnel. Encore une fois il s'agit d'un travail, d'une gestation; il n'est pas propriétaire de son expression personnelle et le texte liturgique ne lui est pas étranger. Simplement, dans ce cheminement, il émerge en un lieu d'où il n'était pas parti.

— *La proximité de la confession de foi* : les confessions de foi ecclésiales ont une fonction d'indice : face à un danger précis, elles posent les barrières au-delà desquelles les mots conduisent ailleurs que vers le Christ; à l'inverse, la théologie sait que ces mêmes mots qu'elle pose comme garde-fou ne peuvent que baliser l'espace d'une rencontre et non y pénétrer pour le décrire. Aussi bien la vérité de la confession de foi ne réside pas tant dans sa dimension positive que dans sa conversion en louange : elle ne peut fonctionner comme *lex credendi* que si elle s'éprouve aussi comme *lex orandi* ⁶⁴.

⁶⁴ *Lex credendi* : langage adéquat de la foi; *lex orandi* : langage adéquat de la prière. (Attention, j'ai parlé de langage adéquat et non de langage « vrai » où le mot collerait sans restes avec la chose. Cette proximité se voit aussi dans l'ambivalence de *δοξα* qui peut tout aussi bien signifier « croire » que « louer ».

Le texte important me semble ici celui de I Timothée 3/14-16 : « Oui, il est unanimement confessé⁶⁵ le mystère de la piété⁶⁶ : < Il a été manifesté dans la chair [..]. exalté dans la gloire > ». L'auteur associe ici la confession de foi, puisée sans doute dans la pratique liturgique d'une Église, à la « piété », à la foi en tant qu'elle est vécue comme culte.

De la même manière, dire que « Dieu est un et trois » est une barrière approximative pour contrer d'autres langages conduisant eux à des mouvements centrifuges; mais la vérité de la démarche n'éclate que dans le *Gloria* : « Gloire soit au Père, gloire au Fils, gloire au Saint-esprit, un seul Dieu éternellement béni »⁶⁷.

On le comprendra, *tous les éléments de cette grammaire ont ceci de commun qu'elles inscrivent le Dieu loué dans la geste rédemptrice et donc dans une théologie de la croix* ; mais qu'elles inscrivent aussi l'orant dans un lieu Autre du langage. Dès lors, « nous ne perdons pas courage, et même si en nous l'homme extérieur va vers sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour ». (II Corinthiens 4/16).

2. LA LOUANGE DU DEUS ABSCONDITUS

1. Une théologie de la croix n'exprime de savoir sur Dieu que dans son action christologique et sotériologique, avons-nous dit⁶⁸. « Qui m'a vu a vu le Père », le reste ne nous regarde pas.

Pourtant, pour préserver la vérité de l'Emmanuel (Dieu avec nous), la théologie de la croix pose des concepts limites : préexistence du Fils, association de celui-ci à la création, Tri-unité de Dieu, etc; ils ne constituent pas des étapes à partir duquel la réflexion rebondirait dans une spéculation infinie sur le *Deus absconditus* ; mais *ce sont des termes proférés à bout de souffle* : ainsi la préexistence du Fils ne spéculé pas sur sa vie intratrinitaire mais maintient que Jésus est « la venue de Dieu » et non « l'assomption méritoire » de l'humain vers ce même Dieu.

Il n'est alors pas illégitime que la louange, elle aussi à bout de course et dans un dernier souffle, proclame cet ailleurs de Dieu et confesse, sans rien en savoir, l'*opus alienum Dei* : providence, garde du monde, conduite de toutes choses vers sa plénitude en Christ, etc.

2. Ici les règles de la grammaire doxologique précisées plus haut s'enrichissent d'une adjonction : *parler au-delà de l'enracinement humain des mots implique la métaphore et le mythe*. Dire que Dieu siège dans les cieux et que son Fils trône à sa droite est une absurdité dans un langage théologique rigoureux; c'est un langage doxologique légitime.

Dans ce cadre, les mots produisent sens de leur l'accumulation et de leur forme superlative dans *un enlacement précis* ; pris un à un ils n'ont aucune signification. Ils sont comme les fenêtres des véhicules spatiaux circulant à la limite de la terre habitée : en regardant par elles, l'homme intérieur peut évoquer et invoquer Dieu, le connoter, mais jamais le dénoter ou le convoquer dans l'espace des signifiés que ces mots balisent. Ce sont des fenêtres et non des portes; qui les enjambent se perd dans la solitude du monologue ou du faux face-à-face avec ses propres projections.

Je dirai plus loin que la louange adressée au Dieu révélé peut se prolonger dans une forme méditative; je pense que la louange qui va aux limites ne le peut sauf à s'enliser dans le fantasme; cette dernière n'est pas un moment de passage mais le terme « à bout de souffle » d'un cheminement.

« Gloire » vient de כבוד qui signifie originellement « lourd », le « poids », la « densité »; je traduirai par « identité ». *Glorifier Dieu* c'est dire son identité; or celle-ci, Jean nous l'apprend, gît maintenant dans la croix du Christ; c'est là qu'il est identifiable car c'est là que cette identité est déchiffirable.

Rendre gloire à Dieu c'est le proclamer dans les événements sotériologiques en Christ. Le reste n'est pas exclu mais l'on ferait bien de revenir s'ancrer souvent dans ce centre, faute de quoi on peut se perdre dans l'infantile d'un débat avec ses projections.

⁶⁵ Ομολογουμένως ne peut se traduire par « grand » mais par « pareillement proclamé ».

⁶⁶ Εὐσεβεία, la bonne manière d'honorer Dieu, le bon culte.

⁶⁷ Cf. mon article : « Approche doxologique de la trinité de Dieu » in *Etudes théologiques et religieuses*, 1987/1, surtout pages 89-95.

⁶⁸ La création en fait partie comme lieu de la sanctification. Cf mon article : « La création au futur antérieur », in *Etudes théologiques et religieuses*, 1989/2, p 249 ss.

V LA PRIÈRE MÉDITATIVE, (CONTEMPLATIVE ?)

1. Il importe d'entrée d'entendre Luther qui souhaite casser la dialectique ascendante de la mystique et de la spiritualité classiques : voie purgative (purification morale), voie illuminative, le tout s'achevant dans la voie unitive et l'*unio cum Christo* ou (*unio mystica*). Or le réformateur refuse tout ce qui, de l'éthique et la loi d'une part, de la contemplation de l'autre, conduirait à cette communion : l'*unio cum Christo* est au départ, au niveau de la justification et non aux termes de la sanctification⁶⁹.

« Christ n'est pas saisi par la loi [...] saisir Christ par la foi c'est proprement la vie contemplative. [...] Et cette contemplation, par laquelle on saisit Christ n'est pas cette sottise d'imagination que se font les sophistes et les moines au sujet des merveilles qui les dépassent, mais c'est la considération théologique fidèle [...] de Christ pendu sur le bois pour mes péchés [...] De cette manière, les sophistes auraient pu discerner correctement la vie contemplative et la vie active s'ils avaient appelé la première l'Évangile, et l'autre la loi [...] s'ils avaient enseigné que la vie contemplative doit être enclose en la Parole de Dieu et conduite par elle, et qu'il ne faut rien considérer en elle que l'Évangile; mais, en revanche, qu'il faut demander la vie active à la loi, qui ne saisit pas Christ mais qui s'exerce dans les œuvres de la charité pour le prochain »⁷⁰.

Je tire de ce texte les points suivants :

— Il existe une manière d'être devant Dieu que j'appellerai plus volontiers *méditative* que *contemplative* : car il n'y a rien à voir, le radical *id.* étant scripturairement davantage attribué à la rencontre de l'idole qu'à celle de Dieu).

— Elle a pour contenu le Christ qu'elle saisit et en qui l'homme s'unifie.

— Elle est enclose dans la lecture scripturaire et dans la prière; elle prolonge les deux à sa manière.

— Aucune éthique n'y conduit bien qu'elle renvoie à l'éthique.

Le prototype scripturaire me semble le texte de la transfiguration pour peu que l'on comprenne qu'il ne s'agit pas d'un compte-rendu journalistique mais d'un essai de dire l'indicible : des hommes, déchirés entre la fidélité à leurs traditions vétéro-testamentaires et à Jésus qui semble les contredire, perçoivent en un instant l'unité du Christ avec « la loi et les prophètes » symbolisés en Moïse et Elie; mais aussi la personne du Christ comme la présence même du Père. Moment de *fruitio divina*, mais moment provisoire où l'on ne peut dresser des tentes; temps hors temps qui ne dure que l'éclair d'un présent sans mesure, lieu hors lieux d'où il faudra descendre pour guérir les malades⁷¹.

2. Il faut aussi fortement insister sur le fait que l'*oraison méditative* ne consiste pas à sortir du langage : c'est plutôt le moment où l'orant cesse de maîtriser la lecture du texte, la forme rationnelle du langage quêtant le savoir, la forme énonciative du langage cherchant à prier, *pour s'abandonner totalement aux mots de ce langage dans leur dynamique propre*⁷². Un texte d'A. Vergotte nous aidera à préciser :

« La méditation est cette forme de prière par laquelle on pénètre dans les mots pour les ouvrir au Dieu qui nous y donne rendez-vous. En méditant les textes religieux, on laisse les mots opérer leur rayonnement [...] Ce travail d'écoute attentive ne doit pas, lui non plus, se faire dans une crampe volontaire. Pour laisser aux mots la liberté de nous imprégner de leur sens, il faut relâcher la volonté d'avoir une emprise sur eux. *L'essentiel est d'y ramener régulièrement notre attention pour qu'ils nous investissent* [...] Normalement, *l'attention méditative demeure flottante*. (Pas de crispation de puritanisme volontariste et rationaliste pour ne pas être distrait; laisser les mots associer les choses du monde et leur sens en Dieu, par eux Dieu fait signe) [...] S'abandonner méditativement aux mots, c'est laisser opérer leur pouvoir impérieux de révélation. La méditation s'apparente à la parole libre par laquelle on se dit dans la psychanalyse, en se soumettant à la seule règle de dire vrai. L'analyste qui écoute n'intervient essentiellement que pour relancer le dire et ouvrir les énoncés dans lesquels l'analysant s'enferme. [...] Celui qui, dans ce rapport particulier s'exprime avec le seul souci de dire vrai, laisse s'accomplir la finalité inscrite dans le langage : celle de conduire, au-delà des apparences et des simulacres, vers la clairière où la vérité se fait lumière).⁷³

Il s'agit donc ici d'un silence qui n'est pas mutisme mais au contraire pleine exposition aux signifiants : dans le va et vient entre le pôle scripturaire et le pôle de la prière -elle-même inscrite dans une double

⁶⁹ « C'est pourquoi quand il est question de justification, si tu distingues la personne du Christ de la tienne, tu es encore sous la loi [...] ce qui signifie être mort devant Dieu ». In « Commentaire aux Galates », *Oeuvres* XV, p 180.

⁷⁰ *Ibid.* p 291. Le terme « d'Évangile » en tension avec celui de « loi » ne désigne évidemment pas les textes néo-testamentaires mais a ici son sens technique de « salut par la foi ».

⁷¹ On peut aussi consulter, avec un fort sens critique, H. URS VON BALTHASAR, *La prière contemplative*, Paris, Payot, 1971.

⁷² Sur la lecture méditative comme actualisation de la *lectio divina* et sur la dimension de repos sabbatique qu'elle ouvre, on pourra consulter un texte destiné à un public large : J. ANSALDI (en collaboration), *Se tenir devant Dieu dans la lecture des Écritures*, Valleraugue, Sentiers de Villeméjane n° 3, 1993.

⁷³ « Sources et ressources de la prière », in COLLECTIF, *La prière du chrétien*, Bruxelles, Publication des Facultés St-Louis, 1981, p 79-80.

oscillation entre la louange et l'intercession d'une part, entre la prière libre et la mémoire orante de l'Église de l'autre-, un troisième pôle se met en place qui supposent les deux autres. Ce pôle méditatif suppose un « laisser flotter les Écritures » mais aussi un « laisser aller » la prière.

C'est le lieu d'un sabbat provisoire, de la réception d'une certitude, de la paix de la *fruitio divina* ; mais ce n'est pas un lieu d'où l'on revient avec un savoir supplémentaire opposable théologiquement à des tiers. Comme l'écrit G. Lafon, « La foi de la prière n'est d'aucune façon un geste noétique »⁷⁴.

*

On ne manquera pas de dire : « Exposition aux mots, inscription dans le discours de l'Autre.... Et le Saint-Esprit dans tout cela ? ».

Je crois qu'il faut ici poser la certitude de la foi mais aussi l'impossible savoir de la théologie : Paul, avec discrétion mais aussi conviction, fait de l'Esprit la source de la prière⁷⁵. Il n'y a pas à y revenir au niveau de la confession de la foi. Toutefois, contrairement au Fils-Logos, l'Esprit n'est pas inscriptible dans le langage bien qu'il ne soit pas séparé de lui. Aussi la théologie n'a rien à en dire. Luther, dans ses *Articles de Smalkalde*, et combattant contre les « enthousiastes », écrit : « [...] Il faut maintenir fermement ceci : que Dieu ne donne à personne son Esprit ou la grâce, sinon par ou avec la parole externe préalable [...] C'est pourquoi nous avons le devoir et nous sommes dans l'obligation de maintenir que Dieu ne veut entrer en rapport avec nous les hommes, que par sa parole externe et par les sacrements. Tout ce qui est dit de l'Esprit indépendamment de cette parole externe et des sacrements, c'est le diable »⁷⁶. Le théologien comprend bien que si les ailes du moulin tournent c'est que le vent souffle; mais ce vent n'est pas inscrit dans le langage ! C'est pourquoi il se contente de décrire les mouvements du moulin et il rend compte de la prière d'une part par le Dieu qui, par choix, s'est fait homme et donc langage et, d'autre part, par l'orant lui aussi inscrit dans le même langage, par destin créaturel.

⁷⁴ « Mystique et sciences du langage » in *La prière du chrétien*, op.cit. p 32.

⁷⁵ En particulier Romains 8/26-27.

⁷⁶ in *Oeuvres* VII, p 251 et 253.

CHAPITRE IV O U V E R T U R E S

Ce cours semestriel qui s'achève n'a pu être qu'une brève introduction; bien d'autres espaces seraient à explorer. Ce dernier chapitre fonctionne comme une série de *postscripta* sans unité entre eux. Il ne s'agit que de la délimitation d'un certain nombre de pistes d'envol pour une continuation personnelle de la réflexion⁷⁷.

I. LES DIFFICULTÉS PSYCHO-SOCIOLOGIQUES DE LA PRIÈRE

1. Nous nous sommes contentés d'une approche des difficultés théologiques issues de « la place laissée à Dieu » dans la contemporanéité, mais aussi du regard que la culture portait sur l'homme de foi et sa démarche de prière. *Nous avons essayé d'affronter ces obstacles en nous situant nettement dans un camp postcritique et non précritique*.

Or il existe d'autres difficultés qui s'enracinent dans le mode de vie imposé par cette culture; ils ne sont pas tellement théoriques que pratiques. En effet, prier suppose un minimum de capacités de silence, de recueillement de soi, de distance; autrement dit, prier régulièrement, et non crier à Dieu dans une situation limite, implique l'existence d'un espace intérieur que l'homme peut et sait fréquenter.

Ici, il nous faut éviter de verser dans le malentendu : la foi n'est pas dans le prolongement de la « nature » : il n'y a aucun passage direct et progressif entre l'*espace intérieur* et l'*homme intérieur théologique* (l' *ἔσω ἄνθρωπος* paulinien); entre les deux, il y a le saut de la foi qui implique une mort et une résurrection. La foi n'est pas un « plus » quantitatif par rapport au mouvement naturel du cœur de l'homme mais, répétons-le, elle se situe dans une totale rupture⁷⁸.

Cette dernière affirmation signifie que le don de la prière peut survenir n'importe où et n'importe quand, hors de toute préparation humaine, comme le don de la foi. Toutefois cette liberté de Dieu étant posée, le théologien se doit d'ajouter que le prodige n'est pas pour lui sujet d'étude car seul l'est le cheminement du Dieu de Jésus-Christ qui, inscrit dans la finitude en son Fils, suit les courbures de l'humain par le moyen de ce que Luther appelait « la parole externe » : Écritures, prédication, catéchèse, culte, cantiques, etc. Ici, il n'est pas de travail possible des mots si des espaces d'écoute ne leur sont pas ménagés, s'ils ne nous atteignent que sur un bruit de fond tel qu'ils ne sont plus discernables, etc. En règle générale, prier implique donc un minimum de capacité de *recueillement*.

2. A. Vergotte décrit ce recueillement comme *attention* : « Le recueillement est l'attention à soi-même par laquelle on se rassemble pour dominer la dispersion [...] Une catharsis s'y opère parce qu'on impose le silence aux agitations quotidiennes et aux turbulences affectives, pour se rassembler et se retrouver *dans la présence de soi-même* [...] Que l'on n'y dénonce pas un soliloque narcissique. Qu'y a-t-il de plus essentiel à l'homme que de demeurer une question pour lui-même, de se retirer de temps à autre des impressions qui fondent sur lui et qui l'aliènent lui-même... Là aussi, la situation concrète, réglée par les prescriptions de temps, de lieu, de détente corporelle, instaure une clôture qui fait se taire le monde extérieur et qui libère l'attention à soi-même où les souvenirs et les questions occultés par la voie habituelle peuvent affluer, s'ordonner et prendre sens »⁷⁹.

La constitution de cet espace d'intériorité est en même temps prise en compte de la hiérarchisation des choses : il est certes un temps pour le travail, un autre pour la rencontre bruyante et ludique des amis, un autre pour la réflexion théorique voire théologique, etc. Mais le découpage d'un temps spécifique au recueillement revient à avouer que l'homme est ailleurs que dans son faire. Commentant un texte de J.

⁷⁷ Par la même occasion, il contient plusieurs sujets de Mémoire possibles.

⁷⁸ R. MEHL a à la fois mis en évidence la nécessaire « construction » de cet espace intérieur et pourtant la rupture que constitue la vie de foi. In *Vie intérieure et transcendance de Dieu*, Paris, Cerf, 1980.

⁷⁹ « Sources et ressources de la prière », *op.cit.* p 76-77. J'ai souligné « dans la présence de soi-même » et pas de l'Autre; j'en tirerai les conséquences plus loin.

Ellul sur l'*Angelus* de Millet, (*L'impossible prière*, p 23), R. Mehl écrit : «[...] Cet homme et cette femme qui, à un signal donné, la cloche de l'Angelus, posent leurs outils, se relèvent et se recueillent dans leur prière, que font-ils ? Ils attestent que ce travail dur et nécessaire [...] n'est pourtant pas le tout de leur existence [...] Là où la continuité temporelle est brisée, là où est interrompu le souci de faire et de produire, là s'ouvre un espace pour que la nouveauté s'y inscrive...»⁸⁰. Autrement dit, le temps de la prière, comme d'ailleurs celui du culte communautaire, ne peut apparaître que comme un « pour rien » à la culture. En fait, il fait écho au rire de Dieu sur l'agitation des hommes,⁸¹ un jugement sur le temps et le faire d'une humanité à laquelle nous participons⁸².

Toutefois cette *attention* n'est pas une *tension vers*, mais une *attente de* [...] ; et ce dernier concept implique une large décrispation corporelle. Je voudrais étendre au recueillement « en général » ce que Vergotte écrit de la prière : « Le sens intime de la présence divine demande qu'on rende le corps adéquat aux intentions qui motivent les paroles ou l'attention silencieuse. Et lorsque nous ne sommes absolument pas disposés à prier, l'expression orante du corps allumera par osmose la conscience rétive. La technique d'une prière rythmée par le souffle [...] nous paraît sans doute artificielle. Du moins épouse-t-elle, comme la prosodie des psaumes, le rythme diastolique et systolique de la vie. De même la prière monastique ou musulmane, réglée par la scansion temporelle des jours, fait-elle passer le rythme de la vie charnelle dans la conscience religieuse. Le corps endormi disperse l'esprit; mais il (l'esprit) renaît et se recentre au bord du corps expressif »⁸³.

Il faudrait encore noter que, dans leur discrétion, les textes manifestent bien cet écart dans la vie du Jésus synoptique : il se retire à distance de la foule et des disciples pour prier, il monte sur une colline, il fait un séjour de retraite au désert, etc.

3. C'est ici qu'intervient la culture : il y a des manières de vivre, de travailler et de se distraire qui ménagent assez facilement, dans leur coupure, des espace d'attention (mais non de prière qui est toujours saut qualitatif et non quantitatif); il en est d'autres qui l'excluent presque. Ce qui est le cas pour la plupart des fidèles aujourd'hui en Occident.

— Cette affirmation implique que la vie intérieure et la prière ne peuvent plus devenir aujourd'hui l'objet d'une seule exhortation mais qu'elles appellent catéchèse, formation et accompagnement de la part des pasteurs, tant au niveau de la prédication que de la cure d'âme. Ne pas travailler à cette préparation mais se contenter d'exhorter, voire de commander, c'est exposer les fidèles à l'échec. Certains réagissons alors par l'abandon et le refoulement de leur quête, d'autres par des essais répétitifs et culpabilisés de manière malsaine⁸⁴.

— Cette extrême difficulté à se mettre ou remettre dans la prière, pour des raisons culturelles, me semblent exiger plus que l'attention pastorale; c'est de véritables ministères spécialisés dont l'Église a besoin : de même que le témoignage de tous appelle des prédicateurs, que l'enseignement religieux demandé à tout parent implique des catéchistes, que l'amour concret des hommes exigé de tout fidèle appelle la présence de diacres, de même le service de la louange et de la prière que doit tout chrétien appelle un ministère de la prière comme lieu d'apprentissage, d'entraînement, de ressourcement et d'encouragement⁸⁵.

C'est peut-être la tâche principale des communautés religieuses qui devraient être mieux reconnues dans l'Église⁸⁶. « L'effet le plus néfaste de la radio et de la télévision est d'inciter nos contemporains à se dissoudre dans un perpétuel bruitage anonyme. Le silence les met alors mal à l'aise parce qu'il < révèle > un vide intérieur (comme on dit du révélateur en photographie). Et qu'y a-t-il de plus angoissant que ce vide ? A l'homme pris dans le bruit et la fureur du monde, il faut souvent des témoins d'un silence plein pour reconquérir le secret du recueillement. Ainsi, ce qui frappe le plus les jeunes aventuriers et hippies

⁸⁰ *Vie intérieure et transcendance de Dieu, op.cit.*, p 216.

⁸¹ Cf. Psaume 2

⁸² Ce rire est fortement attesté par le caractère cyclique du temps liturgique qui prend à contre-pied le temps linéaire du savoir et de la production.

⁸³ « Sources et ressources de la prière », *op.cit.* p 87.

⁸⁴ Je ne développe pas ce point qui me paraît important car j'en ai traité dans *Le dialogue pastoral*, Genève, Labor et Fides, 1986, p 135 ss.

⁸⁵ Ce « que doit tout chrétien » fait allusion au fait que la prière n'est pas un luxe que s'offre la foi, mais qu'elle est centre du service que la communauté croyante doit à Dieu et aux hommes dans le cadre du sacerdoce universel. Cf mon livre *Ethique et sanctification*, Genève, Labor et Fides, 1983, p 69 sq.

⁸⁶ Cette « reconnaissance » permettrait à l'Église d'exiger de ces communautés un recentrement théologique plus rigoureux.

qui se rassemblaient au monastère de N....., c'était le silence dont il pressentaient qu'il réservait un sens mystérieux »⁸⁷.

La distance est telle entre le monde contemporain et les conditions de la prière que des lieux et des ministres de la prière sont peut-être à développer.

4. Cette exigence préparatoire, urgente aujourd'hui, a été de tout temps. Mais ici encore, il faut la recevoir dans une situation postcritique. En effet, la culture qui organise notre sevrage est aussi capable de nous vendre de l'évasion : techniques de concentrations, yoga et zen occidentalisé, gourous en tout genre. Il s'agit de mettre chaque chose à sa place et d'y voir clair.

Ici encore, le Schéma L peut nous aider à formaliser cette dimension propédeutique : cet aménagement du recueillement, de l'attention, de l'intériorité se situe entièrement dans la dimension imaginaire (l'axe aa'). Toutes les méthodes, depuis le retrait loin du bruit jusqu'à l'importation de techniques orientales, consistent à discipliner l'imaginaire où l'homme n'a de débat qu'avec son Moi et les instances projetées, les images et les modèles qu'il se donne ou qu'il adopte. Il faut y insister : *dans le champ des techniques préparatoires, le plus haut point de la concentration se situe encore dans le face-à-face du Moi avec ses instances idéales* ; affiner le monologue ne conduit pas à nous déplacer dans le champ de l'Autre mais nous laisse toujours dans celui de l'autre.

Mais situer ainsi, ce n'est rien dire de péjoratif : tout dans l'imaginaire ne se vaut pas et ce terme n'est pas disqualifiant en soi. Pour en venir à l'interprétation matthéenne de la *Parabole du Semeur* , cela signifie qu'il est des terrains imaginaires qui bouchent quasi totalement l'axe symbolique; il en est d'autres au contraire, qui certes ne provoquent pas la chute de la semence, mais qui en tout cas évitent que cette dernière ne se heurte à obstacle particulièrement résistant⁸⁸.

Autrement dit et dans certaines conditions sociologiques, l'aménagement du champ de l'autre peut s'imposer comme préalable important, mais non absolument nécessaire, pour que le déplacement dans l'espace de l'Autre soit favorisé. Mais entre les deux demeure une rupture qualitative qu'aucune avancée quantitative dans l'imaginaire ne peut provoquer. Une fois posé cet éclaircissement, les méthodes de recueillement offertes sur le marché sont à examiner avec une certaine sérénité et quelques unes peuvent être retenues dont la charge idolâtre doit d'abord être désamorcée.

II. L'ARTICULATION DE LA PRIÈRE ET INDIVIDUELLE ET DU CULTE COMMUNAUTAIRE.

Nous nous sommes centrés sur la prière individuelle (louange ou intercession). En étudiant celle-ci, nous avons noté la fonction maturante du langage liturgique; il va de soi que le culte communautaire vécu ensemble -et non simplement remémoré dans la prière individuelle-, stimule, enrichit et *fonctionne comme véritable thérapie de l'orant* .

Il serait utile de mesurer cette dimension thérapeutique à propos de chaque articulation du culte; c'est impossible ici. Centrons-nous quelques instant sur l'unique célébration de la Cène⁸⁹.

La Cène doit certes étudiée en priorité par la dogmatique comme don, grâce et advenue du Seigneur. Ce n'est pas ici notre propos.

De manière seconde, mais non secondaire, elle se donne comme le sommet de la louange dans la mesure où les fidèles font mémorial du Christ (pour nous l'œuvre suprême de Dieu). Quelle plus grande louange pour Dieu que de faire mémoire de son Christ ?

1. L'institution elle-même, dans sa version lucano-paulinienne contient le « En mémorial de moi ». Cette *αναμνησις* ou *μνημοσυνον* faisait déjà partie de la Pâques juive (Exode 12/14, 13/9). C'est la traduction du célèbre *זִכְרוֹן* hébreu. Or ce *ziccaron* est à la fois louange et advenue de Dieu; il n'est pas simple évocation d'un passé enfoui mais actualisation d'un événement dont on confesse que ses effets sont encore agissants dans l'aujourd'hui : « En tout endroit où je te donnerai de faire mémorial de mon nom, je viendrai à toi te bénir » (Exode 20/24). Le psalmiste joint souvent « mémoire » et « louange ». (Cf. Psaume 45/18). Par cette expression, Paul et Luc inscrivent donc la Cène dans la continuité de la Pâques juive et y joignent sa dimension de louange par le *mémorial* des hauts faits de Dieu pour son peuple. La Cène est donc aussi *eucharistie* , qui signifie « rendre grâce ».

Elle se donne donc comme un aspect de la louange puisque, étudiant celle-ci, nous avons vu sa dimension narrative. Il s'agit ici toutefois d'une narrativité qui mobilise le corps individuel et

⁸⁷ A. VERGOTTE, *op.cit.* p 77.

⁸⁸ Matthieu 13/18-23

⁸⁹ Pour un développement plus conséquent, cf. J. ANSALDI (en collaboration), *Prier aujourd'hui, De l'infantile à l'esprit d'enfance* , Valleraugue, Sentiers de Villeméjane n° 1, 1991.

communautaire comme aussi la médiation de signifiants largement mais non exclusivement non verbaux; par ailleurs il est fait mémorial, dans une narrativité incluant l'homme total, non de tous les gestes libérateurs de Dieu, mais de celui qui les assume et dépasse tous, la croix et la résurrection du Christ.

2. Je vous invite à serrer de près la liturgie de la Cène qui, au-delà de ses variantes, est un mouvement ascendant de louange et de mémorial :

— PRÉFACE : il est juste et digne...de te rendre grâce ⇒ (louange au Père).

— INSTITUTION : lecture du récit, rupture du pain, élévation de la coupe ⇒ mémorial fait à Dieu de l'œuvre du Fils.

— PRIÈRE DE CONSÉCRATION : prière pour l'actualisation de l'œuvre du Fils (revoir Exode 20/24) ⇒ Épiclèse : invocation de l'Esprit (épiclèse).

La liturgie de la Cène est donc constituée par un vaste mouvement de louange dont le cœur est constitué par le mémorial du Christ mort et ressuscité : rappel à Dieu de l'œuvre de son Fils.⁹⁰

3. Mais, ici aussi, ce mouvement de louange communautaire est à étudier de manière postcritique. J'ai proposé de l'aborder à la lumière de la *répétition* kierkegardienne mais surtout freudo-lacanienne (*Wiederholung*)⁹¹.

— Dans un premier temps de l'analyse, dit Freud, on a pu croire que tout était remémorable, c'est-à-dire inscriptible dans un discours transférentiel, lequel serait alors cathartique par lui-même. Or, constate-t-il, il a fallu déchanter là-dessus : il y a du non remémorable qui revient quand même, *mais sous la forme d'un répéter*, d'un *Wiederholen*, c'est-à-dire d'un *acte* au sens fort du terme, en ce qu'il est différent d'un comportement animal⁹².

L'approche freudienne marque un début mais manque de cohérence; par ailleurs il s'avère incapable de théoriser la *répétition* autrement que comme compulsion, retour du traumatisme; *alors qu'il est répétition de toute rencontre du réel* (et donc celle du Christ), y compris des rencontres non traumatiques. D'où, plus tard, sa théorisation dans l'unique champ de la pulsion de mort⁹³.

— J. Lacan a repris la question et procédé à une nouvelle lecture de la *Wiederholung*. Le non remémorable concerne *ce qui ne s'était alors pas inscrit dans les représentations, ce qui relevait d'un choc du réel*⁹⁴. C'est pourquoi « la répétition demande du nouveau. Elle se tourne vers le ludique qui fait de ce nouveau sa dimension »⁹⁵. La répétition a ceci de particulier qu'elle présente le choc du réel, sans masquer son absence, sans occulter sa béance par la construction d'un fantasme qui ferait plein. Sur la base de son ancienne advenue, *la répétition fait le tour du manque du réel sans le nier* et, fonctionnant en son lieu et place, provoque la division signifiante, condition du surgissement du sujet. *Par ailleurs, Lacan relève aussi la nécessaire ritualisation de cette répétition* car « seul un rite, un acte toujours répété peut commémorer cette rencontre immémoriale [...] »⁹⁶.

4. *Le rite en sa forme liturgique n'est-il pas répétition d'une rencontre, répétition (mémorial actualisant, mais non bouchage du trou de l'absence du réel Dieu) ?*

P-P. Resweber a dernièrement consacré quelques pages suggestives à cette question :

— Il constate que *le rite n'enferme pas mais répète* en ouvrant vers l'avenir : « Le rite quotidien brise le temps journalier, le transforme en temporalité, c'est-à-dire l'expose à la réalité du commencement, ou de l'instant, selon le sens que Kierkegaard attribue au mot. Il permet à ce qui se répète de se déplacer en se répétant «...»⁹⁷. Cette dimension vaut aussi pour la ritualité vécue collectivement : « Elle (la fête) fait du souvenir la condition de l'avenir »⁹⁸.

⁹⁰ Les théologiens réformés français ont fortement insisté sur la Cène comme sacrifice de louange (dans leur controverse contre le sacrifice de la messe). Cf. J-Y. EMERY, « Le sacrifice eucharistique selon les théologiens réformés français du XVII^e siècle », in *Verbum Caro*, 1959/51, p 245 sq.

⁹¹ Pour une analyse plus circonstanciée, on se reportera à J. ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, op.cit. p 225-235.

⁹² S. FREUD, « Remémoration, répétition, perlaboration », in *La technique psychanalytique*, Paris, Presses universitaires de France, 1953, p 105 ss.

⁹³ Cf. « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1980.

⁹⁴ J. LACAN, *Le séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p 53 ss.

⁹⁵ D'une certaine manière, le liturgique relève du genre ludique, d'une mise en scène et, pour nous ici, d'une mise en « (s)cène ».

⁹⁶ *Le Séminaire XI*, op. cit., p 58.

⁹⁷ J-P. RESWEBER, *Qu'est-ce qu'interpréter ? Essai sur les fondements de l'herméneutique*, Paris, Cerf, 1988, p 78.

⁹⁸ *Ibid.* p 79.

Cette possibilité vient de ce que le rite est d'abord *interprétation* : comme la prière, mais en mobilisant tout le corps individuel et communautaire, il démasque et donc décrypte la demande du besoin, et porte au langage le désir qui se cachait dans ses plis, désir de la Parole d'un Dieu que nul ne peut con-voquer à sa guise mais que le fait d'é-voquer et d'in-voquer permet de conjuguer, dans un présent ouvert, les effets de nouage de son advenue dont la mémorial fait trace.

— Ainsi, le rite répète mais aussi « subvertit l'identification massive fondée sur l'illusion de la présence réelle [...] »⁹⁹. Dieu vient dans la foi quand il veut et où il veut; le rite ne bouche pas le trou de son absence mais en faisant, par le mémorial et le langage, le tour de son absence, il actualise les effets de la rencontre passée dans l'espérance de la prochaine¹⁰⁰.

— Naturellement, ce rite comporte ses propres pathologies : il doit d'abord être distingué de l'incessant remachage obsessionnel qui « répète une demande sans pouvoir la déplacer », demande de devenir puissance afin d'être élevé par Dieu, en guise de récompense, à un statut d'infinitude imaginaire¹⁰¹. Il faut aussi le démarquer du jeu théâtral hystérique dont la répétition est feinte, effort de séduction d'un Dieu maître pour lui arracher le savoir sur l'être des choses.

5. Ainsi la vie spirituelle, dans ses formes individuelles, culturelles, liturgiques, sacramentelles, vit d'une *répétition* : non comme lieu où se colmaterait le manque du réel *mais au contraire comme celui où le tour en est fait dans un « se souvenir au présent qui regarde en avant »*¹⁰².

L'acte eucharistique met en jeu le passage de la *demande* d'un plein au *désir* de l'Autre : la nourriture est par excellence le lieu de la demande, le lieu de la satisfaction orale qui, loin de faire le tour du manque, vise à le combler¹⁰³. Le procès liturgique est ici cata-strophe, con-version, trans-fert : inauguré dans l'ordre de la demande, il laisse se détacher le désir qu'elle emportait dans ses plis afin que, sur fond d'absence, le désir de reconnaissance se noue à la reconnaissance du désir. *Pris entre mémoire et promesse, la demande de remplissement d'un Moi imaginaire laisse place au surgissement d'un sujet qui se réassure dans la parole nommante de l'Autre*. Nous sommes alors bien dans un registre de déplacement.

— A la condition toutefois qu'il s'agisse d'un *acte*, au sens freudien du terme; que la liturgie relève d'une initiative qui entende rompre l'écoulement du temps par l'inscription d'un Autre temps ou, plutôt par l'inscription de la mémoire d'une Autre temporalité qui, en son advenue, avait noué les diverses temporalités sans les réduire à l'identité.

— A la condition toutefois que ce soit un *rite*, une reprise sur fond d'attente; que son langage, rythmé par l'expérience immémoriale du *sensus fidei*, soit assez « flottant » pour que puisse se décrypter en chacun le désir de la rencontre sous les besoins que formulent les demandes.

— A la condition toutefois que *le rite ne bouche pas l'absence de Dieu*, c'est-à-dire qu'il ne se transforme pas en un fantasme occultant la béance de celui-ci; c'est-à-dire encore qu'il ne soit pas le support d'une projection où la magie des mots ou des gestes, (*ex opere operato*), rendent inutile le retour de la rencontre de la foi.

Ici la Cène peut être reprise à nouveau comme exemple : posée comme *sacrement de l'absence réelle*, elle répète la rencontre de Dieu dans l'attente de sa venue. Il est intéressant de constater que le texte paulinien combine le « Faites ceci en mémoire de moi » et le « jusqu'à ce qu'il vienne »¹⁰⁴. C'est du cœur du repas eucharistique que retentit le *Maranatha*. Or cette formule, dans son ambiguïté même, traduit bien le double sens de la répétition liturgique : s'agit-il d'un *Maranatha*, de la tranquille assurance d'un « Notre Seigneur vient » plein d'une certitude anticipatrice ? ou d'un *Maranatha*, d'un « Notre Seigneur, viens ! » qui dit l'appel des fidèles à partir d'un vide éprouvé et confessé ? Nul ne peut conclure et nul n'a à conclure¹⁰⁵.

⁹⁹ *Ibid.* p 98.

¹⁰⁰ Il va de soi que cet aperçu n'épuise pas le rite : articulation du corps et de la parole, intégration sociale, etc. Je renvoie entre autres, aux 9 articles qu'*Etudes théologique et religieuses* a consacré à ce sujet dans ses quatre numéros de 1986.

¹⁰¹ Cf. le « fils aîné » de la parabole de Luc 15/11 ss.

¹⁰² Pour une bonne étude sur le « présent liturgique » cf. H. BOURGEOIS, P. GIBERT, M. JOURJON, *L'expérience chrétienne du temps*, Paris, Cerf, 1987, p 151 ss.

¹⁰³ Les formes de la pathologie boulimique en sont l'illustration observable dans leur grossissement même.

¹⁰⁴ I Corinthiens 11/ 17-34.

¹⁰⁵ Cf. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Nestlé, 1958, p 180 ss.

III. DIVERS ET CONCLUSION

1. Bien d'autres pistes seraient encore à explorer

— La prière comme service rendu par le chrétien à Dieu et au monde dans le cadre du sacerdoce universel et association avec le Christ « image de Dieu » (présence de Dieu devant les hommes) et « Premier-né » (Présence des hommes devant Dieu)¹⁰⁶.

— La prière située en union organique avec la lecture des Écritures. C'est en effet l'une des composantes de la tradition réformée que d'inscrire la louange et l'intercession dans la dynamique de la lecture et de la méditation d'un texte scripturaire, en se laissant conduire par celui-ci. Cette pratique n'innove d'ailleurs pas mais s'inscrit dans la très ancienne pratique de la *lectio divina*. Une reprise critique devrait en être faite qui éclaire l'espace canonique, l'Écriture comme testament, trace de l'absence conduisant à la rencontre, et ce en dialogue avec J. Derrida¹⁰⁷.

2. Il me paraît important d'insister enfin sur la méthode qui consiste à se situer résolument sur le terrain de la modernité :

— Sans la fuir, en enfouissant sa tête comme les autruches ou en voulant se mettre au bénéfice d'une innocence que donnerait l'Esprit. Sur ce point je fais mienne cette phrase d'E. Bianchi : « Demande l'Esprit tu recevras ... la capacité de lire [...] ». Les médiations ne sont pas dépassables.

— Mais aussi sans se laisser tyranniser par les conclusions abusivement tirées des sciences humaines et, pour ce qui concerne la prière et donc l'intimité, de la psychanalyse. C'est dans l'au-delà et non dans l'en deçà des sciences humaines que nous avons à assumer notre foi.

3. Comment ne pas rappeler enfin que les principales critiques que la modernité portent sur la foi viennent de l'inscription de Dieu dans le cadre du théisme bien perçu par les sciences humaines comme projection du désir de toute-puissance. Même l'orthodoxie orientale commence à percevoir la difficulté de rester sur ce terrain hélas classique : « Le Dieu vivant devient comme a-thée sur la croix [...] Sur la croix le Dieu vivant nous révèle son nom propre, et c'est un nom exproprié »¹⁰⁸.

Comment ne pas nous laisser renvoyer alors dans les dimensions de la theologia crucis de Martin Luther, même si le Dieu qui s'y donne ne peut plus caresser notre narcissisme dans le sens du poil .

¹⁰⁶ Colossiens 1/15; I Pierre 2/4-10 (Peuple de prêtres et peuple de témoins). Thème largement développé dans J. ANSALDI, *Prier aujourd'hui, De l'infantile à l'esprit d'enfance*, op. cit.

¹⁰⁷ Une bonne présentation de la *lectio divina* et son suivi de méditation-prière-contemplation dans E. BIANCHI, *Prier la Parole, Une introduction à la lectio divina*, 49122 Bégrolles-en-Mauge, éditions de l'Abbaye de Bellefontaine, (Collection "Vie monastique" n° 15), 1983. Malheureusement l'auteur n'accompagne pas cette reprise d'un débat avec la culture contemporaine. Sur les Écritures comme trace d'une absence, Cf. J. ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, op. cit., p 125 ss.

¹⁰⁸ O. CLEMENT, *Le visage intérieur*, Paris, Stock, 1978, p 69.