

La Maison-Dieu, 195, 1993/3, 49-90

Louis-Marie CHAUVET

LITURGIE ET PRIÈRE

ÉLÉMENTS DE RÉFLEXION ANTHROPOLOGIQUE, THÉOLOGIQUE ET PASTORALE

TOUT dans la liturgie n'est pas prière : lectures, monitions, confessions de foi, etc. Reste que tout l'ensemble est pris dans un espace qui est celui de « l'Église en prière » et que de longues parties y sont formulées sous mode de prière. Dès lors, comment se fait-il que de nombreux chrétiens, y compris parmi les pratiquants réguliers, aient le sentiment de ne pas prier dans la liturgie, ou de ne pas y prier « vraiment » : « quand prie-t-on à la messe ? » entend-on demander parfois... Sous-entendu : on n'y prie pas (« vraiment ») à d'autres moments que durant les brefs temps de silence qui suivent les lectures ou l'homélie, ou la communion de l'assemblée.

Ce type de question manifeste au moins que, pour beaucoup, existe un décalage entre la représentation qu'ils ont de la prière et la manière dont ils participent à la liturgie. Il est probable que ce décalage repose sur une série de couples d'oppositions, tels ceux de « communautaire » (voire de « public ») et de « personnel » (voire de

« privé »), de « corporel » et de « mental », d'« extérieur » et d'« intérieur », de « programmé » et de « spontané », etc., où seul le second terme de cette série est rapporté directement à leur représentation de la prière. Il est également probable que cette représentation est elle-même liée à de longs siècles de pensée théologique et d'éthos liturgique où la prière était mise du côté d'une activité mentale et était d'autant plus valorisée comme telle qu'elle était davantage intérieure.

Cela pose au moins trois questions. **1** — Qu'est-ce donc que la prière pour que l'Église nomme de ce terme son activité de culte la plus publique, extérieure et corporelle, et qu'elle y voie même le lieu fondamental de sa prière ? Cette question nous renvoie à des problèmes d'ordre anthropologique : ils constitueront la première partie. **2** — Si l'Église n'est jamais aussi bien « en prière » que dans sa liturgie, celle-ci constitue le modèle de toute prière proprement chrétienne ; mieux : la matrice même de celle-ci. Quelles sont donc les principales dimensions que la pratique liturgique de l'*Ecclesia orans* manifeste comme caractéristiques de toute prière proprement chrétienne ? C'est cette question, théologique, que prendra en compte la deuxième partie. **3** — La dernière question est pastorale. La liturgie n'est pas que culte public ; elle est aussi lieu d'un échange priant avec Dieu. Comment honorer la demande actuelle de personnalisation et d'intériorisation de la prière sans remettre en cause la dimension fondamentalement communautaire de la liturgie ? Peut-être avons-nous là, dans nos années 90, l'un des chantiers les plus urgents à prendre en compte dans le domaine de la pastorale liturgique...

I

ÉLÉMENTS D'ANTHROPOLOGIE

Du point de vue ethnologique où il se situe, R. Bastide donne de la prière la « définition provisoire » suivante : « Elle est une communication qui peut se faire par des objets, des gestes, des paroles, le plus souvent par un

complexe des trois, entre les hommes et les puissances surnaturelles dans une relation posée comme asymétrique¹. »

D'un autre point de vue, psychologique cette fois, A. Vergote en propose une définition dont plusieurs traits recourent la précédente : « Quel que soit l'objet de la prière, elle est communication dans un rapport asymétrique caractérisé, où l'homme se reconnaît indigent et désirant et où, même contre sa volonté, il reconnaît en Dieu l'être qui est en mesure de suppléer au manque humain et en l'écoute active duquel on a confiance². »

La prière est une activité pluriforme

Tel est le premier trait que l'on peut relever dans le sillage des deux définitions précédentes. Pluriforme, la prière l'est quand à son objet : demande, gratitude, contemplation, adoration. Elle l'est aussi quant à ses modalités. Il convient notamment de souligner que sa forme n'est pas qu'orale, comme le montre R. Bastide. Ce point va à l'encontre de nos *a priori* d'Occidentaux, profondément marqués par une culture chrétienne qui tend à limiter le domaine de la prière à une activité orale ou mentale. La racine même du terme latin devenu le plus commun pour désigner la prière poussait d'ailleurs en ce sens : « *orare* » (prier) est une activité de l'« *os* » (génitif « *oris* »), c'est-à-dire de la « bouche ». Les Médiévaux n'ont pas manqué de développer cette perspective. Ainsi, S. Thomas, s'appuyant sur les *Etymologies* d'Isidore de Séville, écrit que « prier est la même chose que dire » et il rappelle que « Cassiodore discerne dans le mot « *oratio* » l'étymologie « *oris ratio* », raison formulée »³ ;

1. R. BASTIDE, « L'Expression de la prière chez les peuples sans écriture », LMD 109 (1972/1), p. 98-122 ; article repris dans *Le Sacré sauvage*, Payot, 1975, chap. IX.

2. A. VERGOTE, *Religion, foi, incroyance. Etude psychologique*, Mardaga, Bruxelles, 1983, p. 262.

3. *Somme théol.* II-II, q. 83, a. 1 : « *orare idem est quod dicere ; orare dicitur quasi oris ratio* ».

lui-même d'ailleurs définit l'« *oratio* » proprement dite comme « élévation de l'esprit ⁴ ». De même, Hugues de Saint-Victor, dans son remarquable traité sur la prière, situe celle-ci sur le registre de la dévotion de l'esprit (« *mentis devotio* ⁵ »). Le lien entre prière et activité orale était considéré comme si évident dans notre culte qu'un anthropologue aussi averti que M. Mauss définissait la prière comme « un rite religieux oral portant directement sur les choses sacrées ».

R. Bastide montre au contraire que certains objets, déposés comme expression d'une relation de soumission aux dieux, peuvent être eux-mêmes des prières : ainsi, les bâtons que, dans certaines tribus malgaches, l'on plante à l'est de la demeure familiale par obéissance aux divinités et qui sont appelés « prières permanentes », ou les petits tas de cailloux formés par les voyageurs qui, lors de leur passage, y déposent une nouvelle pierre en demandant au dieu de leur venir en aide chez les Zoulous d'Afrique ou les Indiens des Andes. Dans l'Ancien Testament d'ailleurs, « les nombreux termes employés pour la prière sont la plupart dérivés : l'un de sacrifier, l'autre de couper (se faire des incisions ?), l'autre de caresser (l'image divine ?) ou encore se prosterner, ou même sauter » ; ces termes en tout cas expriment une « relation avec des gestes qui, étymologiquement au moins, paraissent avoir précédé la prière orale ⁶ ». La prière peut donc s'exprimer à travers des objets ou des attitudes. Et même par le seul corps : simple présence devant Dieu du sujet comme corps, le corps se rendant présent alors comme parole de par la posture rituelle qu'il prend.

Du point de vue anthropologique, on n'a pas à établir d'échelle de valeurs entre ces diverses formes expressives de la prière, pas plus qu'en fonction de leur objet. Simplement, on soulignera qu'un objet, un geste ou une

4. *Somme théol.* II-II, q. 83, a. 17 : « *ascensus intellectus ad Deum* ».

5. Hugues DE SAINT-VICTOR, *De modo orandi*, PL 176, col. 978-987.

6. A. MAILLOT, art. « Prière » dans *Vocabulaire biblique*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel, 1969 (4^e éd.).

posture corporelle ne sont prière que dans la mesure où ils sont « parole incorporée » adressée à l'Autre. La parole verbale ne lui est pas essentielle comme telle. Elle vient simplement expliciter le sens du geste et de la posture et en canaliser la polysémie possible. En retour, une prière purement verbale risque d'être illusoire : quand les mots religieux ne sont pas suffisamment lestés de la chair du monde et du corps, ils risquent de sonner creux. La prière, comme expérience religieuse, requiert ainsi que soient croisés le langage religieux (présent au moins à titre de référence implicite), lequel cristallise les désirs du corps vécu, et le corps expressif, lequel donne aux mots la densité de l'expérience active.

Toute prière est un fragment de religion

Si toute prière ne s'exprime pas en langage verbal, en revanche toute prière se vit dans le langage, et même requiert, en amont au moins, l'acquisition d'un langage religieux. Cela vaut d'ailleurs pour toute forme d'« expérience » religieuse, qu'il s'agisse de l'« expérience-événement », marquée le plus souvent par son caractère subit et sa résonance affective ou émotionnelle assez forte (allemand : « *Erlebnis* »), ou de l'« expérience-durée », celle qu'ont acquise les personnes dont on dit communément qu'« elles ont de l'expérience » et qui, spontanément en quelque sorte, situent les événements qui leur arrivent au sein de cette longue expérience, leur donnant ainsi sens (allemand : « *Erfahrung* »)⁷ : dans tous les cas, l'expérience religieuse n'est possible que si elle est référée à un minimum de langage et de représentations religieux. Tout comme pour voir certains objets ou tableaux comme « œuvres d'art », il faut avoir acquis un « organe culturel »,

7. Cf. A. GODIN, *Psychologie des expériences religieuses*, Centurion, 1981, p. 69-78. L'auteur traduit ces deux types d'expérience par les expressions d'« expérience-émotion-subie » et d'« expérience-synthèse-active ».

de même la prière de certains « incroyants » requiert l'acquisition d'un organe religieux.

Voilà pourquoi, avec M. Mauss, il faut considérer la prière comme « un fragment de religion ⁸ ». Dans le même sens, pour R. Bastide, « la prière est toujours une activité de culte ⁹ ». Cela requiert de dépasser d'emblée le clivage privé/public en ce domaine. Certes, il existe de la prière vécue individuellement, mais pas, à proprement parler, de prière privée. La prière la plus individuelle et la plus « spontanée » n'est jamais, en fait, que l'assomption de codes culturels et religieux longuement intériorisés : faire le signe de la croix, ou se mettre à genoux, ou même, plus simplement encore, crier intérieurement « mon Dieu ! », c'est mettre en œuvre des conduites rituelles chrétiennes. Or c'est précisément sous cette forme (« *Deus meus...* » ; « *vita mea !* » ; « *misericordia mea !* »...) que s'exprime ce que Hugues de Saint-Victor appelle la vraie prière (« *pura oratio* ») : de tels cris en effet, lorsqu'ils procèdent du pur amour de Dieu, ne sont pas autre chose que le fruit de la mémoire de l'immense bonté de Dieu ; le priant, tout entier suspendu à la miséricorde divine, en oublie alors sa demande. Il dépasse non seulement la demande avec énoncé (*postulatio*) et la demande sans énoncé (la *supplicatio* d'un « au secours ! » ou d'un « Seigneur, prends pitié »), mais encore l'énoncé sans demande (l'*insinuatio* d'un « ils n'ont plus de vin » ou d'un « celui que tu aimes est malade »), pour aboutir à la prière *solis nominibus* (entendons : la prière de pure invocation des noms divins, débarrassée de tout verbe), ces noms pouvant d'ailleurs être à peine murmurés, si bien que la prière n'est plus que la simple présentification du corps à Dieu ; pur souffle... Or, cette « pure prière », exprimée par un individu isolé dans sa chambre ou dans quelque forêt, n'est pas autre chose que la manifestation,

8. M. MAUSS, « Une prière n'est jamais l'effusion d'une âme ou le cri d'un sentiment. C'est un fragment de religion. On y entend retentir l'écho de toute une suite de formules... » (*La Prière et les Rites oraux*, 1909).

9. R. BASTIDE, art. cit.

en condensé, du code rituel lui-même de la prière chrétienne : le priant l'a tellement intériorisé, que devenu « *habitus* », il ne lui apparaît même plus...

Bien entendu, cette intériorisation du code est lourde d'ambiguïtés : ce n'est pas parce que l'on a prié comme un chrétien que l'on a prié de manière proprement chrétienne. La reproduction « matérielle » du code peut donner dans le formalisme le plus routinier : la coquille est alors vide de contenu. Il n'en demeure pas moins que le simple fait d'avoir prié individuellement comme un chrétien manifeste que toute prière de chrétien, y compris la plus personnelle, est prière d'Église, et que, on le devine, la liturgie joue un rôle fondamental de « matrice » en cette affaire. On y reviendra...

La prière est communication asymétrique

Ce trait permet de distinguer la prière aussi bien, d'une part, de la simple ouverture à un « sacré » anonyme, que de la formulation magique, de l'autre.

Prière et sens du sacré

Si l'ouverture à un certain « sacré » n'est pas sans point commun avec la prière proprement dite, notamment lorsqu'elle s'exprime sous mode célébratoire (ce pourquoi la frontière entre les deux, en bien des cas, a quelque chose de mouvant), elle ne constitue pas à proprement parler une expérience de prière, faute de l'établissement à travers elle d'un rapport asymétrique entre le sujet humain et la réalité extra-empirique avec laquelle il tente d'entrer en contact. Celle-ci semble se présenter comme un mystérieux « il y a », projeté symboliquement sur l'axe vertical soit de la profondeur (au plus intime de soi-même ou du monde), soit de la hauteur (le grand Tout qui surplombe le monde et le pénètre de ses « énergies »), que le sujet considère comme si inviolable qu'il se sent éventuellement prêt à sacrifier sa vie pour le défendre de

toute approche irrévérencieuse : toute irrévérence lui apparaît alors comme une effraction sacrilège. Si la sensibilité qui se révèle ainsi semble relever d'un désir de sens et de plénitude qui peut conduire vers la prière, en revanche, le passage à celle-ci ne se fait que lorsque le sujet passe lui-même d'une sorte d'incubation passive des « énergies » du sacré en lui à une communication active avec l'Autre, sous forme notamment de parole de confiance adressée à lui, ou du moins dans des actes de langage (ou de quasi-langage, s'il s'agit de gestes ou d'objets) ayant une structure de dialogue avec lui.

Prière et formulation magique

La distinction entre « magie » et « religion », elle, demande plus ample explication. D'abord, il convient de remarquer que si la distinction entre ces deux termes peut se justifier scientifiquement, en revanche leur opposition paraît avoir été alimentée par une idéologie typiquement occidentale : celle des ethnologues de la fin du siècle dernier et du début du siècle portés à l'ethnocentrisme et à la dévalorisation des cultures « sauvages » ; d'autre part, au sein même des Églises, celle des « clercs » enclins, notamment à partir des années 60, à opposer commodément (et évidemment à leur profit) une série de couples dont seul le premier terme était considéré comme « valable », comme ceux de foi et religion, novation et tradition, religion « adulte » et religion « populaire », militantisme et ritualisme... La fonction idéologique d'une telle opposition est assez claire : il s'agissait de se justifier d'être « encore » chrétien dans un espace social où, du fait notamment de la sécularisation, le christianisme s'éprouvait comme en perte de vitesse, en valorisant pour cela la foi enfin « adulte » que l'on était censé assumer dans la « cité séculière » (H. Cox) au détriment évidemment de la « religion populaire » dont les pratiques ne

pouvaient qu'être inspirées par la « magie »¹⁰. On tendit même à promouvoir cet état de fait historique d'un christianisme socialement en recul en état de droit théologique¹¹ : l'essence même du christianisme ne résiderait-elle pas, en dernière analyse, dans la sécularisation et le désenchantement du monde ?

Complexité de la distinction

On ne peut nier qu'il existe bien quelque chose d'une distinction entre un pôle de type magique et un pôle de type religieux. Mais il s'agit précisément davantage de polarité que de distinction tranchée. Le critère de différenciation le plus fréquemment avancé entre les deux est celui d'une reconnaissance de dépendance et de subordination envers les dieux que met en relief la « religion ». Ainsi, écrit R. Bastide dans le sillage de M. Mauss, « la religion tend vers l'adoration, la magie ne croit qu'à l'efficacité de ses techniques ; la religion tend vers l'offrande et la prière, la magie reste un pur mécanisme opératoire¹² ». Luc de Heusch ne pense pas autrement : le discours du magicien est « un message sans destinataire (...), un discours-machine » ; le magicien, qui « convertit la technique en langage comme il fait du langage une technique (...), est seul face à l'opacité du monde qu'il domine par le truchement d'un langage déraciné, alors que l'homme religieux se soumet aux puissances surnaturelles ». Certes, précise l'auteur, « magie et religion sont généralement données conjointement dans le même ensemble de faits » ; il n'en demeure pas moins

10. F. A. ISAMBERT, dans *Le Sens du sacré. Fête et religion*, éd. de Minuit, 1982, a bien montré l'arrière-plan polémique des débats sur la « religion populaire » et les trois niveaux stratégiques où (inconsciemment souvent) il s'est développé : l'opposition élite-masse, chrétien-païen, « militant »-« festif » (chap. III notamment). Voir aussi *LMD* 122 (1975) : « Religion populaire et réforme liturgique. »

11. C. GEFFRÉ, *Le Christianisme au risque de la sécularisation*, Cerf, 1983, chap. XI : « La fonction idéologique de la sécularisation ».

12. R. BASTIDE, art. « Magie », *Enc. Univ.* 10 (1971), p. 295-298.

une différence : « le système religieux introduit entre les puissances surnaturelles et la société humaine un type de procédure qu'ignore généralement la logique symbolique mise en œuvre dans la magie : la médiation ¹³ ». A. Vergote, à son tour, reconnaît que la magie n'a de sens « que différentiel », mais qu'elle n'en désigne pas moins « une action représentée comme efficace, mais dont l'efficacité ne s'explique pas par l'intervention d'une puissance identifiée dans un système de référence ¹⁴ ».

Les auteurs précédents en conviendraient avec F. A. Isambert : la différence entre magie et religion désigne plus « une polarité qu'une frontière ». On a affaire à des faits incontestablement magiques ou religieux selon que leurs trois critères classiques de distinction sont présents : 1) immanence d'une « force »/transcendance d'un référent ; 2) manipulation/propitiation ; 3) privé/public ¹⁵. Dans bien des cas, un ou deux de ces critères font défaut. Ainsi, le chaman pose-t-il un acte religieux quand il cherche, par un rituel public, à écarter un danger, et un acte magique quand il remplit en privé un office de guérisseur ? N'est-ce pas nous qui projetons notre opposition culturelle entre « public » et « privé » sur des sociétés où elle n'est pas pertinente — ne serait-ce que parce qu'une telle opposition n'existe même pas dans leur langue ?

Prière de demande et relation à Dieu

Ce problème n'est pas sans importance pour la prière. Dans son film *L'Arbre aux sabots*, F. Olmi met en scène une femme, dont la vie chrétienne semble relativement droite. Pour tout bien, il ne lui reste plus qu'une seule

13. L. DE HEUSCH, « Introduction à une ritologie générale », dans Centre de Royaumont pour une science de l'homme, *L'Unité de l'homme*, Seuil, 1974, p. 701-703.

14. A. VERGOTE, *Dette et désir*, Seuil, 1978, p. 139.

15. F. A. ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique*, Cerf, 1979, chap. I : « Magie et religion ».

vache. Or celle-ci tombe gravement malade. Pour tenter de la guérir, la femme va à la source voisine puiser de l'eau qu'elle dépose, en regagnant la ferme, sur l'autel d'une modeste chapelle où elle adresse une intense prière à la Vierge. Elle en abreuve ensuite sa vache. Cette conduite est-elle « magique », comme beaucoup seraient portés à le croire ? Mais alors, où est la différence, pourtant patente dans le film, entre l'attitude de cette femme et celle d'une guérisseuse qui, dans l'une des scènes suivantes, tente de sauver un vieil homme au plus mal ? La guérisseuse compose diverses mixtures en marmottant des incantations et des adjurations où se font entendre les noms de Dieu, d'anges et de saints, mais qui ne s'adressent en fait à aucun d'eux sous le mode d'une communication dialogale. Les mots ne s'adressent pas aux puissances invisibles posées comme instances personnalisées de dialogue, mais aux éléments du monde qu'il s'agit en quelque sorte de frapper, comme par un outil technique, pour en faire sortir et en maîtriser les énergies secrètes. On a typiquement affaire ici à un acte magique où se combinent l'immanence d'un « mana » présent dans les choses fabriquées, la manipulation et le caractère d'acte privé.

On ne veut pas dire que, dans le premier cas, la prière serait exempte de toute tendance magique, mais que l'on ferait erreur en la qualifiant d'emblée comme telle. Cela veut dire qu'une prière ne devient pas magique en raison du seul objet de la demande, notamment lorsque celui-ci a trait à un bienfait matériel. Si, comme le montrent les enquêtes de L. B. Brown auprès de jeunes de 12 à 17 ans, la croyance en « l'efficacité immédiate de la prière » diminue avec l'âge pour faire place à une efficacité plus psychologique et morale (courage, force...) ¹⁶, cela ne change pas grand-chose à l'affaire : serait-il de soi plus chrétien de demander à Dieu la force d'affronter telle difficulté que de lui demander la guérison de la grand-mère que l'on aime bien ? Un tel problème relève, pour

16. Référence dans A. VERGOTE, *Religion, foi, incroyance*, op. cit., p. 265.

une part, de la culture du temps. Mais théologiquement, nous aurons à y revenir, il dépend fondamentalement de la qualité de la relation instaurée entre Dieu et le demandeur dans la prière.

Les destinataires de la prière

« En priant Dieu, que nous ne pouvons songer à enseigner ou à faire se souvenir, le rôle des paroles sera ou de nous avertir nous-mêmes ou d'avertir et d'enseigner les autres. » A ce propos de S. Augustin¹⁷ fait écho celui de Hugues de Saint-Victor : du côté de Dieu, « la seule *supplicatio* suffit », la supplication étant pour lui une demande sans énoncé précis (« Seigneur, prends pitié ») ou, comme le dit encore l'auteur *petitio* sans *narratio* ; l'homme, par contre, doit énoncer sa demande (*postulatio*) « afin de la comprendre lui-même ». En effet, « tandis que nous exposons au-dehors notre désir intérieur, nous sommes davantage poussés à l'amour de Dieu de par nos paroles mêmes » (« *ex ipsis nostris verbis*¹⁸ »). Ainsi la prière a-t-elle un triple destinataire : un destinataire direct, qui est Dieu, ainsi que le manifeste sa structure allocutive, et un double destinataire oblique : l'assemblée et/ou soi-même.

Lorsque dans une assemblée, un chrétien prie en disant : « Seigneur, toi qui es au-delà de tout », s'adresse-t-il en priorité à Dieu, envers qui il veut marquer son respect, ou bien au groupe à qui il fait indirectement un minicours de théologie ? Quelle est la fonction principale de la mention de telle personne qui vient de mourir dans la prière pour les défunts à la messe : prier Dieu pour elle ou informer l'assemblée ? Quant aux prières parfois « improvisées » par le prêtre, leur fonction moralisatrice ou idéologique par rapport aux participants peut largement prendre le pas sur celle de communication avec Dieu.

17. S. AUGUSTIN, *De magistro* VII, 19.

18. *Op. cit.*, PL 176, 982 : « *Sola supplicato sufficit* ».

A tout cela s'ajoute le troisième destinataire, souvent le moins perceptible : celui que le priant est à lui-même. Cela crée une nouvelle ambiguïté de la prière : elle peut être, sous couvert de dialogue avec Dieu, simple monologue avec soi-même. Alors, comme l'a écrit R. Barthes, « l'écoute se tourne en sa propre réponse et, de suspensive, l'interrogation devient en quelque sorte affirmative ; la question et la réponse entrent dans un équilibre tautologique, le signe divin se trouvant entièrement ramassé dans son audition ¹⁹ ». Cercle vicieux ? Pas nécessairement. Plutôt, cercle de la vie proprement humaine, d'une vie qui n'advient et ne s'entre-tient de manière proprement humaine que de par la relation du sujet à autrui posé lui-même comme sujet, ainsi que par le désir qui vectorise toute relation inter-subjective. Or, ces deux dimensions, de relation à l'Autre ²⁰ et de désir de l'Autre, sont constitutives de la prière. C'est ce que l'on voudrait rappeler.

L'importance de la relation à l'Autre

Comme tout acte de langage, la prière comporte les trois dimensions principales que J.-L. Austin a dégagées ²¹.

L'expression d'une relation à Dieu

Elle a une dimension « locutoire », c'est-à-dire un contenu qui peut être soit informatif — demande de telle ou telle chose à Dieu, gratitude, etc. —, soit expressif.

19. R. BARTHES, « Comment parler à Dieu ? », dans *Tel Quel* 38, 1969.

20. « L'Autre », ici, désigne ce qui en autrui (« l'autre ») m'échappe dans sa proximité même : sa radicale altérité, qui le rend irréductible à la connaissance que je puis avoir de lui ; ou encore, ce qui, de moi, m'échappe à moi-même. Toute identité de sujet va de pair avec ce rapport avec autrui et avec soi-même comme avec l'Autre : de là surgit précisément le désir en sa nature incomblable.

21. J.-L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, 1970.

En ce dernier cas, le priant peut ne rien formuler de manière explicite ; il s'en tient à l'expression, par exemple, de sa détresse, auquel cas, pure « *e-motio* », sa prière peut être parfaitement religieuse, du simple fait que le sujet, en se mettant simplement en présence de Dieu, sort de lui-même pour s'ouvrir à plus grand que lui. On l'a vu : la « *supplicatio* » d'Hugues de Saint-Victor, demande sans énoncé pouvant se réduire à un simple cri vers Dieu, illustre fort bien ce cas.

L'accomplissement de cette relation dans la prière

La dimension « illocutoire » de la prière indique le rapport de place qui s'établit en elle entre l'homme et Dieu. Or la prière est toujours de nature auto-implicative : elle engage le sujet comme tel. Entre la formule « les chrétiens disent que Jésus est vivant » et la formule « Seigneur Jésus, toi le Vivant... », il existe un changement de registre linguistique qui a une portée proprement existentielle. Le discours de prière est de nature auto-implicative et même performative : il ne « décrit » pas seulement les sentiments du sujet, par exemple son sentiment de confiance envers Dieu ; il réalise la relation de confiance qu'il exprime. La distance entre les deux énoncés précédents est du même ordre qu'entre les sentiments d'amour qu'un homme éprouve pour une femme et la parole performative où il lui déclare officiellement « je te prends pour épouse ». Cette dernière ne change certes rien, de soi, aux sentiments éprouvés ; pourtant, elle n'en réalise pas moins quelque chose de vraiment neuf, puisqu'elle transforme un état subjectif en nouveau statut social ou ecclésial objectif. De même, la prière ne change pas nécessairement l'intensité subjective de l'expérience religieuse ; elle n'en est pas moins créatrice d'un événement neuf dans la mesure où, de par sa structure linguistique de dialogue (structure au moins implicite dans le cas de la prière non verbale), elle pose l'homme priant dans une relation effective de dépendance et de confiance envers Dieu.

Bien entendu, cette performativité connaît des degrés : la prière relativement distraite est à la prière « engagée » ce qu'est la conversation quotidienne avec un ami à la parole : « Tu sais, j'ai pleinement confiance en toi. » Dans les deux cas, la dimension illocutoire est présente, latente dans le premier, explicite dans le second. Or ce qui importe dans la prière, c'est précisément ce rapport illocutoire, c'est-à-dire moins *ce qui* est communiqué que *le fait même* de communiquer et ainsi de se positionner dans un rapport de dépendance à l'égard de Dieu. Dans la prière proprement chrétienne, c'est cette qualité de la relation, qualité que les Anciens auraient définie comme « servile » ou comme « filiale », qui importe.

Le modèle de la communication humaine

Il n'en va d'ailleurs pas autrement dans la communication humaine. Quelle que soit par ailleurs sa « valeur » référentielle et informative, toute parole entre sujets humains « se formule à partir d'un "qui je suis pour toi, qui tu es pour moi" et est opérante dans ce champ ». Voilà pourquoi, « loin de se réduire à un simple moyen de communiquer ou d'informer, [toute parole] est demande de reconnaissance par le truchement d'une action entreprise à la fois sur mon identité et sur celle de l'autre²² ». Même le discours « sans sujet » que veut être le discours scientifique n'échappe pas à cette loi fondamentale : le physicien qui transmet les résultats des recherches de son laboratoire lors d'un colloque international aurait-il écrit la moindre ligne de son exposé s'il n'était peu ou prou animé du désir d'être « reconnu » par ses pairs ? Et lorsqu'on parle « pour ne rien dire » — ce qui est si fréquent —, par exemple à travers un « il fait beau ce matin », on ne cherche pas à transmettre une information à autrui, mais à prendre contact, comme sujet, avec lui comme autre sujet, c'est-à-dire à opérer une reconnaissance.

22. F. FLAHAULT, *La Parole intermédiaire*, Seuil, 1978, p. 50 et 70.

Telle est bien l'efficacité symbolique de la parole : c'est d'elle que tout sujet naît comme sujet, et cela dès la matrice maternelle qui est tout autant matrice de culture et de désir que matrice biologique ; c'est d'elle aussi que s'entretient tout sujet : qui n'est reconnu par personne ne peut que mourir. Elle est le pain « substantiel » de l'existence humaine ; ce sans quoi la vie, comme on dit, « n'est pas une vie »... Parler est certes toujours dire quelque chose sur quelque chose ; mais parler est aussi toujours dire cela à quelqu'un. Tout acte de langage est composé des deux dimensions, mais selon des dosages divers. Bien souvent, c'est moins la première fonction, référentielle ou informative, qui importe que la seconde, symbolique, à savoir le fait même de communiquer et, ainsi, d'être reconnu. C'est précisément cette dimension illocutoire de tout acte de langage que la prière met prioritairement en œuvre dans le rapport à Dieu.

L'étendue du champ de la prière

On comprend dès lors que tout peut se dire dans la prière chrétienne, même si tout, bien sûr, n'y est pas dit de manière chrétienne. Le fait que l'Église ait privilégié les psaumes pour sa prière est significatif à cet égard : comme on le sait, ceux-ci sont pleins non seulement de louange pour les merveilles réalisées par Dieu pour son peuple et à travers la création, mais également des angoisses des hommes face à la mort, de leurs déceptions devant l'inaction de Dieu, de leurs révoltes devant l'injustice et même d'imprécations par rapport à leurs ennemis. « On en dégage la conviction que ce qui est dit importe peu, du moment que par la prière la vie réelle de l'homme s'embraye sur le circuit dialogal avec Dieu. Dans l'interrogation : "Pourquoi m'as-tu abandonné ?", l'homme dit son chagrin de n'avoir pas été entendu, mais il le dit et il sous-entend donc l'écoute de l'Autre²³. »

23. A. VERGOTE, *Religion...*, op. cit., p. 267.

On a affaire à cet égard à une sorte de paradoxe dans la culture actuelle : d'un côté, nos contemporains accordent à la psychanalyse, du moins dans ses versions vulgarisées, une place de première importance ; d'un autre côté, ils sont particulièrement méfiants à l'égard de la prière de demande. Or la cure analytique vise précisément à faire venir au langage les non-dits d'origine archaïque, ceux qu'il n'est précisément pas « convenable » d'exprimer à autrui et, plus profondément, ceux que le sujet éprouve comme non « supportable » de se dire à soi-même, censurés qu'ils sont par le surmoi. C'est justement en permettant, dans le rapport à l'analyste, de lever ces censures que la cure fait émerger les pensées ou, mieux, les « impensés » qui empêchent le sujet de « vivre » en vérité. La prière, comme le note de son côté A. Vergote, n'est-elle pas, de ce point de vue, « quelque chose d'analogue à une cure psychanalytique » ? Et la réserve de nos contemporains à l'égard de la prière de demande en général, leur pudeur apparemment scandalisée par des demandes trop « intéressées », n'est-elle pas l'effet aussi bien d'une psychologie étroite que d'une « théologie » déséquilibrée par un « purisme » intellectualiste ? Une longue tradition de refoulement du corps au bénéfice de l'âme et de la raison réflexive pourrait bien là manifester ses effets pervers. Certes, on y reviendra, la prière n'est pas chrétienne à n'importe quelles conditions. Mais pourrait-elle être chrétienne si elle n'était d'abord humaine ?

Les conséquences de la prière sur le sujet

La prière produit enfin un certain nombre d'effets dans le sujet, que ceux-ci soient de l'ordre des sentiments (plus grande confiance en Dieu ou révolte contre lui), des idées (représentations de Dieu), des comportements (attention renouvelée envers le malade pour lequel on vient de prier, conversion de Dieu), etc. C'est sa dimension « perlocutoire ».

La prière : du besoin au désir

L'importance de la dimension illocutoire se comprend d'autant mieux que la prière est un acte où le sujet s'investit comme sujet de désir. Or, le désir humain émerge du croisement entre le « besoin », lequel vise l'obtention d'un objet de satisfaction, et la « demande », qui, elle, s'adresse à l'Autre. Du coup, toute demande est, en définitive, « une demande d'amour » (J. Lacan). C'est bien un objet de besoin qui sert souvent de déclencheur à la prière, mais le vecteur de cette dernière est constitué par la relation de confiance qu'elle établit avec Dieu. C'est le fait même d'entrer en communication avec Dieu, plus que le contenu lui-même, qui lui donne véritablement vie, disions-nous plus haut. Tant et si bien que cette relation même, c'est-à-dire la demande d'amour, peut constituer l'« objet » de la prière. Or, dans la demande d'amour, le demandeur se fait toujours demandé : « je t'aime » signifie toujours « je t'aime m'aimant ». C'est pourquoi la demande est aussi bien réponse qu'offre.

Est-ce là « tautologie », comme l'écrivait R. Barthes ? S'il en était ainsi (du moins, nécessairement ainsi), cela invaliderait non seulement la prière, mais toute communication entre sujets humains. N'est-ce pas plutôt le « cercle » même de la vie humaine qui se manifeste ici, en tant qu'elle est fondamentalement « désir » ? Car il est de la nature même du désir de ne vivre que d'une contradiction interne : refuser la plénitude à laquelle il aspire, puisque l'accès à celle-ci signifierait son arrêt de mort. La prière ne serait-elle pas dès lors, comme le pense D. Vasse, le lieu possible du passage « du besoin au désir », passage qui requiert la « demande » de l'Autre²⁴. Ne serait-elle pas, en d'autres termes, une pédagogie où l'être humain apprend peu à peu à laisser Dieu être Dieu en sa radicale altérité, à désirer Dieu pour lui-même, au lieu de le réduire à un objet « utili-

24. D. VASSE, *Le Temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Seuil, 1969, chap. 1 : « La prière : du besoin au désir ».

sable » de besoin ? C'est bien en tout cas ce que visent les grands témoins chrétiens, et pas seulement dans la tradition proprement « mystique », ainsi qu'on l'a vu à propos de la « *pura oratio* » chez Hugues de Saint-Victor, où la prière n'est plus qu'invocation des noms divins.

Si la « tautologie » de la prière n'est qu'apparente, il en va de même du « cercle » qu'elle met inévitablement en œuvre entre l'amour pour Dieu et l'amour pour soi-même. Pas plus qu'il n'est d'authentique vie humaine sans un honnête narcissisme — lequel pourtant, comme amour porté à l'image idéale de soi, est mortifère —, il n'est d'amour de Dieu sans amour de soi. Le pur désintéressement dans la prière est une chimère, effet pervers d'une fausse humilité qui n'est qu'une imaginaire idéalisation de soi. S. Thomas l'avait d'ailleurs finement compris, qui enracine la charité (charité qu'il situe dans l'ordre de l'amitié plus que dans celui de l'amour au sein du couple humain) dans l'amour pour soi-même : « l'amour dont quelqu'un s'aime lui-même est la forme et la racine de l'amitié ; l'amitié que nous avons pour les autres réside en effet en ce que nous nous situons par rapport à eux comme par rapport à nous-mêmes. » Cet amour pour soi-même, requis par Jésus (« tu aimeras ton prochain comme toi-même »), n'est-il pas, en effet, amour de charité, dès lors que l'on s'aime en tant qu'ordonné à Dieu²⁵ ? Mais qui pourrait s'aimer soi-même en tant qu'ordonné à Dieu sans recourir à lui dès lors que le moi, cette « formation de compromis » (S. Freud), s'éprouve comme si déstabilisé par l'opacité du réel et les difficultés de la vie que le sol de ses plus fermes convictions lui semble se dérober sous ses pas ? Même sans atteindre l'intensité de cette expérience proprement dissolvante du malheur, le moi se tourne spontanément vers Dieu quand il ne « tient » plus. La demande qu'il lui exprime alors est nécessairement « intéressée ». Au nom de quoi un tel intérêt s'opposerait-il au caractère proprement chrétien de sa prière ?

25. *Somme théologique II-II, q. 25, a. 4.*

La prière de demande et le transfert de désirs sur Dieu

La première forme de prière, du point de vue psychologique, semble être la prière de demande. Elle s'appuie sur l'expérience fondamentale du « manque » ou de la « précarité ». Le terme « *precarius* » d'ailleurs n'est-il pas de la famille « *prex* », « *precare* » ? E. Benvéniste a montré que « *prex* est la demande exclusivement verbale spécialement adressée aux dieux en vue d'obtenir ce qu'on attend d'eux²⁶ ». La prière de demande constitue assurément l'une des formes fondamentales — peut-être la forme fondamentale — de l'expérience religieuse. Elle suppose en effet, d'une part, la mise en place de cette structure asymétrique dans le rapport de l'homme à Dieu où Dieu est posé comme celui à qui on s'adresse, par le pronom « tu » ; d'autre part, une reconnaissance positive de l'indigence humaine. « Positive », parce que l'on y soutient que, malgré elle, ou par-delà elle, la vie humaine a un sens, sens manifesté dans le fait que l'on se porte vers la divinité, une divinité à laquelle on attribue nécessairement alors quelque qualité de bienveillance active.

Ce type de prière s'exprime parfois même « contre la volonté » de l'homme, signalait A. Vergote dans la définition citée plus haut. On le voit en effet chez des personnes qui se disent incroyantes, lorsqu'elles se trouvent dans une situation existentielle de grande détresse : « ça » prie en elles en quelque sorte, parce que le langage religieux acquis naguère prend possession d'elles ; mais « ça » prie à leur corps défendant.

Le rapport à Dieu qui s'établit dans la prière de demande présuppose que Dieu soit représenté idéalement comme capable « de suppléer au manque humain », donc qu'il soit investi affectivement à la fois comme puissant, voire tout-puissant, et comme bienveillant ou du moins comme capable de bienveillance. Du coup, la prière met

26. E. BENVÉNISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, Éd. de Minuit, 1969, p. 153-161 : « Le "quaestor" et la "prex" ».

nécessairement en œuvre un processus de transfert, c'est-à-dire une actualisation de désirs inconscients issus de l'histoire infantile, actualisation rendue possible par leur report sur « Dieu ». Les figures parentales y jouent évidemment un rôle décisif. Rappelons que celles-ci ne désignent pas les parents réels, mais la représentation, affectivement chargée, que l'enfant s'est faite de leur place au sein de la constellation familiale. Cette place varie selon les cultures, bien qu'elle s'inscrive partout entre un pôle paternel et un pôle maternel : ainsi le premier pôle est-il occupé symboliquement, dans maintes cultures africaines, par l'oncle maternel. Parce qu'il s'agit de représentations, ces figures parentales peuvent être investies dans de multiples « objets » : des personnages comme le bon pasteur, le juge, la mère, aussi bien que des images du monde telles que la source, le ciel étoilé ou la montagne.

Or il est significatif, d'après une enquête d'A. Vergote, que, dans notre culture occidentale actuelle, la représentation de Dieu comme Père est saturée de qualités maternelles comme la tendresse ou l'amour sans condition, là où, dans la tradition biblique et ecclésiale antérieure, le pôle paternel de la loi et de l'autorité semble avoir été largement prédominant. Il n'est pas moins significatif, d'après la même enquête, que les personnes se déclarant non croyantes accentuent le côté paternel de loi et de jugement dans les représentations qu'elles se font du Dieu auquel adhèrent les croyants, alors qu'elles accentuent son côté maternel dans les représentations qu'elles aimeraient se faire de lui s'il existait²⁷. On a peut-être là, au niveau affectif, l'une des raisons majeures de la non-croyance de beaucoup... Quoi qu'il en soit, la prière met nécessairement en œuvre un rapport transférentiel à Dieu : cela en fait toute la force, mais aussi toute l'ambiguïté...

27. A. VERGOTE, *Religion...*, *op. cit.*, p. 200-210.

II LA LITURGIE, MATRICE DE LA PRIÈRE CHRÉTIENNE

Parler de matrice, c'est faire référence à la mère. Or, on l'a dit, la matrice maternelle n'est pas seulement biologique ; elle est aussi culturelle : ça parle dès le ventre maternel. L'« *ecclesia mater* » constitue, elle aussi, la matrice où s'engendre tout chrétien : cela est vrai non seulement du catéchuménat et/ou du baptême, mais de l'ensemble de la vie chrétienne. C'est l'Église qui transmet à chacun sa langue maternelle chrétienne et, avec elle, la prière qu'elle a reçue du Seigneur (cf. le *Notre Père*). Plus encore : puisque la transmission d'une langue maternelle implique celle d'une culture, ce que transmet l'Église est bien plus vaste que le seul vocabulaire chrétien et englobe l'ensemble de sa tradition. Or celle-ci ne touche pas seulement le domaine des significations, à travers le corpus biblique et théologique, mais aussi le domaine rituel (séquences, postures, gestes, manières de chanter, modes de comportement). Les expressions sont certes diverses selon les Églises et les époques, mais toujours reconnaissables comme appartenant à la liturgie chrétienne. La tradition touche également, dans le champ du droit, la distribution des statuts, des fonctions et des rôles, avec la légitimité du pouvoir qui leur revient selon les cas²⁸. En ce qui concerne la prière, l'Église en tout cas ne fait pas qu'en transmettre les mots : elle en livre également l'« éthos » caractéristique.

Toute prière chrétienne est prière en Église

« Nous te louons », « nous te rendons grâce », « nous te demandons », « nous te supplions », etc. : toute prière liturgique, à part deux exceptions qui confirment préci-

28. Cf. L.-M. CHAUVET, « La notion de "Tradition" », *LMD* 178, 1989, p. 7-46.

sément la règle²⁹, s'exprime à la première personne du pluriel. Or, du point de vue linguistique, comme l'écrit E. Ortigues, « "nous" n'est pas le pluriel de "je", il ne désigne pas plusieurs "je" mais une personne complexe³⁰ ». Parce qu'elle est toujours singulière, la personne ne se met jamais au pluriel. Seule la « non-personne » que représente le « il » ou « elle » (l'absent) peut s'additionner en un pluriel « ils » ou « elles » qui indique une somme d'absents. Par ailleurs, remarque finement le même auteur, « "Je" est essentiellement actuel (il se réfère à la réalité présente du discours) et prospectif (il annonce un verbe) : "Je" a pour fonction d'ouvrir le présent sur l'avenir, sur le projet de la parole, le propos ; il est perçu en accomplissement, en attente. Par contre, la personne complexe ("nous" ou "vous") marque une situation acquise, un état accompli, qui a pris un certain temps pour se former et qui possède ainsi dans sa loi même de constitution un certain passé³¹ ».

Ainsi, le « nous » de l'assemblée liturgique forme-t-il cette personne complexe que S. Paul appelle « le corps du Christ » ou « le Temple du Saint-Esprit » et qui est constitué par la mémoire collective de l'événement pascal. C'est ce « nous » qui prie comme tel, ainsi qu'on le voit dès le II^e siècle dans l'interprétation chrétienne des psaumes. S. Augustin a systématisé ce type d'interprétation dans ses *Enarrationes in Psalmos* : ceux-ci sont soit la prière même du Christ au Père, la voix de la « Tête » emportant avec elle et en elle celle de tout son corps

29. La première est celle du « je crois en Dieu », lequel n'est d'ailleurs pas une prière, parce qu'il provient de la liturgie baptismale où chacun était tenu de professer personnellement la foi de l'Église ; la seconde est le « je confesse à Dieu », parce qu'il nous vient d'une prière privée d'apologie du prêtre au Moyen Âge. Cf. J. A. JUNGSMANN, *Missarum solemnities I*, Aubier 1951, p. 111 et P.-M. GY, « Le Nous de la prière eucharistique », *LMD* 191, 1992/3, p. 7-14.

30. E. ORTIGUES, *Le Discours et le Symbole*, Aubier-Montaigne, 1962, p. 154.

31. *Ibid.*, p. 157.

ecclésial d'humanité, soit la prière de ce corps-Église adressée au Christ³².

La prière de l'assemblée liturgique

On a remarqué plus haut que le langage de la prière était de nature auto-implicative et que la dimension illocutoire y était fondamentale. Le « nous » de la prière liturgique illustre exemplairement cette observation. Si, avec J. Ladrière, on porte attention non aux seuls énoncés pris un à un, mais au « principe général de fonctionnement » du langage liturgique comme totalité (véritable « jeu de langage » au sens de L. Wittgenstein), on observe que celui-ci « n'est pas simplement un commentaire verbal d'une action qui lui serait extérieure ; il est en et par lui-même action ». Par conséquent, « il semble bien que son unité ne soit pas de type syntaxique ni de type sémantique, mais de type pragmatique : c'est le mode d'opérativité propre du langage liturgique qui fait sa spécificité et unifie ses différentes composantes », opérativité que l'auteur analyse selon une « triple performativité : celle d'une induction existentielle, celle d'une institution, et celle d'une présentification ». Ainsi le « nous » liturgique « n'est pas l'expression d'une communauté qui serait constituée avant lui et en dehors de lui », pas plus qu'il ne peut se réduire à la « simple description de ce que serait une telle communauté. Il est le lieu dans lequel et l'instrument par lequel la communauté se constitue³³ ».

32. B. FISCHER, « Le Christ dans les psaumes. La dévotion aux psaumes dans l'Église des martyrs », *LMD* 27, 1951, p. 86-113. A. ROSE, *Les Psaumes, voix du Christ et de l'Église*, Lethielleux, 1981.

33. J. LADRIÈRE, *L'Articulation du sens II*, Cerf, 1984, chap. III, « La performativité du langage liturgique », cit., p. 56 et 61.

De la prière de l'assemblée à la prière personnelle

On a compris que ce « nous » de la prière liturgique de l'Église affecte même la prière la plus personnelle : si libre soit-elle, celle-ci en effet n'est pas autre chose que la reprise des mots et des « manières » de l'Église. Certes, on a alors affaire, pour reprendre le vocabulaire du patinage artistique, à des « figures libres » et non plus, comme dans la liturgie, à des « figures imposées ». Mais les figures libres auront d'autant plus de qualité chrétienne que l'on aura mieux intégré la tradition « imposée ». Ou, pour prendre une autre analogie, la prière personnelle, méditative par exemple, n'est pas autre chose qu'une improvisation, laquelle tient sa qualité non seulement du potentiel spirituel du priant, mais aussi de sa familiarité avec la tradition — tout comme un pianiste n'improvise bien sur Mozart que dans la mesure où il a longuement travaillé et intériorisé Mozart lui-même. « Ce ne sont pas les chrétiens qui, en se réunissant, forment l'Église, c'est l'Église qui fait les chrétiens », a écrit naguère Y. de Montcheuil³⁴. L'Église en effet n'est pas une somme d'individus dont chacun serait chrétien par-devers soi : c'est elle, au contraire, qui engendre chacun à la foi. De même, c'est au sein de la prière de l'Église que chacun peut prier de manière proprement chrétienne : anthropologiquement, parce que le code de prière qu'il met alors en œuvre est celui qui lui vient de la tradition chrétienne ; théologiquement, parce que c'est comme membre du corps du Christ qu'il prie. On devine que, au sein de cette matrice ecclésiale, on trouve concrètement toute une gamme de figures : depuis la figure de prière la plus évangélique jusqu'à celle qui côtoie la franche superstition. Cela dépend, on l'a dit, moins du contenu comme tel de la prière que de la vérité de la relation qu'elle établit avec Dieu.

34. Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, coll. « Livre de vie », Cerf, 1948, p. 51.

Toute prière chrétienne est structurée trinitairement

Si l'on ne peut mesurer le degré subjectif de vérité de la relation entre le chrétien priant et Dieu, en revanche on a quelques repères objectifs. Parmi ceux-ci, la structuration trinitaire est essentielle. « *Lex orandi, lex credendi* » : sur ce point encore, la prière liturgique de l'Église, toujours trinitaire, et le plus souvent adressée au Père par le Fils dans l'Esprit, est le modèle de toute prière chrétienne. Certes, qui dit modèle ne dit pas prêt-à-porter. Chacun peut s'habiller à sa façon à partir d'un « patron » commun : la robe taillée sur un patron peut être unie ou à fleurs, avec ou sans dentelle... Dans les figures libres de la prière personnelle, le modèle n'est généralement pas reproduit comme tel. Il n'en demeure pas moins que la « christianité » de la prière est fonction de la relation filiale qu'elle établit avec Dieu, laquelle est liée à la manière dont le chrétien intègre sa démarche dans celle du Fils unique, Jésus-Christ, ce qui est l'œuvre de l'Esprit en lui : « Fils, vous l'êtes bien : Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie "Abba, Père" » (Ga 4, 6).

La prière, expression de la relation filiale

La relation avec Dieu n'est donc proprement chrétienne que si elle est de nature *filiale* et non point « servile ». Dans la problématique psychanalytique classique, cela veut dire que le Dieu auquel l'on s'adresse, même s'il est tout-puissant (mais cette toute-puissance confessée dans le premier article du Credo n'est jamais séparable de l'amour et donc de la vulnérabilité), n'est pas le maître omnipotent que fabrique inconsciemment le sujet. Un tel Dieu est imaginaire et pervers : imaginaire, puisqu'il n'est que la projection du désir de toute-puissance du sujet ; pervers, puisque le type d'omnipotence qu'on lui prête semble le situer dans une différence radicale, alors que

cette différence est inconsciemment déniée, n'étant que l'expression du moi idéal du sujet lui-même³⁵. Seule la relation filiale « altérise » authentiquement Dieu. Elle suppose en effet, du point de vue psychique, que l'on se reconnaisse dépendant de lui ; radicalement même, puisque l'on confesse alors que c'est de lui que chacun reçoit sa propre existence. Or c'est précisément en renonçant à être « tout », notamment à s'autoposer comme auteur de sa propre origine, que le sujet peut advenir comme « quelqu'un » : « quelque », donc simplement un parmi d'autres ; mais « un », unique, à cette condition justement. « Sujet », donc, dans les deux sens du terme : assujetti à Dieu, sujet de lui ; mais du même coup, sujet libre et responsable, appelé à se poser dans un rapport symbolique significatif face au « sujet » Dieu.

Cette relation, établie de par la structure dialogale de la prière (explicite ou implicite), dépasse, on l'a vu, le rapport avec un « sacré » anonyme et est d'une tout autre nature que dans la magie. Par ailleurs, si elle advient au sein de la relation symbolique de paternité/filiation qui vient d'être rappelée au plan anthropologique, elle la dépasse également : la filiation des chrétiens est en effet « adoptive », ce qui veut dire qu'elle n'advient que dans celle du Fils unique. Or c'est là l'œuvre de l'Esprit, comme le manifeste notamment, dans le sillage de Paul (Rm 8, 15), l'épiclese de communion dans la prière eucharistique : c'est en recevant le corps eucharistique du Christ réalisé par l'Esprit qu'ils deviennent, par le même Esprit, les membres de son corps ecclésial d'humanité. En perspective augustinienne, la prière authentiquement chrétienne n'est finalement pas autre chose que celle du Christ qui, comme « Tête », enserme celle de ses membres, et celle des membres s'insérant en elle³⁶.

35. On retrouve ici le même type de rapport que dans la célèbre dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, où le sujet, esclave de sa représentation de Dieu, ne vit inconsciemment que du désir de se faire le maître du maître, c'est-à-dire de se substituer à Dieu.

36. On démarque ici un beau commentaire de J. M. R. TILLARD sur un célèbre passage d'Augustin concernant le sacrifice en *Cité de Dieu*, X, 6, dans *Chair de l'Église, chair du Christ*, Cerf, 1992, p. 58.

Voilà finalement pourquoi, du point de vue théologique, la prière ecclésiale est la matrice de toute prière chrétienne. Certes, cela lui vient, ainsi qu'on la souligné plus haut, de ce qu'elle est, elle aussi, un « fragment de religion » transmis par tradition. Mais cela lui vient aussi, et fondamentalement, de ce que toute prière personnelle n'est chrétienne que comme celle d'un membre du Christ. Ainsi, sur le modèle de la prière liturgique et à partir d'elle, la prière personnelle apparaît-elle comme une pédagogie où le chrétien apprend peu à peu à « vérifier » ce que son baptême a fait de lui : fils dans le Fils par l'action de l'Esprit.

La prière, œuvre de l'Esprit

L'action de ce dernier est décisive du point de vue de la foi : que la prière du chrétien soit, au sens où on vient de l'exprimer, accueil de la prière du Christ, requiert un détachement de soi et du « Dieu » auquel le moi s'accroche qui n'est rien de moins qu'une conversion du désir. Les Pères ont souvent commenté en ce sens la lutte de Jacob avec Dieu au torrent du Yabboq (Gn 32, 23-33) : on en ressort blessé ; mais cette blessure du narcissisme est féconde, car elle est le fruit d'une épreuve de force avec un Dieu qui résiste à un désir humain insuffisamment converti. La prière est ainsi un travail sur nos propres résistances par rapport à un Dieu qui lui-même résiste, un peu comme la cure analytique opère un travail sur les résistances du sujet par rapport au réel, un réel qu'il est constamment enclin à confondre avec les représentations imaginaires qu'il s'en fait. Le travail symbolique et spirituel que permet la prière est donc épreuve de vérité pour le sujet lui-même par le truchement de son rapport à un Dieu qu'il apprend à laisser être Dieu. Le deuil alors nécessairement requis du croyant, c'est-à-dire la conversion de son désir, est l'œuvre de l'Esprit : c'est lui qui réengendre du dedans l'être humain (Jn 3, 1-8) et qui, procédant à sa parturition de fils adoptif « dans les douleurs de l'enfantement », lui apprend, « en

gémissements inexprimables », à « prier comme il faut » (Rm 8, 22-26) : non plus comme un « esclave », mais comme un « fils adoptif » (Rm 8, 15). Voilà pourquoi l'Esprit est l'objet fondamental de la demande de l'Église (cf. Lc 11, 13)³⁷. On le voit bien dans la prière eucharistique : c'est après l'avoir demandé, lui, dans l'épiclese de communion, que l'Église formule ses diverses autres demandes pour sa propre croissance dans la foi et l'amour et pour les défunts, toutes demandes finalisées par celle de l'achèvement eschatologique (« vie éternelle », « Royaume » pleinement accompli) sur laquelle se termine toute prière eucharistique.

Action de grâces et demande

La prière liturgique manifeste, en troisième lieu, que la prière chrétienne ne saurait se réduire à un pur cri, même si le cri d'un « *kyrie eleison* » par exemple a aussi sa place. Nombreux et divers sont les mouvements intérieurs du priant.

La classification de saint Thomas

On peut ici reprendre les distinctions de S. Thomas dans son remarquable traité de la vertu de religion (*Somme théologique* II-II, q. 80-100). La « religion » comme vertu (q. 81) pousse à des actes intérieurs (dévotion, i. e. mouvement intérieur par lequel on se voue à Dieu : q. 83, et prière : q. 84) et à des actes extérieurs : gestes d'adoration (q. 84) ; dons faits à Dieu, sous mode d'offrande (sacrifices, oblations et dîmes : q. 85-87), ou sous mode de promesse (vœux : q. 88), ou encore sous le mode d'un certain usage

37. Lc 11, 13 évoque le don de l'Esprit Saint à ceux qui le demandent à Dieu, là où Mt 7, 11 évoque, de manière plus floue, le don de « bonnes choses ».

des choses sacrées, comme les sacrements³⁸ ou les divers usages du Nom divin (serment : q. 89 ; adjuration : q. 90 ; invocation : q. 91). La prière appartient donc aux actes intérieurs de la religion. En q. 83, a. 17, S. Thomas la subdivise, en prenant appui sur « saint Paul » en 1 Tim 2, 1, en « *obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones* ». (1) En tant qu'elle est « élévation de l'esprit vers Dieu », elle est à proprement parler « *oratio* ». (2) Elle est demande de trois manières : (a) comme « *postulatio* » au sens strict, elle est demande déterminée ; (b) comme « *supplicatio* », elle est demande indéterminée de l'aide de Dieu ; (c) comme « *insinuatio* », elle se contente d'exposer à Dieu un fait (« celui que tu aimes est malade »). (3) L'obsécration et l'action de grâces sont à relier aux « raisons d'obtenir ce qu'on demande ». (a) Du côté de Dieu d'abord, la raison en est sa sainteté ou sa fidélité : c'est à cause de ce qu'il est et de ce qu'il a fait qu'on l'adjure alors, comme dans le « *per nativitatem tuam, libera nos Domine* ». L'« *obsecratio* » apparaît ici littéralement comme une « *contestatio per sacra* » : faisant mémoire de l'histoire sainte de Dieu avec les hommes, on en appelle à sa fidélité, c'est-à-dire à son être même de Dieu tel qu'il s'est manifesté dans le passé. (b) « Du côté de l'homme » ensuite, « la raison qu'il peut avoir d'obtenir ce qu'il demande c'est l'action de grâces : remerciant des bienfaits reçus, on mérite d'en recevoir de plus grands, comme il est dit dans une oraison du missel ».

38. Ainsi S. Thomas esquisse-t-il, dans cette introduction de II-II q. 89, la place qu'aurait pu trouver le traité des sacrements. Il a préféré reporter celui-ci à la III^e partie de la *Somme*. Cela se comprend théologiquement. Mais on peut regretter qu'il n'ait pas quelque peu développé l'intuition qu'il note dans le cadre de la partie morale de la *Somme* et, plus précisément, de la vertu de religion : les sacrements seraient alors apparus non seulement comme la source de la vie chrétienne (III^e partie), mais comme son sommet. Il aurait alors pu montrer comment la vie morale du chrétien, sanctifiée par l'Esprit, culmine dans sa participation au culte que l'Église offre à Dieu.

La demande fondée sur l'action de grâces

De cette remarquable classification, non exempte par ailleurs d'un brin de littéralisme dans ses applications, on voudrait notamment retenir que, comme la prière liturgique elle-même, la prière chrétienne ne peut être demande que sur fond d'action de grâces pour les bienfaits déjà reçus, et que c'est dans la mesure où elle est présentée au Père « par Jésus, le Christ, notre Seigneur », formule faisant office d'« obsécration », qu'elle est reçue de Dieu. La prière eucharistique, ici encore, en fournit le modèle : tout entière présentée au Père « par le Christ, avec lui et en lui », elle est d'abord, comme mémoire du passé, action de grâces pour l'action créatrice et salvatrice de Dieu en Christ ; puis, comme mémoire d'avenir « jusqu'à ce qu'il vienne », elle débouche ensuite en demande, à commencer, on en a signalé la raison, par celle de l'Esprit.

Telle est donc la double et inséparable forme de la prière chrétienne, nous enseigne la liturgie : côté recto, la mémoire s'y inscrit comme action de grâces ; côté verso, comme demande eschatologique accrochée à celle de l'Esprit. C'est l'action de grâces qui, comme l'a relevé S. Thomas, constitue la raison de la confiance en l'obtention de ce qui est demandé. Il s'agit là d'ailleurs d'une tradition chrétienne fort ancienne, que l'on relie à la prière de Jésus lui-même juste avant de ressusciter Lazare : « Père, je te rends grâce de ce que tu m'as exaucé » (Jn 11, 41). Cette tradition est elle-même probablement enracinée dans celle de la prière juive, dont la forme fondamentale, à l'époque de Jésus, semble avoir été la « *berakah* ». Ainsi, toute prière, y compris de demande (comme il apparaît par exemple dans la troisième des bénédictions sur la coupe après le repas), était-elle conclue par un « sceau » (« *hatimah* ») en forme de bénédiction brève de Dieu. Quoi qu'il en soit ici des différences, importantes par ailleurs, entre la « bénédiction » juive et

l'« action de grâces » chrétienne³⁹, on retrouve ce même type de dyptique chez S. Paul : dans les trois premiers chapitres de 1 Th, c'est au sein d'une action de grâces, dont il développe longuement les motifs, qu'il fait état de ses demandes à Dieu en faveur de ses destinataires (notamment 1, 2 et 3, 9-10).

La question de l'efficacité

Si, aujourd'hui, la prière de louange et d'action de grâces ne semble pas faire de difficulté particulière pour nos contemporains, il en va autrement de la prière de demande. Prier de manière filiale, c'est renoncer, comme le demande Jésus en Mt 6, 7, au « rabâchage » (« battalogie », pourrait-on dire en décalquant le verbe grec « *battalogeô* ») et à l'abondance des paroles (« polylogie »). Et cela, non seulement en raison de la science de Dieu, qui « sait ce dont vous avez besoin avant que vous le lui demandiez » — idée déjà familière aux stoïciens —, mais aussi parce que ce Dieu est « votre Père » (Mt 6, 8 ; 7, 32). De la première raison, les stoïciens concluaient que la prière de demande est inutile. Non, dit Jésus : ce qui est vain, c'est de vouloir « fatiguer les dieux » à force de paroles, de croire que les mots humains prononcés avec insistance auraient par eux-mêmes un pouvoir de pression sur Dieu, comme l'imaginaient certains dévots païens déjà brocardés par les stoïciens.

Si pression il peut y avoir sur Dieu, comme le montrent les paraboles de l'ami insistant ou de la veuve obstinée auprès du juge inique (Lc 11 et 18), ce n'est pas en raison du pouvoir des mots, mais comme l'expression d'une confiance filiale qui ne doute pas de la bienveillance paternelle de Dieu auprès duquel on ne saurait alors passer pour un importun. Il en va ici comme de l'efficacité

39. Sur le passage de cette « *berakah* » à l'« *eucharistia* » chrétienne, voir notamment J.T. TALLEY, « De la "Berakah" à l'eucharistie. Une question à réexaminer », *LMD* 125, 1976, p. 11-39, et « Structures des anaphores anciennes et modernes », *LMD* 191, 1992, p. 15-43.

du sacrifice offert à Dieu selon S. Irénée : « ce ne sont pas les sacrifices qui sanctifient l'homme, car Dieu n'a pas besoin de sacrifices ; mais ce sont les dispositions de celui qui offre qui sanctifient le sacrifice, si elles sont pures : elles contraignent Dieu à l'accepter *comme d'un ami*⁴⁰. » Le secret de l'efficacité de la prière n'est pas à chercher dans les paroles que l'homme prononce, mais dans les dispositions du cœur de Dieu à l'égard de ses enfants⁴¹. C'est précisément parce qu'il est attentionné comme un bon père que Dieu sait bien d'avance ce dont ses enfants ont besoin ; et c'est parce qu'il est un bon Père que son attention privilégie l'établissement de la relation filiale par rapport à l'obtention des bienfaits attendus : il attend donc la demande des hommes, non par besoin de renseignements, mais pour leur permettre d'établir à travers elle une relation de confiance filiale à son égard.

De ce point de vue, tout peut être demandé à Dieu dans la prière, à la seule condition que la demande soit faite à partir de cette relation filiale. Comme l'écrit S. Augustin dans sa lettre n° 130 à Proba : « il est permis de demander tout ce qu'il est permis de désirer », y compris donc des biens temporels dans la mesure où ils constituent la condition concrète de la vie spirituelle, comme le montre par ailleurs la pratique traditionnelle de l'Église dans la prière universelle ou dans les processions dites des « rogations » par exemple. Le problème à ce propos est double. Sur le plan spirituel d'abord, il s'agit pour chacun d'apprendre « ce qu'il est permis de désirer », c'est-à-dire de « chercher d'abord le Royaume et la justice de Dieu » (Mt 6, 33) ; on en revient ici à cette conversion du désir évoquée plus haut comme l'œuvre de l'Esprit saint qui permet d'accéder au « selon ta volonté » de la prière de Jésus. Sur le plan pastoral ensuite, on ne peut gommer la difficulté culturelle que représente, pour beaucoup de chrétiens aujourd'hui, la

40. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 18, 3.

41. Cf. J. DUPONT, *Jésus et la Prière liturgique*, LMD 95, 1968, p. 16-49, notamment p. 42-46.

demande de biens temporels : la représentation du rapport entre Dieu et le monde a été si profondément transformée par la modernité qu'il est des formulations de demande à Dieu qui n'appartiennent plus au « croyable disponible ». La responsabilité pastorale, dont la finalité est la construction de l'Église de Dieu, requiert évidemment que l'on tienne compte de cette évolution.

III

PRIÈRE LITURGIQUE ET PRIÈRE INDIVIDUELLE

La prière est celle de l'Église

Pas plus qu'elle n'est liée à l'abondance des mots, l'efficacité de la prière n'est liée au fait qu'elle est communautaire : c'est toujours, on l'a dit, comme un membre du corps du Christ que prie le chrétien. D'ailleurs, la recommandation faite par Jésus de se retirer dans sa chambre et d'y prier le Père dans le secret (Mt 6, 6) n'a rien à voir avec l'affirmation d'une supériorité de la prière individuelle : elle est simplement l'expression d'une pureté d'intention, à l'encontre de l'ostentation des « hypocrites » qui veulent se faire remarquer des hommes.

Certes, la prière liturgique, communautaire par nature, a une valeur particulière. Mais il convient de préciser à quel plan. Cette valeur lui vient (a) de ce qu'elle « épiphânise » le « nous » ecclésial au sein duquel advient toute prière chrétienne : elle manifeste l'Église ; (b) de ce que, comme culte public, elle se vit au titre de la communauté ecclésiale tout entière : elle exprime la voix de l'Église ; et (c) de ce que, de ce fait, elle a une efficacité symbolique particulière : elle constitue l'Église comme telle.

Cette triple caractéristique se déploie éminemment dans les célébrations sacramentelles, lesquelles sont, elles aussi, des actes de prière de l'*Ecclesia*. Sans doute, notre Moyen

Âge scolastique, préférant les formules sacramentelles indicatives prononcées par le prêtre en « je » (un « je » ministériel) à celles, déprécatives, de la tradition ancienne, a-t-il contribué à affaiblir cet accent. E. Schillebeeckx a, au contraire, fort justement cherché un nouvel équilibre à ce propos : l'efficacité des sacrements, a-t-il rappelé, est à rattacher au fait que c'est l'Église comme telle qui y prie, et que cette prière de l'Église, comme corps du Christ, est infailliblement exaucée par Dieu⁴². Ce point demande à être constamment rappelé aujourd'hui. Il n'en demeure pas moins que l'on ne saurait traiter des sacrements dans le seul cadre de la prière : de par notamment leur caractère d'institution divine à travers Jésus-Christ, ils ont des traits spécifiques qui débordent ce seul champ.

Laissant donc de côté le problème original de l'efficacité des sacrements, on devine que la valeur particulière de la prière communautaire n'est pas à prendre du côté d'une efficacité qui serait, de soi, supérieure à celle de la prière personnelle. Répétons-nous : l'efficacité de la prière est liée à la vérité de la relation filiale qui s'y établit avec Dieu ; et même, avons-nous dit, son efficacité fondamentale est d'introduire l'homme en prière dans cette relation filiale. « On s'unit dans la prière, non parce qu'une prière commune serait un moyen plus efficace d'obtenir ce qu'on désire, mais simplement parce que le Père aime voir ses enfants unis autour de lui » — ce pourquoi précisément la réconciliation fraternelle est exigée avant l'offrande à l'autel (Mt 5, 23-24)⁴³. La prière communautaire déploie ainsi la dimension fraternelle que requiert tout rapport proprement chrétien, c'est-à-dire filial, à Dieu comme Père.

42. E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre avec Dieu*, Cerf, 1967, chap. I et II.

43. J. DUPONT, art. cit., p. 45-46.

Le personnel dans le communautaire

Le dernier concile a vigoureusement rappelé la nature ecclésiale, donc communautaire, de la liturgie⁴⁴. Cette accentuation avait une visée non seulement théologique concernant la nature même de l'action liturgique dont le « sujet » est l'*Ecclesia* comme telle⁴⁵, mais également pastorale : il fallait lutter contre des habitudes d'« assistance » aux offices qui étaient devenues passablement individualistes dans le peuple chrétien, habitudes qui pouvaient conduire celui-ci à des pratiques certes « pieuses » dans le cadre de la messe, mais en marge de l'action liturgique elle-même. Les efforts pastoraux faits en ce sens depuis une trentaine d'années ont porté les fruits que l'on sait. Il ne saurait être question de remettre en cause cet acquis.

Complémentarité

On peut néanmoins se demander si l'insistance pastorale sur la « participation communautaire » ne s'est pas faite de manière trop unilatérale. Le problème est un peu du même ordre que celui du rapport entre l'action liturgique, avec son intentionnalité opératoire (« -urgie »), et le discours théologique, avec son intentionnalité critique (« -logie »). La finalité de la messe n'est pas de transmettre des connaissances théologiques : des cours ou des sessions sont prévus pour cela. Comme tout sacrement, l'eucharistie a une autre visée, qui est de type opératoire : la communication de Dieu à l'homme, le don de sa « grâce ». Il

44. Cf. par exemple, Const. sur la liturgie, n° 7 : « Toute célébration liturgique, en tant qu'œuvre du Christ prêtre et de son Corps qui est l'Église, est l'action sacrée par excellence dont nulle autre action de l'Église ne peut atteindre l'efficacité au même titre et au même degré. »

45. Y. CONGAR, « L'"Ecclesia" ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans J.-P. JOSSUA et Y. CONGAR (dir.), *La Liturgie après Vatican II*, Cerf, 1967, p. 241-282.

n'en demeure pas moins que si, dans ses monitions ou son homélie, le prêtre n'a pas aussi le souci de la qualité théologique de ce qu'il exprime, il crée un obstacle à la bonne réception de cette grâce de Dieu. De même, il est certes théologiquement pertinent de signifier au peuple chrétien que la liturgie, en tant qu'elle est acte public de culte, n'est pas destinée à la prière personnelle de méditation : celle-ci, éminemment souhaitable par ailleurs, tout comme la théologie, pour une vie évangélique suffisamment nourrie, a d'autres lieux et moments pour s'exercer. Est-ce à dire pour autant que l'on ne devrait pas se soucier de la place possible de la prière personnelle dans le cadre de l'action liturgique ? Une telle déduction serait l'expression d'une idéologie étroite. « Idéologie » est bien le terme qui convient ici : l'idée, par ailleurs juste, de la nature communautaire de la liturgie, vient écraser de sa simplicité les complexités concrètes du vécu humain, lequel ne se découpe pas en tranches et, de ce fait, ne vient jamais se couler dans le moule d'une théorie. De même qu'il est normal que la célébration d'un baptême ou d'une eucharistie, sans se transformer en mini-cours de théologie, s'appuie sur une théologie de qualité, voire la développe à tel ou tel moment, de même la bonne santé des célébrations liturgiques requiert la possibilité pour chacun de pouvoir y prier de manière personnelle au sein de l'action communautaire et en lien avec elle.

Appropriation

On doit même aller plus loin. Le § 30 de la Constitution de la liturgie vise à « promouvoir la participation active ». Or, si ce texte souligne en ce sens l'importance des divers chants et acclamations du peuple, ainsi que de ses actions, gestes et attitudes corporelles, il ajoute en finale : « On observera aussi en son temps un silence sacré. » Ce dernier n'est pas mis tout à fait sur le même pied que ce qui précède. Mais il est significatif qu'il appartient à la « participation active ». L'« *Institutio generalis* » du Missel romain (1969) précise au § 23 que la nature de ce silence

« dépend du moment où il trouve sa place dans chaque célébration. Car, dans la préparation pénitentielle et après l'invitation à prier, chacun se recueille ; après une lecture ou l'homélie, on médite brièvement ce qu'on a entendu ; après la communion, le silence permet la louange et la prière intérieure ». Il en ressort, d'une part, que la dimension personnelle de la prière constitue l'un des éléments constitutifs de l'action liturgique ; d'autre part, qu'elle n'a rien d'opposé au communautaire, puisqu'elle est liée à l'action liturgique en cours : elle ne vise rien d'autre que l'appropriation personnelle et priante de ce que fait l'*Ecclesia* à tel ou tel moment du rituel.

Questions pastorales

Rendre la liturgie priante : voilà un problème important pastoralement, dans un contexte culturel où beaucoup de chrétiens, marqués, comme l'ensemble de leurs contemporains, par le stress de la vie quotidienne, attendent de la liturgie un peu de repos et d'intériorité. La solution pastorale n'est pas une simple affaire de recette où l'on ménage trente secondes de silence à tel moment et deux ou trois minutes à tel autre : le temps ne permet guère, de toute façon, que des pauses relativement brèves. N'oublions cependant pas que cette brièveté peut être vécue comme hautement significative : la « durée » n'est pas assimilable au « temps », a souligné naguère H. Bergson. Cela est particulièrement vrai dans certains contextes comme la liturgie : le « site illocutoire » (J.Y. Hameline) qu'elle crée permet à un temps de silence relativement bref d'être éprouvé comme une ponctuation bienfaisante, suffisante en tout cas pour donner le sentiment personnel de respirer et de se retrouver... La problématique augustinienne du temps comme « *intentio* » et « *distentio* » pourrait être fort utile à méditer pour comprendre la nature propre du temps liturgique et notamment des silences au sein de celui-ci⁴⁶. Quoi qu'il

46. Cf. à ce sujet le beau premier chapitre de P. RICŒUR dans *Temps et récit*, t. I, Seuil, 1983, p. 19-53.

en soit, le problème est prioritairement une affaire de *climat*.

Honorer la dimension personnelle

C'est de ce côté, semble-t-il, qu'il faut travailler pastoralement. Il est des manières de parler à l'assemblée, de dire une oraison ou une prière eucharistique, de chanter ou de faire chanter un psaume, une hymne, un cantique, d'introduire les lectures bibliques, de terminer une homélie, de rédiger et d'exprimer les intentions de la prière universelle, etc. qui, tout en étant parfaitement adaptées à la dimension communautaire de la liturgie, sont autant d'invitations à l'appropriation priante pour chacun et à l'intériorité. Beaucoup de travail reste à faire sur ce plan au niveau pastoral. Il n'est pas question, répétons-le, de sacrifier la dimension fondamentalement communautaire de la liturgie. Il est simplement question d'en honorer la dimension personnelle sans laquelle le « communautaire » est menacé de virer au « grégaire », dimension qui, au surplus, fait l'objet d'une demande publique relativement forte dans nos années 90. Honorer l'une sans sacrifier l'autre est parfaitement possible : l'intériorisation personnelle, créée par le climat susdit et par l'aménagement de quelques plages de « silence sacré », a pour objet la prière même de l'Église, et non pas les simples désirs ou sentiments individuels, si « pieux » qu'ils puissent être. On ne confond évidemment pas ici l'individuel et le personnel : le premier détruit le communautaire ; le second lui donne au contraire sa vérité.

Initier à l'activité priante

On ne peut pas, en tout cas, ne pas s'interroger sur le fait que la plupart des enfants et des jeunes dans les paroisses semblent n'avoir jamais réussi à faire d'expérience vraiment marquante de la prière comme dialogue personnel et silencieux avec Dieu. Récemment, des jeunes

de quatrième en aumônerie, dans la région parisienne, sont allés à Taizé. Le premier soir, ils étaient tous inquiets : « Mais qu'allons-nous donc faire ici... ? » Dès le lendemain soir, on ne pouvait plus les arracher de la chapelle. La communauté priante de Taizé avait été pour eux leur premier lieu d'initiation à la prière personnelle. Même si, bien sûr, les facteurs qui expliquent le large retard de ce type d'expérience initiatique sont multiples et, pour une part, ne sont pas maîtrisables par les responsables pastoraux, un tel fait pose question : quelle initiation à la prière personnelle permettent les célébrations d'aumônerie ainsi que les liturgies paroissiales ? Sont-elles suffisamment priantes ?

Permettre une véritable intériorité

Bien entendu, au nom même de la nature ecclésiale de la liturgie, on sera attentif, dans ce souci, de reprendre en compte l'importance de l'investissement personnel, à éviter les dérives vers l'« émotionnel » que développent aujourd'hui certains courants, dans et hors de l'Église⁴⁷. La vigilance sur ce point doit être forte. D'une part, trop d'intériorité, voire d'« intériorisme », dans les chants choisis ou dans les manières de les exécuter, dans les tons de voix, dans les gestes, n'est pas conforme à la nature de l'action liturgique qui, certes, se vit dans l'Esprit, mais qui, dans cet Esprit, est mémoire commune (« commémoration ») de la Pâque du Christ, et non pas simple expression des « cris » ou des « soupirs » que l'Esprit peut inspirer à chacun. D'autre part, ce type d'éthos liturgique n'est pas sans risque de « régression fusionnelle » (comme l'on dit fréquemment aujourd'hui). Sur ce plan, tout en acceptant une certaine dose d'émotionnel à vérifier selon les groupes et les types de célébration, on fera bien de méditer sur la sobriété du symbole. Il appartient en effet à la nature même de celui-ci de mettre le réel à distance

47. Cf. F. CHAMPION et D. HERVIEU-LÉGER (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et tradition*, Centurion, 1990.

et, en cela même, de le représenter. Une telle représentation est généralement d'autant plus pertinente que le symbole est simple dans ses formes et sobre dans son contenu : n'est-ce pas, bien souvent, avec « trois fois rien » que l'on symbolise les réalités humaines et spirituelles les plus fondamentales ? Un peu de pain et de vin suffisent pour représenter l'ensemble des fruits « de la terre et du travail des hommes ». De même, un simple geste de paix avec les voisins et voisines à la messe suffit pour symboliser toutes celles et ceux avec lesquels on a à se réconcilier dans le réel durant la semaine. Substituer le réel au symbole à ce moment de la messe en procédant à de larges et multiples effusions d'amitié, c'est court-circuiter la fonction symbolique de la liturgie. Cet « expressionnisme », en saturant le champ de la communication, est par ailleurs malsain.

La responsabilité pastorale consiste finalement à négocier, d'une part, entre la trop grande froideur de liturgies ritualistes où, à la limite, on célèbre le livre et la trop grande chaleur de liturgies « d'ambiance » où, à la limite, on célèbre les participants ; d'autre part, entre la chaleur de type « militant » qui risque de confondre la fête chrétienne avec l'agitation, le rythme et le bruit, et la chaleur de type « charismatique » qui, elle, risque de la confondre avec l'émotion intérieure⁴⁸. Créer dans nos liturgies un climat qui permette à chacun de s'approprier de manière priante l'action de l'Église, c'est précisément éviter les dérives opposées de chacun de ces deux axes : contre une froideur qui ne se soucie pas de cette appropriation personnelle, un brin de chaleur dans les manières de célébrer et d'animer est requis ; mais cette chaleur, parce qu'elle est liée à l'action liturgique elle-même, évite les deux dérives ci-dessus mentionnées.

48. Inutile de préciser que les qualificatifs de « militant » et de « charismatique » n'ont d'autre valeur, ici, que de pointer le type dominant de dérive dans les deux cas. On ne préjuge aucunement de la réalité de ces dérives dans tel groupe de chrétiens « militants » ou « charismatiques ».

★

Tout n'est pas prière dans la liturgie. Mais tout ne doit-il pas tendre à y être priant ? Les efforts pastoraux à faire en cette direction en valent la peine : que la théologie de la liturgie comme « Église en prière » puisse être vérifiée pastoralement dans des assemblées qui soient effectivement priantes.

P. Louis-Marie CHAUVET