

**« S'ADRESSER À DIEU »**  
**Pour un discernement du divin**  
**Dossier préparatoire au 25<sup>e</sup> Colloque**  
**des Recherches de Science Religieuse**  
**(Paris, 17 – 18 novembre 2016)**

*En hommage à Mgr Joseph Doré  
à l'occasion de ses quatre-vingts ans*

*Que faisons-nous quand nous nous adressons à celui que nous appelons  
« Dieu » ?*

Cette question oriente le présent numéro préparatoire au prochain colloque des *RSR*. L'enjeu est de taille : prendre en compte non seulement la pluralité des manières de s'adresser à « Dieu », mais aussi les incertitudes quant à *celui* ou *ce* que recouvre cette désignation. Il s'agit donc en même temps de poser le problème d'une « critériologie » de ce qui mérite d'être appelé « divin ».

Cette entrée dans la problématique nous conduira à *reposer*, dans les conditions historiques qui sont les nôtres, et donc à frais nouveaux, la question plus « classique » de la *juste* nomination de Dieu : qu'en est-on aujourd'hui déterminé et autorisé à dire (ou ne pas dire) ? À ce titre, on ne peut que se souvenir d'un auteur fort attentif aux conditions ou modalités de la prière, de la méditation ou de la contemplation, Denys l'Aréopagite qui n'en hésitait pas moins à parler *de* Dieu... fût-ce pour dire qu'Il est indicible.

Ces deux « moments » d'une même problématique invitent à distinguer les approches et axes de ce numéro préparatoire comme du colloque lui-même. Pour le numéro, il s'agira de mettre l'accent sur la thématique « s'adresser à... ». Quant au colloque lui-même, il abordera de façon plus directe ou centrale la question même de Dieu. Mais ces deux démarches ne sont pas séparables, car nous entendons bien, en fin de compte, reprendre la question de Dieu.

Pour ce premier axe, celui de « l'adresse », s'impose d'emblée une double précision. Dans la question telle qu'elle est formulée – « Que fai-

sons-*nous* quand *nous* nous adressons à... ? » –, c'est l'extension du « nous » qui pose problème. Dans notre contexte mondialisé et pluri-religieux, il ne suffit plus de restreindre ce « nous » à ceux qui se reconnaissent dans la tradition biblique – juifs et chrétiens – et d'y adjoindre, comme troisième partenaire, les musulmans avec le coran. Le bouddhisme et d'autres courants orientaux non-théistes connaissent, eux aussi, le phénomène de « l'adresse » et de la prière. Et quand nous revenons à notre continent européen, force est de constater que, sur un « terrain religieux » de plus en plus mouvant, des « spiritualités athées » sont nées et font, de leur côté, état d'un certain type de prière.

Ce premier rappel en entraîne un second, d'ordre plus épistémologique.

Quand nous nous demandons comment aborder le foisonnement des phénomènes « religieux » ou « spirituels » d'adresses à « Dieu » ou de prières, nous sommes livrés à une pluralité d'approches et à des distinctions de perspectives. Et tout d'abord entre celle qui est externe à « l'objet », mise en œuvre par le comparatisme contemporain, *et* celle interne à une tradition. Celle-ci part, en effet, d'une conviction précise, en l'occurrence de la foi et de la prière chrétiennes. On pourrait penser ainsi que, dans le traitement du phénomène de l'adresse, sociologues de la religion et théologiens soient tout destinés à se partager le travail d'investigation, se laissant éventuellement interroger mutuellement. Mais ce serait sans compter avec les problèmes de *définition* que posent les concepts de « religion », plus récemment de « spiritualité », et, bien évidemment celui de « prière ». Ces concepts sont certes abstraits, mais nécessaires parce que conditionnant la comparaison et l'interrogation mutuelle et, dans le meilleur des cas, l'approche de la particularité, voire de la singularité de telle pratique religieuse.

Il faut encore tenir compte du « transfert » moderne de certains actes d'adresse au divin de leur plan religieux à celui des relations interhumaines, en raison du processus appelé « sécularisation », la distinction entre « religion » et « spiritualité » en étant un effet parmi d'autres. Ce processus suscite une herméneutique de nos traditions religieuses, qui se solde fréquemment par une critique rationaliste, voire positiviste de tout acte de prière mais qui peut aussi prendre la forme d'une relecture à la fois critique *et* respectueuse des pratiques existantes.

Enfin, il faut répondre au besoin de nos sociétés pluri-religieuses de disposer d'une « critériologie » permettant de discerner la *légitimité* de tel acte d'adresse dans le contexte des violences que nous connaissons, tout en restant conscient du risque d'instrumentalisation de tels ensembles de critères par ces mêmes sociétés à des fins non spirituelles ou non religieuses. Bref, la question de la vérité, et pas seulement de l'authenticité, des actes d'adresse au divin, ne peut être éludée, appelant aussi l'approche philosophique.

\*

Les cinq études qui composent ce dossier préparatoire ont pour ambition de couvrir l'ensemble des problématiques qui viennent d'être évoquées.

Ces cinq études s'organisent en deux séries.

Les trois premières auscultent le phénomène contemporain des actes de prières. Il fallait d'abord laisser la parole à la sociologue qui, prenant le relais de la fameuse recherche d'Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne*, (1985), analyse (enquêtes à l'appui) les mutations plus récentes des représentations de Dieu en Europe. Liliane Voyé montre l'effacement massif de la vision de Dieu comme personne, au profit de sa conception comme force ou esprit anonyme ; ce qui se manifeste dans la *distinction entre actes proprement religieux et spiritualités*, et nous oblige à ouvrir le regard sur des « médiations » qui, de prime abord et en apparence au moins, ne consistent pas à s'adresser au divin ni à quelque transcendance que ce soit. Il s'agit de « jaillissements » non programmés, et de plus en plus à distance des actes portés par les institutions religieuses, sentiments et expériences qui sommeillent en quelque sorte dans la routine de la vie quotidienne, surgissant à l'une ou l'autre occasion (la mort ou quelque événement heureux), ou en un lieu ou un autre (la nature et l'art étant des champs spirituels privilégiés).

Avec Terrence Merrigan, nous entrons dans le problème complexe des définitions, abordé à partir du concept de « préoccupation ultime » de Paul Tillich. L'intérêt principal de cette « réduction » au « fondamental », adopté et varié par nombre de chercheurs contemporains en sciences religieuses, est de nous fournir une base commune, permettant d'envisager la pluralité des traditions religieuses *et* des champs spirituels évoqués, afin de préciser, sur ce terrain, la notion même de prière et d'adresse au divin. L'éventail des positionnements revisités est donc large, et se situe entre les religions, dites théistes, du bassin méditerranéen, d'un côté, et de l'autre, le bouddhisme, voire d'autres filons orientaux, sans oublier que certaines spiritualités athées se réfèrent à ces derniers, et pas toujours de manière pertinente.

Quant à la prière, Terrence Merrigan ne la réduit pas à ce qu'il considère comme son sens plénier, à savoir l'expression d'une relation avec un Dieu personnel (Friedrich Heiler). Il reconnaît qu'elle existe dans toutes les religions mondiales, sous des formes aussi bien que des visées différentes. Mais il refuse qu'elle soit « englobée », comme dans certaines pensées athées, dans un « spirituel » équivalent du « psychique » ou du « mental ». Car entendue comme *un « exercice » soutenu et concret*, la prière se situe plutôt dans la sphère des religions, qui se distinguent des « spiritualités » en se présentant comme « un ensemble d'instruments cognitifs, pratiques et symboliques visant à trouver sens et accomplissement ». Ainsi, elle en représente une composante constitutive, dûment reconnaissable à une pratique plutôt

qu'à une expérience de soi-même, ouverte à la transcendance, expérience à laquelle les spiritualités athées voudraient la réduire. C'est en raison de ces distinctions rigoureuses que Merrigan refuse aussi la thèse de la décadence selon laquelle les religions, même le bouddhisme, seraient des corruptions ou déformations secondes (théistes) d'une expérience spirituelle pure qui aurait été celle des fondateurs.

Ces définitions et critères acquis, Merrigan aborde alors la pratique de la prière dans le bouddhisme puis dans les trois traditions monothéistes. L'insistance de ces dernières sur un « Dieu qui parle » fait que l'écoute et la prière doivent être considérées en elles comme une dimension essentielle de la juste réponse à l'initiative de Dieu. Fondée sur l'incarnation de la parole divine et la participation des disciples de Jésus à la vie même de Dieu, la prière prend, dans la tradition chrétienne, la structure trinitaire que nous connaissons, impliquant une personnalisation radicale de la rencontre entre Dieu et ses créatures, et se présentant donc comme pratique *et* comme expérience spirituelle.

Le dernier article de cette première série, dû à Jean-Marc Ferry, peut d'abord être lu comme une poursuite philosophique de la recherche du « fondamental », dans la perspective d'une réconciliation de la foi religieuse et de la raison critique. Ce n'est donc pas vraiment la question de la définition de la religion qui préoccupe l'auteur (qui, sur point, se fie à Kant et à Hegel), et encore moins la distinction entre « religion » et « spiritualité » ; pas plus que la « préoccupation ultime » qui oriente l'effort de réconciliation. C'est bien davantage le besoin de « confiance » comme racine commune de la raison et de la foi, et qui, dans l'histoire de l'humanité, s'est donné des figures diverses. Corrélativement, ce besoin a connu une longue histoire de deuils successifs et de ruptures : ruptures de la confiance en la *Nature*, rupture ensuite de la confiance en *Dieu*, puis de la confiance en la *Raison*, et aujourd'hui, enfin, dans le *Réel* réduit à la vision positiviste forgée par la critique rationaliste. Rétablir cette confiance, voire *adhérer* au « réel » en prenant le risque de l'engagement de tout l'être, nécessite, selon Jean-Marc Ferry, que la raison se heurte au *fait* à peine perceptible de vérités théoriquement indémonstrables et pratiquement indispensables : la réalité du monde extérieur, l'existence d'autrui et l'autonomie du moi en sa liberté, des réalités qu'elle perçoit comme ouvertures à la transcendance. L'humilité de la raison telle qu'elle se présente ici peut alors se conjuguer avec ce que Jean-Marc Ferry appelle « charité critique », posture analogue à celle adoptée par Terrence Merrigan. Une telle « charité » consiste à renoncer au jugement positiviste sur les figures « passées » ou « autres » de confiance, et à y repérer « le noyau utopique », à savoir la quête religieuse d'une compréhension de soi et du monde qui transcende la préoccupation narcissique de l'homme.

C'est dans ce cadre « transcendantal » que l'adresse à Dieu pourrait trouver

place aujourd'hui. Elle ne supposerait pas seulement l'accès « spirituel » à une forme de transcendance – ce qui serait la position d'un Ronald Dworkin (également cité par Terrence Merrigan) – mais impliquerait bel et bien « une rencontre des expériences de la rencontre avec la transcendance », l'invocation de Dieu étant la configuration de cette communauté universelle d'attestation.

La seconde série de contributions, constituée de deux études, l'une philosophique et l'autre théologique, se rapporte *directement* au phénomène de l'adresse. Un point essentiel les relie : l'affirmation selon laquelle « l'adresse » et la question « à qui s'adresser ? » ne relèvent point d'une détermination *seconde* de l'expérience religieuse mais d'un « originaire », car elles proviennent d'un « soi » qui s'adresse, se remet à quelqu'un d'autre, *dans et pour son existence même*.

C'est ce que montre Frédéric Worms en se référant à la distinction établie par Bergson entre les *deux formes d'adresses ou de relations* que le surgissement du « divin » dans l'expérience et l'histoire humaine porte d'emblée à l'extrême : une première manière qui surgit de la peur et plus généralement de l'action, et est à l'origine de toutes les superstitions, des religions en leur forme « close », comme des guerres qui en sont la conséquence. L'autre manière, attestée concrètement par certains êtres humains et figures qui ont dépassé la peur et la guerre par leurs actions et leurs paroles, est la « mystique » au centre de leur morale ou religion « ouverte ».

Avec Bergson, Frédéric Worms pose alors la question, déjà présente dans l'article de Terrence Merrigan, de la disparition de la personnalité de ces mystiques dans leur rencontre avec l'émotion divine, et de leur ouverture à toute l'humanité et au-delà, ou, au contraire, celle du dépassement de la nuit obscure et de l'ébranlement du « moi » pour parler et agir, et être quelqu'un à qui s'adresseront les humains. Si Worms renonce à faire dépendre l'ouverture à l'autre de ce dépassement mystique, c'est qu'il tient à reconduire (et non pas à réduire) la distinction bergsonienne à l'expérience de la relation entre les humains. Car c'est sur ce terrain qu'on peut retrouver une même distinction, en particulier dans la recherche du « soin » où il faut bien distinguer entre le « soin de quelque chose » et le « soin de quelqu'un », le second supposant précisément l'ébranlement du « soi » et la tentative de sa reconstitution « thérapeutique ».

On perçoit ici les premiers éléments d'une critériologie de l'adresse à l'autre et au « divin », critériologie qui, comme chez Ferry, est d'ordre « sotériologique », s'articulant autour de la confiance ou de la fiabilité de celui auquel le « sujet » s'adresse, l'autre ou le « divin », non pas avec une attente seulement objective mais en étant exposé à une épreuve constitutive. Frédéric Worms s'oppose lui aussi à toute herméneutique réductrice et reprend l'idée mixte de Claude Mouchard d'œuvre-témoignage de nos

cultures, ce qui témoigne de *tous* les cris ou adresses, même anonymes, de l'humanité, et répond en même temps à ceux qui demandent entre les humains réparation ou témoignage de ce qui reste possible et ouvert.

Se situant rigoureusement à l'intérieur de la théologie chrétienne, Vincent Holzer montre, lui aussi, que l'adresse et l'invocation offrent une particularité qui est solidaire de la *constitution même de l'objet de la foi* ; cette particularité est l'annonce kérygmatisée avec ses formes spécifiques de réalisation, qu'elles soient doxologiques, liturgiques ou parénétiqes. On retrouve donc ici les moments centraux de la foi christique et trinitaire, déjà esquissés par Terrence Merrigan, mais cette fois-ci selon une posture réflexive qui tient à l'unité interne du mystère chrétien. Ce mystère intègre une théologie de l'autorévélation divine *et* un type de vérification expérimentale aux liens complexes. Ces liens fondés sur des énoncés de vérité qui impliquent des « opérateurs de croyance » – des « adresses » –, font participer le croyant à la vie intime de Dieu et suscitent l'assurance de son témoignage, porté par l'Esprit. Les catégories de subjectivité et d'intersubjectivité, impliquées dans cette compréhension de l'adresse ne remplacent pas les catégories puisées dans la métaphysique, mais permettent de les réajuster. Vincent Holzer emprunte donc le chemin inverse de la démarche transcendantale ou phénoménologique des deux articles précédents et prend pour point de départ une théologie chrétienne de l'adresse qui lui permet de sortir de la seule problématique de l'ubiquité divine et d'envisager la présence de Dieu à partir de son « lieu » (*ubi Deus est*).

Avec ces deux séries d'études notre champ d'investigation se trouve circonscrit : le colloque poursuivra la recherche sur l'autre versant de la problématique en abordant plus directement la question de Dieu, à travers ce qui vient d'être dit de « l'adresse » ; il auscultera la matrice biblique et les pratiques liturgiques de la prière, réfléchira sur l'expérience mystique dans la tradition chrétienne et reviendra aux implications « dogmatiques » de la pratique chrétienne de l'invocation de Dieu.

\*

*Que faisons-nous quand nous nous adressons à celui que nous appelons « Dieu » ?*

Il n'est pas de meilleure interrogation à mettre collectivement en œuvre que celle-ci pour honorer l'ancien Secrétaire des *Recherches de Science Religieuse* et coorganisateur, avec le Père Joseph Moingt et d'autres collègues, de plusieurs de nos colloques biannuels, Mgr Joseph Doré, archevêque émérite de Strasbourg. La Revue lui doit non seulement quelques grands articles et bulletins mais aussi son infatigable soutien, toujours chaleureux et amical. Qu'il reçoive cet hommage de notre gratitude et tous nos vœux pour ses quatre-vingts ans.

Christoph THEOBALD