

S'ADRESSER À DIEU
POUR UN DISCERNEMENT DU DIVIN
ACTES DU 25^e COLLOQUE DES RSR
(PARIS, 17-18 NOVEMBRE 2016)

INTRODUCTION

par Christoph THEOBALD
Centre Sèvres — Facultés jésuites de Paris

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

Poser ainsi la question de Dieu qui a été au centre du 25^e colloque des *Recherches de Science Religieuse* a de quoi surprendre: ne serait-il pas plus juste et plus opératoire de l'aborder directement? Qu'apporte le passage par l'adresse, voire les adresses que nous mettons sur les multiples « enveloppes » de nos prières et vœux, rites et gestes, destinés à cet « inconnu Dieu » (ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ) que le Paul des Actes, parcourant les rues d'Athènes, découvrirait vénéré par la population (Ac 17, 23)?

Une double problématisation s'imisce ainsi dans nos évidences. Dès l'abord de la question de Dieu par une phénoménologie qui prend effectivement en charge la pluralité des manières de s'adresser à « Dieu », surgit l'incertitude quant à *celui* ou *ce* que recouvre cette désignation. Ainsi, dans l'éditorial du numéro préparatoire (*RSR* 104/3 [2016], 321-326), aurait dû être mis pareillement entre guillemets le « nous » de la question initiale: *que faisons - « nous » quand « nous » nous adressons à celui que nous appelons « Dieu » ?* Car c'est aussi l'extension de ce « nous » – au même titre que le vocable « Dieu » – qui se trouve ainsi problématisée. Une *altérité* ou un *pluriel* paraît ici, non seulement au sein des traditions « théistes », d'inspiration biblique et coranique, mais aussi entre celles-ci et le bouddhisme et autres courants orientaux non-théistes, voire des « spiritualités athées » sur notre propre continent européen. Sans doute ultérieurement, y aura-t-il à déterminer un lien entre notre difficulté à intégrer *cette altérité* au cœur de notre vivre-ensemble et l'épreuve qui consiste à nous laisser travailler par cette « autre » altérité – en quel sens est-elle « autre »? – que nous reconnaissons par et dans nos manières de nous adresser à « celui » ou « ce » que nous appelons « Dieu ».

Car l'intérêt de la question initiale de ce colloque est de problématiser *simultanément et au même titre* les deux versants de toute « adresse », le destinataire *et* celui et ceux qui s'adressent à lui. Cette imbrication mutuelle des deux versants d'un même questionnement sur Dieu nécessite une double approche, une *approche phénoménologique* qui ouvre le plus largement possible l'éventail des « adresses » et une *interrogation* d'ordre *critériologique* qui relève à la fois de l'anthropologie, de l'éthique et de la théologie. Le « partage » de ces perspectives ou tâches d'investigation n'est pas simple ; le numéro préparatoire l'a bien montré. Car les concepts de « religion », de « spiritualité » et bien évidemment celui de « prière » posent des problèmes de *définition* qui interviennent tant sur le versant phénoménologique que sur celui d'un discernement philosophique et théologique. Il est impossible d'aborder notre propre tradition biblique, liturgique, mystique et théologique sans y faire intervenir une *critériologie*, permettant de se repérer dans un « pluriel » interne indépassable. Et nous le verrons rapidement à la lecture des cinq contributions publiées dans ce numéro.

C'est donc sous cet angle qu'il convient de présenter maintenant les *Actes* du colloque, tout en les greffant en quelque sorte sur les contributions du numéro préparatoire (*RSR* 104/3 [2016], 321-434) dont ils prolongent la trajectoire jusqu'à la conclusion due à Olivier Riaudel.

1. Adoptons d'abord le *regard phénoménologique* – celui d'un Paul à Athènes, par exemple – sur « nos » multiples manières de nous adresser à « celui » ou « ce » que – dans tel contexte culturel et religieux – on appelle « Dieu ». De ce point de vue, on relira avec profit les deux premières études du numéro préparatoire, de Liliane Voyé et de Terrence Merrigan, qui auscultent respectivement le contexte européen et celui des religions mondiales. L'effacement massif, en Europe, de la vision de Dieu comme personne, au profit de sa conception comme force ou esprit anonyme, se répercute dans la *distinction* entre *actes proprement religieux* et *spiritualités*; distinction qu'on retrouve aussi dans le deuxième article de ce même dossier, qui envisage la pluralité des traditions religieuses *et* des champs spirituels, afin de préciser, sur ce terrain, la notion même de prière et d'adresse au divin.

En effet, le problème majeur qui émerge de ces deux approches phénoménologiques est celui de la *définition des actes* d'« adresses », un problème qui parcourt d'ailleurs l'ensemble des *Actes* du colloque et s'avère complexe, toute définition étant déjà une prise de position herméneutique.

Mais d'abord, ces actes d'« adresses », *que* sont-ils? S'appuyant sur une étude classique, *La prière*, de Friedrich Heiler (1919), Terrence Merrigan (*RSR* 104/3 [2016], 361-363) emprunte à cette étude la distinction entre « *la prière au sens plein du terme*, à savoir l'expression d'une relation avec un Dieu personnel » et une pratique bien *plus large*, englobant une variété étonnante de types de prières.

Et ici apparaît une *première complexification* de la définition de l'« adresse ». Celle-ci est due à la distinction entre, d'une part, la *religion*, comprise « comme un ensemble d'instruments cognitifs, pratiques et symboliques, visant à trouver sens et accomplissement », et, d'autre part, la *spiritualité*, telle qu'elle est défendue par des penseurs athées comme André Comte-Sponville et Ronald Dworkin (*ibid.*, 356 et 363). Merrigan reconnaît que la prière existe dans toutes les religions mondiales, quelles qu'en soient les différences de formes aussi bien que des visées. Mais il refuse qu'elle soit « englobée », dans un « spirituel » équivalent au « psychique » ou au « mental ».

Sur ce point décisif, le débat historique et philosophique représente une *deuxième complexification* du problème de définition. Les hypothèses évoquées dans le numéro préparatoire varient entre deux types de conceptions. Les premières considèrent les religions et leurs pratiques d'« adresse » comme des interprétations d'une *expérience spirituelle plus générale* (*ibid.*, 351), soit en tant que formes provisoires (*ibid.*, 368-371) ou plus radicalement comme des *déformations* (*ibid.*, 357-359), lesquelles se laissent reconduire vers un fondement « axiologique » (comme chez Ronald Dworkin) ou vers le double besoin de se référer à des valeurs et de se dépasser (comme chez Liliane Voyé qui insiste sur la nécessité humaine d'une autre scène que celle du quotidien). Les autres conceptions, en référence à Paul Tillich, comprennent les religions et leurs pratiques d'« adresse » comme expressions du « fait d'être saisi par une préoccupation ultime » (354-357). Ce fait implique, d'une manière ou d'une autre, une « passivité initiale » de la part de ceux qui s'adressent à « celui » ou « ce » qu'ils appellent « Dieu ».

Le troisième article du dossier préparatoire (*RSR* 104/3 [2016], 379-393), celui de Jean-Marc Ferry, est à lire comme une suite philosophique de cette deuxième hypothèse anthropologique », dans la perspective d'une réconciliation de la foi religieuse et de la raison critique. En-deçà de la distinction entre « religion » et « spiritualité », le préoccupe le *besoin de « confiance »* comme racine d'une possible « adresse » aujourd'hui; une confiance qui, dans l'histoire de l'humanité, s'est donnée diverses figures. Ce besoin de confiance a connu une longue suite de deuils et de ruptures: ruptures de la confiance en la *Nature*, en *Dieu*, puis 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 comme noyau de l'adresse, 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, de l'existence d'autrui et de l'autonomie du moi en sa liberté, des réalités que cette même raison

perçoit comme ouvertures à la transcendance. Ici, son humilité peut alors se conjuguer avec ce que Jean-Marc Ferry appelle « charité critique », posture analogue à celle adoptée par Terrence Merrigan.

Cette double distinction acquise, Merrigan aborde 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. C'est précisément ce que montrent les deux premiers articles des *Actes* qui poursuivent l'enquête phénoménologique sur le terrain du judaïsme et du christianisme en s'intéressant à la « matrice biblique » et à notre pratique liturgique.

À l'intérieur du donné vétero- et néotestamentaire, Sophie Ramond utilise d'emblée une *critériologie*, dûment explicitée au départ, afin de faire droit à l'extrême diversité des « adresses » à Dieu, tout en y établissant un ordre typologique. Cet ordre est fondé sur les trois modalités d'écriture véterotestamentaires – la Loi, les Prophètes, la Sagesse – dont la triple réplique se trouve dans le Nouveau Testament. L'intérêt de ce rythme ternaire est de pouvoir distinguer les *formes d'adresses* que sont la louange, la supplication et la confession *ainsi que* ce qui se passe dans chaque cas *entre* le destinataire croyant et son destinataire Dieu: d'une identité fondée, l'adresse passe à une identité ébranlée et de celle-ci à une identité à la fois singularisée et universalisée. On retrouve ici, sur le terrain biblique, les deux versants de notre questionnement initial et leur problématisation, voire leur mise en crise.

Quant à la liturgie eucharistique, deuxième champ d'investigation étudié par Joris Geldhof, on perçoit de nouveau le travail d'une *critériologie*, fournie cette fois-ci par l'*Ordo Missae* (2002 / 2008) et sa structure normative: texte et rite placent « l'adresse » dans une bénédiction réciproque de Dieu et de l'homme. Une telle bénédiction est marquée par une « densification » sotériologique, la sanctification ou une « vaste dynamique théurgique qui s'incarne toujours et partout et qui veut croître, à partir d'une multiplicité de singularités, vers un mystère universel » (cf. plus loin, 221). Ce résultat est obtenu par une concentration, liée à une distinction critique entre la liturgie comme source théologique première et la théologie dogmatique comme seconde, et aussi au prix d'une certaine abstraction; car la liturgie renvoie nécessairement à un « avant » et un « après », l'existence humaine interprétée par les Écritures censées d'être « inspirées », ce qui n'est pas le cas de la liturgie comme telle ou de son *Ordo*.

2. Ces deux articles nous auront emmenés sur l'autre versant du colloque, à savoir le « *discernement du divin* ». À prendre conscience de la diversité des « adresses » et du conflit d'interprétation qu'elles suscitent, on peut certes se contenter de l'observation de cet état de fait; il est effectivement

susceptible de plusieurs interprétations. Mais on peut aussi engager une démarche d'« évaluation » et s'interroger sur ses critères d'authenticité, de légitimité et de vérité ; c'est cette démarche tout juste amorcée dans la réserve paulinienne à l'aéropage athénien : « je vous considère à tous égards comme des hommes *presque trop* religieux » (Ac 17, 22).

Rappelons que l'expression « critériologie du divin » est empruntée à Jean Nabert qui la déploie dans le livre II de son ouvrage *Le désir de Dieu*. En lien avec le mal comme étant *l'injustifiable* et avec le principe immanent à la conscience humaine, son désir fonde sa capacité d'être sensible à cet injustifiable et de lui résister. Ce rappel est nécessaire pour ne pas occulter la violence et l'injustifiable qui s'insinue dans le « nous » humain et atteint aussi les « adresses à Dieu ou au divin ». Ce sont en effet *nos sociétés* qui réclament cette critériologie du divin, comme l'ont montré, encore récemment, les dramatiques événements que nous venons de vivre. Mais *les religions* disposent *elles-mêmes* ou élaborent *elles-mêmes* des critériologies, non seulement en raison de leur confrontation avec leurs propres actes de violence passés ou présents, mais aussi à cause d'une prise de conscience de leur diversité et de la diversité de leurs manières de s'adresser à celui qu'elles appellent Dieu.

Ce discernement peut s'orienter dans des sens différents. Il peut viser l'« adresse » elle-même et la soupçonner d'inauthenticité, voire d'illégitimité, l'accusant de produire de la violence sociale. Il peut aussi considérer l'« adresse » comme étant *constitutive* de l'être humain et des religions ; ce qui est le cas des religions théistes et, en particulier, du christianisme. Le discernement du divin est alors censé s'intégrer à l'intérieur de « l'adresse » ou se prononcer de l'intérieur de celle-ci, comme dans le prophétisme biblique. Ajoutons que la violence peut encore venir de la raison critique elle-même, quand celle-ci dénie a priori aux religions théistes la capacité d'apprentissage ou de discernement critique. C'est à cette violence épistémologique que s'oppose la « charité critique », déjà évoquée. Cette attitude 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.

On perçoit ici un autre avantage d'une focalisation sur l'« adresse » et les « adresses » : nous rendre attentifs, non seulement à leur *statut*, provisoire ou constitutif, mais aussi à leur capacité de *générer un retour critique* sur elles-mêmes et donc une rationalité critique, celle-ci étant exclusive ou, au contraire, bienveillante.

Avant de nous intéresser aux deux derniers articles de ces *Actes* et à la conclusion, revenons une fois encore, dans cette perspective critique, au numéro préparatoire.

Avec la tradition biblique et chrétienne, Frédéric Worms (*RSR* 104/3 [2016], 395-405) et Vincent Holzer (*ibid.*, 407-434), l'un philosophe, l'autre théologien, considèrent « l'adresse » comme *constitutive* de l'humain : « l'adresse » et la question « à qui s'adresser ? » ne relèvent pas d'une détermination *seconde* de l'expérience religieuse, mais d'un « originaire », car elles proviennent d'un « soi » qui s'adresse, s'en remet à quelqu'un d'autre, *dans et pour son existence même*. L'article de Frédéric Worms exerce, en effet, dans l'ensemble de ce dossier, une fonction décisive de « passage » : il montre, avec Bergson, comment fonctionne le *retour critique de « l'adresse » sur elle-même*, quand on passe des formes d'« adresses » ou de relations d'une religion close sur elle-même, productrice de peur et de violence, à des formes « ouvertes ». Cette mutation est concrètement attestée par certains êtres humains et *figures* qui ont dépassé la peur et la guerre par leurs actions et leurs paroles. On retrouve ici les « prophètes » et « l'identité ébranlée », telle que Sophie Ramond la met en relief à partir de la forme d'« adresse » qu'est la supplication ; on doit y situer aussi les « mystiques » évoqués par Frédéric Worms, et soumis par Henri Laux dans ces *Actes* à une « typologisation » rigoureuse. Comme dans le texte de Jean-Marc Ferry, la critériologie de Worms est d'ordre « sotériologique » : elle met en valeur le passage périlleux entre le « clos » et « l'ouvert » et s'articule autour de la confiance ou de la fiabilité de celui auquel le « sujet » s'adresse, l'autre ou le « divin », non pas selon une attente seulement objective, mais selon l'exposition à une épreuve constitutive. « Ici le soi n'est pas celui qui s'adresse à quelqu'un, pour demander de l'aide, mais au contraire celui ou celle, qui dépend de l'adresse de quelqu'un à lui, ou elle, avant même d'exister ou pour exister » (*ibid.*, 402). S'esquisse ici, me semble-t-il, une *inversion* qui est précisément le critère par excellence d'authenticité, de légitimité et de vérité, tel qu'il se cherche dans les religions théistes et, plus particulièrement, dans la tradition biblique.

Quant à « l'adresse à Dieu » dans la mystique chrétienne, elle est portée jusqu'à ces extrêmes limites. Henri Laux analyse les différents modes de « purification » et de « critique » : le dénuement radical dans les spiritualités du désert, la voie de négation – « nuit obscure » – ou encore l'abandon comme ampleur de l'amour et du service. Avec le troisième cas de figure, on retrouve la réflexion de Frédéric Worms sur le soin. Si lui renonce à faire dépendre l'ouverture à l'autre du dépassement mystique (*ibid.*, 399), Henri Laux montre plutôt comment l'amour d'autrui et le service trouvent précisément en Dieu leur mesure « excessive », la purification n'en étant que l'envers négatif. Ces trois modes, qui participent d'une même visée et communiquent entre eux, contribuent puissamment à renouveler l'adresse de Dieu dont le philosophe retient quatre dimen-

sions ou exigences qui fonctionnent comme autant de critères: l'expérience, la nomination, le silence et l'interrogation.

3. Quant à la théologie chrétienne, notons que la « découverte » conjointe du statut constitutif de l'adresse dans le christianisme et de la présence d'une critériologie interne à celle-ci, revient à Martin Luther; l'année de la Commémoration de la Réforme invite à le souligner. On trouve cette jonction dans le commentaire des deux premiers commandements du Décalogue dans le Grand Catéchisme de 1529, à savoir « Tu n'auras pas d'autres dieux » et « Tu ne prendras pas le nom de Dieu en vain ». Quant au premier commandement, Luther unit intrinsèquement « foi » ou « confiance » et Dieu: « Comme je l'ai dit souvent, la confiance et la foi du cœur *font* [je souligne] et le Dieu et l'idole. Si la foi et la confiance sont justes et vraies, ton Dieu, lui aussi, est vrai, et inversement, là où cette confiance est fautive ou injuste, là non plus. Car foi et Dieu sont inséparables. Ce à quoi tu attaches ton cœur et tu te fies est, proprement, ton Dieu » (*La foi des Églises luthériennes* [éd. André Birmelé et Marc Lienhard], n° 587). Cette formule révolutionnaire et son « là... où » annoncent déjà le passage dans le titre de l'article de Vincent Holzer: « De l'« *An Deus sit* » au « *Ubi Deus est* » ». La critériologie qui s'esquisse dès le premier paragraphe du catéchisme est explicitée dans le commentaire du deuxième commandement: « De même que le premier commandement a instruit le cœur et a enseigné la foi, de même ce commandement nous fait sortir de nous-mêmes, et oriente la bouche et la langue vers Dieu ». Il s'agit donc, dans ce second commandement, de « l'adresse » proprement dite. Et Luther continue: « on abuse du nom de Dieu quand, de quelque façon que cela puisse se produire, on prononce le nom de Dieu, le Seigneur, pour mentir ou pour toute espèce de vilénie » (*ibid.*, n° 609).

Sans doute n'est-ce pas un hasard, si Vincent Holzer se réfère, dans son article, à la christologie du luthérien Rudolf Bultmann pour entrer dans sa propre théologie de l'« adresse ». Car l'enjeu de l'« adresse » en régime chrétien est de maintenir « la symétrie [...] entre l'invocation du « Nom de YHWH » et du « Nom de Jésus » (414sv) »; maintien qui *présuppose* un événement, l'événement « historique » (*geschichtliches Ereignis*) *jamais objectivable* de la Révélation, à savoir un « événement qui vient à la rencontre » et rend possible l'« adresse » *juste* (pourrait-on dire avec Luther) et l'invocation du nom de Dieu et de Jésus, dans l'Esprit prophétique. Joris Geldhof avait déjà répondu à la question du *Ubi Deus est*, et renvoyé à la liturgie eucharistique. Un débat œcuménique s'annonce ici, honoré à sa manière par Vincent Holzer qui insiste plutôt sur l'événement non objectivable de la Révélation dans l'histoire.

Avec Hans-Christoph Askani, enfin, nous retrouvons bien évidemment Luther et, bien sûr, saint Augustin, en particulier ses *Confessions*. Mais l'auteur pousse surtout la thèse du statut constitutif de « l'adresse » jusqu'au point où

toute considération extérieure sur la prière s'avère comme étant inadaptée ou venant trop tard : quand l'homme selon la tradition biblique commence sa prière, celle-ci a en effet déjà commencé ; il entre dans une sphère qui le précède, mettant Dieu entre ses soucis et soi-même, et soi-même entre Dieu et soi, *face à Lui*. C'est alors le langage et le mode spécifique de parole de prière qui sont concernés : ces paroles venant de si loin, quand nous les adoptons, que font-elles de nous ? L'auteur y répond en revenant aux mots du *Notre Père* et plus particulièrement à la quatrième et à la sixième demande. Cette dernière nous met, une fois encore, devant le risque (déjà noté par Frédéric Worms) selon quoi parler avec Dieu, parler avec lui du fait qu'il est Dieu et que nous sommes des humains, soit « trop » pour nous. La prière n'enlève certes pas ce risque du « trop », mais il deviendrait risque porté et partagé « avec Dieu » entre nous et nous et nos soucis. Une réponse imprévue aux questions spontanées comme celles sur la possibilité de la prière et son exaucement, réponse qui, tout en étant différente, peut croiser celle qu'on entend de la part des mystiques de la tradition chrétienne.

*

Il importait de montrer, dans cette introduction, comment les différentes contributions de ces *Actes* et les articles du numéro préparatoire s'imbriquent en quelque sorte les uns dans les autres et s'ordonnent dans un ensemble cohérent, le tout aimanté par le double questionnement initial sur *celui* ou *ce* que recouvre la désignation « Dieu », et sur la *multitude de ceux* qui se servent de cette nomination pour s'adresser à lui : *Que faisons- « nous » quand « nous » nous adressons à celui que nous appelons « Dieu » ?* Cet ensemble d'études d'ordre phénoménologique et critériologique laisse apparaître de multiples lignes de fracture où s'amorcent des débats, se profilent des arguments et se présentent des options. Nous avons tout juste désigné ces points, ayant été plutôt préoccupé de mettre en relief les étapes de l'itinéraire qu'ont suivi la conception du numéro préparatoire et le colloque.

Je remercie plus particulièrement Olivier Riaudel pour sa reprise finale qui, en utilisant avec un clin d'œil l'appel téléphonique et le métaphorique qu'il offre..., a rappelé les débats de l'assemblée, faisant ressortir les acquis du colloque et pointant les questions qui restent devant nous.

Que les auteurs de ces *Actes* et ceux du numéro préparatoire ainsi que tous les participants soient très chaleureusement remerciés pour leur présence active à ce laboratoire de recherche des *Recherches* qui a pu se réunir en novembre dernier pour la vingt-cinquième fois. Ce petit jubilé d'une « institution » qui a fait ses preuves depuis un demi-siècle nous encourage, auteurs et lecteurs, à poursuivre l'œuvre commune.