NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

57 N° 4 1930

A propos de 'Prière pure'

F. DE LANVERSIN

p. 265 - 281

https://www.nrt.be/fr/articles/a-propos-de-priere-pure-3350

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

A propos de « Prière pure »

Comme il a traité de poésie pure, M. l'abbé Bremond pose la question de la prière pure. La prière a des formes multiples : rosaire, où cent fois se répètent les mêmes Ave, et oraison qui impose silence non seulement aux lèvres mais à l'activité même de l'intelligence discursive ; symbole détaillant le dogme en formules théologiques et Te Deum amplifiant en périodes cadencées l'action de grâces du cœur : tout cela a nom prière. Actions bien différentes : qu'ont-elles de commun? Quel mouvement d'âme identique prie sous des formules, en des attitudes si diverses? En quoi toutes, à degrés divers sans doute et avec perfection inégale, sont-elles *prière?*

C'est la question de l'essence de la prière, de la prière pure. Elle résonne en sourdine d'un bout à l'autre de la *Métaphysique des Saints* (1). Sous les variations sans nombre de l'artiste, à travers les réponses des auteurs spirituels qu'il invoque, c'est sa pensée sur cette question qui s'exprime ou qui se cherche.

Nous voudrions proposer quelques remarques qui pourront peut-être éclaircir le sujet, mais ont surtout l'ambition de stimuler la réflexion. Puissent-elles aider à goûter tout ce qu'il y a d'élevant dans les pages de M. Bremond, tout en prévenant le danger de paresse spirituelle qui pourrait guetter son lecteur (2).

(1) H. Bremond. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours.* T. VII et VIII : *La métaphysique des Saints.* Paris, Bloud et Gay, 1928, (16×24 cm.), 422 et 442 p. 36 frs le volume.

(2) Nous espérons n'avoir pas trop simplifié ni par suite faussé la pensée de **M. Bremond, pensée riche et pénétrante à ravir, mais qui parfois — il le recon-**

1° *Prière et charité.*

La prière passe habituellement pour exercice de la vertu de religion. Aussi a-t-on quelque étonnement de voir définir l'essence de la prière par ce qui est la caractéristique et la définition même de la charité : « adhaerere Deo ». L'adhésion à Dieu pour lui-même, comme au souverain bien, sans retour sur soi, uniquement parce qu'il est Dieu, n'est-ce pas proprement l'amour pur, la charité?

Y aurait-il confusion? Oui et non. Les rapports de la charité avec les autres vertus, spécialement avec les vertus morales, doivent nous aider à préciser la réponse.

On sait que saint Thomas, traitant des quatre vertus cardinales, en propose deux conceptions : l'une, à laquelle il se rattache de préférence, considère les *objets formels*, autrement dit les formes diverses de bonté et de bien qui attirent l'homme raisonnable à la prudence, à la force, à la justice, à la tempérance, et fait, en conséquence, de ces vertus des principes d'action distincts. L'autre conception, que saint Thomas ne rejette pas proprement, bien qu'il la juge moins profonde, voit en ces quatre vertus un quadruple aspect que revêt tout acte vertueux, toute décision raisonnable de la volonté : elle est *prudence* en tant qu'éclairée par de justes motifs, *force* en tant qu'elle fait front aux difficultés et passe sur les obstacles, *tempérance* en ce qu'elle suppose de règle imposée aux passions, *justice* par l'équilibre des rapports qu'elle établit entre les êtres.

Cette double manière de voir se retrouve quand il s'agit des

naît — cherche à se fixer et le fait moins par contour précis et étudié que par touches successives qui se complètent ou se corrigent. Nous avons parfaitement conscience que plus d'une fois on pourrait mettre en regard de l'exposé que nous en faisons telle page où à son tour, et mieux que nous, l'auteur dit ce que nous disons. Par ailleurs, de trop nombreuses références eussent donné à notre article un air de polémique. Que notre excuse soit le désir de contribuer à une étude positive de problèmes si captivants et si vitaux, tout en mettant en garde contre le danger de solutions trop hâtives ou trop exclusives.

vertus morales surnaturelles. Les uns, avec saint Thomas, en font des principes distincts, ayant chacun leur objet propre, leur idéal surnaturel caractérisé. D'autres n'y voient que les adaptations particulières de la charité aux activités diverses de notre volonté libre. Saint Thomas combat cette opinion, mais plutôt comme insuffisante que comme proprement fausse. La charité, une, ne saurait par elle-même orienter des activités diverses : celles-ci doivent être à la commande immédiate de principes d'action spécifiés. La charité a besoin de sous-ordre sans lesquels les facultés particulières resteraient mal disposées à recevoir son action. Le rôle des vertus morales est d'assouplir les puissances d'exécution, de les rendre dociles à la direction de la charité.

Mais c'est bien la charité qui commande et s'exerce par elles. On la retrouve donc en toutes les vertus, d'autant plus proche que celles-ci sont destinées à régler des opérations plus spirituelles de l'âme, ce qui est le cas de la justice et des vertus qui s'y rattachent, obéissance, *religion*, etc.

Aussi pas de charité sans vertus morales : ce serait un chef sans troupes ; mais pas de vertus morales non plus sans charité. Elle les inspire toutes : elle est leur *forme*. Les vertus théologales de foi et d'espérance, qui peuvent survivre à la perte de la charité, même alors s'exercent en fonction d'elle : elles sont le mouvement d'une charité naissante et tendent normalement à s'épanouir en charité.

On voit que par là la pensée de saint Thomas voisine avec celle qui considère les vertus morales comme simples formes de la charité. C'est entre elles une question de psychologie rationnelle ; mais l'analyse du concept des diverses vertus n'en paraît pas changée. La *pureté* reste une charité exclusive, une charité qui se réserve à Dieu ; le *zèle* est charité jalouse, ardente à procurer à Dieu la gloire à laquelle seul il a droit. La charité, qui veut à Dieu tout le bien qu'il a et qu'il est par essence, s'appelle *complaisance* ; elle est *abandon* quand elle unit notre volonté à celle de Dieu pour vouloir ce qu'il veut ; *adoration* enfin quand elle nous établit

dans le rapport de dépendance absolue, mais toute filiale, qui nous convient en sa présence (1).

Toujours le même mouvement de charité, d'adhésion à Dieu, mais nuancé, diversifié par le rôle déterminé qu'il assume.

Parmi ces inflexions d'un même élan originel, l'*adoration* représente l'essentielle prière dont toutes les formes de prière dérivent : action de grâces, repentir ou demande. Elle procède, elle aussi, de l'adhésion à Dieu suscitée par l'attraction du souverain bien. « Quid mihi est in caelo et a Te quid volui super terram? » Je vous veux, vous seul, parce que vous êtes seul bon; parce que seul vous *êtes* véritablement. Voilà l'élan premier, l'élan moteur : la charité. Conséquemment, par réflexion sur soi, la volonté s'ordonne à Dieu, s'établit dans son essentielle sujétion : c'est l'*adoration*. Dépendance totale de notre être dans l'aveu de notre néant et la reconnaissance des dons de Dieu, dépendance totale de notre activité suspendue à cet unique objet, le souverain bien : dépendance du reste toute confiante et filiale chez le chrétien, enfant de Dieu.

Suivons-en l'explosion spontanée chez le petit enfant qui a compris ce qu'est Jésus : le Maître de tout, qui peut tout, que prient papa et maman; Jésus le tout bon, qui lui a donné papa et maman, bien meilleur qu'eux encore sans comparaison. A cet enfant bien disposé nommez Jésus, montrez-le lui sur une image ou au Tabernacle. Tout son petit être se tend aussitôt. Est-ce la prière? Pas encore spécifiquement : c'est l'amour, susceptible de tourner en obéissance ou en repentir comme en prière. S'il a compris à votre appel que Jésus attend de lui quelque chose, voilà l'amour qui se fait docile : obéissance. S'il lie les pleurs ou les

(1) Il est intéressant de voir, par la double rédaction donnée dans l'édition d'Annecy (tome 5, p. 483), comment saint François de Sales en son *Traité de l'Amour de Dieu* a cherché à dégager son exposé de toute présentation trop technique. L'existence, comme principes d'action, des vertus morales infuses et leur distinction de la charité a été non pas rejetée, mais laissée dans l'ombre dans la rédaction définitive, pour s'en tenir au point de vue plus directement pratique de **leur union et de leur dépendance mutuelle.**

souffrances de Jésus à quelqu'une de ses sottises, c'est le repentir. Mais si tout simplement il se retrouve en face de Jésus bien-aimé, c'est un sentiment de présence, de recueillement sans paroles et sans discours, qui, pour quelques instants mais d'un seul coup, réalise en ce petit l'intense prière que poursuivent longuement nos efforts. La rencontre divine l'a surpris au milieu de ses jeux, sans le déconcerter. Il se reprend aussitôt pour faire à Dieu sa place : pour un instant tout s'éclipse ; plus rien n'existe que Jésus seul ; il est comme à l'arrêt, suspendu à Jésus, fixé en lui. Quelle prière !

On le voit : qu'on fasse ou non de la religion, et de la prière qui en est l'acte, une vertu distincte de la charité, il y faut en tout cas reconnaître une forme particulière, un exercice et une application déterminée de cette charité. L'adhésion à Dieu l'inspire mais ne suffit pas à la caractériser. L'obéissance est aussi adhésion à Dieu et n'est pas pour autant prière.

Mais inversement ne faudrait-il pas tellement distinguer prière et charité qu'on les sépare, et que la prière cesse d'être adhésion à Dieu. Elle cesserait alors d'être prière pour devenir suivant les cas : formule sans âme, réflexion de moraliste ou de théologien, ascèse tout humaine : seule, l'intention de nous unir à Dieu et de lui consacrer nos puissances communique valeur de prière à nos méditations et aux résolutions touchant la réforme de notre vie, comme aux formules qu'articulent nos lèvres.

L'étroite parenté qui unit prière et charité sans les confondre apparaîtra mieux encore si l'on remarque, par surcroît, que, comme la prière est normalement inspirée et commandée par la charité, l'acte de charité peut réciproquement être produit sous l'inspiration du culte à rendre à Dieu. N'est-ce pas ce que nous faisons quand en notre prière du matin ou du soir nous *récitons nos actes?* La charité est envers Dieu notre premier devoir, la première forme que doit revêtir *notre hommage*.

Mais, remarquons-le bien, l'acte de charité ainsi prononcé (surtout s'il ne monte pas du cœur jusqu'aux lèvres) n'est alors

acte de culte, prière, que par l'intention qui l'a commandé : « rendre à Dieu nos devoirs », suivant les termes mêmes de la définition de la prière donnée par les catéchismes : « Élévation de notre esprit et de notre cœur vers Dieu pour lui rendre nos devoirs, lui exposer nos besoins et lui demander ses grâces ». Comme nous l'avons indiqué, les deux derniers motifs peuvent rentrer dans le premier qui spécifie notre attitude de *dépendance* à l'égard de Dieu. Accepter notre dépendance c'est, par le fait même, attendre de Dieu le secours : c'est l'attitude du mendiant, donnée par saint Augustin comme caractéristique de la prière (1).

2°) *Prière pure*

On pourrait discuter peut-être si la prière proprement dite demeurera dans le ciel. Des théologiens avertis semblent bien le nier. La prière consistant à ramener à Dieu notre être dispersé cesserait d'avoir son emploi pour le bienheureux fixé dans l'immobilité de la vision. Le mouvement d'ascension (2) cesserait, étant à son terme : le repos de l'union s'y substituerait.

En ce cas, la question de la *prière pure*, entendue au sens d'une prière réalisant *toute* la *perfection* de la notion de prière, sans mélange ni diminution, perdrait son sens. A mesure qu'elle se perfectionnerait, la prière tendrait à se muer en une réalité plus parfaite : à la limite elle deviendrait union parfaite, charité pure : ce serait la prière du Ciel.

Laissons ces considérations, peut-être sous-jacentes à plus d'une des discussions amorcées par M. Bremond, et posons, en un sens un peu différent, la question de la prière pure. Restons ici-bas. Voici un fidèle en prière : attitudes, paroles, démarches de l'esprit, élans et décisions de la volonté ; parfois soupirs, larmes, attendrissement, tout cet ensemble doit évidemment à un mouvement d'âme bien caractérisé, à une direction imprimée par la volonté spirituelle aux facultés d'exécution, sa valeur et son nom de prière.

Cet élément essentiel qui seul est *prière* au sens le plus rigoureux,

(1) *Homil. in Dom. 1 post. Pentec.* — (2) Ascensio mentis ad Deum.

tandis que le reste ne l'est que par participation, au sens plus large où l'on désigne ainsi « tout le bloc de la prière », quel est-il ? C'est bien en ce sens que se pose le plus souvent la question, au cours des pages de la *Métaphysique des Saints* et de l'*Introduction à la Philosophie de la prière*. *Demande, méditation, ascèse* sont exclues successivement, non certes des activités qui se réfèrent à la prière, la préparent, l'accompagnent ou la suivent, mais de la prière proprement dite, de la prière pure.

« Le mendiant ne prie pas », pas plus que celui qui, sur son sujet d'oraison, applique d'instinct ou suivant une méthode enseignée, les questions et les vieux procédés de la chrie. Quant à l'ascèse, elle s'impose au chrétien sans aucun doute, mais son heure n'est pas celle de la prière. Sa formule est *agere contra;* celle de la prière à l'opposé : *sibi et Deo relinquatur*. Or ici, pense-t-on, la confusion est d'importance, car elle mène directement à faire un moyen de ce qui devait être le but de nos efforts. Transformer l'oraison en exercice d'ascèse : méprise grave, qui méconnaît la dignité de la prière et renverse les rôles, met les âmes à la gêne et, en définitive, substitue l'effort humain sans horizon à l'action épanouissante de Dieu. C'est pourtant où tend cette « oraison pratique », *monstre irréalisable*, donné pour idéal non par saint Ignace, mais par une école qui se réclame de lui.

Tout cela est-il pleinement justifié? Notre discussion précédente nous ouvre la voie pour en juger.

Adhésion à Dieu, la prière n'est pourtant pas le tout premier mouvement de l'âme vers lui. Celui-ci ne devient spécifiquement *prière* que quand, par réflexion sur nous-même, il nous place délibérément et cherche à nous maintenir dans l'attitude de dépendance, d'humble attente, en même temps que d'active recherche de Dieu, qui convient à sa créature, même élevée à l'adoption des enfants. Autrement dit : c'est en prenant conscience de notre état de viateurs, que portés vers Dieu du mouvement même de notre nature spirituelle soulevée par la grâce, nous nous fixons volontairement dans l'attitude qui nous convient vis-à-vis du souverain

bien : c'est cela, la prière au sens propre. Les paroles ne sont que pour signifier cet hommage essentiel, le provoquer ou l'amplifier ; les gestes l'impriment en notre chair ; et dans les effusions de la sensibilité il ne fait que déverser sa plénitude.

Il apparaît clairement que cette attitude de la créature *in via* est essentiellement d'active tendance. Non que nous confondions prière et ascèse, contemplation et action ; mais il semble incontestable que la contemplation de la voie doive différer essentiellement de celle du terme. Durant la route l'âme ne peut adhérer à Dieu qu'en s'orientant vers lui. Sans doute elle ne le cherche que parce qu'elle l'a déjà trouvé, mais pas définitivement encore ; et, plus elle le trouve, plus elle le cherche (1), jusqu'à l'heure de la pleine possession. Son union n'est jamais ici-bas de plein repos et de jouissance, mais d'active aspiration, de continuelle approche.

En cet actif regard de l'âme vers Dieu la demande a-t-elle sa part ? ou faut-il accorder qu'elle ne lui est pas essentielle ? Peut-on, avec M. Bremond, séparer : lever les yeux, tendre la main : geste d'adorateur et geste de mendiant ; le premier seul étant celui de la prière ? Je ne le pense pas. L'attente est aussi essentielle que la soumission à la créature éloignée de son Dieu et avide de lui : elle ne l'honore pas moins. Attente soumise ou adoration suppliante ne font qu'un. C'est le geste même que l'amour humain profane si souvent en le prostituant à ses idoles : « Tu m'es tout ». C'est cette soif exprimée par le Psaume *Quemadmodum desiderat cervus*, hommage à la source convoitée : *fons ille*, nous dit le Concile d'Orange, *quem sitire debemus in hac eremo, ut ex illo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus.*

« Le mendiant pur ne prie pas ». N'y aurait-il pas quelque équivoque ? S'agit-il du mendiant qui n'éprouverait qu'aveugle appel de la faim vers le rassasiement, qui ne mendierait que pour avoir et pour ne devoir plus mendier : non, celui-là ne prie pas. Mais est-ce bien le « mendiant pur », au sens très noble où l'entend certaine-

(1) Qui bibunt adhuc sitiunt... Quaerendo inardescite...

ment M. Bremond : le mendiant conscient et soumis, identifié à son rôle où il se complait, heureux de mendier moins pour *avoir* que pour *recevoir*, pour rester dépendant du bienfaiteur et demeurer éternel mendiant de l'éternelle et souveraine Richesse ? Ce mendiant-là, le vrai mendiant pur, prie et glorifie Dieu de tout son être, qu'on le symbolise par la main qui se tend ou le regard qui se lève. Dans l'un et l'autre geste s'exprime hommage et demande : la main tendue rend grâces et le regard implore.

Bien plus facilement accorderons-nous que la méditation n'est pas, de soi, prière. Simple accès au Saint des Saints, élan préparatoire à l'envol. La même en son fond, cette méditation pourrait n'être qu'étude de théologie : elle tire sa valeur de prière de l'acte de volonté qui l'a mise en branle et du but qu'elle poursuit. C'est la distinction classique entre commande et exécution, intention qui vise directement la louange et activités subordonnées qu'elle y oriente. Seulement, comme en tout déploiement humain, il arrive que le cortège fasse un peu disparaître celui qu'il escorte, que l'accompagnement couvre la mélodie, sa raison d'être. Ce fut sans doute l'aventure de quelques-uns des auteurs auxquels s'en prend M. Bremond. Ils n'en maintiennent pas moins qu'en toute oraison le discours doit s'orienter vers les affections. Aucun n'a prétendu qu'à notre prie-Dieu la chrie soit pratiquée pour elle-même. *Quis ? quid ? ubi ?* Nous ne voulons que fouetter une pensée paresseuse pour la mettre elle-même au service d'une gratitude avide de connaître ses dettes, d'une joie qui découvre chaque jour à nouveau son bonheur. Le mystique saint Bernard, dans une homélie sur les anges gardiens que nous récitons au bréviaire, n'a pas dédaigné le procédé. Et voilà, semble-t-il, du moins dans son ensemble, vengée du reproche d'intellectualisme la spiritualité de nos auteurs.

Serait-ce pour retomber plus sûrement sous le grief, en apparence (1) contradictoire mais que l'on sent bien plus foncier, d'une

(1) *En apparence.* Car le vrai grief n'est ni celui de l'intellectualisme ni celui

« prière toute pratique », et par le fait même dépouillée de sa dignité : Marthe préférée à Marie ; Marie, contrairement à la décision du Seigneur, obligée de venir en aide à Marthe.

En dehors de toute polémique, en dehors même des questions historiques annexes — celle de savoir si la pensée de saint Ignace a été faussée sur ce point — la chose vaut d'être examinée pour elle-même. C'est notre vie religieuse qui est en jeu dans un des traits essentiels de sa marche vers Dieu.

Accordons tout de suite qu'il peut y avoir excès.

Dans la multiplication des résolutions d'abord. Prétendre que chaque rameau porte son fruit, chaque menue réflexion sa pratique, c'est évidemment, du point de vue même du rendement, se fourvoyer. Trop chargé, l'arbre n'aura pas de quoi nourrir des fruits qui s'étiolent, et la ferveur qui se disperse perdra son temps.

C'est, je crois, tout ce que signifient plusieurs des textes mis en ligne dans l'attaque prononcée par M. Bremond.

Autre excès : le souci du résultat immédiat, palpable, chiffrable et presque matériel. On croit perdue, dans l'oraison, toute lumière, tout sentiment qui ne va pas directement à réformer un défaut de notre vie souvent la plus extérieure. Excès bien connu de saint Ignace qui le prévient, calme nos empressements, nous invite à goûter Dieu tant qu'Il voudra bien se communiquer. Il sait bien que, rien qu'à contempler longuement Jésus dans sa crèche, notre orgueil se fond, nos révoltes s'apaisent, notre dureté s'apprivoise ; que ce travail plus caché et plus intérieur est souvent plus efficace que celui auquel nos résolutions s'efforcent à coup de décrets.

Mais ce n'est pas l'excès, c'est le principe même qui est en question. Oui ou non, est-il contraire à l'ordre d'orienter notre oraison vers la pratique ? Dès qu'on définit l'oraison par le motif même de la charité : adhésion à Dieu, la réponse s'impose, prohibitive. De toute évidence, l'union à Dieu est le *but*, qu'on ne

du pragmatisme, mais celui de l'activité, en l'entendant tout au moins d'une activité de mouvement : la prière qui s'efforce et s'active au lieu de celle qui reçoit.

saurait subordonner à rien. Je ne cherche pas Dieu, je ne m'unis pas à lui pour être meilleur ; mais je veux être meilleur pour être à lui, pour le trouver.

Ainsi, s'il s'agit de cette contemplation qui est le but dernier de la vie, la réponse ne peut faire de doute : elle est le but de toute ascèse ; elle ne saurait ni s'y subordonner, ni se confondre avec elle.

Mais de notre prière terrestre, qui s'est révélée à nous comme la tension de tout notre être voyageur vers la Source de lumière et de vie, par conséquent essentiellement imprégnée d'attente et de demande, faut-il en dire autant ? Mouvement d'ascension vers le terme, lui interdira-t-on de venir en aide à l'ascension totale, qui se fait non par la prière seule, mais par la sainteté de vie. On la conçoit au contraire comme y contribuant pour sa part, à moins que, brouillant à nouveau les concepts, on n'appelle prière cela même qui fait la vie sainte, la charité, l'élan vers Dieu.

Ainsi répondraient peut-être beaucoup des spirituels mis en cause. La contemplation du ciel est le but : on ne saurait la subordonner à rien. Celle de la terre n'est qu'une étape : rien ne s'oppose à faire d'elle un moyen de l'œuvre de sanctification totale.

J'avoue n'être pas entièrement satisfait.

Une meilleure réponse me paraît se dégager de la solution donnée par saint Thomas à la question de la valeur comparative des deux vies, active et contemplative. Action et contemplation, ascèse et oraison : deux binaires au moins analogues. On voit que la question s'apparente à la nôtre.

Après avoir donné franchement le pas à la contemplation sur l'action, n'est-ce pas un étonnement d'entendre saint Thomas déclarer la vie mixte supérieure à la fois à la contemplative et à l'active. Or, quelle est sa raison ? Non qu'il soit meilleur de tempérer l'excellence supérieure de la contemplation par un peu d'action : pareille timidité à tirer les conséquences de ses principes n'est guère dans la manière thomiste. Mais c'est la perfection, la plénitude même de la contemplation qui demande à déborder en action,

et l'appelle naturellement : car c'est alors que l'action réalise son idéal et s'intègre le plus pleinement dans la perfection totale d'une âme toute à Dieu, lorsqu'elle est, non la part de sa vie soustraite à la prière, ne fût-ce que par manière de détente ou de devoir social, mais l'épanouissement d'une prière qui possède vraiment toute l'âme, envahit tout et se prolonge jusque dans les occupations les plus matérielles ou les plus distrayantes de la vie extérieure.

Ainsi deux façons de s'occuper de pratique dans la prière. Celle qui tendrait à transformer le temps de la prière en plan de vie, en projet d'avenir, *oubliant* Dieu pour son service. Celle qui franchement ne cherche que Dieu, n'a souci que de se donner à lui ; mais sentant que ce don n'est complet et vraiment sincère que s'il étend son efficacité à la vie entière et lui fait rendre pour Dieu tout ce dont elle est capable, l'offre par avance et en assure efficacement, non le déploiement actif, mais la remontée vers Dieu.

Nous ne sommes ni esprits purs, ni voyageurs isolés. Notre élan vers Dieu ne peut donc se borner à une pure adhésion de volonté, ni même normalement à une sainteté d'anachorète. C'est notre être entier qui doit harmonieusement tendre à lui comme à son bien. La volonté dirige : elle n'est pas seule. Non seulement elle doit entraîner l'ensemble, mais elle est en partie soutenue par lui. Dire que notre oraison doit être pratique, c'est refuser de nous diviser : esprit d'un côté, être sensible de l'autre. Prière pure n'est pas prière d'esprit pur.

Elle ne serait donc ni pleinement sincère, ni même vraiment humaine si la volonté montait seule, se désintéressant du monde de tendances et de facultés exécutrices dont elle a charge.

Vouloir une prière pratique, ce n'est donc pas nécessairement ordonner même l'imparfaite et provisoire prière d'ici-bas vers l'ascèse, mais simplement reconnaître qu'elle n'a son achèvement et sa plénitude qu'en nous faisant monter vers Dieu de tout notre être, que la volonté ne prie bien que si elle est et se sent suivie, et qu'enfin la contemplation de la terre répondant à l'état de

l'âme ici-bas ne se conçoit elle même que comme « l'âme de toute notre vie », de toute notre activité. (1)

De là les nuances non seulement légitimes mais nécessaires que revêt la prière, suivant la forme de vie, séculière ou religieuse, apostolique ou contemplative, qu'elle est chargée de vivifier. La variété des écoles spirituelles n'est pas seulement pour l'ornement de l'Église ; elle est exigée par la diversité tant des vies extérieures que des tempéraments.

Relevons une dernière objection à la *prière pratique*. Ascèse d'imagination, martyre en chambre, elle ne serait bonne qu'à entretenir l'illusion, vouée d'avance à succomber devant l'épreuve du réel qu'elle est censée préparer.

Que le danger existe ; que surtout l'exécution demeure fatalement au-dessous de l'idéal, qui donc y contredirait? Est-ce une raison de renoncer à cet idéal ou d'en nier l'efficacité? Le vrai remède contre l'illusion n'est-il pas, avec l'humilité et le sentiment très profond de notre misère, de rendre plus pratique encore le mouvement de notre prière, poursuivant Dieu non seulement dans le lointain des occasions majeures qui peut-être ne se présenteront pas, mais dans le devoir commun, dans la fidélité de la faction quotidienne, qui prépare les futurs combats. Ainsi furent longtemps martyrs à leur prie-Dieu par le désir et dans leur vie par le dévouement et l'abnégation continuelle les Jogues, les Brébeuf, les Lallemant, avant de donner effectivement leur sang pour Jésus-Christ. Qui dira que la longue oblation d'une oraison tout orientée vers le martyre, dont témoignent leurs écrits spirituels, n'en fut pas une efficace préparation?

(1) On a retenu d'une confidence de saint Ignace qu'un quart d'heure d'oraison était le tonique qu'il jugeait nécessaire mais suffisant pour remettre son cœur de fondateur et de père du désarroi que lui eût causé l'annonce de la suppression de la Compagnie. Bel exemple d'une oraison qui, toute pratique, n'eût pourtant nullement été mise au service de l'action. Toute dirigée à faire régner Dieu dans l'action ou dans les émotions de l'âme, « en la pacifiant en son Créateur » : c'est bien différent. Mais cela même, jusque chez les plus saints, — la confidence d'Ignace en témoigne — ne va pas sans quelque effort, quelque ascèse.

3° *Prière et grâce sanctifiante.*

Venons au dernier reproche. Il englobe en réalité tous les autres ; et ce que nous avons dit de ceux-ci nous permettra d'être bref à son sujet.

Le tort principal de l'école dite ascéticiste serait donc, confondant la vraie prière avec ce qui la prépare ou la suit, de faire de la prière surtout un « agir » alors qu'elle est d'abord un « pâtir ».

Préparation, non seulement la marche qui se hâte vers l'église et l'agenouillement et les feuillets tournés au livre de prière ; mais la formule que le cœur s'efforce d'approuver tandis que les lèvres prononcent, et ce « gémissement » même que, provoqué par la grâce, le cœur pousse vers Dieu.

La vraie prière est à ce prix : elle n'est pas cela.

Elle est repos actif où « l'homme se laisse faire plus qu'il ne fait, reçoit plus qu'il ne donne ; où tout ce qu'il donne est de recevoir ». Nulle image meilleure, je pense, que celle du spectateur en extase devant un tableau, un paysage. Ce n'est chez lui ni l'engourdissement, ni l'atonie : il vit intensément ; mais tout son acte est à s'emplir de beauté, à en recevoir sereinement l'impression.

Ainsi la vraie prière s'emplit de Dieu ; elle est *présence* de Dieu en nous, *adhésion* à cette présence ; le fait de la grâce habituelle, non des grâces actuelles. Prier, c'est demeurer en Dieu, non nous mouvoir vers lui. Ce mouvement, fût-il en nous l'effet de la grâce, reste notre activité propre : la prière est toute de l'Esprit, *Spiritus orat in nobis.*

A cet exposé que répondons-nous ?

a) C'est, nous semble-t-il, identifier à tort la prière, *toute* prière, avec *une forme* de prière : la prière infuse (1) ;

b) c'est attribuer à la grâce habituelle par opposition à la grâce actuelle un rôle qui n'est pas le sien ;

(1) Voir à ce sujet les excellentes remarques du R. P. Lavaud, O. P., dans le n° de janvier de la *Vie spirituelle*. Nous ne pouvons mieux faire que de nous en inspirer ici.

c) enfin c'est établir entre ce qui en nous est de Dieu et ce qui est de nous une séparation qui détruit le meilleur de l'action divine.

a) Il est vrai : le Saint-Esprit prend parfois à sa charge d'appliquer tellement les facultés de l'âme qu'elle a conscience de recevoir de lui et qu'il lui faudrait faire effort pour se soustraire à son action. Ces cas sont rares. S'il en fallait attendre l'occasion, la plupart des fidèles passeraient leur vie sans avoir réellement prié. Le sens chrétien proteste contre pareille restriction, tout autant que la vraie notion de prière, telle que nous l'avons exposée.

L'Évangile nous donne comme modèle de prière celle du publicain, la prière de la rentrée en grâce bien distincte sans doute de l'*état* qui nous est prôné. Qui refuserait titre et valeur de prière à l'appel du prodigue, bien imparfait encore, puisque le sentiment de sa misère l'a surtout inspiré ? « *Impulsus Spiritus Sancti, non adhuc quidem inhabitantis sed tantum moventis* », dit le concile de Trente en un sujet tout semblable. Mais surtout, que penser des exclusives de M. Bremond en face de la prière même du Divin Modèle : « *Pater si possibile est* », « *eundem sermonem dicens* » ? Multiplication des actes, efforts pénibles, tout s'y retrouve de ce qu'il voudrait laisser à la porte du sanctuaire.

La prière infuse elle-même est prière, non pas en tant que don reçu, mais parce qu'active adhésion de l'âme en ses facultés les plus hautes. Activité directement provoquée par Dieu, sans l'effort d'application et de discipline des facultés inférieures qui en est le moyen normal ; mais activité pourtant. C'est elle qui la fait prière, non la passivité de sa réception d'en-haut.

b) Cherchant à rattacher la prière à la grâce habituelle, à la présence de Dieu en nous, M. Bremond parle d'*adhérence* à cette présence. Ne serait-ce pas reconnaître implicitement que le seul *état* ne suffit pas ? L'adhérence à Dieu présent en nous se fait normalement par des actes de la volonté plus ou moins répétés, plus ou moins prolongés. La conscience, surtout habituelle, de la

grâce sanctifiante en nous ne saurait être qu'une faveur tout à fait exceptionnelle (1).

La grâce sanctifiante, principe permanent de vie divine, demeure en nous durant le sommeil comme parmi les occupations les plus absorbantes. Ce n'est donc pas sa seule présence qui nous constitue en acte ou en état de prière. Il y faut son activité ou plutôt celle des vertus infuses, des facultés surnaturelles dont elle est le principe. Peu importe que la mise en acte de ces énergies latentes exige ou non une motion *spéciale* de grâce actuelle : la question reste discutée entre théologiens ; c'est, dans tous les cas, à l'*activité* de la grâce en nous, donc à la grâce en tant qu'actuelle qu'il faut rapporter la prière. L'opinion qui nie la nécessité d'une grâce actuelle pour chaque prière du juste ne peut du reste que déplaire à M. Bremond, pour autant qu'elle remet à la libre initiative et activité de l'âme l'usage de ses dons surnaturels.

c) Agir et pâtir s'opposent et s'excluent mutuellement : de même recevoir et se donner. Voilà qui est clair quand il s'agit des notions. En est-il de même des réalités concrètes qui les vérifient ? C'est pour l'avoir cru que beaucoup, pensons-nous, se sont fourvoyés en matière de grâce. Comme on oppose les concepts, on a séparé les réalités. D'un côté ce qui est don de Dieu, grâce passivement reçue, action de Dieu en nous ; de l'autre ce qui est notre part, notre agir, ce que, prévenus et aidés de la grâce, nous apportons de concours actif et de libre consentement, sinon d'initiative.

C'est oublier qu'action divine et agir humain ne sont pas sur le même plan et ne composent pas à la façon d'éléments qui se complètent. C'est méconnaître la profondeur de l'action de Dieu en nous ; oublier que nous lui devons, avec l'être, non seulement nos facultés d'agir mais notre agir lui-même, avec tout ce qu'il comporte de bon, de méritoire, et d'être par conséquent.

« De Dieu je tiens le pouvoir ; de moi le vouloir et le faire » ce fut la première et fondamentale erreur de Pélage, condamnée dès le premier concile réuni contre lui en Palestine. Combien depuis l'ont

(1) Voir ce qu'en dit le Concile de Trente à la fin du ch. 9 de sa 6e session.

inconsciemment renouvelée, enlevant à Dieu, pour se réserver à eux seuls, ce qu'il y a précisément de plus excellent dans notre activité surnaturelle, le libre choix du meilleur. La vieille formule d'orthodoxie, renouvelée à Trente, proclame à l'encontre : *Tanta est erga omnes bonitas Dei ut nostra velit esse merita quae sunt ipsius dona.*

On voit ce qu'il faut penser de l'argument invoqué pour ramener la prière à la passive acceptation que nous avons dite. Elle est l'œuvre en nous de l'Esprit-Saint : elle ne saurait donc être notre œuvre. Concluons à l'inverse : œuvre propre de l'Esprit-Saint au plus intime de notre volonté libre, elle est, en sa réalité concrète, notre propre soumission, demande et offrande au Père. « L'Esprit intercède pour nous », c'est-à-dire nous fait prier, traduisent tous les Pères, puisqu'aussi bien la prière ne saurait convenir à sa Divinité.

Nous ne mêlons pas les concepts ; nous n'identifions pas agir divin et agir humain. L'action divine est bien reçue, subie par nous. Mais quand nous l'opposons ainsi à notre humaine et libre acceptation, c'est en Dieu que nous la considérons et identifiée avec lui. Dès que nous regardons son terme créé, la réalité concrète qu'elle met en nous, elle n'est autre que notre propre acte et ne saurait s'en séparer (1). Ainsi, de façon différente mais non moins réelle que dans ses extases, c'est l'Esprit-Saint qui prie dans la courageuse lutte de sainte Thérèse pour « durer une heure à son prie-Dieu ». Et c'est lui encore, quoique d'une action moins intime et moins profondément pénétrante, qui fait pousser au pécheur son cri d'appel : *movet nondum inhabitans.*

Doctrine plus encourageante, croyons-nous, que celle qui restreint son action et la prière proprement dite aux instants de silence intérieur et de paisible acquiescement, que nous pouvons bien poursuivre, mais qu'il n'est pas toujours facile de réaliser en nous.

Lyon-Fourvière. F. DE LANVERSIN S. I.
professeur de théologie dogmatique.

(1) Quoi qu'il en soit de la nécessité ou non-nécessité d'une *motio praevia ad agendum*. Celle-ci n'est jamais qu'un *ens quo*, inséparable dans le concret de l'acte (*ens quod*) qu'elle fait être et être tel.