NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

75 Nº 8 1953

La prière et son exaucement d'après Gabriel Marcel

Roger TROISFONTAINES (s.j.)

p. 828 - 852

https://www.nrt.be/es/articulos/la-priere-et-son-exaucement-d-apres-gabriel-marcel-2550

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La prière et son exaucement d'après Gabriel Marcel *

Exercice de notre *communion* personnelle avec Dieu, la prière est l'activité essentielle de l'esprit. Ses expressions sont multiples mais inégalement conformes à l'essence de l'oraison. Certaines s'en éloignent à ce point qu'on peut les dire d'une impureté quasi totale. La prière authentique n'est ni la récitation mécanique de formules, ni la demande égocentrique. Elle doit être, au moins, une façon humble et fervente de *m'unir à...*, en marquant bien que Celui auquel je m'unis n'est pas un de mes semblables, mais le Transcendant absolu [1].

Adoration, Vœu, Sacrifice.

Aussi, la première forme de prière à relever est-elle l'adoration, la reconnaissance de l'*Autre* dans un sentiment du sacré où entrent à la

---

* *N.d.l.R.* : Ces pages sont extraites d'un ouvrage que publie ce mois-ci la Bibliothèque des Facultés Notre-Dame de la Paix (59, rue de Bruxelles, Namur) sous le titre *De l'Existence à l'Etre. La Philosophie de Gabriel Marcel* (2 volumes). L'auteur y synthétise ce que le philosophe a dispersé dans ses notes de journal, ses conférences ou ses articles. La plupart des textes ici utilisés sont antérieurs à la conversion (Gabriel Marcel reçut le baptême en 1929, à l'âge de 39 ans). Ce fait explique l'absence des caractéristiques spécifiquement chrétiennes de la prière, mais ne diminue pas l'intérêt de ces réflexions. Nous attirons l'attention du lecteur sur l'acception assez péjorative que donne Marcel aux mots « objet », « objectif », qu'il prend au sens étymologique : « ob-iectum » = « ce qui est jeté devant, ce qui ne participe pas à ma vie intérieure » ; c'est cette portion du réel que peuvent atteindre les techniques ou les sciences physico-mathématiques ; Marcel réagit contre les « scientistes » qui ne reconnaissaient comme réel que cet « objectif ». Le mot *être* désigne, au contraire, la participation consciente et libre à laquelle tout homme doit s'élever, tandis que le mot *existence* caractérise la participation initiale dans laquelle nous nous trouvons engagés sans l'avoir voulu. (Les mots qui se rapportent à l'« objectivité » ainsi entendue sont placés entre guillemets ; ceux qui se réfèrent à l'*être* sont en italiques).

1. Mss XIV et XVIII ; J.M., 137, 197, 255 ; E.A., 42 ; M.E., II, 95-96, 103 ; *Méditation sur Dieu,* dans *Philosophies,* I-III-1925, pp. 607-610.

Indication des sigles utilisés dans les notes :

Mss	=	Manuscrits inédits.
E. A.	=	*Etre et Avoir* (Aubier, 1935).
H. C. H.	=	*Les Hommes contre l'Humain* (La Colombe, 1951).
H. V.	=	*Homo Viator* (Aubier, 1945).
J. M.	=	*Journal métaphysique* (1914-1923) (Gallimard, 1927).
M. E., I.	=	*Le Mystère de l'Etre, I : Réflexion et mystère* (Aubier, 1951).
M. E., II.	=	*Le Mystère de l'Etre, II : Foi et Réalité* (Aubier, 1951).
P. A.	=	*Position et Approches concrètes du Mystère ontologique* (publié en appendice au volume *Le Monde cassé,* Desclée, 1933, et repris en brochure chez Nauwelaerts en 1949).
R. I.	=	*Du Refus à l'Invocation* (Gallimard, 1940).

fois du respect, de la crainte filiale et une charité sans limite. Par un paradoxe qui est, transposé à l'absolu, celui même de l'amour, la religion accentue la distinction (on dirait même : le sens de la distance) entre ceux qu'elle unit. Jamais, croyant, je ne traite Dieu comme un « moyen » que j'« aurais » à ma disposition. Je ne puis l'atteindre correctement par une appréhension distincte, « possessive », mais seulement dans l'appel lancé, du fond de mon indigence, vers le *Recours absolu*. Il ne saurait s'agir de compter sur moi, sur mes propres forces ; mais dans l'acte même par lequel je m'engage, j'ouvre un crédit infini à Celui que j'invoque. A Lui de se révéler à moi comme Il l'entend. Là où le révérentiel pur tend à s'abolir dans la piété, la religion se dégrade — comme l'amour s'exténue là où manque le respect. Le fidèle ne prie pas d'abord pour demander, pour changer ou pour « faire » quelque chose : ce qu'il cherche avant tout, c'est la *présence*.

Pour lui, Dieu n'est pas « là » comme un « objet ». Dans le *mystère*, indéfinissable en termes « objectifs », je découvre que Dieu est, dans sa Transcendance même, plus intime que mon intime. *Tu* es *avec* moi, *je* suis *avec* Toi. Cela me suffit, car Tu m'aimes. Dès que Tu m'es présent, je n'en puis plus douter. Prier, c'est se laisser aimer. Ceux qui ne veulent pas de la prière refusent de connaître l'amour infini. Quand je prie, je me place dans l'axe d'une lumière qui brille sans que je l'y contraigne, mais qui ne peut m'atteindre et me traverser que si j'ai adopté cette position d'accueil qui est essentiellement l'humilité. J'admire et je me donne. Je joins les mains dans le geste féodal de l'hommage personnel, de la dédicace. C'est là un acte, le plus haut qui soit, dans lequel il ne s'agit pas de « prendre » ou même de « comprendre » quelque chose, mais de s'ouvrir et de s'offrir [2].

La mentalité « objective » ou « technicienne » voudrait « expliquer » le don de soi par une opération analogue à un marché. Il ne peut en être question, même si une certaine littérature semble accréditer l'idée que l'âme renonce à des biens superficiels et périssables pour s'assurer la possession d'une béatitude indépendante de toutes les vicissitudes humaines. Cette interprétation déformante laisse échapper ce qu'il y a de vraiment spécifique dans l'expérience qu'elle entend traduire. N'y a-t-il pas d'ailleurs des sacrifices qui se réalisent dans la nuit de l'ignorance et de la non-croyance apparemment totales ? Grâce à eux, nous savons que l'apanage du martyre n'est pas réservé à ceux qui espèrent « le ciel » et nous ne succombons pas à la tentation de déprécier le sacrifice en l'attribuant (faussement d'ailleurs) à un calcul. Des hommes sont capables d'affronter la mort pour une idée ou pour des personnes sans qu'aucun espoir individuel les soutienne. Ce fait met hors

2. E.A., 211, 277-278, 280-281, 330-332 ; P.A., 289-294 ; H.V., 139 ; M.E., I, 37 ; M.E., II, 94-95 ; *Réflexion et Mystère*, dans *Cahiers du Monde Nouveau*, V-1949, p. 71.

de conteste l'ordination à l'absolu par laquelle l'homme transcende la « nature » et se situe sur un plan supérieur. Lorsque le croyant cherche à s'expliquer son sacrifice en faisant intervenir l'idée d'un quelconque négoce, il s'abuse lui-même et méconnaît le sens véritable de son acte.

Est-ce à dire qu'il vit dans un « renoncement pur » tel qu'a pu parfois le préconiser Gide? Certainement non. Ce qui peut apparaître au spectateur comme pur renoncement comporte une face interne que ce spectateur, en raison de sa position, est incapable de percevoir. Cette face interne est pourtant l'endroit véritable de l'acte dont il n'est donné, à ceux qui sont en dehors, de percevoir qu'un envers fallacieux. C'est la perspective du « spectateur » et même la « perspective » tout court qu'il convient d'éliminer. Ce que nous avons, non à nous représenter, mais à concevoir, c'est l'acte du sacrifice en tant que l'agent y est lui-même intimement engagé. Cet acte suppose certes une véritable désinsertion. De là vient sans doute l'expérience d'allégement qu'éprouve l'âme soudain libérée du poids de la vie quotidienne et des minutieuses servitudes qu'elle impose. Mais on se tromperait lourdement en imaginant cette désinsertion comme la rétraction d'un être qui s'isole de la communauté à laquelle il participait. La démarche du sacrifice est essentiellement différente. Elle réside, à la fois, dans cette faculté d'arrachement *et dans la réponse* tantôt immédiate, tantôt différée que la réalité accorde à quiconque découvre en soi cet étrange pouvoir et obtient de lui-même de l'exercer dans la consécration de soi. Le renoncement pur n'est rien s'il n'a pas pour corrélatif l'acte par lequel une Réalité souveraine et adorable est posée dans sa transcendance absolue. Cette Réalité qui répond, qui entretient, qui stimule, qui renouvelle, en vérité qui est-elle?

La pensée ici doit faire halte comme un pèlerin s'arrête et se recueille avant de franchir un seuil vénéré. Le chrétien lui-même doit s'imposer d'abord silence avant de proférer le nom divin qui pour lui est l'unique réponse. Justement parce qu'il est l'unique réponse. Parce que l'élan qui porte le fidèle à la proclamer risque toujours d'être non point le sanglot extasié d'un enfant qui reconnaît son père, mais l'automatique récitation d'un catéchumène qui répète une leçon bien apprise. Le vrai croyant n'aime pas répondre à l'athée qui lui demande : « Mais à qui, à quoi vous offrez-vous, vous ouvrez-vous? » Car s'il a, lui, la certitude absolue de la présence divine, il se sent incapable d'en parler d'une façon adéquate. Traité comme un « tiers » dont on disserte ou discute, Dieu n'est plus le *Tu* ineffable *avec* qui je communie. Il n'est d'autre moyen que d'aider l'athée à rencontrer personnellement Dieu et à vivre avec Lui. Alors seulement, il sera en état de comprendre. Pour peu d'ailleurs que le croyant se déprenne de sa réserve, il risque de provoquer chez son interlocuteur une sorte

de mouvement rétractile devant ce qu'il regardera fatalement comme l'impudeur d'un amant trop enclin à divulguer son secret [3].

Pris dans sa pureté, le don de soi n'affecte aucun des caractères d'un marché, nécessairement conditionnel : « Si tu m'accordes telle faveur, je m'engage en retour à accomplir telle action qui sera de nature à te plaire ». Toute tentative de séduction devrait être exclue de la vie religieuse authentique. A supposer que je m'engage à répondre à la faveur éventuellement reçue par un acte qui témoignera de ma gratitude, cet acte visible ne sera que le signe de l'acte intérieur par lequel je me consacrerai à la puissance qui se sera exercée pour moi. Le vœu de religion est, par essence, inconditionnel. Il ne s'agit pas de dire : « Si par cette faveur accordée Tu Te révèles à moi, en retour je me consacrerai à Toi ». Mais bien plutôt (car ainsi le vœu est vraiment une prière) : « Je Te demande de Te rendre présent, en sorte qu'il me soit possible de me consacrer à Toi. Je ne prétends d'ailleurs pas que Tu doives attacher pour Toi-même un prix quelconque à cette consécration qui ne peut rien ajouter à ce que Tu es ; mais si Tu m'aimes, si Tu me regardes comme Ton fils, il me semble que Tu dois vouloir, non certes pour Toi, mais pour moi-même, que je Te reconnaisse et que je Te serve, puisque, s'il ne m'est pas donné de Te reconnaître et de Te servir, je suis voué à la perdition ».

Si l'engagement suivi de fidélité est créateur d'*être* et si *je suis* d'autant plus que je m'unis de façon plus absolue à un *être* plus élevé [4], il est évident que le vœu inconditionnel de religion fait à Dieu est l'acte le plus ontologique que puisse poser l'homme. Une fois l'engagement pris, la fidélité créatrice absolue n'aura d'autre but que de maintenir vivante la relation humano-divine. Plus que pour les autres fidélités, dont nul tiers n'a le droit de s'instituer juge, celle-ci n'est reconnue que par celui qui la vit. Tout au plus, peut-elle nous apparaître dans certains témoins, les *martyrs* avant tout. Encore, n'est-elle perceptible qu'à ceux qui plus ou moins participent de leur foi.

Si toute fidélité aspire à l'inconditionnalité, elle doit, pour devenir absolue, envelopper la personne absolue : Dieu. La fidélité absolue envers une créature, telle que l'exige, par exemple, le sacrement de mariage, suppose Celui devant qui s'unissent les époux. C'est pourquoi, à la différence des amis qui pourraient se délier de leurs engagements réciproques, les conjoints, — en dehors même des raisons sociales : enfants à élever, exemple à donner, etc. — restent indissolublement unis. Là même où un certain sentiment n'existe plus, la constance de leur relation ne se réduit pas à une orgueilleuse fidélité de chacun à soi-même ; à défaut de la fidélité à l'autre, leur constance

3. J.M., 158 ; H.C.H., 162 ; *André Gide et le Problème spirituel*, dans *La Nouvelle Revue des Jeunes*, 10-VII-1929, p. 765 ; *La Parole est aux Saints, Préface* de *Les Condamnés*, par M. Deguy, Plon, 1946, pp. 8-16, 23-24.

4. Allusion aux chapitres précédents.

peut s'interpréter comme fidélité plus profonde enracinée en Dieu, l'Autre absolu [5].

Quand la foi triomphe de l'obscurité et de la division intérieure, la joie éclate, la joie qui n'est pas seulement la marque, mais le jaillissement même de l'*être*. Joie implique plénitude. Aussi tout ce qui se fait dans la joie authentique a-t-il une valeur religieuse. Au contraire, toute division de l'âme d'avec soi l'aliène de Dieu ou témoigne qu'elle en est loin. Le croyant concilie cependant fort bien l'état de confiance parfaite avec l'inquiétude. Car si la joie est à l'opposé de la satisfaction de soi, elle risque de se confondre avec elle lorsque l'inquiétude fait défaut. La vie religieuse, c'est son paradoxe, concilie le sentiment d'indignité lié à la nature de l'être fini et pécheur se connaissant comme tel, avec la foi inaltérable, l'expérience de la plénitude qui résulte du sentiment de la ressource. Cette conciliation ne peut être ici-bas que précaire : d'où un drame complexe aux multiples péripéties qui est la vie même de l'âme croyante [6].

Dialogue.

Rythmant la communion humano-divine, la prière est, soit contemplation silencieuse, soit dialogue incessant. Tous les accents de la relation intersubjective sont possibles; tout peut fournir matière à la conversation intérieure. Dieu n'est jamais un « lui » pour moi qui suis croyant et rien ne peut être pensé comme étranger à Dieu. Si je traite une question (politique par exemple) avec un ami, cette question est « elle » pour « lui » comme pour « moi ». Mais en est-il ainsi, là où il s'agit de ce qui le touche le plus intimement? Penser que le monde puisse être un « objet » pour Dieu, ne serait-ce pas nier Dieu comme tel? Penser un « objet », c'est en effet penser « ce pour quoi je ne compte pas ».

« Précisément, demandera-t-on, ne puis-je pas penser le monde ainsi? N'est-ce pas de l'idée d'un monde pour lequel je ne compte pas que je m'élève à celle du Dieu personnel pour qui je suis *tu*? Il y a là une dialectique parfaitement saisissable ». Il s'agit de savoir si mon rapport avec Dieu, pour être vivant et enrichissant, ne doit pas dépasser ce qu'il y a de dangereusement abstrait dans une telle relation. Loin de me faire saisir Dieu en quelque sorte « hors » de l'univers, la vie religieuse ne consiste-t-elle pas en ceci qu'elle transcende toute énonciation à visée « objective » et m'interdit de rien traiter comme un « tiers » par rapport au dialogue que je poursuis sans arrêt avec Dieu? Tout le créé ne doit-il pas être considéré, dans sa relation avec la communion ultime, comme un don que Dieu me fait pour me préparer au Don qu'Il me fera de Lui-même? : « Ma

5. E.A., 160; R.I., 205; H.V., 160-162.
6. J.M., 230-231.

conviction la plus intime, la plus inébranlable, notait Marcel le 4 mars 1933, — et si elle est hérétique, tant pis pour l'orthodoxie — c'est, quoi qu'en aient dit tant de spirituels et de docteurs, que Dieu ne veut nullement être aimé par nous *contre* le créé, mais glorifié à travers le créé et en partant de lui. Voilà pourquoi tant de livres d'édification me sont intolérables. Ce Dieu dressé contre le créé et en quelque sorte jaloux de ses propres ouvrages n'est à mes yeux qu'une idole. C'est une délivrance pour moi d'avoir écrit ceci. Et je déclare jusqu'à nouvel ordre que je serai insincère chaque fois que j'aurai l'air d'énoncer une affirmation contraire à ce que je viens d'écrire ».

Il convient d'ajouter que le lendemain, il complétait : « Ce que j'ai écrit hier demanderait tout de même à être nuancé. C'est vrai au stade où je suis, mais je sais que ce stade est encore rudimentaire ».

Les spirituels connaissent tous cette oscillation entre la découverte du Créateur dans sa créature et le retrait du monde pour s'absorber dans l'amour de Dieu seul. Ce n'est pas à nous d'imposer des lisières à l'inspiration de la vie amicale et divine. Mais il reste vrai qu'il faut se prémunir contre les excès d'une imagination qui se propose à elle-même la fiction d'un Dieu jaloux réclamant pour lui seul le tribut de notre ferveur. Le théocentrisme dont un Bérulle, par exemple, nous a donné des formules peut-être insurpassables, ne peut se constituer dans sa vérité que par delà les affirmations anthropomorphiques par lesquelles notre langage infirme tente trop souvent, au risque de la compromettre, de traduire la transcendance absolue de Dieu. Les mystiques ne découvrent-ils pas à tout ce qui est, aux réalités les plus humbles, un prix infini qui n'accepte nul échange, nulle substitution? Ne reconnaissent-ils pas que, tant que dure notre devenir, Dieu est en nous comme un hôte? Il veut que la demeure qu'Il nous a concédée reste nôtre jusqu'à l'instant sacré où elle volera en éclats. *Je* ne *suis* que dans la mesure où des êtres comptent sur moi; puis-je croire que ces êtres ne comptent pas pour Dieu ou ne comptent pour Lui que pour autant que je m'entremets entre eux et Lui? Ce serait là un ridicule égotisme. Je n'ai pas reconnu Dieu tant que je ne pense pas, tant que je ne veux pas de toutes mes forces qu'une infinité d'autres êtres comptent aussi pour Lui. De quel type serait d'ailleurs la réalité du « cela » qui serait exclusivement « lui » pour Dieu, qui ne pourrait absolument pas être aimé?

Dans l'amour humain déjà, celui qui aime trouve en toutes choses l'occasion de rendre hommage à la personne qu'il aime. Hyperboliquement, il offre le monde en se donnant lui-même : « Tout cela est pour toi. Je t'aime en toutes choses et je te donne tout ». Le monde est un lien infiniment plus étroit entre le fidèle et Dieu. Mais comment puis-je Lui offrir ce que je sais être sa créature? Comment justifier le : « A vous, oh! mon Dieu! » qu'arrache à l'âme religieuse tout spectacle qui l'émeut? Appartenant moi-même à Dieu (au plan de

l'existence), je dois pourtant me donner à lui, me tourner vers lui (pour *être*-avec-lui). Et « tout cela » qui lui appartenait déjà, je dois le lui donner librement, le lui restituer, le lui consacrer. C'est comme si Dieu attendait de chaque croyant qu'il lui reconnaisse sa divinité. Quand elles ne s'adressent pas directement à un *Tu*, nos formules se mécanisent ou glissent plus ou moins dans l'idolâtrie[7].

Invocation et Universalité.

Avant la communion plénière, ma prière garde toujours la forme d'un appel, d'une invocation. Voyageur sur la terre, jamais je ne peux me croire « arrivé ». Certaines parties de moi-même, les plus dégagées, les plus libérées, débouchent à la lumière ; d'autres, que n'éclaire pas le soleil presque horizontal de l'aube, ne sont pas encore évangélisées. *Répondant par la foi à l'invitation divine — qui a toujours l'initiative* — je reconnais que la participation religieuse (ontologique) était précédée par une « participation de fait » (existentielle) qui, à mon insu, me constituait comme créature, comme image de Dieu. Ma participation à Dieu par la foi reste encore, je le comprends, inchoative, inadéquate à ma participation de fait. Mais pas plus que je n'ai commencé seul, je ne progresserai seul. C'est de la tension, du dualisme vivant entre les deux modes de participation qui se réconcilient dans l'unité personnelle de Dieu que jaillit l'invocation. La prière la plus adaptée à ma condition terrestre n'est-elle pas du type : *Sois avec moi, assiste-moi.* Non dans l'abstrait, mais dans telle situation rigoureusement déterminée. N'est-ce pas dans les circonstances tragiques où l'être humain ne peut accepter sa solitude, où il se sent menacé — comme personne ou comme groupe —, que surgit en son âme avec le plus de force le besoin de Dieu, l'appel au Tu absolu?

La prière pour soi-même (afin d'*être*-avec-Dieu) revêt donc une signification et une valeur profondes. Mais le *sois avec moi* ne doit pas donner à penser que tout s'achève dans la relation entre Dieu et moi. Impliquant la communion, l'*être* (contrairement à l'« avoir ») est le prototype de ces biens qui grandissent quand d'autres y participent. Autrui ne serait exclu de ma prière que s'il était un tiers, un « lui » par rapport à Dieu et à moi-même. Mais personne n'est en tiers par rapport à Dieu et il dépend de moi que le « lui » devienne, pour moi, un *tu*. S'il est déjà croyant, il participe au *nous* humano-divin et, du point de vue religieux, Dieu lui-même apparaît comme le médiateur en qui seul je suis réellement *avec* celui pour qui je prie. Quand je prie pour autrui, je postule que sa réalité, tout en étant

7. J.M., X, 135, 137, 158-159, 224; E.A., 196; *Charles Du Bos dans ses rapports avec lui-même,* dans *Résurrection* (Toulouse), III-1946; *Du Secret au Merveilleux,* dans *Alternances* (1946); *Existentialisme et Pensée chrétienne,* dans *Témoignages,* n° XIII, 1947.

indépendante de moi (qui ne suis qu'une créature), dépend malgré tout à quelque degré de l'acte par lequel — uni à Dieu — je la pose; ma prière contribue en quelque sorte à cette réalité. Grâce à la médiation divine se vérifie sans doute dans l'ontologique ce dont nous avons déjà l'assurance au plan purement psychologique, à savoir que chacun d'entre nous est un peu fait de la pensée et de l'amour des autres. Même quand je ne puis rien « faire » pour autrui, quand il ne m'est pas possible de lui manifester visiblement ma fidélité, je puis encore — et je dois — prier pour lui. L'affirmation claire de cette interdépendance des destinées spirituelles au plan du salut, n'est-ce pas — Marcel le notait au moment de sa conversion — ce qu'il y a de sublime, d'unique dans le catholicisme?

En réaction contre un subjectivisme hérité de l'idéalisme, une certaine sociologie a déclaré que la prière n'est jamais le fait d'une conscience isolée et qu'elle ne trouve place qu'au sein du groupe constitué. Il y a là une exagération manifeste. La prière est un acte personnel, mais ceci ne doit pas faire oublier l'élément de communion inclus dans toute vie religieuse authentique. Même si je prie seul dans ma chambre, je me relie par et dans cette prière à une communion qui n'appartient pas principalement au monde visible. Ceci n'a guère de rapport avec les prétentions d'une sociologie « objective » braquée sur l'aspect institutionnel de la religion.

La volonté d'union avec mes frères, indispensable à la valeur religieuse de la prière, ne se limite évidemment pas aux coreligionnaires. La participation de fait — dont le croyant a conscience pour lui-même — s'étend, comme l'exprime la foi en la paternité universelle de Dieu, à tous les hommes. Le fidèle voudrait que tous s'élèvent également à la *participation religieuse*. Ne pouvant se résoudre à la pensée que d'autres resteront irrémédiablement en dehors de l'*être* authentique, il se sent, auprès de la clémence divine, intercesseur pour tous ses frères. Grâce à sa médiation, il en a l'espérance, ceux-là mêmes qui restent dominés par ce que Claudel appelle l'esprit de la terre assumeront graduellement leur personnalité.

Expression de mon union à Dieu, dans son épanouissement et dans sa réalisation, la prière manifeste également et scelle mon union avec les autres. Somme toute, je ne prie vraiment pour autrui que lorsqu'il y a ou lorsque je vise à établir entre nous une communion spirituelle, mieux, lorsque je suis ou veux être avec lui dans le même rapport où je suis avec moi-même. Prier pour mon âme ou prier pour mon ami, n'est-ce pas au fond un seul et même acte? Dans l'amour désintéressé, prier pour *moi* ou prier pour *toi*, c'est toujours et d'abord prier pour *nous*. Ne trouverions-nous pas ici la vraie formule de la prière? Je prie Dieu *pour nous*. Mon Dieu, sois avec nous! Assiste-nous [8]!

8. J.M., 73, 86, 133, 169, 219-220, 255, 257-258; E.A., 297, 350-353; M.E., II, 95.

Demande.

Adoration, dialogue, invocation sont relatifs à l'*être*. La demande porte plutôt sur l'« avoir ». Est-elle légitime? Oui, dans la mesure où l'avoir reste subordonné à l'*être*; non dans la mesure où il lui fait obstacle. La tentation est spécieuse, car un minimum d'avoir est indispensable ici-bas et tout avoir peut être bon quand il reste un moyen. L'erreur — et la faute — c'est de le convoiter pour lui-même, de le convertir en une fin qui exclue la relation interpersonnelle en quoi consiste l'*être* véritable.

La distinction entre ce que nous *sommes* et ce que nous « possédons » n'est d'ailleurs pas toujours claire. Où ranger par exemple l'intelligence? Peut-on prier pour être plus intelligent? Non, si c'est seulement pour être plus puissant, pour maîtriser mieux l'ordre naturel. Oui, si c'est pour participer davantage à la communion d'*être*. La prière n'est pas ordonnée à la « possession », mais au bon usage que j'en ferai. Ce que j'« ai », en tant que tel, n'a pas encore de signification religieuse; admissible, indispensable même dans son rapport à l'*être*, l'avoir devient nocif en dehors de ce rapport, car il comble l'homme d'une fallacieuse suffisance et l'oppose à ses frères. En aucun cas, je ne puis prier pour que « ma part » en ce monde soit accrue. Ce n'est pas en fonction de « ma part », pensée comme telle, que j'entre en relation avec Dieu. Juger ma part, c'est d'ailleurs Le juger Lui; même lorsque je Le remercie du lot qu'il m'a assigné, je risque de me poser comme une entité exclusive des autres, sans m'occuper de leur lot à eux. Ceci, d'autant plus que je considérerais davantage des biens extérieurs, objets de compétition : la puissance, la fortune, et, sinon l'intelligence, au moins les bénéfices qu'on peut en retirer. Au delà de certaines bornes, la gratitude se changerait en idolâtrie. Ma reconnaissance comme ma prière doivent porter moins sur ce que j'« ai » que sur ce que *je suis*.

Il va de soi que ce n'est là qu'une attitude-limite. Dans la pratique, la prière tend inévitablement à être traitée comme moyen. Cependant, plus ma demande porte sur un « objet » ou sur un moyen d'accroître ma puissance, moins elle est, au sens propre, une prière. Elle subordonne alors Dieu lui-même à mes ambitions, elle le traite comme une individualité finie dont je tente, par mon appel, de modifier la manière d'agir. Lorsque je demande mon chemin à un inconnu, je compte qu'il se « mettra à ma place », qu'il se représentera mon embarras et me fournira les renseignements qu'il possède; la sympathie le déterminera à prononcer une parole (ou à faire un geste) qu'il n'aurait pas prononcée (ou qu'il n'aurait pas fait) sans ma demande. Nous restons au plan de l'« avoir ». Lorsque je prie pour guérir d'une maladie, ma prière n'est pas illégitime; toutefois elle n'est pas sans commune mesure avec des demandes purement humaines adressées à des êtres

purement humains. Ma requête sous-entend l'existence d'un être puissant, voire tout-puissant, de qui dépend ma guérison comme dépend, par exemple, d'un despote la libération d'un prisonnier. Si ma demande est une prière impure, n'est-ce pas pour autant qu'elle implique cette assimilation qui tend à réduire Dieu à des normes non-divines?

Dans la mesure au contraire où la prière tend à promouvoir mon *être,* elle ne s'adresse plus à une individualité finie : elle ne fait pas pression sur Dieu, mais elle m'ouvre, moi, à son action, à son amour. Comme je *suis* d'autant plus que Dieu *est* davantage pour moi, je ne devrais pas demander à Dieu autre chose que Lui-même. Si ma prière n'ose s'élever jusqu'à ce Don suprême, du moins qu'elle ne porte jamais que sur ce qui est susceptible d'être regardé comme un don divin, comme une forme déguisée de ce Don indivisible que Dieu me fait de soi. Je serai alors en dehors de toute exclusive, de tout ce qui ressemble à l'attribution d'une « part » jalousement possédée. Je puis demander la santé, par exemple, ou la faculté de percevoir, mais dans la mesure où ce sont des dons de Dieu. Dès lors, je ne les exigerai pas, car il se peut — et Dieu en juge mieux que moi — qu'ils ne soient pas pour moi les dons les meilleurs. Ce n'est pas mon avantage isolé, momentané, que j'adopte comme norme. La demande est une prière impure pour autant qu'elle reste centrée sur le « moi », qu'elle poursuit une fin plus ou moins égoïste. Elle sera donc moins impure quand elle portera, non sur moi-même, mais sur autrui, serait-ce sur ceux qui me sont les plus proches. Sauf évidemment si elle ne m'est dictée que par la considération de « mon » bien-être individuel. Demander la guérison de mon serviteur est une prière qui n'est pas viciée dès son principe dans la mesure exacte où mon serviteur est en même temps mon ami.

Si j'ai en moi la capacité de prier, je me sens le devoir de faire appel à ce mystérieux pouvoir en faveur de tous ceux dont, si confusément que ce soit, je me sens responsable. Refuser de prier pour eux, ce serait les abandonner, les trahir. Si je suis croyant, je sais du reste que Celui que j'invoque a égard à l'acte par lequel j'assume cette responsabilité. Certes, nous sommes ici dans le mélangé : comme je suis en quelque manière charnellement attaché à ceux pour qui je prie, on pourra toujours assigner à ma prière un caractère intéressé. Je n'ai pourtant pas le droit, cédant à un purisme excessif, d'arguer de cette relative impureté pour refuser de prier en faveur de ceux que j'aime. La notion de Dieu ici impliquée est déjà bien plus pure que celle qui sous-tendait la demande égoïste. Ce qui est présupposé maintenant, c'est la reconnaissance active en Dieu et par Dieu du lien qui constitue tout amour véritable. J'aime d'autant plus authentiquement que j'aime moins pour « moi-même », pour « ce » que je puis attendre de l'autre; j'aime d'autant mieux que l'« avoir » et le « moi » sont davantage subordonnés à la communion au sein de laquelle moi et toi,

nous tendons à nous fondre toujours plus parfaitement. A partir de l'acte de prier, on discerne donc la possibilité d'une progression dans la façon même dont Dieu est pensé. C'est parce qu'elle implique une idée très fausse de Dieu que la demande axée sur le « moi » tout seul est une prière impure, inauthentique. Elle ne m'ouvre pas à la *présence,* à la *communion,* à l'*être.*

Pensé dans sa réalité, Dieu ne m'apparaît pas comme un distributeur d'« avoir », mais comme Celui qui veut que *je sois.* Jamais, par conséquent, la vraie prière ne me dispensera d'assumer les responsabilités qui m'incombent. L'esprit de prière s'articule fort bien avec les démarches positives prescrites par la raison en présence de telle situation donnée. On peut parfaitement concevoir qu'un chirurgien éprouve le besoin de prier avant d'entreprendre une opération particulièrement difficile. Ce n'est pourtant pas du tout pour lui un « moyen », une « technique », qui supplée à celle de sa profession. Ainsi encore, si je dois (surtout à notre époque) prier pour la paix, cela ne signifie pas demander à Dieu que la paix, traitée comme un bien extérieur à moi, me soit laissée ou concédée; cela veut dire d'abord prier pour qu'il me soit donné d'entretenir en moi et indirectement autour de moi l'esprit de paix. Pour cela, je ne puis pas renoncer à penser, à apprécier, je ne puis pas cultiver une volonté « pacifiste » de confusion ou d'indiscrimination, qui irait au rebours des plus nobles exigences de la raison humaine [9].

L'exaucement.

Ces aperçus éclairent une des questions les plus ardues de la philosophie religieuse : la prière est-elle toujours exaucée? Nous répondrons : *oui,* dans la mesure où elle n'est pas demande intéressée mais commerce intime avec Dieu, c'est-à-dire : *oui,* dans la mesure où elle est véritablement prière.

Le « problème » de l'exaucement, il faut le noter, ne préoccupe que celui qui « objective » la prière et, du dehors, en fait la théorie. Il ne se pose pas au croyant comme tel. Qu'il prie pour soi ou pour un autre, il a foi dans l'efficacité de sa prière. Même si elle n'est pas empiriquement exaucée, il est convaincu qu'elle n'est pas vaine. Il *est* davantage avec Dieu; celui pour qui il prie *est* davantage avec Dieu (à moins qu'il ne s'y refuse volontairement); voilà ce que veut le croyant, voilà ce qu'il obtient toujours. Le reste, le détail des demandes, il ne s'en soucie guère : à la Charité de Dieu, dont les desseins nous sont souvent incompréhensibles, de juger des opportunités. Résultant d'un passage indû de l'*être* à l'« avoir », d'une régression de la *foi* à la « science », le « problème » de l'exaucement et de la « véri-

9. J.M., 206, 219-220, 232, 259, note; M.E., II, 96-100, 104; *La Vertu de Force et la Paix,* dans *La Vie Intellectuelle,* 15-V-1935, p. 357.

fication objective » n'est agité que par ceux qui n'ont pas pris au sérieux la prière elle-même, par ceux qui ne prient pas ou ne le font que « par acquit de conscience » sans même chercher la *présence* de Dieu. Quand un croyant l'envisage, c'est à un niveau de lui-même qui n'est pas celui de la foi, c'est dans la mesure précise où il cesse de prier pour se regarder. Replié sur soi, analysant, morcelant son acte et les résultats de celui-ci, il interrompt la communion qui le fait *être*, il met en jeu cette dialectique occulte par laquelle la volonté sainte s'anéantit comme puissance efficace dès le moment où elle s'« objective », parce qu'elle s'isole de l'ordre surnaturel qui l'encadre et la supporte. Lorsque je m'interroge sur l'attitude de Dieu en face de ma prière, je me place moi-même hors de l'invocation. Quand je me demande si ma prière a été exaucée en fait, ce n'est plus à une *prière* que je pense — mais à une simple démarche auprès d'une puissance quelconque. J'en reviens à l'idée grossière que des comptes sont possibles avec Dieu. En somme, la prière ne peut jamais être traitée comme un « moyen » sur lequel on s'interroge rétrospectivement, dont on met en question l'efficacité. Le pragmatisme est en ce sens la négation même de la religion.

Le « problème » de savoir s'« il y a » quelqu'un qui entend ma prière et peut y répondre est d'ailleurs insoluble, parce que faux. C'est méconnaître la prière que de l'imaginer comme un appel lancé par un certain poste et dont il y aurait à se demander s'il est ou non capté par un autre poste, une sorte de centrale téléphonique qui serait Dieu. Nous sommes, bien plus que nous ne le croyons, prisonniers de cette représentation grossière, inspirée par la mentalité « technicienne ». Nous assimilons la prière à une « communication objective » sur un plan où les constatations, les « vérifications » sont possibles parce qu'on évolue dans un espace où des localisations, des repérages peuvent être effectués. Mais le fait même de prier implique que je dépasse ce plan. Supposons que, par impossible, je sois en état de vérifier si mon appel est entendu (comme dans le cas où je chercherais à savoir si un S.O.S. lancé par un navire en perdition a été capté par quelque station repérable dans l'espace), le Récepteur empiriquement identifié m'apparaîtrait aussitôt comme n'étant pas *le Recours absolu* vers lequel s'élève mon invocation. La transcendance de Celui que j'invoque s'affirme par rapport à toute « expérience objective », par rapport même à toute supputation rationnelle qui ne serait encore que de l'expérience anticipée et schématisée. Que cette transcendance se présente à l'imagination figurative comme un dépassement spatial, « vers le haut », il n'y a pas à s'en émouvoir (certaines catégories du vécu sont liées à mon incarnation), mais il n'y a pas non plus à en rester prisonnier. Par delà l'opposition de l'« ici » et de l'« ailleurs », malgré ces formes de la tentation que sont l'espace et le temps, il faut **se rappeler que Celui que je prie m'est plus intérieur que moi-même**

et découvrir la vertigineuse proximité de Dieu, bien mieux Sa *présence*. La situation de l'exilé est ici exemplaire. Il n'*est* pas principalement là où il vit, où il est condamné à vivre ; il *est* bien plus là où il ne vit plus, là où il ne vit pas encore. N'est-ce pas à la seule condition de se sentir exilé de l'*Etre* que chacun de nous dépasse le mode d'existence immédiat et en quelque sorte préhumain où il se trouve, pour devenir ce qu'il *est* ?

Compte tenu de la différence de niveau entre celui qui prie et celui qui se pose des « problèmes » au sujet de la prière, il faut dire et que la prière est efficace et que cette efficacité n'est perçue que par la foi, entendue comme expérience inchoative de la relation personnelle avec le Transcendant « inobjectivable ». Toute prière se pose comme comprise et bien accueillie, étant donné Celui qu'elle invoque. Une demande adressée à un être fini peut soit n'être pas entendue, soit n'être pas prise en considération ; ceci pour autant que les êtres finis demeurent des « lui » les uns pour les autres. Mais je ne puis être un « lui » pour Dieu. Supposons que ce pour quoi j'ai prié ne se soit pas réalisé. Si je dis que ma prière n'a pas été entendue, j'aurai par le fait même perdu conscience que c'est à Dieu que je l'adresse : je tombe dans l'idolâtrie. Mon ressentiment se traduit par une trop humaine formule en « lui » qui se situe d'emblée en dehors de la sphère religieuse.

Si ma prière est sincère et si Dieu l'entend, il est certain qu'Il y répond. Cette réponse ne se traduit pas nécessairement en mots, elle ne correspond pas toujours à mon désir encore égoïste. Elle peut consister en une pacification ineffable, une grâce d'acceptation silencieuse, un afflux mystérieux, une transformation intérieure « inobjectivable ». Mais pour qui croit, la prière s'apparaît comme certainement efficace dans l'ordre de l'*être* [10].

« Elle s'apparaît à elle-même comme efficace, rétorque le rationaliste qui n'a pas fait l'expérience de la vraie prière, nous y voilà ! La prière s'explique par des conditions psychologiques et sociologiques auxquelles l'être humain est soumis. Si vous priez avec une suffisante intensité, vous croirez votre prière, sinon exaucée, du moins entendue. En réalité, vous n'avez transformé que votre « état d'âme », votre « disposition » subjective. Montrez-moi donc quelle est l'action de votre prière sur la réalité extérieure ? »

Bien des points seraient à reprendre dans cette objection « scientiste ». D'abord, ce n'est pas l'intensité de la prière qui importe, mais sa qualité, son niveau ontologique. Sommes-nous au plan de l'« avoir objectif » et de l'« efficience mécanique » ou bien au plan de l'*être* et de la participation ? Il faut assurément sauvegarder la réalité d'une

10. J.M., 159, 219-220, 257-259 ; E.A., 30, 181-182 ; R.I., 48, 189 ; M.E., II, 100-102 ; *Sous le Soleil de Satan* par G. Bernanos, dans la *Nouvelle Revue Française*, VI-1926, p. 757 ; *Le Primat de l'existentiel* (1947).

action de la prière, si l'on ne veut pas que la vie religieuse se réduise à un jeu d'apparences subjectives ; mais que signifient les mots « action sur la réalité extérieure » ? La prière, acte de communion, ne nie-t-elle pas expressément cette extériorité ? De quel droit exiger dès lors que l'« action » de la prière soit « objective », c'est-à-dire « vérifiable » ? Il serait plutôt contradictoire d'admettre que tout esprit placé dans des conditions dites « normales » (celles de la « science ») puisse reconnaître cet effet qui se situe à un plan de participation personnelle (avec Dieu et avec mes frères) qui dépasse le plan de la « science ».

Une fois encore, l'objection suppose le faux dilemme entre ce qui n'est qu'une disposition individuelle, un « état d'âme » subjectif et ce qui est réellement « objet », fait d'expérience proprement dit. Elle se place sur le terrain du « il y a ». Elle part de l'idée que le croyant se met, dans la prière, en « communication » avec quelque chose ou quelqu'un qui peut-être n'existe pas. L'athée déclare : « En réalité, il n'y a personne pour vous entendre ni pour vous répondre. Vous croyez que telle lumière, telle faveur vous sont envoyées par Dieu ; c'est une erreur. C'est vous qui inventez cette causalité illusoire que vous appelez la Grâce ». Seulement, nous avons à dessein évité le mot causalité qui, interprété comme « causalité objective », fausserait notre perspective, comme il vicierait les énoncés théologiques traditionnels. Si le croyant pensait le secours divin comme un « objet », comme une force de la nature, il octroierait à « n'importe qui » le droit de vérification. Mais il s'interdit précisément de confondre l'action divine avec une « causalité physique ». Pas plus que dans l'ordre du vouloir, l'idée d'une étiologie n'est ici applicable. Or, le démenti de l'athée n'aurait droit de cité que si des « vérifications particulières » étaient possibles ; il n'est légitime que là où s'exercent des « causalités identifiables ». Lorsque je m'imagine à tort que tel présent m'a été fait par telle personne donnée, il est possible d'établir par une enquête qu'il n'en est pas ainsi. Il ne peut en être question dans le cas de la prière, car Dieu ne peut être « lui » pour moi et il n'y a pas d'« enquête » possible sur sa façon d'agir. Parce qu'il s'agit d'une relation intersubjective, la réalité de la réponse divine ne peut être perçue que par celui qui participe au dialogue ; elle ne peut être « démontrée » par un « observateur en général », extérieur à cette communion personnelle.

L'adversaire n'en conclura-t-il pas que du moment où aucune enquête, aucune « vérification » n'est possible, il n'y a pas non plus de sens à dire qu'il est *vrai* que Dieu s'est révélé au croyant ? Concédons-lui qu'il n'y a pas de cette communion une « vérité objective », puisqu'il faut que la subjectivité s'y engage pour qu'elle soit. Nous ne concéderons pas que nous restons pour autant « en deçà » du vrai. *La Vérité* de l'*être* n'est-elle pas « au delà » des « vérités scientifi-

ques »? S'il fallait choisir entre le plan de la « science » (celui de la « généralité » dépersonnalisée) et celui de la *foi* (celui de la personnalité intransmissible), n'est-ce pas au second qu'il faudrait attribuer la précellence ontologique? Au vrai, il ne faut pas choisir, mais user de la science là *où elle est compétente et lui interdire seulement* de s'arroger le droit de tout soumettre à sa méthode d'expérience et de « vérification », de rationaliser le concret personnel qui échappe à ses prises.

En vertu de la puissance d'intrusion universelle qu'il concède à la « science », le rationaliste s'attribue le pouvoir proprement magique de déchiffrer une foi qu'il ne partage pas et qu'il déclare incapable de s'élucider elle-même. Mais le postulat de la « généralité », valable dans la recherche scientifique (pour autant qu'elle est impersonnelle), n'est-il pas exclu dans le domaine religieux, comme dans le domaine esthétique par exemple? Dans l'économie spirituelle, la « généralité » comme telle n'a rien d'une fin suprême. Elle n'est qu'un moyen ou une base sur laquelle l'essentiel reste à édifier par chacun personnellement. Il n'y a notamment de vie religieuse que pour la personne concrète s'affirmant à la fois comme réelle, en tant que désirante et souffrante, et en même temps comme finie, comme dépendante.

Est-ce à dire que la prière échappe à tout contrôle, à tout critère? Certainement non, car ce serait alors verser presque fatalement dans l'illusion, sans qu'il y ait moyen d'y porter remède. Tous les spirituels ont senti le besoin d'éprouver la qualité de leurs mouvements intérieurs, de discerner les esprits. Mais leur réflexion, que nous n'avons pas à examiner ici en détail, se maintient au niveau même de l'oraison. Elle ne prétend pas, — sauf quand elle se méprend sur son propre rôle —, revenir aux critères et méthodes de la « science objective ». C'est uniquement contre cette prétention « scientiste » que nous nous élevons.

Or, c'est elle que nous retrouvons quand le rationaliste se fait « psychologue ». Il ne dit plus ouvertement : « Aucun secours n'a été donné », mais : « Vous avez prié et d'avoir prié vous vous êtes brusquement senti plus fort. Le secours que vous avez reçu émane des parties inconscientes de vous-même ». Une fois encore, il me traite comme un « objet », c'est-à-dire comme un certain système agissant. La prière lui apparaît comme un processus définissable qui s'est poursuivi au sein de ce système. S'il ne lui dénie pas toute efficacité, il déclare que seule la croyance en cette efficacité a eu ici une valeur causale. Il admet donc que « chez un sujet présentant tel ou tel caractère, la croyance à l'efficacité de telle démarche peut entraîner telle conséquence ». Le voilà en possession d'une proposition « générale » sur la « suggestion » ou « l'auto-suggestion ». On voit comment s'est opérée la dévaluation. Le psychologue ne s'adresse pas au croyant, il parle de « lui » comme de quelqu'un qui a été le « siège » de tel phénomè-

ne. C'est un thème de discussions, d'investigations. Le récit du croyant lui-même, sa compréhension personnelle, sont frappés de nullité. Qui procède d'une façon purement dogmatique? N'est-ce pas ce psychologue qui se traite lui-même comme norme? Il se défendra évidemment en observant qu'il traduit en un langage universel une affirmation énoncée en termes particuliers. Le tout est de savoir si cette traduction est légitime. Je dirai au psychologue si je suis croyant : « Avez-vous qualité pour traduire cette expérience — que vous n'avez pas vécue? Votre traduction n'est possible que parce que vous ne l'avez pas vécue ».

Si le psychologue, en effet, reconnaissait cette foi comme réelle (au lieu de la traiter comme un simple phénomène « subjectif »), il s'y associerait. Je ne puis dire : « Dieu est réellement *pour toi* », sans concéder qu'Il est également pour moi. Mais si je me borne à dire « pour lui », je ne sors pas du domaine des « objets », je dénature cette relation entre « lui » et Dieu. Seulement le « psychologue » ne pourrait énoncer un jugement en *tu* sans s'élever du plan de la « science » au plan personnel. Il perdrait son auréole de « savant », il ne serait plus qu'un homme parmi les hommes!

Du point de vue du croyant qui prie, nous pouvons donc conclure que lorsque la prière est entièrement sincère et apparaît comme répondue à celui qui la formule, nous sommes au delà de toute critique valable, car l'idée d'un Recours absolu est fonction de la foi et s'oppose rigoureusement à la critique comme telle [11].

S'il en est ainsi, on voit qu'il n'y a pas moyen d'établir si oui ou non (pour user du langage utilitaire de l'objectant) la prière « sert » ou ne « sert » pas.

1) Par crainte d'ambiguïté, le croyant n'affirmera pas qu'elle « sert » *toujours*. Son interlocuteur l'assimilerait aussitôt à une « cause mécanique » pourvue d'une efficacité constante. Interprétation évidemment inadmissible. Une notion véritablement spirituelle de la prière suppose, entre la liberté humaine et la liberté divine, un rapport exclusif de toute contrainte mécanique. La prière n'est pas un rite magique.

2) Le croyant ne dira pas non plus que la prière ne « sert » *jamais*, pour exprimer que son action n'est pas comparable à celle d'un agent physique. Le partisan du point de vue déterministe ou naturaliste de la « science » en conclurait à sa totale inefficacité. Il se croit en effet, lui, en présence d'un processus purement aveugle et absolument nécessaire, indifférent à toute espèce de valeur et auquel il serait im-

11. J.M., 99, 220-223, 257, 274-277, 287-289; M.E., II, 102, 104, 106; *La Querelle de l'Athéisme*, dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, V-VI-1928, pp. 81-83; *Exposé sur les Groupes d'Oxford*, dans le *Bulletin de l'Union pour la Vérité*, IV-V-1936, pp. 369-371; *Dieu et Liberté*, dans *Giornale di Metafisica*, 1947, pp. 490-492; *Le Primat de l'existentiel*, dans *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofia*, Mendoza (Argentine), 1949.

possible, sinon par des moyens physiques, de rien changer. Le croyant ne l'admet pas. Je prie pour la guérison d'une personne aimée; elle guérit, je rends grâces à Dieu. Est-ce à dire que ma prière a agi à la manière d'un remède? Il est manifeste que non. Son action n'est pas « objective » au sens où l'exige le « scientiste ». Mais, il est métaphysiquement faux de voir dans ce réalisme des conditions physiques l'expression ultime de ce qui *est*. La valeur que prend pour nous cette guérison n'est nullement moins réelle que les conditions de fait qu'analyse la « science ». Le critère du « savant » ne légitime pas sa négation quand il prétend m'interdire de regarder ma prière comme efficace.

3) Puisque les effets de la prière sont parfois tangibles (encore qu'il faille les yeux de la foi pour les discerner comme effets de prière), dira-t-on que la prière « sert » *en certains cas*. Cette solution intermédiaire risque d'être également malheureuse. En effet, si un relevé des prières efficaces et des prières vaines pouvait être dressé, s'il était possible par voie statistique de déterminer les cas où il vaut la peine de prier et ceux « où ce serait perdre son temps », c'en serait fait de la prière comme telle; la croyance à la prière, pour peu qu'elle se réfléchisse, nie absolument la possibilité d'un semblable calcul. Si je dis « cette fois-ci ce serait peine perdue », je suis, pour autant, en dehors de la vie religieuse. Il en va de même si j'adopte l'attitude du malade qui, en désespoir de cause, mande un charlatan sous prétexte qu'on ne risque rien à essayer, ou encore qu'« il y a une chance pour que cela me tire d'affaire ». Le malade en question table sur l'ignorance générale où nous sommes de ce qui touche à la vie ou à la mort; il se dit qu'après tout le charlatan « pressera peut-être le bouton ». Il est en somme dominé par l'idée de tâtonnement. Tout le monde tâtonne: il n'y a pas de raison pour que le charlatan n'ait pas « la main plus heureuse » que le grand pontife de la Faculté. Cette manière de raisonner, ce scepticisme même, implique au fond la croyance à la possibilité d'une « technique » rationnelle que les hommes ne possèdent pas encore. Quand un malade a perdu toute confiance en la médecine, la religion peut lui apparaître comme un moyen de se tirer d'affaire « au cas où il y aurait un autre monde », comme un ensemble de précautions qu'à tout hasard il vaut mieux ne pas négliger, etc. Contre une telle conception, l'objection rationaliste porterait à coup sûr. Si les pratiques religieuses sont conçues comme des « moyens » permettant de réaliser « certaines fins », la première question qui se pose est assurément celle de savoir si ces « moyens » sont « efficaces ». Mais le croyant rejette précisément toute relation d'ordre « technique » entre la prière et l'événement. Voilà pourquoi il ne peut répondre adéquatement à la question : La prière « sert »-elle? Il ne se tient pas au même niveau que celui qui la pose et toute réponse restera ambiguë. En effet, si même l'événement répond à la prière, il ne peut

apparaître comme conditionné par elle qu'au croyant et au croyant seul, ou mieux (ceci pour écarter une interprétation individuelle illégitime) à la foi et à la foi seule. On ne peut donc parler de « causalité » au sens restreint du mot; car le jugement de causalité est par définition même « objectif », valable quel que soit celui qui l'énonce, valable pour une « pensée en général ».

Dira-t-on que si nous localisons l'action de la prière dans l'ordre de la foi, c'est contraints et forcés, parce que la religion a été délogée du monde des « objets » alors que, primitivement, elle visait à donner une explication « objective »? L'équivoque saute aux yeux. Oui, certes, la distinction que nous établissons maintenant entre la détermination « objective » (plan de l'« avoir », de la « science ») et la compréhension religieuse (plan de l'*être*, de la *foi*) ne pouvait se formuler qu'au terme d'un long développement spéculatif. Le tout est de savoir si ce développement n'a pas eu pour résultat de dégager d'une façon de plus en plus précise l'essence même de la religion et du domaine ontologique. Faut-il regretter, au nom de la foi, que ne puissent plus être portées des affirmations religieuses d'ordre « causal » (en un sens « objectif »)? Pour l'âme véritablement religieuse, nul regret n'est ici possible. Bien loin d'exiger la confusion des domaines, la religion ne s'en accommode jamais que fort mal. Pour le croyant, la foi est une condition essentielle, intrinsèque, en dehors de laquelle aucune efficacité ne peut être attribuée à la prière.

Est-ce à dire que la prière et l'idée de son efficacité dégénèrent en pures représentations « subjectives », en vaines illusions? Assurément non, mais il importe de distinguer encore une fois *subjectivité* et « subjectivisme ». Nous admettons à coup sûr, nous réclamons l'intervention de la subjectivité, la participation du *je* : il n'y a de foi, il n'y a de prière qu'au niveau de l'*être*. Exclure le sujet, c'est rompre la communion, c'est anéantir ce dont on prétend parler. La plus vraie, la plus réelle des interprétations musicales n'est-elle pas celle où l'artiste engage davantage sa personnalité? Nous sommes au delà du pur « objectif ». Mais la subjectivité légitime et indispensable ne se confond pas avec un « subjectivisme » psychologique et illusoire où nous dénonçons également une perversion de l'attitude religieuse. Nous affirmons précisément qu'il n'a rien à faire avec ce dépassement de « l'objectif » en quoi consiste la foi.

On ne pourrait parler de « subjectivisme » (au sens péjoratif) dans la croyance à l'efficacité de la prière, que s'il y avait une réalité « objective » de l'événement par rapport à laquelle l'interprétation pourrait vraiment être regardée comme contingente. Il n'en va pas ainsi. Il n'y a pas une « vérité objective » du cours des choses dont la compréhension religieuse ne serait qu'une vision déformée et imparfaite. Au contraire, comme dans le déchiffrement musical, c'est la compréhension personnelle qui atteint *la vérité* dont les signes « objectifs » ne fournissent que des repères utiles mais insuffisants.

La communion, vécue dans la foi et la prière, transcende le faux dilemme entre l'« objectivité scientiste » et l'« illusion subjectiviste ». C'est bien ainsi que l'entendent les saints qui proposent des critères pour distinguer la vraie mystique de ses contrefaçons. Au plan philosophique, rappelons que la prière n'est possible que là où l'intersubjectivité est reconnue, là où elle *est* en acte. Si l'expérience la plus haute n'est pas susceptible de « vérification » expérimentale, c'est parce qu'elle unit véritablement le sujet comme tel, le *je*, à une autre personne, au Tout Autre qui est Dieu. L'intersubjectif ne peut jamais être reconnu que par une liberté qui s'engage. J'ai donc aussi toujours le pouvoir de le nier. Même au plan humain, je puis toujours me comporter comme si je n'avais réellement aucun accès à la réalité d'autrui, comme si l'autre n'était qu'un ensemble de possibilités à utiliser ou de menaces à conjurer. C'est là un solipsisme pratique qui peut se déclarer, se « valider » lui-même. Seulement pour celui qui a pénétré dans le domaine de l'intersubjectivité, ce solipsisme pratique ne peut apparaître que comme un aveuglement à quelque degré volontaire. On peut, en effet, affirmer avec une quasi-certitude que personne ne s'est trouvé placé, tout le long de son existence, dans des situations qui l'aient mis dans l'impossibilité de s'unir à autrui ou dans l'obligation de nier autrui comme présence réelle. N'en va-t-il pas de même, toutes proportions gardées, dans le domaine religieux? Nous n'avons à « juger » aucun de nos frères et jusqu'au moment de la mort, ils peuvent rencontrer Dieu. Mais chacun n'est-il pas tenu de s'interroger au fond du cœur pour voir si son défaut d'expérience religieuse ne tient pas à la conception erronée qu'il se fait du rapport avec Dieu ou au refus plus ou moins implicite que son orgueil ou son égoïsme lui opposent [12]?

Fiat Voluntas tua...

Expression du *nous* humano-divin, la prière se formule tout spontanément en un : « Que ta volonté soit faite... ». Comme toutes les formules, celle-ci doit être bien comprise. Elle supprimerait la prière elle-même si on l'interprétait dans le sens du fatalisme : « Je dois de toutes manières m'incliner devant les arrêts divins pris de toute éternité. Ce qui arrive, voilà ce qui est le bien, le mieux. A quoi bon demander? à quoi bon prier? Ne serait-il pas plus parfait, plus métaphysique, d'attendre les événements en affirmant, par delà toute connaissance immédiate, que la destinée ne peut être que bonne? » Ce point de vue, celui de l'optimisme stoïcien et de différentes formes du panthéisme, peut donner l'illusion d'une grande noblesse d'âme. Il répugne cependant à l'âme religieuse, car il aboutit à convertir Dieu en un « ordre abstrait », en un pur « lui ». Si je pouvais affirmer

12. J.M., 87-88, 287-288; M.E., II, 106-107.

massivement que « tout ce qui arrive » est voulu par Dieu, comment ne tomberais-je pas dans le quiétisme? Comment ne m'abandonnerais-je pas purement et simplement à la volonté divine? Seulement, en m'abandonnant de la sorte, ce n'est pas à Dieu que je m'abandonnerais. Dieu en effet n'est pas la Substance-Tout du panthéisme : Il est Liberté qui suscite des libertés afin que soit possible l'Amour. A mesure qu'il se rapproche davantage de Dieu, chaque être sent croître son initiative plus encore que sa « richesse ».

Certes, je suis voulu par Dieu et je me réfère constamment à Sa volonté par rapport à moi, mais je ne me crois pas pour autant l'instrument d'un vouloir prédéterminant, je ne considère pas la volonté divine sur moi comme une norme « objective ». En cela résiderait la source des plus dangereuses illusions. Dieu veut que j'agisse en personne aimante, c'est-à-dire librement et en accord avec Lui. Je ne participe à son *Etre* qu'à cette condition. Aussi ne permet-il pas que Sa volonté m'apparaisse comme une force, une donnée « objective » qui s'imposerait à ma connaissance. Sa volonté, parce qu'elle est liberté, ne peut être affirmée — ou niée — que par une liberté. On ne pourrait en juger autrement sans verser dans la magie ou sans réintroduire la chimère idéaliste du « Savoir absolu ». La Volonté divine ne m'est pas « donnée » par les événements. Elle est à *reconnaître* par moi à travers ceux-ci. Dans le monde où nous sommes insérés, il nous est extrêmement difficile de discerner ce qui est voulu et ce qui n'est que permis. Je ne puis pas imaginer qu'une circonstance quelconque doive être regardée comme voulue pour cette seule raison qu'elle se présente à moi. Autrement on en viendrait, comme quelques sectes d'illuminés, à juger sacrilège le traitement médical d'une maladie ou l'opération qui peut y mettre un terme.

Pour la conscience religieuse — quelles que soient les difficultés d'« expliquer » théoriquement cette attitude —, la volonté divine ne peut être traitée ni comme « telle » volonté déterminée (qui serait « elle » pour moi), ni comme un ordre abstrait. Elle est *Tienne*. Je n'ai pas à la subir comme un destin; je dois y adhérer librement : « Que *Ta* volonté soit faite ». Prier, c'est refuser activement de penser Dieu comme « loi », c'est le penser comme pur *Tu*; c'est refuser d'admettre que tout soit donné, joué d'avance, c'est invoquer un Etre libre [13].

La difficulté provient souvent d'une fausse conception de la « prescience divine » qui rend le « problème » absolument insoluble : « Je suis persuadé, notait Marcel le 18 décembre 1918, que si « de toute éternité » signifie que les décrets divins ont été portés « il y a un temps impossible à mesurer », nous sommes en pleine hérésie (et

13. Ms. XVIII : *Théorie de la Participation*; J.M., 89, 159, 220, 259; E.A., 186; M.E., II, 103-104; *De l'Acte* par Louis Lavelle, dans la *Nouvelle Revue Française*, 1-II-1938, p. 317.

peut-être au cœur même de l'absurde). » Dès le moment où la vision divine est posée comme temporellement « antérieure » à l'acte libre sur lequel elle porte, la prédétermination est inévitable. L'erreur ne tiendrait-elle pas à une notion inexacte de l'éternité conçue dans la même dimension que le devenir temporel, alors qu'elle en est la profondeur toujours actuelle? A la « prescience », mieux vaut substituer la *co-présence,* laquelle n'est pas susceptible d'être exprimée en langage d'« objectivité ». Dieu n'est pas le « lui » que nie l'athée, encore que je sois tenté de le penser de la sorte lorsque je me montre indisponible à son égard. Il ne faut même pas dire que Dieu « constate » tout ce qui se passe. L'appréhension de mon acte par Dieu ne peut pas être posée comme une donnée « objective » (au sens où je dirais, par exemple : en ce moment quelqu'un capte mes paroles par T.S.F.). La *co-présence* est infiniment plus intime et ne peut être comprise que par un être placé dans une certaine situation spirituelle, puisqu'on ne comprend que sur la base de ce qu'on *est.*

L'éternité comme profondeur du temps rend à la prophétie son sens et sa valeur. Une certaine paresse de l'esprit nous fait prendre ce mot dans son acception temporelle (annoncer l'avenir), alors qu'il signifie essentiellement parler au nom de l'Eternel, s'effacer pour laisser parler Dieu. L'intérêt et la curiosité se portent sur la prédiction parce que, dans un monde de plus en plus sécularisé, la notion d'éternel tend à se perdre. Il est plus facile de concevoir un avenir que certains êtres privilégiés seraient capables de percer, qu'une signification éternelle qu'il serait donné de déchiffrer à travers et par delà le temps. Le prophète authentique peut certes, par instants, percer les nuées qui couvrent l'avenir, mais ce n'est là qu'une conséquence du fait, tout différent, qu'il pénètre dans la profondeur du temps [14].

Je ne puis imaginer « objectivement » l'attitude de Dieu à mon égard pour déterminer ce qu'Il pense et ce qu'Il veut. Malgré les allégations de quelques théoriciens de l'analogie, il est impossible d'admettre que nous puissions nous installer en quelque sorte idéalement en Dieu, nous mettre à sa place, pour nous retourner de là vers nous-mêmes. Nul n'a le droit de se placer en dehors des conditions concrètes qui sont impliquées dans le statut de la créature en tant que telle. Or l'ignorance du dessein divin est, négativement, la principale peut-être parmi ces conditions, celle qui confère à la destinée humaine sa valeur proprement tragique, celle qui rend possible l'engagement libre, faute de quoi l'action se trouverait radicalement inhibée. Si un « savoir » de la Providence était possible, la Providence elle-même cesserait d'être l'affirmation religieuse d'une libre intersubjectivité;

14. J.M., 135-137, 151-152, 159, 189-190; E.A., 117-119; H.C.H., 195; *The destiny of France. Reflections on Litterature and Prophecy,* dans *The Times,* 20-XII-1947, p. 653; *Préface* à *Larmes et Lumière à Oradour* par Camille Mayran (1952), p. 10.

elle se réduirait à une sorte de mécanisme perfectionné. La *foi* en la Providence ne pourrait se convertir en un « savoir » sans que la religion s'écroulât.

Un mystère du même ordre plane sur la consommation eschatologique de l'histoire. A tout moment du temps, notre action doit être ordonnée à la Parousie et pourtant nous n'avons pas le droit de nous croire à la fin des temps, de nous cantonner dans une attente fiévreuse ou dans un quiétisme béat. Nous avons à agir en esprit d'humilité, sans prétendre nous libérer du cadre normal et actuel de notre existence. Ce n'est pas le « moi » captif du devenir, mais seulement le *je* de l'amour et de la prière qui peut *être* une conscience eschatologique. Sans rien prédire, il se prépare à la Rencontre. Cette préparation n'a rien de funèbre, au contraire : elle se réalise dans la joie parce qu'elle est la réponse anticipée à un appel pressenti, mais qui deviendra toujours plus distinct, plus instant [15].

La prière se substitue, chez le croyant, à toute supputation qui chercherait à découvrir un plan divin préformé sur moi ou sur le monde. Celui qui prie cherche, pourrait-on dire, *avec-Dieu*. Il prie pour être éclairé, mais la clarté que la prière implore ne ressemble pas à celle qui se dégage d'une enquête ou même d'une suite de réflexions. La situation, du cœur de laquelle s'élance la prière, est unique pour le sujet, unique pour Dieu : elle appelle l'*inspiration*.

Ce point de vue ne compromet pas l'unité et la continuité de la vie religieuse, mais au lieu de les figer dans un destin impersonnel, il les retrouve dans une communion vivante. Il y aurait subjectivisme si la volonté de Dieu se réduisait à n'être qu'un sceau apposé par ma fantaisie soit à mon caprice, soit à l'événement lui-même. Il n'en est rien. Tout croyant expérimente que le vouloir divin ne coïncide pas nécessairement — loin de là ! — avec ses projets et ses rêves. Cependant, pour découvrir en Dieu la vérité « objective » du cours des choses, il faudrait que fût possible une critériologie de la volonté divine. Cette critériologie implique contradiction, car la religion porte sur l'*être*, sur la personne concrète. Or, il n'y a de critère que dans l'abstrait : étant donné une certaine catégorie, il s'agit de savoir si tel cas peut y entrer. On part d'une notion, comme celle de justice, et on se demande si tel « cas » particulier peut se ramener à cette notion générale, si telle façon de vouloir peut être dite « juste ». Une interprétation de ce genre est la négation même de Dieu ; elle est impliquée en fait dans tout athéisme théorique. Là est le sens profond d'affirmations telles que « les voies de Dieu sont impénétrables ».

Alors que, dans l'ordre éthique, le sujet autonome réfléchit pour découvrir, au moyen de critères « objectifs », la norme universelle

15. J.M., 95-96, 98; H.C.H., 17, 153-154, 161-162, 171-172; *La fin des Temps* à la radio (1950) ; *Athéisme et Religion dans le Théâtre français contemporain* (Conférence, 1952).

de son action, dans l'ordre religieux, je m'affirme dépendant, je prie pour communier, par delà l'« objectivité », à l'amour personnel de Dieu qui transcende tout critère. Toute conversion illustre ce caractère d'unicité qui oppose les deux ordres. S'il n'y a pas de critériologie de la volonté divine, c'est parce qu'il n'y a pas de critériologie de l'amour.

Je ne puis penser la volonté divine comme facteur historique, mais seulement dans son rapport avec ma *tâche*. « Je conçois, notait Marcel le 15 décembre 1920, qu'un Paderewski s'inquiète de savoir si Dieu veut que la Pologne vive; il serait absurde que tel journaliste étranger se posât la question, parce qu'il est purement critique et que la Pologne n'est pas pour lui *ma Pologne* ». Dieu est vraiment Dieu, le *Tu* absolu, pour la personne réelle, non pour la « pensée en général ». Le critique prétend seulement voir clair; mais il n'a pas une cause à défendre, il est en dehors du domaine religieux.

Une « expérience » de l'adhésion divine serait ou bien de l'ordre du sentiment — combien fugace et incertaine! — ou bien réfléchie et présupposerait alors cette critériologie qui est illégitime en son principe même. Se demander « ce que pense Dieu » ou « s'il aime telle cause », c'est ou bien s'interroger sur la vérité conçue impersonnellement, ou bien convertir Dieu en « quelqu'un » avec qui je ne vois pas pourquoi je serais nécessairement d'accord. Tout autre est l'attitude du croyant. Quand il prie, il ne discute ni ne s'interroge : il invoque l'assistance divine, il appelle à l'aide. Jamais il ne fait intervenir des concepts tels que celui d'impartialité divine. Dieu est bien plutôt, oserait-il dire, universellement partial. Juger impartialement, c'est en effet reconnaître si tel prédicat convient à tel sujet; c'est la forme pratique de l'« objectivité ». Pour le juge impartial, je suis un « lui », et réciproquement il est un « lui » pour moi. La pensée religieuse enveloppe le refus de penser Dieu comme « lui » [16].

...in vita mea.

Dans la prière seulement, je puis comprendre en profondeur la signification de tout ce qui m'arrive. A la lumière de Dieu qui m'appelle à la communion personnelle, ma vie tout entière, dans chacune de ses circonstances, m'apparaît comme une *épreuve* : elle enveloppe toujours une tentation et un enjeu. Pour mon âme en tant qu'elle est à sauver, les événements s'ordonnent. Bien plus, mon âme n'*est* vraiment que dans la mesure où un ordre, défini jusqu'à un certain point par rapport à elle, se manifeste dans les événements — mon âme et cet ordre n'étant d'ailleurs pas deux choses, mais une seule —. Ce

16. Ms. XVIII : *Théorie de la Participation*; J.M., 255-260, 264; *Préface* à *Walther Rathenau* par H. Kessel, Grasset, 1933, p. XVI; *Phèdre au Théâtre Montparnasse*, dans *Temps Présent*, 12-V-1940.

qui explique l'étrange conformité entre ce que nous sommes et ce qui nous arrive.

Comment cela? Comment toutes les situations et la vie elle-même peuvent-elles être regardées comme des *épreuves*? Voici une déception, un deuil. Il y a menace d'anéantissement spirituel pour autant que l'âme s'est laissée obséder par un « objet » ou par un « lui ». Si cet « objet » ou ce « lui » disparaît, elle risque de n'être plus attachée à rien, serait-ce à elle-même, elle risque de se perdre, de se dissoudre. En cela consiste le danger que l'on retrouve sous une forme ou sous une autre dans toute tentation. *Le salut, c'est de trouver en toute réalité son rapport à l'au-delà. L'épreuve est ce qui a un au-delà.*

Mais ceci n'est possible que pour la foi qui, dans la prière, maintient sans défaillance la relation en Tu. Nier que la vie soit une épreuve reviendrait à dire : « Il n'est pas exact, il n'est pas possible qu'un être doué de conscience ait permis cela ». Dans l'excès du malheur, le drame d'Oradour, par exemple, ou si l'être que j'aime le plus au monde m'est enlevé dans des conditions incompréhensiblement brutales ou cruelles, je puis être tenté de m'écrier : « Si Dieu existait!... » ou, ce qui revient au même : « S'il possédait les attributs dont on a coutume de le revêtir, il n'aurait pas permis cette monstruosité ». Je suis d'autant plus exposé à cette tentation que ma relation avec Dieu n'était pas une communion vivante, mais impliquait un conditionnement inavoué et se réduisait à un ensemble d'affirmations théologiques abstraites. Le Dieu-chiquenaude, premier moteur et grand machiniste de l'Univers, le « Dieu-objet » qui nous traite en « objets » jusque dans notre for intérieur où toute protestation attire sa vindicte, ce Dieu-là ne résiste pas à l'assaut du concret quand celui-ci se fait douleur et révolte. Par contre, si je suis habité par la foi véritable, je trouverai, non pas en moi, certes, non pas dans mes seules ressources, mais dans l'assistance même de Dieu avec qui je communie, la force de repousser cette tentation. Non sans doute par la médiation d'une réponse « logique », mais par le fait divin, par l'atteinte de la grâce, qui seule peut combler l'âme et lui imposer le silence qui passe toute intellection [17].

Certains diront : « Cette valeur de l'idée (?) d'épreuve est d'ordre purement psychologique. Je supporterai plus aisément une calamité en supposant que c'est une épreuve qu'une volonté supérieure m'impose. C'est un adjuvant ». Mais le mot « hypothèse » ne saurait convenir ici. On ne peut se placer sur le terrain biologique, où l'on regarde l'usage de la « catégorie de l'épreuve » comme une condition favorable à la conservation de soi. D'ailleurs de quelle conservation s'agit-il? Au point de vue d'une psychologie « scientifique », l'incurable qui,

17. J.M., 201-202, 260-262; M.E., II, 138-139; *L'Homme qui ressuscita d'entre les Vivants* par J. Wilbois, dans *L'Europe Nouvelle*, 19-V-1928, p. 685; *Préface à Larmes et Lumière à Oradour* par Camille Mayran (1952), p. 17.

se sachant condamné, décide de tirer le parti le plus agréable du temps qui lui reste à vivre a parfaitement raison. N'oublions pas que nous sommes tous des incurables de la mort. La conscience religieuse proclame cependant qu'il faut préférer une tout autre attitude. L'incurable doit regarder sa situation comme présentant pour lui un intérêt fondamental. *L'esprit de prière* rejette la tentation de se refermer sur soi dans l'orgueil et le désespoir (qui d'ailleurs communiquent) ou dans la jouissance égoïste. Positivement, il me fait accueillir tout ce qui peut justement m'arracher à « moi-même », à la propension que j'ai de m'hypnotiser sur mon propre cas. Il me révèle surtout le cœur paternel de Dieu, il m'empêche de « finaliser » ce qui est au delà de toute « finalité objective ». Rien ne serait plus faux, en effet, que d'imaginer, comme l'imprudence de certains prédicateurs pourrait parfois inciter à le faire, on ne sait quel magister céleste instituant de véritables tests spirituels auxquels il soumettrait ses créatures. Cette fable, accréditée par l'expérience de nos concours, a quelque chose de dérisoire et d'offensant; elle mène à l'athéisme. (Corrélativement, il ne s'agit pas non plus de verser dans une sorte de manichéisme et d'innocenter Dieu en invoquant son impuissance partielle. Incriminer, innocenter sont des démarches également impies, également illicites). L'examinateur qui institue des tests ne traite pas ses sujets comme des *êtres*, mais comme des « cas ». La paternité exclut ces relations abstraites entre un expert et des expertisés. A vrai dire, un père humain a toujours la possibilité de se comporter en magister ou en cuistre, mais c'est en raison d'une prétention ou d'une suffisance que la paternité devrait exclure. Dieu n'est pas père au sens du *pater familias* romain; Il s'est dépeint lui-même dans la parabole de l'enfant prodigue. C'est dans la plénitude supra-juridique de l'Evangile que la paternité se manifeste comme divine, par opposition à de simples rapports de puissance et de droit ou encore à la simple appartenance charnelle.

Dans le cœur à cœur de la prière, Dieu me fait comprendre que, quelle que soit leur origine, la souffrance et la mort sont pour moi des épreuves, parce qu'elles me fournissent, si je le veux, l'occasion d'*être* davantage, de grandir dans Son amour. La Providence, n'est-ce pas cette présence permanente de Dieu qui jamais ne me fera défaut, si moi-même je ne Le déserte pas [18] ?

R. TROISFONTAINES, S. J.

Namur.

18. J.M., 201-202; M.E., II, 105, 141-142; *Préface* à *Larmes et Lumière à Oradour* par Camille Mayran (1952), p. 15.