

LA PRIÈRE, LE MONDE INVISIBLE ET DIEU

L'auteur part de l'espace cosmique de la prière : celle-ci dépérit là où la perception de la dimension visible et de la dimension invisible de la création dans toute leur richesse et complémentarité est obstruée. Ensuite, il parle de Dieu en tant que Créateur et Rédempteur comme fondement et destinataire de la prière. La prière est le fait de l'Esprit Saint en tant que Créateur et Rédempteur, en l'homme.

Nulle part autant qu'à propos de la prière ne se manifeste le désarroi que provoque chez l'homme ce que R. Mehl a justement appelé la crise de la transcendance. L'immanentisme de la conception aujourd'hui dominante du monde représente une mise en question radicale de la prière. Au plus reste-t-elle un dialogue de l'homme avec lui-même, peut-être aussi un dialogue avec le monde dans ses différents aspects ; elle n'est alors pas autre chose que ce qu'on appelle communément la réflexion. Celle-ci mérite en effet d'être mise en rapport avec la prière. Mais la prière s'épuise-t-elle dans une réflexion qui exclut d'emblée la réalité de la transcendance ? Déjà le dialogue de l'homme avec soi-même ne suppose-t-il pas une transcendance en l'homme qui lui permet précisément d'avoir une distance par rapport à soi et de se voir pour ainsi dire à partir d'un « centre excentrique » ; c'est ainsi que R. I. Zwi Werblowsky définit la conscience, qui est la faculté de l'homme de « connaître avec soi » (*cum scire*). Et le dialogue avec le monde, dans tels de ses aspects ou dans son tout, n'établit-il pas la transcendance du monde par rapport à l'homme, une transcendance qui se manifeste dans le fait que le monde, toujours, échappe à l'homme, et lui échappe précisément là où il croit l'avoir domestiqué ; la crise écologique en est le signe évident. L'homme et le monde restent toujours un mystère, par-delà tout ce que nous pouvons connaître de nous-mêmes et du monde. Dire que la prière n'est qu'une réflexion, qu'un dialogue avec soi-même et avec le monde, toute transcendance étant niée, est une affirmation qui suppose la négation même de la réflexion ; car réflexion et transcendance s'impliquent l'une l'autre, tout comme absence de réflexion et immanentisme. La crise de la transcendance est une crise de la pensée. La science dans son acceptation moderne se passe de la transcendance parce qu'elle ne pense pas. Le mystère des choses ne frappe pas le savant, mais le penseur.

C'est ce mystère que nous voudrions essayer de formuler un peu plus clairement. Contrairement à ce qu'il peut sembler, le mystère, loin de se dissiper, ne devient que plus grand du fait de la réflexion portant sur lui. Il devient aussi plus clair, comme mystère ; ce terme prend même seulement alors tout son sens. Mais notre réflexion ne porte pas sur le terme. Nous l'employons ici comme équivalent de transcendance. Dans la crise de la transcendance, la théologie a à dire ce qu'est la transcendance et à en rendre compte d'une manière qui soit intelligible et même, à la limite,

vérifiable. Car la transcendance, le mystère, ou bien est, ou bien n'est pas. S'il est, cela ne peut pas ne pas se savoir (« savoir » non au sens d'un savoir scientifique, mais au nom d'une perception pensante des choses).

La transcendance qui est vérifiable, c'est celle de ce que la théologie appelle le monde ou la création invisibles. Il y a une autre transcendance, absolue celle-là, c'est celle de Dieu. Celle-ci n'est pas vérifiable de la même manière que la première. Mais elle n'est pas isolée de la première et n'est pas « absolue » au sens étymologique de ce mot : elle n'est pas détachée du monde, son absolutité est référée au monde et est à ce titre quelque chose dont on doit pouvoir rendre compte d'une manière qui soit éclairante pour le monde et aussi, d'une certaine façon, vérifiable dans le monde.

Voici, concernant la prière, l'affirmation que nous développerons dans les remarques suivantes : *La prière a trait au monde invisible et à Dieu en tant que Créateur et Rédempteur.*

1

Le monde invisible est une dimension du monde ; l'autre, c'est le monde visible. Les cieux (le monde invisible) et la terre (le monde visible) constituent la création une de Dieu. Genèse 1 : 1 : « Au commencement Dieu créa les cieux et la terre ». Le symbole de Nicée : « Nous croyons en un Dieu, Père tout-puissant, créateur de toutes les choses visibles et invisibles ». Ciel (cieux) et terre s'appartiennent.

1. *La prière dépérit là où la perception du monde invisible est obstruée.*

a) L'accès au monde invisible est obstrué lorsqu'on considère que le monde visible constitue toute la réalité. Il s'agit là d'un unidimensionnalisme, et celui-ci, s'il n'est pas nécessairement le principe de la physique, en est la conséquence pratique : elle se manifeste dans la civilisation industrielle et technologique. Cette conséquence dévoile le matérialisme de la civilisation occidentale. Le matérialisme est motivé, plus que par la physique elle-même, par l'économie et ses lois. Le principe de l'économie est simple : l'homme vit de pain, et le pain coûte et apporte de l'argent. Le dieu du monde occidental, c'est Mammon. La physique est largement entraînée elle-même sur la pente de la rentabilité, même si dans son essence elle en est indépendante. Le fait est clair : l'économie à la manière occidentale — et cette caractéristique vaut à la fois pour le capitalisme et pour le communisme — et partant la civilisation technique occidentale sont fondées sur une conception matérialiste du monde. La question est de savoir si cette conception peut être sauvée de son matérialisme, sans que la civilisation à laquelle elle est liée ne s'en aille en pièces. On ne peut donner aucune réponse théorique à cette question. Il faudrait donner la preuve, d'une manière aussi univoque que possible, que la civilisation technique est possible sans une *Weltanschauung* matérialiste. La crise (c'est-à-

dire, théologiquement parlant, le jugement) qui 's'est abattue sur le monde occidental (et tout le monde occidentalisé) où l'on voit l'écologie renvoyer l'économie à l'intérieur de ses limites propres, peut être interprétée dans le sens qu'il n'y a d'issue que par un changement profond au plan même de la civilisation. La crise peut contribuer à sauver l'homme occidental de la captivité de l'unidimensionnalisme et l'ouvrir à la perception de l'unité du monde visible et invisible. Le sens de cette crise est en effet manifestement de montrer qu'il y a encore une autre dimension que la matière « positive ». Qu'on comprenne cette autre dimension comme faisant partie de l'immanence ou comme constituant la transcendance, il est évident qu'elle transcende la dimension de la matière. Par là, l'homme devient à nouveau libre pour la transcendance, quelle que soit encore la manière de la concevoir. À partir de la civilisation occidentale et de sa crise on ne peut certes pas dire ce qu'est cette transcendance ni comment elle est, on peut seulement dire qu'elle est. La reconnaissance potentielle d'une transcendance, reconnaissance qui met en échec la conception matérialiste des choses, ne constitue pas encore à proprement parler un accès à la prière, mais elle enlève un obstacle qui obstrue la perception du monde invisible.

b) La prière est aussi entravée lorsque l'homme saute pour ainsi dire par-dessus le monde invisible et s'adresse à un Dieu qui n'est pas perçu comme le Créateur des cieux et de la terre. Dieu devient alors un *deus ex machina* qui intervient tel un magicien dans les événements du monde visible. Le miracle ainsi compris détruit le cours naturel des choses, tandis que là où l'unité des dimensions visible et invisible du monde est vue et vécue, la division du réel telle qu'elle est le fait de la conception unidimensionnelle des choses est guérie, et pour l'homme guéri ou plutôt en processus de guérison tout devient objet d'un « émerveillement inamissible » (M. Buber), tout devient sujet d'étonnement. La prière devient alors un dialogue avec le Dieu qui est le Créateur, le Conservateur et le Consommateur de ce monde prodigieux et qui, en tant que Rédempteur, le libère des puissances qui le combattent et l'asservissent. Par la prière qui se déploie comme louange et adoration, comme action de grâces, comme supplication et intercession, l'homme participe à l'activité créatrice de Dieu qui se continue face à toute adversité (Gen. 1 : 28 ; 2 : 15 ; Job 38-41). La prière est un avec l'agir, car prier c'est respirer en Dieu et Dieu est celui qui agit. Prière et créativité sont tout un. L'homme créatif prie, même là où la prière n'est pas verbale, ne s'exprime pas par des mots, et celui qui prie devient créatif là où sa prière s'adresse au Créateur qui est aussi le Rédempteur. Le supranaturalisme qui sépare Dieu de ce monde, tue la prière. La créativité, détachée de la puissance créatrice de Dieu, dégénère en capacité de production et de rendement. L'école du supranaturalisme conduit à l'athéisme, au sécularisme et à l'unidimensionnalisme, c'est-à-dire à l'étouffement de la créativité dont la matrice est le monde invisible. Là où supranaturalisme et foi vont encore de pair, ils ne représentent pas de solution de remplacement, d'alternative à l'athéisme, au

sécularisme et à l'unidimensionnalisme, car la foi supranaturaliste lie Dieu à l'au-delà (*supra naturam*) et est sans impact sur la réalité de ce monde. La prière qui n'est pas consciente de l'unité du monde visible et invisible, est selon le cas triomphaliste ou rampante, mais elle n'est pas une prière qui affirme l'homme dans sa réalité de créature et dans son besoin de rédemption. Une telle prière fige l'homme dans son aliénation. Le souffle vivifiant du Dieu Créateur et Rédempteur ne la touche pas.

2. *Tout comme le monde visible, le monde invisible a plusieurs niveaux*, aussi l'Ancien Testament le désigne-t-il par le pluriel « cieux » (*schamajim*). La transition entre le monde visible et le monde invisible est progressive et ne peut par conséquent être nettement définie.

a) La pluridimensionnalité du monde visible apparaît déjà dans les trois domaines du minéral, du végétal et de l'animal qui le caractérisent. Mais à l'intérieur de chacun de ces domaines, quelle nouvelle pluridimensionnalité avec de nombreuses transitions, à l'intérieur de chaque dimension particulière, entre le macrocosmique et le microcosmique, et une multiplicité pratiquement insaisissable de formations particulières ! Et quelle multiplicité de relations de réciprocité, non seulement entre les trois domaines pris en eux-mêmes, mais entre eux et le tout du cosmos, qui dépasse notre terre jusqu'à l'infini : face à ce macrocosme la terre n'est qu'un infime microcosme, mais déterminée dans son être et dans son devenir par le tout cosmique, d'une manière qui est quelquefois perceptible et qui reste le plus souvent obscure ; qu'on pense par exemple à l'astrobiologie qui voit dans les quatre éléments qui constituent tout le créé sur terre — le feu-lumière, la glèbe, l'air, l'eau — les éléments fondamentaux du cosmos, les *stoicheia*, grâce auxquels la terre est insérée dans le tout cosmique.

Avec cela, nous n'avons pas encore nommé l'homme. Ici aussi, quelle pluridimensionnalité ! Par delà sa corporéité, par laquelle il participe de la pluridimensionnalité du monde visible, il est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit sinon une réalité certes une mais aussi pluridimensionnelle. Le siège de l'esprit — l'anthropologie bouddhiste et l'anthropologie biblique concordent sur ce point —, ce sont les entrailles ou aussi le cœur et les reins, ce que l'Extrême-Orient appelle le « hara » ; c'est, exprimé dans un langage plus scientifique, le champ des relations qui existent entre le cerveau et le *hara* par la médiation de la colonne vertébrale et de la moelle épinière. L'esprit, ce n'est pas, au sens kantien du terme, l'entendement (*Verstand*) qui a son siège dans le cerveau, même si l'esprit comprend l'entendement. La réduction de l'homme à la *ratio* (entendement), destin du monde occidental depuis Descartes, l'unidimensionnalisme anthropologique donc, renie la pluridimensionnalité de l'esprit. Sur le sol de l'unidimensionnalisme ni l'homme ni la prière ne peuvent croître : sur ce sol grandissent seulement des plantes de serre poussées artificiellement. En tant qu'esprit, l'homme n'est pas seulement *ratio* (entendement), mais aussi et centralement cœur. Celui-ci est, comme Aristote le savait déjà, le siège

du désir (ἐπιθυμία) et du courage (θυμὸς), donc de la volonté vitale liée au corps, et par conséquent aussi de la sensibilité, des sentiments et des passions, qui, suscités par la perception (αἴσθησις), nourrissent l'imagination (φαντασία). L'imagination peut saisir la perception d'une manière intuitive et la constituer en connaissance non rationnelle mais immédiate, voire quelquefois même divinatoire, ou l'exprimer de manière créative dans des œuvres artistiques, avec toutes sortes de passages entre l'intuition et la créativité. L'esprit, c'est l'homme conscient de soi (et donc libre et responsable) en tant que cœur ou *hara*. L'âme, c'est l'esprit dans sa profondeur qui l'enracine dans le monde invisible, comme par ailleurs l'entendement (*Verstand*) est l'esprit dans sa hauteur d'où il jette son regard sur le monde visible ; le cœur est l'esprit dans sa largeur, là où, situé sur la ligne de jonction entre le monde invisible et le monde visible, il est pleinement homme corporel, entièrement terrestre (Adam) c'est-à-dire à la fois désir et sensibilité, conscient de sa dépendance de tout et de sa fragilité. On ne peut réduire l'homme à une seule dimension, à un seul dénominateur, si ce n'est au prix de son aliénation par rapport au réel et donc d'une abstraction. Mais l'homme abstrait n'est plus un homme. L'homme réel est pluridimensionnel ; on le voit déjà dans son humanité évoluant au plan du monde visible.

À vrai dire, appliquée à l'homme, la distinction entre le monde visible et le monde invisible est impossible à cerner de manière nette.

b) Le passage vers le monde invisible commence déjà dans la réalité de l'homme comme esprit. Tous les niveaux de l'esprit participent à la dimension de profondeur de l'âme, car l'esprit est un dans sa pluridimensionnalité même, tout comme l'homme est un ; ce n'est que par l'aliénation par rapport à lui-même que l'homme est divisé. Comment apparaît la pluridimensionnalité du monde invisible ? On ne peut attendre à cette question une réponse exhaustive. Le monde invisible est mystérieux, plus encore que le monde visible. Mais il ne nous est pas simplement caché. Le voile qui le couvre à nos yeux, est ôté par ce que la Bible — mais pas elle seulement, aussi d'autres textes sacrés — nous laisse entrevoir sur les anges : parfois ils sont visibles (ps. 104 : 4 : les vents, les flammes de feu) ; dans ce cas les anges désignent les éléments cosmiques ; par ailleurs, il y a un lien particulier entre les anges et certains êtres vivants (par exemple l'âne de Balaam, les animaux chez Ezéchiel et dans d'autres écrits apocalyptiques, comme dans Apocalypse) : tout cela montre que le passage entre le monde visible et le monde invisible est fluctuant. Les anges sont désignés par des noms différents ; cette diversité montre la pluridimensionnalité qui est non seulement diversité mais aussi ordre hiérarchisé du monde invisible : chérubins et séraphins, anges, archanges, *dynameis*, *exousiai*, *archai*, *kyriotetes*, *thronoi*. Les indications bibliques à ce sujet sont frappantes pour qui n'y voit pas simplement des « représentations » liées à l'époque mais des réalités dont les hommes ont, d'une manière ou d'une autre, fait l'expérience. Il ne peut s'agir pour nous de dire quelles

réalités correspondent à ces noms. Il s'agit bien plutôt de faire apparaître le lien qui existe entre telles réalités dont nous pouvons aujourd'hui faire l'expérience, et le monde invisible. Chacun ne peut ici faire état que de ce dont il peut parler. Nous ne donnerons que quelques indications qui manifestent la diversité des aspects et des niveaux du monde invisible.

— Nous pensons d'abord aux lois de l'univers et aux multiples formes de l'unité différenciée du cosmos qu'elles expriment. Ces lois peuvent être perçues scientifiquement et néanmoins elles dépassent ce que l'homme peut concevoir. Le chercheur, le savant est émerveillé devant la grandeur incommensurable et tout de même ordonnée du cosmos. À son étonnement se mêle un pressentiment, même s'il reste inexprimé et s'il est à vrai dire indicible. Le physicien du cosmos lorsqu'il est athée, et là où son athéisme découle de sa science, ne l'est sans doute jamais dans un sens ordinaire.

— L'homme n'est pas seulement placé, avec toute la terre, dans l'univers, il est aussi placé sur la terre, comme une partie de celle-ci, et en tant qu'homme il est aussi placé face à la terre. Que signifie cette dépendance par rapport à tout et en même temps cette primauté de l'homme ? Les plantes sont mues par la lumière, c'est-à-dire aussi par les astres. La même chose vaut pour les animaux, et de même que déjà les plantes se situent les unes par rapport aux autres et dépendent toutes ensemble de la terre, de même les animaux se conditionnent réciproquement, par attraction et par répulsion, par l'instinct sexuel et par l'instinct de conservation, et sont liés pour leur vie à la terre : ils dépendent de la lumière et des astres, de la terre et les uns des autres. Ils n'enregistrent pas ces différentes formes de dépendance consciemment, mais instinctivement. On peut se représenter les instincts comme des antennes, aussi bien réceptrices qu'émettrices. Les instincts sont mis en branle par des vibrations, des « ondes » qui partent de la lumière et des astres, de la terre et des autres animaux. Les instincts d'un animal mis en mouvement par des « ondes » émettent à leur tour des « ondes ». L'homme aussi est un récepteur et un émetteur d'« ondes », non seulement l'homme de la *ratio*, mais aussi et centralement l'homme du *hara*. Le véritable siège des « ondes », où elles sont reçues et émises, ce sont les entrailles, le cœur et les reins, ou, comme dit plus haut, le champ des relations entre le cerveau et le « ventre » (*hara*). À cause du développement unilatéral de la *ratio* et de l'unidimensionnalisme qui s'en suit, l'homme occidental, marqué par le monde de la physique et de la technique, n'a plus qu'une conscience très obscure de ces « ondes », ou s'il en a conscience, c'est en dépit de la civilisation physico-technique, en raison d'une autre source de connaissance. L'intuition et la créativité sont fondées dans ces « ondes » qui dépassent l'entendement. Sentir, toucher, palper, voir, danser, peindre, jouer, faire de la musique, chanter, parler (aussi parler en langues), toutes ces facultés tiennent à la réalité d'antenne de l'homme, aussi bien les formes réceptives de l'impression que les formes émettrices de l'expression (une expression qui est loin

d'être seulement verbale). Les hommes qui sont antennes à un degré plus grand que d'autres sont des thérapeutes potentiels, dans tous les domaines (pas seulement celui du corps dans un sens étroit) de l'art de la guérison. Une telle capacité de guérir est certes merveilleuse, mais elle ne détruit pas les lois de la nature, elles ne détruit que les lois d'une physique unidimensionnelle. Quiconque est conscient de la puissance des « ondes » pressent que du fait de l'aliénation du péché et aussi du fait de l'unilatéralité du monde occidental, des forces étouffées sommeillent en l'homme et n'arrivent pas à se déployer. Il est plus que vraisemblable que Jésus (mais pas seulement lui) connaissait ces forces, les connaissait simplement dans sa qualité de vrai homme. Ne se pourrait-il pas qu'il ait pu marcher sur les eaux en raison de telles « ondes », que son affirmation qu'une montagne peut être déplacée (Matth. 17 : 20 ; 21 : 21) soit fondée sur la conscience qu'il avait de la réalité d'une telle possibilité ? Les monolithes inexplicables, sur l'île de Pâques, ne pourraient-ils avoir été érigés par de telles « ondes », pour ne citer que cet exemple parmi d'autres « énigmes » de l'histoire de la terre. Les forces particulières dont parlent bien des mythes et aussi des contes, ne pourraient-elles pas renvoyer à une époque où elles n'étaient pas encore largement étouffées ou bien où elles ne le seront plus ? Toujours est-il que l'affirmation de Jésus que nous avons citée (Matth. 17 et 21) met le déplacement de la montagne en rapport avec la prière (et aussi avec le jeûne, Matth. 17 : 21). La prière, tout comme la créativité, consiste dans la réception et l'émission d'« ondes » qui doivent être ravivées lorsqu'elles sont dégénérées. La prière n'existe pas sans ces « ondes » si elle ne veut pas être exsangue, sans cœur, sans *hara*. Prier, cela consiste dans le fait de vivre les « ondes », par lesquelles l'homme se situe à la charnière entre le monde visible et le monde invisible, aussi bien comme « ondes » reçues que comme « ondes » émises, à la lumière du Dieu Créateur et Rédempteur. Et cela veut dire : prier, c'est s'ouvrir et s'exposer aux « ondes » créatrices et rédemptrices du monde invisible, angélique (cf. Hébr. 1 : 14), *contre* les « ondes » destructrices, asservissantes du monde démoniaque, satanique (cf. Apoc. 12 : le combat de Michael).

— Nous avons parlé du pressentiment, par la *ratio* humaine, d'une transcendance indicible, puis du lien intime entre les entrailles ou le cœur et le monde invisible. C'est ainsi que la dimension de profondeur — appelons-la métaphysique — de l'âme devient agissante dans la raison et le cœur ; autrement dit, c'est ainsi qu'il s'avère que la raison (entendement) et le cœur sont des formes de l'esprit. L'âme aussi (*psychè*) est une forme de l'esprit, lorsqu'on la comprend *stricto sensu* et ne l'identifie pas purement et simplement avec l'esprit, (comme on le fait parfois). Au sens propre du mot, l'âme, pour proche qu'elle soit du cœur, n'est cependant pas la même chose, de même qu'elle n'est pas la *ratio* en dépit d'une grande proximité. Elle participe de la raison (entendement) et du cœur et est en même temps quelque chose de spécifique. Elle est le lieu de l'identité de l'homme comme individu au sein de son appartenance à l'humanité dans son en-

semble. En tant qu'âme l'homme est « je », même si par ailleurs il est également « nous » (collectif) en tant qu'âme. L'âme est le lieu de la mémoire (*μνήμη*) et partant du recueillement (la *ἀνάμνησις* est une remémoration, cf. Aristote). C'est par l'âme que l'homme est homme ; sans âme la *ratio* devient abstraite, a-humaine, voire inhumaine ; sans âme le cœur devient purement pulsionnel, animal. L'âme est l'unique chance de l'homme d'être homme. Elle unit raison (entendement) et cœur à l'esprit en rendant celui-ci *un* et *humain*. Perdre son âme, c'est perdre son humanité (Matth. 16 : 26). Lorsque Jésus dit qu'il faut perdre son âme à cause de lui, pour ainsi la retrouver (Mc 8 : 35 et *passim*), il parle de l'âme prisonnière du « je », de l'âme qui s'absolutise elle-même, donc du moi pécheur, marqué par la chute : l'homme qui se conçoit ainsi a déjà perdu son âme dans sa dimension de profondeur par laquelle il est enraciné dans le monde invisible, angélique. Certes, l'âme reste enracinée même alors dans le monde invisible, mais non plus uniquement dans le monde angélique, mais aussi dans le monde démoniaque ; l'âme devient la brèche par laquelle pénètrent des puissances destructrices. Nous parlons ici de l'âme selon sa dimension « métaphysique ». Ce niveau de l'âme a son lieu dans la profondeur de l'inconscient. Nous avons déjà noté le fait qu'il y a une proximité particulière entre le monde invisible et les éléments cosmiques d'un côté, le monde animal de l'autre côté. Le monde invisible est une dimension de la réalité organique. L'organique en l'homme qui est visible ou du moins objectivement saisissable et qui fait partie de l'âme — l'âme, c'est la vie, *nèphèsch chajjah*, Gen. 2 : 7 —, n'est qu'une face de l'âme, précisément la face organique. L'autre face est la face invisible, angélique ou démoniaque, mieux (*in statu corruptionis*) angélique et démoniaque. Le monde invisible qui transcende le monde visible, touche en même temps ce dernier, dans l'inconscient ; transcendant, le monde invisible est aussi immanent ; on peut dire : il est la dimension transcendante du monde immanent ; cieux et terre sont certes distincts, mais non séparés. Le monde invisible qui touche le monde visible dans l'inconscient et partant dans l'organique auquel participe l'inconscient, peut pénétrer sporadiquement dans la conscience à partir de l'inconscient de l'homme. Des apparitions d'anges sont sans doute autre chose que simplement des « représentations » objectivées qui doivent être décryptées pour qu'apparaisse leur contenu véritable bien différent ; elles sont au contraire la visibilisation, voire la personnification du monde angélique qui « porte » le monde visible ; l'inconscient en l'homme est le seuil ou la porte par quoi le monde invisible atteint la conscience de l'homme. On peut étendre ce qui a été dit aux démons. Mais ce niveau « métaphysique » de l'âme est seulement une dimension de l'âme. Il y en a au moins encore deux autres : la dimension psychologique profonde du subconscient et la dimension psychologique du conscient. Le subconscient est le lieu où l'histoire de l'humanité — c'est-à-dire la phylogénèse ainsi comprise — est enregistrée sous forme d'archétypes (qui constituent le « nous », subconscient collectif) et l'histoire individuelle — l'ontogénèse prise au plan psychologique — sous forme de

souvenirs oubliés ou refoulés (qui constituent le « ça »). De son côté, le conscient est le niveau des perceptions référées au « je », qu'elles portent sur un réel extérieur ou sur un réel intérieur ; liées au moi, elles ont un effet sur la *psychè*.

En ce qui concerne la *psychè*, il n'y a de prière véritable possible que lorsque le conscient est perçu comme étant la couche seulement superficielle de l'âme et lorsque son enracinement non seulement dans le subconscient mais aussi dans l'inconscient est du moins pressenti, lorsque donc les trois couches sont perméables entre elles. Les conflits psychiques qui touchent toujours également les différents niveaux conscient, subconscient et inconscient de l'âme, peuvent rendre difficile voire bloquer la capacité de prier. Dans ces cas, la conversation de l'âme avec *Dieu* ne devient possible que lorsque l'accès à ce dialogue est à nouveau dégagé grâce à un entretien avec un prochain, qu'il s'agisse d'un pasteur ou d'un psychothérapeute. Dans un tel entretien il ne s'agit pas encore vraiment d'une confession des péchés devant Dieu. Celle-ci ne prend de sens et n'est rendue possible qu'après un entretien qui dénoue les nœuds psychiques. C'est seulement par un tel entretien (ou de tels entretiens) que le souffle de Dieu peut à nouveau pénétrer dans les différentes couches de l'âme et dénouer ses chaînes. Une confession des péchés rendue possible et préparée par un entretien qui est, au sens vrai du terme, de l'ordre de la « cure d'âme », conduit à l'expérience du pardon et partant de la libération existentielle du « je » par laquelle l'âme redevient dans toute sa pluridimensionnalité, le lieu de l'identité du moi, l'homme retrouvant son unité. L'entretien du cure d'âme ou psychothérapeutique et la confession des péchés vont ensemble (ce qui ne veut pas dire que le pasteur ou le psychothérapeute doive être le même que le confesseur). Ils ne constituent pas seulement la voie d'accès à la prière ; ils sont déjà en eux-mêmes des formes de prière, même s'ils introduisent seulement à la plénitude de la prière.

c) Si la prière de la raison (entendement) est un pressentiment obscur et émerveillé et si la prière du cœur consiste dans la créativité, la prière de l'âme se fait au moyen du langage de la parole : que ce langage réside en symboles, en archétypes, en perceptions, il est toujours langage sacré, puisque là où il est sain ou intègre, plénier donc, il exprime l'indivisé, l'unité des cieux et de la terre. Il est aussi, au sein même de la division, langage qui guérit, là où il porte sur ce qui n'est pas mais qui apparaît à la lumière du Dieu Créateur et Rédempteur comme ce qui était et ce qui sera et, en tant qu'actualisation de ce qui était et en tant qu'anticipation de ce qui est promis, comme ce qui est déjà. Mais avec cela nous ne parlons déjà plus du monde invisible, mais du Dieu Créateur et Rédempteur. Si nous avons dit que la prière a trait au monde invisible, celui-ci n'est cependant pas le destinataire de la prière ; il est, dans son unité avec le monde visible, l'espace dans lequel seul la prière est possible. Nous avons vu 1. qu'il n'y a pas de prière là où l'accès à cet espace est obstrué, et 2. combien vaste et englobant est cet espace, combien riche d'aspects et de niveaux. La prière

pourtant, dans toute cette diversité, est une, puisque l'homme qui prie est un. Et la prière est une et l'homme est un, parce que le Dieu Créateur et Rédempteur est l'unique destinataire de même que l'unique fondement de la prière et de l'homme.

II.

Dieu en tant que Créateur et Rédempteur est le fondement et le destinataire de la prière. De même qu'il faut distinguer les cieux et la terre, mais sans les séparer, il faut aussi distinguer, mais non pas séparer, création et rédemption. Le Fils éternel de Dieu qui est devenu homme en Jésus, le Christ, est le médiateur aussi bien de la création que de la rédemption. Par la foi en lui le fondement de la prière à Dieu, le Père de Jésus-Christ, est dégagé.

1. *Il n'y a d'accès à Dieu, mais également à l'espace plein et intègre de la création et de la rédemption, c'est-à-dire monde visible et invisible, que par l'action révélatrice de Dieu le Créateur et le Rédempteur*, et cela signifie : que par la foi par laquelle l'homme est ouvert à cette action auto-révélatrice de Dieu.

a) Dieu seul ouvre l'accès à lui-même en tant que destinataire de la prière ; par là il s'avère être l'unique fondement de la prière. Certes, c'est ontiquement, *de facto*, que l'homme est créature de Dieu et l'objet de son amour rédempteur, et ceci sans qu'il en ait une connaissance (noétique) spéciale. Et en dehors de l'action révélatrice spéciale de Dieu, il n'est pas sans ouverture à Dieu, à la transcendance. Les religions, ce que P. Tillich appelle les quasi-religions (les idéologies), et d'une manière générale le fait que l'homme pose toujours un absolu, serait-ce son scepticisme, sont la preuve éloquente de cette ouverture. Contre K. Barth, la Bible reconnaît elle-même la chose (Jean 1 : 1ss, en particulier v. 4-5, 9-10 ; Col. 1 : 15-17 ; Hébr. 1 : 1-3 ; Act. 14 : 15-17 ; 17 : 22ss ; Rom. 1 : 18ss ; 2 : 14ss). Cette connaissance générale de Dieu est loin d'être simplement dépassée et donc abolie par l'action révélatrice spéciale de Dieu ; la connaissance générale est en effet fondée dans l'action créatrice de Dieu et dans la qualité *d'imgo dei* de l'homme, dans le fait donc que l'homme tout comme le monde sont toujours déjà création de Dieu. Ce fait n'est pas aboli par l'action révélatrice spéciale de Dieu dans l'histoire, mais il est confirmé ou mieux rétabli. Il faut parler de rétablissement, parce que l'ouverture générale à Dieu est placée sous le signe de l'aliénation de l'homme, donc du péché. Aussi est-elle toujours ambiguë, dans la situation d'aliénation qui caractérise la réalité de l'homme ; dans le *status corruptionis* ouverture et fermeture de l'homme à Dieu sont mêlées. Le critère de la vérité n'est pas donné de manière univoque dans la connaissance générale de Dieu, non seulement parce qu'elle prend des formes très diverses, voire contradictoires (à savoir les différentes religions, qu'on ne peut en aucun cas ramener à un même dénominateur, les quasi-religions ou idéologies...), mais aussi parce que le

caractère contradictoire de ces formes va de la négation jusqu'à l'affirmation de Dieu. À ce plan la seule attitude raisonnable, si on ne veut pas absolutiser purement et simplement sa propre position, est la tolérance, conformément à l'opinion qui veut que chacun soit sauvé à sa façon. L'absolutisme vise toujours, quelle que soit sa forme, l'extermination ou du moins le dépassement de l'autre position. Opposée à lui, la tolérance est la disponibilité à reconnaître une part de vérité dans l'autre position. L'attitude de tolérance n'absolutise pas l'homme ni sa foi ou sa conception du monde ; par là elle réserve une place pour la transcendance, tandis que l'absolutisme revendique la transcendance pour lui-même et par là la nie. À cause de cela l'absolutisme ferme la possibilité de la prière. Il y a certes des religions absolutistes (parmi lesquelles aussi certaines formes de christianisme), où la prière joue un rôle central. Mais ou bien la prière s'y avère une négation de l'absolutisme et est donc en contradiction avec la prétention absolutiste de la religion concernée, ou bien la prière y est autre chose que prière, à savoir une forme d'auto-suggestion individuelle ou communautaire et d'affirmation de soi. La vraie prière en effet consiste toujours dans l'ouverture à Dieu, à la transcendance, tandis que l'absolutisme, quel qu'il soit, lie la transcendance à une certaine représentation d'elle-même. Concernant le christianisme véritable, tel qu'il procède de la tradition biblique et tel qu'il s'exprime, dans l'Église de Jésus-Christ, dans la foi au Dieu tri-un, il faut dire deux choses : 1. Pour le christianisme, ce n'est pas lui-même mais le Christ qui est important ; le christianisme et donc l'Église n'existent que par le Christ. 2. On ne peut comprendre le Christ et le Dieu tri-un de manière absolutiste, car la déité ou la seigneurie de Dieu ne consiste pas en un impérialisme coercitif (c'est là le fait du destin que W. Elert définit comme « ce à propos de quoi on n'a pas demandé notre avis »), mais en la toute-puissance de la miséricorde de Dieu qui s'adresse à la foi et qui ne peut et ne veut être reconnue que par la foi. La prétention à l'absoluité (*Absolutheitsanspruch*) qui n'est pas celle du christianisme, mais celle du Christ et donc du Dieu tri-un, c'est tout autre chose que son absolutisme : non seulement cette prétention n'est pas sans « couverture », c'est-à-dire sans être étayée par la démonstration de l'absoluité de Dieu pour la foi, mais encore et d'abord elle est de nature personaliste : elle procède du Dieu personnel et s'adresse à l'homme en tant que personne. Plus que de prétention à l'absoluité, il faut parler de démonstration de l'absoluité de Dieu qui se manifeste à la foi comme autorité, c'est-à-dire comme cette qualité de Dieu par laquelle il attire l'homme à soi comme au Père et le fait être fils de Dieu, donc lui-même, dans sa plénitude d'être. Cette qualité de Dieu peut seulement être vécue et s'avérer à l'homme comme puissance qui le libère de son aliénation et qui le conduit à la plénitude de lui-même. Il en appert que le christianisme, plutôt que doctrine, est *praxis* et repose sur une expérience. La doctrine a pour tâche de protéger la *praxis* ou l'expérience de l'erreur, de la conserver et de l'affermir dans sa vérité. La doctrine n'est donc pas accessoire, mais elle a une fonction nécessaire, quoique servante. Il est vrai que le

christianisme, compris comme l'expérience de libération et d'accomplissement de l'homme grâce au Christ ou au Dieu tri-un, revendiqué, en tant que témoignage rendu au Christ et non comme auto-glorification, d'être le critère de la vérité de la connaissance « générale » de Dieu, en ce sens qu'en Christ la part de vérité de cette connaissance générale de Dieu qui n'existe que dans des formes diverses et contradictoires, est séparée de toute erreur et conduite à son accomplissement. Christ est le « récapitulateur » ou le « Pantokrator », qui récapitule toutes choses selon leur vérité (Éph. 1 : 10). Cela ne signifie pas du tout que ces choses sont abolies par lui ; la loi, elle non plus, n'est abolie par le Christ, mais confirmée (Rom. 3 : 31). Cela tient au fait que la plénitude du Christ n'est réalisée que par cette récapitulation. Le Christ est plénitude non pas sans la récapitulation, mais seulement par elle (Éph. 1 : 20ss). Il en résulte que le christianisme tel que nous l'entendons ici, c'est-à-dire en tant que témoignage rendu au Christ, n'est pas absolu *sans* et *contre* la part de vérité des différentes formes de la connaissance générale de Dieu, mais seulement avec elle. C'est dire aussi que la récapitulation incombe comme tâche à l'Église de Jésus-Christ et que celle-ci doit signifier dans l'histoire l'action récapitulatrice du Christ ; cette tâche lui est assignée par le Christ récapitulateur lui-même. La prétention du Christ ne devient crédible, son autorité ne s'avère que là où l'Église, au sein même de sa finitude et donc de sa faillibilité, assume cette tâche dans la foi. Par là l'Église ne revendique légitimement aucun pouvoir ; la tâche qui lui revient, elle ne peut l'accomplir que comme un service, ou mieux : dans un esprit de « partnership », parce que ce n'est que de cette manière que l'ouverture à la part de vérité de la connaissance générale de Dieu peut être vécue et que cette part peut être dégagée. Se savoir partenaire, cela ne signifie pas que le christianisme met l'autorité englobante du Christ sous le boisseau ; c'est seulement ainsi qu'il l'atteste. Être partenaire, c'est être critique, sinon la spécificité des partenaires est niée. Il n'appartient pas seulement au partenaire chrétien d'être critique vis-à-vis du partenaire non-chrétien, mais l'inverse est aussi nécessaire : dans la mesure où le christianisme est toujours seulement une compréhension ou une expérience historique et donc relative du Christ, il appelle la critique et en a besoin. L'Église peut errer, et elle erre effectivement. La prétention à l'absoluité du christianisme dans le sens que nous avons défini doit s'avérer juste, se vérifier ; cela exige le dialogue continu avec les différentes formes de la connaissance générale de Dieu et partant de la culture, dans un esprit d'ouverture, de quête et aussi toujours à nouveau de critique.

La foi en Dieu qui est rendue possible sur la base de l'action révélatrice de Dieu en Christ (dans la création et dans la rédemption) et qui libère et accomplit, ouvre l'homme au tout et fonde ainsi une prière sans relâche (1 Thess. 5 : 17), donc une prière en toutes choses, mais aussi une prière pour tout. Il s'agit donc d'une prière selon toutes les formes qu'elle peut prendre en raison de la pluridimensionnalité signalée de l'homme —

ces formes sont l'émerveillement, la créativité, la parole —, selon tous les « registres » aussi de la prière (louange, action de grâces, supplication, intercession), et ceci compte tenu de l'être et de l'agir de Dieu qui englobe tout, qui est en même temps en tout et au-delà de tout. La foi chrétienne en Dieu, fondée sur l'action révélatrice de Dieu en Christ, englobe tout. La foi chrétienne confesse un Dieu qui est à la fois personnel et transpersonnel, cosmique. Elle confesse Yahvé, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, mais aussi Yahvé en tant qu'Elohim, le divin en général et tout court. En Jésus, le Christ, le Dieu à la fois universel et personnel est présent concrètement dans l'histoire de l'humanité : Jésus accomplit l'action révélatrice spéciale de Dieu qui débute de manière précise avec Abraham ; il est confessé en même temps comme le médiateur éternel de l'action créatrice de Dieu, devenu homme : il est Rédempteur en agissant dans l'histoire comme le Dieu créateur ; tous les *opera ad extra* de Dieu, accomplis par le Fils éternel de Dieu, procèdent de l'amour du Dieu tout-puissant.

b) L'action révélatrice de Dieu ne crée pas seulement l'accès à Dieu, mais aussi au monde visible et invisible indivisé, donc à la création dans son intégrité. Si le lien du monde visible et principalement de l'homme au monde invisible est réel même en dehors de l'action révélatrice spéciale de Dieu, il est ambigu, comme nous l'avons dit, dans l'état d'aliénation ou de péché qui caractérise l'homme. L'action révélatrice de Dieu met de l'ordre dans cette ambiguïté ; le bien est séparé du mal. La révélation de Dieu est la face apparente du combat de Dieu et de ses armées célestes contre le monde invisible qui s'est détourné de lui et rebellé contre lui, donc contre Satan dans la multiplicité de ses figures (Apoc. 12). Les deux soi-disants récits de la création veulent déjà être compris ainsi. Il ne s'agit pas à proprement parler de « récits » sur des événements passés, mais de mythes qui attestent l'action créatrice de Dieu qui se produit constamment et qui apparaît à la foi ; cette action consiste dans la victoire sur les puissances adverses de la mort et du chaos (Gen. 2 : 5ss ; 1 : 2ss), au profit de la vie ordonnée. Ce combat de Dieu continue ; il constitue la continuité de la création. Nous avons déjà dit plus haut que l'homme est appelé par Dieu à participer à ce combat (Gen. 1 : 28 ; 2 : 15 ; Job 38-41 ; Éph. 6 : 12ss) ; c'est précisément l'action révélatrice de Dieu, fondant la foi de l'homme, qui engage ce dernier à prendre part à l'action créatrice de Dieu. Dans la prière le croyant confesse par anticipation la victoire eschatologique de Dieu, le Créateur depuis l'origine (par exemple Ps. 95 ; 96 ; 87 : 4-7 ; 136) et qui met sa toute-puissance créatrice à l'épreuve comme Rédempteur de son peuple (Es. 43 : 15 ; 51 : 9ss). En Christ, les puissances ennemies sont vaincues (Luc 10 : 18 ; Col. 2 : 15 ; Rom. 8 : 38s), même s'il est vrai que cette victoire doit encore se manifester (Apoc.). Mais dans la foi la création divisée par l'aliénation de la chute est déjà rétablie dans l'unité des cieux et de la terre (Gen. 1 : 1). C'est pourquoi la foi doit signifier cette unité, car il s'agit là d'un événement en devenir. La création

intègre en devenir est pour la foi, donc eu Christ, les prémices du ciel nouveau et de la terre nouvelle (2 Pierre 3 : 13 ; Apoc. 21 : 1), de la nouvelle création (2 Cor. 5 : 17 ; Gal. 6 : 15 ; Apoc. 21 : 5). En celle-ci est définitivement réconcilié ce qui était séparé (2 Cor. 5 : 18ss ; Éph. 2 : 11 ; Apoc. 21 : 2s).

2. *Le rapport entre création et rédemption, signifie rapport entre action créatrice (ontique) de Dieu et sont action révélatrice (noétique) qui l'accompagne.* Ce n'est que par cette action révélatrice, dans la mesure où elle opère la foi en l'homme, que celui-ci sort de l'ambiguïté de l'état d'aliénation (marqué par la concomitance du *status integritatis* et du *status corruptionis*) et entre dans l'action créatrice de Dieu qui se produit dans l'histoire, surmontant toujours à nouveau cette ambiguïté, libérant l'homme et le menant à son accomplissement. La rédemption est donc l'action révélatrice de Dieu par laquelle il ouvre l'accès au Créateur et à la création. Cette action créatrice dépasse toutefois la création protologique ; elle ne rétablit pas seulement cette dernière dans la foi, mais la conduit aussi à travers le jugement à son accomplissement dans la nouvelle création eschatologique. Ainsi la création n'est pas seulement pleinement confirmée, mais elle est aussi ouverte à la consommation de toutes choses dans la nouvelle création, le royaume de Dieu. La nouvelle création inclut la création protologique sauvée de la chute, mais la transcende aussi. C'est là, comme nous l'avons déjà dit, le sens de l'affirmation de la récapitulation (*ἀνακεφαλάλωσις*) de toutes choses en Christ (Éph. 1 : 10). Il en appert que création et rédemption sont les deux extrémités de l'histoire de Dieu avec ce monde qui est le sien. Il est au commencement, le premier, (mais qui précède aussi tout commencement) le Fils éternel de Dieu, la Parole créatrice du Père, le médiateur de la création (1 Cor. 8 : 6 ; Jean 1 : 1ss ; Col. 1 : 15ss ; Hébr. 1 : 1ss). Il est à la fin, le dernier, mais qui transcende en même temps tout ce qui est dernier, le Seigneur glorifié, le Rédempteur ou Nouveau-Créateur, le médiateur de la rédemption (Col. 1 : 16b ; Éph. 1 : 22s ; Hébr. 1 : 3 ; Apoc. 1 : 8, 17b s). Pour la foi, l'histoire qui se déroule entre ces deux extrémités, est faite de création actualisée et de rédemption anticipée, car le premier qui était et le dernier qui vient, c'est le Vivant qui est maintenant et qui, par le Saint-Esprit, actualise et anticipe son œuvre (Apoc. 1 ; Hébr. 13 : 8 ; Jean 14 : 16, 26 ; Rom. 8 ; Éph. 1 : 11-14).

Création et rédemption étant ainsi liées l'une à l'autre comme le commencement et la fin — ou plus précisément, à cause de la chute, comme le commencement rétabli et la fin —, la création est elle-même comprise de manière sotériologique : cela veut dire que c'est un *miracle* qu'un pécheur, un homme aliéné, devienne une bonne créature. L'homme ne naît pas bonne créature ; il ne le devient que par une guérison. La guérison est à la protologie (la première création) ce que la nouvelle naissance est à l'eschatologie (la rédemption). La même différence existe entre bien-être (protologique) et salut (eschatologique). On ne peut confondre la totalité ou l'intégrité protologique (le paradis) avec le salut eschatologique (le

royaume de Dieu). Entre les deux il y a le rapport de promesse à accomplissement. L'intégrité protologique, conforme à la création, n'est que les prémices de l'accomplissement de la nouvelle création. Ces prémices cependant ne sont pas chose indifférente et ne sont pas abolies par le salut eschatologique. Il faut se rappeler ici ce qui a été dit sur la récapitulation. La bonne création, don de la grâce, est aussi une tâche pour la foi, c'est-à-dire que l'homme est responsable de la bonté de la création et chargé de combattre ce qui veut la détruire. Le miracle ne détruit pas l'intégrité du cours naturel des choses, mais guérit la destruction du cours naturel des choses. Aussi est-ce un miracle que de vivre la création intègre. De cette conception du miracle il faut pourtant en distinguer une autre, selon laquelle le miracle est l'anticipation du royaume eschatologique de Dieu. Ces conceptions se rencontrent toutes deux dans la Bible. Jésus guérit les malades : il s'agit là d'un miracle protologique. Le miracle eschatologique est encore différent. Cela ressort clairement de l'histoire de la guérison du paralytique (Mc 2 : 3ss) : le miracle eschatologique qui anticipe le royaume de Dieu, consiste dans le pardon des péchés. Les deux conceptions sont étroitement liées dans le même récit. L'une n'abolit pas l'autre ; les deux ensemble désignent ce que l'Ancien Testament entend par « schalom » : le schalom, c'est à la fois le bien-être protologique et le salut eschatologique et en même temps l'actualité des deux. Pris en lui-même le miracle protologique est imparfait. Il pointe au-delà de lui-même, comme cela ressort de l'histoire de la résurrection de Lazare : sa résurrection historique pointe vers la résurrection eschatologique mais ne l'est pas encore, elle n'est pas encore le plérôme. Si malgré cela la création doit être comprise de manière sotériologique, c'est protologiquement, non eschatologiquement, dans le sens du bien-être, non du salut. S'il est légitime de parler déjà ici de sotériologie, c'est que la protologie porte l'eschatologie en elle comme une promesse et que la création trouve son accomplissement au-delà d'elle-même, dans la nouvelle création.

On ne peut parler de la sotériologie que dans la foi, donc qu'à partir de l'action révélatrice de Dieu. Dans la foi, l'homme participe au drame de l'histoire dans laquelle Dieu combat en vue de l'accomplissement de sa création, voire en vue de la rédemption du monde déchu. Cette participation qui concerne tout l'homme, est fondée dans l'action révélatrice de Dieu qui associe l'homme dans la foi à son action créatrice et rédemptrice. La participation de l'homme vit, du côté de l'homme, de la prière, du dialogue avec Dieu. La foi vit par la prière référée à la toute-puissance et à la miséricorde créatrices et rédemptrices de Dieu. Ce n'est que lorsqu'elle traverse les différents « registres » de la prière que celle-ci devient concrète, c'est-à-dire aussi humaine et, dans toute sa limitation, authentique et vraie. Elle ouvre alors pas à pas à l'homme le chemin de la foi, dans l'amour qui assume et qui vainc et dans la patience vigilante de l'espérance.

3. *Il n'y a de prière à Dieu à proprement parler que par l'action révélatrice de Dieu qui produit la foi.* Les différents niveaux ou dimensions de

la prière dont nous avons parlé et qui constituent l'espace de la prière, ne sont pas dépassés par la prière à Dieu qui est basée sur son action révélatrice, mais ils y trouvent leur accomplissement. L'accomplissement n'abolit pas, mais récapitule : il garde le bien de ce qu'il accomplit, il en vainc le mal, il transcende dans le sens de l'accomplissement et unit ainsi les choses en un tout nouveau. La récapitulation est eschatologique ; elle ne se réalise que très partiellement dans l'histoire. C'est dire que l'homme, appelé à la foi par l'action révélatrice de Dieu, est, tant en ce qui concerne la foi qu'en ce qui concerne la prière, un apprenti, non un maître. C'est le Christ qui est le maître de la prière (Matth. 6 : 7ss) et celui qui prie n'est pas tant l'homme lui-même que le Christ priant en lui par le Saint-Esprit (Hébr. 7 : 25c ; Rom. 8 : 26s). C'est le Saint-Esprit qui prie en l'homme ! Mais l'Esprit Saint, c'est le *Spiritus Creator*, l'Esprit en tant que Créateur (Gen. 1 : 2 ; 2 : 7) et Rédempteur, Nouveau-Créateur. Aussi l'homme nouveau qui répond dans la foi à l'action révélatrice de Dieu, est-il « temple du Saint-Esprit » (1 Cor. 3 : 16 ; 6 : 19). Le temple du Saint-Esprit, c'est l'homme dans sa corporéité, l'homme qui comme corps est esprit. L'esprit n'est pas seulement pluridimensionnel, comme nous l'avons vu ; là où il est saisi dans la foi comme Esprit de Dieu, il est aussi une totalité : la pluridimensionnalité de l'esprit est référée à l'esprit comme totalité. Aussi tout comme l'homme qui prie, la prière est, dans toute son imperfection, le signe précurseur d'un monde intègre, qui déjà se manifeste en elle ; elle est signe du royaume de Dieu.

*Université des Sciences humaines
de Strasbourg.*

Gérard SIEGWALT.