

La prière selon les Epîtres pauliniennes

Autor(en): **Cullmann, Oscar**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **35 (1979)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878478>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

La prière selon les Épîtres pauliniennes

Conférence donnée à l'Université d'Athènes le 11 mai 1978

Nous ne tenons généralement pas assez compte de l'influence de la vie spirituelle de l'apôtre Paul sur sa pensée théologique et son œuvre missionnaire. Je m'efforcerai donc de mettre en lumière ce rapport étroit en m'attachant à ce sujet peut-être un peu négligé de la prière chez S. Paul. Dans une première partie je parlerai du rôle que la *pratique* de la prière joue pour lui, dans la deuxième de sa *conception* de la prière telle qu'il l'a développée dans l'important passage Rom. 8, 12–30.

1.

Nous sommes tentés de considérer uniquement comme des formules conventionnelles les innombrables mentions que l'apôtre fait de la prière dans ses lettres. Lorsqu'il introduit presque chacune d'elles par une action de grâces (eucharistía) et qu'il rappelle aux lecteurs ses prières pour la communauté, nous risquons d'envisager ces introductions uniquement sous l'angle du «style épistolaire». Elles devraient, au contraire, nous inciter à pressentir *l'intensité* de la vie de prière de l'apôtre. Les prières s'adressent à Dieu tantôt dans l'intimité privée de S. Paul, tantôt elles sont prononcées dans l'assemblée des fidèles. Quant aux dernières il s'agit tantôt de prières spontanées tantôt de prières liturgiques.

Les prières spontanées peuvent prendre la forme de ce que l'apôtre appelle «le parler en langues» (glōssolalía), prière étrangère à toute langue connue et incompréhensible pour ceux qui ne sont pas saisis par la même forme d'inspiration.

Quant à la prière liturgique nous en trouvons des éléments à la fin des épîtres, par exemple dans 1. Cor. 16, 22 ss. Il s'agit là d'une partie de la liturgie eucharistique avec la très vieille invocation, citée par l'apôtre sous sa forme primitive en araméen: marānathā, «Seigneur viens», de même qu'il a conservé en araméen le mot ʾabbā, «père» (Gal. 4, 6; Rom. 8, 15) qui en Luc 11, 2 se trouve au début de la prière dominicale. En général, les prières liturgiques s'imposent à S. Paul à la fin de ses épîtres. Car en écrivant il voit en esprit devant lui l'assemblée réunie pour la célébration du culte de la «fraction du pain»; c'est qu'il sait que ses lettres seront lues dans ce cadre. Le vœu que «la grâce du Seigneur Jésus-Christ soit avec vous», vœu simple ou amplifié jusqu'à la formule trinitaire (2 Cor. 13, 13): «que la grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du S. Esprit soit avec vous tous», a sans doute été une prière liturgique dès avant S. Paul. Une forme particulière de prière liturgique est aussi le chant de ces «psaumes, hymnes et cantiques inspirés par le S. Esprit» par lesquels (selon Col. 3, 16 et Eph. 5, 19) les membres des Eglises doivent exprimer leur reconnaissance au Seigneur.

Les prières liturgiques de même que les prières spontanées prononcées au milieu des fidèles sont (selon 2 Cor. 4, 15) d'autant plus efficaces que l'assemblée sera plus nombreuse. L'«action de grâces» deviendra «surabondante».

Mais la prière formulée en présence de tous les frères n'est possible que si chacun pratique aussi la prière individuelle «dans sa chambre, la porte étant verrouillée», pour employer les termes de Jésus-Christ dans le Sermon sur la Montagne. Sans faire étalage de ses prières à la manière des pharisiens blâmés par Jésus, l'apôtre nous permet de nous faire une idée du dialogue qu'il tient avec son père «dans le secret». Ce sont d'abord des louanges, des «actions de grâces» (eucharistiai). Il remercie Dieu de ce qu'il a fait pour l'Eglise à laquelle il écrit, et s'il rappelle la mention qu'il fait d'elle constamment dans ses prières, ce n'est pas pour chercher sa faveur, mais pour établir un lien invisible entre lui et chacune des communautés répandues dans le monde. La prière fait disparaître les distances géographiques, plus importantes qu'aujourd'hui, qui séparent les Eglises.

Dans ses nombreuses actions de grâces, il est frappant que presque régulièrement S. Paul souligne qu'il prie pour les Eglises «toujours», «sans cesse» (pántote, adialeíptōs, 2 Thess. 1, 11; 2, 13; Rom. 1, 9; Col. 1, 3, 9), aussi pour des membres individuels: (Philémon, Philém. 4; Timothée, 2 Tim. 1, 3). Ce n'est pas une exagération rhétorique, lorsqu'il dit que «jour et nuit» il prie pour les Thessaloniens (1 Thess. 3, 10) ou pour Timothée (2 Tim. 1, 3). Cette insistance manifeste un effort particulier qu'il fait pour éviter toute tentation de s'en lasser. Ce n'est donc pas seulement au moment où il écrit telle Epître qu'il prie pour ses destinataires mais avant et après qu'il rédige ses lettres. Il ne prie pas seulement pour *une* Eglise, ni pour l'Eglise en général, mais il vise, en les nommant, les Eglises particulières. Ces prières incessantes doivent avoir développé sa mémoire d'une façon remarquable. Elles lui tiennent lieu de «fichier».

L'action de grâces pour ce qui a déjà été accompli est suivie presque toujours d'une supplication pour que l'œuvre commencée dans une communauté continue à progresser. Celle-ci explicite, pour ainsi dire, cette demande du Notre-Père: «que ton règne vienne». Il s'agit en effet de l'avènement de celui-ci. Bien que l'histoire du salut se déroule selon le plan de Dieu, l'apôtre a conscience d'être son instrument pour son avancement dans le temps intermédiaire entre la résurrection du Christ et la fin. Il connaît le rôle éminent qui revient à l'Eglise du Christ pendant ce laps de temps.

Il se rend compte de l'importance des rencontres personnelles avec les communautés. Pour cette raison il prie que la possibilité lui soit accordée de revoir les Thessaloniens et de «compléter ce qui manque à leur foi» (1 Thess. 3, 10), et surtout il lui tient à cœur de voir l'Eglise de Rome qui n'a pas été fondée par lui-même (Rom. 1, 9 s.). La solennité avec laquelle il mentionne dans ses prières ses voyages prouve qu'il ne s'agit pas là pour lui de préoccupations secondaires, mais de la conviction que chacun de ces voyages rentre dans le plan divin du salut. D'autre part elle nous permet de deviner les difficultés auxquelles la réalisation de ses projets se heurte souvent et auxquelles, outre les circonstances extérieures, sa maladie n'est peut-être pas étrangère. Il s'incline devant elles, reconnaissant en elles la volonté divine (Rom. 15, 22; à comparer Actes 16, 6 s.), parfois aussi des embûches du diable (1 Thess. 2, 18).

Il prie Dieu qu'il rende les Thessaloniens «dignes de l'appel qu'il leur a adres-

sé» (2 Thess. 1, 11), que les Colossiens parviennent «à une connaissance plus complète de sa volonté» (Col. 1, 9), que les Ephésiens «soient armés de puissance par l'esprit» (Eph. 3, 15). Le but de ses prières pour les Corinthiens, dit-il, c'est «leur affermissement» (2 Cor. 13, 9).

Mais la prière de l'apôtre pour les Eglises doit aller de pair avec la prière des Eglises pour l'apôtre. De là sa recommandation si fréquente aux lecteurs de prier pour lui-même. Souvent il dit: «priez *aussi* pour nous» (1 Thess. 5, 16; Col. 1, 9; Eph. 6, 19). Le mot *kaí* semble devoir écarter la fausse idée que l'apôtre n'aurait pas besoin qu'on intercède pour lui. Le lien invisible établi par la prière entre lui-même et les communautés doit créer un courant dans les deux sens. L'intercession des Eglises mettra comme un rempart invisible autour de S. Paul. Elle vise certes aussi sa condition matérielle et physique, mais à travers elle surtout son œuvre missionnaire. Les Thessaloniens doivent prier pour lui afin que «la parole poursuive sa course et qu'elle soit glorifiée ailleurs comme chez eux» (2 Thess. 3, 1), les Colossiens pour que «Dieu ouvre pour lui une porte à sa prédication» (Col. 4, 3). Les Ephésiens doivent «employer leurs veilles pour intercéder aussi pour lui afin que la bouche lui soit ouverte pour annoncer hardiment le mystère de l'évangile» (Eph. 6, 18 s.). Par leur prière pour lui les Corinthiens doivent «coopérer à sa délivrance de la mort» (2 Cor. 1, 11). Les Romains sont invités à prier «afin qu'il soit sauvé des mains des incrédules de Judée» et que la collecte, qui n'est pas seulement une œuvre charitable mais un signe de l'unité de l'Eglise, ne soit pas refusée par les chrétiens de Jérusalem (Rom. 15, 30 s.).

La prière de l'apôtre dépasse l'horizon des Eglises. Elle a en vue toute l'histoire du salut. Il demande à Dieu qu'Israël parvienne au salut (Rom. 10, 1). La première Epître à Timothée recommande expressément de prier «pour tous les hommes» (1 Tim. 2, 1), et l'apôtre mentionne «les rois et tous ceux qui détiennent le pouvoir» (v. 2). Il ne faut pas oublier qu'il s'agit des autorités de l'état païen. L'appel de ce passage à intercéder pour elles ne cessera, par la suite, jamais d'être suivi par l'Eglise ancienne. Même au temps des plus cruelles persécutions ce lien de la prière entre le chrétien et l'Etat subsistera toujours.

Quant à l'objet de la prière rien n'en doit être exclu. Ainsi l'apôtre lui-même n'hésite-t-il pas à demander à Dieu de le délivrer des souffrances que lui cause probablement une grave maladie quelle qu'elle soit (Gal. 4, 13 ss.) et qu'il désigne sans doute par «écharde dans sa chair» (2 Cor. 12, 1). Les membres de l'Eglise doivent prier à leur tour «en toute occasion» (Eph. 6, 18); «à propos de tout ils doivent rendre grâce» (1 Thess. 5, 17). Les Philippiens ne doivent pas s'abstenir de «faire connaître à Dieu tout ce qu'ils ont à demander» (Phil. 4, 6).

Le même verset (Phil. 4, 6) reprend, avant d'exhorter à la prière, littéralement la recommandation insistante de Jésus: «ne vous faites pas de soucis» (*mēdēn merimnāte*). Non seulement cette insouciance n'exclut pas la prière, mais au contraire elle ne se justifie que par elle. Parce que le disciple du Christ prie, il ne se fait pas de soucis.

Sous un autre rapport, les lecteurs des Epîtres doivent suivre l'exemple de S. Paul. Pour eux comme pour lui il importe de persévérer dans la prière. «Priez

sans cesse», écrit-il aux Thessaloniens (1 Thess. 5, 17). Il sait que le grand obstacle à la prière c'est la lassitude, la négligence. On ne prie qu'occasionnellement; à moins que tout n'aille mal, on ne prend pas le temps de prier. De là l'insistance de S. Paul «persévérez dans la prière» (Col. 4, 2), et comme on est surtout tenté d'oublier de remercier aussi Dieu, il ajoute expressément l'action de grâces. Dans l'énumération des conditions de la vie nouvelle au chap. 12 de l'Epître aux Romains, l'exhortation à persévérer dans la prière ne manque pas (Rom. 12, 12). Comme S. Paul lui-même, les croyants doivent employer aussi pendant la nuit «leur veilles» à rendre grâce (Col. 4, 2), «à intercéder pour tous les frères» (Eph. 6, 18). La vie du chrétien doit être une vie de prière.

Mais d'autre part la persévérance ne devra pas produire une routine dans laquelle le cœur et l'esprit seraient absents et qui tomberait sous le verdict du Sermon sur la Montagne qui stigmatise les «vaines redites» (Matth. 6, 7). S. Paul emploie à deux reprises, en parlant de la prière, le mot «combat». La prière est un combat. Ainsi les Romains doivent-ils «combattre par la prière à ses côtés, afin qu'il échappe aux incrédules» (Rom. 15, 30). Son compagnon Epaphras «ne cesse de mener pour les Colossien le combat de la prière» (Col. 4, 2). Nous nous souvenons des exemples de l'Ancien Testament: Abraham (Gen. 18, 17 ss.); Jacob (Gen. 32, 29); Moïse (Ex. 32, 11 ss.).

Avec cette intensité de la prière, c'est la pureté des dispositions excluant toute intention malsaine qui caractérise la prière chez S. Paul comme chez Jésus. «Les hommes doivent lever vers le ciel des mains saintes» (1 Tim. 2, 8), Surtout la prière doit être joyeuse (Phil. 1, 3). L'exigence de la joie qui domine toute l'Epître aux Philippiens s'applique particulièrement à la prière. C'est une erreur de considérer la tristesse, l'«air sombre», comme une attitude particulièrement pieuse. Hermas, l'écrivain du 2e siècle, se trouve tout à fait dans la ligne de la recommandation paulinienne, lorsqu'il dit que la prière de l'homme triste ne parvient pas jusqu'à Dieu et qu'elle est contraire au Saint Esprit.

C'est que toute vraie prière présuppose la présence du Saint Esprit. De même que personne ne peut prononcer (selon 1 Cor. 12, 3) la confession de foi originelle «Jésus est le Seigneur» (Kýrios Iēsoûs), forme particulière de la prière de louange, si ce n'est par l'Esprit Saint, de même il n'y a pas véritablement prière, lorsque le Saint Esprit est absent. C'est l'arrière-plan des textes que nous avons cités (Eph. 6, 18, en pneúmati). Les psaumes et les hymnes dont nous avons parlé (Col. 3, 16, Eph. 5, 19) sont appelés pneumatikoí, inspirés par l'Esprit (v. aussi 1 Cor. 14, 15).

D'autre part le Christ est le médiateur de nos prières. C'est par lui (di' autoû) que les chrétiens «doivent rendre grâce à Dieu» (Col. 3, 17). C'est par le Christ et par le Saint Esprit, «par notre Seigneur Jésus-Christ et par l'amour de l'Esprit», que les Romains doivent combattre avec l'apôtre par leur prière (Rom. 15, 30).

Lorsque le Saint Esprit est présent, chaque prière est exaucée, même si extérieurement la demande n'est pas accordée. Lorsque le Saint Esprit inspire la prière, il rend capable celui qui prie de supporter la situation la plus douloureuse. Pour cette raison, toute supplication doit être accompagnée d'action de grâces (Phil. 4, 6,

metà eucharistías). L'exaucement de toute supplication est à ce prix. S. Paul prie Dieu au plus fort de sa douleur, causée probablement par la maladie (2 Cor. 12, 8 s.), d'écarter «l'ange de Satan» de lui. Comme réponse à sa prière il n'obtient pas la guérison, mais l'assurance: «ma grâce te suffit». La puissance miraculeuse (dynamis, c'est dans le Nouveau Testament le miracle du Saint Esprit) s'accomplit dans la faiblesse (le mot grec pour faiblesse, asthéneia, signifie aussi «maladie»). Lorsqu'il y a le Saint Esprit, il y a miracle. «Par la puissance qui agit en nous» – le Saint Esprit – Dieu «peut faire infiniment au-delà de ce que nous demandons» (Eph. 3, 20).

2.

La constatation de l'enracinement de la prière dans le Saint Esprit nous mène à la *conception* théologique de la prière selon S. Paul dans *Rom. 8, 15–30*.

Dans deux passages parallèles l'apôtre Paul établit une relation théologique entre la prière et le Saint Esprit: dans Gal. 4, 6 et d'une façon beaucoup plus approfondie dans Rom. 8, 15–30. Dans les deux passages c'est à propos de notre filialité par rapport à Dieu que S. Paul invoque la prière comme preuve que nous ne sommes plus esclaves, mais fils. Le raisonnement est le suivant. Nous reconnaissons que nous sommes fils, enfants de Dieu, au fait que dans nos prières nous appelons Dieu «Père». Mais comment la prière que nous adressons au Père peut-elle être un signe de notre adoption comme fils par Dieu? C'est que celui qui nous pousse (ágein, v. 14) à dire Père c'est le Saint Esprit envoyé par Dieu lui-même. Je cite Gal. 4, 6: «Que vous soyez fils, cela se reconnaît au fait que Dieu a envoyé dans nos cœurs son Esprit (P⁴⁶) qui crie 'Abba, Père!», et Rom. 8, 15: «Par l'Esprit nous crions: 'Abba, Père!» Dieu a donc pris l'initiative de cette prière, «Abba», par la puissance transcendante qu'est l'Esprit. C'est l'Esprit lui-même qui parle lorsque nous prions. Implicitement Dieu nous appelle donc «Fils», en nous poussant par l'Esprit à l'appeler «Père».

L'apôtre a conservé ici le mot araméen 'abbā emprunté à la langue de la communauté de Jerusalem. Peut-être cite-t-il même le commencement de la prière dominicale (mais selon la forme transmise par Luc 11, 2: simplement «Père»; «notre» Père serait 'abbūn). Dans ce cas¹ la prière de Jésus-Christ aurait déjà été un élément liturgique du culte des premiers chrétiens, ce que suggère son utilisation dans le très vieux recueil liturgique de la Didachê. En tout cas, le fait d'appeler Dieu «Père» – non pas seulement père du peuple, ce qui était courant, mais père de chacun de nous, exprimant donc un rapport tout à fait intime entre Dieu et l'homme individuel – a été considéré probablement comme une particularité de la communauté primitive.

Pour comprendre la portée de cette appellation, nous devrions cesser de la prononcer sans songer chaque fois à ce rapport. Précisément les deux passages Gal. 6, 9 et Rom. 8, 15, qui opposent le fils à l'esclave, nous invitent à donner un caractère

¹ Contesté par E. Käsemann, *An die Römer* (1973), p. 217.

tout à fait concret à cette intimité qui s'exprime ici: Dieu nous appelant par le Saint Esprit «fils», nous-mêmes dans le Saint Esprit l'appelant «Père». Cette intimité est soulignée encore au v. 16 de Rom. 8 par le choix du mot «enfant» (τέκνον) à la place de «fils» employé dans les versets précédents: «L'Esprit lui-même rend témoignage à l'Esprit en nous que nous sommes enfants de Dieu.»

La prière, manifestation par excellence du Saint Esprit; la prière, langage du Saint Esprit lui-même lorsqu'il entre nous: idée extrêmement féconde au point de vue théologique. Elle ne domine pas seulement tout ce passage de Rom. 8, mais elle implique toute une théologie basée sur la conception du Saint Esprit. Elle nous fait mieux comprendre le rôle primordial de la pratique de la prière dans la vie de S. Paul que nous avons constaté dans la première partie de notre étude.

Si le Saint Esprit parle en nous, lorsque nous prions, cela signifie que le langage de la prière est le seul langage par lequel l'homme se surpasse pour ainsi dire lui-même. Nous franchissons déjà le seuil de notre condition purement humaine. Notre prière devient un acte divin. Dans le v. 16 cité tout à l'heure: «l'Esprit lui-même rend témoignage à l'Esprit en nous que nous sommes enfants de Dieu», il ne faut pas considérer le mot l'«Esprit en nous» (πνεῦμα ἡμῶν) comme une donnée anthropologique. L'Esprit lui-même c'est le Saint Esprit transcendant, partie de la Trinité, tel qu'il existe en dehors de nous; l'Esprit en nous, c'est le même Saint Esprit transcendant à l'homme, mais qui entre en lui – et parle en lui dans la prière.

Cette conception, la plus profonde de la prière qui soit et selon laquelle la prière est inspirée par le Saint Esprit lui-même, rejoint ce que dit Jésus dans un autre contexte: «Dieu sait d'avance ce dont nous avons besoin avant que nous le lui demandions» (Matth. 6, 8). D'autre part Pascal a fait cette même expérience lorsqu'il s'entend interpellé par Dieu en ces mots: «Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais pas déjà trouvé.»

S. Paul connaît une forme de prière qui lui paraît montrer de façon éclatante que ce n'est pas nous-mêmes qui prions, mais l'Esprit: la glossolalie, ce parler en langues, accessible seulement à ceux qui, dans une sorte d'extase, sont saisis par l'Esprit d'une manière spéciale. C'est un phénomène caractéristique du culte de l'Eglise primitive, mais nullement la seule prière des premiers chrétiens. Je suis convaincu qu'à l'arrière-plan de tout cet exposé de Rom. 8 sur la prière il y a une allusion à cette forme extrême, pour ainsi dire, de la prière du Saint Esprit, non pas certes en ce sens que S. Paul viserait uniquement la glossolalie. Au contraire, il s'agit de toute prière, également de la prière intelligible à tous, comme le prouve la prière au Père, Abba. Il cite la glossolalie seulement parce que cette forme, pratiquée par ceux qui ont ce don, rend manifeste concrètement ce qui vaut pour chaque prière.

Plusieurs commentateurs nient cette allusion à la glossolalie.² Mais tout le raisonnement et les termes mêmes dont l'apôtre se sert, suggèrent que la glossolalie est destinée ici à mettre en évidence la thèse générale: la prière, œuvre du Saint

² Aussi K. Niederwimmer, *Das Gebet des Geistes*: Theol. Zeits. 20 (1964), p. 252–265.

Esprit. On ne tint pas assez compte du rôle important que joue la glossolalie dans le christianisme primitif et chez l'apôtre Paul en particulier. Dans les Actes des Apôtres, le fait que les baptisés se mettent à parler en langues est considéré comme un test prouvant que «le Saint Esprit est tombé sur eux» (Actes 10, 46; 19, 6).

L'apôtre consacre à ce phénomène charismatique un long exposé dans la Première Epître aux Corinthiens. Les chapitres 12–14 parlent des charismes, et il y accorde une place spéciale à la glossolalie. Il est vrai qu'il met les Corinthiens en garde contre sa surestimation et qu'il montre le danger de son intégration dans le culte de l'assemblée des fidèles. Il demande que son admission soit subordonnée à l'amour pour ceux qui n'ont pas ce don. Certainement il ne pense pas que ces derniers n'aient pas l'Esprit. Par amour pour eux il «préfère prononcer dans l'assemblée cinq paroles intelligibles pour tous plutôt que dix mille en glossolalie» (1 Cor. 14, 19). Pour justifier cette attitude dictée par l'amour, il intercale entre le dernier verset du chapitre 12 qui mentionne la glossolalie et le chapitre 14 qui tout entier est consacré à cette question, l'hymne sur l'amour au chapitre 13 qui précisément commence ainsi: «Si je parle la langue des hommes et des anges (c'est ainsi qu'il désigne ici le parler en langues) et que je n'aie pas l'amour, je ne suis qu'un airain qui résonne . . .»

Mais on aurait tort de conclure de cette réserve que S. Paul ait méprisé ce don comme tel. Il exige seulement qu'à ceux qui ne l'ont pas, ces sons qui leur paraissent inarticulés soient interprétés. Il termine le chapitre 14 au v. 39 par cette recommandation: «N'empêchez pas le parler en langues» (1 Cor. 14, 39), après avoir dit qu'il remercie Dieu d'avoir reçu lui-même ce charisme: «Je parle en langues plus que vous tous» (14, 18). Pour l'explication de notre passage de Rom. 8, il importe que dans 1. Cor. 14, 14 la glossolalie soit expressément considérée comme une forme de prière: «Si je parle en langues, mon esprit prie, mais mon intelligence est éliminée.» C'est exactement la grande vérité que l'apôtre veut mettre en évidence dans Rom. 8, mais en tirant la conséquence pour toute prière. D'ailleurs dans 1 Cor. 14, 15 glossolalie et prière intelligible pour tous sont associées: «je prierai par l'esprit, mais je prierai aussi par l'intelligence.»

Rom. 8, 26 indique la raison pour laquelle nous avons besoin que le Saint Esprit prie lui-même en nous: «Nous ne savons pas prier comme il faut.» Par le langage humain nous pouvons exprimer tout ce que nous avons à dire à nos frères, mais prier c'est parler à Dieu, et comment l'homme peut-il parler à Dieu? Nos langues humaines en sont incapables. Voilà pourquoi dit l'apôtre: «Le Saint Esprit vient en aide à notre faiblesse. Il intercède pour nous par des soupirs inexprimables (stenagmoî alálētoi).» Ce terme de soupir qui donne lieu à un développement théologique de l'apôtre dont nous aurons à parler s'applique à mon avis parfaitement à la glossolalie. A cause de l'incapacité des langues humaines de s'adresser à Dieu de manière adéquate, il arrive que l'Esprit cherche à se créer pour ainsi dire une langue à lui, «la langue des anges» (1 Cor. 13, 1). Mais il se heurte à l'imperfection de nos organes humains liés à notre corps qui est dominé par la chair, ennemie de l'Esprit. Il en résulte précisément la glossolalie qui au point de vue de l'intelligence donne l'impression de sons inarticulés, de «soupirs». Ceux du dehors

ne peuvent pas la comprendre et sont tentés de l'attribuer à la folie, comme l'apôtre le dit (14, 23). Mais Dieu comprend ce langage plus direct de l'Esprit, car c'est «selon Dieu que l'Esprit intercède pour les saints» (14, 27). Il en est de même pour les prières intelligibles. Par elles aussi le Saint Esprit vient à notre aide, mais les mots que nous mettons à sa disposition ne peuvent être eux aussi que des balbutiements. Cependant Dieu comprend également ce que d'une façon si imparfaite nous voulons dire par eux, puisque le Saint Esprit les inspire. L'affirmation de S. Paul que le Saint Esprit intercède pour nous, nous rappelle que d'autre part c'est le Christ qui – au ciel – est le médiateur de nos prières auprès de Dieu. Nous avons vu que S. Paul prie Dieu «par Jésus-Christ» – pour employer les termes johanniques: «au nom de Jésus-Christ.» Sur la terre c'est le Saint Esprit qui intercède pour nous dans la prière elle-même.

L'apôtre prend dans Rom. 8 la notion du soupir comme point de départ pour prouver que nos prières sont à la fois une anticipation de l'avenir glorieux et un signe de la faiblesse humaine qui subsiste encore dans le laps de temps qui nous sépare de la fin. Elles sont à la fois signe de la présence du Saint Esprit qui parle déjà lui-même en nous, et signe de la distance dans laquelle nous nous trouvons encore par rapport à «la délivrance des enfants de Dieu» et de toute «la création» (Rom. 8, 21). Nos prières nous transportent déjà dans la sphère future, elles nous font entrevoir la gloire divine, le moment où la chair, puissance de mort, qui tout en étant déjà vaincue subsiste encore, sera anéantie et où tout sera transformé par la puissance de vie qu'est l'Esprit. Celle-ci nous pénètre déjà; en nous la transformation s'amorce déjà. Ainsi la prière et le culte, qui est une prière développée, peuvent-ils nous remplir de la plus grande félicité. Mais la douleur que nous éprouvons parce que l'achèvement n'est pas encore réalisé, nous fait en même temps gémir. Le Saint Esprit «renouvelle déjà de jour en jour notre homme intérieur» (2 Cor. 4, 16), mais nos corps, comme toute la création périssable, ne seront transformés par l'Esprit qu'à la fin (Rom. 8, 11).

Ainsi la prière dans laquelle le Saint Esprit doit se servir de notre langue humaine, participe à ce que j'appelle la «tension entre le déjà et le pas encore» que je considère comme la clef pour comprendre la perspective de tout le Nouveau Testament, pour comprendre le temps de l'Eglise dans lequel nous vivons, le temps présent, entre la venue du Christ et la fin, la victoire étant déjà remportée par la mort et la résurrection du Christ, mais la paix définitive étant encore à venir. La conception paulinienne de la prière présuppose cette situation que j'ai décrite en 1944³ à l'aide de l'image, courante à ce moment-là, de la bataille victorieuse qui a déjà décidé de l'issue de la guerre, mais sans finir celle-ci en attendant l'armistice. D'une part la prière est le véhicule de l'esprit divin, donc l'utilisation la plus noble de la parole humaine qui existe. D'autre part elle est quand même un moyen inadéquat. Cette conception reflète donc l'essence de toute la théologie de l'apôtre.

Le passage Rom. 8, 15 ss. sur lequel nous nous basons, doit être compris comme une unité. Les commentateurs ne font ordinairement pas assez ressortir cette unité.

³ O. Cullmann, *Christ et le Temps* (1944).

Ils reconnaissent en général que dans les versets 15–16 il s'agit de la prière et que plusieurs versets plus loin, v. 26 s., il en est de nouveau question. Mais ils pensent que dans le passage compris entre le v. 16 et le v. 26 qui parle de la souffrance, de l'espérance et des soupirs de la création, l'apôtre passerait à un autre sujet: la création. En réalité, le même thème de la prière, de son double aspect: «déjà» et «pas encore», domine tout le morceau d'un bout à l'autre. C'est ce que je m'efforce de montrer. La création révèle la même dualité entre présent et avenir.

La prière que l'Esprit nous pousse à adresser au père prouve que nous sommes enfants (v. 15 et 16). Cette adoption qui nous est déjà accordée est une anticipation de la fin: déjà anticipation, mais seulement anticipation, pas encore réalisation intégrale, donc espérance. Pour cette raison S. Paul associe, au v. 17, au terme d'«enfant» celui d'«héritier»: «Si nous sommes enfants, nous sommes héritiers, héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ.» Qui dit héritier, dit à la fois présent et avenir. L'image de l'héritier illustre bien ce qui est le propre même du Saint Esprit. Il établit le pont entre l'avenir et le présent. Il fonde l'espérance chrétienne. Il est l'élément futur qui fait irruption dans le temps présent. Ainsi S. Paul parle des «arrhes» de l'Esprit (arrabôn, 2 Cor. 1, 22; 5, 5) et appelle l'Esprit «les arrhes de l'héritage» (Eph. 1, 13). Le Saint Esprit ne nous permet pas encore de «voir» face à face, mais il nous fait espérer ce que nous ne voyons pas encore (Rom. 8, 25). La prière, langage de l'Esprit, mais en même temps soupir, est elle aussi une manifestation de l'espérance. La souffrance et l'espérance sont impliquées l'une dans l'autre. «Les souffrances du temps présent ne sont pas comparables à la gloire qui va être révélée» (8, 18).

Dans le passage sur la création, Rom. 8, 19–23, l'apôtre ne perd nullement de vue le sujet de la prière. Il en montre, au contraire, toute la profondeur en le plaçant dans la perspective la plus vaste de la création qui à sa manière devine l'avenir et pour cette raison même souffre du présent. Nous n'avons pas le temps ici d'entrer dans tous les détails de l'exégèse de ces versets. Mais il m'importe de souligner leur relation avec le contexte de la prière. C'est précisément la notion du soupir qui en forme le lien. Le Saint Esprit qui se communique à l'homme dans la prière étend son œuvre à la création tout entière et là encore il provoque aussi le soupir.

La création extérieure à l'homme soupire, en effet, elle aussi (Rom. 8, 22), mais son soupir également n'est que l'expression de la grande attente d'un avenir glorieux pas réalisé. Son soupir est plus fort, parce que le Saint Esprit ne l'a pas encore pénétrée autant qu'il a déjà pénétré notre homme intérieur. Et pourtant l'attente que S. Paul devine dans ce soupir, surtout aux sommets de la création, est particulièrement intense. Le terme grec (apokaradokía) dont il se sert (8, 19) illustre une impatience, une langueur qui s'explique seulement parce que la création présente elle aussi sa délivrance finale. L'apôtre entend dans toute la création ce soupir et c'est comme une symphonie de soupirs: elle soupire ensemble (systemázei, 8, 22). Dans mes cours d'exégèse sur ce chapitre j'ai toujours attiré l'attention des étudiants à ce propos sur le regard triste précisément des animaux les plus évolués, p.ex. des chiens. Au même verset, S. Paul ajoute au mot «soupirer ensemble» un autre verbe, «souffrir ensemble les douleurs de l'enfantement» (synōdínein), qui dans

tout le Nouveau Testament s'applique justement à la transformation glorieuse de toutes choses par le Saint Esprit (8, 22): La création «souffre ensemble les douleurs de l'enfantement». Elle participe à l'espérance, elle attend la libération glorieuse des «enfants de Dieu» de l'esclavage de la corruption (v. 21).

Les hommes devanceront le reste de la création, comme ils ont devancé aussi sa soumission à l'esclavage de la mort. Toute la création a été entraînée dans la corruption, est devenue périssable, assujettie à la mort par le péché d'Adam: «à cause de celui qui l'y a soumise» (Rom. 8, 20). La préposition «à cause de» (diá) est sans doute une référence à Gen. 3, 17: «à cause de toi le sol sera maudit». Il y a une solidarité entre l'homme et le reste de la création. Cette solidarité qui remonte aux origines sera révélée aussi à la fin. Lorsque nos corps seront délivrés de la chair, qu'ils seront transformés par l'Esprit en «corps spirituels», la matière tout entière dont se compose le reste de la création sera également transformée par l'Esprit.

Cependant la grande idée qui importe à l'apôtre dans ce passage, c'est que dans le temps intermédiaire qui est le nôtre, la solidarité dont nous parlons existe également. La création entière soupire «jusqu'à maintenant» (áchri toû nÿn, Rom. 8, 22), comme nous-mêmes soupirons dans nos prières. C'est dire que la création entière est déjà d'une façon ou d'une autre obscurément en contact avec l'Esprit. Il y a un «enchantement du Vendredi saint». La création elle aussi prie. Certes là encore l'homme est déjà plus avancé. L'apôtre dit (au v. 23) que «nous avons les prémices de l'Esprit» puisque notre homme intérieur est déjà renouvelé par lui et que nous pouvons au moins essayer de formuler les prières. Il n'en reste pas moins que le soupir, ébauche d'une prière si clairement perceptible dans le reste de la création, confirme l'œuvre présente accomplie par le Saint Esprit dans nos prières. L'idée que cette œuvre s'étend à la création entière peut paraître hardie. Mais elle est sous-jacente à notre passage de Rom. 8, et avec raison la théologie orthodoxe suit l'apôtre Paul dans cette voie.

Nous arrivons à la fin de notre passage, à Rom. 8, 28–30. Ces versets parlent de prédestination et rejoignent ainsi le commencement. L'intercession du Saint Esprit dans nos prières prouve que l'initiative est du côté de Dieu qui nous interpelle comme «enfants». Cette idée est placée ici dans la perspective de la prédestination divine. Ceux pour lesquels l'Esprit intercède, ceux qui «aiment Dieu» (dont parle le v. 28), Dieu les a «connus d'avance» (proégnō)... il les a «prédestinés» (v. 29)... il les a «appelés» (v. 30). Ce qui est vrai pour la prière: nous prions parce que Dieu, par l'Esprit, prie en nous, est vrai pour la connaissance. Les deux ne sont possibles que par le rapport établi par Dieu avec nous. Il faut nous rendre compte de la signification que revêt le verbe «connaître» chez S. Paul. Pour lui (et nous pouvons dire: pour la Bible), «connaître» n'est pas à confondre avec la connaissance philosophique. Ce n'est pas connaître l'objet de la connaissance à distance, c'est-à-dire en éliminant toute affectivité, mais c'est, au contraire, entrer en rapport avec lui. C'est le sens du verbe hébraïque *jāda'* qui exprime la plus grande intimité, lorsqu'il est question de deux êtres qui se connaissent. Il implique un acte de volonté. Ainsi il peut devenir synonyme d'aimer, s'attacher, s'unir à quelqu'un. Selon S. Paul «Dieu a connu d'avance son peuple» (Rom. 11, 9), et «le Seigneur

connaît les siens» (2 Tim. 2, 19). C'est dans ce sens qu'il faut comprendre aussi la parole de Jésus (Matth. 11, 27): «Personne ne connaît le fils si ce n'est le père, et personne ne connaît le père si ce n'est le fils.» Le résultat du fait que Dieu nous a connus, c'est que nous le connaissons ou que nous l'aimons (Rom. 8, 28). Prière et connaissance au sens paulinien sont donc très proches l'une de l'autre. Les deux remontent à l'initiative de Dieu qui entre en communion avec nous.

Notre connaissance de Dieu basée sur le rapport établi par Dieu avec nous: c'est là une idée essentielle pour l'apôtre. Dans Gal. 4, 9 il dit: «Maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous êtes connus de lui.» Donc l'actif peut être remplacé par le passif, de même dans 1 Cor. 8, 3: «Si quelqu'un croit avoir connu, il n'a pas encore connu comme il doit connaître (kathôs deî).» Cela nous rappelle Rom. 8, 26: (par nous-même) «nous ne savons pas prier, comme il le faut (kathò deî)». Le parallélisme est parfait. «Comme il le faut», c'est-à-dire en reconnaissant dans les deux cas l'initiative de Dieu. En effet, l'apôtre continue le passage de 1 Cor. 8, 3: «si quelqu'un aime Dieu (= connaît Dieu), celui là a été connu de lui» – de nouveau le passif. Ceux qui «aiment Dieu» dans Rom. 8, 28 sont également ceux qui sont aimés (ou connus à l'avance) par Dieu. Nous retrouvons la même substitution du passif à l'actif dans 1 Cor. 13, 12: «Maintenant nous ne connaissons que partiellement, alors je connaîtrai comme j'ai été connu.» La connaissance qui nous est ainsi accordée est, elle aussi comme la prière, l'œuvre de l'Esprit. C'est la sagesse, la sofía, dont il est question dans 1 Cor. 2, 10 ss. Opposée à la sagesse des hommes, elle nous est révélée par le Saint Esprit «qui sonde tout, même les profondeurs de Dieu». Aussi toute vraie théologie a-t-elle la même origine que la prière: le Saint Esprit.

Lorsque celui-ci agit en nous, nous sommes en communion avec Dieu, nous sommes aimés par lui. Cette assurance inspire à S. Paul l'hymne à l'amour divin qui suit le passage sur la prière que nous venons d'étudier (8, 31–39): «Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous»..., jusqu'au dernier verset du chapitre: «Rien ne saurait nous séparer de l'amour de Dieu qui est en Jésus-Christ, notre Seigneur.»

3.

La conception théologique de la prière chez S. Paul, son enracinement dans l'ensemble de sa théologie, correspond à la place centrale qu'occupe dans la vie de l'apôtre la pratique de la prière, objet de la première partie de notre travail. Pourtant n'y a-t-il pas contradiction entre les résultats respectifs des deux parties? Dans la première la prière était *un acte humain*, une obligation humaine, dans la deuxième un *don de Dieu*. L'Esprit prie en l'homme, et cependant l'homme est appelé à prier. En réalité, cette juxtaposition de l'indicatif et de l'impératif est caractéristique de tout le Nouveau Testament. L'impératif de l'éthique, en particulier chez S. Paul, est basé sur l'indicatif de la grâce. Nous *sommes* saints, nous *devons* être saints. Nous *sommes* morts au péché dans le baptême, nous *devons* lutter contre le péché (Rom. 6, 3. 12). Nous devons être ce que nous sommes. Cela tient aussi à la tension entre le «déjà» et le «pas encore».

Nous devons nous ouvrir au Saint Esprit, lorsque nous prions. Toutes les caractéristiques concrètes des prières pauliniennes que nous avons relevées dans la première partie, procèdent de leur enracinement dans le Saint Esprit:

persévérance – le Saint Esprit ne se lasse pas;

réciprocité de la prière de l'apôtre pour les Eglises et des Eglises pour l'apôtre – le Saint Esprit unit l'Eglise (Pentecôte);

prière dans la joie – c'est la joie dans le Saint Esprit (Rom. 14, 17);

la supplication devant être accompagnée de l'action de grâces (metà eucharistias) – l'Esprit exige une attitude de louange dans toute prière à l'exemple de celle de Job: «le Seigneur l'a donné, le Seigneur l'a pris; que le nom du Seigneur soit loué».

C'est la condition de *l'exaucement*. La présence du Saint Esprit assure l'exaucement. Si dans la prière c'est le Saint Esprit qui parle en nous, nous faisons, au moment même de prier, l'expérience de l'amour de Dieu. Il prend l'initiative de s'unir à nous. Même au milieu de la détresse, et même lorsque extérieurement celle-ci ne disparaît pas, nous avons conscience de nous trouver dans la sphère divine à l'instant où nous prions. Ainsi l'acte de la prière telle que la conçoit l'apôtre Paul est en lui-même un exaucement. S. Paul nous a fait part de la réponse déjà citée qu'il a reçue à sa prière: «Ma grâce te suffit. La puissance s'accomplit dans la faiblesse» (2. Cor. 12, 8). C'est la puissance du Saint Esprit.

Oscar Cullmann, Bâle