

**LES FINS POLITIQUES
DE LA PRIERE**

Mots clés : *Prière, politique, Pouvoir et autorité de la prière, géographie de la prière, Nazha, justice, justice sociale, justice cosmique, Ma'at, vérité, vérité et royauté, messianisme, vérité et amour, co-transcendance, dialectique transversale, Liban, Mystique, prière de Jésus, Jean-Louis Vieillard-Baron, Jean Akiki.*

Publications de l'Université Saint-Esprit de Kaslik
Faculté de Philosophie et des Sciences humaines, 12

**LES FINS POLITIQUES
DE LA PRIERE**

Jean Akiki



PUSEK

2010

Akiki, Jean

Les fins politiques de la prière / Jean Akiki ; Préface de Jean-Louis Vieillard-Baron. - Kaslik : PUSEK, 2010. - 239 p.; 22 cm. - (Publications de l'Université Saint-Esprit de Kaslik. Faculté de Philosophie et des Sciences humaines ; 12).

Bibliogr. - ISBN 978-9953-491-78-3

1 - Prière - Eglise catholique 2 - Prière - Christianisme 3 - Prière - Philosophie
4 - Politique 5 - Justice - Aspect religieux 6 - Vérité. I - Vieillard - Baron, Jean-Louis. Préf. II - Titre III - Série.

cdd 21 230.01

La mosaïque de la couverture :

« La mosaïque de St Vital de Ravenne, l'une des plus célèbres mosaïques de la **Basilique Saint-Vital de Ravenne**, VI^e siècle.

l'Empereur Justinien dans toute sa pompe, élu de Dieu, champion de l'orthodoxie, se proclamant à la fois empereur et prêtre, offre une patène à l'église Saint-Vital qu'il vient de libérer du joug arien ; il est accompagné de l'évêque Maximien et de hauts dignitaires religieux, civils et militaires, sa démarche symbolise le rétablissement de la communion dans un Christianisme devenu religion d'État. »

ISBN 978-9953-491-78-3

© PUSEK, Kaslik, 2010
Université Saint-Esprit de Kaslik
B.P. : 446 Jounieh – Liban
Tél. : 961.9.600073
Fax : 961.9.600277
E-mail : pusek@usek.edu.lb
www.usek.edu.lb

TABLE DES MATIERES

Préface	7
Introduction	13
L'expérience fondatrice : Nazha	36
L'expérience de la prière	38
Pouvoir et autorité de la prière	47
La géographie de la prière	67
Prière et justice	82
Précis grammatical	88
Approche philosophique, le mot d'Anaximandre	92
Le point de vue de Platon	105
Sources babyloniennes et égyptiennes	112
La justice dans la Bible, les psaumes	134
Prière et vérité	168
Vérité et amour	189
Vérité et royauté	197
La prière de Jésus (Jean 17)	207
Conclusion	220
Bibliographie	224

Généralités sur politique et religion	224
Sur la prière	231

PREFACE

O rigène écrivait que nous devions traduire l'Évangile sensible (celui que les évangélistes ont raconté) en Évangile intelligible et spirituel. C'est là l'œuvre d'une exégèse théologique qui s'est élaborée au cours de l'histoire du christianisme. L'ouvrage de Jean Akiki nous propose de faire en quelque sorte le chemin inverse, à savoir de traduire en réalité sociale et politique le contenu spirituel et théologique du message chrétien. En fait les deux voies, celle qui va du récit évangélique concret au kérygme, et celle qui va de la révélation à la vie socio-politique, passent par l'acte religieux par excellence, la prière, en laquelle Bossuet voyait essentiellement un acte d'abandon entier « à cet esprit de nouveauté qui ne cesse de vous réformer intérieurement et extérieurement ».

Il peut sembler provocateur de traiter des fins politiques de la prière. Jean Akiki nous emmène sur un chemin montagneux difficile. Mais il part d'une expérience vécue : celle de Nazha, créatrice d'un milieu spirituel extra-ordinaire, d'une surprise qui est en même temps une invocation à la prière : « Souviens-toi de moi quand tu pries », dit-elle à un jeune homme sans précaution ni préparation. L'irruption du spirituel est bouleversante : par la voix d'un chant maronite, par l'attitude, par le geste. C'est toujours une sorte de conversion, comme lorsque saint Augustin entend, au jardin de Milan, *Tolle, Lege*.

Que la prière ait une signification politique, c'est ce qui résulte de l'analyse de Jean Akiki ; en effet, il cherche à montrer, au travers de plusieurs lectures de textes spirituels fort divers, que la prière est cause de la sociabilité politique de l'homme. On croit souvent que la prière a deux faces, l'une collective, qui est la prière rituelle, l'autre personnelle, qui est le recueillement individuel. Mais, dans les deux cas, la prière reste un acte collectif, toujours inspiré par la communauté croyante, même quand il est solitaire.

On peut vérifier cette écoute de l'autre et cette orientation vers l'autre dans la prière sur deux points importants de la foi chrétienne : l'intercession, et la communion des saints. « Prier pour » est un thème cher à Gabriel Marcel. C'est là l'intercession orante. Nazha, qui chante d'une voix prenante la prière maronite *Ya 'oumallah* demande au jeune homme de se souvenir d'elle quand il prie. On ne peut refuser une telle demande. Gabriel Marcel répondait : « Si j'ai en moi une capacité de prière, je n'ai, à la lettre, pas le droit de ne pas faire appel à ce mystérieux pouvoir en faveur de l'autre, dès le moment où, si confusément que ce soit, je me reconnais responsable de ce qui le regarde. Refuser de prier pour lui, ce serait l'abandonner et le trahir. »¹ Voilà le sens de l'intercession que les chrétiens demandent le plus souvent à la Médiatrice, Marie mère de Dieu, *theotokos*.

Quant à la communion des saints, c'est une réalité de prière qui consiste à faire communiquer les mérites les plus hauts des âmes saintes avec les faiblesses les plus marquées des êtres les plus ordinaires. Cet échange et cette réciprocité des mérites ne signifie nullement que les plus faibles et les plus déficients peuvent se reposer tranquilles dans l'espoir du salut universel. Mais la vérité orante est que nous ne sommes pas tous égaux devant Dieu, en raison de la diversité et de la différence de nos mérites respectifs, mais qu'il ne faut pas chercher d'égalité autre

1. G. Marcel, *Le Mystère de l'être*, tome II, Paris, Aubier, 1964, p. 97.

que l'égalité des droits, la vérité concrète étant l'unité et l'harmonie dans la différence. Le sens socio-politique, et théologico-politique de la croyance à la communion des saints, c'est celui que Bergson a aperçu, à savoir que les saints entraînent les autres hommes à leur suite dans leur élan spirituel.

La posture de celui qui prie est en elle-même une posture politique, voilà le point de départ de Jean Akiki. Il rencontre ici la pensée de Victor Hugo, qui, malgré son anticléricalisme, croyait profondément en Dieu, et à l'efficacité politique et personnelle de la prière. Dans son roman *Les Misérables*, Hugo a créé une mythologie populaire à l'usage du dix-neuvième siècle, réussite qui dépasse *La Guerre et la paix* de Tolstoï ; et c'est dans ce roman épique que Hugo insère une profonde réflexion sur le sens de la prière. Il s'agit essentiellement de la prière contemplative, du sacrifice de religieuses cloîtrées qui prient pour le monde qui ne prie pas. C'est à propos du Petit-Picpus, couvent imaginé sur le modèle du couvent des Bénédictines de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement. Ce couvent inspire à Hugo une « Parenthèse » capitale. Le couvent mérite réflexion, car il permet d'observer « la réverbération de Dieu sur le mur humain ». Pour Hugo, le couvent est condamné par l'histoire : en lui-même il est un arrêt à la vie, qui fut nécessaire, mais qui est dépassé. Mais la question religieuse subsiste, et la prière est absolument bonne. « Le moi d'en bas, c'est l'âme ; le moi d'en haut, c'est Dieu. Mettre, par la pensée, l'infini d'en bas en contact avec l'infini d'en haut, cela s'appelle prier »¹. La signification de l'Adoration perpétuelle est politique : c'est une protestation véhémement contre la profanation du Saint Sacrement ; c'est un acte de réparation. Ici prend sens la *Communio sanctorum* ; Hugo écrit : « La réparation, c'est la prière pour tous les péchés, pour toutes les fautes, pour tous les désordres, pour toutes les violations, pour toutes les iniquités,

1. Victor Hugo, *Œuvres complètes*, édition chronologique de Jean Massin, tome XI, p. 394.

pour tous les crimes qui se commettent sur la terre ». Et il explique que les religieuses préfèrent encore l'expression qui contient une idée de supplice et d'abaissement : être au poteau. « La sœur au poteau ne se retournerait pas pour le tonnerre tombant derrière elle ». Telle est la conviction profonde de porter le salut du monde sur ses épaules que nous pouvons parler à juste titre de l'efficacité politique de la prière, dans ce refus de toute attention aux événements du monde par l'affirmation d'une intercession auprès de Dieu.

La Justice est au centre de la prière ; or les *Psaumes* de la Bible, à côté de prières de louange et d'action de grâce, regorgent d'appels au Dieu vengeur, confondant la justice divine et la vengeance. Comment sortir de cette difficulté et quel usage pouvons-nous faire de la critique par Nietzsche de l'homme de ressentiment ? La Bible souligne que, de même que Dieu seul est Saint, Dieu seul est Juste. Ainsi Jean Akiki, par sa patiente lecture de la Bible, nous rend sensibles à l'origine égyptienne de nombreuses prières juives, au fond sémitique qui anime le Christianisme oriental, tout en démontrant la nécessité politique de la prière, précisément du fait que, alors que l'homme croit Dieu vengeur, et crie vengeance, c'est Dieu seul qui est Juste. La prière corrige la soif humaine de vengeance. Elle n'apaise pas le ressentiment, mais elle déplace la justice. Vous ne ferez pas justice vous-mêmes. Il faut en quelque sorte dépolitiser la prière pour s'en remettre à la vraie justice qui est la justice divine.

Dans une analyse consacrée à « Prière et vérité », Jean Akiki montre ensuite comment « la communauté des croyants fait sa prière et est faite par la prière » (p.181). Ceci est vrai aussi de la prière des saints stylites, isolés pour intercéder. Jean Akiki le retrouve dans l'hagiographie de Siméon le Stylite, ascète qui mortifie ses besoins personnels « pour vivre la prière dans sa plénitude socio-psycho-linguistique » (p. 179). Dans son isolement volontaire, le saint participe à la Jérusalem céleste, qui est présente dans la communauté croyante. Ici nous touchons le mystère de la vraie communauté spirituelle. À cet égard, la

tradition syriaque est ascétique : la prière en laquelle le moine vit est fondée sur le renoncement à soi-même. Il serait intéressant de déterminer si cette abnégation est un présupposé de cette communauté spirituelle ou si elle en est la conséquence. Autrement dit, faut-il une communion de prière pour que l'ascétisme puisse exister, ou est-ce l'inverse ? Bergson pensait que, contre la frénésie de progrès technique et d'amélioration du confort, frénésie qui caractérise notre modernité, il fallait revenir à la vie simple, autrement dit pratiquer une sévère diminution de nos désirs. Ce vœu n'a malheureusement pas été réalisé et l'imminence des guerres entraîne toujours une frénésie de jouissance, un déchaînement des appétits élémentaires.

Je voudrais maintenant souligner quelques points forts de l'analyse de Jean Akiki :

1 – la co-transcendance de la prière : la mélodie du *nous* exprime la communion des âmes avec Dieu. C'est là l'affirmation d'un personnalisme de la communion. Maurice Nédoncelle avait insisté sur cette dimension de la prière chrétienne.

2 – l'habitation dans la prière : que signifie précisément « habiter en prière » ? Ce peut être la continuité propre à la vie de prière ; mais on aura du mal à prouver que tous nos actes courants sont de l'ordre de la prière. Dans ses *Confessions*, saint Augustin fait alterner la prière, le récit et l'analyse ; en général, il commence par le récit, qu'il analyse ensuite en termes théoriques, conclu par une invocation à Dieu qui est écrite sous forme de prière. Gratry (1805-1872), prêtre de l'Oratoire, polytechnicien et philosophe chrétien, professeur à la Sorbonne, conseillait d'écrire sa prière ; pour lui, lecture et écriture n'étaient pas seulement des aides à la prière, mais des formes profondes de la prière¹. Ce que souligne la conclusion de Jean Akiki, c'est la prière comme

1 . *Les Sources*, 3^{ème} édition, Paris, 1901, p. 44 et p. 52-57.

écoute de l'autre. Comme l'a montré, dans un parcours à la fois philosophique et théologique, Mgr Bruno Forte, la question de l'autre est la question du temps présent¹. On pourrait en déduire l'extrême actualité de la prière.

Pour finir me vient à la pensée la prière de Gabriel Marcel, récemment publiée par les soins d'Anne Marcel et de Xavier Tilliette, prière en laquelle les fins politiques, la paix et le combat, sont prises en charge :

*J'espère en Toi pour nous. J'espère en Toi qui es la paix vivante, pour nous qui sommes encore en lutte avec nous-mêmes et les uns avec les autres, afin qu'il nous soit donné un jour d'entrer en Toi et de participer à Ta plénitude.*²

Lusignan, mars 2010
Jean-Louis Vieillard-Baron

1 . Bruno Forte, *À l'écoute de l'autre, Philosophie et révélation*, Paris, Le Cerf, 2003.

2 . « *Tu ne mourras pas* », textes choisis et présentés par Anne Marcel, Préface du père Xavier Tilliette, Orbey, Arfuyen, 2005, p. 106.

INTRODUCTION

La montée du religieux sur la scène mondiale déjoue toutes les stratégies avancées depuis des siècles déjà pour minimiser son rôle et, tout au plus, pour l'effacer de la liste des joueurs influents sur le social, le culturel, l'économique et le politique. Depuis Gutenberg on commençait à croire que moines et clercs ne doivent plus accaparer le monopole de la culture. Les laïcs ou gens ordinaires auront la possibilité de lire et d'écrire, de chercher notamment et d'appréhender le sens du monde, de la vie et de la mort. Si 82% des gens disent croire en Dieu et en une certaine spiritualité humaine, d'après une enquête faite en 2006-2008, dans 143 pays¹, cela non seulement annonce le retour d'une certaine

1. Sous le titre « *What Alabamians and Iranians Have in Common* » (ce que les habitants de l'Alabama et les Iraniens ont en commun) l'institut de sondage Gallup a publié le 9 février 2009 une nouvelle enquête sur la religiosité dans le monde et aux USA. Cette enquête a été réalisée auprès de 143 pays (*enquêtes réalisées en 2006, 2007 et 2008 par téléphone auprès de 1000 personnes par pays ; marge d'erreur +/- 4%*) et auprès de chacun des états des USA (*enquête réalisée en 2008 par téléphone auprès de 355,334 adultes de plus de 18 ans avec une marge d'erreur de +/-1% pour la plupart des états à l'exception du District of Columbia (Washington), du Wyoming, et du North Dakota pour lesquels la marge d'erreur est de +/- 4%*).

religiosité, mais aussi confirme que celle-ci n'est pas morte. Ce retour ne serait pas aux dépens du matérialisme qui a vieilli rapidement et qui ne cesse d'étonner, de choquer et d'enthousiasmer les esprits épris de nouveauté ; mais il prendrait comme rival le géant de la technique, notamment biologique, qui bouleverse l'échelle des valeurs et qui attise le feu de la discorde, disons la confusion entre matière et esprit. Il semble alors que le religieux n'a pas été déraciné du psychisme des collectivités humaines et qu'il n'a pas perdu toutes les cartes et astuces pour enchanter toujours les fils d'Adam. Qu'est ce qui fait la force de cette attraction religieuse ? Est-ce le retour en arrière, cette nostalgie des origines, l'attachement organique, psychique et culturel qui lance les étincelles à même de raviver l'expérience du numineux, le sacré, ancré sur la mémoire des siècles, calqué sur la psyché du social ? Ou bien est-il question d'une projection futuriste, disons eschatologique, qui, loin de fuir *l'inévitable* ou de se *résigner* devant *l'irrévocable*, fait appel au médiateur,

La question étant « Is religion an important part of your daily life ? » (la religion tient-elle une place importante dans votre vie quotidienne ?), on constatera que la moyenne est à 82 % : autrement dit, dans plus d'un pays sur deux, plus de 82 % des habitants répond "oui, la religion tient une place importante dans ma vie quotidienne". Chacun constatera la géographie religieuse.

Forts seulement de 65 % des habitants accordant une place importante à la religion dans leur vie quotidienne, les Etats-Unis d'Amérique font figure, à l'échelle mondiale, de pays peu religieux ; c'est à l'échelle des pays développés que la religiosité résiduelle des USA apparaît importante.

Les Top 11 des pays les plus religieux et les moins religieux sont aussi révélateurs ; tout d'abord de la religiosité (ou à tout le moins de la pression sociale difficilement imaginable de la religion) dans les pays sous l'influence de l'islam ; mais probablement aussi de la moindre religiosité significative des pays d'Europe du Nord par rapport à un pays comme la France (*les positions de la République tchèque et de l'Estonie étaient déjà bien connues*). Cf. tableau des résultats sur le site brightsfrance.org :

<http://www.brightsfrance.org/forum/viewtopic.php?f=8&t=432> .

héros, roi ou juge suprême, leader disposant du mot de passe lequel serait assez suffisant pour calmer les esprits tourmentés par la finitude matérielle du siècle.

Voilà un ensemble de questions qui justifie une autre approche philosophique de la religion sans pour autant se contenter de prendre cette dernière comme « réservoir conceptuel ». Ainsi les conditions de possibilité d'une philosophie de la religion pourraient dépasser le nombre quatre dont parle Vieillard-Baron : *révélation, intériorité, communauté* et *diversité*¹. Bien que la symbolique du nombre quatre soit fort intéressante pour localiser impérativement sur terre toute problématique philosophico-religieuse, l'on trouve dans la quatrième ce qu'on peut appeler concept ambivalent qui peut aller de l'un au multiple et dans ce sens-là seule la prière fera la distinction, dans la mesure où elle n'est pas seulement *logos*, penser, mais également agir et attitude². Ce n'est pas l'épistémique qui trouve ainsi une terre fertile à une quelconque investigation légitime, mais une approche philosophique qui traite la religion comme une mine d'essence multiple, celle de la science de l'homme, de Dieu, de la nature, de la mythologie, des symboles, de la littérature spirituelle et des arts sacrés sous leurs différentes formes et variantes.

La prière, comme agir et penser, joue le rôle majeur de guide sûr vers les ports du salut où l'esprit et le corps, le mental et l'imaginal, l'individuel et le collectif assurent harmonie et sympathie pour toute investigation sincère à cet esprit de recherche. C'est la raison pour laquelle l'intériorité de l'expérience est toujours une expérience collective, dans la mesure où le religieux n'est jamais individuel. L'expérience de l'ascète dans son ermitage, petite cellule, colonne ou grotte,

1. Jean-Louis Vieillard-Baron et alii, *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf, 1989, p. 10-14.

2. Marcel Mauss, *La prière*, Paris, Félix Alcan, 1909.

est une expérience collective du fait même que l'ascète ne cesse d'être membre actif de la collectivité qui lui a donné tout ce dont il a eu besoin pour continuer et réussir. Et ce sera toujours, la communauté qui en profitera. Daniélou ne dit pas autre chose quand il défend l'ouverture de cette intériorité sur une extériorité à même de fonder *le christianisme personnel* sur *le christianisme social*¹. En effet, parlant de la dimension religieuse comme *part essentielle de la nature humaine*, relevant *du droit naturel*², Daniélou affirme par la suite qu'elle est une *donnée sociale*, constituant un *problème vital* pour toute civilisation.

C'est cette *large* intériorité qui semble être responsable du retour fastidieux du religieux, malgré tous les efforts déployés par les modernes et les postmodernes pour l'éradiquer sur la carte du Nord - Ouest de la planète. Le religieux n'a jamais déserté les lieux ; au contraire, il continue à tendre ses rets de séduction, ses ficelles d'attraction³. Anticipant les émeutes et

-
1. « Le christianisme sociologique doit perpétuellement tendre à se transformer en christianisme personnel ; la pratique religieuse doit toujours tendre à l'oraison, l'attitude intérieure devant toujours tendre à correspondre au geste extérieur [...] Pour qu'il y ait un christianisme personnel, il faut qu'il y ait un christianisme social [...] » Jean Daniélou, *L'oraison, problème politique*, Fayard, Le Signe, 1965, p. 30.
 2. *Ibid.*, p. 18.
 3. « Dieu est une expérience immédiate et qui est là dès l'origine de l'homme, quelque chose qui résulte le plus naturellement du monde de la vie de notre esprit, tout comme le chant des oiseaux, comme le sifflement du vent, comme le tonnerre du ressac [...] » C.G. Jung, *le divin dans l'homme*, lettres choisies et présentées par Michel Cazenave, Albin Michel, 1999, (7 mai 1955, p. 42). Jung parle également « d'expérience cruciale », « ineffable », « *fondatrice* », « *perturbatrice* », (p. 10) d'une *ousia* quelconque. Le postulat qui en découle, c'est que par-delà la structure psychique il y a quelque chose - « un support », une *ousia* – au sujet de quoi il est principiellement et absolument impossible de dire quoi que ce soit, puisque tout ce que l'on en dirait serait encore une fois une simple représentation. (14 juillet 1957 p. 123) ; et il confirme « Nous ne pouvons découvrir aucune

activités libérales de la deuxième moitié des années soixante du siècle dernier, précisément en 1965, à l'issue des travaux de Vatican II, Daniélou partageait le souci de l'Eglise Catholique de faire comprendre son message universel et insistait davantage sur le rôle religieux dans la cité future, pour contourner le débat sur la marginalisation de l'élite religieuse devant la nouvelle élite profane, qui s'impose tambour battant, sous l'égide du communisme et du socialisme. Il disait : « Le problème religieux n'est pas le problème d'une élite. Il est au contraire le problème des masses. Mais au niveau des masses, religion et civilisation sont étroitement dépendantes l'une de l'autre. Il n'y a pas de vraie civilisation qui ne soit religieuse [...] La prière de l'homme d'aujourd'hui est celle d'un homme engagé dans le monde de la civilisation technique, avec toutes les transformations apportées au rythme de l'existence humaine. Le problème qui se pose donc à nous est celui de l'avenir de la

réalité qui ne soit d'abord spirituelle. Toutes les autres réalités en sont dérivées et déduites indirectement, même avec cette aide artificielle que l'on nomme science naturelle [...] » (10 janvier 1929, p. 149-152).

En 1957, au lendemain de la remise du prix Nobel, Camus déclare :
 « *En descendant du train, un journaliste m'a demandé si j'allais me convertir. J'ai répondu : Non. Rien que ce mot : non... J'ai conscience du sacré, du mystère qu'il y a en l'homme, et je ne vois pas pourquoi je n'avouerais pas l'émotion que je ressens devant le Christ et son enseignement. Je crains malheureusement que, dans certains milieux, en Europe particulièrement, l'aveu d'une ignorance ou l'aveu d'une limite à la connaissance de l'homme, le respect du sacré, n'apparaissent comme des faiblesses. Si ce sont des faiblesses, je les assume avec force [...]* » Cité par R. Quilliot, dans *Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 1615. Certainement, Camus conséquent avec lui-même ne pouvait pas oublier ce qu'il a écrit auparavant : « Entre l'histoire et l'éternel, j'ai choisi l'histoire parce que j'aime les certitudes. D'elle du moins je suis certain, et comment nier cette force qui m'écrase ? » (*Le Mythe de Sisyphe*, II, p. 165).

prière dans la civilisation technique.»¹ Ainsi le laïc est appelé à inventer une « nouvelle forme d'oraison » à partir de la réalité même de son existence, de son vécu au quotidien², à même d'actualiser son engagement, non en tant que membre d'une communauté ou d'une Eglise, faisant problème à la nouvelle élite, mais qu'acteur principal de la masse, du peuple, le *laos*.

Bien versé dans les travaux de Durkheim, de Georgio La Pira³ et de Teilhard de Chardin entre autres sociologues, hommes politiques et hommes de sciences, Daniélou est le premier à voir aussi clairement dans l'oraison ses attachements sociopolitiques dont l'absence constituerait un véritable problème politique : « C'est en quoi nous pensons qu'en tant qu'elle exprime cet épanouissement personnel d'une dimension particulière de l'homme, que l'oraison est un problème politique, dans la mesure où une cité qui la rendrait impossible trahirait son rôle de cité [...] Je parlerai donc de l'oraison comme problème social [...]»⁴. » « Accepter qu'il y ait une totale séparation entre l'univers de la politique et l'univers de l'homme religieux serait le suicide de l'humanité. »⁵ L'oraison serait le moyen principal d'une concorde inter- groupale, susceptible de se tenir ferme devant

1. Jean Daniélou, *L'oraison, problème politique*, Fayard, Le Signe, 1965, p. 7 et 25.

2. *Ibid.*, p. 135.

3. En 1932 déjà La Pira avait affirmé : « La sainteté moderne de notre siècle aura cette caractéristique : ce sera une sainteté de laïcs. Nous croisons dans les rues ceux qui, d'ici cinquante ans, seront peut-être sur les autels : dans les rues, dans les usines, au Parlement, dans les salles des Universités ». L'Archevêque de Florence, le cardinal Ennio Antonelli, a évoqué ainsi le «Saint Maire», au cours de la Messe pour le 26^e anniversaire de sa mort, selon l'agence Fides, in <http://www.zenit.org/article-6571?l=french>.

4. *Ibid.*, p. 27.

5. *Ibid.*, p. 37.

les idéologies communicationnelles envahissantes et aider à décloisonner les espaces de réflexion et de citoyenneté.

En effet, si le religieux et le politique vont ensemble en tant que deux phénomènes sociaux¹, et si le propre de chacun est de réquisitionner la première place devant l'autre, le politique et le religieux se définissent par rapport à l'autre personne avec laquelle on tisse des liens, établit des conventions et fait réussir des échanges de diverses manières. D'autant plus que le social est quasiment construit sur le processus de l'*échange*² et que l'autre, cet autre qui se tient en face, conditionnerait le champ sémantique et logistique de toutes les opérations que l'on établit minutieusement ou non. A partir de cette thèse principale on peut réquisitionner la place de la prière dans la vie moderne, si tant est qu'elle joue le rôle de poumons dans le social. Arrêter de prier, c'est en quelque sorte arrêter de respirer et finir par se suicider.

Dans ces conditions, notre étude s'insère normalement dans le vaste champ des sciences humaines pour justifier une quelconque hypothèse stipulant la consistance des liens entre

-
1. Ou forces sociales d'après Durkheim : « [...] Avant tout, la vie religieuse suppose la mise en œuvre de forces *sui generis*, qui élèvent l'individu au-dessus de lui-même, qui le transportent dans un autre milieu que celui où s'écoule son existence profane et qui le font vivre d'une vie très différente, plus haute et plus intense. Le croyant n'est pas seulement un homme qui voit, qui sait des choses que l'incroyant ignore : c'est un homme qui *peut davantage*. [...] *ce sont des forces collectives*. » « *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine*. » Extrait du Bulletin de la Société française de philosophie, 1913, I, pp. 63 à 100. Exposé suivi d'un débat. Reproduit in Émile Durkheim, Textes. 2. *Religion, morale, anomie*, pp. 23 à 59. Paris, Éditions de Minuit, Collection Le sens commun, 1975.
 2. Il s'agit de la thèse principale de Marcel Mauss dans son article *Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*, originalement publié dans *L'Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924.

politique et religion ainsi que la possibilité de les voir menant à des fins uniques celles de renouveler les conditions capables d'affermir le règne de l'esprit sur la matière et d'empêcher les cités modernes de se trahir. La prière, ou la religion en acte, le politique raffiné, subtilisé et ainsi remis sur sa selle originaire, est le domaine par excellence où on peut dévoiler les secrets de la nature, celle de l'homme et celle de son environnement.

Il est alors indéniable que l'étude comparée soit le chemin le plus sûr pour surmonter les différents problèmes de la recherche et pour attacher les deux logiques au même et seul joug, celui de la quête de la vérité, qui ne serait nullement approchée ni même intuitionnée ou pressentie par la logique sociale sans l'autre religieuse, mais par les deux en même temps. Cette étude sera essentiellement fondée sur des textes anciens relevant de notre patrimoine sémitique et oriental. C'est sur ce point-là que nous nous appuierons pour trouver, tant s'en faut, une originalité quelconque. Nous ne prétendons pas toucher à un champ encore inexploré, mais croyons que nous sommes les premiers à sculpter ensemble la pierre de touche de cette problématique qui ouvre de nouveaux horizons à d'autres recherches en sciences humaines, y compris en théologie.

Pour effectuer ce travail, disons ce retour à l'Orient égyptien et sémitique, pour le moment, les différents essais importés de l'Occident ont révélé une certaine saturation verbale qui devient imposante grâce aux *artistes de la raison*. Bien que les méthodes puissent varier entre phénoménologique, analytique, historique et déconstructiviste [...], nous ne faisons que tourner en rond jouant sur les nuances aussi importantes et séduisantes qu'elles soient, mais toujours non suffisantes pour étancher notre soif en tant qu'Orientaux. Notre patrimoine scripturaire est si riche que l'exploitation intelligente et perspicace entraînera certainement un

bouleversement sans doute utile à tout le monde, en Orient comme en Occident. Nous devons avoir un peu de courage pour dire les choses telles qu'elles sont et aller jusqu'au bout.

L'idée de cette étude repose sur deux expériences : une religieuse et une académique. Entre les deux il y a plus d'un lien ou point commun. En fait, j'ai toujours eu du mal à séparer vie religieuse et travail scientifique. Je fais mes recherches avec l'habit d'un moine et le cerveau d'un homme de science. Je ne trouve pas de difficulté dans la conciliation de la foi avec les exigences de la raison. Je ne comprends toujours pas pourquoi l'insistance de l'Eglise catholique à rappeler de temps à autre que foi et raison ne se contredisent pas. Il me paraît que les deux logiques ne peuvent pas se démentir, ni se liquider l'une l'autre. Qu'elle soit logique d'affect, logique mystique ou logique rationnelle¹, c'est une logique dont les lois restent valides et valables dans toutes les sociétés humaines. Si je ne doute pas de la clarté de mes arguments logiques, je ne doute pas non plus de mes convictions religieuses. Mais il se peut dans ce cas là que mon auditeur non habitué à ce genre de discours pose la question sur l'orthodoxie de ma foi ou sur la cohérence de mes propos, comme ont fait déjà quelques-uns de mes étudiants. Cela ne m'empêche pas de continuer mon travail de persuasion en répétant la proposition hindoue : *Yata Mat Tata Pat.*²

1. Voir Gustave Le Bon, *Les opinions et les croyances Genèse, Évolution*, Ernest Flammarion, Éditeur, 1918, Collection: Bibliothèque de philosophie scientifique, version électronique, p. 68.

2. The first great Indian exponent of tolerance and liberalism in religion is Sri Ramakrishna Paramahansa (1836-1886) whose four words *Yata mat tata path* (All beliefs are ways to God) became the locus classicus of religious harmony in the modern world.). <http://www.boloji.com/analysis/025.htm>.

En effet, les deux expériences constructives de l'idée de ce séminaire sont personnelles, dans la mesure où chacune d'elles a été menée dans et avec un groupe de personnes différentes. Un groupe paroissial local et un autre universitaire français. Si le premier, dont la personnalité principale s'appelle Nazha, est naturellement croyant, le second était formé de personnes hétérogènes, quant à la conviction religieuse, toutefois solidaires dans la recherche de la vérité qui se cachait derrière le titre inspirateur : « les fins politiques de l'art », du séminaire de Philippe Lacoue Labarthe à Marc Bloch dans les années 1992-1995. Si l'agnosticisme du feu Professeur Lacoue Labarthe, comme il me l'a confié un jour à Strasbourg, était une « réaction difficile » contre son « éducation calviniste très rigoureuse », le motif de son séminaire et de son idée principale serait aussi une réaction, aussi dure que la première, contre sa découverte des attachements nazis de son idole de maître de pensée, Heidegger¹.

Venant en second lieu, chronologiquement, cette expérience m'a ouvert les yeux sur la première, et partant, sur toute autre expérience de prière. Entre la prière et l'art les points communs sont nombreux. Les pages qui vont suivre démontreront la place du politique dans cette alliance qui nous laissera voir la prière, comme l'art, en tant qu'aspect culturel constructif du collectif, du social mais du politique en particulier.

Je pense que ce travail d'analyse critique et d'étude comparée serait un remède à la stérilité des propos en matière

1. « Je ne suis 'entré en philosophie', si j'y suis entré, que pour avoir subi le coup ou le choc (Stoss, est-il dit dans 'L'origine de l'œuvre d'art') de la pensée de Heidegger. Presque au même moment –il s'en est fallu de quelques mois–, j'ai appris que Heidegger avait adhéré au nazisme. Et je dois avouer que, comme beaucoup d'autres, je ne m'en suis jamais remis ».

de dialogue interreligieux ou interculturel. Dans ce sens-là, il se peut que ce travail soit de la « philosophie engagée » qui ne perd rien de son objectivité scientifique, quels que soient la méthode et les champs de travail à aborder. Il ne s'agit pas d'un retour à l'idéologisme ni au fétichisme intellectuel, mais tout simplement d'un essai de cultiver son jardin tout en espérant trouver une méthode valable pour tous. Là s'ouvre devant nous le défi à soulever contre le problème de la mondialisation, où l'on est, tout un chacun, pris par la mouvance des idées et des courants socio-économico-communicationnels qui envahissent la planète sans répit. Tant s'en faut, la prière aurait sa place dans ce monde à frontières et identités éclatées pour guider les pas des humains vers l'organisation de la cité terrestre et pour faire en sorte que l'esprit reste vif, l'homme réconcilié avec soi, avec l'autre et avec le monde.

Il convient de voir le politique et la prière comme deux institutions sociales, ou deux actes sociaux purs¹. La précision du sens du politique et l'affinement de son lien à la prière seront mis en lumière au fur et à mesure que nous avançons dans la recherche. Mais comme point de départ, il

1. Voir à cet égard les travaux d'E. Durkheim, *Cours sur les origines de la vie religieuse*, 1907, Textes. 2. *Religion, morale, anomie*, *Op. cit.*, pp. 65 à 122. « Ce n'est pas dans la nature humaine en général qu'il faut aller chercher la cause déterminante des phénomènes religieux ; c'est dans la nature des sociétés auxquelles ils se rapportent, et s'ils ont évolué au cours de l'histoire, c'est que l'organisation sociale elle-même s'est transformée » dans *De la définition des phénomènes religieux*, Chap. III, version numérique ; ou *Journal sociologique*, pp. 140 à 165. Paris, PUF, 1969, 728 pages, Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine ; La prière comme « phénomène social » et « institution sociale », voir M. Mauss, *La prière*, Chap. II, Paris, Félix Alcan, Éditeur, 1909, pp. 3 à 175. Ce texte est la 1^{re} partie inachevée de la thèse de Mauss sur la prière. Texte reproduit in Marcel Mauss, *Œuvres* 1. *Les fonctions sociales du sacré* p. 357 à 477. Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, 634 pages, Collection Le sens commun.

convient d'adopter la définition socratique du politique, fondée sur la justice décrétée par les *lois non écrites*. Cette justice intuitionnelle, de provenance « céleste », est semblable à *Ma'ât* la déesse égyptienne, la justice indissociable de la vérité, en quête du Seigneur plutôt que du Sauveur¹. La place de la justice accolée à la vérité est essentielle dans notre recherche ; elle constitue l'axe central autour duquel tournent et le politique et la prière. L'homme inspiré, réconcilie dans sa personne la fragilité et la vulnérabilité d'une pauvre créature à la puissance créatrice de l'image unique de son Dieu. Si cette affaire est très dure, il l'aborde, d'un côté, par l'institution d'une morale prônant ouverture, altérité et communication ; et d'un autre côté, par une religion devant le mettre au centre de l'univers, comme suprême régisseur qui a pouvoir sur le déroulement de toutes choses, assumant sa responsabilité sur l'ordre étatique et cosmogonique.

Partant, si dans *Ma'ât* on cherche le Seigneur, l'homme du pouvoir absolu, non le Sauveur, cela nous ramènera vers une étude psychologique très profonde concernant le penchant humain primordial (inclination, désir, pulsion) ou instinct de domination. Toute prière sera, dans ce cadre-là, un déguisement subtil de ce besoin primordial, une sublimation d'un désir essentiel, fondateur de la personnalité humaine. Cette fuite vers un en-et-pour-soi terminera sa course avec l'adoption ou l'assimilation de la Loi ou pouvoir suprême, qui aura pour rôle d'apaiser la fureur originaire, cette colère sacrée ou *thumos*, en la diluant dans les impératifs de la collégialité ou, à tout le moins, dans l'ouverture à l'altérité proche ou lointaine. La prière serait, le cas échéant, la dernière révélation du soi assoiffé de pouvoir, d'autorité et de domination, du soi appelé à réclamer une justice souvent

1. Jan Assmann, *Ma'ât, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, C.H. Beck, 2006, p. 223.

contraignante et très coûteuse en matière de partage égalitaire, équitable avec une altérité qui peut ne pas être digne de ce rang, physiologiquement ou moralement ou surtout intellectuellement. En fait, le problème est soulevé par le faible qui réclame égalité et justice alors que le fort l'impose à sa manière, sinon créerait sa propre norme des choses. Cela expliquera, en matière d'autorité, le glissement conceptuel du politique vers le théologique, du social vers le privé et *vice versa*¹.

On trouve chez Jacques de Saroug (+521), l'une des plus belles hymnes à la royauté de Jésus qui rejoint l'humain dans toutes ses attitudes et besoins quotidiens, sans rien perdre pour autant de la souveraineté divine ni de la dignité humaine. Il dit dans l'Hymne au Seigneur qui se fait baptiser en Jordanie : « Le Souverain n'obtient pas sa royauté du pauvre, mais de la couronne sortent les régimes de toute souveraineté [...] Ta couronne est depuis l'éternité et elle ne change pas. Tu n'auras pas alors besoin de chercher des guirlandes dans le trésor du baptême [...] Etends ta main (à Jean Baptiste) vers moi symboliquement, et sans ta parole, l'Esprit témoigne du Vrai [...]»². Dans cette hymne les deux pouvoirs sont visiblement mis en relief, tant et si bien que la souveraineté divine est visiblement supérieure à celle des hommes. Toujours est-il que la mention du pauvre renforce le sens premier du texte qui stipule la domination du fort, du riche, comme source de toute législation et autorité royale. Le

1. Voir à ce propos les travaux de Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin, 1922, p. 49.

2. *Bréviaire maronite, Temps de l'Épiphanie*, Kaslik, 1978, textes, p. 381 et 383.

"السلطان لا يأخذ المُلْك من الفقير، بل من التاج تخرج أنظمة كلّ السلاطين.
 "تاجك منذ الدهر لا يتحوّل، فلن تحتاج إكليلاً من كنز المعمودية..."
 "أبسط يدك صوبي بصورة رمزية، وبلا كلمتك يشهد الروح على الحقيقي." زمن الدنح المجيد،
 الكسليك، ١٩٧٨، ص ٣٨١ و ٣٨٣ و ٣٨٨.

contexte baptismal renforce cette donne essentielle qui laisse émerger le refoulé de la supériorité humaine dans le sentiment religieux, d'adoration et d'humilité.

A cet égard, Schmitt voit dans la souveraineté un concept limite de la sphère extrême, dont la définition n'est pas attachée au cas normal mais au cas limite. « Achte Auflage », celui de l'exception. En effet, la souveraineté appartient à la collégialité : l'Etat en tant que collectivité et dont la responsabilité est léguée à un chef, le roi ou premier élu. Le concept de souveraineté, politique ou religieuse, est fondamentalement attaché à celui du pouvoir. Qui a le pouvoir de trancher une décision est souverain.

Nous avons dans ce cadre-là une histoire typique, celle de la rencontre des deux frères Esaü et Jacob, (Gn 32, 23-32) après le célèbre passage du Yabboq et la déterminante lutte contre Dieu qui fut concrétisée par la décision exceptionnelle, celle de la naissance du peuple élu, désormais nommé Israël (que Dieu se montre fort, ou Il a été fort contre Dieu)¹. En effet, déjouant le sort de son frère Esaü et surprenant la bénédiction de son père Isaac, Jacob devait affronter son frère après des années de fuite. C'est donc sur le lieu symbolique, le passage de Yabboq, qu'a eu lieu cette transformation radicale. Jacob craignant la fureur et la vengeance de son frère, se confie à son Dieu dans une prière fervente. Après cette épreuve spirituelle sur le pont, Jacob arrive à fléchir le divin et à recevoir sa bénédiction qui va aussitôt donner ses fruits : la fracture de son fémur comme signe distinctif d'élection et, dans l'immédiat, dans la rencontre des deux leaders, où Jacob n'affronte plus son frère en tant qu'ancien ennemi personnel, mais en tant que représentant d'un nouveau peuple. D'où le sens profond de la première question d'Esaü à son frère après accolade « Qui

1. *Bible de Jérusalem*, note c, éd. du Cerf, 1979, p. 64.

sont ceux que tu as là ? », « ce sont les enfants dont Dieu a gratifié ton serviteur » répond-il (33, 5). Toutefois, malgré la grande attention donnée à Jacob, Esaü paraît plus clément et plus spirituel que son frère vainqueur dans l'épreuve avec Dieu. Il est plus heureux de voir son frère et ne pense plus à se venger de lui. Au contraire, justice faite ou disons étouffée par l'amour fraternel, Esaü accepte les présents d'Israël et tranche dans sa décision de renouer avec lui partageant terre, histoire et destin. Mais Israël use toujours de sa ruse et change de direction pour s'installer loin de son frère aîné. Dans les deux cas, chacun des deux frères décide alors avec détermination pour le sort et l'avenir de son peuple. Tous deux décident conformément à leur conviction religieuse et surtout à leur stratégie sociopolitique. Si l'image qu'ils ont de Dieu, *Sabaot*, est également déterminante dans leur prise de décision, chacun garde à lui la manière de répondre à l'appel divin quant à la réconciliation et à l'adoration.

Partant, il est vrai que rite et liturgie sont plus que prières, chants, demandes et genuflexions. D'abord, la liturgie, notamment la prière collective, a un effet thérapeutique¹ et pédagogique, disons didactique et sociopolitique. Elle calme les esprits, la volonté et apaise l'angoisse. Etant, par définition étymologique, une œuvre collective, celle du peuple de Dieu, la liturgie, dans le christianisme, est adhésion existentielle au mystère de notre rédemption telle qu'elle fut achevée dans la mort et la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ. L'Eglise est née du rassemblement du peuple de Dieu en prière et c'est dans son sein que toute action et manifestation ou célébration liturgiques trouvent perpétuellement leur accomplissement aussi bien que leur régénération, et cela se concrétise chaque

1. On a là l'enseignement de Jung qui atteste l'aspect thérapeutique de la prière, et la foi en général : « nul n'est guéri qui n'a recouvré une position religieuse » Jung, *Die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, Gesammelte Werke*, T. XI, Olten, Walter Verlag, 1963, cité dans C.G. Jung, *Le divin dans l'homme*, *Op. cit.*, p. 8.

fois que deux personnes se réunissent pour invoquer le Nom du Seigneur, Rédempteur et Fondateur, premier Ministre et Liturge.

L'invocation du Nom est souvent accompagnée de demandes, de souhaits et tout particulièrement chargée d'affects et d'exaltations amoureuses, d'autant plus qu'elle est reconnaissance intime de l'autre. Etant, par la suite, un mouvement de l'âme vers Dieu, la prière est aussi une sorte de négociation stipulant une réciprocité singulière dans la verticalité du mouvement. Cette négociation était présente dans la méditation des Pères, surtout St Jean Chrysostome qui voit dans la prière une conversation, un entretien amical avec Dieu.¹ Si conversation et entretien sont deux étapes constitutives de toute négociation, cette dernière s'appuie, en outre, sur *l'échange* ou constituante principale de toute convention et cohésion sociale.

Dans son trivium sémantique arabe, la prière *ṣalat de ṣalwat* صَلَّى - رَحَمًا définit trois mouvements décrits par le même verbe prier *ṣalla* : un mouvement ascendant dans lequel le croyant s'adresse à la divinité pour lui demander une grâce, une bénédiction ou une quelconque aide morale, matérielle ou autre ; un mouvement descendant dans lequel la divinité elle-même se penche sur le croyant pour lui octroyer bénédiction et grâce comme dans l'expression *ṣalla l Lâhu 'alayhi wa sallam* صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ qui suit l'évocation du nom du prophète ; et finalement, la même racine du mot *ṣalwat* dérivé de l'araméen *ṣlouto*, vise le lieu de prière, là où chrétiens et

1. « Car la prière n'est pas autre chose qu'un entretien avec Dieu, une conversation avec le Souverain Maître. Or qu'y a-t-il de plus heureux que l'homme qui est jugé digne de converser sans cesse avec son Maître ? ».

Saint Jean Chrysostome (+407) *Catéchèse baptismale*, 7, 25, in Claude Olivier, *100 prières de Pères de l'Eglise*, Salvator, 2007, p. 61.

juifs se réunissent pour prier¹. Le génie sémitique, qui exprime, par le même verbe, les deux mouvements de la verticalité, y ajoute, avec la même intensité, l'horizontalité de la spatialité empirique constituant le support conceptuel du sens même de la prière. Ainsi est revalorisé l'espace matériel, subtilement inclus dans la réconciliation cosmique avec la transcendance.

De cette manière se précise davantage la dialectique transversale qui dynamise la prière qui élève les esprits. Pour réussir cette élévation, les orants mènent entre eux un échange de salutations, d'aides et de dons spirituels et matériels pour qu'ils puissent s'adresser ensemble à leur Dieu et parachever l'émancipation de leur collégialité, leur communauté ou corps social aptes à recevoir la grâce et prêts à l'élévation. Sans l'ouverture dans l'en-bas, il est impossible de se projeter vers l'en-haut. Sans la terre comme appui, comme base solide, riche en théophanies, il semble futile de parler de divination. Le mystère de l'incarnation est le plus fort exemple de cette opération qui réconcilie ciel et terre, homme et Dieu. En tout cas, le ciel n'a jamais été conçu sans terre, ni la terre n'a été envisagée sans sa voûte céleste. Terre et ciel forment une unité dans la dualité, sans autre intermédiaire, sans aucune médiation en dehors de l'être qui pense l'unité dans la dualité et qui l'intériorise en sa fonction de roi, de chef, de prêtre ou de messie.

En priant on établit donc un lien², en deçà et par delà toute distance ou limite géographique, du fait même que l'espace se dilue dans l'effervescence des liens spirituels, sans toutefois s'effacer, alors qu'il est déterminant, visible et bien prononcé

1. صلوات اليهود والنصارى هي أماكن عبادتهم، كالكنائس والصوامع وما شابه ذلك.

2. Religion ou *religio* en latin vient de *religere* qui signifie « établir des liens », relier, rassembler ce qui a été séparé. C'est le même sens de *salat*, en arabe désignant, à la fois, l'horizontalité et la verticalité relationnelle.

dans les relations et enjeux politiques. Faut-il, à cet égard, prendre en considération l'importance de l'emplacement des temples et connaître la direction de ces pôles sacrés comme Jérusalem et al Kaaba et l'orientation à prendre pour prier ? Cette attitude est aussi importante que le fait de tracer les frontières des pays¹ pour localiser son identité communautaire et citoyenne. La terre ne lègue à nul autre son rôle, sa fonction et son statut dans la prière des humains.

Celui qui prie est religieux par définition et en acte. Religieux dans le sens de jeter des ponts, de tisser des liens et de s'adresser à l'autre, de s'ouvrir à lui. Il s'extériorise et reconnaît l'autre qui partage son environnement culturel et socio-économique. On peut avancer l'hypothèse que si l'homme est sociable et politicien par nature, c'est, d'abord, parce qu'il prie, quels que soient l'objet de sa prière et l'identité de l'être vers lequel il se projette et jette des ponts. Ainsi nous nous demandons si la prière intensifie et consolide les liens sociaux et politiques ou bien si c'est le politique et ses besoins ou retombées qui nous laissent prier davantage. Dans la prière on se définit être pour, être avec et être – à selon Jad Hatem qui voit là le rôle du messie et du héros sauveur, une « modalité d'intersubjectivité [...] la valeur d'une mise de soi à la merci d'autrui »². Dans la prière toute la communauté, disons la société s'affirme solidaire, unifiée et puissante. En effet, toute prière est, qu'on le veuille ou pas, une action socio-politique qui se déroule dans un espace donné et à des fins politiques particulières, mais également ontologiques,

-
1. « La frontière est un chiffre de l'existence sociale de l'homme en tant qu'il est citoyen. Elle sépare les hommes et en même temps elle est agent de cohésion des groupes, formatrice des communautés [...] » Julien Freund, *L'essence du politique*, édition Dalloz, 2004, p. 39.
 2. Jad Hatem, *Les trois Néphites, le Boddhisattva et le Mahdî*, Cygne, 2007, p. 38-39.

dans la mesure où l'être n'est être dans son unicité que par le rapport relationnel au multiple dont il fait partie.

A des fins politiques, parce que le politique est art et pratique du gouvernement mais aussi art de vivre dans la société, gouvernant et gouverné, maître et esclave, ami et ennemi. La politique vise l'organisation de la vie collective, cherche le bien des citoyens et veille à maintenir l'ordre et la concorde entre eux. De même, la prière, collective et individuelle, est une manière de se définir dans le groupe, un être ouvert, un être de dialogue et prêt à l'échange pour une meilleure activation de l'ordre social dans la paix et la prospérité. La prière est l'acte pur de la communauté unifiée, organisée, obéissante et ambitieuse. Le rôle du prêtre, du diacre ou du célébrant, ressemble à celui du dirigeant ou administrateur politique, dans la mesure où le but ultime est le bien de la collectivité, fût-elle cité profane ou communauté religieuse.

Dans la conception de la dialectique transversale, il est requis de mettre l'accent sur l'aspect dialectal de la prière, comme sur le lien vertical du mouvement spirituel qui vient couronner la solidarité humaine, la « communion » des fidèles par une élévation en hauteur, d'autant plus que l'être humain est ainsi poussé à contracter des relations avec une certaine hiérarchie qui joue le rôle de médiatrice entre l'en-haut et l'en-bas. La place ou le statut du Roi, du Prêtre et du Leader (du symbolique) est capitale.

Dans la dialectique transversale se concrétisent les forces actives de l'esprit humain engagé dans une communauté ethnique, sociale, religieuse ou autre, instituée autour du Leader médiateur (symboliquement présent même dans son absence). La dialectique ou art du dialogue, de la discussion, de l'échange spirituel et matériel, est basée essentiellement, d'une part, sur la méditation, la concentration sur soi, ou le dialogue avec soi-même, à basse ou à haute voix, à même de

se convaincre et d'acquérir confiance et véracité ; et d'autre part, elle est écoute et ouverture à l'autre pour un certain échange d'idées, d'expériences et d'exercices spirituels qui viennent s'ajouter aux supplications et demandes, dans une plongée mystique pour, en fin de compte, faire resurgir l'être ailé qui chercherait conversion, métamorphose et changement radical d'une situation précaire, en une autre plus subtil et durable. Cette dialectique, incarnée originellement dans l'alliance entre le ciel et la terre ; un en-bas et un en-haut ; le visible et l'invisible, l'ici et maintenant et le pas encore, suppose comme toute autre dialectique l'*antithétique* et l'*antinomique*¹.

Dans la dialectique transversale, dont la verticale est une ascension obligée de toute réussite sociale, communautaire, on balisera le chemin vers une certaine réconciliation des contraires, une certaine « sympathie » qui aide les différents acteurs de trouver ensemble le chemin de l'élévation quasiment comparable à la montée de l'échelle mystique, qui n'est jamais conçue, illustrée ou parachevée sous forme d'ascension solitaire, tout fort et puissant qu'est l'impact du face à face. L'autre social et collectif est toujours là dans l'écrasante transparence de sa présence, à tout le moins dans le fond culturel qui étouffe la conscience religieuse et humaine

-
1. Dialectique antithétique : elle oppose, à l'intérieur d'un présupposé, les deux concepts qui forment sa relation : obéissance / commandement ; ami / ennemi ; maître/esclave ; grand/petit ; sacré/profane, y ajouter homme croyant / divinité attentive.

Dialectique antinomique suppose les essences entre elles : l'art et la morale, la religion et la science ; politique / économie ; politique / religion [...] Cette dialectique détermine les situations et questions concrètes qui varient avec la nature des rapports qu'on peut établir entre les essences. Y ajouter transversalité des rapports dilués dans le croisement de l'horizontalité socio-historique avec la verticalité mystique.

Freund, op. cit., p. 98-99.

tout court. Avec la dialectique transversale se dessine l'image de l'*homo spiritus* capable de co-transcendance - dans le sens de l'élévation du tout par celle d'une partie, le salut de la communauté par l'intermédiaire et l'œuvre salvatrice d'un seul de ses membres, l'expérience sociale avec le saint, le messie et le héros - l'image et le rôle du soliste dans une chorale de chanteurs. En effet, la dialectique transcendantale se trouve ainsi résumée dans le rapport *je-tu* muté en un *nous*. Dans ce cas-là, tout rapport de ce genre est une élévation parce que ouverture à la transcendance des relations, devenue possible grâce au dialogue des deux consciences libres.

L'histoire de la femme cananéenne de Matthieu (15, 21-28) nous donne une idée claire de cette dialectique. Femme et mère étrangère, la Cananéenne ose l'inhabituel, provoque l'attendu et aide, par sa foi, par son humilité, à changer le monde relationnel, par en bas comme par en haut. Cette femme, païenne au regard des juifs, est présentée par Jésus héroïne dans sa foi, dans son amour, dans sa saisie de la Grâce divine, et plus proche de Dieu que les élus eux-mêmes. La Cananéenne entend l'appel de Dieu, elle commence par proclamer la royauté de Jésus, sa puissance divine ; elle récite le *shama'* à sa manière, de même que Jésus réplique, en effet, à la manière d'un juif. Et parce que Jésus, ne pouvait pas méconnaître le (Dt 10, 17-22)¹, il a dû suivre, en Messie, le plan de la vision d'Isaïe pour accompagner cette Etrangère à la « Montagne Sainte » et la « rendre heureuse dans sa maison de prière »².

Cette écoute, appel – réponse, constitue l'axe central autour duquel se déroule l'expérience spirituelle dans le

1. Deutéronome 10, 17-22 : "Vous aimerez l'étranger, car vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte."

2. «Les étrangers qui se sont attachés au service du Seigneur, je les conduirai à ma montagne sainte, je les rendrai heureux dans ma maison de prière.» (Isaïe 56, 6).

monothéisme. Une co-transcendance المعينة التجاوزية est fomentée puis déchaînée par la dialectique transversale الجدلية العرضية : d'une part, la Cananéenne prie pour son enfant et, à travers lui, pour tout étranger dans le besoin et dans l'attente, confirmant par son attitude croyante que le salut est désormais possible, que le Messie est là. D'autre part, ce sont les disciples, à qui il a été donné le rôle de médiateurs (futur Prêtres du Christ), au milieu des fidèles en besoin, qui vont solliciter la réponse divine après avoir vu et entendu la question-réponse païenne convertie à l'appel de Dieu. C'est donc par cette participation active, cette coordination dialectale collective qu'est ouverte la voie du ciel, dans la transversalité de la foi : la fille est guérie.

Si le divin est le vrai, la réponse du croyant à son appel ne peut être, le cas échéant, qu'un investissement *communional* (dans la communion) pour une nouvelle naissance dans le vrai. Toute la vie de l'orant se trouve alors impliquée dans ce long parcours de recherche et de renaissance. La prière devient édicatrice et constructrice de l'identité humaine greffée sur l'écoute de la voix divine. C'est dans ce sens-là que la question de la vérité est essentielle dans notre approche. Dans la prière se dévoile le visage d'une vérité sur laquelle se miroitent les orants. L'humanité en prière est appelée à une véritable participation à sa propre création spirituelle. En effet, dans ce dévoilement, c'est l'humain qui est transfiguré, élucidant sa vérité anthropologique et ontologique¹ capable de Dieu. L'homme se découvre un être-avec, dans, pour ou en vue de. La vérité, c'est elle qui nous fait et qui ne nous

1. « Sans doute enfin retrouve-t-on quelque chose des schèmes religieux fondamentaux dans des processus sociaux qu'on croirait aux antipodes : c'est que la religion aura été l'habit multimillénaire d'une structure anthropologique plus profonde qui, les religions défaites, n'en continue pas moins à jouer sous une autre vêture. » M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, folio Gallimard, 2005, p. 42.

appartient que dans la mesure où elle se donne comme présence, *Shekina*.

Pour développer cette thèse tout en restant conséquent avec la logique de cette introduction, je propose dans l'histoire de Nazha, l'illustration typique de ce que l'homme de prière a toujours fait tout au long de son existence terrestre et extraterrestre. Partir d'une expérience réelle, une expérience de prière, semble être, le cas échéant, plus qu'utile pour dévoiler non seulement l'enracinement des sources sémantiques et linguistiques de la prière, mais aussi le fond conceptuel de l'être avec, le religieux, qui prie à l'intérieur de l'être, de tout être.

L'EXPERIENCE FONDATRICE : NAZHA

*P*endant une journée spirituelle avec un groupe de jeunes, quelqu'un vient me raconter une histoire et me demander conseil, il dit :

« Je sortais de l'église de ma paroisse après les vêpres au mois de mai ; tout d'un coup, une voix, comme provenant du crépuscule doré, m'appela. Stupéfait, cloué sur place, un tour léger à peine perceptible et me voilà face à la respectueuse et pieuse vieille dame dont l'écho de sa belle voix se répercutait dans mes oreilles jusqu'ici. Elle a chanté Ya 'oumallah, et nous a fait goûter les délices spirituelles de cette prière maronite dédiée à notre Mère et Mère de Dieu. Elle a chanté avec nous, pour nous et pour tout le monde. Sans me laisser le temps de deviner ce qu'elle voulait de moi, de savoir pour quelle raison m'arrêtait-elle au milieu de l'esplanade paroissiale, et avec le même timbre de sa voix cristalline, céleste et diffuse par les dernières lueurs du jour, comme pour transmettre l'ordre irrévocable du changement, elle m'a pris la main et me dit : je te prie de bien vouloir te souvenir de moi quand tu pries. Ebahi, je cherchais les mots et restais bouche bée. Nazha n'insistait pas, elle se dégageait tranquillement, le doux sourire envahissant les lieux.

Je suis perplexe, je ne vois pas clair, dans l'agitation qui me secoue je ne sais comment répondre aux vœux de cette

dame et exaucer sa profonde invocation à la prière. Moi, jeune homme de 17 ans. Pourquoi moi ? Je n'ai jamais été habité par une telle peur, moi qui n'ai imploré Dieu que pour des questions personnelles et qui n'ai prié (le Notre Père) que pour mes parents et mes frères. »

Au moment du recours de ce jeune homme à moi, dans l'espoir de réduire son angoisse, j'étais l'objet d'un tarissement d'idées incapable de l'apaiser, car moi aussi j'étais en proie à l'angoisse. Aujourd'hui, quelques années après cette rencontre, je me revois abandonné dans l'arène du passé, ruminant les chagrins de ma mémoire et à la merci de la même angoisse. Y aurait-il une autre issue que prier et invoquer Dieu »

L'EXPERIENCE¹ DE LA PRIERE

Il n'est pas facile d'analyser cette histoire étonnamment simple, et d'en saisir le sens profond, si on n'a pas à son acquis une expérience de prière, celle de se mettre à nu devant l'Autre, le priant de subvenir à ses besoins et de tendre une main magnanime pour combler sa finitude. Il est également difficile de la comprendre si on méconnaît le doux et étrange sentiment d'être sollicité par une autre personne, de se sentir concerné par l'indigence des autres et d'être prêt à les soutenir, à leur donner une aide quelconque, notamment spirituelle, morale ou même matérielle. On ne comprend pas non plus cette demande si on n'a pas vécu des moments de solidarité et de fraternité spirituelles, à tout le moins participé à une prière communautaire, où on trouve sa place dans le groupe, à côté de, avec, pour et vis-à-vis de l'autre. Le sens nous échappe toujours s'il nous manque de défendre une propriété personnelle ou collective dans le monde, ou si celle-

1. Essayons de comprendre cette expérience au sens hégélien du terme qui fut largement détaillée, plus haut, dans la *dialectique transversale* : « Ce mouvement de la *dialectique* que la conscience exerce à même soi, aussi bien à même son savoir qu'à même son objet, dans la mesure où le *nouvel objet vrai* en surgit pour elle, est à proprement parler ce qu'on appelle *expérience* [...] » Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, 1991, p. 88.

ci reste indéterminée sur la carte des échanges mutuels entre les habitants de la planète.

Prier comme action de grâce ou de supplication, formule de politesse ou de glorification, est, avant tout, le moyen par excellence d'ouvrir une parenthèse ou d'entamer une discussion, révélant par là le besoin le plus profond qui tracasse incessamment la mémoire de l'homme, sa conscience comme son inconscience, sa science mais surtout sa *nescience*. Il s'agit en effet d'un vouloir impératif imposé par la dextérité du besoin originaire, celui de communiquer ou, pour aller jusqu'au bout avec Tillich, de "communier" et de "participer à un autre soi"¹, de partager ses chagrins, sa joie ou son angoisse. Si communiquer s'avère plus ancien que communier, dans le sens pulsionnel stipulant l'ouverture à l'extériorité environnementale, humaine, sociale et cosmique, communier ne l'est pas moins, du fait même que l'un participe du multiple et *vice versa*. Prier devient, dans ce sens-là, le plus ancien moyen de communication, *sans fil*, qui nous met en présence de l'autre qu'il nous prédispose à accueillir chez nous où l'habitation de l'être pour et avec sera le lieu sacrosaint, exhibant l'identité de l'orant en exercice, que ce soit dans sa petite cellule ou dans un lieu de culte. A cet égard, le développement inouï des moyens de communication révèle la gigantesque puissance pulsionnelle originaire dont les efforts se convertissent en techniques très sophistiquées. Paroles, gestes, chants, musiques, arts, cultes, cérémonies, et fêtes sont autant d'activités sociales animées par le même et unique sentiment d'extension et de participation qui facilite le vivre avec, la *mou'ayashat* collective, laquelle cède la place au *shatting* individualiste, de plus en plus dominant dans la vie quotidienne de l'homme du XXI^e siècle.

1. Paul Tillich, *Théologie systématique* II, éd. du Cerf, Labor et Fides, PUL, Canada, 2003, pp. 26-31.

Etant religieux par nature, consacré ou laïc, croyant ou profane, l'homme prie et tisse les liens avec un autre plus grand, plus petit ou de même statut que lui, rien que pour entamer une conversation ou se faire comprendre, rien que pour dire ce qu'il veut ou ce qu'il attend de retour. Indépendamment de la lecture du regard et du déchiffrement de la gesticulation symbolique, l'homme a bien besoin de se faire comprendre et de communiquer. La prière révèle ainsi le fond relationnel de l'homme sans lequel une bonne part de sa personne demeure insatisfaite, incompréhensible et par conséquent incomplète car, pour continuer avec Tillich, "la participation sous-tend la catégorie de relation et en constitue un élément ontologique fondamental"¹. Dans cette prise de conscience de soi en tant que vouloir, qu'un être pour, avec ou *être-à* la disposition de l'autre, il y a une traversée vers les contrées intimes de soi, une certaine transcendance identitaire devant approfondir le sens d'être soi. Il s'agit d'un voyage que l'homme effectue en partant du monde matériel, sensible, qui étouffe le quotidien, vers le monde spirituel, libéré des attaches quelles qu'elles soient, et rendu possible par la rencontre de l'autre, sa question, son insistance à trouver oreille fine et réponse soulageante mais aussi salvatrice.

Dans la prière, l'homme confesse son besoin, prend conscience de son être limité, imparfait, dont la complétude passe nécessairement par l'appel de l'autre, sa présence, son aide et sa disponibilité. L'échange, déjà étudié par les sociologues, en particulier par M. Mauss, est ainsi le moteur de toute reconstruction identitaire, sociale et religieuse. Il est aussi le repère sur lequel est mesurée la qualité de l'homme de bien, si jamais qualité il y a dans le sens de vertu d'humanité, telle qu'elle fut illustrée dans le *ren* chinois, notamment

1. *Ibid.*

confucéen. La prière à Ishtar¹ donne, dans ce cadre, les éléments organiques d'une vie ou traits de personnalité qui plaît à Dieu et qui est, par le fait même, amplement gratifiée en guise d'échange. Si l'orant commence par évoquer beauté, sagesse absolue, puissance, magnanimité, éclat, miséricorde, Génie, Seigneurie et fidélité de la déesse, il lui demande, en contre-partie, profit constant, bonheur, paix, fortune, apaisement, facilité, vie, salut, richesse, pouvoir et obéissance.

Ce fond relationnel, échangiste, trouve également sa racine dans la création elle-même, où Dieu de la Bible effectue la première sortie en dehors de soi : de l'Un mystérieux et auto-satisfait, vers l'Un créateur, qui engendre et qui se fait connaître *avec* et à la disposition de sa créature, un Dieu

-
1. « [...] Qu'il est bon de te prier, combien proche est ton audience !
 Ton regard est exaucement, ta parole est lumière.
 Sois miséricordieuse envers moi, Ishtar, ordonne que je prospère,
 Regarde-moi fidèlement et accueille mon imploration.
 J'ai suivi ta conduite, que pour moi le profit soit constant ;
 J'ai saisi ton brancard, que je possède le bonheur ;
 J'ai porté ton joug, procure-moi l'apaisement ;
 J'ai été dans l'attente de toi, que la paix me parvienne ;
 J'ai observé ton rayonnement, qu'il soit exaucement et assentiment ;
 J'ai cherché ton éclat, que j'ai un air radieux ;
 Je me suis tourné vers ta seigneurie, que (ce me soit) vie et salut,
 Que j'acquière le bon Génie qui te précède ; la Fortune qui te suit, que
 je l'acquière ;
 La richesse qui est à ta droite, que je (me) l'adjoigne ; que j'obtienne le
 bien qui est à ta gauche.
 Ordonne que mon dire soit écouté ;
 Que la parole que je dirai soit agréée telle que je la dirai ; dans la santé
 et la joie du cœur conduis-moi chaque jour ;
 Allonge mes jours, fais-moi don de vie ;
 Que je vive, que je sois sauf et que je célèbre ta divinité ;
 Que j'atteigne tout ce vers quoi je tends.
 Que les cieux se réjouissent à ton sujet [...] »
 Marie-Joseph Seux, *Hymnes et prières aux Dieux de Babylonie et
 d'Assyrie*, éditions du Cerf, 1976, **A Ishtar 1**, p. 323.

engagé. Cependant, ce don gratuit, infiniment psalmodié et exalté, révèle une tricherie originaire à même de suppléer la *maya* hindoue pour se cacher dans le dévoilement et couvrir le su et le connu par l'illumination du mystérieux, du caché, le prêt à tout et à rien. Par cette première opération, le Dieu de la Bible révèle une toute-puissance à même de produire crainte et émerveillement ainsi que le fait tout *numineux* dans les travaux de R. Otto, de Weber et d'autres.¹

En priant on est plus humain, parce que plus lié à l'autre, alors ouvert à lui, disponible à un échange de paroles, à une discussion, surtout lorsque le *logos* se détermine comme étant le don par excellence à pouvoir échanger avec l'autre (combien est humiliant le refus d'adresser la parole à une personne qui nous côtoie ou qui nous pose une question). Dans l'échange verbal, reconduit en adoration et exprimé par la supplication, on est mieux construit, mieux achevé et complètement tourné vers les « lumières du Sabbat qui n'a pas de soir », comme le veut et le voit la méditation augustinienne. En effet, seulement la glorification de Dieu est permise le jour du Seigneur. C'est elle et elle seule qui peut subvenir au besoin vital dont tout un chacun sollicite. En effet, si l'homme fut créé le sixième jour de la genèse, homme et femme fut créé, dans la singularité plurielle de son image, que la soif inextinguible de communiquer et de partager la vie de l'autre soi, différent dans son individuation, autre dans sa similitude.

1. L'une des sources premières de cette image biblique d'un Dieu puissant qui fait peur et qui subjugue les humains par sa force vient toujours des écrits assyriens comme dans cette hymne à **Adad** entre des milliers d'autres prières : « Adad, tout puissant, parfait, furieux, impétueux, impitoyable, tempête de poussière, Qui renverse les violents, qui est doué de force (*e-mu-qi*, littéralement : « Seigneur de forces ») ; Entrave qui bride les arrogants, Furieux, splendide, roi impressionnant des cieux [...] » *Ibid.*, p. 306.

A part l'impératif du verbe être : *et Dieu dit que la lumière soit*¹, qui déclenche le processus de la création, et vu que cet ordre original fut donnée par Dieu lui-même pour dévoiler son pouvoir verbal créateur et ouvrir le dialogue avec l'autre différent, en dernier lieu avec l'homme, il s'avère du fait même que le besoin dans cette velléité désirante est d'origine divine, tant et si bien que la créature n'est pas le créateur, mais éternellement attirée à lui comme à sa complétude, comme à un interlocuteur privilégié. Dieu visait l'homme en premier et dernier lieu, pour implanter dans sa nature, greffer sur son image, glisser dans sa bouche cette soif inextinguible de rencontrer l'autre, de *vouloir*, et de faire en sorte que la sortie de soi soit le chemin de toute créativité, finalement, de retour à l'origine même, à l'essence d'être. L'homme est alors appelé originellement à communiquer, à communier et à participer à la vie divine de son Créateur, en s'adressant d'abord à l'autre qui partage son étendue socioculturelle et sa destinée, pour s'entretenir ensuite avec le Roi suprême². Le point culminant de cette participation a eu lieu quand le Dieu incarné a appelé son image au *Sacrum commercium* ou *admirabile commercium*, à l'échange sacré de vêtements (St Paul) et de

1. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר, Gn 1, 3.

2. « La prière, le rempart des fidèles, La prière, notre arme invincible, La prière, détensif de notre âme, La prière, principe d'une infinité de biens, Car la prière n'est pas autre chose qu'un *entretien* avec Dieu, Une *conversation* avec le Souverain Maître. Or qu'y a-t-il de plus heureux, que l'homme qui est jugé digne de *converser* sans cesse avec son Maître ? » Saint Jean Chrysostome *Catéchèse baptismale*, 7, 25, in *Op. cit.*, p. 61.

« La prière est un *entretien* et un *dialogue* avec les dieux » Maxime de Tyr et Clément d'Alexandrie inspirée du Banquet 220 d. *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*, M. Villier et Collab, Tome XII deuxième partie, Beauchesne, Paris 1986, *Prière* par André Mehat col 2213.

conditions¹, irréalisables en dehors d'une mise en commun socioreligieuse. La prière prolonge cette attitude entre commerçants, la parfait et la spiritualise.

Le besoin dans la sphère divine ne serait pas manque de quoi que ce soit, mais confirmation de pouvoir, de vouloir, de conquête et d'assimilation. Parce qu'il est magnificence absolue, le *besoin des mains quémanteuses* est une possibilité allant de Sa libéralité en tant que donneur, don et source de tout bien. Dieu est nécessairement bon. Cet acte de foi n'admet pas d'autres choix. Si Dieu peut ne pas être bon, rien n'oblige à lui adresser une parole de louange ou de supplication, d'autant plus que, pour un croyant, la crainte est suivie d'émerveillement. Dans le repos sabbatique qui achève la cosmogonie du peuple de Dieu, l'homme communique son besoin à Dieu qui entend et qui exauce sa demande. Grâce à cet échange, l'homme, attentif au don divin, est véritablement

1. « 3 [...] Oui, chers frères dans le sacerdoce, notre vocation est un mystère. Elle est, comme je l'ai écrit à l'occasion de mon Jubilé sacerdotal, "le mystère d'un "échange merveilleux" - admirable commercium - entre Dieu et l'homme. Celui-ci donne au Christ son humanité pour qu'il puisse s'en servir comme instrument de salut, en faisant presque de cet homme, un autre lui-même. Si l'on ne saisit pas le mystère de cet "échange", on ne réussit pas à comprendre comment il peut advenir qu'un jeune, en entendant la parole "Suis-moi!", en vienne à renoncer à tout pour le Christ, avec la certitude qu'en suivant cette route, sa personnalité humaine se réalisera pleinement » (Don et Mystère). Discours de Jean-Paul II, *L'Osservatore Romano*, CITE DU VATICAN, Jeudi 7 mars 2002 (ZENIT.org ZF02030709 2002-03-07 ; <http://www.ovdm.org/ovdmppvsjp2.html>).

« [...] Devenu semblable aux hommes et reconnu comme un homme à son comportement, il s'est abaissé lui-même [...] jusqu'à mourir sur une croix" (cf. *Ph* 2, 6sq). Dieu a accompli - comme le disent les Pères - le *sacrum commercium*, l'échange saint : il a assumé ce qui était à nous, afin que nous puissions recevoir ce qui était à lui, devenir semblables à Dieu [...] » ; Homélie du Pape **Benôit XVI**, *Basilique Vaticane Jeudi Saint 5 avril 2007*; http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070405_messa-crismale_fr.html.

homme capable de survie et d'excellence, disons capable d'*hénôsis* devenue possible par l'événement du dimanche, où le repos du tombeau vide est total pour une intégralité de louange, et de l'esprit et du corps. L'homme, ainsi libéré, unifié, est capable d'action de grâce adressée au Glorifié, qui, par sa résurrection, a élevé avec Lui tout le monde à la Gloire des Fils héritiers¹.

Pour y arriver, l'homme a besoin de se réconcilier d'abord avec lui-même, de méditer et de dialoguer dans son intimité, balisant ensuite la voie vers ses proches, d'établir l'entente familiale, pour enfin réussir l'intégration et la paix sociale. La terminologie hébraïque du mot paix est *lehachlim* de *shalom* désignant, dans un premier sens, ce qui est arrêté, décidé, comme entente réciproque et échange mutuel entre deux conjoints avant de s'étendre vers le cercle social et national. La paix serait ainsi le premier but à atteindre en vue de fonder la sociabilité, d'assurer le bien-être de tous et de chacun dans une vie sociale harmonieuse, allant de la complétude des singularités relationnelles. Politiciens, juristes et religieux se rencontrent sur ce carrefour incontournable où se croisent les besoins et désirs humains, notamment le vivre ensemble. Quels que soient le sens et la finalité de *l'être avec*, le fait de réussir la rencontre est largement suffisant pour pousser en hauteur, en développant le sens profond des composantes majeures de la personnalité sociale, à savoir l'autorité, la liberté, le dialogue, la justice, et la vérité.

1. Voir notre article sur « Shélio et libération de l'esprit chez Isaac de Ninive », qui suggère déjà une nouvelle acception de la prééminence et de l'autorité : l'homme glorifié, comme Adam avant la chute, vit en pleine harmonie et concertation avec le reste des créatures où l'Etat de grâce prévaut à l'Etat de fait ou de créature. In *actes du colloque : Théologie, philosophie et libération de l'esprit, religion et culture*, dialogue Germano-Libanais, PUSEK, FPSH 10, 2007, p. 133-151.

C'est là où l'on peut voir la source de l'élan spirituel, le désir d'immortalité et la soif de Dieu qui se manifestent, consciemment ou inconsciemment, dans toutes les activités humaines, et dont la symbolique universelle la plus forte est donnée par la diffusion et la montée de l'encens qui accompagnent la prière et qui symbolisent également la transfiguration de la matière, le passage du corps matériel au corps spirituel. Il s'agit d'un processus d'humanisme longtemps illustré et enseigné dans les écrits et hiéroglyphes égyptiens en passant par St Paul méditant l'événement du Christ Ressuscité (1Co 15, 44-49). Ce même élan, une fois désorienté, alourdi par le poids du corps et de la finitude matérielle et non consumé par l'ardent désir de complétude, s'exprime dans la soif du pouvoir temporel, économique-social, et en *perte de l'approche métaphysique de l'être*, ce qui s'exprime également dans le désir charnel et dans l'amour de la richesse matérielle aggravant le rapport maître-esclave, et disons enfin, en perte du mandat, confusion et éloignement du vrai.

POUVOIR ET AUTORITE DE LA PRIERE

Dans la prière, l'homme, image de son Créateur ayant droit au dialogue avec lui¹, participe concrètement au pouvoir divin et rêve d'être obéi et d'inspirer respect et peur, tout à fait comme les fils des dieux qui héritent souveraineté et pouvoir². Cela s'exprime directement par une volonté de domination intrinsèque à toute demande, à toutes sortes de sollicitation fût-elle de solidarité ou de communion. La première chose que l'homme, en tant qu'homme, a faite dès qu'il fut installé au Jardin d'Eden, est l'exercice de son pouvoir de domination et d'autorité : il nomme les êtres comme si tout était créé à son service, comme s'il allait accomplir la volonté du Créateur. Partant,

-
1. L'article du P. Grelot dans *DS.*, Beauchesne, 1932-1995, col 2218.
 2. La référence égyptienne est de mise « Seigneur de la crainte, grand en prestige ; Seigneur révééré, grand dans Héracléopolis [...] » *Hymne à Osiris-Khentamentiou*, André Barucq et François Daumas, *Hymnes et prières de l'Egypte ancienne*, éd. du Cerf, Paris, 1980, p. 84 et « Salut à Toi, (Osiris, justifié) dans le tribunal ! Tu te lèves comme le soleil à l'horizon ; Son disque est ton disque, Son image est ton image, Sa puissance est ta puissance ! Pour le *ka* du père du dieu Hêtyaï, justifié en paix. » **Prière à Osiris**, (d'une tombe amarinenne), (p. 107). Dans ce cas-là, le roi se compare au divin pour inspirer respect et autorité devant ses fidèles, lesquels prirent, à leur tour, leur souverain comme exemple à imiter.

toute l'histoire de l'homme se trouve ainsi marquée par ce signe distinctif, de force, de domination et de supériorité, pour que le pouvoir se sacralise et devienne un objet dans sa prière quotidienne comme dans le psaume huitième¹. Horkheimer ne contredit pas cette idée quand il définit l'autorité et tout rapport de domination comme étant « le cadre du processus vital de la société » et une « catégorie essentielle de l'histoire humaine ». ² Horkheimer avait-il ainsi interprété l'importante thèse fichtéenne³ démasquant la puissance de ce qui fut enfoui et refoulé dans l'inconscience de l'humanité ? ou bien Nietzsche répète-t-il, en soulignant la puissance instinctuelle de tout mécanisme de métamorphose⁴ dont il est capable, cet instinct originaire,

-
1. « ⁶ A peine le fais-tu moindre qu'un dieu ; tu le couronnes de gloire et de beauté, ⁷ pour qu'il domine sur l'œuvre de tes mains ; tout fut mis par toi sous ses pieds ».
 2. « Malgré toutes les différences fondamentales qui les séparent dans les diverses périodes de l'histoire, les types humains ont un point commun : ils sont tous déterminés, dans leurs traits essentiels, par le rapport de domination qui caractérise la société de l'époque[...] Cela veut dire aussi que les pulsions et les passions, les tempéraments et les manières de réagir sont marqués par le rapport de domination qui constitue le cadre du processus vital de la société [...] **L'autorité est donc une catégorie essentielle de l'histoire** [...], tous les rapports et toutes les réactions des hommes étaient donc placés sous le signe de l'autorité. » Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, tel Gallimard, 1996 p. 254 et 255.
« En tout cas le renforcement ou l'affaiblissement des autorités est l'un des traits par lesquels la culture devient elle-même un élément de la dynamique du devenir historique. » p. 258.
 3. « Pour Fichte celui qui agit en fonction de l'autorité est nécessairement dépourvu de conscience ; c'est là une thèse importante, qu'il importe absolument d'énoncer dans toute sa rigueur ». J.G. Fichte, « Das System der Sittenlehre von 1798 », chap. III, p. 15 in *Werke*, Medicus, vol. II Leipzig (sans date), p. 179.
 4. « On croit avoir renversé les autorités, mais elles réapparaissent en philosophie sous forme de concepts métaphysiques. En ce sens la

désir de supériorité et de vengeance travesti sous la belle apparence de la justice, thème central de notre étude qui va être développé plus loin ? Dans les deux cas, l'autorité, ou instinct de domination, ne manque pas de trouver sa piste originelle dans le religieux pour émerger de nouveau dans la prière elle-même quelque douce que soit la supplication ! En effet, il est indubitable que le concept d'autorité soit d'origine religieuse, transmis à la Nation où il est question de la seigneurie de l'Etat (Bodin)¹.

Nassar, notre philosophe libanais contemporain, explique cette dialectique à sa manière en liant l'autorité de l'homme, non seulement à sa nature sociable et relationnelle mais au fait qu'il n'est véritablement homme qu'au moment où il est, en même temps, une entité individuelle complète et l'ensemble des humains. Il dit : « L'homme entier est l'individu en entier, mais aussi tous les hommes en même temps. Aucune

philosophie n'est que le reflet de ce qui s'est produit dans la société [...] » p. 265.

« Nietzsche et l'autorité de l'histoire [...] » *Ibid.*, p. 284, cf. *Considérations inactuelles*, II, traduit de l'allemand par G. Bianquis, Paris Aubier, 1964, p. 333. Cette idée va être explicitée dans *Par-delà le Bien et le mal* où Nietzsche dévoile l'instinct originel de domination qui a fait en sorte que l'homme impose une certaine hiérarchie à respecter, non seulement à l'intérieur de l'espèce mais entre tous les êtres dans le monde : « La haute intellectualité, ajouterai-je, n'est jamais que la forme quintessenciée de la justice et de cette sévérité bienveillante qui se sait chargée de maintenir la *hiérarchie* dans le monde, entre les choses et non seulement entre les hommes. » § 219

1. Voir les travaux d'Alain Renaut, *La fin de l'autorité*, Flammarion, 2004, p. 46-51 où il cite Weber distinguant trois types d'autorité ou de domination : traditionnelle, charismatique et légale ou juridique, alors que H. Arendt, se référant à l'analyse de l'autorité introduite par les Romains, dans « Qu'est-ce que l'autorité ? » (1958) sous forme d'augmentation de force, voit trois formes de transcendance : théologique, physico-cosmologique, et traditionnelle ou encore de « trinité de religion, d'autorité et de tradition. »

possibilité, en philosophie, d'anéantir la sociabilité normale et la dialectique de l'homme. Car, sans cette sociabilité, il s'avère impossible de fonder l'autorité entre les humains comme il faut. » Nassar ajoute un peu plus loin : « La cause première de l'autorité politique, comme celle des autres autorités, est enracinée dans la nature de l'homme ou dans la nature même d'être homme [...] »¹

A l'en croire Wittgenstein, le pouvoir de la parole méditée et dite revient essentiellement à l'héritage millénaire qu'elle porte, à la charge psychosociale qu'elle véhicule, depuis la première formulation eidétique et verbale, jamais construite, dans la langue d'une population quelconque. Ce pouvoir totalitaire qui pèse sur la conscience du locuteur comme sur celle de son auditeur laisse quand même une marge à l'expression libre d'un vouloir capable de choisir entre les mots, d'articuler et de construire les liens syntaxiques et grammaticaux relevant de sa culture et de sa maîtrise de la langue, bien plus, de sa sensibilité. D'où la suprématie dont jouit un homme cultivé vis-à-vis de l'homme ordinaire, et à fortiori analphabète. Toujours est-il que le langage, véhiculé par les prières, est un langage la plupart des fois symbolique, à paradigme bien défini ; il est ainsi porteur d'un pouvoir qui ne laisse pas indifférent, même chez les cultivés et les mieux instruits parmi ceux qui prient. Il s'avère utile d'ouvrir ici une parenthèse pour dire que le pouvoir dont bénéficiaient l'Eglise et les clercs en général a été en grande partie lié à leur compétence scripturaire, leur culture, constituant l'élite qui sait lire et écrire, s'ajoutant à leur autre privilège de membres religieux ordonnés dont le pouvoir est transmis directement

١. " الإنسان كلّه هو الفرد كلّه والناس كلّهم في اللحظة عينها. فلا سبيل فلسفياً للقضاء على اجتماعيّة الإنسان الطبيعيّة والجدليّة. ومن دون هذه الاجتماعيّة، لا يمكن تأسيس السلطة بين الناس تأسيساً صحيحاً." ناصيف نصار، *منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر*، دار أمواج، طبعة ثانية، ٢٠٠١. ص. ١٩ ويضيف في مكان آخر : " علّة السلطة السياسيّة، كعلّة غيرها من السلطات، مركوزة في طبيعة الإنسان أو في طبيعة الوضع الإنساني...". ص. ١٥٠.

par imposition de main. L'humanité a dû attendre trois siècles, après les *Lumières*, pour que l'autre élite des positivistes se venge de la première parlant *d'égalité, de fraternité et de liberté*, et ne se souciant pas de la radicalité des sources.

La prière dévoile alors un fond dialectique antithétique du fait même qu'elle exprime à la fois faiblesse et puissance, autorité et soumission, besoin et surabondance. Dans sa prière, l'homme fait fléchir la divinité alors qu'il se met à genou devant elle¹. Si indigent qu'il soit, il est capable de grand

-
1. Dans l'*Illiade*, (IX, 496-512), traduction de Leconte de Lisle, 1818-1894, Phénix conseille à Achille de se laisser fléchir : « Ô Akhilleus, apaise ta grande âme, car il ne te convient pas d'avoir un cœur sans pitié. Les Dieux eux-mêmes sont exorables, bien qu'ils n'aient point d'égaux en vertu, en honneurs et en puissance ; et les hommes les fléchissent cependant par les prières, par les vœux, par les libations et par l'odeur des sacrifices, quand ils les ont offensés en leur désobéissant (*hamartè*) [...] ». « Ne méprise donc point leurs paroles (des Rois), **afin** que nous ne blâmions point la colère que tu ressentais ; car nous avons appris que les anciens héros qu'une violente colère avait saisis se laissaient fléchir par des présents et par des paroles pacifiques... » Cette attitude fut critiquée par Platon sans convaincre. On peut lire dans *Le Deuxième Alcibiade* de Platon (sous titre : *De la prière*), qui est sans doute d'un platonicien du 4^e ou du 3^e siècle av. J.-C., : « Je ne crois pas qu'il soit dans la nature des dieux de se laisser séduire par des présents comme un méchant usurier » (149e). *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, M. Villier et Collab, Tome XII deuxième partie, Beauchesne, Paris 1986, « Prière » par André Mehat, col. 2196-2213.

Il en est de même avec le prophète Jérémie qui rapporte la Parole de Dieu lui refusant l'intercession car il ne fléchira pas : « Quant à toi, n'intercède pas pour ce peuple, ne profère en sa faveur ni supplication ni prière, ne cherche pas à me fléchir, car je ne t'écouterai pas. » (Jérémie 7, 16).

St Augustin, quant à lui, cherche à fléchir son Dieu par les présents qu'il Lui offre, encens et sacrifices comme dans son commentaire du Ps 41, 17 : « J'ai en moi une victime à lui immoler ; j'ai en moi un encens à lui offrir, j'ai en moi le sacrifice qui fléchira mon Dieu [...] » in Augustin d'Hippone, *Comme un cerf altéré (Commentaire du Ps 41)* Ichthus 11 (1967), Traduction F. Quéré-Jaulmes, http://www.migne.fr/augustin_cerf_altere.htm.

changement et de prodige, justement s'il prie avec foi, comme le lui a promis le Fils de Dieu et comme cela a toujours été confirmé dans la vie et l'expérience des Saints de Dieu. Cette force persuasive de la prière est celle du dialogue, de la puissance même du « je veux », *attelage* de foi, de réciprocité et manifestation de la **puissance de la Parole** ou effet de ressemblance à l'image verbale et autoritaire du Créateur.

La puissance créatrice de la parole était déjà mentionnée dans les anciens textes de prière des différentes religions. On lit dans une prière à **Amon** : « [...] il articula les paroles créatrices au milieu du silence [...] Il commença à créer alors que la terre était dans le silence [...] »¹. Si le néant ou le vide originel, ici terre aride, régnait dans le silence, le non-dit, la parole créatrice ou premier mot d'ordre deviendrait le prononcé, le dit en opposition au non-encore-dit, son antithèse, et la création, comme étalement du verbe, le protagoniste de toute organisation logique et rationnelle.

En outre, la puissance de la parole dite se manifeste aussi dans l'effet salvateur qu'elle propage tout autour. Les Anciens ont bien médité cette force verbale associée à la vie et au renouvellement pour incarner la force divine elle-même, sa présence réelle. En Babylonie *Anu* le premier des dieux (en puissance) et sa parèdre *Antu* sont les lèvres de celui qui parle, alors qu'*Ishtar*, son épouse, est la forme de sa bouche ; ainsi est-il dit :

« Ce qui sort de la bouche est vie ; ce que dit ta bouche est salut. »²

Tertullien, Père de l'Eglise latine du 3^e s, parle dans son traité sur la prière du pouvoir de « vaincre Dieu » (*sola est oratio quae Deum vincit*). *De Oratione*, 29, 2, cité par A. G. Hamman, *Le Notre Père dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1995.

1. *Seux, Op. cit.*, p. 221-4.

2. **A Shamash**, *Ibid.*, p. 262 et 263.

« La forme de ta bouche, Seigneur, est Ishtar des étoiles [...] »

« Anu et Antu sont tes lèvres, ton ordre [...] »¹

Les Egyptiens, toujours inspireurs des biblistes, ont bien cerné cette subtilité naturelle, propre à l'homme. Ils l'ont exprimée poétiquement dans *Le livre des morts* : « Je vis par cela même que je dis »², précisant que l'homme qui dit ce qu'il pense dans son cœur, l'homme juste qui ne sait pas mentir et qui est fidèle à la Vérité-Justice, les deux formes conceptuelles de *Ma'at* divine, est capable de survie. Le prononcé verbal est vie dans la mesure où il ressort d'un énoncé vrai dont l'homme lui-même est juge. Conscient de cette distinction qui le met au-dessus du créé, l'humain croyait que le divin parle dans sa bouche, lui lègue sa puissance créatrice, sa force vitale. Ce qu'il articule avec minutie et prononce avec fierté et autorité devient incarnation de la volonté divine elle-même nécessitant obéissance. Et parce que la parole, le son dit, qui sort du cœur, non entendu, est source de vie et de salut. Voilà pourquoi dans la tradition hindoue, le son, le mantra est vocalisé non pas pour être entendu, mais pour décharger toutes les puissances enfouies dans l'intériorité, pour frapper le diapason de l'inconscience collective et faciliter ainsi l'entrée en extase ou en instase.

1. Tes oreilles sont Ea (Enki en sumérien) et Damkina, les experts en savoir-faire [...] « ô sage de la sagesse universelle » ou (the experts in wisdom). Note 20 à *Ninurta*, *Ibid.*, p. 132.

On chante également à Ishtar : « Ishtar est revêtue d'allégresse et d'amour ; Elle est parée d'appas, d'attrance et de charme ; Elle est douce de lèvres, sa bouche est la vie, [...] ; A son regard fleurit le bien-être [...] » *A Ishtar*, *Ibid.*, p. 39-40.

2. « *Ich lebe von dem, was ich spreche* [...] » (I live by saying what is in my heart, *Book of the Dead*, 54) Jan Assmann, *Ma'at, Gerechtlichkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Verlag C.H. Beck, 2006, p. 79.

Passant de l'autre côté de l'Orient chinois et dans l'ouverture taoïste à l'autre soi, on assiste au pouvoir absolu du *Tao* à vouloir s'exprimer dans la dualité unifiée par la force de l'expression créatrice. Car, demeurant dans sa solitude, le Tao sombre dans le mystère et le noir de la raison. Assimilé au vide absolu, il reste inconnaissable, ineffable, innommable, insaisissable ; alors qu'une fois qu'il s'extériorise et qu'il se tourne vers l'autre - du fait même qu'il est, à lui-même et à l'autre, le principe et la Voie vers toutes sortes d'extériorisation et de communication -, il devient *Te*, expression, expatriation, extension, décentralisation (dont le centre se trouve partout), et se dévoile créateur du tout, capable de tout, omnipotent, car tenant entre ses mains *Yin* et *Yang* dans une indescriptible harmonie. L'entité ontologique, ainsi dévoilée, est d'une importance capitale : l'homme en prière, tourné vers l'autre, dépasse le non dit, le non exprimé, le non prononcé, traversant le pont entre être et non-être et devient plus homme que fermé dans sa solitude ou silence désertique, car il suit sa voie et rejoint son principe ; il devient ce qu'il est.

Nazha exerce cette autorité sous forme d'une simple, douce mais ferme et vigilante demande de prière ! Le jeune homme ne s'en est pas remis, ni son confesseur non plus. En fait, toute prière renferme une force autoritaire, une puissance d'un autre genre qui fait fléchir le souverain, fût-il Dieu, comme nous l'avons vu plus haut ; combien est-elle aussi puissante envers son semblable ? La force de la prière vient donc en grande partie du désir inhérent au vouloir, un désir volitionnel d'une grande puissance (le *thumos* originaire qui échauffe de l'intérieur) qui triomphe dans l'insistance, la persistance, ou dans la persévérance durable et persuasive dont la pression qu'elle exerce est source de foi et d'espoir. Il s'agit d'une ferme prise de conscience de la dimension de transcendance dont l'homme est le dépositaire favori. Il s'agit aussi d'une puissance qui fait en sorte que la parole de Jésus se trouve concrétisée dans le quotidien des fidèles croyants, dans leur

attachement fidéiste à la première accentuation du Verbe créateur, allant jusqu'au changement radical d'une situation donnée, jusqu'au miracle. La puissance qui transporte les montagnes, qui guérit les malades et qui convertit les esprits est celle de cette même parole, profondément méditée et enfantée dans la joie de secourir ou de sympathiser avec une âme sœur.

Dans la prière, l'homme exerce sa force de persuasion qui rallie parole, désir et ouverture. Le « donne-nous » dans la prière de Jésus nous renvoie à la satisfaction du désir originaire, qui ne peut se confondre seulement avec la simple demande du pain quotidien, car il recèle toujours l'ambivalence pulsionnelle à même d'invoquer dans le besoin et la précarité ce qu'on cherche comme signe de force et de puissance surhumaine : Dieu nous exauce, nous vivifie et nous fortifie (1Jn 5, 14-15). Toutefois, l'emploi du subjonctif « Que ta volonté soit faite » est l'extériorisation on ne peut plus puissante du besoin de pouvoir, d'autorité absolue, d'indépendance et de suprématie vis-à-vis du créé, s'accaparant l'exclusivité de la médiation entre ciel et terre. L'homme, en tant qu'*anthrôpos*, ou homme de *ren* est maître sur terre ; il laisse entendre que ce qu'il décrète est un vouloir divin qui exige totale obéissance.

Le « notre », dans la prière, vise le pouvoir d'une volonté globale, collective, qui n'est pas la volonté générale de Rousseau¹, qui statue le peuple dans sa totalité, mais il s'agit

1. « À l'instant que le peuple considère en particulier un ou plusieurs de ses membres, le peuple se divise. Il se forme entre le tout et sa partie une relation qui en fait deux êtres séparés, dont la partie est l'un, et le tout moins cette partie est l'autre. Mais le tout moins une partie n'est pas le tout ; tant que ce rapport subsiste il n'y a donc plus de tout, mais deux parties inégales.

Au contraire quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même, et s'il se forme un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue,

de l'incorporation des membres dans le groupe où l'un participe à la force de tout un chacun. Ainsi, l'appel au pluriel désigne le désir de l'homme collectif, relationnel par nature. Dans le « Notre Père », se concrétise et s'affine la transversalité de la dialectique qui se laisse découvrir en tant qu'intelligibilité volitive, désirante, capable de confirmer la signification de la levée des mains, des yeux et des esprits vers le ciel, dans une seule et unique montée spirituelle qu'on appelle la co-transcendance. Si, enfin, le dialogue de deux personnes exige un minimum de courage que l'habitude et la vie quotidienne rendent de plus en plus substantiel et constant, en priant, les humains brûlent les étapes, visent leur ciel et s'épaulent pour traverser le pont dont les assises se trouvent dans l'intériorité de chacun où la dialectique transversale (mien-nôtre-tien) est le mot d'ordre, l'infrastructure principale et le mécanisme de toute ascension.

Dans la prise de conscience de ce mot d'ordre, une nouvelle opportunité sous forme de force supplémentaire est offerte : celle d'un ajout, d'un surplus et d'une augmentation quelconque. Que cette dernière soit de l'ordre de la psyché, de l'affect, ou de la grâce, n'importe ; l'intériorité est ainsi envahie par une vague de satisfaction inexplicable une paix qui submerge l'intellect aussi bien que le physique en entier. C'est la force de la conscience collective, ici exprimée par le *nous* comme agent et acteur principal. Rappelons avec Arendt que le mot autorité, dans sa racine romaine, *augere*, signifie un gain ou un ajout de puissance¹. Il faut s'habituer à l'emploi

sans aucune division du tout. Alors l'objet sur lequel on statue est général, et la volonté qui statue est aussi générale. » J-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, livre V, Pléiade, p. 842.

1. H. Arendt donne l'exemple d'Augustus celui renforcé par son charisme ; alors que le terme grec employé à cet effet est *exousia* qui signifie en premier temps autorité ou pouvoir, liberté et faculté de faire quelque chose ; d'où la puissance d'agir. Il désigne en deuxième temps le pouvoir que le diable veut offrir à Jésus sur l'ensemble de la terre

de cette force, ce vouloir ; il faut frapper à la porte, vouloir obtenir de l'aide, de la grâce, de la protection pour exercer ainsi son autorité sous l'insigne du manque [...] Nietzsche aurait-il raison de dire qu'enfin de compte ce sont les faibles qui vont triompher par la puissance de leur habileté, par la transversalité de leur ruse ou coalition de se secourir l'un l'autre, et leur façon de s'adapter à toute circonstance ? Alors que les forts se cassent vite en raison de leur rigidité, de leur vaillance, leur égoïsme et leur solitude ?

Prier c'est vouloir quelque chose et autant l'on est conscient et sûr de ce que l'on veut, autant l'objet de notre vouloir est clair et précis autant la réponse est sûre, acquise et la cause gagnée. Ce pouvoir de domination est d'abord exercé en et sur soi. Il s'agit de maîtriser ses passions, son tempérament, de démanteler la forteresse de son orgueil, de son autosuffisance, de dompter et de contrôler le même instinct de domination qui assujettit l'homme et qui le jette en dehors de lui-même en pleine réaction contre l'autre, ami ou ennemi. Dans cette lutte intérieure, le moteur ne peut être que l'humilité (et non pas le ressentiment comme le voulait Nietzsche) la seule force qui attendrit le cœur de Dieu, le Roi des rois [...] Grande est l'humilité et la maîtrise de soi de la Dame pour demander la prière d'un jeune à l'âge de son petit fils.

Cette humilité puissante et autoritaire est intimement liée au courage, lequel est basé ici sur la foi, ou à la conviction intérieure qui nous persuade de la justesse de notre requête comme de l'acuité de notre douleur interne. Il est indéniable que le courage, ou première vertu, est le pinacle de la morale de tout âge. Il est la force du génie, du fou, du héros, du saint martyr et de l'homme de foi. Celui qui prie est plus courageux que quiconque cherche les armes ou autres moyens techniques

habitée (Lc 4,6), cf. François Vouga, *Politique du Nouveau Testament*, Labor et Fides, 2008, p. 48.

de pointe pour se défendre contre un ennemi, du fait même qu'il s'adonne à la simple et unique force personnelle, celle de son cœur et de sa parole. Le courage repose également sur la puissance de l'autorité laquelle se manifeste sur le plan personnel ou dans l'intériorité de la personne voulante, dans la décision qui termine le vouloir et qui précise le choix délibéré. Ainsi, celui qui prie est souverain dans sa « décision du cas d'exception »¹, du miracle et de la théophanie divine. Le courage est finalement la fleur immaculée du désir orienté vers l'entrée de gloire, le triomphe sur le soi tourmenté par la diversité des options. Prier est courageux, contrairement à ce que l'on laisse entendre d'habitude. Prier est courageux du fait même qu'on s'ouvre à l'altérité dans l'espoir d'un gain de cause. Prier, c'est dire qu'on est là quels que soient sa détresse, son besoin ou sa demande. Dans cette affirmation suppliante, on ne peut plus édifiante, l'humain fait un pas en avant, en hauteur, en profondeur où l'être crie victoire. Prier avec et être à l'écoute, à la disposition de l'autre soi qui partage ma prière, est l'*exécution* triomphale de la scabreuse traversée dans la vallée des larmes.

La prière collective exprime ce qu'Erik Peterson appelle « clarté conceptuelle » dans la mesure où c'est elle qui résume en fin de compte ce que *Dogme, théologie* et *ensemble de la parole prophétique* ont essayé de réaliser². L'achèvement de l'Incarnation ne s'arrête pas sur les énoncés dogmatiques, ou simples déclarations de foi, mais sur le témoignage vivant, sur la conversion intérieure, le branchement sur la nouvelle

1. « Est souverain celui qui décide de (über) la situation exceptionnelle (*ausnahmezustand*). » Carl Schmitt, *Théologie politique*, « La légendaire thèse finale », Gallimard, 1988 (2006), p. 15.

[...] « L'exception, c'est ce qu'on ne peut subsumer ; elle échappe à toute formulation générale, mais simultanément elle révèle un élément formel spécifique de nature juridique, la décision, dans son absolue pureté [...] » p. 23.

2. *Ibid.*, p. 161.

donne, l'appartenance ou participation active au Royaume de Dieu.

Certes, la prière résume aussi toutes les lois et normes relatives à la nouvelle situation humaine, croyante. Un homme de prière est celui qui est censé assimiler et appréhender la nouvelle alliance où l'amour est l'unique mot d'ordre, le maître des lieux, le juge, le roi et le souverain¹. Dans la prière, l'homme brise les liens de la finitude à laquelle il est destiné, traverse les frontières et dit : nous sommes. Il n'est pas ainsi dilué dans la communauté mais incorporé, rattaché aux racines de l'être différent, à l'Etre en dehors de l'éternelle complémentarité de l'un et du multiple. La prière est l'aboutissement de l'être à l'Etre. Car si l'autorité est la spécificité de l'homme libre, la liberté, qualité d'être par excellence, est « la fille de l'autorité, bien sûre ! » comme l'a bien dit Durkheim. L'homme se réalise dans cette filiation dialectale entre autorité et liberté, entre sublimation du désir et appropriation de puissance, entre retour à soi et ouverture à l'autre, dans l'extrême modestie ou humilité salvatrice.

Dans sa finitude, l'homme exige l'écoute et l'attention de l'autre, comme s'il proclamait un droit de solidarité ou, paradoxalement, comme s'il était question d'une émancipation autoritaire aux dépens de l'autre dont l'affrontement ou l'intimidation sont strictement nécessaires pour le dévoilement de puissance. Partant on veut ainsi jouer le rôle du Créateur, alors qu'il est demandé de prier et de se donner à la transcendance divine pour un partage de destinée commune,

1. Le Ps 119 est empli de figures et de sentences confirmant cette attitude croyante qui s'allie à la Vérité et aux commandements du Seigneur : (119, 30 : « J'ai choisi la voie de vérité, je me conforme à tes jugements. »; 31 : « Je cours sur la voie de tes commandements [...] »; 66 : « Apprends-moi le bon sens et le savoir, car j'ai foi dans tes commandements. » [...])

pour un échange de dons : nous sommes de la race de Dieu disait St Paul, mais aussi solidaires du psalmiste qui force son Dieu à l'écouter : Ps 39 (38) 13 : « *Entends donc ma prière et mon cri ; écoute mes sanglots ; ne sois pas sourd !* » Cette problématique fondamentale nous laisse soupçonner une certaine visée futuriste, disons eschatologique, ou plongée réelle dans le mystère de Dieu. Etant *liberté absolue* et vouloir suprême, Dieu nous engage dans cette verticalité auditive relationnelle à même de nous recréer capables d'écouter et de nous faire écouter, êtres libres, puissants et miséricordieux.

La tradition liturgique syriaque, qui remonte principalement à saint Ephrem, Jacques de Saroug et Isaac de Ninive, véhicule une image singulièrement incrustée sur l'appréhension du mystère de l'incarnation divine. Soucieuse, également de rester fidèle à l'innocence de Marie qui enfanta le Sauveur, la tradition syriaque parle d'accouplement par voie auditive, où l'oreille joue le rôle d'organe génital à même de recevoir la semence du Père en vue d'une gestation miraculeuse qui sauvegarde, tant s'en faut, la pureté de la mère porteuse : $\text{ܘܠܐ ܡܢ ܐܘܪܝܬܐ ܘܡܢ ܥܡܘܩܐ ܘܡܢ ܥܘܢܝܢܐ ܘܡܢ ܥܘܢܝܢܐ ܘܡܢ ܥܘܢܝܢܐ}$, « Il est entré par l'oreille aux entrailles de la Vierge et en sort tout en la laissant toujours Vierge »¹. Le *logos*, ou Verbe de Dieu, est d'abord expression sonore avant d'être concept de filiation divine. Rattaché souvent au son originaire, le son créateur, le *logos*

1. *Beth-Ghazo Maronite*, Add. 14. 703, XII^e-XIII^e s., Premier volume, Chants pour la Mère de Dieu, Introduction et traduction de Jean Tabet, feuille 11a-11b, 2, PUSEK, 2001, p. 148 ; ou $\text{ܘܠܐ ܡܢ ܐܘܪܝܬܐ ܘܡܢ ܥܘܢܝܢܐ ܘܡܢ ܥܘܢܝܢܐ ܘܡܢ ܥܘܢܝܢܐ}$: “Gabriel a volé et a apporté la salutation qui est de Toi (Seigneur Dieu) et l’a semée dans l’oreille de Marie lui disant: Halleluia!” *Ibid.*, feuille 14a – b, 2, p. 165; $\text{ܘܠܐ ܡܢ ܐܘܪܝܬܐ ܘܡܢ ܥܘܢܝܢܐ ܘܡܢ ܥܘܢܝܢܐ ܘܡܢ ܥܘܢܝܢܐ}$ (ܘܠܐ ܡܢ ܐܘܪܝܬܐ ܘܡܢ ܥܘܢܝܢܐ ܘܡܢ ܥܘܢܝܢܐ ܘܡܢ ܥܘܢܝܢܐ). (« Il entra par son oreille, habita son sein, et porta (s’habilla) d’elle un corps ; ainsi enfanta-t-elle d’une manière virgine. (l’Enfant le plus ancien que les siècles), *Ibid.*, feuille, 43a, 2, p. 371. Le *Beth-Ghazo* ou « Maison du trésors » est un recueil de chants syriaques maronites couvrant l’office de l’année liturgique et les principales fêtes.

entra dans l'oreille de Marie pour renverser toute la logique de la première création. Le second Adam est né d'une femme, la nouvelle Eve, alors que le premier a été contraint d'offrir sa côte pour donner naissance à la première Eve. Toujours est-il que dans les deux opérations le *logos* joue son rôle principal de créateur, mais dans la deuxième, l'accent est plutôt mis sur l'oreille réceptrice qui est à même de réussir une gestation salutaire, dans l'acceptation de l'appel, dans l'obéissance, et dans la fidélité absolue à la Parole de Dieu. Ainsi, toute foi et toute adoration commencent et continuent par audition¹ pour terminer en jubilation et action de grâce, sous forme de chants et de prières harmonieusement vocalisées avec la prière divine, dans son mouvement de descente-montée transcendantal. La prière de l'homme devient avec Marie génératrice d'une nouvelle humanité, du fait même qu'elle est sainte affirmation, un Oui qui conviendrait à merveille avec la prière divine. Notre prière devient le cas échéant une fenêtre donnant sur l'absolu de Dieu ; car, selon Jürgen Moltmann² le futur est un « paradigme de la transcendance », qui laisserait saisir le sens de la voix autoritaire poussant le jeune vers l'ouverture futuriste, ou immersion dans le présent éternel, tant et si bien que personne ne saurait ce qu'il deviendra ni quelle serait sa destinée sinon prier et être un nous ou être avec Dieu.

Toujours est-il que, tourné vers Dieu et rattaché à la terre, l'homme cherche vainement à surmonter ses attaches au moment présent, à l'immédiat, au concret des jouissances instantanées pour renouer avec la transcendance s'il oublie que cette dernière est fille de l'instant ou présent éternel, s'il refuse ou, tant soit peu, s'il néglige d'être secondé et appuyé

1. Cf., Paul aux Romains 10, 15-19.

2. « Dieu n'est pas seulement au-dessus de nous ; il est au devant de nous [...] », Jacques Rollet, *Religion et politique*, Grasset, 2001, Livre de Poche, 2004, p. 28.

par l'autre soi qui éprouve une autre expérience, semblable ou différente. Créé homme et femme, (la femme comme *aide* עֵזֶר) l'homme ne peut continuer ni réussir sa montée tout seul. Il est ainsi appelé à valoriser sa prière et à renouer avec l'autre soi, pour qu'il puisse communiquer avec Dieu. D'où la stratégie politique de l'homme de prière et son éternel questionnement : avec qui me réaliser ? Qui et quoi prier ? Pourquoi ? et qu'est ce que je veux exactement ?

D'où également la tactique de la dame : j'ai prié avec toi, et notre prière fut adressée à Dieu avec l'intercession de Marie. Prie pour moi, dit-elle, je prie pour toi et notre prière sera exaucée. Le secret de notre culte réside dans le fait de réussir ce changement radical, de véritables sujets ou orants que nous sommes seulement en véritables objets de notre prière respectivement. On peut voir ici une autre ouverture à la transcendance, à l'émancipation eschatologique, quand l'orant devient objet de prière comme Dieu lui-même, comme le don, comme l'amour, comme la vie. Sujet-objet, l'homme en prière est plus près de se connaître et de se faire connaître comme mandataire du ciel et de la terre, médiateur de toute-puissance. La Dame invite alors le jeune à avoir conscience de la bi-dimensionnalité de la prière, à la transversalité dialectale des besoins, au prolongement normal de la prière collective, à saisir le sens humain du « Notre Père »¹. Il est vrai que dans le

1. Le retour à Saint Augustin est très utile car, dans une lettre adressée à une veuve (la Lettre 130), il explique le « Notre Père » d'une manière assez intéressante quand il voit dans la figure de la veuve, non seulement une simple dame qui a perdu son mari, son soutien dans la vie, mais la condition de tout chrétien, homme, femme, vierge, l'Eglise entière et finalement toute « âme est une veuve » dit-il, se définissant dans la recherche d'une consolation, d'un appui qui apaiserait la lourdeur de son séjour provisoire sur terre. Ep. 130, 21, *PL* 33, 502 et *En.* in Ps 131, 23, *PL* 1725-1726, in « Le Notre Père chez Saint Augustin », par Jaime García, CPE n° 116 décembre 2009, p. 37-38. Dans cette approche, Nazha, veuve aussi, touche dans sa demande ce dont le jeune homme lui-même a besoin.

lien vertical, l'homme, sujet, attend une réponse d'en haut, mais dans la communion horizontale il est censé donner lui aussi la réponse à celui qui partage sa prière. Il se peut qu'on se trouve par centaines ou par milliers dans un lieu de culte et que chacun prie dans une intention purement personnelle et individuelle, mais le fait de prendre conscience de cette ouverture, c'est déjà la force collective qui active et dirige la prière. Or pour que cette prière ait une suite et des oreilles elle a besoin d'être secondée, d'être ouverte à la prière de l'autre, accès obligatoire au but.

Les appels du Christ ne font pas exception à la règle : va te réconcilier avec ton frère et alors viens offrir ton sacrifice. Dieu agréa la miséricorde non les sacrifices. Il faut d'abord aimer son frère, son prochain qu'on voit et avec qui on est en relation sur terre, pour s'assurer que l'amour de Dieu, que l'on ne voit pas, est possible (l'inverse est aussi possible pour Isaac). La stratégie politique de la prière garde ainsi toute son intensité. J'ai besoin de toi, autre soi, parce que je cherche Dieu, l'Autre moi, toi et nous. Prions ensemble, mais prions aussi l'un pour l'autre pour que l'image retrouve sa clarté, que la prière collective soit entendue, pour réussir, en fin de compte, l'exaltation du Nom¹ de Dieu.

1. « [...] à cause de leur conduite, ne disent pas à moitié Notre Père. De tout leur cœur, qui est source des bonnes œuvres, ils « croient pour parvenir à la justice » ; et c'est en plein accord qu' « ils confessent avec la bouche pour parvenir au salut (Rm 10,10). »

« Aussi toutes leurs œuvres, leurs paroles et leurs pensées, que le Verbe de Dieu façonne à sa ressemblance, reflètent l'image du Dieu invisible et du Créateur, qui « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber sa pluie sur les justes et sur les méchants. (Mt 5,45). De la sorte ils portent en eux l'image de Dieu. »

« Les saints sont donc l'image de l'Image, le Fils étant l'Image, ils réfléchissent désormais sa filiation non par une ressemblance simplement extérieure, mais par une assimilation profonde. Ils sont transformés par le renouvellement spirituel et finissent par ressembler intimement à Celui qui se manifeste dans le corps de gloire. » Origène,

Ce fut Origène qui, dans son traité sur la prière, nous a conduits vers une interprétation de ce genre. En effet, exalter le Nom de Dieu c'est se donner à l'effervescence de sa puissance déclarant notre naissance en lui. Car il est notre Père, et c'est lui qui nous a, en quelque sorte, engendrés dans la foi, après nous avoir donné le premier souffle de vie à notre naissance dans le monde à son image et à sa ressemblance. Le Nom de Dieu a son autorité en lui-même. Il suffit de le prononcer ou de l'entendre pour participer à l'*effluve* de sa puissance. Dans « la prière de Jésus », le Nom est devenu le sel quotidien des ascètes orientaux, les expériences sont amplement suffisantes pour nous conduire en pleine adoration, suscitant émerveillement et transformation. Le secret réside moins dans la portée sémantique ou divine du Nom, que dans sa répétition rythmée, dévoilant, par la concentration et le détachement absolu, la puissance de la foi qui s'exprime seulement dans le prononcé musical, le confessé créatif. Le saint des saints resterait dans le fait de rejoindre, par la répétition et la méditation, le son originaire qui fut le créateur de toutes choses. L'impératif monosyllabique *kun* est, pour l'arabe, la clé de toute créativité, de tout éveil ou illumination, source de toute autorité suprême.

La prière, Traduction de A.G. Hamman, Desclée de Brouwer, Les Pères dans la foi, 1977, p. 73.

« Celui qui prie doit réfléchir et demander que soit sanctifié le Nom de Dieu, selon la parole des psaumes : « exaltons son Nom en lui-même » (Ps 33,4). Le psalmiste nous demande de nous harmoniser avec le même esprit pour nous hâter d'approfondir la connaissance véritable et sublime de Dieu. Exalter le Nom de Dieu en lui-même, c'est participer à l'effluve divin, en naissant de lui, c'est dominer les ennemis qui ne peuvent plus se réjouir de nos chutes. Par là se trouve exaltée la force de Dieu comme le montre le Ps 30 : « je t'exalte, Seigneur, qui m'as conçu et n'as pas fait rire de moi mes ennemis ». « On exalte Dieu en lui édifiant une demeure en soi-même, suivant le titre du même psaume : psaume, cantique pour la dédicace de la maison de David. » *Ibid.*, p. 79.

Nazha a voulu être aidée et assistée par un jeune homme qu'elle croit encore innocent et dont la prière est mieux agréée et exaucée. Nazha, dont le nom suggère une certaine pureté immaculée jetée sur le sentier rocailleux qui conduit au repos éternel et qui résume ainsi le jet de l'être dans le monde, tend la main à la tendre jeunesse, encore capable de beaucoup de choses, pour solliciter appui, assistance et sympathie. Nazha était une mère et a vu dans ce jeune la continuité et la survivance d'un fils dans la foi, dans l'appartenance sociale, religieuse et culturelle. Elle joue son rôle et croit participer vraiment au dynamisme de la jeunesse croyante dans l'espoir de proférer le mot d'ordre le plus entendu et le plus bouleversant : priez, aimez.

Rien dans la vie humaine n'est gratuit, même l'amour. Toute action est administrée par l'intérêt et la rentabilité, qu'elle soit pragmatisme, socio psychologique ou simple piétisme monothéiste. Ce que Nazha demande au jeune dans l'intimité de la rencontre, elle le lui a déjà donné dans sa prière à haute voix, devant toute la communauté. Mais si entre une prière collective et une autre individuelle, seule l'intention est requise pour réussir le lien, la finalité de l'acte ne saurait se soustraire à l'échange des intérêts, personnels et collectifs. Le « sans pourquoi » de la rose ne saurait expliquer cette gratuité souhaitée, car elle obéit à l'ordre de la nature, cette loi incontournable et infranchissable : « elle fleurit parce qu'elle fleurit ». Elle n'est pas libre, mais condamnée aux différents caprices des venants ; belle dans sa soumission, séductrice dans son mutisme, elle ne sera prière qu'au moment où elle devient l'écho d'une voix libre, le symbole d'un vouloir vivre avec et à la disposition de l'autre. Nazha a eu l'adresse de vouloir cueillir cette tendre pousse de foi, sachant à l'avance qu'il y a un prix à payer, un don à échanger, un pourquoi à clarifier. Le jeune, quant à lui ne pouvait se ressaisir et récupérer son souffle et sa liberté qu'en confessant son désarroi, sa confusion et son impuissance face à l'hégémonie

de l'altérité envahissante dans la voix et l'attitude féminine. Prier libre, aurait conseillé l'amitié, la vraie.

Toujours est-il que la prière n'est jamais insouciante ou indifférente. On prie pour, avec et jamais parce qu'on prie. Quand la prière n'est pas libre, elle cesse d'être prière : elle est parce qu'elle veut être l'écho de son propre mot d'ordre, en vue d'un surplus envisagé dans le partage. D'où le grand défi des moines qui suivent une règle quelconque, de ne jamais prier parce qu'il faut le faire, mais parce qu'on veut être prière. *Ora et labora* ne peut pas désigner une règle rigide ou résumer le programme d'une vie quotidienne, mais une condition d'être où la conjonction ne signifie pas seulement succession, ni simultanéité, ni juxtaposition des activités différentes, mais surtout transfiguration en action ou en prière, quelle que soit l'exaltation du Nom. Dans ce sens-là, la prière devient la fonction identitaire du moine, au moment où tout ce qu'il fait se transforme en adoration et hymne de gloire.

Autoritaire et puissante, la prière est essentiellement acte libre. Née du besoin, du désir de complétude et de domination, elle est aussi paradoxalement et essentiellement acte libre. Fille aînée de la foi, sœur jumelle de la raison, elle est toujours et essentiellement acte libre. Qu'elle soit discours de louange sur la montagne ou cri de détresse dans les vallées, jubilation d'une nouvelle mariée ou chant de *requiem* pour un mort, acclamation de victoire dans les vastes plaines ou bruissement de chaînes dans une prison, la prière est essentiellement acte libre. Et parce qu'elle est acte libre, elle casse les fers, ressuscite les morts et couronne les victorieux. Le message du Fils aîné, est clair : faire des hommes des fils héritiers et jamais plus des esclaves. Dans la prière est l'accomplissement de ce Vouloir.

LA GEOGRAPHIE DE LA PRIERE

Pour être plus fidèle au texte de Nazha, un prompt arrêt sur l'esplanade paroissiale s'impose. Prier est avant tout se mettre debout devant Dieu, ou être en Présence de Dieu, et cette dernière se localise à l'intérieur des limites spatio-temporelles propres à notre condition humaine. Nous sommes inconsciemment dirigés vers un emplacement quelconque, un lieu de prière, église, temple, synagogue, mosquée, ou notre petite chambre. Chaque fois que nous nous mettons en Présence du divin auquel nous nous adressons en louange ou en supplication, notre attitude revêt l'habituel aspect dévotionnel qui cherche à renouveler incessamment l'intensité de notre requête. Dans tous ces lieux cités plus haut, un seul éponyme se substitue à la demeure sacrée, dans les langues sémitiques, c'est le *Beit*, la maison. Cet éponyme est d'une portée sémantique très riche car, comme *al Salât*, la prière arabe elle-même, (comme le repentir *tâba yatoubou* تَابَ، يَتُوبُ، تَوَّابٌ), il y est question d'une ambivalence fort intéressante. Le *Beit* signifie lieu, un bâtiment quelconque, servant d'habitation ou de demeure, maison paternelle, maison de Dieu, de prière ou de recueillement. Mais il vise plus particulièrement les fils de cette maison, la descendance d'un tel ou enfin le peuple de

Les versets 11-16 de cette prière donnent l'essentiel du message. Ce n'est pas le roi David qui va bâtir une maison à son Dieu, au contraire, c'est Yahvé qui construira la maison du roi en lui donnant une descendance laquelle aura le privilège de veiller aux fondements du Temple de Dieu et à sa construction. Il est indéniable que le passage d'une habitation matérielle devant servir comme lieu de culte et d'adoration, au moment où tous les peuples voisins ont leurs temples, vers une habitation humaine et vivante, semble préconiser une valorisation théologique et culturelle de première importance.

Les lieux géographiques, autrement dit la terre et tout ce qu'elle renferme, retrouvent ici leur estime originare comme œuvre de Dieu et lieu de Sa théophanie perpétuelle. En effet, l'expérience de Jacob à Luz, renommée *Béthel* ou maison de Dieu, donne la première matrice culturelle d'une localité bien définie, qui devient lieu de théophanie divine ou habitation divine. Stèle, échelle et huile de consécration, rêve, peur et fascination sont autant d'éléments qui renforcent le symbolisme religieux et qui ajoutent à la prière liturgique, faite de paroles et gestes, en plus de sa dimension spirituelle qui élève en hauteur et qui ouvre la *porte du ciel*¹, toutes les valeurs de l'horizontalité spatiale, disons transversales, qui lient la terre au ciel, l'homme à son Créateur.

La terre n'est pas seulement pierre brute ou bois de cèdres, entre autres. Elle est principalement habitation humaine. Dans

essentiellement la permanence de la lignée davidique sur le trône d'Israël, vv 12-16. Cf. Ps 80, 30-38 ; 132, 11-12.

1. « Jacob se réveilla de son sommeil et dit : "En vérité, Yahvé est en ce lieu et je ne le savais pas !" Il eut peur et dit : 'Que ce lieu est redoutable ! Ce n'est rien de moins qu'une maison de Dieu et la porte du Ciel ! Levé de bon matin, il prit la pierre qui lui avait servi de chevet, il la dressa comme une stèle et répandit de l'huile sur son sommet. A ce lieu, il donna le nom de *Béthel*, mais auparavant la ville s'appelait Luz. » Bible de Jérusalem, Gn 28, 16-19, Cerf., 1979, p. 59.

cette perspective, c'est le cœur de l'homme qui est le meilleur temple, mais de l'homme en tant que peuple, que communauté de foi et de prière, l'homme compris dans son historicité terrestre, sociale, ethnique, culturelle notamment religieuse. C'est la raison pour laquelle Luz ne devient *Bethel* qu'après cette fructueuse expérience de prière, ce branchement au divin qui ne se révèle pas seulement attentif à la demande de l'homme, mais qui est également copropriétaire et colocataire. En ouvrant la porte du ciel, la prière joue le pont, l'échelle, *el Mi'râj*, pour faire en sorte que la circulation, échange et relations réciproques, soit maintenue dans les deux sens.

Alors, ce n'est pas David qui va construire la maison de Dieu mais son fils Salomon, sa progéniture, sa descendance qui fut bénie de Dieu. Le message de l'auteur inspiré est fort significatif : Dieu habite le *présent futur* de la promesse donnée à l'homme de foi. Dieu se donne en promesse et *habite en promesse* devenue alliance avec son peuple choisi parmi tous les peuples. C'est un présent futur pour laisser à l'initiative humaine de choisir délibérément une réponse positive à l'offre divine susceptible de creuser, dans la foi, les fondements de cette habitation. David avait eu cette audace, mais aussi la modestie de dire que seule sa descendance mériterait la bénédiction de Yahvé, non pas à cause de ses mérites personnels, lui qui a péché contre son prochain et contre la loi divine, mais en raison de la prodigalité et de la miséricorde, le *hessed* de Dieu lui-même. En effet, Yahvé annonce à David, qu'il agira en Père envers Salomon lequel sera traité et éduqué comme un fils et dont la sentence, si jamais délit ou infraction il y a, sera reçue selon les lois humaines, sans pour autant lui retirer sa faveur. La justice divine semble ainsi différer de la justice humaine que Yahvé accepte et bénit. De même, la construction de la maison de Dieu déjoue toute logique et toute arithmétique humaine pour laisser entendre que Dieu sans son peuple n'est pas. Il déserte les lieux où la foi n'a pas mis la première pierre, où la raison

humaine sombre dans la confusion, où finalement le peuple n'est plus un peuple de prière.

Cette donne géo-politico-humaine est une constante dans la pensée chinoise où toute étendue spatiale reste vide de sens, presque introuvable, un *no man's Land* si elle n'était pas habitée, défrichée, ou cultivée par l'homme, si elle n'était pas d'abord socialisée, si terre et ciel n'existaient que pour d'autres et non pas pour eux-mêmes.¹ Ainsi, c'est l'empereur, mandataire du Ciel, qui fixe le calendrier, les quatre directions de la terre, et qui s'évertue à ce que dans son domaine royal toutes sortes d'arbres et d'animaux aient leurs places particulières, pour que tout jouisse de son autorité et de sa bénédiction, obéissant à ses ordres. Dans l'impossibilité pratique de remplir l'habitation royale, on procède à symboliser l'absent par des objets d'arts, des sculptures et des tableaux naturels extraordinaires.

A ce niveau, *Le Monde comme volonté et comme représentation* reste pour nous un projet schopenhauerien,

1. « En Chine, tous préfèrent voir dans le Temps un ensemble d'ères, de saisons et d'époques, dans l'espace un complexe de domaines, de climats et d'orientes [...] » Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Albin Michel, 1988, p. 77.

« Temps et espace ne sont jamais conçus indépendamment des actions concrètes qu'ils exercent en tant que complexes d'emblèmes solidaires, indépendamment des actions qu'on peut exercer sur eux au moyen d'emblèmes appelés à les singulariser [...] » p. 79.

« L'espace est carré [...] la détermination des orientes appartient au Chef en tant qu'il préside les assemblées religieuses. Les techniques de la division et de l'aménagement de l'Espace (arpentage, urbanisme, architecture...) et les spéculations géométriques qu'elles supposent se rattachent apparemment aux pratiques du culte public. » p. 81.

« Les Fidèles, en effet, se formaient en carré. L'Autel du Sol [...] est carré [...] ce carré sacré représente la totalité de l'Empire [...] » p. 81.

« L'espace plein n'existe que là où l'étendue est socialisée [...] », p. 82.

« Ciel et Terre ne vivent pas pour eux-mêmes, ainsi continuent-ils d'exister. » (*Tao te King*, 7).

kantien et aristotélien valable, dans la mesure où il y est question plus qu'une simple catégorie de l'intuition sensible, servant le principe de raison suffisante, susceptible de tracer les contours et les limites de l'incontournable par définition (dans le sens d'impossibilité de trouver le centre du monde loin de ces lieux de prière). En effet, si la louange, jouée et chantée par le psalmiste et homme de foi (Ps 148), était ainsi hymne à la gloire du Créateur, elle serait aussi chantée exclusivement par cet *anthrôpos* qui jetterait son regard sur le créé et qui y verrait une réalité transcendant le visible, une dimension spatiale à la mesure de ses aspirations et de ses capacités imaginales, une habitation, une présence, *Shekina*. La prière, comme la maison, comme la pénitence, est plus qu'un paradigme linguistique de notre spiritualité sémitique, elle est aussi un paradigme ontologique et géographique. Elle est *habitation* de l'homme justifié, le vrai.

Situé dans le temps et l'espace, l'homme a du mal à penser quoi que ce soit, indépendamment de cet *a priori* spatial, visualisé et sensé dans l'*a posteriori* environnemental. Sa prière, toujours liée à une situation géographique, fait en sorte qu'elle devient un lieu de transfiguration divine et humaine à la fois comme dans le *Beit-Ghazo* de l'Eglise syriaque maronite dont les chants sont une véritable « maison de trésors », où le *son* continue de recréer et de métamorphoser ensemble homme et terre. C'est dans ce sens-là, que la terre a toujours été pour Israël un don de Dieu à l'homme et, en même temps, un partenaire et un lieu de la théophanie, lieu de la *Shékina*, aussi important que le cœur de l'homme.

Complètement tourné vers les horizons futuristes, eschatologiques de la relation de Dieu avec son peuple, l'enseignement de Jean 4 ne fait pas exception à cette règle. L'adoration en *esprit* et en *vérité* ne libère pas le fidèle de ses attachements physiques, historiques et environnementaux, mais visent, en outre, un détachement qui affranchirait

l'homme de toute frontière artificielle le séparant de l'autre, le mettant dans un face à face purement spirituel, toujours localisé, en tant que lieu de prière. St Ephrem, allant jusqu'au refus du paradis avec tous ses délices et biens, ne pouvait pas se priver de la joie exubérante de le regarder du dehors, une fois qu'il est arrivé à la porte de son siège. De même seront expliquées les difficultés que l'homme de prière ou le *marin* isaaquien¹ doit traverser, avant de mettre définitivement le cap à une île quelconque pour se voir poussé à toujours tourner son voile vers une nouvelle île et ainsi de suite, comme s'il était question d'officialiser, d'égayer ou enfin de changer le sort de Sisyphe ou des Danaïdes, d'autant plus que l'étoile du salut brille au fond du paysage et que la sortie du labyrinthe est ainsi assurée, le port réellement visible, la connaissance bien enrichie.

1. « Le marin considère les étoiles, quand il navigue au milieu de la mer. Car c'est aux étoiles qu'il se fie pour diriger son navire, jusqu'à ce qu'il ait atteint le port. De même le moine considère la prière, car c'est elle qui le met sur la voie droite et dirige sa marche vers le port où le mène la vie qu'il passe à prier à toute heure. Le marin cherche à voir l'île où il pourra s'amarrer et s'approvisionner, puis il se dirigera vers une autre île. Ainsi le *moine tant qu'il est en cette vie. Il passe d'île en île, c'est-à-dire de connaissance en connaissance.* Au fur et à mesure que changent les îles, et donc les connaissances, il avance jusqu'à ce qu'il ait quitté la mer et soit parvenu au bout de son voyage à cette vraie ville où les habitants n'ont plus rien à marchander, mais où chacun repose dans sa richesse. Bienheureux celui dont les marchandises n'ont pas été englouties dans ce monde vain, dans les profondeurs de la grande mer. Bienheureux celui dont le navire ne s'est pas brisé et qui en joie parvenu au port. » (73^{ème} discours, p ; 370-371) Cette destination finale fut explicitée dans le discours précédent où il dit: « Or, quand nous parvenons à l'amour, nous sommes parvenus à Dieu. Nous sommes allés au bout de notre chemin, nous avons traversé la mer pour atteindre l'île qui est au-delà du monde, où se trouvent le Père, le Fils et le Saint Esprit » (72e discours, p. 367). Il arrive à la *maison paternelle.* » Isaac le Syrien (de Ninive), *Œuvres spirituelles*, Traduction et notes de Jacques Touraille, Desclée de Brouwer, 1981.

Prier revient donc, en premier lieu, à élever son regard vers le ciel, l'espace de son émancipation, de sa libération, et de son ascension ; et en second lieu à se référer à la terre de son labour, mais aussi à celle de la Promesse, au Royaume de son espérance où règnent justice, droit et vérité. Dans cette mise en scène biblique, l'image de la sortie d'Égypte, de passage, de traversée vers la terre promise, est l'une des composantes essentielles de l'inconscient collectif les plus importantes qui joue le rôle principal d'un arrière fond spatio-temporel déterminant, où mesure, évaluation, jugement et Rédemption (messianique, cf. 2 Sam 7) trouvent leur pleine signification¹. Les pèlerinages, (toutes sortes de pèlerinages) avec l'ensemble de rites et de prières afférents nous donnent l'exemple le plus fort de cette assertion spatiale propice à l'exaltation devant le Seigneur censé habiter les lieux, sa tente, son temple, sa montagne sainte ou n'importe quel autre lieu théophanique, servant de demeure, de Présence et de centre du monde. Que

-
1. Le retour à Origène est obligatoire pour continuer avec lui l'interprétation du Pater et le Règne de Dieu :
 « Que vienne ton Règne ! Selon la parole de notre Seigneur et Sauveur, le règne de Dieu « ne vient pas de manière à frapper le regard et on ne saurait dire : le voici, le voilà, mais le règne de Dieu est au-dedans de nous ». (le mot au-dedans de signifie : dans notre bouche, dans notre cœur) (Lc 17, 20-21) ; Il est donc évident que celui qui prie pour que vienne le royaume de Dieu prie avec raison qu'en lui s'élève, fructifie, s'achève le règne de Dieu. Dans tous les saints qui ont Dieu pour roi et obéissent à ses lois spirituelles, le Seigneur habite comme dans une cité bien administrée. Le Père est présent et le Christ règne avec le Père dans l'âme parfaite, selon la parole rappelée plus haut : « nous viendront en lui et en lui nous établirons notre demeure (Jn 14,22)».
 « A mon avis, le royaume de Dieu signifie le bienheureux état de la raison et l'ordre des sages raisonnements ; le royaume du Christ, les paroles de salut qui s'adressent aux auditeurs comme les œuvres parfaites de la justice et des autres vertus : car le Fils de Dieu est parole et justice. Au contraire, le prince de ce monde tyrannise les pécheurs, puisque tous les pécheurs sont esclaves du siècle méchant ; [...] »
 Origène, *Ibid.*, p. 80.

la prière ne puisse se détacher de la terre et de tout le paradigme spatio-temporel, cela revient indubitablement à la diffusion parabolique et ondulatoire du son, lequel ne fut pas quand la terre n'était pas encore là. Avant la création tout immergeait dans le silence absolu. Le mot d'ordre créateur est lui-même celui de la prière, il se propage de la même manière. Prier revient nécessairement à la terre, à l'espace au son et au battement du cœur.

Pour Origène, cité plus haut, « tout lieu est propice à la prière pour celui qui prie bien. »¹ Toutefois, la donne géographique n'est conçue salutaire et propice à la prière qu'au moment où elle forme, d'une part, l'espace sacré d'une communauté solidaire qui chante et qui psalmodie à l'unisson (l'individu ne peut pas, à lui seul, délimiter son espace de prière, qui est l'apanage de la communauté ou de son représentant, roi ou prêtre) ; et d'autre part, en s'associant à l'intériorité de tout orant qui a réussi le détachement du sensible pour le seul profit domiciliaire où sera terminé l'aménagement disposé à l'accueil du divin et royal visiteur. Ainsi ajoute le Père de l'Eglise orientale :

« Il y a une grâce particulière et une utilité dans le lieu de prière, celui de l'assemblée des fidèles. Il est sûr que les puissances angéliques prennent part à l'assemblée des fidèles, et que la vertu de notre Seigneur et Sauveur y est présente, ainsi que les esprits des saints. »²

Dans la liturgie maronite, les images de la terre, spécialement du Liban, ne sont pas fortuites et ne sont pas que simples bavardages, illustrations ou accessoires géolinguistiques. Elles sont enracinées substantiellement dans l'inconscience du Libanais qui a fait la traversée du Mont *Qourosh* et des vastes et fertiles plaines d'Apamée vers le

1. ML 1,11 et 1T 2,8, *La prière*, p. 119.

2. *Ibid.*, p. 120.

Mont Liban : passage calqué sur les traces du passage biblique, de la traversée de la mer Rouge, de la fertilité du bassin du Nil vers l'aridité et le désert palestinien. Si les séismes géographiques ont dessiné frontières, promontoires, littoraux, plaines, escarpements et saillies de cette terre d'accueil, le Mont Liban a ajouté à ses deux chaînes de montagne, suite à un séisme historique, une troisième chaîne de souche humaine pour en faire un tableau unique définissant le Liban actuel. Cet événement historique s'est parfaitement adhéré à l'essence pour se métamorphoser en un peuple enraciné ou terre habitée, une seule entité, une seule identité, à même de s'offrir, porte ouverte, à tout émigrant persécuté, tout voyageur pèlerin en quête de liberté, en quête de reconstitution de sa dignité. C'est là où l'on peut trouver les fondements d'une "*Maronité politique*", dans le bon sens du terme, laquelle ne serait nullement dissociée de la structure ecclésiale, historico sociale, hiérarchique, institutionnelle, liturgique et théologique de l'Eglise maronite. Toute prière, infuse dans la montée de l'encens et synchronisée aux sons des timbales et du *haziz* des fidèles en exaltation, est une expression, on ne peut plus forte, de cette « *Maronité politique* », où toute la communauté des croyants est à même de confirmer identité et appartenance.

Comme la poésie, la peinture et les autres arts plastiques, la musique trouve ses commencements dans l'imitation de la nature. Ainsi, les chants syriaques ou ceux du folklore libanais frappent le bas de l'échelle musicale comme si l'on défrichait l'abrupt terrain de la vallée, pour s'insinuer en hauteur, par l'effet d'un air oscillant entre chaleur et fraîcheur. C'est comme le brouillard qui monte du fond de la mer pour tremper les joues de *Dahr el qadyb* et de *Fam el mizab*, étancher la soif d'un cèdre millénaire et se convertir en flocons de neige, pour enfin se précipiter dans un hurlement majestueux, reprenant le chemin du retour vers la Méditerranée. Musique sacrée, syllabe enivrée par la constance éthérée d'un coup de pioche,

par une cloche suspendue sur le rocher, un arbre incliné sous le poids de sa générosité, et dont la mélodie n'est que souffle de vent et respiration de moines, reproduite par la brise de l'aube souriante, envahissant grottes et crêtes, réveillant ermite et simple paysan, petites chèvres et fleurs des champs. Après ladite Notre-Dame du Liban qu'est-ce qui empêche de chanter Notre Christ ou notre Dieu du Liban, l'Adonāi libanais. Loin de tomber dans la même faute de nos cousins et de réclamer l'exclusivité de l'élection, une proclamation de ce genre pourrait toujours dénoncer le cri identitaire d'un peuple en voie de dilution dans l'aquarelle cosmique, la vaste étendue, celle de l'Eglise universelle d'une part et celle de la mondialisation économique et communicationnelle d'autre part. Le village planétaire serait une aberration, une fuite de soi, un abandon de sa vocation originale d'habitant d'une terre promise ou fusion incontrôlable dans le vague. Ce cri d'alarme se répercute, tambour battant, dans le retour frénétique, hystérique vers le « chez soi » où le fanatisme s'exprime en une longue conjuration au nom du dieu des armées, le grand juge, المنتقم Al-Mountaqim, Le Vengeur, المذل Al-Mouzhill, Celui qui avilit, الجبار Al-Djabbar, Celui qui domine et contraint, القهار Al-Qahhar, Le Tout et Très Contraignant, الفتاح Al-Fattah, Le Conquérant, الصّار Al-Dhar, Celui qui contrarie [...] Par contre, notre monde a besoin d'un retour salutaire vers la *maison paternelle*, où déplier son tapis, chanter dans sa langue maternelle, dans son dialecte et où planter son propre jardin, soigner roses et jasmins, inviter colombes et rossignols pour ainsi participer à la louange cosmique. Dans cette épopée dialectale, l'homme, image du Créateur, sème concorde, harmonie et amour pour cultiver, justice, paix et véracité.

Pour terminer ce paragraphe sur la vie spirituelle des maronites, il me semble opportun de signaler que ce peuple a été nommé *beit maroun* comme *beit israel* ou *beit daoud*, non pas pour insister sur l'élection et le rôle singulier qu'il va

jouer dans l'histoire des chrétiens et de toutes les communautés au Liban et au Moyen-Orient, ni pour limiter son rayonnement culturel et spirituel à la seule ethnie syriaque du Mont Liban, mais pour dire qu'il est un véritable lieu de la *Shékina* divine, progéniture spirituelle de son saint fondateur. En effet, la promesse annonçait que le divin vivra non pas dans une maison de pierre mais dans le cœur de ses fidèles. Dieu habite l'assemblée des croyants en prière. La nuance grammaticale est très significative : le Sémite trouve ses racines familiales, sociales et religieuses dans la même maison, petite ou grande, sacrée ou profane. Car, pour lui, « si Dieu ne bâtissait pas la maison les bâtisseurs travailleraient en vain ». Les maronites seront, à cet effet, mille fois fiers, car ils ont eu le privilège d'habiter la montagne rocheuse, d'en faire un lieu saint, et auront à lutter inlassablement pour maintenir leur unité dans la foi et dans la prière, pour que Dieu ne déserte pas leur maison. A cet égard, les chrétiens du Liban ne formeraient pas une substitution géo-sociohistorique du peuple élu, de la *Shékina* divine, mais institueraient, nous semble-t-il, la base d'une bâtisse servant à la théophanie divine, dont les piliers seraient liberté, convivialité, ouverture, justice, et surtout générosité jaillissant du fond du rocher, comme l'eau de la foi, comme les sources du *lait* et du *miel* au Mont Liban.

Dans l'épisode de ce jeune homme, l'interruption du passage eut lieu juste devant l'église de la paroisse, ou place publique. Ce qui est significatif, c'est que la vieille appelle dans sa demande à la prière qui est organiquement et substantiellement attachée au même lieu géographique : tous deux sont de la même paroisse ont participé à la même prière et furent inconsciemment pris par l'arrêt spatio-temporel. La prière, comme mouvement de l'âme vers Dieu, est aussi arrêt du quotidien glissé dans les méandres de l'habituel qui ne cesse de revenir sous forme d'une terrible monotonie.

Semblable à l'arrêt musical, la prière règle notre vie, la valorise et remonte son efficacité en sorte qu'elle offre de nouvelles opportunités, couleurs, et visions. Arrêt ou rencontre préméditée, la demande de Nazha remet dans l'harmonie l'individuel et le communautaire, l'intime et le public, et offre au jeune l'occasion de se lier à l'autre semblable pour s'ouvrir à l'autre différent. Ainsi a-t-elle voulu s'associer à la prière avant ou après le passage-rencontre pour éveiller, dans la mémoire de son interlocuteur, solidarité et altruisme se ressourçant des valeurs et conduites des habitants de la Vallée Sainte. Elle délimite et définit, par sa demande, le champ de son intercession et de ses relations sociales, comme elle l'a toujours fait dans le cercle familial, avec ses fils, petits-fils et dans son voisinage. Elle renoue avec le patrimoine en actualisant la faveur des croyants, arrivés au port de leur salut, après la dure épreuve du passage.

Il n'est pas question de négliger ici l'aspect prophétique ou le zèle missionnaire et pédagogique qui ont encouragé la vieille Dame à faire sa demande, comme si elle avait voulu pousser le jeune homme à la prière collective, à prier avec et pour les autres, son peuple, son Eglise. Celui-ci est alors invité à faire son entrée en communion jusqu'alors non assumée dans son intégralité, à savoir prendre conscience de son appartenance à *Ahl el beit*, les fidèles, les fils du même Père. Cela est fortement attesté par l'attitude du jeune qui réagit spontanément en se jetant dans l'impasse : il ne dit rien, ne fait rien. Non seulement parce qu'il vient d'être surpris, d'un coup, par la voix féminine, mais parce que cela a résonné très profondément dans son inconscience. Il est ainsi éveillé à la dimension collective jusqu'ici étouffée par un individualisme plus ou moins aigu ; alors que la Dame, sans insister davantage, se dégage souriante, comme si elle était satisfaite de ce qu'elle avait fait, comme si sa prière était vraiment exaucée.

Avec cette carte religieuse calquée sur le résidu spatial inconscient dans la mémoire du peuple, toute appréhension et toute acception de la liberté sont coûte que coûte attachées aux mêmes limites territoriales, environnementales, matérielles soient-elles ou conceptuelles. D'où la nécessité de se libérer d'une terre pour une autre, de se libérer d'une idée (forme) pour une autre ou d'une conception métaphysique pour une autre idéologique ou séculaire. Dans ce cadre-là, et paradoxalement inscrite sur le registre des liens entre ciel et terre, la prière s'affine dans un affranchissement total, une liberté transcendante qui la jette entièrement dans le filet des liens célestes, à même de se libérer du besoin, de l'élan et de la fin pour ne plus rien dire, ni voir ni entendre ni croire ou savoir. Ecrite ou récitée, en vers ou en prose, méditée ou chantée, la prière est associée à l'habitation dans la mesure où elle ouvre fenêtres et portes, balcons et toits pour faciliter la sortie triomphale du sens, de la parole elle-même qui continue de refuser l'uniformité architecturale, tellement elle est imprégnée d'affect et de sublime, bien plus d'ouverture au ciel. Dans cette prière on devient l'autre dans le miroir, sans ressemblance, car on réussit le passage à l'Être, dans la lumière sans ombre, sans niche *michkat*, sans lampe, sans cristal, sans lune et sans huile¹, prière pure, *schélio* (*al Sakîna*)

-
1. « Allah est la Lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est semblable à une niche مشكاة où se trouve une lampe مصباح. La lampe est dans un (récipient de) cristal زجاجة et celui-ci ressemble à un astre de grand éclat ; son combustible vient d'un arbre béni : un olivier ni oriental ni occidental dont l'huile semble éclairer sans même que le feu la touche. Lumière sur lumière. Allah guide vers Sa lumière qui Il veut. Allah propose aux hommes des paraboles et Allah est Omniscient. » *Coran*, « La lumière », 35.

"الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاج كأمثها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم." (سورة النور، ٣٥).

parfait et union. La question d'habitation est largement dépassée par les mystiques syriaques en associant, dans la prière pure, la libération, le détachement, à l'opulente Présence divine, où *al Sakîna* libère l'homme d'un « en-soi » من ذاتية مثقلة spatial encombrant pour le jeter dans un « pour soi » من أجل ذاتية معينة, un à-soi جوهرية لذاتية à la dimension de l'infini, à la mesure de la co-transcendance qui pousse la communauté des « identités, les à-soi » dans la verticalité du mouvement libérateur, dans le sublime, l'admirable ?

PRIERE ET JUSTICE

Nazha prie par la voix d'un quémendeur sollicitant équité et justice. Elle dévoile, dans son troisième âge, un besoin intarissable de dialogue, d'amour et d'une volonté de se sentir toujours utile dans son entourage. Ni la vieillesse, ni la maladie, ni la faiblesse, non plus, n'ont droit à sa soif de bonheur, de justice et d'amour. C'est sa vérité à elle de jouer son rôle jusqu'au bout, jusqu'à la dernière minute de sa vie consciente. Elle demande au jeune de lui faire justice et d'avoir, vis-à-vis d'elle, le sens d'équité إنصاف en priant, en se souvenant d'elle parmi tant d'autres si jamais ces derniers ont réservé leur place dans sa prière, ou tant s'en faut, en creusant un trou dans le mur de son solipsisme.¹

Nazha rejoint ainsi l'homme terrifié par l'excès d'injustice qui gère son histoire depuis son apparition sur terre jusqu'aujourd'hui. Elle exprime, dans sa prière, la douleur de tout un chacun devant la dureté de la vie, ses difficultés et impossibilité d'établir une justice dans le Vrai apte à réserver

1. Pour Jean Chrysostome, « celui qui prie le "Notre Père" professe entre autre la justice [...] » « Il manifeste l'égale dignité du roi avec le pauvre, puisque nous avons tous en commun les biens les plus grands et les plus nécessaires [...] » Homélie 19.4 in *DS.*, *Op cit.*, XII, Part 1, Col 398.

à chacun sa part, son dû et son droit. De sa part, avec quel droit, aurait répliqué le jeune à la Dame, voulez-vous vous mêler de mes affaires ? comment vous introduisez-vous, à l'improviste, dans ma propriété privée ? Ma prière appartient à moi seul, et c'est à moi de juger si je la partage avec un autre ou non ! Question de justice, d'équité, de liberté mais aussi de droit, de vérité que nous allons détailler dans ce qui suit.

Enracinée dans la terre et dans la culture des ancêtres, la prière répondrait à l'appel de justice en s'associant à l'attente de tout un peuple de croyants, mais aussi à celle de la terre elle-même. La méditation israélite sur la création fait en sorte que l'homme, l'Adam tiré de la terre *ha adama*, y retourne après avoir profité de ses ressources de vie et de bien-être. Il s'agit ici d'économie et de répartition des biens, mais aussi de solidarité entre créatures. L'homme exerce son pouvoir sur la terre entière et il lui est demandé, par contre, de manifester justice, équité et bon gouvernement. D'où la recommandation de l'auteur biblique d'être juste avec la terre pour conserver son droit de domination : « C'est la justice, la justice seule que tu dois rechercher, si tu veux te maintenir en possession du pays que l'Éternel, ton Dieu, te destine. » צְדָקָה צְדָקָה, תְּרַדְדֶה--לְמַעַן (Dt 16, 20) ; « David régna sur tout Israël, et il gouverna tout son peuple avec justice et équité. » וַיִּמְלֹךְ דָּוִד, עַל-כָּל-יִשְׂרָאֵל; וַיְהִי דָוִד, עֹשֶׂה « David régna sur tout Israël, et il gouverna tout son peuple avec justice et équité. » מִשְׁפָּט וְצְדָקָה--לְכָל-עַמּוֹ. צִיּוֹן, בְּמִשְׁפָּט תִּפְדֶּה; וְשָׁבִיָּה, « Sion sera sauvée par la justice, et ses pénitents par la vertu. » בְּצְדָקָה. (Is 1, 27). Il est incontestable que le salut promis à Sion sera donné intégralement par Christ dont la rédemption touchera homme et terre à la fois. Dans sa lettre aux (Romains 8,19), Paul voit bien l'étendue du salut : l'homme pécheur qui a entraîné la terre avec lui dans la condamnation fera de même dans la rédemption, dès qu'il va suivre le chemin du repentir, notamment celui de la justice. Le Messie, fils de David, Fils de l'homme, le juste, assurera ce passage vers la joie embrassant terre et ciel. Longtemps tourmenté par ses maux,

l'homme trouve en lui le véritable roi dont la justice est sans faille, les sentences salvatrices. Le mensonge effacé, l'iniquité abolie, seule la justice règne : la prière des ancêtres est enfin exaucée : « *le ciel est apaisé, la terre est dans la joie car ils ont appris que le roi installerait Ma'at à la place d'Isfet[...]* *Le roi triomphe dans son (i.e. Rê) tribunal, en raison de la juste sentence qui est sortie de sa bouche.* »¹.

Dans ce cadre-là, il semble très difficile d'admettre que l'espace géographique soit accaparé pour un usage strictement personnel. Toute théorisation ou législation concernant la propriété privée reste alors problématique dans la mesure où l'individu agit en concertation avec la collégialité ou non². Si toute loi est toujours inspirée de la loi naturelle³, cette dernière donne droit à tout un chacun de vivre là où il veut. Légiférer dans ce sens-là et donner droit à l'homme d'être propriétaire exclusif d'un morceau de terrain ne peut être alors vérifié que par le pacte, le contrat social, la convention, et ceux-ci ne sont possibles qu'entre des gens libres et égaux. La répartition des biens, comme ceux de la terre, entre Continents, Pays, Districts ou Régions, Villages, et propriétés privées, devient alors une manière de peupler la terre, de la cultiver et de la défendre contre ennemis et usurpateurs, mais également, d'y construire des identités nationales, ethniques ou autres, susceptibles de mener une vie paisible et prospère, mais paradoxalement d'enclencher les problèmes de toutes sortes.

-
1. *Textes des pyramides* (Faulkner, 1969, §1775-1776), cité in Bernadette Menu, *Ma'at, L'ordre juste du monde*, Michalon, 2005, p. 9 et 21.
 2. « Droit à la propriété », article 17 de la *Déclaration des Droits de l'homme*, 1789.
 3. « La nature a donné à chacun de nous égal droit sur toutes choses. » Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Trad., S. Sorbière, GF Flammarion, 1982, p. 99 ; l'Etat de nature chez Locke, *Traité du gouvernement civil*, chap. IX, Trad. D. Mazel, GF Flammarion, 1992, p. 236-40.

D'où les premières et éternelles difficultés à résoudre en matière de justice, d'équité, et de droiture, qui vont surgir dans la prière de l'homme de tout temps.

Attentif à cette carte géo-politique, saint Augustin, déclare solennellement, dans *la Cité de Dieu* : « Sans justice, il n'y a pas de république ; sans Dieu, il n'y a pas de justice »¹, touchant par là le fond du problème. En effet, qu'elle soit céleste ou terrestre, la république est toujours quelque part, dans ses frontières nationales, ses institutions et certainement ses habitants. Qu'elle soit fondée essentiellement sur la justice, la république se trouve par le fait même orientée vers la cité céleste où droit public, propriété privée, libre échange, environnement, et droit au développement personnel et collectif sont totalement respectés. L'unique garant est le roi des rois, Dieu en personne. Toutefois, vu la faiblesse humaine et les penchants égoïstes, ici bas, la figure du roi, comme mandataire de Dieu, le Juste par excellence, est à même d'assurer l'équilibre et d'insister sur le respect des lois, souvent prises pour divines ou inspirées par Dieu lui-même.

Mais si Dieu reste le seul Maître du créé, de la terre en particulier, et le Juste dans ses jugements et commandements², Il lègue l'autorité à la collectivité et non pas à l'homme en tant qu'individu : le roi, n'importe quel roi, gouverne au nom du peuple et de Dieu. Son statut de médiateur entre ciel et terre lui impose le respect des lois divines et humaines à la fois. Seule la justice est à même de fonder cette relation, du fait qu'elle est à la fois vertu, manière d'être et moyen attribués par le Très-Haut pour gouverner et trancher les litiges entre les hommes. Cependant, les rois, n'arrivant pas toujours à s'approprier cette vertu, sont parfois enclins à suivre les

1. Saint-Augustin, *La Cité de Dieu*, XIX, 21, Traduction de L. Moreau, Seuil, 1994, p. 132.

2. Céphania 3, 5 ou Ps 11,7 ; 116,5 ; 129, 4 ; 145, 17; Prov 21,12.

chemins inverses, gouvernés par le mensonge et l'iniquité. Le cri des infligés, des persécutés ne peuvent s'adresser qu'à Dieu comme au dernier Juge qui ne se rachète pas, dernière instance dont les décrets sont justes et équitables.

Projet irréalisable sur terre, le malheur ne participe pas de notre condition d'êtres mortels mais de notre misérable et veine proclamation de justice. Car, même après la mort du croyant, le Grand Jour du Jugement Dernier, annoncé par les prophètes, nous angoisse autant qu'il ferme nos yeux sur les belles couleurs de ce monde. La foi, don céleste, ouvre une brèche dans cette noirceur, pour une lueur d'espoir momentanée, mais elle ne réduit guère l'acuité de notre souffrance venant d'une justice jamais consommée. Pourquoi la justice ? et pourquoi sa quête inlassable ? La cité comme l'Eglise ou n'importe quelle société religieuse, n'est pas sans la justice, sans Dieu ! Voilà un problème à résoudre dans ce chapitre qui voudrait voir dans la justice l'axe central autour duquel pivotent et le religieux et le politique. Autrement dit, il serait la raison d'être de la religion comme du politique, tant et si bien que l'homme ne cesse de proclamer justice. Le plus important dans cette mise en scène est que le mouvement en question est celui de l'esprit engagé dans le social, le *logos* en confrontation duelle ou plurielle avec lui-même, avec l'autre semblable et l'autre différent. La dialectique est transversale dans le sens où l'approche dialectale du vrai et du juste renfloue, soutient et enclenche l'élan vers le plus profond, vers l'être, le vrai. Et parce que toute réussite de ce processus est nécessairement tributaire de la présence de l'autre et du social, elle finit dans une co-transcendance dans la mesure où l'orant, le Roi-prêtre, le délégué divin, qui, au nom de son peuple, de sa communauté, et de la terre dont il est le fleuron le plus réussi, s'identifie au divin lui-même, ou à tout le moins en accapare les titres et les fonctions pour élever les siens avec lui.

La quête de la justice devient ainsi la quête de soi jeté dans le monde pour s'en affranchir. Elle est meublée d'une suite d'aventures sociales, spirituelles, intellectuelles et peut-être ludiques pour la réalisation de l'être que nous sommes. Cet être-là serait dieu en nous, le juste et le vrai que nous désirons, voulons et appréhendons. La justice, n'est-elle pas le socle de la perfection au niveau individuel et social ? N'est-elle pas, le cas échéant, l'amorce sur laquelle s'accrochent espoirs et désespoirs, se jetant entre les mains de Dieu ? L'appât de l'esprit égaré en quête d'images, de miroirs et de n'importe quel moyen devant refléter sa soif du droit, du vrai et de quoi vivre dignement, librement et sagement ? Une prière qu'est-ce qu'elle porte, si ce n'est cette envie de satiété humaine, trop humaine ?

Comment l'homme a vu, imaginé et pu placer cette justice dans le rang des dieux ? et comment a-t-il fait pour l'approcher ? Pour être équitable dans son agir social ? pour la réclamer là où un droit est bafoué, où une vérité est escamotée, falsifiée ? Une étude des textes anciens qui survivent à la puissance meurtrière du temps, au délabrement, à la décrépitude et au dépérissement ouvrirait la porte sur une meilleure compréhension de notre prière. Et si jamais ces textes font défaut ou s'ils montrent une défectuosité quelconque, la transmission orale enregistrée sur la mémoire des siècles et répercutée sur les ondes millénaires de notre inconscience nous offre toujours matière de réflexion et de méditation. Comment tout est bâti sur l'éternelle recherche de la justice en matière humaine, notamment en politique et en religion, voilà l'objectif de ce chapitre.

PRECIS GRAMMATICAL

Pour mener notre étude à bon terme, il nous semble nécessaire de préciser d'abord le sens étymologique et usuel du terme justice dans les langues anciennes, et d'élargir ensuite, tant soit peu, le champ de cette interrogation existentielle qui tourmente le créé, n'importe quel créé, soumis au jeu du temps, du hasard et aux caprices des dieux.

La première approche étymologique, disons philologique, situe la justice dans un cadre politico-juridico-religieux, à tel point que nous sommes incapables de dissocier le politique du religieux, tant ils sont imbriqués :

« *Kittu* et *mêšaru* » sont deux termes employés pour désigner la justice du roi en Babylonie qu'on peut traduire par justice. *kittu* (établir solidement, évoquant quelque chose de stable, d'immobile : solidité de sa conformité au droit, traduite souvent par honnêteté ou justice) est la justice garante de «l'ordre établi », elle désigne parfois la justice *rétributive* ; tandis que *mêšaru* de *ešêru* (aller droit, être dans l'ordre) est la justice en tant que «restauration de l'équité », en fonction de laquelle celui qui est écrasé sous le fardeau de ses dettes doit en être allégé. «La *mêšaru*, exerce par excellence de l'équité du souverain, (*šar mêšarim* : roi équitable) marquait

alors l'"acte de grâce" et le moratoire des dettes »¹. Il s'agit aussi de la justice associée à la miséricorde².

En arabe, *al 'adala*, *al qist*, *al insâf*, *al haq* désigne la justice juridique, ce qui est droit, à connotation morale, ce qui est équilibré, bien pesé. Son contraire est l'injustice et la cruauté³.

Le terme syriaque qui vient de la même racine araméenne et hébraïque, c'est *zodqo*, *zodéq* זֹדֶק, זֹדֶקָ : dû, juste, convenable, dont l'équivalent arabe est *Sidq* صدق; *zodqoyo* زُودِقُ : juste ; *zodqoyouto* زُودِقُوتَا : justice (sens juridique) ; *zadîqo* زَادِقُ : le juste ; *zadiqouto* زَادِقُوتَا : justice, (sens religieux ou moral) probité, sainteté.

Le *tsedeq* en hébreu a les mêmes significations, où le premier homme juste אִישׁ צַדִּיק (Gn. 6,9) choisi par Dieu, était Noé. La justice à désinence religieuse et morale est *tsedaqa* צְדָקָה elle est *mishpat* quand il s'agit d'un jugement juridique⁴.

1. Jean Bottéro, *Mésopotamie, l'écriture, la raison et les dieux*, Gallimard, folio, 1987, p. 330-331.

2. *Rendre la justice en Mésopotamie*, par Dominique Charpin, Sous la direction de Francis Loannes, Archives judiciaires du Proche-Orient ancien, (me- I^{er} millénaires avant J.-C.), TEMPS& ESPACES, Presses Universitaires de Vincennes.

3. العدل هو ما كان مستقيماً، موزوناً معتدلاً والعدل ضدّ الظلم والجور.

4. D'après *The Old Testament Hebrew Lexicon*, Justice, la justesse, la droiture sont : « Ce qui est droit ou juste ou normal, la justesse (des poids et mesures). Droiture (dans le gouvernement), celle des juges, les dirigeants, les rois ; dans la loi ; celle du roi, Messie Davidique ; à Jérusalem comme étant le siège du gouvernement juste ; comme attribut de Dieu : la droiture, la justice ; Justesse (dans le discours) ; véridique ; Droiture (comme droit moral) ; Droiture (ou être justifié), justification (dans la polémique;) libération; victoire; prospérité. De Dieu comme garant de l'engagement dans le rachat. Dans le nom du roi Messianique. Des personnes appréciant le salut. De Cyrus ».

Dans le monde grec, la question de la justice est souvent désignée sous deux termes¹ :

Θεμῖς *Thémis*, la déesse de la justice ; **θεμιστευω** : rendre la justice ; être juge.

θεμῖς ἐστί : *il est permis par le destin ou par les dieux ; η̄ θενμῖς ἐστί* : il est selon les lois, les coutumes ; volontés ou décrets des dieux, droit, peine châtement.

Δίκη : *Diké*, Qui dériverait du sémitique *šidk* ou *zodek* ou *tsedaka* aurait comme premier sens : règle, usage ou manière d'être ou d'agir ; ce qui sert de règle, droit, justice : *ἐ̄γει~ δε̄ μοῑ προς̄ δικας̄ τι*, « Mais le meurtre que j'ai commis a une excuse » (quelque chose du côté de la justice) (Sophocle). Deuxième sens : c'est la justice personnifiée ; vengeance, châtement : *η̄ κατω̄ δικη̄* : la *diké* infernale, les *Erinyes* chargées de la vengeance des morts (Sophocle) ; les sources de la méditation nietzschéenne² et la distinction entre *gerächt* : vengé et *gerecht* : justifié ; la justice vengeresse chez Parménide³, et chez Platon.

Δικαίος πραγίας : action juste

Δικαίος (α) (ος) (ον) : A- conforme aux convenances, au droit 1) pour les personnes : observateur de la règle ; qui

1. Anatole Bailly, *Abrégé du dictionnaire GREC FRANÇAIS*, Librairie Hachette, 1901.

2. § 11. La justice recherchée dans les sentiments réactifs : « -- pour sanctifier la vengeance sous le nom de justice -- comme si la justice n'était au fond qu'une transformation du sentiment de l'offense ressentie -- et pour mettre en honneur, avec la vengeance, l'ensemble de toutes les émotions réactives [...] », F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Traduction d'Henri Albert et de Marc Sautet, Poche, 1990, p. 127-128.

3. Parménide, I, [10] : « Voici la porte des chemins du jour et de la nuit, avec son linteau, son seuil de pierre, et fermés sur l'éther ses larges battants, dont la Justice vengeresse tient les clefs pour ouvrir et fermer. »

remplit ses devoirs envers les dieux et les hommes, honnête, juste ; humain, civilisé, qui pratique l'hospitalité. B- parler d'actions justes, convenables : *το δικαιο, τα δικαια*, le droit, la justice : *ξυν τω δικαιοσ*: « ayant la justice avec moi » (Sophocle) ; *τα δικαια πραττεσθαι τινα* : infliger à quelqu'un un traitement mérité, un juste châtiment ; conforme à la règle, un véritable citoyen, véritable écrivain ; pour les choses : bien équilibré.

APPROCHE PHILOSOPHIQUE, LE MOT D'ANAXIMANDRE

La phrase d'Anaximandre est d'une importance majeure pour expliquer, dans les limites du possible une approche philosophique de première main, à même d'élucider les emplois ultérieurs du mot.

« ἔξ ᾧδὲ ἡ γενεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰ
ν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. Διδόναι γὰρ
αὐτὰ δίκην καὶ τισὶν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ
τὴν τοῦ Χρόνου τὰξιιν.»

Traduction et interprétation de Simplicius

« Les choses hors desquelles est la naissance aux choses qui sont, par ailleurs, sont celles vers quoi se développe aussi la ruine, selon ce qui doit être : les choses qui sont, en effet, subissent l'une de l'autre punition et vengeance pour leur injustice, selon le décret du Temps. »¹

1. Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 24, 18, (Fragment d'Anaximandre, B1 Diels –Kranz) 11 [A 1] ; Théophraste, *Fragment A9* (Colli 11 [B1]), *Opinions des physiciens, fragment 2*, traduction G. Colli, in *La Sagesse grecque*, Édition de L'Éclat, 1997. Extrait de Catherine Golliau, *La Pensée antique, des présocratiques à*

La punition ici subie n'est pas « le tribut que les réalités singulières payent dans la mesure où, en s'individuant, elles se sont détachées du tout, mais la juste récompense qu'elles se doivent réciproquement dans la mesure où chacune, en s'affirmant dans la réalité, a ôté une place à l'autre et doit la lui restituer. » Il ne s'agit pas de payer une dette qui serait une conséquence du principe d'individuation. La justice n'est donc pas une conséquence de l'ordre cosmique dans le domaine humain. Ce n'est pas la cité qui doit être comprise sur le modèle du *cosmos* ; c'est tout le contraire ; il s'agit là d'une conception morale. C'est le *cosmos* qui doit être compris sur le modèle de la cité : l'univers est une cité dans laquelle chacun doit rendre justice aux autres et laisser place à leur liberté. »¹

En premier lieu, nous devons comprendre, dans la traduction de *tois ousi* par choses, l'être en général y compris les choses. En second lieu, reliant l'engendrement des êtres à la séparation des contraires, à travers le mouvement éternel, Anaximandre semble, selon Simplicius, rectifier le sens commun de la justice. Il ne s'agit pas d'imputer la responsabilité d'être né au détachement du tout, au fait d'être soi dans son individuation ; ni, en l'occurrence, au fait même d'avoir sa propre place dans la gigantesque pluralité du *cosmos*, comme si l'on avait dérobé quoi que ce soit illégitimement. Mais, Anaximandre déplace la question de la justice de son acception métaphysique et politico-juridique vers l'éthique, pour confirmer que le *cosmos* est compris sur le modèle de la cité et non l'inverse ; l'anthropomorphisme

saint Augustin, Le Point Thallandier © 2005 ; (12B : DK) Simplicius, in *Aristote, Phys.* 184 b 15 (24. 18-20).

1. Guido Calogero, *Laïcisme et dialogue*, textes réunis traduits et présentés par Evelyne Buissière, Septentrion PU, 2007, p. 81-82.

touche aussi bien l'univers que son Créateur. L'univers serait alors une grande cité où chacun réserve momentanément sa place et est tenu à respecter la place de l'autre et sa liberté d'agir. Cette dernière adjonction explicative semble insister sur une composante essentielle de la justice qui n'est pas un simple détail. La liberté réévaluée le séjour temporel de l'étant lui donnant l'aptitude à se ménager avec la nécessité, quelque dur que soit cet affront existentiel.

Traduction et interprétation de Nietzsche

A 9 - « [...] d'où les choses prennent naissance, c'est aussi vers là qu'elles doivent toucher à leur fin, selon la nécessité ; car elles doivent expier et être jugée pour leurs fautes, selon l'ordre du temps. » Aristote, Phys. Op. fr. 2 (R. P. 16; DV2, 9). Traduit du Grec par Nietzsche qui ajoute « parole énigmatique d'un authentique pessimiste, formule oraculaire gravée à l'aurore de la philosophie grecque »¹.

Ne pouvant ignorer l'interprétation de Simplicius, Nietzsche, pour interpréter cette « sagacité lapidaire » (*Lapidarischen Eindringlichkeit*), se réfère à son maître de pensée Schopenhauer, le seul « moraliste sérieux » dont « le critère convenable pour juger tout homme c'est qu'il est un

1. « Woher die Dinge Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit ; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit » in F.N. *die Geburt der Tragödie Unzeitgemäßes Betrachtungen I-IV Nachgelassene Schriften 1870-1873*, G/ Colli und M. Montinari, 1988, dtv/de Gruyter, 2221, p. 818. La traduction française dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Traduction de l'Allemand par M. Haar et de M.B. de Launay, Gallimard, 1975, p. 25. Il semble bien que Nietzsche lui-même commette la même erreur, *la faute du brave*, dans la traduction de *tois ousi* par Dinge, les choses, alors qu'il est question de l'être dans ses formes multiples.

être qui ne devrait pas exister, mais qui expie son existence par toutes sortes de souffrances et par la mort », tellement il avait à écarter l'ennui mortel et à défendre une propriété qu'il considère sienne et légale¹. Certes, la défense de ce droit personnel, fût-il hérité ou acquis, incombe à l'homme une résistance continue laissant savoir, en fin de compte, que tout est vain et ne cesse de passer d'une main à une autre ; seule la souffrance reste, comme si le fait d'être né en un endroit quelconque était une sorte de délit contre un inconnu à expier. Schopenhauer dit : « Nous expions notre naissance une première fois par notre vie et une deuxième fois par notre mort. » (p. 25) Et Nietzsche d'interpréter que tout « devenir est une manière coupable de s'affranchir de l'être éternel, une iniquité qui doit être expiée par la mort. » (25) Alors pour Anaximandre, « l'être véritable (Wahrhaft Seiende) ne peut posséder aucune qualité définie, sinon il aurait été engendré et serait condamné à périr comme toutes les autres choses. Afin que le devenir ne cesse pas, l'être originel ne peut qu'être indéfini (Unbestimmte *απειρον*). » (25-26) [...] « Quelle est la valeur de votre existence (euer Dasein Werth) ? demande Anaximandre. Et si elle n'a aucune valeur, pourquoi donc êtes-vous là ? Je constate que c'est par votre faute que vous vous attardez dans cette existence »² ; (vous serez appelé à

-
1. « Si la *justice* gouvernait le monde, il suffirait d'avoir bâti sa maison, et l'on n'aurait pas besoin d'autre protection que de ce droit évident de propriété. Mais parce que l'*injustice* est à l'ordre du jour, il est nécessaire que celui qui a bâti la maison soit aussi en état de la protéger. Autrement son droit est imparfait *de facto* : l'agresseur a le droit de la force (*Faustrecht*). » *Parerga et paralipomena*, Traduction d'Auguste Dietrich, février 1908, Félix Alcan, Paris, 1909, p. 44.
 2. Il semble opportun de signaler sur ce point une étonnante coïncidence avec Mulla Sadra Shirâzi, (1571–1636), un bon connaisseur d'Aristote et de la philosophie grecque en général, qui cite, dans son livre *Du Principe et de l'Au-delà*, une phrase qu'il met entre guillemets sans aucune référence, comme si sa transmission était de l'ordre de la normalité et du vrai. Il dit : « Si tu veux, ami, arriver à la *qa'ba*, ton

comparaître en justice et) « vous devez l'expier par votre mort [...] » (p. 26-27) et si l'existence de la pluralité /ou être pluriel/ devient un problème moral, « elle n'est pas (pour autant) justifiée mais trouve sans cesse son expiation dans la mort » (p. 27). Le problème avec Anaximandre s'élargit en posant la question du surgissement du fini à partir de l'indéfini

objectif prémédité, *égorge*, - en t'approchant de Lui - ton animalité, enlève ton existence et repousse le mal de ton identité du chemin du Vrai [...] Le chemin du Vrai ne peut supporter ton poids, s'ajoutant à tes fardeaux et lourdeurs, " Ton existence est une faute incommensurable " [...] » Conciliant gnose et mysticisme, Mulla Sadra voit dans cette faute humaine, le *stimulus* nécessaire pour mourir à soi, en vue de passer d'une mort à une autre vers la néantisation, *fana'*, dans le Vrai. Certes, la passion, *al 'ushq*, est cette stimulation devant changer le poids matériel en poids d'amour, à l'augustinienne, pour que le vol soit propice, l'union ou *al mushahada* possible. Ce qui nous intéresse dans cette citation est lié à la faute dont l'être est responsable du fait même qu'il existe. Autrement dit, le fait d'exister dans une quelconque imperfection nécessite un appel en justice, d'autant plus que l'auteur nous laisse comprendre que le fait de se détacher de l'Un est une faute grave. La justice sera réalisée par un autre détachement, celui de soi, et par le retour à l'Un.

"فإن شئت يا حبيبي أن تصل إلى كعبة المقصود، فانخر - تقرباً إليه - حيوانيتك، وأزل عنك وجودك، وأمط أذى هويتك عن طريق الحق... فإنّ طريق الحق لا يحتمل ثقلك فضلاً عن أثقالك وأوزارك. " وجودك ذنب لا يقاس به ذنب؛ فإن المانع عن ظهور الحق لك وجودك، وأنتك بنازعك في شهودك الحق هويتك. وأنتك قد علمت أنّ تلبس القوّة الإستعداديّة بكلّ صورة ناقصة يمنعها عن التلبس بالصورة الكاملة؛ فالقوّة الهيولانيّة الإنسانيّة كلّما خلعت عنها صورة ناقصة، تلبست بما هو أشرف منها. وهكذا حال الإنسان من بدو الوجود إلى هذه المرتبة التي فيه: كلّما خلعت عن ذاته صورة، تلبست بالأخرى؛ وما لم يمت عن مرتبة أدنى، لم يحصل لها درجة أخرى فوقها، بل كان كلّ فساد منه يلزمه كون بإزائه؛ وعن كلّ موت يخرج به عن نشأة يتهيأ منه حياة يدخل بها في نشأة أخرى أعلى منها، إلى أن يبلغ إلى هذه الحالة. فإذا، ما لم يحصل لها قطع التعلّق عن جميع الصور الإمكانية وترك الالتفات إلى كلّ القيود النقضانية، لم يتصوّر لها درجة المقربين والانخراط في سلك المهيمين الفائزين في عشق جمال الحقّ الأوّل، بحيث لا يلتفتون إلى ذواتهم الكاملة بالحقّ الأوّل من حيث هي ذواتهم، فضلاً عن الالتفات بما دونهم. " ملاً صدرها، المبدأ والميعاد في الحكمة المتعالية، المجلّد الثاني، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، طبعة أولى ٢٠٠٧، ص. ٤٤٨-٩.

sous forme d'une trahison originelle aussi comparable à celle de l'apparition de la temporalité à partir de l'éternité, de l'insertion de la qualité dans l'immaculée condition d'être. Si Anaximandre sombre enfin dans une nuit mystique, avant de nous livrer le secret de cette vision, et toujours dans le cadre de l'interprétation nietzschéenne, c'est son disciple Héraclite qui va jeter une lumière d'outre tombe, pour préciser qu'il observe ici non pas le châtement de ce qui est devenu mais la justification du devenir. Dépassant d'un coup le moralisme de son maître, Héraclite nie la dualité des deux mondes (le défini et l'indéfini) et nie l'être en général pour ne voir que le devenir. (28-29). Et si toute chose recèle en elle-même son contraire, (comme la vie *bios* dont le but est la mort comme le miel qui est à la fois amer et doux), l'essence de la réalité ne serait qu'activité ou lutte continue, *Polémos*. D'où l'expression allemande de cette réalité *Wirklichkeit* de *Wirken* agir, qui, précise Nietzsche, à la suite de Schopenhauer, est plus pertinente que *Realität* pour décrire l'essence des choses. Cette *lutte* inhérente à l'être est « le règne perpétuel d'une justice cohérente et sévère liée à des lois éternelles ». Ainsi devient « le combat au sein du multiple lui-même la justice ! » (p. 32) En outre, « si le monde que nous voyons ne connaît que devenir et déclin et ignore la permanence, ces qualités n'iront-elles pas sans aucun doute jusqu'à former un monde métaphysique d'un genre tout à fait différent, et non pas certes ce monde de l'unité qu'Anaximandre cherchait derrière le voile flottant de la pluralité, mais un monde de pluralités éternelles essentielles ? » (p. 33) Pour suggérer une quelconque liberté d'action, défiant la nécessité d'être là, la conclusion héraclitéenne serait déchiffrée dans le monde du jeu divin, de *Zeus*, ou « jeu du feu avec lui-même ; c'est seulement dans ce sens, interprète Nietzsche, que l'un est en même temps le multiple » (p. 34), que la notion de crime est explicitée : « L'ensemble du processus universel ne fait-il pas désormais figure de châtement de l'*hybris* ? La pluralité n'est-

elle pas le résultat d'un crime, (d'une trahison) ? La transformation du pur en impur, une conséquence de l'iniquité ? La culpabilité n'est-elle pas dès lors installée au cœur des choses ? Et le monde du devenir et des individus qui s'en trouve ainsi allégé n'est-il pas du même coup condamné à toujours en supporter de nouvelles conséquences ? » (p. 35) Héraclite, ne pouvant se maintenir à cette conclusion désastreuse, voit que dans son jeu l'enfant, comme l'artiste, connaît un devenir sans aucune imputation morale, jouissant de son innocence éternelle, innocence créatrice dans un mouvement de construction - destruction perpétuel c'est l'Aïon *Αἰών* dont le jeu avec lui-même relève d'un instinct de jeu donnant à l'homme sa vision esthétique du monde, où l'œuvre d'art fait apparaître le combat de la pluralité et « recèle une loi et une justice » où l'artiste est à la fois contemplatif et actif, où « nécessité, jeu, conflit et harmonie doivent s'allier pour produire l'œuvre d'art », expression de liberté provisoire, car l'homme est « tout entier nécessité et absolue 'non-liberté', si l'on entend par liberté l'exigence extravagante de pouvoir changer sa nature selon son caprice [...] » (p. 36-37). Toutefois, l'être, ici l'homme, est obligé, pour expier sa faute, d'entreprendre une réclame de justice, qui ne peut avoir lieu que dans une injustice beaucoup plus grave, commise à l'égard de son propre moi. Il est donc question d'un deuxième détachement, et combien difficile, visant la libération des chaînes qui le lient à la pluralité pour, en fin de compte, reprendre le saut à l'inverse en retournant à la pureté de l'Un dont il a eu l'audace de se détacher la première fois. Certainement, le chemin du retour à l'Un originaire est bien connu chez Nietzsche. Il s'agit du salut par l'art, par le tragique qui met Dionysos en face d'Apollon, les Moira avec *Polémos* pour l'*agôn*, le combat éternel à même d'introduire dans la véritable transe, de surmonter l'être fini et d'exécuter la danse de midi.

Avec ces derniers mots l'on peut comprendre comment Nietzsche arrive à concevoir la justice, la plus rare des vertus¹ en tant qu'accomplissement de la Volonté de Puissance ou, un plus loin, «en tant que Volonté vers la puissance, volonté vers la vérité comme moyen de la Volonté vers la Puissance»². Si l'être en tant qu'être est, chez Nietzsche, Volonté de Puissance, c'est dans les actes de justices, plaintes, condamnations, justifications ou châtiments qu'il arrive à s'affirmer dans la transparence, se dépassant vers la puissance, pour devenir ce qu'il est. Car dans cette comparaison en justice, l'être sujet s'impose advenant devant soi-même comme juge. Cette thèse sera soutenue par les essais ultérieurs sur l'éternel retour du même, où l'on voit les mots d'Anaximandre se répéter implicitement comme si «la nécessité elle-même *était* à l'œuvre»³, pour *imprimer au devenir le caractère de l'être*, lui attribuant des valeurs à même de l'induire en erreur et l'introduire en justice⁴.

-
1. « La plus rare des vertus est la justice. » *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bden*. Dtv, München-Berlin, 1980, sigle : KA. IIIe Abt. ; Bd. I, p. 275. EP III, p. 121.
 2. « [...] Gerechtigkeit als Wille zur Macht, Wille zur Wahrheit als Mittel des Willen zur Macht » Karl Schlechta, *Werke in 3 Bden*, München 1956, 1960, 2^e éd. Bd. III, p. 288.
 3. F. Nietzsche, *Volonté de Puissance*, trad. Henri Albert, Avant-propos, § 2.
 4. « Imprimer au devenir le caractère de l'être -- c'est la suprême volonté de puissance. Double falsification, à partir des sens et à partir de l'esprit, pour maintenir un monde de l'étant, du permanent, de l'équivalent etc. Que tout revienne, c'est le plus extrême rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être : sommet de la contemplation. C'est des valeurs attribuées à l'étant que provient la condamnation et l'insatisfaction du devenant : une fois qu'a été inventé un tel monde de l'être. » *Ibid.*, Liv III, § 286, p. 319-320.

Certes, la question n'est pas close. S. Weil reprend à sa manière le rapport justice - vérité dans le mot d'Anaximandre. Elle nous renvoie aux sources hindoues de la parole d'Anaximandre. Elle interprète ainsi le mot du présocratique comme naissance et retour à l'Un originnaire, la

Toujours héraclitéen dans son approche de l'être, Nietzsche, n'arrive pas à concevoir l'être en dehors de l'*agôn* ou lutte continue avec toutes les forces de la nature contre soi-même, pour un pouvoir toujours croissant de dépassement et de devenir être, lequel n'est finalement que Volonté de (vers la) Puissance. Cette dernière impose les lois de sa propre justice comme relevant de la nécessité et l'ordre du temps.

causa prima, l'απειρον, se rapprochant de la signification du mot arabe *al haq*. Elle dit :

« Ce qui est justice, cela est vérité. C'est pourquoi, quand quelqu'un dit la vérité, on dit : « Il est juste. » Et quand quelqu'un dit la justice, on dit : « Il est vrai. » C'est que réellement la justice et la vérité sont la même chose. »

Une stance hindoue très antique dit : « *Cela d'où le soleil se lève, Cela dans quoi il se couche, Cela, les dieux l'ont fait justice, La même aujourd'hui, la même demain.* »

Anaximandre a écrit : « C'est à partir de l'indéterminé qu'a lieu la naissance pour les choses ; et la destruction est un retour à l'indéterminé, qui s'accomplit en vertu de la nécessité. Car les choses subissent un châtement et une expiation les unes de la part des autres, à cause de leur injustice, selon l'ordre du temps. »

Si Weil trouve une parenté analogique entre justice et vérité, c'est dans les limites temporelles qu'elle les trouve : dans la naissance et la mort qui déterminent indubitablement le sort du créé. Elle reconnaît, en effet, une certaine limite infranchissable aux êtres quelque puissants qu'ils soient, hitlériens ou hommes de science. Elle ajoute dans le cadre psalmique de l'AT : « Toute force visible et palpable est sujette à une limite invisible qu'elle ne franchira jamais. » Pour Weil, la justice serait conformité à l'ordre du monde qui est *amor fati* ou pure obéissance à Dieu. Pour conclure, Weil partage la prière du psalmiste et chante : « Tu as fixé aux eaux des barrières infranchissables pour les empêcher de submerger de nouveau la terre » (Ps104), se donnant entièrement à une justice indissociable de la Providence divine.

Simone Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Éditions Gallimard, 1949, Collection idées, p 187-8.

Traduction et interprétation de Heidegger

Connaissant traductions et commentaires de Nietzsche et de Diels, retournant à Simplicius et à sa première version de ce mot mille ans après son énoncé, Heidegger réinterprète cette fameuse justice en l'insérant dans sa propre acception de l'être temporel jeté dans l'oubli. Heidegger voit dans l'interprétation nietzschéenne *superficialité* et *conventionalité* susceptible d'égarer l'homme de science, peut-être parce qu'il prend, à son tour, *ousi* pour les choses et qu'il ne fait pas attention au jugement réciproque que se donnent les êtres les uns aux autres en matière de justice et d'injustice. Cependant il n'hésite pas à recourir à lui, plusieurs fois dans la même conférence¹, pour confirmer perspicacité et clarté de vision. Décidant, enfin, de se fier à Hegel, qui ne mentionne nulle part le mot d'Anaximandre, mais qui est, selon lui, le meilleur connaisseur des Grecs, surtout du *corpus* aristotélicien, Heidegger arrive quand même à classer ce mot comme pré-aristotélicien, ni préplatonicien ni présocratique, seulement pour dire que nous sommes obligés, comme Simplicius, de le comprendre via l'Organon et *sous l'horizon et à l'échelle de la physique* d'Aristote (p. 391). Simplicius qui transmet ce mot et son commentaire à la postérité jusqu'à Hegel, passant par les écoles hellénistiques, ne peut en fait le soustraire des encombrements de l'histoire. Ainsi Heidegger se trouve dans l'obligation de comprendre ce que ce mot peut nous dire aujourd'hui et comment déchiffrer le non dit, cet *indivulgué* (*Ungesprochene*) jeté dans le futur, la *poésie* y déversera son charme sans doute.

A l'époque des séminaires sur les Grecs, Heidegger, affichait une certaine *indifférence* à l'égard du politique. Mais,

1. Martin Heidegger, *Les chemins qui ne mènent nulle part*, « La parole d'Anaximandre », Traduit par Wolfgang Brokmeier, Tel Gallimard, 1992, p. 387-449.

si l'on peut trouver déjà dans le fameux *Sein und Zeit* quelques paragraphes consacrés à l'historicité de l'être, qui est pour lui un *Mitsein*, un être avec, dont la maturité ne peut réussir qu'à l'intérieur d'une communauté quelconque, un peuple, - quelque fallacieux et illusoire que soit le saut ou l'insertion de l'être dans ses corps sociaux -, Heidegger ne voit pas là une qualification sociétale supposant la réunion des *destins isolés*, car ce qu'il propose, lui, à l'homme c'est un idéal de liberté que l'on assume vis-à-vis de soi-même où dans le rapport de l'individu à soi-même. C'est à partir de l'année 1930 et de l'écriture de son livre *Le Pouvoir et la nature humaine*, en 1931, que les notions de *nationalité* et d'*homme politique* trouvent leur place dans ses travaux. C'est la raison pour laquelle, l'étude de ses premiers écrits nous semble un peu difficile dans la mesure où *l'historialité* de l'être *jeté dans le monde* et *dans l'oubli* est *provisoire*, n'impliquant l'exigence ou le droit d'une réclame de justice que momentanément.

De retour à « la parole d'Anaximandre », Heidegger voit que la première interprétation peut viser l'origine « d'où les choses ont leur naissance, et vers où elle doivent sombrer en perdition, selon la nécessité. » Il se demande dans quel mesure justice et châtement, des mots *de pleines ampleurs* et à *longue portée*, sont impliqués dedans ? Toujours est-il que cette appréhension ne peut se libérer ni de l'historialité du mot ni de sa grammaire en tant qu'énoncé linguistique, porteur de cultures et de traditions diverses, prêt à nous agresser, tant et si bien que *ce qui est à entendre est sujet à violence* (p. 396). Alors, si la pensée est d'abord poème et structure langagière, déchiffrer ce que porte la parole nous oblige, dit Heidegger, à faire un saut par-delà le *fossé historico-chronologique*, qui ne se fait pas sans risque, d'autant plus que l'on est volontairement éloigné du texte (vers le passé d'Homère) pour voir comment le Grec a utilisé le mot être, étant, supposé avoir été employé par Anaximandre lui-même.

Voyant dans l'être en question l'étant ou le tout de l'étant, le multiple en son entier, (p. 398) : matière et êtres vivants, animaux et êtres humains, dieux, tout appartient à l'étant *εοντα*, présent, devenant et autrefois-étant, Heidegger, précise que l'être est temporel par définition : « l'époque de l'être appartient à l'être lui-même ». Cette temporalité est « pensée à partir de l'expérience de l'oubli de l'être », conçu comme *présentement présent dans l'ouvert sans retrait* (406-7 et 417-418). C'est à partir de là que Heidegger pose la question à savoir comment l'étant demeurant dans un séjour transitoire commet-il l'injustice ? et comment sera-t-il déchiffré, appréhendé à partir de là ? (426). L'étant, une fois qu'il est présent, est dans le « discord » ; il préserve et persiste au moment où il lui est prescrit de passer outre. Alors « c'est l'absence d'égard (dit Heidegger), qui pousse les étants dans la persistance, de sorte qu'ils continuent à être présents en tant que présents » (433) et *l'oubli de l'être devient*, le cas échéant, *oubli de différence de l'être à l'étant* (439). Car, explique-t-il un peu avant : si au début, *présence* et *étant-présent* ne signifiaient pas la même chose, car séparément conçus, il y a eu un moment où, *imperceptiblement, la présence devient elle-même le présent*, impliquant par le fait même toute interprétation à confondre dorénavant *présence* et *étant-présent*, ce qui peut être jugé comme injustice et manque de sympathie, de déférence et de persistance dans l'être.

Loin d'être une question morale, « l'injustice des choses » est vue comme une disjointure (disjoint : *aus den Fugen*) dans le séjour ; car, ce qui, chaque fois, séjourne pour un temps, « cherche à se raidir sur le séjour au sens de la pure persistance dans la durée ». La parole d'Anaximandre dit « que ce qui, chaque fois, séjourne pour un temps, au regard de la disjointure, donne ajointement [...] en l'ajointement, ce qui séjourne pour un temps maintient son séjour [...] l'ajointement est l'accord » (p. 429-30). Alors, ajoute Heidegger, « *Δικη*, pensé à partir de l'être en tant que

présence, est l'accord joignant et accordant. L'*αδινκία*, la disjuncture, est le discord [...] » « Le présentement présent est présentement dans la mesure où il se laisse appartenir au non-présent : *διδοναι αλυτα δινκην... της αδινκίας*, ils laissent avoir lieu, eux-mêmes, accord [...] » (p. 430-31) « c'est l'absence d'égard qui les pousse dans la persistance, de sorte qu'ils continuent à être présents en tant que présents. » (p. 433) Plus ce rapport ressort nettement, plus clairement nous reconnaissons que les *διδοναι τινσιν αλληλωνις*, laissent avoir lieu accord [...] Cela se fait car, en tant que séjournants transitoires, ils ont déférence les uns pour les autres. L'assomption du discord se produit proprement par l'accord de la déférence. Ce qui veut dire : dans l'*αδινκία* il y a comme suite essentielle du discord, le dédain, l'absence de déférence. (p. 435)

Après cette longue étude, Heidegger, toujours en poète, semble ne pas être satisfait et finit par confirmer que « la parole ne nous dira jamais rien tant qu'on se bornera à l'expliquer à coup d'histoire et de philologie » au lieu de méditer « le désarroi du destin présent du monde [...] La simplicité de l'être est ensevelie en un seul et unique oubli [...] Elle fait entrer l'aube du pensé dans la proximité de son énigme. » (p. 448-449) Certes, le problème du surgissement du fini ne peut être résolu par une simple déférence, qui ne saurait se soustraire à la question morale. Du fait même qu'il y a justice et châtement, la présence de l'être singulier ou pluriel est une injonction adressée originellement à l'être même, en tant qu'être-avec, de garder sa place et de respecter la place de l'autre, indépendamment de la durée de son exil, de l'époque dont il est constitué. Partant, la liberté semble abandonner l'explication heideggérienne au profit d'une désobéissance, d'un entêtement, d'une présence sans égard, sans déférence, ainsi que la question de la justice déjouée par le jeu des mots et les coups d'histoire et de philologie.

LE POINT DE VUE DE PLATON

Chez Platon, le premier des socratiques, la question de la justice est intéressante pour notre étude dans la mesure où la cité juste, loin d'imiter l'ordre de l'univers, est la projection sociale de l'âme juste. La cité juste est celle dans laquelle chacun assume la fonction qui lui est propre. Dans cette cité, les hommes ne sont pas identiques. Trois classes d'hommes peuplent la cité platonicienne : les artisans, les gardiens et les gouvernants. Aux trois on voit associées des qualités psychiques relatives au rôle que chacune va jouer dans la cité : les désirs aux artisans, la colère aux gardiens et la raison aux gouverneurs. Ces derniers, ici les philosophes, seront seuls capables de commander, par leur raison, dans la vérité et la justice, en vue d'orienter les désirs vers le bien, la colère contre le mal.¹

Pour réussir ce projet, Platon semble se souvenir du dernier souhait de son maître, se revêtir d'une étole pour traiter cette délicate question dans un cadre religieux, celui d'une fête, une célébration culturelle dans laquelle oblations et offrandes, surtout les prières, ne peuvent manquer. On le voit donc situer le prologue de la première partie de *La République*, dans une marche solennelle semblable à une procession liturgique allant

1. Platon, *République*. IV, 439 d-441 c ; VIII, 550 b ; 553 cd ; IX, 589 a-e.

du temple vers la ville (I, 327a-b). Ainsi la question de la justice trouve son contexte liturgique, social, planétaire et politique le plus fort. La différence entre les hommes n'est pas seulement d'ordre administratif et psychologique, mais également naturel, fonctionnel et moral : il évoque la question de l'âge de chacun (328b), distingue ami et ennemi (328d), homme - femme (329d) ; puis finit par dire que chacun doit sa réputation à sa cité et non pas à ses propres mérites (330a) ; riches soient-ils (330a-b) ou héritiers (330c). Il dévoile par là l'unité dans la différence, caractéristique essentielle du social qui va être une notion chère à la définition aristotélicienne de l'humain. La citoyenneté ou appartenance commune à l'Etat, jouera ainsi un rôle dialectique de premier ordre : elle rassemble le tout et fait en sorte qu'elle soit le dernier recours de chaque citoyen, permettant à ce dernier de se faire valoir et de prospérer. Par contre, c'est l'Etat qui officialise la différence entre les individualités, chacune selon son mérite, son gain de cause, sa force, sa richesse, son rôle et son statut dans la société. Par le fait même, il légifère et impose les lois en vue d'harmoniser le travail au sein de la même cité, rappelant que la justice est purement et simplement la véracité et le fait de restituer ce que l'on a reçu de quelqu'un (sens moral et humain) (331c) ; « le juste, c'est de restituer ce qui est dû (la dette) » (332a), précisant ainsi l'aspect distributif de la justice¹. Dans le cas d'une transgression aux lois, c'est

1. « Être juste, dans la pratique du droit, c'est attribuer à chacun ce qui lui revient, sans excès ni défaut » (Sans semblance) Rép. VI, 505 d et aussi dans Gorgias, 523 b, sq.).

On voit là figurer ce que Aristote va appeler la justice distributive l'une des trois espèces de justice bien distinctes dans l'Éthique à Nicomaque :

- La justice commutative : cette justice préside aux échanges.
- La justice distributive : elle s'applique à la répartition des biens et des honneurs au sein de la cité.
- La justice rectificative ou correctrice : elle est fondée sur une égalité arithmétique, c'est-à-dire sur la stricte égalité des personnes : elle concerne les crimes et les délits.

Hadès qui reçoit l'injuste et qui impose une correction proportionnelle au crime commis « Hadès, à savoir que celui qui, en ce monde, a commis l'injustice doit dans l'autre en rendre justice [...] » (330d) ; alors que celui qui passe sa vie dans la justice et la piété [...] (331a), a le sens de la convenance et de l'ordre (331b) (dit Socrate, le poète) respectant le discernement entre ami / ennemi, bien et mal (332 b-d – 336), pour suggérer que « [...] rendre service à ses amis, et nuire à ses ennemis c'est cela la justice, [...] » (334c) ; « [...] c'est aux injustes qu'il est juste de nuire et aux justes qu'il est juste de rendre service. » (334d). Pour Périandre : « il est juste de rendre service à ses amis, et de nuire à ses ennemis » (336a). On voit clair ici l'ambivalence du mot qui varie entre justice et vengeance.

Commutative, distributive, corrective, la justice est finalement une qualité humaine (335c) : elle est qualité et vertu parce qu'elle nécessite courage et, par conséquent, le juste « ce n'est rien d'autre que ce qui est l'intérêt du plus fort. » (338c +) ; Mais cet intérêt n'est pas égoïste ; bien au contraire il est basé sur le respect des lois : « établir correctement des lois, c'est établir ce qui est leur propre intérêt [...] » (339c), nécessitant sens de responsabilité, sacrifice et amour, car les dirigeants dans les cités se comportent comme les bergers à l'égard des moutons. Ainsi, chercher l'intérêt de l'autre c'est ça rendre la justice ; et suivre ses propres intérêts c'est être injuste. (343a – 344c) ; « l'homme juste a partout le dessous par rapport à celui qui est injuste. » (343d) ; A ce moment de son analyse, Platon termine le portrait de l'homme juste : « l'homme juste ressemble donc à l'homme sage et à l'homme de bien, et l'homme injuste à l'homme méchant et ignorant. » (350c). « La justice est sagesse et vertu [...] l'injustice est absence de savoir » (351a) ; « l'injustice qui produit des dissensions internes, des haines, des querelles entre eux (les gens), et la justice est au contraire accord des pensées et amitié. » (351d). Et si les « dieux eux aussi sont justes, mon

ami, [...] donc l'homme injuste sera aussi l'ennemi des dieux [...] tandis que l'homme juste, lui, sera leur ami. » (352a et b); « l'homme juste est donc heureux, tandis que l'injuste est misérable. » (354a).

Toutefois, cette belle image du juste, ami des dieux et bienheureux, reste entachée de noir; l'autre face de la médaille est toujours présente à l'esprit, Platon en a conscience, car il a bien vécu l'amère expérience avec son Maître : l'injustice semble être plus forte et plus dominante que la justice (344c). Cette dernière, si excellente qu'elle soit, n'a pas sauvé le juste, elle s'est inclinée devant l'oligarchie, la corruption du pouvoir et face au vice qu'est l'injustice (348c) [...] Bien que « la vie de l'homme juste soit plus avantageuse » (347e); « le dialogue m'amène à présent à ne rien savoir, (dit Platon en concluant la première partie de sa *République*), car tant que je ne saurai pas ce qu'est le juste, j'aurai bien du mal à savoir s'il se trouve être l'excellence. » (354c).

Pour terminer ce chapitre, il reste à préciser que Platon reprend son dialogue sur la justice dans la deuxième partie et qu'il essaye de trouver une lueur d'espoir pour le juste qui est moralement supérieur à l'injuste. S'il y a toujours deux avis opposés sur la justice, celui du philosophe et celui de la masse, (II, 358a), il paraît qu'un juste milieu entre commettre l'injustice sans en être châtié et le pire subir l'injustice sans être capable de s'en venger, n'a pas satisfait la réflexion platonicienne, car « le comportement juste étant au milieu entre ces deux points, on l'aurait en affection non pas comme un bien, mais ce qu'on n'estime que par manque d'énergie pour commettre l'injustice. » (II, 359a et b) et, à ce moment-là, la justice ne serait plus vertu ni associée au courage.

Cependant, Platon ne jette pas l'éponge, règle dialectique exige. Le dernier jeu dialectal exhalerait la senteur religieuse, le retour à la prière, car, (dit-il) « en étant justes, nous

gagnerons seulement de ne pas être châtiés par les dieux, mais nous renoncerons aux profits qui naissent de l'injustice ; Tandis qu'en « tant qu'injustes, nous gagnerons les profits et, grâce à nos supplications, tout en continuant à transgresser les lois et à commettre des fautes, nous persuadons les dieux de nous laisser échapper au châtement. » (366a). Par là, Platon n'insiste sur l'aspect moral de la justice que pour la mettre sur sa plateforme juridico politique renforcée par son extension sociale, tant s'en faut, par le cosmique : « La justice est le bien le plus grand » (366^e) ; « la justice, affirmons-nous, est le fait de l'homme individuel, mais elle est aussi, n'est-ce pas, le fait d'une cité tout entière » (368e), où le religieux trouve également sa place dans le recours à un juge suprême que l'on peut fléchir ou lui demander grâce. La justice devient alors facteur essentiel pour le salut de tous, y compris le monde : mais il s'agit à ce moment-là, d'une justice royale dont les sources égyptiennes et babyloniennes ne sont pas exemptes, la prophétie d'Isaïe non plus :

« Le roi parfait qui respectant les dieux, / soutient la bonne justice ; et la terre noire porte / les orges et les blés, les arbres sont chargés de fruits, / les brebis prolifèrent sans faute et la mer donne du poisson [...] » (363 b et c)

En conséquence, s'il est vrai que l'homme recherche la justice non pas pour elle-même, mais surtout pour les avantages qu'elle procure, l'assurance de pouvoir faire payer celui qui nous a lésés, la tranquillité, l'ordre social. Pour Socrate, interlocuteur principal des dialogues platoniciens, la question de la justice est toujours plus profonde que compromis, chantage et échange de biens. L'homme est esprit, et parce qu'il est esprit il a la notion de justice et seule la réalisation de cette justice le rend heureux. C'est la raison pour laquelle, termine Socrate, « le juste en prison est plus heureux que le tyran. » (Rép. II, 357 a-367 e). Ce n'est pas à l'extérieur qu'il faut chercher la justice, mais à l'intérieur de soi. Est-ce que Socrate pense toujours à une récompense

future dans l'autre monde ? Le coq offert à Esculape, à la dernière minute, pourrait en dire quelque chose. Cependant, si l'on joint le cri de Phédon : « Je commettrai une injustice en ne me révoltant pas contre la mort » (*Phédon*, 63b-c p. 211), à cette dernière suggestion, la question restera ouverte tant et si bien que l'approche métaphysique est dominante, la dialectique transversale toujours active.

Après cette envolée dans la philosophie grecque, il nous semble clair que l'acception de la justice est d'une ambivalence sémantique fort intéressante pour notre étude : l'analyse philosophique adopte le « jointement » heideggérien pour ressouder davantage les liens entre politique et religion, ces « séjournants » depuis toujours qui s'échangent « déférence » l'un l'autre. L'accord est complet, le désarroi complètement éloigné et l'oubli de l'être est une simple métaphore de l'injustice commise à l'égard de l'approche éthique, religieuse de la justice elle-même. Il nous reste, pour être juste, à savoir où Heidegger met la déférence, le discord, le dédain et le désarroi dont il parle dans son approche métaphysique. Le modèle de la cité ainsi projeté sur le *cosmos* ne serait-il pas assez suffisant pour démasquer interminablement le jeu du *logos* engagé dans l'échange dialectique ? L'approche philosophique n'a fait que mener ce jeu de plus belle, jetant la question au sein même de l'être mais elle n'explique guère les raisons fondamentales de la réclame de justice. Pourquoi ce retour au point de départ ? Comment est justifiée la nécessité de ce retour qui trouvera des siècles plus tard sa concise traduction arabe dans le Coran ? *kama badaakom ta 'ûdûn*¹ (Al A'raf, 29). Style direct, affirmatif et catégorique, le Coran n'a pas de solution moyenne. Si Dieu, Créateur, a procédé dans sa création à

١. "قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين، كما بدأكم

تعودون" (الأعراف، ٢٩).

partir du néant vers l'être, alors le retour, si justice il y a, sera effectué à reculons, sur la même voie, pour rejoindre le point de départ. Cependant, si, dans le contexte de cette sourate, il est question de châtement et de récompense, le jugement dernier est arrêté à équité, stipulant la catégorisation du retour ; la justice sollicitée dans la prière jouera le rôle capital dans cette affaire.

Où sont alors les sources de cette richesse sémantique de la justice ? Et par le fait même, qu'en est-il de l'homme et de ses pouvoirs intellectuels qui lui confèrent suprématie et autorité au moment où il se trouve en quête inlassable de justice, allant de sa vérité en tant qu'être parmi les êtres dans le monde ?

SOURCES BABYLONIENNES ET EGYPTIENNES

Justice, ou manière d'harmoniser la relation des *êtres* entre eux, est l'hypothèse centrale susceptible de clarifier, on ne peut plus fort, l'idée de départ basée sur le dévoilement de l'aspect instinctuel d'un besoin originel, celui de domination, d'égalité ou d'équité en premier lieu. Jusqu'à présent, il me semble, pour conduire notre recherche à bon terme, que les sources égyptienne et babylonienne sont d'une influence incontestable sur la pensée et l'agir des Grecs, comme sur la plupart des peuples de la région, notamment les Hébreux : il s'agit du gigantesque effort de rationalisation, qui a eu lieu avant l'âge d'or dont parlent Hegel, Jaspers et les historiens de la philosophie.

En premier lieu, nous avons, dans ce contexte à dominante sémitique, *mêšaru* qui complète *kittu* en Babylonie, prônant une attention particulière du Roi à l'égard de la situation politique, juridique, économique et sociale de son royaume.

Succédant à d'autres systèmes juridiques, d'autres essais législatifs politico-religieux comme les codes de *Ur-Nammu*'s¹ récemment découverts (à partir de 1968) avec ceux

1. Cf., Journal of Hebrew Scriptures, Vol. 6, 2006 and Enrique Nardoni, *Rise Up ; O Judge : A Study of Justice in the biblical Word*, Trans.

d'Ebla du troisième siècle avant J-C, le Code de Hammurabi nous offre déjà dans le prologue les données les plus significatives de cette appréhension de la justice.

« Lorsque (mon dieu) Marduk m'eut donné mission de mettre en ordre mon peuple et de faire prendre à mon Pays le bon chemin, j'installai dans ce Pays la justice et l'équité, pour apporter ainsi le bien-être à mon peuple » (f. V : 14-25)

Et vers la fin du catalogue : « Les grand-dieux m'ayant parlé, c'est moi le Pasteur salulaire, au sceptre juste. Mon ombre propice a recouvert ma ville : j'ai tenu sur mon giron les populations de Sumer et d'Akkad. Grâce à ma chance, (mot à mot : la protection divine dont je suis l'objet), elles ont prospéré : je n'ai cessé de les administrer dans la paix ; par mon intelligence, je les ai gardées à l'abri. Pour défendre aux puissants d'opprimer les débiles, pour faire rendre droit aux abandonnés et aux veuves [...], pour prononcer sentences à mon pays, pour porter à mon pays décisions équitables et faire rendre droit aux opprimés, [...] voilà le Roi équitable »¹ [...]

Déjà, on voit chez Hammurabi les différents aspects de la justice bien explicites. Si la *mêšaru*, justice comme équité, est ici plutôt attachée au politique qu'au religieux, elle n'en demeure pas moins d'inspiration divine, tant et si bien que le roi, le *pasteur salulaire*, agit en fonction de son mandat, de la chance qui lui est accordée d'en haut. Toujours est-il que, selon les experts en civilisation mésopotamienne, le religieux, notamment la hiérarchie divine, était calqué sur le modèle politique et non l'inverse, « projection sublimée » ou « reflet magnifié du système politique »². Ainsi, toute prière ou sollicitation d'aide quelconque avait implicitement la

Sean Charles Martin, Peabody : Kendrickson Publishers, 2004, p. XXXIII+343.

1. Bottéro, *Ibid.*, r. XXIV : 40, 78, p. 305-6.

2. Bottéro, *Ibid.*, p. 386 et 388, voir aussi p. 404, 409, 416.

désinence d'une manœuvre juridico-politique. En l'occurrence, l'action particulière qui devait distinguer le bon roi était son attention à l'égard des faibles, les démunis et les abandonnés, les *désavantagés* qui criaient justice et souvent vengeance, sollicitant gain de cause par intervention seigneuriale, disons divine directe. Nous reviendrons sur ces différents aspects dans les chapitres suivants, en comparaison avec *Ma'at* l'égyptienne et la *tsedaqa* biblique, notamment dans les psaumes davidiques.

En second lieu, *Ma'at* l'égyptienne est à la fois déesse de la justice, ou « déesse du Panthéon Egyptien, un mot de la langue égyptienne et un concept central de l'ancienne culture égyptienne »¹. Elle est, plus précisément, un système de philosophie et de conduite morale et tout particulièrement d'harmonie et d'équilibre cosmique.

« Parmi les idées que les hommes se sont faites de la justice, la *Ma'at* occupe une place privilégiée parce qu'elle est liée à une volonté d'explication globale du monde et qu'elle a guidé une civilisation prestigieuse pendant plus de trois millénaires. La *Ma'at* est en effet la clé de voûte idéologique et institutionnelle de l'Égypte pharaonique [...] Le fonctionnement du système a nécessité très tôt la construction d'une idéologie (au sens d'un ensemble de dogmes et d'explications cosmico-royales s'imposant en vue de la réussite du régime), justifiant l'intercession d'un roi-prêtre, personnalité suprahumaine et extratemporelle chargée de recueillir, de contrôler et d'organiser les forces surnaturelles

1. « *Ma'at* ist eine Göttin des ägyptischen Pantheons, ein Wort der ägyptische Sprache, und ein –wenn nicht geradezu *der* – Zentralbegriff der altägyptischen Kultur. » Jan Assmann, *Ma'at, Gerechtigkeit im Alten Ägypten*, Verlag, Beck, 2006, p. 15.

censées présider à l'ordre de l'univers, bénéfique de l'humanité dont celle-ci est étroitement solidaire. »¹

Si, d'après ce texte de Bernadette Menu, *Ma'at* cosmique préexiste logiquement à *Ma'at*, principe de vérité et de justice, les Égyptiens, fort habiles dans cette affaire, n'ignoraient guère que le paradigme en fonction relève du registre politique, juridique et religieux. Il est toutefois compréhensible que la constatation première soit dirigée vers la cohérence cosmique qui forme la plateforme sur laquelle se dessinent les différents concepts de la logique grammaticale et linguistique en général, d'autant plus que l'humain pensant et parlant est aussi produit cosmique. C'est la raison pour laquelle ils ont bien cerné le rôle de *Ma'at* dans la vie et la fonction du Roi qui fait entrer justice et droiture partout pour écarter Isfet ou iniquité et mensonge, et veiller au rythme de la nature, du fait que le Roi fut toujours associé au soleil et à son

1. Bernadette Menu, *Ma'at, L'ordre juste du monde*, « Introduction », Michalon, 2005, p. 7.

« Incarnation de la justice entendue comme facteur indispensable à l'équilibre physique, social et moral du monde, *Ma'at* est figurée dans l'iconographie égyptienne sous l'aspect d'une sage et jolie femme qui nous renvoie une image d'intelligence, de jeunesse et de beauté, gages de fécondité ordonnée et de vie perpétuée. », *Ibid.*, p. 8 ; « *Ma'at est une entité duelle et la double Ma'at*, représentée par deux jeunes femmes identiques, coiffées de la plume [...] les deux yeux de Rê, soleil et lune [...] 1) la *Ma'at* céleste, totale, fille de Rê, associée à la royauté et à ses idéologies que le défunt est censé avoir respectées ; 2) la *Ma'at* terrestre, expression sociale et juridique de l'ordre établi [...] » p. 11.

« Les Egyptologues se sont divisés sur l'interprétation de *Ma'at*, les uns accordant davantage d'importance à la notion d'équilibre cosmique (Bleecker, Derchain), les autres insistant sur l'idée de justice sociale (Assmann) ; or, c'est le double aspect de la *Ma'at* qu'il faut mettre en lumière [...] » p. 13.

Ma'at est souvent invoquée comme l'ennemie ou l'opposée de *Isfet*, résumant ainsi toute la dialectique du bien et du mal, de la vérité et du mensonge : « *In Ma'at, der Isfet* : amener *Ma'at* repousser *Isfet* : première version iconique et raisonnée du dogme [...] » p. 19.

rôle régulateur des jours et des nuits. *Ma'at* serait ainsi la volonté du roi, *Die Ma'at ist der Wille des Königs*¹, dont le rôle est de veiller sur le bon fonctionnement de l'agir humain, social et cosmique.

Cette synthèse a été tirée des travaux d'Assmann et ses pertinentes analyses du concept *Ma'at* où l'égyptologue fouille cinq sources littéraires pour remettre à jour l'élaboration de ce concept fort riche et important en Egypte.²

Ma'at équilibre cosmique

L'offrande de *Ma'at* « provoque ainsi la continuité de la création, et assure donc la conservation de l'univers. »³

-
1. « *Ma'at* ist eine im höchsten Masse staatstragende Idee. "Soziale Ordnung" und "Kosmische Ordnung" sind nur Aspekte der übergreifenden Konzeption einer "Reichsordnung" deren Garant der König ist. » (J. Bergman, « Zum "Mythus von Staat" im Alten ägypten », Vgl.) in Assmann, p. 53.
 2. Fünf Diskurswelten, in denen der Begriff *Ma'at* zentral ist und sprachlich entflattet wird :
 1. Die Weisheitliteratur (*Ma'at* : die Richtung)
 2. Die Autobiographischen Grabinschriften (*Ma'at* : die Tugend)
 3. Die Totenliteratur (*Ma'at* : die Reinheit)
 4. Die Kosmographischen und liturgischen Texte des Sonnenkults (*Ma'at* : das Triumph)
 5. Die Königsinschriften (*Ma'at* : Kosmischen Prozess : sozio-politischen Prozess) (Assmann, p. 50).
 3. Derchain, *Le Papyrus Salt 825 (BM 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Egypte*, Bruxelles, 1965, cité par Bernadette Menu, *Ma'at, L'ordre juste du monde*, « Introduction », Michalon, 2005, p. 54 ; « [...] Wir halten also an der Formel "Gerechtigkeit und Weltordnung" fest und kehren lediglich die logische Beziehung der beiden Begriffe um : statt "Gerechtigkeit als Weltordnung" heist es : "Weltordnung als Gerechtigkeit". Der Begriff *Ma'at* bezeichnet das Programm einer politischen Ordnung, die nicht nur unter den Menschen soziale Gerechtigkeit herstellen, sondern dadurch Menschen- und Götterwelt in

Par ce geste culturel, de première importance, la justice, adorée comme déesse, appropriée et incorporée dans la pratique morale, remplit deux fonctions majeures : la provocation de la continuité du créé et sa conservation dans la temporalité. Le facteur temps est donc à prendre en considération d'autant plus qu'il est souligné par l'élément culturel, propre à l'homme, représenté par le Roi dont la volonté est elle-même la justice exercée à double niveau : l'ordre cosmique et l'ordre social. Ce dernier est largement basé sur l'ordre éthico-religieux dont l'homme, simple créature, (en tant qu'individu), est l'unique responsable. Toujours est-il que l'individualité ne se réalise telle que dans l'espace géographique et social où tout un chacun joue son rôle et participe au fonctionnement du mécanisme cosmique en général. Ce que l'homme assume, dans son individuation, fait partie du jeu cosmique, qui est le principal agent de l'histoire, celle de l'être en tant qu'être, ou de l'être dans le monde, notamment l'humain qui en a conscience. Or, pour que la justice soit le moteur de l'histoire, ou tout au plus le dynamisme cosmique dans son intégralité, l'Égyptien semble avoir fourni toute la richesse sémantique jamais soupçonnée ou pensée d'une manière aussi abstraite que soit. Si par analogie l'on avait besoin de penser un Dieu incarné qui aime jusqu'à la croix pour que l'on croie en un Dieu amour ou à la divinité de l'amour, on aurait nécessairement imaginé un Roi parfait, un Juste idéal, sans reproche, pour l'élever au rang des dieux et l'ériger en concept, loi, voie et pérennité. *Ma'at*, jouerait ainsi le rôle du *nous* ou âme cosmique dans la conservation de l'univers contre la confusion, le désordre et le dépérissement. *Ma'at* serait le mot d'ordre, de référence et le diapason sur lequel seront ajustés tous les êtres.

Einklang bringen und die Welt insgesamt in Gang halten will [...] »
Assmann, p. 34.

Le génie égyptien dépasse de loin, depuis des millénaires déjà, les efforts métaphysiques des modernes en associant être et temps, sans pour autant délimiter la liberté inhérente à l'existant *présent*. Ainsi, on s'adresse à son Roi céleste disant : « Ton Etre est le temps dans sa plénitude ; ton Image est la durée ; ton âme émigrante embrasse toutes les possibilités (est tout arrivant) ». *Dein Sein ist die Zeitfülle ; dein Bild ist die Dauer ; dein Ka ist alles geschehende*.¹ Il est indéniable que la plénitude du temps prend ici, dans ce cadre religieux d'une louange, une tournure, non seulement métaphysique, propre à dévoiler l'essence d'être, mais aussi et principalement un aspect dynamique, cosmogonique, moral et pratique. Car la forme de l'être est durée, décalée de l'essence d'être, du fait même qu'elle traverse un espace quelconque pour une vie qui s'annonce éternelle, revenant sous toutes les formes et possibilités d'être. Toutefois, ce dynamisme contraste avec l'immobilité ou repos éternel du divin qui ne peut souffrir d'aucune atteinte à sa perfection, car l'inspiré du Nil sait bien jouer sur les opposés pour confirmer une transcendance à même de tout assimiler, de tout comprendre comme dans cette hymne à Amon : « C'est toi [...] qui sait ce qu'il y a dans les cœurs, qui passe à travers la durée du temps sans bouger »². Il ne s'agit pas ici d'une omniscience ou d'une

1. (*k3.k hprwt nbwt* : Sonnenhymnus im Grab des Tjaj (TT 23) aus der Zeit der Merenptah, s. *ÄHG* 98; *STG* Nr 17. 18-23 mit 23, *AMN* (y) in Jan Assmann, p. 263 : Que l'être soit le temps dans sa plénitude, associé à la durée comme image et à l'âme éternelle comme liée à tout advenant, cela reflète une subtilité rationnelle hors pair, qui prouve déjà que l'homme de l'âge de bronze est arrivé à une certaine maturité intellectuelle remarquable. L'âge d'or de l'humanité dont parle Jaspers le situant au 7^e - 6^e s. avant Christ, avec l'apparition des grandes figures prophétiques, philosophiques et des fondateurs de religions, s'étend quelque deux mille ans en arrière où l'on assiste aux premiers essais d'abstraction rationnelle avec l'apparition de l'écriture sous ses différentes formes.

2. **Hymne litannique à Amon**, Barucq, *Op. cit.*, p. 342.

toute-puissance capable de tout voir, faire et résoudre, mais aussi d'une habileté à être et à devenir ce que l'on veut tout en demeurant fidèle au principe originaire qui règle le tout ; c'est être juste, régner dans la justice pour que l'univers soit sauvegardé et persévérer dans l'harmonie. En effet, la volonté du Roi est justice, rien d'autre. Il est le juste ; il est le vrai ; il est tout dans la justice et le vrai ; il est et devient ce qu'il entreprend dans son rôle de juge et de juste. Dans cette ouverture à l'infinité d'être, il existe quand même une marge de mondanéité, un arrêt dans l'ici et le maintenant, un compte à régler, une page à écrire, un choix à prendre, une volonté à magnifier. Mais quand tout est ajusté sur *Ma'at*, par elle et en elle, les fins seront toujours heureuses.

Engagé dans la migration vers l'être de toutes les possibilités, l'Égyptien se réconcilie avec le monde, confessant son appartenance cosmique et signe le contrat du retour, quelle que soit la forme de la prochaine durée ; cette dernière ne sera qu'une étape instantanée dans la plénitude temporelle de l'être. Elle révélera le contenu de la sentence décrétée par chaque vouloir, concrétisée en matière de justice, notamment à l'égard de soi-même, de sa dignité et de sa ferme décision de durer dans l'être, car le non-être n'est pas. C'est dans ce sens-là que l'on peut comprendre le précepte tiré de l'enseignement de Mérikarê : « *Mets en œuvre la Ma'at et tu dureras sur terre* »¹ qui trouve son écho dans les écrits

1. *L'Enseignement de Mérikarê*, du *Moyen Empire*, cité par Menu, *Ibid.*, p. 36, aura sa suite dans l'AT : « qui marche selon mes statuts et qui observe mes commandements pour agir avec loyauté, celui-là est un juste, il vivra à coup sûr, dit le Seigneur Dieu. » בְּקִוּי וּמִשְׁפָּטֵי שֹׁמֵר, לְעִשׂוֹת אֲמַת: צְדִיק הוּא הוּא חַיָּה יְהוָה, וְגַם אֲדַנִּי יְהוָה (Ez 18, 9) ; « Celui qui hait la justice pourrait-il régner ? Oseras-tu incriminer l'Être infiniment juste ? » הֲאֵף שׁוֹנֵא מִשְׁפָּט יִחְבוֹשׁ; וְאִם-צְדִיק כְּבִיר תִּרְשָׁע. (Jb 34, 17).

« Puisque le Pharaon, fils et successeur du Rê, est par essence celui qui "maintient" *Ma'at* et qui l'"offre" au dieu, celle-ci se confond en quelque sorte avec le régime pharaonique ; elle représente le plus haut

bibliques. Or, les œuvres de justice étant multiples sur terre, l'homme ne peut, le cas échéant, que s'exercer à l'appropriation de chaque action pour devenir juste. Mais, est juste celui qui est naturellement disposé à l'exercice de la justice, celui qui en a le sens et la disponibilité. Tant que l'homme est relationnel par nature et que toute élévation n'est possible que soutenue par l'autre et avec l'autre, la mise en œuvre de la justice suit nécessairement le chemin de la dialectique transversale, tant s'en faut, dans la vie sociale, amplement élargie ici sur l'échelle cosmique. C'est ainsi que l'homme, habitant ou voyageur terrestre, joue son rôle de conservateur, car la justice est faite, le devoir accompli, l'offrande consumée, la continuité stimulée.

Pour plus de précision, il nous semble opportun de signaler que la problématique de départ trouve dans l'offrande du juste non seulement un développement enrichissant, mais aussi une ouverture cosmique à même de dévoiler ce dont l'humain raisonnable est capable, ce que la solidarité cosmique cache comme potentiel rénovateur et enrichissant. Ce que son imagination a pu introduire, dans la vie pratique de tous les jours, fait en sorte qu'il confirme autorité, domination et référence incontestable, quant à l'affranchissement du créé de sa condition d'être fragile. L'exercice de la justice recrée la matière et assure une quelconque pérennité jalouse de la continuité d'être, l'incontestable co-transcendance.

Pourquoi et comment l'offrande du juste joue-t-elle ce rôle assez important dans la conservation de l'univers assurant la continuité de la création ? Quel est le statut de ce juste, sa puissance et sa place dans la cité et dans le *cosmos* ? Voilà des questions qui guideront notre recherche, l'orientant vers des buts bien précis. Le cadre ou le contexte dont il est question

idéal de l'Etat et traduit finalement une conception étatique de la justice et de l'administration. » (J. Yoyotte, "Le jugement des morts", 21) note 1, Assmann, p. 200.

sont aussi importants du fait que c'est l'homme qui croit savoir prier et présenter des offrandes, mais que ce qu'il fait est à l'avantage de tout le créé, donne à notre étude la garantie dont elle a besoin pour avoir le courage de continuer, d'autant plus que nos sources ne sont que des textes de prière chantés ou médités par l'homme, le quémandeur de justice, mais paradoxalement seul concepteur de justice.

Ma'at justice royale et sociale

Sur quel modèle est-elle enseignée la justice sociale ?
Quels en sont les différents aspects et décrets ?

*« Apaise celui qui se lamente. N'opprime pas la veuve.
Ne prive pas un homme du bien de son père.
Ne lèse pas les dignitaires dans leurs positions.
Garde-toi de punir à tort.
Ne frappe pas quand cela ne t'est pas utile.
Si tu dois punir, c'est avec des exécutants et des gardes.
Ce pays sera remis en ordre grâce à cela,
A l'exception du rebelle dont on reconnaît les desseins. »¹*

Cette hymne de l'ancien Empire, parle des principaux aspects de la justice, à savoir la commutative, la distributive et la juridique :

Dans la première phrase, le sage attire l'attention du roi vers les gens en besoin, surtout vers les pauvres, orphelins et veuves. Autrement dit, ce sont tous des faibles dont le dernier secours est la justice divine incarnée dans les décisions royales. Le droit à l'héritage, à l'échange de biens, des propriétés territoriales et des droits sociaux sont plus ou moins signalés dans la deuxième et troisième phrases. Quant à la

1. Ancien Empire, (Première période intermédiaire), *Ibid.*, p. 36.

justice pénale, elle se trouve détaillée dans les phrases 4 à 6. Un autre détail mérite attention, c'est que le texte avertit le Roi ou le juge de ne pas commettre d'injustices dans son jugement, telles que les punitions fautives et les punitions inutiles. Il paraît que de tout temps, les juges ne sont pas exempts de commettre les injustices et de juger parfois selon les intérêts des uns et des autres. Pour remédier, tant soit peu, à cette déficience juridique, il est conseillé au Roi, de léguer un pouvoir correctionnel à un tiers pour garder le droit à interjeter l'appel. Le Roi sera, le cas échéant, le dernier juge qui tranche, celui qui incarne la justice divine. Or, être équitable, juste et correct dans son jugement, vaut au pays d'être en ordre, et paix et prospérité y trouveront domicile. Certainement, on lit en glose finale, que le sort du rebelle est bien connu : il n'a pas de place parmi les justes, il sera châtié selon l'énormité de son crime. Cette mise à l'écart n'est pas exclusion ou rejet définitif mais une manière de corriger pour une réintégration dans le vrai. Car tout a sa place dans le *cosmos* et l'esprit d'équité touche également les éléments faibles qui continueront avec le reste.

Il est à signaler le ton pédagogique, concis et ferme de ce conseil juridique. Il serait donné par un expert dans la matière, qui peut être Roi ou grand Prêtre, mais certainement un juste, mûri dans l'exercice de l'affaire publique, quelqu'un qui en a le sens pratique.

Toutefois, si le sens vertical de l'application de *Ma'at*, dans ce texte juridique, est bien marqué, il nous dévoile aussi un sens horizontal, car avoir le sens de la justice, c'est être juste et pratiquer la justice dans son intégralité sémantique et conceptuelle¹. Le principe de « solidarité verticale », dont il est question, est un mouvement de haut vers en bas dans le sens de jugement, de protection, de bienfaisance et de

1. Assmann, p. 103.

distribution de biens ; et de bas vers en haut dans le sens d'obéissance et de loyauté. Un autre mouvement horizontal est largement développé dans l'application sociale des préceptes de *Ma'at*, où il est question de solidarité excessive, de l'intégration sociale, de l'amour du prochain et de la compassion. Assmann voit dans l'amitié « *Amity* » plus qu'une vertu individuelle ; elle est une *exigence sociale* (attitude sociale opposée à l'inimitié) ; on parle, dit-il, d'une « *attitude de générosité* »¹ dont le texte suivant est l'illustration :

*J'ai dit du bien et j'ai répété le bien,
 J'ai dit le vrai et ai fait la justice
 J'ai donné du pain à l'affamé, et des vêtements aux nus.
 J'ai respecté mon père, et étais aimé par ma mère.
 Je n'ai jamais dit quelque chose de mauvais, méchant ou
 malin contre quelqu'un [...]*²

Dans ce cadre-là, Assmann fait remarquer que le discernement est envisagé plutôt entre pauvre et riche, faible et fort, qu'entre bien et mal, malgré l'attention de l'Égyptien au dualisme *Ma'at* – *Isfet*,³ qui se complétaient alternativement et en concertation avec le jour et la nuit. Faut-il répéter que l'importance de l'éthique en question est une solidarité sociale, un système calqué sur le social et le politique ? *C'est l'Etat qui fonde la justice et non le*

1. *Op. cit.*, p. 239; Amitié ou concept utilisé par l'ethnologue Meyer Fortes dans le sens d'une solidarité intérieure au groupe : *Binnensolidarität*. Une vertu sociale.

2. (Urk I 203 f.; Rocatti, a.a. O., §119) in Assmann, p. 100.

3. *Ich richte zwischen den Starken (wsr) und den Schwachen (m3r)*. (CT VII 466e-467d s. Re und Amun, 178 und 279f.) (Assmann, p. 214 ; 216).

*contraire*¹, explique Assmann. Avoir sa place dans la société et respecter la place de l'autre, aider le faible ou le démuné est plutôt exigence sociale qu'éthique individuelle ou piétisme religieux. Cela pourrait être bien compréhensible car, d'une part, l'apparition de la morale et l'insertion des jugements éthiques et des essais de philosophie et de théologie morales ont eu lieu aux environs du septième et du sixième siècle av. J.C. que ce soit avec Zarathoustra en Perse ou Socrate en Grèce. Avant ce développement culturel, l'homme vivait dans une intégration quasi-totale avec la nature, le milieu social et environnemental. Le jugement du Ciel suppléait à celui de la terre du fait que ciel et terre symbolisaient ensemble la totalité de l'univers vivant. Le comportement du juste était mesuré sur son habileté à se conformer au rythme de la nature, à l'harmonie qui stabilisait la relation entre les êtres différents. Autrement dit, la justice ne fut pas réponse et obéissance à un commandement extra terrestre ou méta-physique, mais exigence d'harmonie cosmique et signe de vitalité esthétique concrétisée dans l'entente sociale. D'autre part, la justice est une vertu collective que tout un chacun embrasse pour avoir sa place dans le social. On est juste pour un autre, avec l'autre, devant l'autre, qu'il soit humain ou divin. Et ce n'est qu'après coup qu'on arrive à se voir juste devant, pour et avec soi comme avec, pour et devant un autre.

Ainsi la justice, telle qu'elle fut comprise et pratiquée dans l'ancienne Egypte, est un critère général sur lequel devront se mesurer et l'agir humain et l'agir réel (la réalité : Wirklichkeit), comme l'a bien saisi Assmann dans ses analyses pertinentes et profondes.² Toujours est-il que la comparaison devant la justice céleste ou infernale pousse le

1. *Nicht die Ma'at fündiert den Staat, sondern der Staat fündiert die Ma'at., Ibid., p. 201.*

2. « Ma'at ist ein Kriterium, an dem sich der Mensch und die Wirklichkeit insgesamt messen lassen müssen. » *Ibid., p. 35.*

défunt à confesser, sous forme de prière ou d'hymne, ce qu'il a fait et ce qu'il n'a pas fait. On trouve ces deux styles égyptiens en Inde sous forme de *Yamas* (shall do) et *Niyamas* (shall not). Dans l'hindouisme, cette pratique yogique est largement diffusée parmi les dévots et constitue une étape principale de préparation à la concentration et à l'illumination. Ce qui balise, en fait, le chemin devant l'homme pour qu'il puisse se comparaître devant Yama le dieu de la mort et le juge suprême qui veille sur la porte de l'enfer.

En Assyrie, la forme positive est plus fréquente. Le ton pénitentiel de cette confession prépare déjà les lamentations et prières juives¹, d'autant plus qu'il cherche déjà à convaincre le

-
1. « Tu disposes dans l'Apsû des instructions d'Ea, des décrets.
 [...] Qu'il est bon de te prier, combien proche est ton audience !
 Ton regard est exaucement, ta parole est lumière.
 Sois miséricordieuse envers moi, Ishtar, ordonne que je prospère,
 Regarde-moi fidèlement et accueille mon imploration.
 J'ai suivi ta conduite, que pour moi le profit soit constant ;
 J'ai saisi ton brancard, que je possède le bonheur ;
 J'ai porté ton joug, procure-moi l'apaisement ;
 J'ai été dans l'attente de toi, que la paix me parvienne ;
 J'ai observé ton rayonnement, qu'il soit exaucement et assentiment ;
 J'ai cherché ton éclat, que j'ai un air radieux ;
 Je me suis tourné vers ta seigneurie, que (ce me soit) vie et salut,
 Que j'acquière le bon Génie qui te précède ; la Fortune qui te suit, que
 je l'acquière ;
 La richesse qui est à ta droite, que je (me) l'adoigne ; que j'obtienne le
 bien qui est à ta gauche.
 Ordonne que mon dire soit écouté ;
 Que la parole que je dirai soit agréée telle que je la dirai ; dans la santé
 et la joie du cœur conduis-moi chaque jour ;
 Allonge mes jours, fais-moi don de vie ;
 Que je vive, que je sois sauf et que je célèbre ta divinité ;
 Que j'atteigne tout ce vers quoi je tends.
 Que les cieus se réjouissent à ton sujet, [...] »
 Seux, **A Ishtar 1**, p. 323.

Il est à signaler que justice et vérité les deux figurines divines de *Ma'at* l'égyptienne, fréquemment invoquées comme installées à droite et

Juge d'une récompense quelconque ou d'un châtement atténué. L'échange, fondement caractéristique des relations sociales, est ainsi valorisé à merveille dans la prière des Babyloniens. Si l'on agit en conformité avec les décrets divins c'est pour gagner quelque chose : vie, prospérité, dignité, respect et autres [...] Il est alors curieux de voir que celui qui associe éthique et religion dans un discernement dualiste entre bien et mal trouve plus de courage pour demander une récompense. Alors que l'Égyptien, qui vit en harmonie avec le rythme de la nature, et qui discerne pauvre et riche, faible et puissant ne se soucie guère de ce qui lui arrivera quitte à recevoir le don de la justice capable de satisfaire tous ses besoins, après l'avoir aidé à jouer son rôle dans la société.

Comment alors faire en sorte pour réussir cet usage de haute responsabilité et confesser ses fautes ou bienfaits devant le juge suprême ? Quels seraient les qualités et le profil du juste égyptien ?

Ma'at droiture, connotation religieuse et éthique

De prime abord, l'Égyptien soucieux de son avenir et totalement conscient de la précarité de sa nature humaine, ainsi que de l'impossibilité de pratiquer parfaitement ce qu'il juge meilleur pour sa vie sociale et personnelle, renvoie

gauche du Dieu des dieux, sont ici valorisées qualitativement ou disons moralement en tant que richesse et bien. Ce qui fait entendre que la vie avec Dieu ou selon les préceptes divins est une mine de richesse parce que également une vie dans le Bien et selon le Bien ; certainement loin du mensonge et du mal l'*Isfet*, égyptienne.

« J'ai saisi le bord de ton vêtement, je cherche ta seigneurie » ; *Ibid.*, **A Tashmetu**, 2, p. 334.

« Je me suis tourné vers toi, je t'ai cherchée, j'ai saisi le bord de ton vêtement comme le bord du vêtement de mon dieu et de ma déesse. » *Ibid.*, **Assurbanipal à Ishtar**, p. 501.

l'octroi de cette sublime faculté à la sphère divine. « *La justice est le grand don de dieu : il la donne quand il veut.* »¹ Il n'en est pas autrement pour le roi, dont la volonté est justice, comme nous l'avons vu plus haut. Mais le roi est incarnation divine, le porte parole de la divinité, son unique mandataire. Ensuite, il nous semble toujours valable de dire que la justice divine est calquée sur la justice royale, non le contraire. Mais quelles que soient la volonté et la finalité de ce qu'on appelle justice, jugement qualifié de juste et de vrai, et attitude sociale d'excessive générosité, la justice porte les signes d'une élévation au-dessus du normal, une sublimation du désir, une transfiguration du vivre avec, un symbole vivant de la co-transcendance. Il n'était pas étranger aux anciennes cultures, égyptienne, babylonienne ou hindoue, de voir dieux, hommes et tout le créé sortir d'un même œuf cosmique, d'un même moule. La justice serait alors dans la reconnaissance de sa place et de la place des autres dans cet ensemble qu'on nomme le *cosmos*. Or, pour nourrir cette reconnaissance et la faire valoir, l'humain, l'être raisonnable et sociable par nature, se pose exclusivement la question de droit et de justice et y répond.

Être attentif à la volonté céleste, obéir et ne pas mentir deviennent, le cas échéant, la première étape dans la reconnaissance de sa place et dans le respect de l'autre vouloir qui est aussi à la recherche de la sienne, prépondérante soit-elle ou non. C'est la raison pour laquelle l'Égyptien se ressourçait aux puits de l'être véridique, aux premières intentions célestes loin de toute iniquité, et explicite dans ce chant à Amun l'essentiel de son attitude d'être juste :

« *Tu manges de Ma'at* (te donne à manger)
Tu bois de Ma'at (te donne à boire)
Ton pain est Ma'at

1. « *Die Ma'at ist die Grosse Gabe Gottes : er gibt sie, wenn er will.* », *Amenemope*, 21. 5-6 ; Grumach, *Untersuchungen*, 134, *Ibid.*, p. 259.

*Ta bière est Ma'at
 Tu respires l'encens comme Ma'at
 Le souffle de tes narines est Ma'at [...] »¹*

Dans cette litanie au Roi des dieux, l'autocréateur, né sans père ni mère, le responsable du système théologique le plus complexe dans l'ancienne Egypte, le miséricordieux qui s'occupe des petits, les démunis et les faibles, l'anthropomorphisme n'altère guère l'image de sa transcendance. Au contraire, le fait qu'il mange et boit comme un homme, qu'il respire comme tout vivant, ne réduit en rien de sa Puissance. Il est le Juste par excellence, identifié à la justice elle-même car sa vie est justice. Cependant, les gens sont appelés à adopter le même système de vie s'ils veulent être, à leur tour, proches de la justice ou, tout au plus, adhérer à la sphère des justes, s'identifier ou s'unir à leur dieu. L'Egyptien confesse ce qu'il a fait ou n'a pas fait et confie à son dieu et protecteur, son désir de s'y assimiler, en suivant le même cheminement, la même méthode : vivre dans et par la justice, être juste.

C'est la raison pour laquelle, celui qui ne suit pas ce chemin, ces préceptes, sera sans mémoire, sans passé ; il vivra seul, sans amis avec qui faire la fête ; il sera malheureux. Il décrète son propre jugement et est poussé à s'y maintenir, à l'observer.

*Il n'y a pas d'hier pour le paresseux
 Il n'y a pas d'ami pour celui qui est sourd à l'appel de
 Ma'at
 Il n'y a pas de fête pour les cupides.¹*

1. « *Du Isst von Ma'at ; Du trinkst von Ma'at ; Dein Brot ist Ma'at ; Dein Bier ist Ma'at
 Du atmest Weihrauch ein als Ma'at ; Die Luft deiner Nase ist Ma'at* »
 (Ma'at-Litanei des Amun-Rituals pBerlin 3055, XXII, 1-4, ÄHG Nr. 125, 52-57) in Assamnn, p. 188.

Par contre, celui qui vit de *Ma 'at*, entend *Ma 'at*, devient un individu justifié, un pur qui connaît le nom de son Dieu et est prêt à comparaître devant le juge dernier ; car, s'il avait pratiqué la générosité excessive et qu'il eût fait tout bien possible à l'égard de son semblable (confession positive, note 43), il se serait abstenu aussi de faire le mal.

1. *« Je n'ai pas fait l'Isfet contre les hommes.*
2. *Je n'ai pas maltraité les gens.*
3. *Je n'ai pas commis de faute dans la Place de Ma 'at.*
4. *Je n'ai pas connu ce qui ne doit pas l'être.*
5. *Je n'ai pas fait de mal.*
6. *Je n'ai pas utilisé le travail d'autrui à mon profit personnel.*
7. *Je n'ai pas blasphémé dieu.*
8. *Je n'ai pas appauvri le pauvre ;*
9. *Je n'ai pas accompli ce qui est l'abomination des dieux.*
10. *Je n'ai pas calomnié un serviteur auprès de son maître.*
11. *Je n'ai pas causé de douleur.*
12. *Je n'ai pas affamé.*
13. *Je n'ai pas fait pleurer.*
14. *Je n'ai pas tué.*
15. *Je n'ai pas ordonné de tuer.*
16. *Je n'ai affligé personne.*
17. *Je n'ai pas amoindri les offrandes alimentaires dans les temples.*
18. *Je n'ai pas détruit le pain des dieux.*
19. *Je n'ai pas volé les galettes des bienheureux.*
20. *Je n'ai pas été pédéraste.*

1. *« Es gibt kein Gestern für den Trägen, Es gibt keinen Freund für den, der für die Ma 'at taub ist, Es gibt kein fest für den Habgierigen [...] »*
B2, 109-111, Vogelsang (1913), 225 in (*Ibid.*, p. 60)

21. *Je n'ai pas fornicué¹ dans la Place Pure du dieu de la ville.*
22. *Je n'ai pas retranché au boisseau.*
23. *Je n'ai pas diminué l'aroure. (unité de surface des champs)*
24. *Je n'ai pas fraudé sur (la surface) des terres cultivées*
25. *Je n'ai pas ajouté au poids de la balance.*
26. *Je n'ai pas faussé le peson de la balance.*
27. *Je n'ai pas retiré le lait de la bouche des petits enfants.*
28. *Je n'ai pas privé le petit bétail de ses pâturages.*
29. *Je n'ai pas attrapé au filet les oiseaux de roselières des dieux.*
30. *Je n'ai pas pêché de poissons dans leurs étangs.*
31. *Je n'ai pas retenu l'eau au moment de l'inondation.*
32. *Je n'ai pas établi de digue sur l'eau courante.*
33. *Je n'ai pas éteint un feu dans son ardeur.*
34. *Je n'ai pas omis les jours à offrandes de viandes.*
35. *Je n'ai pas détourné le bétail du cheptel divin.*
36. *Je ne me suis pas opposé à un dieu dans ses sorties en procession.*
37. *Je suis pur ! Je suis pur ! Je suis pur ! Je suis pur !*
38. *Il ne m'arrivera pas de mal en ce pays, dans cette salle des deux Ma'ats, car je connais les noms des dieux qui s'y trouvent. »²*

-
1. Il y a une autre variance citée par Jan Assmann, *La mémoire culturelle, Écriture souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Aubier, collection historique, Traduction de Diane Meur, 2010, p. 171, où il est dit : « je n'ai pas dormi avec la femme d'un autre, je n'ai pas fornicué. »
 2. Écrit sur le relief de Deir El Médina, Traduction de Barguet, Lalouette, cité par Menu, p. 88-89
Un autre texte de 42 confessions négatives nous est parvenu de l'*Ancient Egyptian Books of Coming Forth by Day*, dont certaines de ces 42 Commandements de Ma'at, *The 42 Injunctions of Ma'at as they*

Les deux listes de confessions négatives sont d'un intérêt capital en ce qu'elles constituent l'équivalent des préceptes juridiques et moraux ou « tables des lois » à observer par l'Égyptien, ensuite par l'Hébreu. Celui qui les observe fidèlement devient un juste devant Dieu.

Dans la liste de 38 préceptes, à part leur aspect global touchant presque l'ensemble des activités humaines, tentations, obstacles, possibilités d'échec ou tendance à faire du mal à autrui, les trois aspects de *Ma'at* sont bien clairs : l'aspect social et politique 1-6 ; 8-16 ; 19-27 ; l'aspect cosmique 28-33 et l'aspect religieux 7 ; 17-18 ; 34-38. Ceci

Appear in the Pert Em Herd, lesquels ont servi de texte inspirateur aux 10 commandements bibliques:

"I have not done iniquity." Variant: Acting with falsehood.

"I have not committed theft." Variant: Coveted.

"I have not murdered man or woman." Variant: Or ordered someone else to commit murder.

"I have told no lies."

"I have not eaten my heart" (overcome with anguish and distraught).
Variant: Committed perjury.

"I have not spoken against anyone." Variant: Babbled, gossiped.

"I have not allowed myself to become angry without cause."

"I have not committed adultery." Variant: And homosexuality.

"I have not violated sacred times and seasons."

"I have not stopped my ears against the words of right and wrong (Maat)."

"I have not lusted or committed fornication nor have I lain with others of my same sex." Variant: or sex with a boy.

"I have not avenged myself." Variant: Resentment.

"I have not judged hastily." Variant: or been impatient.

"I have not transgressed or angered God."

"I have never thought evil (blasphemed) or slighted The God in my native town."

[...]

Dr. Muata Ashby, *The 42 Precepts of Maat and their Foundation in the Philosophy of Righteous Action of the Wisdom, Text Sages Of Ancient Egypt, Study Guide*, Senna Institut of Yoga, Miami-Florida, USA, 1998 - 2006.

pourrait être réduit aussi, d'après la suggestion du verset 38, à la justice particulière d'une part et à la justice générale, céleste et universelle, d'autre part, comme c'est illustré remarquablement sur le tableau du mur du temple Deir-el Médîna, l'une des plus célèbres vignettes du *livre des Morts*.¹

Il est à remarquer que les deux déesses en question symbolisent aussi justice et vérité, car les deux sont indissociables. Vérité ou Droiture, dire le vrai, ne pas mentir, est l'autre visage de *Ma'at*, la justice dans ses deux grands aspects : l'individuel et le général. Elle est donc l'opposé et l'ennemi éternel d'*Isfet*, le mensonge et l'iniquité. Il en est ainsi en Assyrie, où Droiture et justice siègent des deux côtés du Dieu-Roi, de même qu'elles sont toujours convoquées par le roi en quête de pouvoir incarner la justice à la fois droiture et véracité. Cet enseignement, sémitique très profond et bien avancé à l'époque, aura certainement ses échos très nuancés dans la prière juive, ainsi qu'on va le voir dans le chapitre suivant.

Pour conclure ce chapitre, nous pouvons signaler que le concept de *Ma'at* résume l'ensemble des préoccupations des sages de l'Antiquité égyptienne. En parlant de repère, de

1. « Dieu qui aime la droiture et la justice, qui sauve [...] »

Qui donne le sceptre et le trône royal au roi qui le craint, droiture et justice à celui qui cherche sans cesse sa divinité ! » *Ibid.*, **A Nabû**, p. 125-127.

« Que droiture et justice te disent une prière en ma faveur. » *Ibid.*, **A Aya**, p. 165.

« Que droiture vienne à ta droite, Que justice vienne à ta gauche [...] » *Ibid.*, **Pour une parturiente**, p. 217.

« Que Droiture vienne à ma droite, que Justice vienne à ma gauche ; (*ni-gi! ni-si-sà // kit-tum mi-sà-ru*, vertu personnifiée) Qu'un dieu qui sauvegarde aille sans cesse à mon côté ; Qu'un gardien de salut n'ait pas de cesse derrière moi [...] » *Ibid.*, **A Shamash1**, p. 285.

« La richesse qui est à ta droite, que je (me) l'adjoigne ; que j'obtienne le bien qui est à ta gauche. » **A Ishtar 1**, p. 323.

mesure de la vie cosmique et sociale, on voit que tout est bâti sur l'harmonie des relations et la reconnaissance mutuelle des existants. Si à un moment donné le roi tenait le monopole qui garantit l'accomplissement de la justice à tous les niveaux cosmique, social, éthique et religieux, tout homme en sera par la suite responsable et jouera son rôle régulateur dans ce mécanisme très complexe. Ainsi, *Ma'at* devient la source du droit, ou disons le plateau sur lequel seront mesurées et jugées toutes les actions humaines, mais seront aussi justifiés événements et péripéties cosmiques¹. Au total, *Ma'at* incarne à la fois justice individuelle, interpersonnelle et justice générale ou universelle.

1. Bernadette Menu appelle cela *jeu de Ma'at*, dans *Op. cit.*, p. 75-76.

LA JUSTICE DANS LA BIBLE, LES PSAUMES

Dans la Bible, nous sommes déjà en pleine maturité monothéiste où le Dieu créateur jugera l'humain sur le mal qu'il a fait et surtout sur le bien qu'il n'a pas fait en matière de solidarité et de miséricorde. Nous nous contentons dans cette étude, faite sur la justice, de l'interprétation philologique avancée par Moïse Ben Maïmonide, dans son célèbre essai *Le guide des perplexes*.

Si pour cet aristotélicien, l'humain est sociable par nature, il n'est pas toujours vrai que la société soit pleinement développée sans un leader capable de gérer le travail et la vie de ses membres, et de compenser les déficiences en régularisant ce qui tendrait vers l'extrême, s'efforçant d'instituer des règles morales que tout un chacun doit observer pour que harmonie et réconciliation soient maintenues et pour que la société suive le bon chemin. A partir de là, si la loi n'était pas de la nature des choses, elle s'y insinuerait parfois parce que la Sagesse divine a mis dans la nature des sociétés humaines la possibilité que les humains soient doués d'une autorité administrative et législative, apte à sauvegarder l'espèce humaine qu'elle a créée elle-même¹. De cette manière, règlement et lois seraient de source divine, ou à tout

1. Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés*, Verdier, 1979, p. 377.

le moins, d'inspiration divine, si le droit institué aidait dans toutes les circonstances, non seulement à mieux vivre, mais aussi à fortifier la foi en communiquant les bonnes nouvelles de Dieu et en rendant ainsi l'homme sage, attentif, capable de comprendre l'être tel qu'il est¹. Maïmonide vise par là un dépassement du naturel vers le métanaturel, sans pour autant porter atteinte à la dignité de l'homme et de l'être en général. Un gnostique comme lui, connaisseur des écrits d'Averroès, libre d'esprit, voit dans l'intervention divine une continuité normale de la création qui ne termine pas le sixième jour. En revanche, la main de Dieu demeure tendue vers le créé pour le soutenir et le guider vers ses fins eschatologiques. Maïmonide n'arrache pas à l'homme son initiative ni son aptitude à faire ce qu'il veut, quitte à suivre la voix de son cœur et à ne pas nuire à l'image qu'il porte, d'autant plus que son âme raisonnable et responsable décide librement du choix à entreprendre.

On trouve dans le paragraphe 53 de la troisième partie du *Guide*, une étude philologique de la justice à partir de trois mots d'une parenté sémantique considérable **חֶסֶד** : *hesed*; **מִשְׁפָּט** *mishpât* et **צְדָקָה** *tsedaqa*. Si *hesed* signifie générosité et bonté excessives, son emploi dans la Bible est presque le même comme dans Ex 34, 6 : « Yahvé, dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité »; Dans Is 63, 7 : « je vais célébrer les grâces de Yahvé, [...] pour tout ce qu'il a accompli dans sa miséricorde, pour l'abondance de ses grâces. » Sur le plan humain, cela signifie partout faire le bien avec qui que ce soit sans obligation aucune, autrement dit avec gratuité sans limite. *Tsedaqa* désigne l'égalité des chances dans l'administration des affaires humaines, donnant à chacun ce qui lui est dû. Enfin, *mishpât* signifie l'acte judiciaire du droit correctionnel

1. *Ibid.*, p. 378.

à l'égard d'un condamné, que ce soit en vue d'un châtement ou d'une récompense. Si la deuxième et la troisième justice désignent successivement la justice distributive et la justice correctionnelle aristotéliennes, la première est une qualité d'être, une disposition intérieure à faire le bien et à être juste dans le sens d'homme de bien, un saint homme qui observe la loi divine.

Maïmonide termine cette lecture philologique en disant que *hesed* signifie prodigalité absolue, que *tsedaqa* est souvent employée pour désigner tout ce qu'on fait en vue d'un bien moral aidant à la perfection de l'âme et que *mishpât* sera châtement ou récompense. Enfin il fait observer que les trois peuvent être élevées au niveau de qualités divines, où l'on peut dire : Dieu est *hassid*, généreux et miséricordieux, du fait qu'il donne la vie au monde ; Il est *seddiq*, juste, car Il juge les faibles créatures selon sa bonté et selon ce qu'elles sont capables de faire. Enfin on le nomme *shofét* par rapport aux tristes événements catastrophiques qui peuvent surgir dans le monde conformément à la Sagesse divine¹. Le sens profond de la justice serait pour le croyant, de source divine, diffus en profusion dans la conscience humaine censée réfléchir l'image de Dieu, juste et miséricordieux.

O juste que tu es, Yahvé ! Droiture que tes jugements. Tu imposes comme justice ton témoignage, comme entière vérité. (Ps 119, 137-138)
 קָלָה צְדִיק אֱתָהּ יְהוָה; יוֹשֵׁר, מִשְׁפָּטֶיךָ. קָלָה צְדִיקְךָ עֲדֹתֶיךָ; וְאֶמְנָנָה מֵאֵד.

Justice et Droit sont l'appui de ton trône, Amour et Vérité marchent devant ta face. (Ps 89,15)
 צְדָק וּמִשְׁפָּט, מְכוֹן כְּסֵאֲךָ; חֶסֶד וְאֱמֻנָה יִשְׁעֶיךָ. וְאֶמְנָנָה מֵאֵד וְצְדִיקְךָ עֲדֹתֶיךָ.

Dans une lecture attentive des psaumes, nous remarquons qu'il y a, déjà dès le début, une remarquable alternance dans

1. *Guide, Op. cit.*, p. 628-629.

l'emploi du terme justice. Dans le Ps 72, ce jeu de mot veut servir le dernier jugement que tout croyant attend chaque fois qu'il élève les yeux vers les cieux, sollicitant miséricorde, justice et pardon. Toujours dans la suite des études philologiques de Maïmonide, *tsedaqa* est plus qu'obéissance et parole vraie ; elle est surtout connaissance et vertu sociale qui incite à la perfection individuelle dans la pratique du bien et dans l'ouverture à l'autre qui partage notre vie sociale.

Parce que « la vie du juste est comme la lumière du matin qui augmente de son éclair jusqu'à midi » (Pr 4,18), elle est aussi une voie qui sera balisée par l'observation des lois divines, cette lumière diffuse de l'enseignement et de l'éducation (Pr 6,23) servant de guide à l'inspiré, l'auteur de la Bible, dans sa fidélité et la sincérité de sa foi, dont la figure la plus marquante serait Noé le juste (Gen 6, 9) qui devait sauver l'humanité de la corruption. Il est difficile de comprendre le sens de la béatitude psalmique sans ce retour au cœur même du sens voilé. Noé, le premier juste, *Siddiq*, est l'auteur de cette béatitude qui va couvrir de son éclat les initiés, pèlerins, qui passent leur vie à louer Dieu, le juste dans l'absolu. La figure la plus proche serait Abraham que Dieu privilégie en faisant de lui un ami, un élu pour œuvrer dans le vrai et selon ses directives. Ainsi, devient Abraham « une grande nation [...] »

Sur cette bâtisse solide, Moïse va instituer les fondements juridiques, éthiques et politiques du gouvernement d'Israël pour que le peuple mérite enfin la terre promise comme il est dit dans (Dt 16, 20) : « C'est la *stricte* justice que tu chercheras, afin de vivre et de posséder le pays que Yahvé ton Dieu te donne. »
 ". צדק צדק, תרדף--למען תהיה וירשת את-הארץ, אשר-יהיה אליה גתן לך.

Dans le cadre de cette image biblique promotrice, beaucoup de traits restent invisibles à l'œil, pris par les soucis de la mondanité, inattentif à l'enseignement divin. Il s'agit de

détails qui comportent plusieurs éléments en relation directe avec la vie sociale de tous les jours, dont l'harmonisation dépend essentiellement de la *connaissance* profonde de la justice. Et parce que l'homme est sociable, raisonnable par nature et en quête inlassable de vérité, il s'est trouvé en tant qu'homme, ou bien protégé par une loi, ou bien interpellé par une loi qu'il a voulue et instituée lui-même pour pouvoir juger de la normalité et de la justesse des comportements humains à l'intérieur du groupe social. Le discours sur la justice biblique suit plusieurs directions relatives aux différents intérêts que suscite la richesse sémantique et socio anthropologique du mot. Pour notre étude, nous allons approfondir la connaissance des trois aspects de la justice biblique, à partir du premier psaume tout en exposant la recherche comparée aux différents textes de sagesse :

- ¹ *Heureux l'homme qui ne suit pas le conseil des impies,
Ni dans la voie des égarés ne s'arrête
Ni au siège des rieurs ne s'assied,*
- ² *mais se plaît dans la loi de Yahvé,
Mais murmure sa loi jour et nuit !*
- ³ *Il est comme un arbre planté auprès des cours d'eau ;
Celui-là portera fruit en son temps
Et jamais son feuillage ne sèche ; tout ce qu'il fait
réussit :*
- ⁴ *rien de tel pour les impies, rien de tel !
Mais ils sont comme la bale qu'emporte le vent.*
- ⁵ *Ainsi, les impies ne tiendront pas au Jugement,
Ni les égarés, à l'assemblée des justes.*
- ⁶ *Car Yahvé connaît la voie des justes,
Mais la voie des impies se perd.*

La justice anthropocentrique

Située dans le contexte des deux voies (verset 6), la pratique de la justice pousse l'intéressé à chercher la perfection tout en développant les différentes vertus, notamment la sagesse pratique et la bonne conduite à la lumière des commandements divins (Ps 1, 1 et 2). Cet à ce moment-là, que fructifient justice, sainteté, bon discernement et modération. Mais cultiver la vertu, notamment la justice, n'exige pas le renoncement total ou l'attitude extrémiste, car rien n'est entièrement mauvais ni entièrement bon, et le juste milieu est la meilleure chose, selon l'Ecclésiaste où il est dit dans (7, 16-17) « *Ne sois pas juste à l'excès et ne te fais pas trop sage, pourquoi te détruirais-tu¹ ? Ne te fais pas méchant à l'excès et ne sois pas insensé, pourquoi mourir avant ton temps ? Il est bon de tenir ceci sans laisser ta main lâcher cela, puisque celui qui craint Dieu trouvera l'un et l'autre* ». Le psalmiste, quant à lui, paraît avoir pleine conscience de l'impossibilité de cultiver, par ses propres moyens, la justice parfaite. La sollicitation d'une aide extraterrestre est alors requise pour être juste. Il dit : « *Vois : mauvais je suis né, pécheur ma mère m'a conçu [...] (Ps 51, 7) ; « ils sont dévoyés dès le sein, les impies, égarés dès le ventre, ceux qui disent l'erreur [...] » (Ps 58, 4) et pourtant, demande-t-il sur la bouche de David : « Yahvé, qui logera sous ta tente, habitera sur ta sainte montagne.² Celui qui marche en parfait, celui qui agit en juste [...] » (Ps 15, 1-2).* מְזֹמֵר, לְדָוִד: יְהוָה, מִי-יַגּוֹר בְּאַהֲלָיְךָ; מִי-יִשְׁכֶּן. ⁿ מְזֹמֵר, לְדָוִד: יְהוָה, מִי-יַגּוֹר בְּאַהֲלָיְךָ; מִי-יִשְׁכֶּן. ³ הוֹלֵךְ תָּמִים, וּפְעֵל צְדָקָה; וְדָבָר אֱמֶת. בְּלִבָּבוּ בְהָרַר קוֹשֶׁף. ³ הוֹלֵךְ תָּמִים, וּפְעֵל צְדָקָה; וְדָבָר אֱמֶת. בְּלִבָּבוּ

1. A cet égard, la célèbre phrase de Lucius Iunius Moderatus Columella dit Columelle, un célèbre agronome romain du milieu du 1^{er} siècle semble donner une explication plus ou moins tardive de la sagesse hébraïque ; il dit dans *De re rustica*, 1, 7, 2 : « *Summun jus summa crux* » ou « l'extrême justice devient cruauté », prônant ainsi le juste milieu.

résigner dans le (Ps 143, 2) et dire : « Nul vivant n'est justifié devant toi »¹.

Malgré la délicatesse de cette situation et l'intensité du conflit que peut endurer un chercheur de justice, les bons exemples ne manquent pas : Job, d'une part, Abraham, Moïse et Elie, d'autre part, avec d'autres personnalités bibliques incarnent plus ou moins, la justice dans son sens le plus profond en observant, sans condition aucune, les enseignements et préceptes de Dieu², tout en confessant des fautes passagères et en sollicitant en contre partie, la sagesse et la bonne conduite, (Ps 51) pour devenir rapidement un exemple à suivre. Le juste est une personne bénie de Dieu : « *Toi, tu bénis le juste, Yahvé* [...] (Ps 5, 13) כִּי-אַתָּה, תְּבָרֶךְהוּא. ^א צַדִּיק: יְהוָה--כַּצְנִיָּה, רָצוֹן תַּעֲטֹרֶנּוּ.

Après un jugement équitable, relatif à son innocence, le juste sera maintenu sur la bonne voie avec puissance, car il se fie à son Dieu : « *(Yahvé est l'arbitre des peuples.) Juge-moi, Yahvé, selon ma justice et selon mon intégrité.* ¹⁰ *Mets fin à la malice des impies, confirme le juste, toi qui sondes les cœurs et les reins, ô Dieu le juste !* » טו יְהוָה, יָדִין עַמִּים: שֹׁפֵטֵי יְהוָה; כְּצַדִּיקי « *» וְתִכְוֶנֶן צַדִּיק; וּבָחֵן לְבוֹת, וּכְלִיֹּת-- וְתִמְתִּי עָלַי. יִגְמַר נָא רַע, רְשָׁעִים-- וְתִכְוֶנֶן צַדִּיק; וּבָחֵן לְבוֹת, וּכְלִיֹּת-- (Ps 7, 9-10) ; Car « *Yahvé est juste, il aime la justice* » (Ps 11,7) ¹ כִּי-צַדִּיק יְהוָה, צְדָקוֹת אָהֵב; יִשָּׂר, יַחֲזוּ כְּפִימוֹ. « *Il**

1. Cette prise de conscience, pleine de confiance en son dieu, se trouve également en Babylonie, dans cette prière : « Un serviteur vivant révère son maître ; De la poussière morte qu'apporte-t-elle de plus à un Dieu ? [...] Il y a depuis toujours conseil et délibération [...] Qui est-ce qui s'est gardé et n'a pas commis de manquement ? Quel est celui qui [...] et n'a pas commis de méfait ? [...] Lorsque toi dieu , tu es à son côté, Sa parole est de choix, ce qu'il dit est correct [...] » **A Marduk, 2, Ibid.** p. 175-176.

2. « Qui marche selon mes statuts et qui observe mes commandements pour agir avec loyauté, celui-là est un juste, il vivra à coup sûr, dit le Seigneur Dieu. » בְּחֻקוֹתַי יִהְיֶה וּבְמִשְׁפָּטַי יִשְׁמֵר, לַעֲשׂוֹת אֶמְתּוֹ: צַדִּיק הוּא הוּא הוּא יְהוָה; « (Ez 18, 9). יְהוָה נָאם אֲדַבֵּר יְהוָה

ne peut laisser à jamais chanceler le juste. » לֹא-יִתֵּן לְעוֹלָם " (Ps 55, 23) mais il lui donne la victoire sur ses ennemis et le fruit de son travail comme dans (Ps 58, 11-12) : « ¹¹ Joie pour le juste de voir la vengeance : il lavera ses pieds dans le sang de l'impie. ¹² et l'on dira : oui, il est un fruit pour le juste ; oui, il est un Dieu qui juge sur terre [...] » יִשְׂמַח ^א צַדִּיק, כִּי-חִזָּה נִקְמָה, פְּעָמָיו יִרְחֹץ, בְּדַם הַרְשָׁע. ^ב וַיֹּאמֶר אָדָם, אֶה-פָּרִי לְצַדִּיק, אֶךְ יֵשׁ-אֱלֹהִים, שֹׁפְטִים בְּאָרֶץ ^ג אֵךְ צַדִּיקִים, יוֹדוּ לְשִׁמְךָ; יֵשׁבוּ יִשְׂרָאֵל, אֶת-פְּנֵיךָ (Ps 140, 14).

Dans ses versets et tout au long des psaumes, on voit la justice enracinée dans la nature de l'homme, censé écouter les inspirations de celui qui les a mises dans son cœur et dans son esprit. C'est en cultivant cette semence divine que le juste sera planté dans la maison du Seigneur, dont la pousse sera comme un palmier, et grandira comme un cèdre du Liban (Ps 92, 13-14). Cette écoute-prière se concrétise dans le fait de se rendre justice à soi-même et aux autres, dans tout ce qui est en rapport avec les occupations de la vie, fussent-elles spirituelles, matérielles ou corporelles. Toutefois, il n'est pas interdit au juste de se réjouir des biens terrestres. Il n'est pas obligatoire, non plus, de se détacher de ce que le Créateur a procuré comme pouvoir et droit à la propriété privée. Par contre, on voit Dieu récompenser les justes qui observent ses commandements, tout en leur donnant une vie digne de leur fidélité, sur terre, avant de leur promettre la vie éternelle. « *Heureux qui pense au pauvre et au faible, au jour de malheur, Yahvé le délivre.* » (Ps 41, 2-3). Dans ce cadre-là, la justice devient équité dans l'échange interhumains, maîtrise des penchants pervers et jamais privation ou dépouillement. Elle est ainsi la voie vers la sainteté et la béatitude, qui habilite le juste à dire la vérité,¹ car Dieu parle dans sa

1. Louis Jacquet, *Les psaumes et le cœur de l'homme, étude textuelle, littéraire et doctrinale*, Duculot, Belgique, 1975, p. 387.

bouche, voit par ses yeux et entend par ses oreilles, comme le montre cette hymne babylonienne à Ninurta :

« Seigneur, ta face est le Soleil [...] Tes yeux, Seigneur, sont Enlil et (Ninlil) [...] La forme de ta bouche, Seigneur, est Ishtar des étoiles [...] Anu et Antu sont tes lèvres, ton ordre [...] Tes oreilles sont Ea (Enki en sumérien) et Damkina, les experts en savoir-faire [...] »¹

Cette attitude est spécialement conçue en Inde védique où l'on voit qu'être juge, prêtre ou souverain est l'apanage ou le privilège d'une seule caste, les Brahmanes, nés de la tête et de la bouche de *Purûsha*, pour être l'incarnation de la justice et de la vérité sur terre ayant droit à tout ce qui existe :

« La naissance du Brâhmane est l'incarnation éternelle de la justice ; car le Brâhmane, né pour l'exécution de la justice, est destiné à s'identifier avec Brahme. Le Brâhmane, en venant au monde, est placé au premier rang sur cette terre ; souverain seigneur de tous les êtres, il doit veiller à la conservation du trésor des lois civiles et religieuses. Tout ce que ce monde renferme est en quelque sorte la propriété du Brâhmane ; par sa primogéniture et par sa naissance éminente, il a droit à tout ce qui existe. »²

1. Seux, à **Ninurta** p. 132.

Dans l'Égypte ancienne on trouve le même schéma : « Les hommes sont sortis de ses yeux, (jeu de mots entre homme (*rome*) et pleurer (*rime*)) ; ou entre œil (*'irt*) et faire, créer (*'ir*) ; *rm'j* : pleurer et *rmj*, humanité.) Les dieux son venus à l'existence sur sa bouche [...] » Barucq, *Op. cit.*, **A Amon du Caire** VI, p. 191-201.

2. *Lois de Manu*, livre premier, §98-100. Manu aurait influencé par cette idée l'auteur de la célèbre épopée *La Bhagavât Gîta* où le divin incarné s'adresse à son héros privilégié Arjuna l'incitant au combat pour la justice, un combat violent peut-être mais qui ne serait pas incompatible avec l'*ahimsa* ou contre la vertu : « Quand la justice (*dharma*) languit, Bhârata, quand l'injustice se relève, alors je me fais moi-même créature, et je nais d'âge en âge. Pour la défense des bons,

Cependant, l'élection hindoue est tout à fait différente de l'élection juive. Car si la caste des Brahmanes est la plus distinguée parmi les quatre, dotée de tous les privilèges déjà cités, tout le monde subira le même sort quant au retour à la deuxième vie. Si le Brahmane ne mène pas une vie juste, sage, conformément aux obligations de son élection et qu'il ne s'exerce pas dans la vertu, il risquera une incarnation moins digne. Par contre, un *Chandala*, un *paria*, arrive à l'illumination, au nirvana, à la capacité d'arrêter la roue de *samsara*, s'il mène une vie sainte lui permettant de passer après le trépas à la béatitude éternelle.

Il reste à savoir si la justice comme vengeance, omniprésente dans la Bible, est seulement adressée contre un ennemi ou aussi contre soi. Etant de source babylonienne sûre¹, la justice comme vengeance, bien analysée psychologiquement par Nietzsche, dans *La Généalogie de la morale*, dont l'étude porte sur le texte grec et sur la morale

pour la ruine des méchants, pour le rétablissement de la justice. » *BG IV*, « Yoga et la science », § 7 et 8. A savoir que selon la mythologie védique les Brahmanes sortent de la tête ou de la bouche du Purûsha démembré.

1. « [...] Eux, qu'ils aillent au loin de moi, que je prospère. Eux, qu'ils aillent à leur fin et moi, que je m'épanouisse. Eux, qu'ils deviennent faibles et moi, que je devienne fort. [...] Moi, ton serviteur, que je vive, que je sois sauf, et que je vienne en ta présence. C'est toi mon dieu, c'est toi mon Seigneur, C'est toi mon juge, C'est toi mon secourer, C'est toi mon vengeur ! **A Girra 2**, *Ibid.*, p. 385 ou dans cette prière de **Bunéné à Shamash 4** : « [...] Fais aller à mon côté, comme aspect seigneurial et gloire royale, l'éclat de tes rayons pour que je pille le pays de mes ennemis ; que je submerge le pays de mes adversaires, que je tue ceux qui me sont hostiles ; que je m'empare de butin sur mes ennemis, que j'introduise en mon pays des biens de tous les pays ; que je sois un roi pourvoyeur, qui restaure les lieux saints, qui achève les sanctuaires pour toujours ! A la mention de mon nom de poids, que tous les ennemis soient effrayés, qu'ils vacillent et se soumettent à mes pieds ; qu'ils tirent mon joug à jamais et apportent leur lourd tribut en ma présence en ma ville Babylone ! [...] » *Ibid.*, p. 519.

chrétienne en particulier, trouve dans les psaumes une terre fertile où l'homme est à même de comprendre et de justifier l'attitude divine elle-même. S'il est difficile et choquant de concevoir le comportement de l'homme de prière déferlant les injures avant ou après chaque louange, associer justice à vengeance est aussi dur pour quiconque oublie ou, tant s'en faut, néglige l'aspect psychologique de la question et l'instinct de domination, sublimé en élection puis en justice à la place de l'Unique Juge. Certes, l'anthropomorphisme, abondant dans ces textes, ne laisse aucune chance pour se justifier contre cette hostilité innée, contre l'instinct de domination et de vengeance qui pèse sur la conscience de l'homme religieux. En effet, le psaume 94 ayant pour titre *le dieu de justice*, traduisant selon *la Bible de Jérusalem* (note f) la doctrine des sages dans le style des proverbes, débute par l'effroyable appel au Dieu des vengeances, deux fois répété, pour justifier la projection humaine, trop humaine, rappelant la source babylonienne qui vient d'être citée. « *Dieu des vengeances אֱלֹהֵי-נִקְמָה, Yahvé, Dieu des vengeances, paradis ! Lève-toi, juge de la terre, retourne aux orgueilleux leur salaire !* » (Ps 94, 1-2).

En outre, non seulement l'homme demande l'écrasement des ennemis et souvent leur mort définitive et souhaite leur disparition, mais aussi il se comporte de la même manière à son propre égard, quand il commet une injustice quelconque. L'instinct de domination se transforme en instinct de mort alternant avec celui de plaisir, pour s'infliger virtuellement et parfois concrètement les plus atroces et sadiques châtiments. Il pousse son cri de détresse pour que son Dieu de salut le sauve « *Affranchis-moi du sang...* » (Ps 51, 16) ; « *De grand cœur je t'offrirai le sacrifice* » (Ps 54, 8), « *rachète dans la paix mon âme* » (Ps 55, 19). « ¹² *Vous tous qui passez par le chemin, regardez et voyez s'il est une douleur pareille à la douleur qui me tourmente, dont Yahvé m'a infligée au jour de sa brûlante colère.*¹³ *D'en haut il a envoyé un feu qu'il a fait*

*descendre dans mes os ; il a tendu un filet sous mes pas, il m'a renversé [...]*¹⁸ *Yahvé, lui, est juste, car à ses ordres je fus rebelle [...]* » Lm. 1, 12-13 et 18) Toutes les lamentations vont dans ce sens et ne trouvent d'issue que dans une humilité salvatrice : « [...] ¹⁹ *Debout ! Pousse un cri dans la nuit au commencement des veilles ; répands ton cœur comme de l'eau devant la face de Yahvé, élève vers lui tes mains pour la vie de tes petits enfants (qui défont de faim à l'entrée de toutes les rues) !* » (Lm 2, 19). « *L'orgueil humain baissera les yeux, l'arrogance des hommes sera humiliée, Yahvé sera exalté, lui seul, en ce jour-là.* (Is 2, 11). Christ aura réclamé des siècles plus tard, que « celui qui s'abaissera sera élevé », traduisant lui-même ce mouvement dialectique dans *sa kénose* salvatrice. Toute la tradition mystique, qui va suivre, proposera le détachement et le dépouillement comme condition fondamentale pour atteindre l'union avec l'Un qui est censé être le Vide, le Rien, l'Ineffable. Mais jamais personne ne s'est réclamé juste dans cette entreprise négationniste, pour la simple raison qu'elle est au fond affirmationniste, croyante.

La justice humaine dévoile l'étoffe dont est fait le raisonnable, de quelle souche il est tiré. Le juste reconnaît sa place et dans la géographie terrestre et dans la hiérarchie qu'il s'est établie lui-même. La faute principale qui l'incolpe devant le juge éternel ne serait pas telle ou telle gaucherie ou maladresse effectuée, mais ce qui touche moralement et essentiellement à l'endroit où il s'installe. L'*Hybris* grecque explique ce penchant coupable chez l'homme, peut-être d'une manière plus claire et plus précise que ne le fait le péché d'Adam conçu seulement comme offense verticale, ou péché contre Dieu, une transgression de l'ordre divin. La verticalité du péché biblique, renvoie au même complexe de supériorité que l'Hébreu se forge et s'approprie pour se distinguer des autres nations. Paul évoque, aux Romains, cette situation par l'interrogative pour dire à ses congénères que la suprématie ne saurait être dans l'élection mais dans les œuvres de justice et

dans la fidélité de Dieu avant leur propre fidélité à eux¹. Placer les délits et péchés sous forme d'offenses contre le prochain ne servira pas son affaire, ni ses intérêts ou désirs de domination. C'est la raison pour laquelle il en parle comme s'il s'agissait d'une défense contre une agression injuste. Alors il faut se venger de cet ennemi, l'impie qui ose faire du mal, ignorant qu'il offense ainsi son Dieu qui le protège. C'est ainsi que Dieu, le Vengeur, est appelé à tirer vengeance de cet impie agresseur.

La justice sociale

L'homme juste est un homme sociable par nature. S'il vivait seul il n'aurait pas à construire des limites, des frontières, à ériger des lois, des règles, ni de commandements, ni n'aurait besoin de juge suprême non plus. Autrement dit, il ne serait plus lui-même tel qu'il s'est vu sur le miroir du ciel. Dans la justice sociale, il est question d'harmonie, celle de la famille, du groupe, du village et de la cité qui doit gouverner les relations interhumaines. Le fait d'exister dans le voisinage de quelqu'un, avec quelqu'un, est en lui-même défi contre le nihilisme et acceptation des limites spatiotemporelles, en vue de sauvegarder le domicile et de s'y attacher comme si l'on devenait ce que l'on possède. Ce droit à la propriété fait en sorte que l'homme prenne conscience de sa responsabilité vis-à-vis des lois, là où il se trouve, avec n'importe quelle personne qui partage son espace géographique et son existence, pour enfin être prêt à reconnaître et à respecter le droit de l'autre. Il s'agit, en fin de compte, de lois

1. « Quelle est donc la supériorité de juifs ? [...] Quoi donc si d'aucuns furent infidèles ? Leur infidélité va-t-elle annuler la fidélité de Dieu ? Certes non ! Il faut que Dieu soit véridique et *tout homme menteur*, comme dit l'Écriture : *Afin que tu sois justifié dans tes paroles, et triomphe si l'on te met en jugement [...]* » Rm 3, 1-4). Paul citant ici les psaumes insiste sur le parallélisme entre fidélité, vérité, justice – infidélité, mensonge, injustice (BJ, note e).

conventionnelles qui aident à l'affinement du vivre ensemble et à la réciprocité des échanges. La justice, dans nos lois, serait alors confirmation de convention, pour chasser tout ce qui touche à l'extrémisme, à la violence et pour éliminer l'autre du registre de ceux qui habitent ensemble.

Cette image est claire dans la situation des deux voies qui sont bien tracées dans la tradition sémitique. La justice est ici commutative mais surtout pénale : le juste est récompensé alors que l'injuste est châtié. Les psaumes nous offrent la carte la plus illustre où se dessinent ces deux voies. Les ennemis du juste sont aussi ennemis de Dieu et subiront son jugement (Ps 1, 5-6). Cette situation serait en opposition radicale avec celle du juste, le sage qui marche sur les sentiers du Seigneur ne disant que la vérité « *Celui qui marche en parfait, celui qui agit en juste et dit la vérité de son cœur, sans laisser courir sa langue.* » (Ps 15,2). Jacquet explique le verset 6 du premier psaume et y voit la réminiscence d'un enseignement égyptien très ancien, il dit : « Le verset 6 du Ps 1 donne d'une part, un *enracinement* devant Dieu, et, d'autre part, une *instabilité* fatale loin de Dieu, telle est en bref, dans le présent comme aussi et surtout pour l'avenir, toute la *dialectique* des « deux Voies ». Cette dialectique est formulée, avec antithèse, sur une Stèle de la XVIIIe Dynastie (cf. Turin 48), en l'honneur du roi Aménopis I : « Celui qui est entré auprès de toi le cœur triste ressort exultant et jubilant [...] Heureux celui qui te possède en son cœur ! Malheur à celui qui t'attaque [...] »¹. Dans cette dialectique, universellement connue dans le monde sémitique, le mouvement n'est pas seulement vertical, de bas en haut ou de haut en bas, en relation directe avec Dieu, le juge suprême, mais plus particulièrement avec l'autre voisin qui partage la

1. A. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*, en *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1911, p. 1105 ; cité par J. Dupont, en *Bibl.* 1966, p. 192, Louis Jacquet, *Ibid.*, p. 217.

vie terrestre dans un mouvement horizontal très accentué¹ et dont le mauvais comportement est jugé par Dieu. Ce mouvement est une dialectique transversale qui débouche, en fin de compte, sur une poussée en hauteur ou en profondeur, donnant ou bien un jugement positif, récompense, élévation, bénédiction, béatitude, ou bien un jugement négatif, châtement, peine, et malédiction. Jésus, prônant la miséricorde comme dernier recours à la justice, ne pouvait se soustraire à cette dialectique des deux voies et appelle lui-même bienheureux ceux qui font le bien, de même qu'il n'hésite pas à lancer des malédictions à ceux qui inversement ne s'occupent pas des pauvres et des gens en besoin, ne pensant qu'à leurs propres intérêts².

Les exemples sur la dialectique des deux voies sont nombreux et coïncident avec l'autre aspect de la justice sociale qui met en valeur toutes sortes de relations interhumaines, intrasociales, concernant le soutien du pauvre et du faible parmi les hommes³ (Ps 1, 3-5) ; «*Heureux,*

-
1. « Devant toi sont (agenouillés) tous les vivants, [...] Devant Toi sont agenouillés le méchant et le juste [...] Du mauvais et du malfaiteur tu proclames le jugement [...] » 50 / p. 55 ; « Tu renvoies le malhonnête qui est entouré de [...], Tu fais remonter du Hubur celui qu'un jugement retenait [...] » 60/ p. 56 ; « Tu fais remonter celui qui descendait à l'abîme, tu (le) munis d'ailes [...] » 70/ p. 56 ; « A celui qui accepte un présent mais juge injustement tu fais subir un châtement. Celui qui n'accepte pas de présent, défend la cause du faible, [...] Est agréable à Shamash, il accroîtra sa vie ; 90/ p. 57-58.
 2. « Heureux, vous les pauvres, car le Royaume des cieus est à vous. Heureux, vous qui avez faim [...] vous, qui pleurez [...] quand les hommes vous haïront [...] Mais malheur à vous, les riches [...] qui êtes repus maintenant, [...] qui riez maintenant [...] lorsque tous les hommes diront du bien de vous [...] » Lc 6, 20-26 ; thématique chère aussi à Isaïe 65, 13-14 et 5, 8-25.
 3. voir aussi dans la littérature pharaonique où il y est question de cette coïncidence comme dans Urk I 203 f.; Rocatti, a.a. O., §119, in Assmann, *Op. cit.*, p. 100 cité plus haut note 43.

impeccables en leur voie, ceux qui marchent dans la loi de Yahvé ! » (Ps 119, 1) ; « Dieu donne à l'isolé le séjour d'une maison, il ouvre aux captifs la porte du bonheur, mais les rebelles demeurent sur un sol aride. » (Ps 68, 6-7) ; et « Jugez pour le faible et l'orphelin, au malheureux, à l'indigent rendez justice¹ ; libérer le faible et le pauvre, de la main des impies délivrez-les. » (Ps 82, 3-4) ; ou « Yahvé qui fait œuvre de justice, et fait droit à tous les opprimés. » עֲשֵׂה צְדָקוֹת יְהוָה ; « Il garde à jamais la vérité, il rend justice aux opprimés [...] » (Ps 146, 6 +) ; « Cependant le juste persiste dans sa conduite, et celui qui a les mains pures redouble d'énergie. » וַיֵּאָחַז צְדִיק דְּרָפוֹ וְטָהַר-יָדָיו ; « Annoncez au juste qu'il sera heureux et jouira du fruit de ses œuvres. » אָמְרוּ צְדִיק. כִּי-טוֹב: כִּי-פָרִי (Job 17, 9) ; « Car l'Éternel est juste, il aime ce qui est juste: quiconque est droit contempera sa face. » כִּי-צְדִיק יִתְחַוּ פְּנֵימוֹ. « La bouche du juste profère la sagesse, et sa langue énonce le droit. » פִּי-צְדִיק, יְהַגֶּה (Ps 11,7) ; « Et l'on dira : Certes, il y a une récompense pour le juste; certes, il est une divinité exerçant la justice sur terre! » וַיֹּאמֶר אֲדָם, אֶה-פָּרִי לְצְדִיק; אֵף יֵשׁ- « שְׂפָטִים בְּאָרֶץ אֱלֹהִים. שְׂפָטִים בְּאָרֶץ (Ps 58, 12).

Du côté opposé : « C'est la personne qui pêche qui mourra : le fils ne portera pas la faute du père, ni le père la faute du fils ; la justice du juste est imputable au juste, la méchanceté du méchant au méchant. » הַגֹּפֶשׁ הַחַטָּאת. הִיא תָמוּת: בֶּן לֹא-יִשָּׂא בְעוֹן הָאָב. וְאָב לֹא יִשָּׂא בְעוֹן הַבֵּן--צְדָקַת הַצְדִּיק עָלָיו תִּהְיֶה. וְרָשָׁעַת רָשָׁע (הַרְשָׁע) עָלָיו תִּהְיֶה (Ez18, 20) ; « L'Éternel est juste, il brise les entraves des méchants. » עֲבוֹת רָשָׁעִים קָצַץ. יְהוָה צְדִיק; קָצַץ (Ps 129, 4) ; « Un Dieu juste observe la demeure du méchant et culbute les

1. Thème aussi cher à Isaïe : « Apprenez à bien agir, recherchez la justice ; rendez le bonheur à l'opprimé, faites droit à l'orphelin, défendez la cause de la veuve. » לְמַדּוּ הַיָּטִב דְּרָשׁוּ מִשְׁפָּט, אֲשֶׁרוּ חֲמוּץ; שְׁפֹטוּ יְתוּם. רִיבוּ הַיָּתוּם. אֲלֵמְנָה (Is 1, 17).

pervers pour leur malheur » מְשֹׁכֵל צְדִיק, לְבֵית רָשָׁע; מְסַלֵּף רָשָׁעִים « Le juste hait tout ce qui est mensonge ; le méchant prodigue avanies et affronts. » דְּבַר-שָׁקֶר, יִשְׁנָא צְדִיק; יְבֹאֵשׁ וַיִּתְפִּיר. (Pr 13, 5).

Les deux voies seront aussi celles de la vérité et du mensonge. Le juste est celui qui ne dit que la vérité alors que le méchant est habile dans la falsification des choses, ayant une langue facile à mentir, à *rire*. C'est dans ce cadre-là, que l'on voit l'importance de cette dialectique qui paraît enracinée dans la conscience de l'humain, dans sa faculté intelligible qui raisonne, discerne et juge. Elle est cependant intimement liée à sa sociabilité, laquelle détermine *ipso facto* son accoutumance, sa tendance à dire la vérité ou à mentir. Car l'homme ne peut mentir ni à Dieu ni à soi. S'il ment, c'est à son semblable qu'il le fait, et c'est la raison pour laquelle l'introduction de ce détail dans la justice sociale se trouve justifié.

Dans la justice sociale, le rôle du roi, du leader ou du responsable qui prend en main pouvoir, autorité, administration et législation, est capital, d'autant plus qu'il tient ce pouvoir de Dieu lui-même. Dieu remet sa distinction au Roi, son mandataire sur terre afin que celui-ci gouverne en justice, réalisant la volonté de Dieu dans la cité terrestre (Ps 72)¹. Car il fut choisi pour être juste avec tout le monde et

1. Psaume 72 :

1. « De Salomon. O Dieu, donne au roi ton jugement, au fils de roi ta justice,
2. qu'il rende à ton peuple sentence juste et jugement à tes petits.
3. Montagnes, apportez, et vous collines, la paix au peuple. Avec justice
4. il jugera le petit peuple, il sauvera les fils de pauvres, il écrasera leurs bourreaux.
5. Il durera sous le soleil et la lune siècle après siècle;
6. il descendra comme la pluie sur le regain, comme la bruine mouillant la terre.
7. En ses jours justice fleurira et grande paix jusqu'à la fin des lunes ;

pour savoir gérer leurs affaires d'une manière impartiale : « Tu ne feras pas dévier le droit, tu n'auras pas égard aux personnes et n'accepteras pas de présent, car le présent aveugle les yeux des sages et ruine les causes des justes. C'est la justice, la justice seule que tu rechercheras, afin de vivre et de posséder le pays que Yahvé ton Dieu, te donne. » צְדָקָה צְדָקָה, תִּרְדֹּדֶה--לִמְעַן תַּחֲזִיק וְיִרְשָׁתָּ אֶת-הָאָרֶץ, אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּתֵּן לָךְ. (Dt 16, 19-20) ; Cette exhortation sous forme de loi, aurait certainement comme fondement l'attitude du « Roi des Rois »¹ telle qu'elle fut reportée par l'auteur du même livre.

-
8. *il dominera de la mer à la mer, du Fleuve jusqu'aux bouts de la terre.*
 9. *Devant lui se courbera la Bête, ses ennemis lécheront la poussière ;*
 10. *les rois de Tarsis et des îles rendront tribut. Les rois de Saba et de Seba feront offrande ;*
 11. *tous les rois se prosterneront devant lui, tous les païens le serviront.*
 12. *Car il délivre le pauvre qui appelle et le petit qui est sans aide ;*
 13. *compatissant au faible et au pauvre, il sauve l'âme des pauvres.*
 14. *De l'oppression, de la violence, il rachète leur âme, leur sang est précieux à ses yeux.*
 15. *Qu'il vive et que lui soit donné l'or de Saba ! On priera pour lui sans relâche, tout le jour, on le bénira.*
 16. *Foisonne le froment sur la terre, qu'il ondule au sommet des montagnes, comme le Liban quand il éveille ses fruits et ses fleurs, comme l'herbe de la terre !*
 17. *Soit béni son nom à jamais, qu'il dure sous le soleil! Bénies seront en lui toutes les races de la terre, que tous les païens le disent bienheureux !*
 18. *Béni soit Yahvé, le Dieu d'Israël, qui seul a fait des merveilles ;*
 19. *béni soit à jamais son nom de gloire, toute la terre soit remplie de sa gloire ! Amen ! Amen !*
 20. *Fin des prières de David, fils de Jessé.*
1. Il est à noter, dans ce cadre-là, que le titre « roi des rois », ou « roi des dieux » qui fut donné jadis au premier parmi les dieux assyriens, égyptiens et autres, a été également approprié par le Dieu de la Bible et est largement employé par nos Patriarches orientaux qui ont la fierté d'être les premiers parmi les premiers *rich rich kohné*, رِيحٌ رِيحٌ كَوْنًا ou *Aboun rich rich kohné*, رِيحٌ رِيحٌ كَوْنًا, pour réserver à eux seuls le

« *Yahvé votre Dieu est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs, יהוה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם--הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים, וְאֲדֹנָי הַאֲדֹנָיִם, le Dieu grand, vaillant et redoutable, qui ne fait pas acception de personnes et ne reçoit pas de présents. C'est lui qui fait droit à l'orphelin et à la veuve, et il aime l'étranger, auquel il donne pain et vêtement* » (Dt 10, 17-18). Incontestablement, cette citation clé du Deutéronome est, non seulement, fondement de loi mais aussi une manière d'être. Ceci nous ramène directement à la première réflexion sur l'aspect anthropologique de la justice. Le roi est supposé prolonger le destin de Noé, d'Abraham et de Moïse, en jouant le rôle du

dernier recours en justice, comme s'ils étaient les Justes par excellence. Certainement, nos prélats ne se rendent pas compte de leur héritage sémitique et oriental plusieurs fois millénaires. Sur la question nous relatons seulement :

« Souverains des grands Dieux, (pourtant) caractère redoutable et splendeur ; [...] Le plus haut des grands dieux, dont la sentence est la décision [...] dans *Hymnes et prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, éditions du Cerf, 1976, **A Nergal 1**, p. 79 les mots employés sont : *bēl bēlē* ou *Šar bēlē* ; *Šar šarrāni* et *Šar kal malkē*. Cf., Werner Vycichl, *Le Roi des Rois, étude historique et comparée sur la monarchie en Ethiopie*, 1957, V2, N°2, p. 193-203.

« Le très grand souverain des dieux, qui sait tout, Qui est de poids, l'Enlil hors pair des dieux, qui fixe les destins, Anshar, le Seigneur très grand, qui sait tout, [...] Je veux proclamer le renom, je veux exalter le nom [...] » *Ibid.*, **A Assur**, p. 90-91.

« Pure Ishtar, la plus haute des dieux Igigu [...] » *Ibid.*, **A Ishtar 1**, p. 457

« Roi des Rois dans tous les pays » Stèle érigée du Sud du Temple de Karnak par Amosis 1^{er} (1580-1558 av. J.-C.) in Sethe, *Urkunden*, IV, 15, 8 et Bilabel, *Geschichte*, p. 207, in Werner Vycichl, *Ibidem*.

« Roi des dieux, doux d'amour [...] » Barucq, *Op. cit.*, **Inscription d'un naos de Coptos**, p. 375.

Le Dt 10, 17 parle de « Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs », dans un contexte de justice universelle, et aura son dernier écho dans Ap 17,14 et 19,16 où l'agneau qui sauve jouera le rôle messianique par excellence; ce qui fut employé dans le Talmud et sur influence perse également, *malek malkē ha-mmēlākīm* pour donner « Roi des Rois des Rois ». *Ibid.*

leader choisi pour sauver le peuple de Dieu en traversant le désert ou la mer vers la terre promise. C'est cette image qui va être fidèlement reproduite dans les écrits ultérieurs où le Dieu d'Israël, le Rocher d'Israël, disait sur la bouche de Samuel son premier prophète - roi : « Qui domine sur les hommes doit être juste, gouverner dans la crainte de Dieu. » אָמַר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, לִי « Un ennemi du droit saurait-il gouverner » הַאֲפֹה שׁוֹנֵא מִשְׁפָּט « Un ennemi du droit saurait-il gouverner » (2 S 23,3) מוֹשֵׁל יִרְאֵת אֱלֹהִים מוֹשֵׁל, בְּאֶדְם--צְדִיק, מוֹשֵׁל יִרְאֵת אֱלֹהִים « Un ennemi du droit saurait-il gouverner » הַאֲפֹה שׁוֹנֵא מִשְׁפָּט (Jb, 34, 17) ; la victoire du roi sera une victoire finale pour son peuple Israël (Ps 2, 72).

Cependant, enclin à dévier du bon chemin et restant vulnérable à toutes sortes de tentation, est difficile à trouver un responsable ou un juge terrestre correct qui juge selon la vérité et la justice. C'est la raison pour laquelle, le croyant retourne à son Dieu, qui est le seul roi juste « *le roi qui aime le jugement, c'est toi ; tu as fondé droiture, jugement et justice, en Jacob c'est toi qui agis.* » וְיֵצֵא מִלְּךָ, מִשְׁפָּט אֶהְיֶה אִתָּה. « *Un ennemi du droit saurait-il gouverner* » (Ps 99, 1-4). Rabbi Ismaël ben Rabbi José commente la faiblesse humaine et l'aptitude à suivre la voie de Dieu dans la *mishna* : « Ne rends pas seul la justice, car seul le Seul rend seul la justice »¹ et toute tentative humaine de ce genre ne peut être qu'au nom de Dieu ou après le serment sur la parole de Dieu, sans quoi elle resterait incomplète, soupçonneuse et, tout simplement, injustice, mensonge et tricherie. Une forte et belle illustration de ce genre de justice peut être trouvée dans le jugement que Salomon a donné aux deux femmes dans (1R 3, 16-28). Le fait d'ordonner de couper en deux l'enfant en litige induit les interprètes à confondre sagesse et folie, ce qui a donné, en fait, au texte biblique l'aspect prophétique ou disons l'aspect d'une inspiration divine directe, comme si Dieu avait

1. Micheline CHAZE, *L'Imitatio Dei dans le Tragam et la Aggada*, Abot. IV, 8, Peeters, Paris-Louvain, 2005, p. 131.

parlé dans la bouche du Roi pour juger ainsi. C'est de cette façon que le juif explique le texte par retour à (1 Jg 23,29) où l'on voit Salomon s'asseoir « sur le trône du Seigneur, comme un roi à la place de David son père. » Le Midrash interprète ce jugement comme s'il était de la justice divine et que Salomon avait la parole de son Dieu, Créateur, sans témoins et sans avertissement préalable ; « Tout Israël a entendu le jugement que le Roi a donné, et ils ont eu peur, car ils ont vu la sagesse de Dieu dans ce jugement. »¹. Le Psaume 72 en donne l'écho quand il dit «*Ô Dieu, donne au roi ton jugement, au fils du roi ta justice, qu'il rende à ton peuple sentence juste et jugement à tes petits.*» " ⁿ לְשִׁלְמָה: אֱלֹהִים--מִשְׁפָּטֶיךָ, לְמֶלֶךְ תָּנוּ; וְצִדְקָתְךָ לְבֶן-מְלֶכֶךָ. ² וְדִין עֲמָךְ בְּצִדְקָה; וְעֲנִיֶיךָ בְּמִשְׁפָּט. ³ יִשְׂאוּ הָרִים שְׁלוֹם לְעַם; וְגִבְעוֹת, בְּצִדְקָה.

Cette idée aurait ses parallèles et ses sources dans les hymnes babyloniennes, en Chine, et en Egypte où le roi gouverne toujours au nom de Dieu :

«*Gilgamesh, roi parfait, juge des Anunnaki, [...] Tu es juge comme un dieu tu examines ;Tu te tiens dans la terre, tu juges sans appel ;Ton jugement est immuable, on ne méprise pas ta parole ; [...] Shamash a confié sentence et décision à ta main ; Les rois, gouverneurs et les princes sont agenouillés devant toi [...]*²

Des siècles plus tard, on voit dans les *Constitutions Apostoliques* le même privilège qu'on donne à l'Evêque qui est présumé juger au nom de Dieu : «*Ô Evêque, juge donc avec autorité, comme Dieu, mais accueille ceux qui se repentent, car Dieu est un Dieu de pitié [...]*»³.

-
1. *La Bible racontée par le Midrash*, présentation et commentaire de José Costa, Bayard, 2004, p. 217-222.
 2. **A Gilgamesh**, dans Seux, *Op. cit.*, p. 428.
 3. *Les Constitutions Apostoliques*, **L'accueil des pécheurs**, (12, 1), Traduction de Marcel Metzger, éd. du Cerf, Paris, 1992, p. 58.

Le messianisme constitue ainsi une suite logique du leader dont la principale tâche est d'assurer justice et paix durables, mais aussi retour à Dieu et à l'observation de ses commandements. Les prières se sont développées dans ce sens depuis que les Hébreux ont perdu leur terre, déportés en exil et qu'ils ont construit la théologie de l'espérance dont le promoteur sera un roi de la souche de David. Ce projet futur est reconstruit sur les anciens fondements de la royauté juive, non pour y rester mais pour le dépasser en puissance, en prospérité et en influence. Cette attente ne saurait être calculée ; elle vient comme une surprise, à l'improviste, comme une trouvaille ou comme la piqûre d'un scorpion « quand on y pense pas »¹.

Les juifs ont prié pour la venue du Messie et leur prière fut amplement imprégnée de l'enseignement des Prophètes. Après l'étude des psaumes royaux, nous nous contentons, pour notre étude, des textes de l'*Amida*, pour illustrer le contenu de ce genre de prière. L'*Amida* est la prière récitée debout, en veille, en attente ou en halte devant la présence divine, comme si on se tenait devant la majesté royale. Les thèmes varient entre l'attente du sauveur, le Messie qui amène avec lui temps nouveaux et le retour à Jérusalem, la Cité sainte. Certes, les temps nouveaux seront distingués par le règne de la justice et de la paix durable.

« Loué sois-Tu, notre Dieu et Dieu de nos Pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob, Dieu, grand, puissant et redoutable, Dieu suprême, Qui accordes de bonnes grâces, Qui possède tout, Qui te souviens des grâces des pères, et fais venir un sauveur. Pour les enfants de leurs

1. « Trois choses viennent quand on n'y pense pas : le Machia'h, une trouvaille et un scorpion. », Traité Sanhédrin 97a. « C'est seulement si l'on n'y pense pas (« *Be-essia'h hadaat* ») que le descendant de David viendra. »

enfants, à cause de ton Nom, avec amour. O Roi, qui aides, sauves, et protèges [...] ». (Première bénédiction de l'Amida)

« [...] Sonne du Grand Chofar pour notre libération. Elève une Bannière pour rassembler nos exilés. Et réunis-nous, ensemble des quatre coins de la terre. Loué sois-Tu, Eternel, qui rassembles. Les « repoussés » de ton peuple, Israël [...] » (Dixième bénédiction)

« [...] Règne sur nous, Toi seul, avec grâce et miséricorde. Et rends-nous justice selon le Droit. Loué sois-Tu, Eternel, O Roi qui aimes la Justice et le Droit [...] ». (Onzième bénédiction)

« [...] A Jérusalem Ta ville, reviens avec compassion. Habite-la comme tu l'as annoncé. Construis-la prochainement, de nos jours, d'une construction éternelle. Affermis rapidement, et en son sein, le trône de David ; Loué sois-Tu, Eternel, qui construis Jérusalem [...] » (Quatorzième bénédiction)

« [...] Fais germer le germe de David. Que sa corne s'élève grâce à ton salut. Car ton salut, nous l'espérons toute la journée. Loué sois-Tu, Eternel, Qui fais germer la corne de David [...] » (Quinzième bénédiction)

« [...] Accorde-nous la paix, le bonheur, la bénédiction, la vie, l'amour la compassion. Pour nous et pour tout ton peuple Israël [...] » (Dix-neuvième bénédiction)

D'abord, l'objectif de cette prière répond à l'évocation ou au rappel d'une promesse qui a été donnée aux Pères. Le Messie qui va venir devrait être donc attendu comme promis et ne fait pas l'objet d'une demande particulière. Il s'agit à ce moment-là d'une attente, cosmique, collective et atemporelle, fusionnant passé et futur dans la fervente invitation au respect de la promesse. La balle n'est jetée dans le terrain de Dieu que pour observer également les mérites du croyant : si son attente était assurée dans la justice, la piété et dans le vrai, la venue du Messie serait comparable à une belle et riche trouvaille.

Mais, si inversement, on n'était pas vigilant dans la pratique de la justice, la surprise serait douloureuse et peut-être risquée comme la piqûre du scorpion. Toutefois, l'orant se confie à l'amour de Dieu, à la dignité et à la grandeur de son Nom, disons enfin à sa Justice, pour écarter le doute qui pourrait entraver son attente et surtout sa foi. La première bénédiction se termine par l'invocation des adjectifs-fonctions du Roi juste : il est compatissant et il aide matériellement, moralement et spirituellement ; puissant et il sauve politiquement et éternellement et enfin, il protège les siens en leur donnant la victoire sur leurs ennemis et sur toutes sortes de mal.

Au fond, l'image du Messie telle qu'elle fut introduite dans la littérature juive et la conscience du peuple, notamment sous la forme d'une victoire définitive sur les ennemis et le mal incarné, serait une sorte d'émancipation solennelle de l'impulsion héréditaire de vengeance justicière, surtout quand elle est fomentée par des sentiments opposés de supériorité, d'élection et de domination planétaire, d'une part, et d'écrasement pour avoir été victime d'injustice, de soumission forcée, d'exil et d'esclavage, d'autre part. Ainsi nous comprenons l'appel fait à Dieu pour venger son peuple élu, dont la soumission ou l'extermination serait une atteinte directe à Dieu, à sa Puissance et à son choix décisif. L'Hébreu voulait que Dieu, en personne, soit son vengeur contre ses ennemis et l'humiliation subie pour réhabiliter la dignité et la puissance de son Dieu. Jésus le Nazaréen, Messie porté sur un âne, glorifié et chanté Hosanna par les petits et les pauvres, est le grand scandale jamais supporté par la conscience juive, surtout quand il va être élevé sur une croix où sera écrit « voici le roi des juifs ». Les chrétiens auront la part du lion de la justice vindicative des Hébreux, notamment au moment où l'Apocalypse 17,14 et 19,16 va donner à l'agneau vainqueur le titre honorifique que le Deutéronome a réservé à Dieu Sabaot : « Car il est le Seigneur des seigneurs et le Roi de rois ».

Pris par ce mouvement messianique, Paul accuse les siens, ses congénères, d’user de la magnanimité divine pour nourrir leur vengeance contre leurs ennemis ou ceux qui ont désobéi, afin d’obtenir grâce et miséricorde ou de se justifier seulement par l’élection et l’obéissance à la loi, alors que pour lui, toute justification n’est possible que par la foi et la foi en la fidélité de Dieu dernièrement manifestée dans l’Événement Jésus Christ. Dans son essai d’exégèse, Aletti interroge le texte paulinien pour voir où est la part de Dieu dans cette tournure justicière. Il dit : « [...] il ne s’agit plus de la justice rétributive divine en réponse à l’agir humain positif ou négatif, mais d’une justice qui anticipe toute réponse et que Paul déclare compatible avec l’élection et l’endurcissement. Comment le Dieu juste peut-il aimer ou haïr avant tout agir éthique, bon ou mauvais (Rm 9, 14-23), comment peut-il enfermer tous les humains dans la désobéissance pour mieux leur faire miséricorde ? »¹ (11, 30-32). Aletti, comme d’ailleurs tous les exégètes chrétiens, ne peut, en guise de réponse, qu’affirmer la thèse paulinienne en disant que « la justice divine se manifeste entièrement par l’économie de la foi, puisque par cette dernière tous les hommes sont justifiés sans différences aucune »².

1. Jean-Noël Aletti, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l’Épître aux Romains*, Seuil, Parole de Dieu, 1991, p. 51-52.

2. *Ibid.*, p. 111.

Aletti continue son argumentation un peu plus loin disant : « Si, paradoxalement, Paul place la Loi, sainte et bonne, du côté du péché, il ne cesse pourtant pas de la considérer dans un mouvement fondamentalement positif, puisque, grâce à la loi, le péché a pu apparaître tel qu’en lui-même (Rm 7, 13) et que l’humanité entière a été enfermée sous le péché pour être justifiée sans discrimination aucune. Faut-il parler d’une ruse, attribuée à Dieu par l’Apôtre, qui retrouverait ainsi des vertus à une loi qu’il a pourtant privée de tout rôle pour l’obtention de la justice et du salut ? [...] Dieu n’encourt-il pas le reproche d’enfoncer l’humanité pour mieux la sauver ensuite ? De

S'arrêtant un peu sur le thème de la justification et du rachat, paiement d'une dette ou accomplissement d'une sanction judiciaire, qui est, en effet, l'une des tâches principales du Messie, on se demande : faut-il ouvrir une parenthèse et dire que le thème biblique, dont il est question ici, est babylonien de première main et déjà présent dans les tablettes d'*Enuma Elich*, mythe de la création de l'homme :

25. « *Tuto: Aga-azaga (the glorious crown)--may he make the crowns glorious.*
26. *The lord of the glorious incantation bringing the dead to life;*
27. *He who had mercy on the gods who had been overpowered;*
28. *Made heavy the yoke which he had laid on the gods who were his enemies,*
29. *(And) to redeem(?) them, created mankind.[For their forgiveness did he create mankind](traduction de King)*
30. *"The merciful one," "he with whom is salvation,"*
31. *May his word be established, and not forgotten,*
32. *In the mouth of the black-headed ones[*] whom his hands have made. »¹*

mieux abaisser l'homme pour mettre en relief sa propre grâce et gloire ? En donnant à son peuple un code qui révèle sa justice et qui a cependant fait proliférer l'injustice, Dieu a-t-il été juste ? » *Ibid.*, .p. 132.

1. The « black-headed ones » is mankind. Théophilus G. Pinches, *The Religion of Babylonia and Assyria*, University College, London, Chap. III, « The concluding tablet » cf. <http://www.sacred-texts.com/ane/rbaa.htm> . Le texte fait partie de la septième tablette de *Enuma Elich*, *The Epic of Creation* également traduite et publiée par L.W. King, (from *The Seven Tablets of Creation*, London, 1902). On trouve cette traduction citée dans *Myths of Babylonia and Assyria* by Donald A. Mackenze, With Historical Narrative & Comparative Notes. The Gresham Publishing Company, London, 1915, p. 149.

Dans son analyse de la tablette, Pinches explique que *Tutu* est le nom mystique de *Merodach* (*Marduk*, le fils de *Anu*) qui signifie « créateur », et « engendreur », récapitulant les titres de tous les dieux réunis, pour affirmer une tendance monothéiste responsable de la création de l'homme. Certes, dans l'original, la locution « pour les racheter » est *ana padišunu*, le verbe être de *padû*, « épargner », « mettre en liberté ». Si cet octroi était correct, ajoute-t-il, comme il semble, les raisons babyloniennes de la création de l'humanité seraient que les humains pourraient continuer le service et l'adoration des dieux et, par leur justice, ils rachèteraient les ennemis des dieux (*by their righteousness redeem those enemies*) qui subissaient la punition pour leur hostilité¹. Racheter les ennemis des dieux est donc la raison majeure de la création de l'homme, lequel devient rédempteur et libérateur, un *messie*. Certainement, il n'est pas question de s'arrêter longtemps sur cette donnée métaphysique, anthropologique et cosmogonique très importante, mais il semble opportun de signaler que la question de la justice, dans le sens rétributif et pénal, est une

Ce texte fait suite au récit de la création de l'homme à partir du sang divin et de l'os façonné par le Créateur, pour qu'il habite la terre et rendre service à la divinité en s'occupant de leurs lieux de culte (sixième tablette). C'est dans ce cadre d'adoration et de service spirituel que l'humain développe son sens de juste et qu'il arrive à racheter les ennemis des dieux. Il est à signaler que les tablettes d'*Enuma Elich* parlent du dieu *Marduk vengeur* de son Père *Anu* de *Tiamat* et de ses puissances diaboliques. La création de l'homme arrive donc après cet événement crucial, la victoire sur *Tiamat*.

Mackenzey donne la même remarque en disant qu'en Babylonie, il paraît que la création de l'homme n'avait pas le seul but de servir les dieux mais aussi de racheter les dieux chutés qui suivaient *Tiamat*. Il cite de nouveau un autre texte : « *Those rebel angels (ili, gods) He prohibited return; He stopped their service; He removed them unto the gods (ili) who were His enemies. In their room he created mankind.* » (*Trans. Soc. Bib. Arch.*, iv, 251-2.) *Ibid.*, p. 150.

1. *Ibid.*

marque distinctive et originaire de l'humanité. L'Hébreu juste changerait de cap : au lieu de se conformer aux préceptes et lois divines pour se racheter et trouver consentement et satisfaction devant le tribunal divin, il se trouve que par son existence même, bonne par nature, *messie* par définition, il est signe ou résultat de clémence et de justice divines, servant au rachat des autres, à médiation entre ciel et terre, tout à fait comme on le voit dans le pictogramme chinois du mot roi 王. Malheureusement, cette distinction irait dérouter en suprématie à l'égard du créé, n'importe lequel, pour accaparer exclusivement la dignité de l'image et de la ressemblance. Ce qui confirme, encore une fois, la dialectique transversale, profondément enracinée dans la nature humaine, capable de réussir la co-transcendance dont les dieux (inférieurs) sont également bénéficiaires.

Toujours est-il que le leitmotiv de cette ouverture existentielle est l'obéissance à la parole divine mise dans le cœur de l'homme et sur sa bouche, censé ne jamais l'oublier ou la perdre – puisque c'est une parole de salut et de justice – ; il est appelé à la chanter et à se purifier par elle. « *Tutu as Muzag, fifthly, his "Pure incantation" may their mouth proclaim, Who through his Pure Incantation hath destroyed all the evil ones!* » Alors, par la prière, l'incantation et le chant des hymnes de gloire, les humains rendent service à leurs dieux et se justifient dans cette même approche onto-phonique de l'être laquelle aide à racheter, à justifier les ennemis de la foi, à détruire le mal et à témoigner de la puissance rédemptrice de la parole et de la miséricorde divine qui veut le salut de tous, quelle que soit la rançon à payer, humaine ou divine. Faut-il, le cas échéant, interpréter la naissance du Messie comme répondant à cet appel divin de rachat de la multitude, dans le sens plénier du terme, englobant l'être, tout être ? le *Nouvel Adam* (St Paul) qui renouerait les liens entre ciel et terre ?

Dans les dixième, onzième et quinzième bénédictions, l'esprit messianique devient plus précis, il vise le retour des exilés, leur rassemblement des coins de la terre pour en faire une et une seule nation qui sera gouvernée et protégée par un nouveau David. Le thème de la libération y est aussi bien nuancé, pour associer ce qui se passe à la création d'un nouveau peuple, non « repoussé », mais sauvé vivant dans sa terre qui est aussi objet de promesse divine. Jérusalem, sera gouvernée avec grâce et miséricorde, car Dieu lui-même y habitera et fera régner la justice et le droit. L'attente est imminente, Jérusalem sera instaurée du vivant de l'homme en prière, présumé imaginer le Fils de David en personne prendre en main le sceptre royal pour gouverner au Nom de Dieu et établir à jamais, dans une « construction éternelle », *paix et bonheur, bénédiction, vie, amour et compassion pour tout son peuple Israël*. (dix-neuvième bénédiction) Si l'Hébreu continue à chanter et à prier les psaumes royaux dans un esprit d'attente fervente du Messie dont on souhaite toujours la venue, il est peu convaincant de comprendre l'attitude du chrétien qui chante le même psaume pour célébrer la deuxième venue du Christ ou pour se remémorer sa venue triomphale et la fondation de l'Eglise, son royaume céleste sur terre. Cependant, cette attitude est tout à fait compréhensible quand nous mettons la thématique en question dans le cadre général de la prière comme institution sociale, comme ouverture vers l'être ou piédestal servant à l'élévation en hauteur, d'une colonne de désirs et d'impulsions collectives pour les transformer en une échelle de vertu, dont la justice est le maître mot chez l'homme de prière, le *Messie*.

La justice cosmique

Dans le mouvement de cette jubilation nationale et messianique, la justice devient cosmique dans la mesure où il

est question, non seulement d'une promesse, mais aussi de la loi naturelle, égérie des initiés qui se mettent à l'écoute de la terre. Chaque fois qu'on néglige ces enseignements, on assiste au délabrement de l'état des locataires ou habitants qui ne font que démolir, saccager et ravager les richesses naturelles, insouciantes et du jugement temporel et du bon voisinage. Si le règlement cosmique refuse ce genre d'absurdité, la sagesse deviendrait ajustement de rythme et harmonie entre connaissance rationnelle et sensible, d'une part, et ce que la nature a ajusté, proportionné et agencé depuis qu'elle était la forme de l'intelligibilité dans la conscience divine, d'autre part. A partir de là, tout discours sur la justice dans l'AT ne peut pas négliger ni dépasser cette donnée anthropologique fondamentale, concernant la relation organique qui lie l'homme à la terre. Et parce que le mandat de domination et d'administration a été donné à l'homme en tant qu'il appartient à une collectivité, jamais en tant qu'individu, tout un chacun doit prendre sur soi la responsabilité de sauvegarder ce trésor, et de le respecter, comme s'il le faisait à Dieu en personne, qui lui a fait confiance. La justice devient le cas échéant le destin des peuples s'ils arrivent à concevoir et à appréhender la profondeur de leur relation avec le Créateur, avec leurs semblables et avec la terre d'où ils sont tirés. Justes ils seront, hommes de cœurs purs, doux, bienheureux et ils « posséderont la terre » (Ps 37, 11 et Mt 5, 4). Une deuxième question du Juge serait ajoutée à ce moment là : « Homme, qu'est ce que tu as fait avec la terre ? avec l'être qui partage ta superficie terrestre, entre autres ton frère ? » Une autre mise au point sur l'histoire des fils d'Adam serait à définir, à affiner et à enseigner. Toute problématique concernant la bioéthique et la science de l'environnement serait à envisager dans cette perspective justicière¹.

1. Cette mise au point expliquerait dans quelle sens Jean-Paul II avait souligné en 1990 que la crise écologique au XX^e siècle est devenue une

C'est dans cette ambiance de confiance mutuelle, entre homme et terre, que les psaumes chantent le Seigneur, le juste dans ses jugements, l'instaurateur des lois que la nature suit sans faille comme dans les troisième et quatrième versets du premier psaume et dans le Ps 65,6 où le psalmiste chante : « *Tu nous réponds en prodiges de justice, Dieu de notre salut, espoir des extrémités de la terre et des îles lointaines [...]* ». Dans cet esprit messianique, le psalmiste partage la jubilation de la création « *Yahvé règne ! Exulte la terre, que jubilent les îles nombreuses ! Ténèbres et Nuée l'entourent, Justice et Droit sont l'appui de son trône [...]* Les montagnes fondent comme la cire devant le Maître de toute la terre ; les cieus proclament sa justice et tous les peuples voient sa gloire [...] »¹ הַגִּידוּ הַשָּׁמַיִם צְדָקוֹ, וְרְאוּ כָּל-הָעַמִּים אֶת-גְּבוּרָתוֹ (Ps 97, 1 et 5). Le psalmiste se rappelle son Créateur, l'unique qui a tout fait et à qui tout doit rendre grâce. « *A toi le ciel, à toi la terre, le monde et son contenu, c'est toi qui les fondas [...]* le nord et le midi, c'est toi qui les créas, le Tabor et l'Hermon à ton nom crient de joie » (Ps 89, 12-13,) : לֵךְ שָׁמַיִם, אֶרֶץ-לֵךְ אֶרֶץ, תַּבְּרֹל וּמִלְאָהּ, אֲתָהּ יִסְדָּתָם :²

Toute louange cosmique, comme dans les (Ps 147, 8-9), (Ps 148), ne fait que répéter les bienfaits du Créateur et le rôle de l'homme dans sa participation à cette louange, comme si tout dépendait de son attitude juste et fidèle aux préceptes divins. La solidarité avec le créé est omniprésente dans les écrits de sagesse et n'est pas absente chez les prophètes. Quand l'homme se comporte en juste, la nature jubile avec lui ; et quand il peine sous les fardeaux de l'iniquité et du

crise éthique qui impliquerait « la nécessité morale urgente d'une solidarité nouvelle ». Cf. *Message pour la Journée Mondiale de la Paix*, n.10. Benoît XVI, cite son prédécesseur pour lancer, d'urgence lui aussi, l'appel à une solidarité *intergénérationnelle*, à même de construire la paix pour protéger la création. Message de Sa Sainteté Benoît XVI, Pour la célébration de la journée mondiale de la paix, *1er janvier 2010*, « Si tu veux construire la Paix, protège la Création ».

mensonge, on la voit souffrir avec lui (Gn 3, 17) partageant sa contrition et ses œuvres de pénitence : « *Oui, ce sera un jour de Yahvé Sabaot sur tout ce qui est orgueilleux et hautain, sur tout ce qui est élevé, pour qu'il soit abaissé ; sur tous les cèdres du Liban, hautains et élevés, et sur tous les chênes de Basân ; sur toutes les montagnes hautaines et sur toutes les collines élevées ; sur toute tour altièrè et sur tout rempart escarpé [...]* » (Is 2, 12-17) Chez Isaïe, cette attitude pénitente de l'homme orgueilleux entraînera le salut du monde, non seulement en guise de comparaison analogique, mais, spécialement, parce que la nature hérite avec l'homme malheur et bonheur, ce dernier étant un surgeon de son tronc, son procureur auprès du Ciel.

Faisant appel à ce genre de prophétie dans l'AT, bien nourri de l'enseignement juif, Paul, continue sa thèse sur la justification par la foi pour dire que la création elle-même en profitera : « *Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu : si elle fut assujettie à la vanité, - non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise, - c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu* » (Rm 8, 19-21).

Creuset de jalousie, de haine, d'obéissance, d'infidélité, d'amour et de sacrifice, tous sentiments confondus, l'histoire de l'homme est celle du premier tribunal auquel il a été interpellé et des procès qui en sortirent. Que ce tribunal soit celui de Dieu ou de l'homme, roi ou juge, prochain ou voisin, la voix du cœur ne saurait s'exténuer. Disposé au discernement, l'homme juge de l'utilité ou de la nocivité de son action. Mais quand il détraque, la nature lui donne des signes d'avertissement et s'il s'obstine dans ses choix, il le paiera de sa santé, et de son bien-être, car le jugement de la terre est immédiat. Ainsi l'homme trouve les voies de réconciliation et de retour à la norme. En l'occurrence, les juifs ne peuvent ignorer l'enseignement des *Rabbanin*

prêchant que le courage consiste à transformer l'ennemi en ami¹ et que la justice ne se tient comme il faut que lorsqu'on protège le faible, prend pitié du pauvre misérable, qu'on tend la main à l'ennemi et qu'on respecte le sacré, notamment la terre.

« Si la justice est détruite, elle nous détruira, et si elle est défendue, elle nous défendra ». Par ses mots Manu s'adresse à son peuple, insistant sur le fait que la justice est l'unique ami qui accompagne l'homme jusqu'à la tombe². La sagesse hindoue délivre une conception de la justice cosmique, en parfaite consonance avec le social et l'éthique, également synthétisée dans une abstraction grammaticale proche de *Ma'at* l'égyptienne et de *tsedaqa* juive ; c'est *sanatna dharma*. Il s'agit de la justice éternelle, à la fois religion, règlement social, doctrine théologique, littéraire et morale et règlement cosmique à même de gérer la vie de l'hindou, instituant sa loi sociale et individuelle, conformément aux prescriptions de la Mère protectrice, l'Inde, berceau de *Purusha*, le premier homme, créateur et législateur³.

Dans quelle mesure Nazha avait-elle conscience de la profondeur de cette justice qu'elle venait de réclamer ? N'avait-elle pas chanté et récité les psaumes, célébré la venue du Messie et véhiculé par le langage parlé, à connotation araméenne, toute cette histoire culturelle et spirituelle ? Avait-elle dans sa demande, évoqué la solidarité intergénérationnelle

-
1. Rabbi Abin sagt : « Wenn der würdige Arme an deiner Tür steht, steht Gott neben ihm. »; « Wer ist Stark ? Der den Feind zum Freund sich wandelt » (Abbot de R. Nathan, 23), zitiert bei J. Weigel, *Das Judentum, Eine volkstümliche Darstellung*, Melzer, 2004 für die Deutsche Edition. S. 93 und 98.
 2. *The Laws of Manu*, Chap. VIII, 12-20, Translation by Wendy Doniger & Brian K. Smith, Penguin Books, 1991, p. 153.
 3. Jean Varenne, *Dictionnaire de l'Hindouisme*, éd. du Rocher, 2002, p. 130-134.

avant que n'en parle Benoît XVI ? Non seulement en guise de protection de la nature, mais surtout par devoir de transmettre la flamme aux générations futures, sensibilisant celle-ci au respect du travail à la chaîne, à la solidarité sociale, intercommunautaire et intergénérationnelle. A la continuité, à la fidélité au rythme de la nature, en dehors duquel, il n'y aura qu'anarchie, déviation, pourriture, oubli et iniquité de tout genre ? La justice chantée et priée serait l'élixir contre l'oubli et le dépérissement.

PRIERE ET VERITE

« *Justice et Droit sont l'appui de ton trône, Amour et vérité marchent devant ta face.* » (Ps 89,15)

צֶדֶק וְיִמְשֻׁלֵּט, מִכּוֹן כְּסֻאָךְ; הַסֶּדֶד וְאַמֶּת, יִקְדָּמוּ פְנֵיךְ.¹⁰

La vérité est toujours en relation avec le juste et le vrai, le ferme et le stable, finalement, avec une certaine puissance, une autorité quelconque, royale soit-elle, rationnelle ou incarnation divine. Dans ce cas-là, elle est semblable à l'effet des lumières sur les ténèbres, de l'humidité sur l'aridité. La vérité est mise souvent en relation avec le réel ou confondue avec la réalité, pour faire en sorte que l'une soit plus ou moins dépendante de l'autre. (cf Kant)

L'analyse étymologique, l' $\alpha - \lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ grecque, n'est pas de grand secours dans notre approche, bien qu'elle puisse expliquer beaucoup de choses : Le dévoilement et le non oublié que peut suggérer le a privatif du *Léthé* (le fleuve de l'oubli dans la mythologie grecque, platonicienne en particulier), sont faiblement mis en relief dans la sémantique sémitique, en général.

Pour les Pères de l'Eglise, la vérité se donne gratuitement à l'intelligence humaine qui forme l'unique plateforme sur laquelle se dessineraient les traits de l'image de Dieu.

Toujours est-il que l'interférence d'une puissance extérieure, quelle que soit sa forme, est à même de susciter une infinité de problèmes. Attaché à la liberté de son vouloir, l'homme réagirait contre toutes sortes de mainmise sur son intelligence, contre toute implication supra humaine ou supraterrrestre décidant de son choix et de son sort. Toutefois, cette réaction ne fut pas toujours refus total, mais souvent acquiescement et entrée en jeu, comme toute réaction de l'œil face à la lumière qui touche sa rétine, lui permettant de voir. Ainsi, cœur et raison sont solidaires dans l'appréhension de l'intelligible et de son interprétation.

Dans la tradition biblique, la vérité se trouve fondée sur une expérience religieuse qui met l'apport humain au même degré d'importance que la révélation. A l'abaissement divin est accordée l'élévation de l'homme, et la saisie de la vérité est une expérience relationnelle et dialectique qu'elle soit du genre maître – esclave, Père-Fils, Créateur-créature, commandement – obéissance. L'importance est accordée au relié qui est à même de renforcer le moral de l'homme au lieu de l'intimider ou de l'humilier, d'autant plus que la nature humaine a été jugée capable de Dieu. Créée d'abord à l'image du Créateur, douée d'une âme intelligente et capable de proposer idées et concepts qui pourraient être en accord avec la réalité, la nature humaine a été rachetée et surélevée ensuite, par le même auteur, pour réussir la ressemblance et calquer l'essence même de la vérité. Le mystère de l'homme se trouve éclairé, expliqué par la révélation du mystère de Dieu et *vice versa*.

Ainsi, le mot qui exprime le vrai vient de *Amen*, *'emet*, la même racine de *Amin* : fidèle, qui demeure stable, fixe, solide, sûr et digne de confiance, qui n'oublie pas. Ainsi le vrai ne signifie pas seulement un accord de raison avec une réalité quelconque, mais plutôt une concordance du vécu humain avec le réel. L'homme, corps et âme, sens et esprit, mental et supramental, le tout devient impliqué et acquiesce à la donne

relationnelle. La prière est réussie en vérité dans la mesure où elle fait appel au vrai, où elle se rappelle comme vraie et qu'elle s'engendre véritablement dans une mise à jour continue : l'orant cesse d'oublier son Dieu, se reconnecte sur la réponse obligatoire, sur la parole régénératrice du vrai. Dans ce contexte, la vérité associée au réel, est la parfaite concordance jamais imaginée entre théologie et métaphysique, entre philosophie et cosmogonie. Le réel ne peut pas être sans le vrai et le vrai n'est tel que phénoménalisé, représenté, objectivé, épiphanisé, même sous forme de concept, car ce dernier est toujours de l'ordre du réel, du *hic et nunc*. Ainsi, Créateur et créé donnent déjà la première dialectique transversale à même d'élever en co-transcendance la présence de l'Un et du multiple.

En outre, *qouchto*, syriaque, n'est pas seulement *chariro* de *char*, le fixe et le solide, mais ce qui est vrai par essence et attribué à Dieu. *Abo d qouchto*, Père vrai, car il a livré son Fils et n'a pas menti. Donc, le vrai est mis en opposition au mensonge, pour devenir par la suite Sagesse personnifiée, Nouvelle Loi, du fait qu'il est Parole incarnée, Parole qui sauve (opposition hiérarchique et sociopolitique entre vérité et mensonge surtout chez Jean). Il est vrai que, dans ce salut, il y a plus que passage à travers la mort et l'oubli, mais ceci a été assumé par une seule Personne au nom de la multitude. La vérité qui sort ici de l'évidence de la mort, comme certitude indiscutable (le sens arabe du terme *Al H6aqq*), dépasse en quelque sorte le passage en tant que tel pour dire la fidélité de Dieu, son amour et sa toute-puissance, Vainqueur de la mort elle-même.

Dans l'étymologie arabe du mot *al H6aqq* الحق, la connotation est juridique, du fait que pour le Sémite, religieux convaincu, la mort, étant la Vérité, l'unique certitude, c'est aussi comparaître devant le Juge suprême. Nassar a bien signalé la concordance entre l'aspect juridique et véridique du substantif arabe *al H6aqq* mais il manque d'y expliciter le lien

ou la source religieuse¹ qui aide à comprendre l'essence de l'existence vraie. Car si tout un chacun a son droit à l'existence, et que ce droit soit enraciné dans l'essence, aucune plongée dans les profondeurs ne permet de mieux se connaître sans cet élément exclusivement humain, qu'est le religieux en lui, seul capable de lui fournir de quoi se tenir ferme, courageux et lucide devant le Juge suprême. C'est ainsi que le dévoilement en question devient resplendissement de l'essence créatrice, salvifique. C'est le dévoilement d'une Substance à même de reconstituer le stable, le permanent, l'éternel, derrière la fluidité de l'oubli. D'où, on croit, l'importance de la racine psycholinguistique du « rocher du Salut », ou « rocher du Vrai » qui est loin d'être une fixation statique, car il s'agit d'un appel dynamique à rejoindre le Vrai et s'y reposer comme sur un rocher.

Dans les premières prières de l'Eglise, soumis à une influence évangélique et biblique incontestable, les fidèles déclarent avoir la foi de Simon, la pierre sur laquelle est fondée l'Eglise des croyants. Il est toujours question d'une vérité située à l'intersection de la vie et de la mort, baptisée par le doute, par le reniement et le retour sincère à la proclamation de foi dont l'Apôtre fut le porte-parole et le témoin oculaire, le vrai. De nature vulnérable, changeante, limitée, l'homme cherche une transfiguration de sa faiblesse qui s'achève par la mort, en une force gagnante de l'éternité et du stable. Il cherche à greffer sa Vérité de mort sur la Vérité de vie, d'écussonner l'angoisse existentielle sur la promesse du salut. D'où la figure du *Rocher* sur lequel on fonde sa foi et surtout son espérance² à même *d'avoir le courage et la force*

١. ناصيف نصّار، الذات والحضور، بحث في مبادئ الوجود التاريخي، دار الطليعة، ص. ٣٧٤-٣٧٨.

٢. "طوباك يا صخرة الحقّ، يا أساس بيعة القدس، سمعان رئيس الرسل، صياد الناس...". بيت غازو، ترجمة الأبائي يوحنا تايت، الكسليك، المجلد السابع، ٢٠٠٥، (الورقة ٢٤٨-٢٤٨ ب، ٣) ص. ٤٩٢ "تلمذوهم للحقّ... وسيترهم بالروح والحقّ... فبشروا بين الشعوب بإيمان

pour pouvoir évangéliser les nations et les conduire dans le même *esprit de vérité*, afin que leur foi soit celle du *Vrai* et que ces nations forment désormais *la Vraie Vigne* où l'on sème et cueille dans le *Vrai*, loin de *l'égarement et du mensonge des idoles*.

En écartant la vision statique du repos divin, on peut dire que la perfection de Dieu ne s'oppose pas à son dynamisme créateur et communicatif. La Vérité, aussi séduisante qu'elle apparaisse, est alors dynamique et fuyante car, reliant les opposés ou située à la frontière des deux, elle n'est jamais saisie par l'humain, à tout le moins sur terre. L'approche parménidienne est donc plus profonde et plus vraisemblable que celle de Platon. La composition *Αληθεια* s'avère plus juste et plus significative étymologiquement que $\alpha - ληθεια$. Une vérité en course vagabonde, comme les bacchantes en frénésie derrière le divin, est plus séduisante qu'une vérité submergée dans le *Léthé* ou sortant de lui. Toutefois, si le fleuve peut remonter à sa source dans la méditation des mystiques, la *vérité* platonicienne rejoindrait, en quelque sorte, la source parménidienne, pour être attelée à son char, guidée par les filles du soleil, afin d'oublier les opinions *δοξα* des mortels et de se fier à la Vérité *Αληθεια*, dans une ascension céleste sans terme, mais certainement fructifère et enrichissante. Le rocher, image biblique, symbolise la fluidité de la vérité effleurée par les intelligences humaines et ne s'éloigne guère du char parménidien où l'intersection des voies serait la halte incontestée pour le véritable choix à faire. La fixité du rocher suppose donc le mouvement des *doxas* humaines, qui n'arrivent à converger que dans une opération

الحق، وأناورا الأقطار الأربعة... (راجع، ص. ٩٥) "الدالية الحق.. الكارزون بالحق... (ورقة ١٢٥١، ص. ١٢٢) ؛ "ردوا الشعوب إلى طريق الحق" (ص. ١٢٣) : "نبت فيها (الخليقة) زرع الحق وإثمار البركة". (الورقة ب-٢٥١-١٢٥٢، ٥) ص. ١٣٣ ؛ "... فلحوا الأرض وتثوا. كانت باثرة من الحق بسبب ضلال الأصنام..." (الورقة ب-٢٥٥-٢٥٦، ١)، ص. ١٧٨
(Beth Ghazo Maronite, 12^{ème}-13^{ème} si).

de dessaisissement total, à même de rejoindre l'essence du vrai, et le mot d'ordre ne serait qu'un *fiat* incontesté au vrai originel.

Dans sa prière, l'homme croyant se branche sur l'essence, au-delà de la précarité de l'image, de ses limites et de ses bévues. Il dévoile une soif inextinguible de transcendance et s'y jette avec l'assurance d'un maître à penser, à croire et à se dépasser. On se demande que devient l'attente de l'homme sans attachement à une quelconque vérité ? Et si celle-ci fait vraiment défaut, croirait-il toujours en lui-même ? Son intelligence admettrait-elle la ressemblance ou se résignerait-elle dans le manque, l'oubli et l'insouciance ?

En effet, le croyant en prière cherche le rocher en question, s'y adhère en authentique disciple et suit le chemin, l'unique qui aboutit à son salut, cultivant tous les fruits et signant, en fin de parcours, l'alliance avec le Vrai, au-delà de la mort, du mensonge et de l'impermanence. Ainsi, les premiers croyants ont dépassé la dialectique foi – raison, et ont proposé la synthèse qui les couvre : *raison* d'abord, *foi* ensuite, et alliance pour terminer¹. Le dépassement vise donc une révolution au niveau du syllogisme qui ne cherche plus une synthèse en conformité avec la majeur mais la transfiguration du rapport foi/raison à même d'ouvrir une nouvelle opportunité, un nouveau testament, scellé par l'Alliance et la fidélité de celui qui a promis. Il faut rappeler que la foi n'est pas étrangère au jargon de la raison ; elle en est la

1. « Car dès le début, quand notre ancêtre Abraham s'appliquant à la voie de la vérité, tu l'as conduit par une vision, tu lui as enseigné ce qu'est le temps présent ; et chez lui d'une part la *foi* fraya le chemin à la *connaissance*, tandis que d'autre part l'*alliance* fut la conséquence de la *foi*. Tu lui dis, en effet : *Je rendrai ta descendance comme les astres du ciel et comme le sable au bord de la mer.* » *Les Constitutions Apostoliques*, 33, 4, Traduction de Marcel Metzger, éd. du Cerf, Paris, 1992, p. 260-1.

confirmation, la conviction profonde de la saisie mentale (*Sradha* en sanskrit), de l'intuition sensible, de la vision.

Tous ceux qui ont connu Nazha s'arrêtent sur le même détail de sa vie paroissiale : Bonne croyante, elle avait le don de glorifier Dieu par sa belle voix. Elle avait la voix mais aussi la disponibilité d'être toujours présente pendant les prières collectives, vêpres, cérémonies mariales et célébrations eucharistiques. Les paroissiens étaient unanimement fiers de répéter les refrains après son solo, dans n'importe quelle célébration, et avaient la sereine conviction que leur prière devenait meilleure, toujours exaucée quand chantée avec beauté et foi. Nazha partageait cette fierté à sa manière ; elle croyait faire de son mieux et l'appartenance paroissiale était, pour elle, un espace de croissance, de maturité et de confirmation dans le vrai, car elle saisissait que la vérité habite les lieux communs. Jamais la vérité ne s'est réfugiée dans une propriété privée. Si elle le fait, elle risque de se relativiser perdant par là son statut de vérité pour tout le monde, une vérité absolue. Consciente de cette vérité, Nazha exhibe la décente beauté de sa voix, sa vérité à elle, aussi diffuse qu'elle soit dans le chœur de l'église paroissiale. Accompagnée, mais toujours distinguée, frappant la nef, creusant la coupole, elle joue la transversalité de la dialectique et dans un seul rythme, elle appelle à la co-transcendance. Vérité singulière, innocente, devenue pour les autres plurielle, la voix de Nazha partage la vérité absolue d'être à la disposition de l'autre, pour l'autre, avec l'autre.

La beauté de notre vérité ouvre une brèche dans l'opacité de l'inattendu qui laisse tout un chacun sur sa soif pour voir si dans la répétition et parfois dans la disgracieuse monotonie il y a toujours de quoi dire, attendre, espérer ou acquérir. La beauté de la voix qui prie, portée par la mélodie plusieurs fois centenaire, soutenue par le mot, la grammaire et toute une légende de simples paroissiens, hommes et femmes de foi, pieux et riches dans leur vie spirituelle, semble nous dire

aujourd'hui qu'elle est faite pour nous, pour nous accoler à notre héritage, pour continuer à rassembler les débris de nos soi, pour enfin nous reconstruire dans l'être. La beauté est ainsi une vue d'ensemble, un regard profond qui scrute le secret du tableau, la touche du génie, la composition réussie des couleurs, l'expression distinguée de la voix qui crie à l'ombre ou qui chante la candeur d'une rose ouverte jusqu'au soir. La beauté de cette scène est immaculée parce qu'elle est pour tout le monde et pour personne. C'est la vérité d'être dans sa peau, où la pudeur n'est autre que dévoilement de lumières. La beauté de la rencontre est dans la rencontre elle-même : deux générations, une seule foi ; deux voix une seule mélodie ; infinité de souhaits, sensations, émotions, impressions multiples, des idées et des jugements à n'en plus finir mais, conservation dans le vrai¹. La beauté de ce qui s'est passé sur l'esplanade paroissiale est dans la danse atemporelle effectuée sur les cordes invisibles du lieu commun, dans la valse du désir humblement penché sur l'épaule de la promesse toujours grandissante. « Prie pour moi ! », sonne midi, annonce le déclin, appelle minuit et chante un nouveau matin. Nazha est prête, la jeunesse ne dit pas non ; le sourire presse le pas vers l'autre rencontre. La beauté de la rencontre sauve.

En vérité, les gens croyaient que Nazha remplace le prêtre, assume son rôle de leader, de ministre de culte, et est la

1. Sans lire ou entendre parler de Kant et de ses analyses pertinentes sur la vérité, en tant que conformation ou « accord de la pensée avec l'objet », ne contenant rien qui contredise les lois de la pensée et de la logique, la demande de Nazha semble être en parfaite cohérence avec ce que Kant dit dans *Anthropologie*, 1P, § 53 ; 1036 ; 219 : « C'est une pierre de touche subjectivement nécessaire de l'exactitude de nos jugements en général, et donc, de la santé de notre entendement, que nous confrontons aussi ce dernier à l'*entendement d'autrui*, au lieu de nous *isoler* avec le nôtre tout en énonçant avec nos représentations privées des jugements en quelque sorte *publics* ». in *Kant-Lexikon*, par Rudolf Eisler, Gallimard, 1994, p. 1063.

personne agréée par Dieu pour élever la prière de la communauté au ciel. Non seulement elle fait usage de son sacerdoce royal, mais elle joue aussi un rôle central dans la célébration liturgique. Sa vérité dépasse le libre échange de rôles, de places, et de biens, pour tenir dans sa main vocale le sceptre du juge qui justifie, qui innocente tout le monde ou qui incrimine quelques-uns, et qui fait attention au petit, car sa voix touche tous les cœurs en prière, d'autant plus, qu'elle prie pour eux et qu'elle témoigne aussi en justice devant le juge suprême. Quand Nazha a demandé au jeune de lui faire justice dans sa prière, elle savait bien de quoi il s'agissait. Habile dans le renversement des rôles, elle voulait, par là, dire que tout un chacun est à l'image de l'être anaxagorien. Elle fonce alors sur le mur de la séparation, de l'égoïsme et de l'indétermination pour ouvrir une fenêtre devant laisser entrer les lumières de la vérité-justice.

Examinée dans une autre perspective, la demande de Nazha bouscule tout : voulait-elle s'assurer de l'étendue de son influence sur la communauté, sur les jeunes entre autres ? ou bien avait-elle le soupçon, quelque part, à savoir si ses prières étaient vraiment exaucées ? Dans cette sollicitation furtive, cachait-elle un doute ou bien jouait-elle son rôle jusqu'au bout, confirmant par la demande que tout le monde est pour tout le monde et réclamant un droit qu'elle jugeait légal ? Quelles que soient les réponses qu'on peut donner à ces questions, une vérité et une seule pourrait étancher notre soif : la vérité de Nazha, dans ce qu'elle a fait, c'est sa liberté. Là, on ne peut pas partager le point de vue de Wittgenstein et douter de cette liberté, du fait que Nazha emploie dans sa demande une locution bien connue, des mots portant un héritage très lourd, qui pourraient influencer son libre vouloir¹. Non, c'est l'enracinement de la conscience dans le

1. cf., Ludwig Wittgenstein, *Leçons sur la liberté de la volonté*, traduction d'Antonia Soulez, Puf, 1998.

patrimoine humain qui fait en sorte que chaque volonté de s'exprimer est libre, quitte à en avoir pleine conscience. Nazha savait ce qu'elle voulait dire. Elle répète toujours les mêmes couplets dans ses chants et à chaque fois Nazha est Nazha, toujours la même et toujours nouvelle, car le sentiment d'aujourd'hui n'est jamais identique à celui d'hier. L'expression de Nazha est à sa sensation, à son affect, au timbre de sa voix, à la palpitation de son cœur, à l'écho qui se propage différemment sur l'esplanade paroissiale et au creux de la jeune oreille. La réaction du jeune n'a fait que confirmer l'action libre. Il reçoit le coup et n'arrive plus à avoir l'embarras du choix ; il se trouve coincé, pris par le filet de cette liberté envahissante qui porte avec elle le poids des siècles lointains, pour susciter une réaction toute nouvelle, une prière personnelle. Comment affronter cette adresse libre et sauvegarder sa propre liberté, quelle soit dans le oui ou dans le non ? Comment réussir le duel, ne pas se trahir et se laisser emporter par l'imposition du défi ? Le recul justifie la mise en position, la mise en garde, la mise en juxtaposition ou la mise en défense des deux libertés en confrontation, sur l'esplanade paroissiale.

Oui, dans sa demande, Nazha est libre. Mais dans son geste, elle allie sa liberté à la réponse d'un jeune homme dont la prière seule est matière d'entente, de complicité et d'heureuse fortune. Nazha prie et se dissout dans sa prière, pour devenir prière, demande, souhait, satisfaction de désir, elle, qui a toujours joué le premier rôle du metteur en scène dans ses rencontres de prière. Elle qui porte dans sa voix le chagrin, l'angoisse, la joie et la louange de tous, ne s'est oubliée que pour se retrouver dans le don lui-même, le don d'être ambassadeur des gens dont la voix ne sait pas comment se faire entendre. Nazha est libre parce qu'elle suit le chemin de la vérité, de l'Esprit libérateur et capable de percer les remparts de la nécessité voilée par la dépendance de l'original, de l'authentique ou du traditionnel. Nazha, fille

de l'Eglise, fille de la foi, sait ce que veut dire mourir pour ressusciter. Dans sa mort est sa vie, dans sa résurrection est sa liberté. Nazha est libre, car en semant le sacré trouble dans l'âme du jeune, elle voit déjà de tendres pousses qui serviront un jour d'habitat à l'aigle de sa gloire, qui planerait fier d'espoir, libre de tout attachement autre que revenir tous les jours se reposer à l'ombre de son arbre, manger et boire. Libre, Nazha cherche la vérité, la sienne et celle de ceux qui chantent avec elle.

La demande de Nazha est libre et libératrice en même temps. Sa prière frappe avec véhémence les pierres qui ferment la porte de l'intériorité, casse les fers de la conscience enchaînée par le solipsisme qui croyait savoir quelque chose et dirige le regard vers la source de lumières où la vérité est reine. La liberté appelle la liberté. Jamais homme libre ne peut accepter l'esclavage, quels que soient son aspect et sa signification. La liberté de notre jeune serait acceptation consciente et délibérée de son rôle dans la collectivité. Ce consentement, quelque douloureux qu'il soit, est acte libre dans la mesure où il reflète sa propre vérité, en tant que désir être, connaître et croître dans son ouverture à l'autre. Le jeune homme aurait expliqué le trouble qui remplissait son esprit par la frénésie qu'engendraient le conflit des sentiments opposés, la satisfaction de soi dans l'exercice de la prière ou du piétisme effectué, et le fait d'être interpellé ou appelé au secours, réanimant dans son for intérieur appétit, ambition et impulsion de supériorité, une forte estimation de soi. Notre jeune souffre les douleurs de son enfantement dans la collectivité. Il ouvre des yeux déjà grisés par la diversité des couleurs et des visages qui l'entourent. Il se découvre membre actif et important dans la communauté. Le secret de cette rencontre est dans l'effet initiatique exercé sur sa personne. Nazha en a donné le coup de maître en formulant sa demande, notamment en ciblant directement son cœur.

Ainsi confronté à la lumière de sa vérité, le jeune homme se découvre également membre vivant de l'Eglise : c'est sa vérité ainsi dévoilée par la libération des désirs enfouis dans son intimité. Saint Siméon le Stylite incarne à sa manière cette vérité de l'Eglise, parce qu'il ressentait non pas la douleur de la persécution mais celle de ne pas pouvoir se donner entièrement à l'objet de son amour. Du haut de son lieu de refuge, éloigné de la multitude des gens, Siméon devient prière et lieu de prière pour quiconque vient lui demander solidarité et partage de peine, de prière et de grâce. Autant il s'éloigne pour se consacrer à la prière, autant il joue le médiateur, le pédagogue et le leader spirituel de sa région. Ceux qui connaissent l'hagiographie de Siméon le Stylite savent très bien que le saint qui s'éloigne de tout contact social et fraternel, en cherchant à monter plus haut puis à s'élever davantage au-dessus de la terre des hommes ordinaires, rien que pour plaire à Dieu et pour être « debout devant le Seigneur », consacrant son existence à la prière en faisant un tout de son corps et de son âme, s'incline devant l'obligation sociale, plutôt communautaire pour vivre la prière dans sa plénitude socio-psycho-linguistique.

Mortifiant ses besoins les plus personnels, Siméon se voit après un bon moment, voué à subvenir aux besoins spirituels, socio-politiques et législatifs de tout un chacun venant solliciter son aide. Selon l'hagiographe, les responsables sociaux et hommes politiques, eux-mêmes viennent demander son conseil à propos de tel ou tel litige juridique en suspens. « Il peut présider un tribunal et délivrer des sentences justes et raisonnables »¹, dit-il en se transformant ainsi en diplomate à grande réputation avec lequel on négocie, ainsi qu'en avocat des pauvres et en médiateur chargé de régler conflits et litiges entre l'empereur et les tribus bédouines rebelles, entre riches

1. Susan Ashbrook Harvey, *The Lives of Simeon Stylites*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1992.

propriétaires et pauvres. Il intervenait également dans les querelles ecclésiastiques pour trancher des questions de mariologie ou de christologie.

L'aspect juridique de l'homme de prière se trouve ainsi bien défini dans la vie des saints de Dieu. Ce sont les justes qui jouent également le rôle du prêtre-roi et juge. On est saint dans et par l'Eglise et on est sage dans et pour la communauté. Ainsi Siméon sur sa stèle invite l'autre à l'élévation spirituelle, par la symbolique de l'élévation spatiale, inhérente à l'appréhension de la prière elle-même (élever les yeux, la voix et les soupirs). Etre à quelques dizaines de mètres, au-dessus de ses pairs, symbolise l'effort que tout un chacun est appelé à réaliser pour s'élever au-dessus de la normalité accablante, au-delà de la platitude socio-économique de tous les jours.

Il paraît que Nazha, qui s'identifiait à la portée de sa voix, à sa prière dans l'Eglise, était bien consciente de la démarche qu'elle venait d'entreprendre auprès du jeune homme : solidarité humaine, à n'en pas douter ; amitié c'est sûr, justice sans faute, vérité absolument ; elle voulait partager sa vérité, sa prière. Si jamais le doute trouvait comment s'infiltrer dans la conscience de nos deux orants, il leur suffirait de dire ensemble le « Notre Père » pour se confirmer dans leur foi et pour s'assurer avec Grégoire le Sinaïte († 1346) « que la prière, c'est Dieu qui fait tout en tous¹ », Lui, l'Esprit qui souffle là où il veut et comme il veut pour nous apprendre à prier. C'est la puissance du Christ en moi, disait Paul aux Galates (Ga 2,20). Finalement, si la prière était l'œuvre de l'Eglise rassemblée autour du Christ dans l'Esprit, l'Eglise la réciterait pour se rénover et se recréer toujours plus nouvelle. La prière, précise Grégoire, est « la manifestation du

1. Grégoire le Sinaïte, *Chapitres*, 113 (PG, 150, 1280A). Voir Kallistos Ware, « The Jesus Prayer in Saint Gregory of Sinai », *Eastern Churches Review*, IV, 1972, p. 8.

Baptême, »¹ le nôtre. Identifié au corps de ses croyants ou conçue comme projection transcendante de religiosité sociale, le Dieu de l'antiquité est l'image de ce dont la société est la vérité. La communauté des croyants fait sa prière et est faite par la prière.

La vérité de la prière ainsi dévoilée reflète l'image du Dieu justice et vérité, source de vie, qui s'auto-engendre comme l'a bien réalisé l'imagination créatrice des anciens orants ou hommes spirituels. Dans l'ancienne Egypte, Rê ou Amon-Rê est le prototype de cet engendrement en question :

« Seigneur de vérité (Maât) qui n'a pas de semblable,
Unique, enfant qui s'est enfanté lui-même,
Qui a fait sa mère, qui a créé sa Main (divinité de Rê) »²

« Tu es le sculpteur qui t'es fondu toi-même, ô modelleur
qui n'a jamais été modelé, l'unique en son genre qui parcourt
l'éternité [...] »³

En instituant l'Eglise, la prière édifie par le fait même les assises du royaume des cieux. La Jérusalem céleste est toute communauté en prière, rassemblée autour du présent – absent, le Christ, image éternelle du Messie sauveur. Tout orant pourrait avoir l'audace de se demander où sera sa place avec le Roi. Parce qu'il est le véridique, la promesse suffirait

1. *Chapitres*, 113 (PG, 150, 1277D).

2. Barucq, *Op. cit.*, « à Rê, dieu primordial », p. 157.

3. *Ibid.*, « à Amon d'Hor et Southi », p. 188 « Amon qui écoute les prières de celui qui crie vers lui », *Ibid.*, p. 203. « Tu fais qu'on soit rassasié sans qu'on ait à manger ; Tu fais qu'on soit ivre sans qu'on ait à boire [...] Mon cœur est dans la joie, Amon, protecteur du pauvre ! Tu es le père de celui qui n'a pas de mère, L'époux de la veuve ? *Ibid.*, « Prière d'un aveugle à Amon », p. 204-205.

pour ne plus se soucier de l'emplacement hiérarchique, car tout le monde aura sa place dans la dignité et la gloire réservées aux Fils héritiers. Ni Nazha, ni le jeune homme n'ont essayé de savoir ce qui l'en serait de la vie après la mort ; tous deux sont immergés dans l'instant présent, celui de leur douleur créatrice, la douleur d'être enterrés, comme le grain de blé, sous le sol, afin de pousser et de donner une centaine de fruits qui seront cultivés ici et ailleurs, dans le présent éternel. Les deux orants savent déjà que semer dans la douleur c'est cueillir dans la joie (Ps 126, 6) et le monde ne peut être le cas échéant que *la ferme de l'éternité*, « الدنيا مزرعة الآخرة »¹ comme l'a bien dit Muttaharî. L'orant ou l'homme en prière s'auto-engendre dans la vérité d'être ecclésial, dont la dimension collective n'appauvrit en rien sa richesse individuelle. Il n'est confirmé dans l'être, dans une individuation quelconque, que partageant semence, richesse, et patrimoine génétique, historique, culturel et religieux. La personne humaine trouve sa liberté et sa dignité dans le branchement multidirectionnel dont elle est totalement consciente, auquel elle reste attachée et dont l'attache n'est plus que prière et évocation de louange atemporelle.

C'est ma vérité, pourrait dire Nazha, la vérité de mon attachement à l'Eglise, celle d'aujourd'hui, celle des ancêtres et celle des générations futures qui se laissent voir dans les yeux et la réaction de ce jeune homme. Cet héritage n'est pas simplement culturel, mais surtout humain dans le plein sens du terme. Nazha avait-elle en mémoire la Parole du Christ, l'exemple de Marie, les milliers témoins de l'histoire sainte, l'expérience de l'homme religieux en migration continue d'une civilisation à une autre ? Quelle vérité pourrait faire tout

1. *Kunûz al-Haqâ'iq*, Chapter « Dâl » : 'Awâli al – La'ali, p. 267, In Martyr Murtâda Mut ahhârî, *Divine Justice*, Publication of International center For Islamic Studies, 2004, p. 207.

ce changement et rester pure si ce n'est la vérité de la prière elle-même ? La prière comme *institution sociale*, comme vouloir libre qui se fait quémandeur de vérité ? celle de devenir ce que l'on est ? Nazha est femme de l'Orient monothéiste, l'Orient de toutes les métamorphoses, l'Orient de toutes les renaissances, de toutes les incarnations, grammaticale, sémantique, esthétique, morale et religieuse ou divine. Nazha ressuscite dans sa demande la vérité de l'être né pour la co-transcendance, l'homme de prière, l'homme qui ne sait pas mentir.

Le psaume 85 donne la tonalité de cette problématique et se laisse entendre dans l'ensemble des écritures saintes : « *Amour et Vérité se rencontrent, Justice et Paix s'embrassent. Vérité germera de la terre, et des cieus se penchera la Justice.* » (Ps 85, 11-12). Il est indéniable que l'orant récitant le psautier dans une incantation répétitive s'identifie d'une part avec ce qu'il dit, avec ce qu'il voit et sent derrière les mots articulés ou chantés, et qu'il se livre d'autre part à l'appel incandescent des multitudes qui ont chanté et articulé les mêmes prières depuis l'aube de l'humanité. Toutefois, il ne serait pas nécessaire d'intégrer ici la portée théologique visant à admettre l'attribution du texte au *corpus* d'ensemble de la révélation divine, plutôt qu'à l'expérience douloureuse plusieurs fois millénaire de l'humain en confrontation directe avec le sacré, l'affreux et le fascinant d'une part, et le social sécurisant et opprimant d'autre part. Cette étroite et intime correspondance entre justice et vérité n'est pas sans inférer une nouvelle donne d'ordre socio-religieux, personnel ou collectif. Si l'une ne va pas sans l'autre, cela relève essentiellement de l'effet d'identification assimilé par l'humain dans son rapport d'ouverture sociale et religieuse. Justice et vérité ne sont plus de simples vertus ; elles sont déjà attribués de l'être socio-politico-religieux.

Pour William James la vérité « est une chose qui se fait », quelque chose « qui consiste tout simplement dans ce qui est avantageux pour nous et pour notre conduite. »¹ Partant de cet aspect utilitaire de la vérité qui marquerait le socio-politique du nouveau continent, il semble problématique de pouvoir gérer un vocabulaire propre, répondant à l'attente des orants dont l'utile est souvent mis en confrontation directe entre l'individuel et le social. Le juste aurait préféré l'avantage de la société au sien propre, mais jamais aux dépens de l'utilité personnelle, aux dépens de son salut, bien qu'il relie étroitement ce dernier au salut de la multitude comme l'on a vu plus haut. Mais, sacrifier ses biens et sa vie pour les autres aura des retombées personnelles les plus grandes. C'est à ce prix-là, selon l'enseignement des sages de l'Antiquité, qu'il y a revalorisation de l'individuation dans la socialisation. Si l'échange détermine les relations interpersonnelles et intrasociales, il fixe également le rapport à la verticalité transcendante qui déterminerait le rôle et le statut du partenaire terrestre.

Ainsi, être juste, véridique, intègre, conséquent, loyal et compatissant formeraient les différents attributs non exhaustifs de l'homme béni par les dieux ou, à tout le moins, respecté et honoré parmi les siens, car « il conduit sa barque en fonction de la Voie, non des intérêts matériels » comme l'a

1. « Bref, le mot « vérité » n'est pour nous qu'un nom collectif résumant des processus de vérification; absolument de même que « santé, richesse, force » sont des noms désignant d'autres processus relatifs à la vie, d'autres processus qui paient, eux aussi. La vérité est une chose qui se fait... Le vrai consiste simplement dans ce qui est avantageux pour notre pensée, de même que le juste consiste simplement dans ce qui est avantageux pour notre conduite. » William James, *Le pragmatisme*, Flammarion, p. 200.

bien signalé Confucius¹. Cependant, et pour des raisons d'insécurité psychique et spirituelle, déçu par la non-honnêteté des juges terrestres et incessamment pris par ce qui lui est le plus avantageux, l'opprimé, le faible parmi les hommes qui n'arrive pas à se venger ou tout au plus à gagner sa cause juridique, ne saurait qu'appeler au secours le Ciel, le Juge des juges, dont le jugement est véridique. « [...] "Yahvé règne" [...] Sur les peuples il prononce avec droiture [...] Il jugera le monde en justice et les peuples en sa vérité. » (Ps 96, 10 et 13); « O Juste que tu es, Yahvé! Droiture que tes jugements. Tu imposes comme justice ton témoignage, comme entière vérité. » (Ps 119, 137-138); « Justice et vérité, les œuvres de ses mains, fidélité, toutes ses lois. » (Ps 111, 7).

De son côté, enclin au mensonge et au profit matériel, l'humain ne réussit pas pleinement l'exercice de la justice dans le vrai. S'il réclame toujours un jugement véridique, il appelle aussi son Dieu à venir l'exercer personnellement, tellement l'affaire est perdante avec les humains. Seul le Véridique ne se rachète pas et décrète des sentences justes, équitables dans le vrai.

Les textes babyloniens et égyptiens, riches en références similaires, se trouvent en parfaite concertation dans le fait d'attribuer justice et vérité à la divinité elle-même ou d'en faire une incarnation divine². Justice et vérité siègent à droite

-
1. *Les entretiens de Confucius*, Traduction de Anne Cheng, Chap. XV, § 31, Seuil, 1981, p. 126. Ici la Voie est le **Tao** qui est en même temps vérité, doctrine et chemin y menant.
 2. D'après l'interprétation de Seux, dans la note suivante : « Que droiture et justice te disent une prière en ma faveur. » **A Aya**, p. 165 ; note 4 : ^dni-si-sà // mi-ša-rum, la justice personnifiée comme divinité, voir note 19, p. 165 : dni-gi ! dni-si-sà // kit-tum dmi-sà-ru (OECT, 6, pl. XIX, verso, 12-13, ; OECT, 6, p. 105), la droiture et la justice personnifiées sous forme de divinités appartenant à la suite de Shamash ; voir

et à gauche de Shamach, d'Ishtar, de Re et des autres grandes divinités en relation directe avec les humains, notamment avec les rois qui réclament ce bien pour pouvoir bien gouverner et pour que leur parole soit entendue¹.

« [...] *C'est Amon Rê le premier à avoir été roi, dieu de la première fois, Vizir du pauvre, Qui n'accepte pas un présent inique, [...]* »²

« [...] *A celui qui accepte un présent mais juge injustement tu fais subir un châtement. Celui qui n'accepte pas de présent, défend la cause du faible est agréable à Shamash, il accroîtra sa vie [...]* »³

« [...] *Ton sixième nom est juge qui n'accepte pas de cadeaux, qui promet la vérité !* »⁴

« [...] *Shamash, il t'appartient de faire revivre un mort, de délier celui qui est lié. Le juge incorruptible, qui tient en bon ordre les vivants [...]* »⁵

Tallqvist, *AGE*, pp. 342 et 347 ; *AHw*, p ; 495a, 6 et p. 659b, en bas 3 ; *CAD*, K, p. 471a, 4'.

1. « Que droiture vienne à ta droite, Que justice vienne à ta gauche [...] ; le juge éminent, qui assure justice au pays d'en haut et au pays d'en bas, c'est toi ! », *Ibid.*, « **Pour une parturiente** », p. 217.
« Que Droiture vienne à ma droite, que Justice vienne à ma gauche ; Qu'un dieu qui sauvegarde aille sans cesse à mon côté ; Qu'un gardien de salut n'ait pas de cesse derrière moi ; [...] Shamash, tu es le tout premier des dieux, aie pitié ! », *Ibid.*, « **A Shamash 1** », p. 285.
« Que mon dieu vienne à ma droite, Que ma déesse vienne à ma gauche, Qu'un dieu qui sauvegarde soit constamment à mon côté ; Fais-moi don d'être écouté et agréé quand je parlerai [...] » *Ibid.*, « **A Marduk 2** », p. 291-2. On voit la même formule également dans un hymne « à Nabû », p. 298.
2. *Ibid.*, « **Prières diverses extraites du papyrus scolaires** », p. 253.
3. *Seux*, *Op cit.*, **A Shamash 1** , *Op. cit.*, p. 57-58.
4. *Ibid.*, **A Nabû**, p. 136.
5. *Ibid.*, **A Shamash 2**, p. 403.

« [...] A ta droite est la justice, à ta gauche est le bien [...] La richesse qui est à ta droite, que je (me) l'adjoigne ; que j'obtienne le bien qui est à ta gauche. Ordonne que mon dire soit écouté ; Que la parole que je dirai soit agréée telle que je la dirai ; dans la santé et la joie du cœur conduis-moi chaque jour [...] »¹

« La langue de Nut est semblable à celle de la vérité dans le bateau de la vérité. »²

« Dans le Krita-youga, (Winning Age) la Justice, sous la forme d'un taureau, se maintient ferme sur ses quatre pieds ; la Vérité règne, et aucun bien obtenu par les mortels ne dérive de l'iniquité. Mais dans les autres âges, par l'acquisition illicite des richesses et de la science, la Justice perd successivement un pied ; et remplacés par le vol, la fausseté et la fraude, les avantages honnêtes diminuent graduellement d'un quart. »³

Ces différentes prières résument, dans des périodes et endroits différents, la même angoisse de l'homme en quête de justice et de vérité. Des millénaires plus tard, le Maître de la République découvre son visage et divulgue la source sémitique de ses idées socio-politiques : « Le dieu est un être parfaitement *simple* et *vrai* à la fois en actes et en paroles, et lui-même ne se modifie pas ni ne cherche à égarer les autres, ni par des apparences, ni par des paroles, ni par l'envoi de

1. *Ibid.*, **A Ishtar 1**, p. 323. En Egypte le concept *Ma'at* traduit les deux : vérité et justice.

2. « *The tongue of N. is like that of truth in the boat of truth.* » *The Pyramid Texts*, Translation by Samuel A. B. Mercer, Longmans, Green & CO. New York, London, Toronto, 1952, 28. « A Litany of Ascension », Utterance 539, p. 214.

3. *Lois de Manu*, livre premier, § 81 et 82 ; Les trois autres âges sont : *Tretâ youga*, *dvâpara youga* et *kali youga*. Cf. note 68 in *The Laws of Manu*, Translated by Wendy Doniger, Penguin Classics, 1991, p. 11.

signes, ni dans la veille ni dans les rêves. »¹ Quelques siècles après, le Christ Roi incarne dans sa personne divino-humaine l'honnêteté et la véracité du juge incorruptible, sollicité toujours à venir corriger les infidélités et à sauver les faibles quels que soient le prix ou la rançon à payer. Déjà dans les premiers enseignements de l'Eglise, on tombe sur cette image du Juge suprême :

« [...] *Car tu es le Père de la Sagesse, l'auteur, en tant que cause première, de la création opérée par un intermédiaire, le chorège de la providence ; tu donnes les lois, tu combles la pauvreté, tu châties les impies et récompenses les justes, tu es Dieu et Père du Christ, Seigneur de ceux qui le vénèrent, lui dont la promesse est sans mensonge, le jugement incorruptible, la sentence immuable, la piété incessante, l'action de grâces éternelles ; par lui à toi la digne adoration que te doit toute nature raisonnable et sainte [...]* »²

Oui, la prière, véhicule de transcendance ou char de vérité qui plane au-dessus des opinions, synthèse de co-transcendance, trouve dans l'Alliance la verticalité dont elle a besoin, pour dévoiler l'essence même des alliés, justice et vérité : elle suppose l'amour.

1. Platon, *La République*, I, 382^e.

2. *Les Constitutions Apostoliques*, 35. 10, Traduction de Marcel Metzger, éd. du Cerf, Paris, 1992, p. 265-6.

VERITE ET AMOUR

Si vérité et liberté visent la même chose quant à l'affirmation de soi, à la recherche de la justice, de l'égalité des chances, et quant à la disponibilité de pouvoir s'ouvrir à l'altérité, il semble qu'un quatrième élément, largement diffus consciemment ou inconsciemment dans notre prière, serait responsable du tissage des liens internes et externes : c'est l'amour. La prière qui n'est pas faite par amour reste incomplète. Dans l'épisode de la Cananéenne interprété plus haut, l'insistance n'aurait pas suffi à adoucir le cœur des disciples et par la suite la volonté du maître, si elle n'était pas fomentée dans l'amour maternel envers la fille malade. L'amour ne sera pas étudié ici comme finalité politique de la prière, mais, tout au contraire, comme élément constitutif du politique dans la prière. Souvent on parle d'amitié politique et, jadis, on parlait de mariage politisé, *mousaharat*, pour consolider des relations politiques, pactes, alliances ou conventions à long ou à court terme entre groupes, royaumes ou états ennemis ; peut-être, finalement, entre ciel et terre, qui est d'ailleurs une idée très ancienne stipulant toujours le passage d'une confrontation, souvent hostile, à des alliances qui finissaient par des mariages divino-humains, laissant à l'inconscience des générations le libre élan d'imaginer les fins heureuses. Cet héritage mythologique qui fonde l'imaginalité

des relations émancipatrices de l'être, des limites et de la finitude spatiotemporelle serait à mon sens l'étape embryonnaire de toute élévation spirituelle, mystique soit-elle ou purement gnostique.

Il sera utile, dans ces conditions, de commencer ce paragraphe par une citation d'Isaac de Ninive sur la prière :

« La vérité est une sensation divine, laquelle est perçue par l'intelligence spirituelle, qui la goûte en elle-même. L'amour est le fruit de la prière, laquelle par sa contemplation mène inépuisablement l'intelligence au désir que celle-ci a de l'amour, quand elle demeure dans la prière sans nulle acédie. Alors avec ferveur et chaleur, la prière demeure dans l'intelligence, au cœur des pensées silencieuses. La prière est la mort des pensées qui viennent de la volonté de la chair. Celui qui prie avec rigueur est pareil au mort qui est hors du monde. Persévérer dans la prière, c'est renoncer à soi-même. Donc l'amour de Dieu est dans le renoncement de l'âme. »¹

Sensation divine, intelligence spirituelle, amour, désir, pensées silencieuses, volonté de la chair, persévérance, renoncement à soi-même, tout illustre ce que vérité humaine est : une vérité en prière où tout attend « le huitième jour »²

1. Isaac le Syrien (de Ninive), *Œuvres spirituelles*, Traduction et notes de Jacques Touraille, Desclée de Brouwer, 1981, Discours 69^{ème} p. 353-354.

2. « Le dimanche - le jour du Seigneur - est le mystère de la connaissance de la vérité, que la chair et le sang ne peuvent pas recevoir ce qui dépasse nos pensées. Dans le siècle présent il n'y a vraiment ni huitième jour ni sabbat. Celui qui a dit « Dieu se reposa le septième jour » (Gn 2,2), a montré quel était le terme du chemin de cette vie. Car le tombeau est le corps, et il est de ce monde. Les six jours se passent à cultiver cette vie en gardant les commandements ; le septième s'accomplit dans le tombeau. Et le huitième dans l'exode, la sortie du tombeau. » *Ibid.*, Discours 74^{ème}, p. 377.

pour ressusciter, se transfigurer, comprendre et être à même d'élever la prière au niveau de la vision, du face à face, au niveau de la *théosis*, où connaître et voir c'est être dans la Vérité.

Certainement, Nazha n'a pas pensé à tout cela. Elle l'a senti et elle l'a reproduit dans la fugacité de son geste venant d'un passé lointain, comme si c'était d'un hier qui n'a pas eu de soir, qui s'est arrêté à midi, où l'âme, sous le zénith, perdait son ombre et attendait l'incandescence de ses entrailles. Oublieuse de son *schelio* amoureux, l'âme de Nazha serait prise par l'élan d'amitié, par le sens de responsabilité et le désir de comprendre, le souci de se faire comprendre et le plaisir de faire comprendre, d'aimer et de partager l'effort requis pour le renoncement, pour l'épaulement du vouloir libre dans le oui inconditionné. Elle a exprimé ouvertement ce qu'elle voulait et se dégagea pour ne pas influencer le vouloir de son interlocuteur, se donnant entièrement à sa confiance maternelle, à sa vérité en prière. Les pierres auront qui les enlèvera pour laisser jaillir les lumières.

Nazha n'a pas rationalisé son geste ; elle a prié et, dans sa générosité suggestive, elle a fait comprendre que les *pensées silencieuses*, celles qui viennent sur *les pattes des colombes*, changeront le monde. On aurait pensé à une valse de vouloirs, de craintes, de passions, d'espoirs, d'innocences et de sollicitations. Traditions, terre et histoire, conscience, inconscience et pouvoir, le tout se diffuse dans l'hymne du soir pour chanter l'amour mais aussi pour entonner la gloire. La *sensation divine* a touché son cœur et lui a donné l'opportunité de goûter au fruit de sa prière. Réjouie en semant le trouble dans l'âme de notre jeune, soucieuse de son devoir maternel, Nazha mortifie la volonté de la chair et ne pense qu'à la prochaine moisson.

Peut-être Nazha ne s'est pas arrêtée pour voir la réaction du jeune, mais elle s'est laissée aller par le sens grammatical de

ce qu'elle sent dans son for intérieur. L'amour en arabe s'habille en graine *hob, hab* ; et, versé dans sa tradition sémitique, le Seigneur en donne, de sa part, l'image littéraire, humaine, spirituelle et salvatrice. « *En vérité, en vérité je vous le dis, si le grain de blé qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul ; si au contraire il meurt, il porte du fruit en abondance* » (Jn 12, 24). En effet, l'amour jusqu'à la croix récapitule tout le mystère du Salut qui touche l'humanité entière. Jésus de continuer : « *celui qui aime sa vie la perdra et celui qui cesse de s'y attacher en ce monde la gardera pour la vie éternelle* » (Jn 12, 25). Pilate, ne pouvant pas comprendre cette subtilité interrogeait le Christ : c'est quoi alors la vérité ?¹ Par contre, Isaaq s'est enterré dans son *schelio* en vue d'avoir la vie en plénitude et de saisir le sens d'être dans la vérité ; à sa suite, Nazha jette sa dignité au loin et se jette dans son geste d'amour pour attendre dimanche, où toute la communauté chantera l'action de grâce, l'*Eucharistie*, pour commémorer la vie qui triomphe de la mort, l'amour plus fort que la mort (Cant 8, 6).

Il n'est pas étrange dans notre contexte sémitique de voir attribuer à Dieu ce sentiment sublime, si ce n'est que pour imiter ce dont le divin est l'origine. Nos sources babyloniennes et égyptiennes font mention de la miséricorde divine qui couronne vérité et justice. Le *Hesed* hébreu, la *Rehem* arabe, hébreu et syriaque donnent également le substantif le plus subtil de la divinité monothéiste. « *Seigneur d'amour [...] régent d'amour [...]* »². Dieu est miséricordieux, Il entend et juge selon Sa miséricorde. Ainsi la vérité de Dieu devient sa miséricorde, son amour « Dieu est amour » dit St Jean (1Jn, 4, 8). De même il est demandé à l'image de réussir la ressemblance et de transfigurer amour

1. voir plus loin note 138.

2. Barucq, *Op. cit.*, à **Min Horus**, p. 377.

personnel, amitié sociale, sympathie et camaraderie en miséricorde, tant s'en faut, pour que la crainte du Sacré, pilotant le navire du repentir, dont la voile est prière, arrive au port du salut¹ où l'on devient dans le vrai, ou là où le vrai nous emplit et rayonne en nous. (1Jn, 3, 19).

« *Mais toi, Seigneur, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, plein d'amour et de vérité* », (Ps 86, 15)

« *Rassasie-nous de ton amour au matin, nous serons dans la joie et le chant tous les jours.* » (Ps 90, 14)

Le psalmiste prie ici au nom de l'humanité passée, présente et future. Le lien ne saurait s'interrompre ni se fatiguer. Car le psalmiste tient sa force de l'élan spirituel incessamment régénéré par l'amour éternel de Dieu, par sa fidélité, et par sa sagesse attentive à chacun de ses créatures. Il aide le pauvre, fortifie le faible, soulage les gens en deuil, lui, la source de toute joie. Sumériens et Egyptiens chantaient également leurs dieux d'amour, miséricordieux qui font attention aux pauvres et qui savent comment brûler les cœurs de leurs dévots.

1. « De même qu'il n'est pas possible de traverser sans navire la grande mer, de même nul ne peut sans la crainte parvenir à l'amour. La mer nauséuse qui nous sépare du paradis spirituel, nous ne pouvons la traverser que sur le navire du repentir dirigé par les rameurs de la crainte. Mais si ces rameurs de la crainte ne gouvernent pas le navire du repentir, par lequel nous traversons la mer de ce monde pour aller à Dieu, nous sommes engloutis dans les eaux nauséuses. Le repentir est le navire. La crainte est le pilote. Et l'amour est le port divin. La crainte nous embarque donc sur le navire du repentir, elle nous fait traverser la mer nauséuse de cette vie et nous mène au port divin, qui est l'amour, où vont tous ceux qui par le repentir se sont donné la peine et ont pris sur eux leur charge. Or quand nous parvenons à l'amour, nous sommes parvenus à Dieu [...] atteindre l'île qui est au-delà du monde, où se trouve Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » Issac, *Ibid.*, LXXII, p. 367.

« Pour toujours, chaque mois, honorez la miséricordieuse, Qui enrichit l'indigent, qui fait prospérer le pauvre [...] »¹

« Shamash, le Seigneur miséricordieux, c'est toi ! Devant toi [...] je saisis le bord de ton vêtement. »²

« Amon Rê, je t'aime ! Mon cœur a été rempli de toi. Je t'ai placé dans mon cœur. Car je connais ton nom [...] Car, certes le Seigneur des dieux, il vit de Vérité ! [...] »³

C'est parce qu'elle est mère et qu'elle *donne son cœur* à Dieu que Nazha ose demander une prière. En effet, elle veut

1. Seux, *Op. cit.*, **A Nanâ**, p. 109 ; ou « Dieu qui aime la droiture et la justice, qui sauve [...] » **A Nabû**, p. 125.
2. *Ibid.*, **A Shamash 3**, p. 288 Saisir le bord de tes vêtements est une expression plusieurs fois répétée dans les hymnes babyloniens pour signifier l'attachement au Bien et à la Vérité, (à Gula Belet-ili 'la Déesse mère' p. 337) ; (à Shamash, p. 355) ; (à Shamash, p. 365) ; (A Girra, 1, p. 382) ; (à Marduk, p. 452) ; (Assur-nasir-apli I^{er} à Ishtar, p. 501) ; (alors que le vêtement de l'homme peut être facilement détaché ou coupé s'il a été souillé par le mal et le mensonge (« Pour vêtements je suis revêtu de fautes sans nombre » (A une Parturiente, p. 209) ; « S'il est mauvais, que le mal ne m'atteigne pas ; il n'est pas mien : De même que ce roseau a été arraché et ne revient pas à sa place, et que ce bord a été coupé à mon vêtement [...] » (à Nusku, p. 373) ; (à Shamash, 4, p. 398) ; Autres citations sur la miséricorde divine : « Seigneur des êtres animés, miséricordieux, qui augmente le grain [...] » **A Marduk**, 1 p ; 289 ; « C'est toi, ô Dame ! Dame de miséricorde et de paix, Tu fais miséricorde et tu procures la paix. [...] » **A Ninlil**, 1 p. 502-3.
3. Barucq, *Op. cit.*, **Prière à Amon**, p. 232 ; « Tu es Rê, le plus élevé des dieux, Qui apparaît glorieusement, doux d'amour [...] » **A Amon-Rê**, p. 335 ; « Amon, **donne-moi ton cœur** », p. 348 ; autres citations : « [...] Horus-au-bras-levé, dont l'amour est grand [...] Roi des dieux, doux d'amour, [...] qui ne cesse d'aimer les hommes. Et a fait venir à l'existence les générations. C'est pour lui une abomination de trancher le souffle de vie dont on vit. [...] le plus beau de tous les dieux [...] [...] qui guérit la maladie et fait vivre le malade, Bon médecin pour qui le met en son cœur, Qui fait vivre celui qui a la gorge serré [...] » **Inscription d'un naos de Coptos**, p. 375-6 ; « [...] Salut à toi, Seigneur de l'amour, dieu auguste entre les augustes ! [...] » **Acclamation liturgique**, p. 377.

surmonter sa peur, la dernière ; elle veut s'assurer d'une solidarité filiale, quoique ses propres fils n'aient pas manqué de le faire. Dans ce petit regard de pitié, disons d'amour maternel, quotidiennement rassasié dans la récitation des psaumes et la méditation des Evangiles, Nazha trouverait une quelconque consolation, à même de se faire convaincre que son passage dans cette vie n'était pas en vain et que son imminent trépas ne dérangerait guère la marche de l'humanité croyante ni son évolution naturelle. Nazha a eu le courage de jeter toutes sortes de poids inutiles par-delà le bord de son navire et de s'attacher seulement à la confession de Saint Augustin « mon poids c'est mon amour ». Elle se rassérène de la traversée périlleuse pour que l'amour trouve l'amour. La tendresse divine, la prodigalité de l'amour infini, lent à la colère, juste à n'en pas douter, qui ne veut pas *trancher le souffle de vie, fait vivre le malade, celui dont la gorge est serrée*. Tout cela rassure notre orante de l'objet de sa prière. Non seulement elle aura l'occasion de toucher les vêtements divins, elle se vêtira comme une déesse, pour longtemps qu'elle était comblée de grâces et réfugiée à l'ombre de la mère de Dieu.

Vivant de cette vérité, Nazha entame la marche vers la création de sa propre vérité. Toujours à la manière de la mère qu'elle était, Nazha accueille la vérité divine dans son cœur pour la faire fructifier et faire en sorte que soit donnée à tout venant l'opportunité de s'en rassasier. Dans ce sens-là, *créer sa vérité* n'est pas exclusivement Nietzscheen¹. Il est de tout

1. « La " vérité " n'est pas, par conséquent, quelque chose qui est là et qu'il faut trouver et découvrir, - mais quelque chose qu'il faut créer, qui donne son nom à une *opération*, mieux encore à la volonté de remporter une victoire, volonté qui, par elle-même, est sans fin : introduire la vérité, c'est un *processus in infinitum*, une *détermination active*, - et non point la venue à la conscience de quelque chose qui serait fixe et déterminé. C'est un mot pour la " volonté de puissance ". » Nietzsche, *La volonté de puissance, Op. cit.*, §280

temps l'affaire de l'homme libre, notamment l'homme libéré par l'amour créateur. Ni le piétisme, ni le moralisme, ni les forces d'en-haut ne peuvent intervenir dans cette opération. Seul un amour, générateur de courage et d'héroïsme, est à même de réaliser ce genre de créativité. L'homme de prière, le véritable interprète des mystères, est l'homme qui aime avec courage et discernement. Il est le génie de sa vérité.

VERITE ET ROYAUTE

En arrivant à cette étape de notre étude sur la prière, nous trouvons que justice, vérité, droit, amour et messianisme ne font qu'embellir, adoucir et esquiver le coup fatal de la mort certaine, contrebalançant dans la prière l'effet dissimulateur de l'action créatrice divine elle-même¹. Oui, autant l'amour est plus fort que la mort, autant l'imminence de cette dernière nous importune, nous fragilise, d'autant plus qu'elle est aussi certaine qu'imprévisible. De cette unique et douloureuse vérité² humaine, le cas échéant, sémitique, découle tout le

-
1. « [...] Seigneur de vie, qui prodigue son amour. [...] Il se voile à ce qui est sorti de lui. » (**Louange d'Amon**, p. 257-261) En effet, la Maya Hindoue, déesse créatrice, se cache derrière la création et ne dévoile son visage qu'au moment où le fidèle dévot est à même de réussir un renoncement total à sa vie matérielle.
 2. On trouve chez Omar Al Khayyam, dans ses *Ruba'iyat*, la même attitude devant la mort : « XIX – « Buveur, urne immense, j'ignore qui t'a façonné! Je sais, seulement, que tu es capable de contenir trois mesures de vin, et que la Mort te brisera, un jour. Alors, je me demanderai plus longtemps pourquoi tu as été créé, pourquoi tu as été heureux et pourquoi tu n'es que poussière. » ; « XXXI - Personne ne peut comprendre ce qui est mystérieux. Personne n'est capable de voir ce qui se cache sous les apparences. Toutes nos demeures sont provisoires, sauf notre dernière: la terre [...] » Traduction de Franz Toussaint, Paris, L'Édition d'art H. Piazza, 1924.

reste, que ce soit en rapport avec la vie avant ou après la mort. Le tenant de cette vérité, le vivant, celui qui en a conscience, a pu relever tout au long des siècles le défi de la cohabitation avec la mort et écrire, pour autant, la culture de la vie, qui est en fait celle de la mort latente, suspendue sur le revers flamboyant de la médaille, qui crie victoire, gloire et pérennité¹.

Sous la diffusion de cette lumière macabre, l'homme réussit à concilier les contraires, à réanimer la volonté de vivre quelle que soit la nature de l'épreuve à subir. D'un être soumis, dont la vulnérabilité l'emporte sur sa physiologie fragile, l'homme opte pour l'acquêt d'une cause gagnante, celle de son cœur qui réfléchit le noir sur un au-delà, où le repos de l'esprit, en contraste avec celui de la chair, subsiste sous l'effet d'un dynamisme intérieur, à la dimension de l'univers entier. Croyant ou non croyant, le révolté de la nature, conscient ou inconscient de ses attaches socio-psycho-physiologiques, se ressaisit et s'arroge les titres, l'un à la suite de l'autre, pour imposer son autorité sur le créé et sur l'incrédé, délibérant pour la vie ou pour la mort. Il est alors Roi, Seigneur, Fils de Dieu, Souverain ou Empereur :

« Né de la Vérité, il croît par la Vérité – un Roi, un Dieu, le Vrai, le Vaste »²,

Le « Fils de Rê, vivant de Vérité, Seigneur des couronnes, Akhenaton¹[...] qui se complaît en la Vérité² ».

-
1. La question de Pilate à Jésus (Jn 18, 38), le Roi condamné, est la figure, on ne peut plus forte, de cette alliance contractée, sous le glaive de la mort, entre Royauté et Vérité. Cette dernière paraît beaucoup plus puissante dans la mesure où elle cache la lumière, l'autorité royale, remise en question, du fait même qu'elle assume dans la transcendance l'humilité d'un Condamné à la couronne rouge de sang, la vérité du Verbe martyrisé « Purpurwort » (Paul Celan, « Psalm »).
 2. **Rig Veda**, IX, 110, 4 et IX 108, 8, Cf. Shri Aurobindo, *La vie divine*, T IV, Albin Michel, 1973, p. 161.

Naissance, croissance et complaisance forment, chez les Anciens en général les trois piliers sur lesquels est construit le trône du Souverain et dont l'essence est Vérité. Cette épopée royale de la Vérité reflète un fond intégralement calqué sur l'*Autorité*, l'autre *Puissance* émanant de la mort comme si elle provenait de la vérité elle-même ; d'où l'adage : « La vérité est souveraine » صاحب الحق سلطان, dans le sens où c'est elle qui décide, par la voix de son possesseur, en l'occurrence le Roi-Juge, de la mort ou de la vie.

Un texte typique de la prière juive nous conduira vers une meilleure compréhension de cette assertion politico-religieuse.

« Que son Grand Nom soit glorifié et sanctifié dans ce monde qui va être créé de nouveau, où Il fera revivre les morts et les ressuscitera pour la vie éternelle.

Il va reconstruire la Cité de Jérusalem et établir son Temple en son milieu ;

Il va déraciner tous les cultes étrangers de la terre et restaurer le culte du Ciel ;

Et le Saint UN, béni soit-Il, règnera dans son Royaume dans la Gloire.

Durant ta vie, durant tes jours, et durant la vie de toutes les maisons d'Israël, rapidement et dans un futur imminent, disons : Amen ! »³

-
1. « Grand hymne à Aton », (v.1346-1347 av. Christ), Traduction de F. Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1965, dans *Quand les hommes parlent aux Dieux, Histoire de la prière dans les civilisations*, sous la direction de Michel Meslin, Bayard, 2003, p. 31-34.
 2. Prière à Amon, dispensateur de vie. Barucq, *Op. cit.*, p. 201-203, in *Ibid.*, p. 42.
 3. H.H. Donin, *To Pray as A Jew*, Basic Books, USA 1980, p. 224 (Notre traduction française.)

La première remarque sur ce *Grand Kaddish* revient au fait qu'il a été ajouté au *Kaddish* traditionnel, évoquant en plus le renouvellement du monde, par lequel il inaugure la résurrection des morts et la venue imminente du Royaume de Gloire. La seconde remarque, aussi pertinente que la première, c'est que le *Kaddish* est une prière collective qui nécessite au moins la présence du quorum de l'assemblée (*minyan*). De toute évidence, la formulation de cette prière s'inspire des Ecrits prophétiques et des Psaumes, (qui traduisent, en effet, l'expérience et l'attente messianique de tous les peuples de la région) focalisant l'attention sur la substance même de la prière : ouverture au Créateur du monde, qui est lui-même son régénérateur, le juste et le fidèle qui n'oublie pas ses promesses, le Vrai Roi, le Vrai Dieu, qualités introuvables chez les rois et les juges de ce monde.

Une lecture minutieuse de cette prière, le *Kaddish*, avec d'autres du même genre, permet de saisir la structure mentale et psychique qui sous-tend leur formulation et leur récitation. La foi en Dieu, la ferme conviction qu'Il est le Vrai et qu'il n'y a pas d'autre que Lui, donnent au croyant le moyen de contourner la vérité de la mort par celle de la vie, tant et si bien que le fidèle croit aussi bien en leur tangentialité qu'en la transversalité de la réception effective de l'économie divine, laquelle a introduit l'écriture sur des lignes courbes. En effet, Moïse n'a pas vu la face de Dieu, il n'a pas même connu son nom. Il a expérimenté la Présence, *Shekina*, dans le feu qui brûle mais ne consume pas et dans le bruissement du souffle qui vient renouveler le monde avec une dizaine de lois. Comme lui, et à sa suite, tout juif a accès à cette expérience fruite quand il prie pour et avec son peuple. L'*Amen*, à la fin est très significatif : la prière est récitée par une personne au nom de l'assemblée, mais c'est cette dernière qui acquiesce et qui confirme que « Dieu est Roi et fidèle » (*El, Melekh, Ne'eman*). L'*Amen* est alors une croyance ferme au joug du

Royaume de Dieu. (*Shabbat*, 119b)¹. Etant un témoignage collectif, une déclaration solennelle de cette vérité sans tache, l'*Amen* peut être dérivé directement du nom *émet* אמת : vérité ou du radical 'mn désignant l'aspect de l'attribut fidélité, qui est cet aspect de l'attribut vérité selon lequel ce qui est solide et stable, résistant à toute épreuve, persiste et dure sans défaillance aucune².

Saint est le Nom de Dieu. Saint il est dans sa présence - absence qui couvre le monde par la nuée comme par l'ardeur qui monte de l'assemblée réunie en son Nom. Sanctifier ainsi le Nom de Dieu devient, le cas échéant, le devoir des fils envers leurs parents décédés, mais surtout envers l'Immortel par définition, dont la mort d'un seul de ses fidèles est considérée comme une atteinte à Sa Toute-Puissance et un déficit dévotionnel des voix adoratrices³. Le Kaddish (ici

1. *Ibid.*, p. 228.

2. Louis Jacquet, *Les psaumes et le cœur de l'homme, étude textuelle, littéraire et doctrinale*, Duculot, Belgique, 1975, p. 747. *Amen* peut, enfin, être dérivé d'*Amun* le grand dieu égyptien qui a unifié le Pays par son adoration et fut exporté même à l'étranger, comme étant le Vrai et le Dieu des dieux. (cf. Le Moïse de Freud) ; à préciser que si *Emet* est la quatrième des Séphirot, *Kether* où la couronne en est la première.

3. « [...] Qu'un seul juif manque, et il y a déjà une perte pour la grandeur et la sainteté de Dieu. Et nous prions donc pour que son Nom soit « magnifié et sanctifié [...] » Léon Wieseltier, *Kaddish*, Calman Lévy, 2000, traduction française, 2003, p. 37. Car si c'est le vivant qui magnifie la grandeur de Dieu, le mort ne peut rien faire. On trouve la source de cette inclusion apologétique dans le Psaume 88, 11-13 qui dit dans l'interrogation affirmative : « Pour les morts fais-tu des merveilles, les ombres se lèvent-elles pour te louer ? Parle-t-on de ton amour dans la tombe, de ta vérité au lieu de perdition ? Connaît-on dans les ténèbres tes merveilles et ta justice au pays de l'oubli? [...] »

Ceci nous renvoie directement en Babylonie où le cri des mortels semblait avoir la sincérité d'un fidèle serviteur qui avouait une intimité beaucoup plus forte avec son dieu ; où il aurait dû être préférable que le serviteur restât vivant pour qu'il puisse, dans la vérité, adorer et révéler

Kaddish Yatom) prend alors une intonation funéraire, mais il porte l'espérance en la réconciliation et le rachat des fautes des pères par leurs fils. Il s'agit de l'heure de Vérité où tout sera rétabli selon le choix et la décision du Grand et Souverain Juge.

son dieu, car la mort indique un manque essentiel, un mensonge idéologique, originaire :

« Un serviteur vivant révère son maître ;

De la poussière morte, qu'apporte-t-elle de plus à un dieu ?

[...]

Lorsque toi, son dieu, tu es à son côté,

Sa parole est de choix, ce qu'il dit est correct ». A **Marduk**, Seux, *Op. cit.*, p. 175.

Cette tradition religieuse transmise tout au long des siècles reprend son ardeur sous la plume de Paul Célan, qui n'oublie guère son unique ciel ni les mots perdus dans la grande épreuve de la deuxième guerre mondiale. Le premier mot perdu, qui signe son poème « L'Écluse », est l'âme sœur qui pourrait être celle de tout condamné à la *Shoah* **השואה**, l'*Holocauste* ; le deuxième mot perdu, et dont le poète lui-même est l'objet de recherche, c'est le *kaddish* en tant que devoir à remplir envers ses parents défunts ; enfin c'est le mot à sauver, dans le passage à travers l'écluse, le *Yizkor* « Souvenance » lequel est une prière où l'on demande à Dieu, au goût salé des larmes, de se souvenir des défunts, et d'accorder le repos à leur âme. Voici le beau poème de Célan : *L'Écluse*

Sur tout ce deuil qui est le tien : pas de deuxième ciel.

Contre une bouche, pour qui c'était un mot multiple (Tausendwort), j'ai perdu – perdu un mot, qui m'était resté : sœur.

Auprès de mille idoles (Vielgötterei) j'ai perdu un mot, qui me cherchait : Kaddisch.

A travers l'écluse j'ai dû passer, pour sauver le mot, le replonger au flot salé, le sortir, le faire franchir : Yizkor. »

Paul Celan, *La rose de Personne*, « L'Écluse », traduction de Martine Broda, José Corti, 2002, p. 33.

Ce qui donne à ce poème son sens plénier, ce sont les deux vers du poème précédent intitulé « Douze ans », dans lequel Célan confesse sa foi au Ciel unique, celui de la vie éternelle. Il pose la question suivante : « *Qui dit que tout est mort pour nous quand notre œil s'éteignit ? Tout s'éveilla, tout commença [...]* ». *Ibid.*, p. 31.

Non loin de cette tradition, sémitique en particulier, la liturgie syriaque de l'Église maronite introduit le *Kaddish* dans la célébration eucharistique¹, comme partout dans les messes catholiques, préparant la prière sacerdotale, mais elle l'intègre également dans toutes les célébrations sous la forme d'une trilogie simplifiée, *trisagion* en latin, que ce soit au début ou à la fin de la prière² :

Kadishât Alôho, Kadishât Hôayeltono, Kadishât lo moyûto

قَدِشَہُ اَلْاِہِہُ قَدِشَہُ سَدَّکُّنَا قَدِشَہُ اِلٰہِہُ

Cette simple formule rejoint le *Kaddish Yatom* quand elle est récitée à la fin de la prière funèbre où toute la communauté dit sa foi en Dieu le Saint, le Puissant et l'Immortel³. C'est dans cette proclamation, trois fois solennelle, que la communauté des fidèles, avec les parents du défunt, professe sa foi en la résurrection des morts et le salut du monde. Toujours est-il que, dans cette profession de foi, il est question d'une ouverture triomphale sur la fin de la vie terrestre, où le croyant ne tombe pas dans le noir. La foi en Dieu et en son *Messie*, le Saint, le Puissant et l'Immortel donne à l'homme l'énergie suffisante pour traverser l'épreuve de la mort, « le pont » (la *Croix* dans le Christianisme), avec courage, mais

-
1. « Saint, Saint, Saint est le Seigneur, la terre toute entière est pleine de sa Gloire [...] » (Is 6, 3).
 2. Il s'agit d'une simple formule récitée par le célébrant ou la communauté et à laquelle on répond par « Prends pitié de nous ».
 3. On trouve cette évocation trois fois répétée dans la liturgie latine du Vendredi Saint où après l'élévation de la Croix et l'annonce du Prêtre célébrant. **V** : *Ecce Lignum Crucis, in quo salus mundi pepéndit*, le peuple chante trois fois, **A** : *Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortális, miserere nobis*. Cf., Laacher Messbuch 2008, Lesejahr A, Verlag Katholische Bibelwerk, Stuttgart, ss. 293-294. Le texte Allemand : **V** : *Seht das Kreuz, an dem der Herr gehangen, das Heil der Welt*; **A** : *Heiliger Got, Heiliger, starker Gott, Heiliger, unsterblicher Gott, erbarme dich unser*.

aussi avec sérénité et paix intérieure. L'homme n'est pas alors *ein Mensch zum Tode*, comme le voulait le *malheureux Heidegger*¹, mais un être pour la vie. La pérennité est assurée, si ce n'est pas par le fils et le proche parent du défunt, elle l'est par la communauté en prière. C'est la raison pour laquelle l'assemblée juive peut réciter le *Kaddish* pour un mort qui n'a pas de descendance, comme elle le fait pour un non juif². C'est toujours le cas dans les célébrations chrétiennes où la communauté, solidaire de chacun de ses membres, s'acquitte de ses dettes et se réconcilie avec le Vrai pour le renouvellement et la survie après la mort. L'horizontalité dynamique et effective de la prière, est un moment décisif dans la transversalité des liens qui attèlent au Ciel. C'est cela l'effet de co-transcendance dont il était question plus haut.

Dans cette description, se dessinent les contours de la cité des élus, la Jérusalem terrestre pour ceux qui attendent toujours leur Messie et la Jérusalem céleste pour ceux qui attendent la deuxième venue de leur Messie³. Dans les deux cas, l'imminence de cette venue est mise sur feu vif, car

-
1. L'expression est à M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, tel Gallimard, 2002, p. 2.
 2. « [...] S'il devait y avoir une heure de grâce et que le (non-juif) soit guéri, alors le nom de Dieu aura été sanctifié » Enseignement d'Isaac Attia, érudit d'Alep au début du XVI^e siècle, cf. Wieseltier, p. 374.
 3. Là, il est permis d'ouvrir une petite parenthèse pour confirmer avec Erik Peterson et Carl Schmitt son interprète : il est toujours question d'une *théologie politique* dans l'orthodoxie du christianisme quel que soit le changement qui a eu lieu avec le mystère de l'Incarnation, l'*exécution* faite par le Dogme et la théologie. Car ces derniers ne cessent pas de développer et d'approfondir leur herméneutique des textes sacrés et de s'exprimer dans la langue de l'homme d'aujourd'hui. Enfin, pour l'homme de prière, raison, liberté et nouveauté vont toujours ensemble et ne cèdent pas la place l'une à l'autre, consécutivement. Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, traduction de Jean-Louis Schlegel, 2002, les pages 92, 136 et 182.

l'heure de la Grande Vérité approche : la mort qui sera vaincue par les lumières de la résurrection. Quelle soit dans ce monde ou dans l'autre, la Vérité est une ; le trépas, aboutissement ou passage, en est le prémonitoire.

Reflet d'une méditation plusieurs fois millénaire, la tradition upanishadique nous présente une expression semblable de la vérité, hautement symbolique, en relation directe avec le dieu de la mort, le feu, la fragilité et la précarité de l'homme qui préfère toujours glorifier le divin au lieu de réagir en colère et de persister à nourrir des désirs mortels.

*« La face de la vérité est couverte par un plat doré.
 Enlève-le, O Pûşan, pour moi, homme fidèle à la vérité.
 Enlève-le pour que je puisse voir. O Pûşan seul voyant !
 Yama ! Soleil ! Fils de Prajāpati !
 Diffuse tes rayons ! Étends tes lumières !
 Je vois ta forme équilibrée ;
 Cette personne là-haut, c'est moi !
 Celui qui ne connaît pas de repos est le vent, l'immortel !
 Cendres sont ces corps en masse.
 OM!
 Esprit rappelle-toi le contrat ! Rappelle-toi !
 Esprit rappelle-toi le contrat ! Rappelle-toi !
 feu, tu connais toutes les couvertures ;
 O dieu, conduis-nous aux richesses,
 Laisse le péché de la colère loin de nous ;
 Et nous t'offrirons la suprême hymne d'adoration. »¹*

Dans cet hymne upanishadique, vérité, connaissance, lumière, vision, royauté, mort, fidélité, précarité et contrat

1. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 5.15, Oxford University Press, 1996, p. 79.

sont intimement attachés à l'Unité, principe inhérent à la Dualité cosmogonique, dont le secret est entre les mains de l'homme, le seul qui hérite des yeux et de l'intelligence de *Purûsha* pour régner sur le reste de la créature. Ce fidèle à la Vérité est lui-même le Fils de *Prâjapâti*, qui engendre tout le créé qui comprend, entre autres, les dieux, et les enfers. Le Soleil, l'autre face de la vérité couverte par la lumière, c'est lui qui appréhende et qui saisit le règne de l'équilibre dans la diversité des formes, qui remplit son contrat avec la mort pour en enlever toute couverture, déchirer le voile de *maya* et purifier terre et ciel par le feu de la Vérité elle-même¹, l'essence dont il est le Fils et le Roi. Etant un symbole royal, le plat doré est le soleil lui-même qui règne sur le monde d'en bas diffusant ses rayons, ses lumières, sa chaleur, pour l'harmonie du tout, de la clarté comme de l'ombre, son fidèle ami. Seul, le vent, l'esprit immortel, connaît le secret de cette subtilité : le souffle primordial, le son originaire dont la perpétuelle cadence revivifie la cendre, la crémation du vivant, et répond à l'appel du feu, à la volonté du renouvellement éternel, le Retour Eternel.

1. *Rig Veda. I. 31. 6.*, “*I purify earth and heaven by the Truth*”

LA PRIERE DE JESUS (JEAN 17)

Dans cet enlacement éternel du mouvement et du repos, du temps et de l'espace, de la vie et de la mort, aurons-nous l'audace et le droit de dire que prier c'est vouloir ne pas mourir ? Avant d'y répondre, essayons de voir quelle sera la lecture de la prière de Jésus (Jn 17):

«¹ Ainsi parla Jésus, et levant les yeux au ciel, il dit : « Père, l'heure est venue : glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie.² Et que, selon le pouvoir que tu lui as donné sur toute chair, il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés !³ Or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ.⁴ Je t'ai glorifié sur la terre, en menant à bonne fin l'œuvre que tu m'as donné de faire.⁵ Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'avais auprès de toi, avant que fût le monde.⁶ J'ai manifesté ton nom aux hommes, que tu les as tirés du monde pour me les donner. Ils étaient à toi et tu me les as donnés et ils ont gardé ta parole.⁷ Maintenant ils ont reconnu que tout ce que tu m'as donné vient de toi ;⁸ car les paroles que tu m'as données, je les leur ai données, et ils les ont accueillies et ils ont vraiment reconnu que je suis sorti d'auprès de toi, et ils ont cru que tu m'as envoyé.⁹ C'est pour eux que je prie ; je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés, car ils sont à toi,¹⁰ et tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi, et je suis glorifié en

eux. ¹¹ Je ne suis plus dans le monde ; eux sont dans le monde, et moi, je viens vers toi. Père saint, garde-les dans ton nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous. ¹² Quand j'étais avec eux, je les gardais dans ton nom que tu m'as donné. J'ai veillé et aucun d'eux ne s'est perdu, sauf le fils de perdition, afin que l'Écriture fût accomplie. ¹³ Mais maintenant je viens vers toi et je parle ainsi dans le monde, afin qu'ils aient en eux-mêmes ma joie complète. ¹⁴ Je leur ai donné ta parole et le monde les a haïs, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde. ¹⁵ Je ne te prie pas de les enlever du monde, mais de les garder du Mauvais. ¹⁶ Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde. ¹⁷ Sanctifie-les dans la vérité : ta parole est vérité. ¹⁸ Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi, je les ai envoyés dans le monde. ¹⁹ Pour eux je me sanctifie moi-même, afin qu'ils soient, eux aussi, sanctifiés dans la vérité. ²⁰ Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, ²¹ afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. ²² Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : ²³ moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité, et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé. ²⁴ Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi, afin qu'ils contemplent ma gloire, que tu m'as donnée parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde. ²⁵ Père juste, le monde ne t'a pas connu, mais moi je t'ai connu et ceux-ci ont reconnu que tu m'as envoyé. ²⁶ Je leur ai fait connaître ton nom et je le leur ferai connaître, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux. » ¹.

Le prélude de la prière qu'on nomme sacerdotale, exclusivement relatée par Jean, le disciple que Jésus aimait,

1. Bible de Jérusalem, Cerf, 1979, p. 1557-8.

est une prise de conscience de l'imminence de l'heure fatale. Cette hypersensibilisation demeure en effet l'incrustation pertinente du fini sur l'*image* qui écoute la dernière promesse d'une libération eschatologique de toute finitude. Mais d'abord, l'insertion du temporel dans la prière nous rappelle l'heure du jugement, où justice et vérité, ici le Père lui-même, tiendraient ensemble le sceptre qui délibérera de la vie de tout un chacun. Ensuite, il s'agit d'une temporalité problématique, car dès sa naissance, l'humain fuit l'heure sans pour autant pouvoir l'arrêter quelque part, ni en fixer le moment nécessaire. Tout ce qui l'entoure lui rappelle cette heure fatale qu'il fuit pour ne faire en fin de compte qu'attendre son échéance. Tout conscient de son heure, Jésus lui-même a demandé, dans sa prière à *Gethsémani*, qu'elle fût écartée et n'avait, en effet, comme soulagement, que de se fier à la volonté de son Père, renouvelant son attachement à sa mission et à la condition qu'il s'était appropriée librement. Était-il alors stoïcien en cherchant sa liberté dans une coordination avec une détermination surélevée au rang d'une volonté divine, au lieu d'être l'œuvre du destin ou d'une quelconque fatalité ? Quelle que soit sa conviction, sa résignation, ou disons son obéissance à son Père, la voie de sa libération suit la même orientation, celle d'obéir à un mot d'ordre dont le sens dépasse le libre vouloir humain. Serait-ce le son du *logos* créateur, l'écho de l'explosion originelle ou quelque chose d'autre ?

Pour Jésus, c'est la voix du *Nom* à connaître, à aimer et à prêcher : Père, « La vie éternelle c'est de te connaître ». Le Fils est la voix du Père, l'ineffable, mais aussi l'incontournable expression de son amour. Voir ou entendre le Fils, c'est voir le Père qui L'a envoyé. La portée sémantique du nom dans l'Ancien testament et dans l'Orient sémitique, en général, est très importante. Le nom désigne, non seulement une appartenance clanique ou familiale, mais également rôle et fonction à remplir, laissant apparaître l'image d'une identité

individuelle indissociable de son interdépendance sociale. *Jésus, l'Emmanuel, Dieu sauve, Dieu avec nous*, suppose toute une économie divine éternellement conçue pour être réalisée dans la plénitude des temps.

Le Syriaque maronite, longtemps éprouvé par l'expérience de la prière salvatrice, creuse la sonorité bavarde des récitations habituelles pour voir dans le *Nom* la plus profonde des *interprétations*, la *traduction* on ne peut plus fidèle au texte, celui de la Promesse. Se référant à la célèbre prophétie d'Isaïe (7, 14), concernant l'enfantement de la Vierge, le Syriaque en prière, le Sémite en adoration, lit et récite devant la merveille de cet enfant céleste, une *traduction*, en chair et en os, de la Présence du Père et de son amour infini. Il chante : « *Isaïe dans sa prophétie a élevé sa voix et dit : Voici la Vierge qui tombe enceinte et enfante, sans mariage, le traduit et l'interprété ܕܥܡܘܨܘܢܐ ܕܥܡܘܨܘܢܐ. En vérité, Il est Dieu avec nous, sans division.* »¹ Le Père envoie son fils pour sauver et

1. *Beth Ghazo Maronite, Op. cit.*, feuille 31b-32b, 5, p. 283, notre traduction française du syriaque :

" أَمَحًا كُتِمًا أَرَحِمَ هَاخِدًا، وَأُورَ حَمَلًا حَمَلًا سَحَلًا، وَلَا سَوَسَ، وَصَلَّيْ نَمَّ أَد صَدَفَمَ
مِنَا. وَأَكَمَسَ حَمَّ أَحَدًا، وَلَا فَكَّجَا. "

Il est fort intéressant de continuer avec Isaïe et de voir les titres qui vont être donnés au Messie : « Car un enfant nous est né, un fils nous a été donné, il a reçu le pouvoir sur ses épaules et on lui a donné ce nom : *Conseiller-merveilleux, Dieu-fort, Père-éternel, Prince-de-paix*, pour que s'étende le pouvoir dans une paix sans fin sur le trône de David et sur son royaume, pour l'établir et pour l'affermir dans le droit et la justice. » Ces Titres sont « comparables au protocole que l'on composait pour le Pharaon lors de son couronnement » note e dans *BJ.*, Is 9, 5-6, p. 1102. Ce qui confirme encore une fois le déplacement des titres du politique au religieux et *vice versa*. Le Bibliste précise, en effet, l'environnement politique du religieux, sa finalité et son rôle social, d'autant plus que cette hymne messianique a été écrite vers la fin de l'exil babylonien, où l'on voit, dans le chapitre 11, une énumération des pays qui recevaient les juifs dispersés : Patros en Haute Egypte, Kush en Ethiopie, Elam en Perse, Shinear en Babylonie, Hamat en Syrie et quelques îles grecques [...]. *Ibid.*, notes f et g, p. 1105.

pour manifester sa propre Présence en tant que Père, Mère et Frère. Le Christ, *interprète*, traduit cette présence dans sa personne même en tant qu'Il est, Lui, la Présence du Père dans le monde, sa version immanente. Cette *avec*¹ paternelle est à la fois fraternelle et humaine, car le Fils incarné reste inséparable de son Père ; aucune division n'altère l'unicité de *l'image*, rien n'affecte la promesse en voie d'aboutissement. Si le *Nom* de Jésus est rattaché à l'Événement historique par excellence, c'est parce qu'il est Lui-même l'Événement. Chaque fois qu'on invoque le *Nom*, on adhère à toutes les donnes, richesses et actes tragiques y afférents ; on s'engage en fraternité et en filiation, non pas en raison d'un mérite exceptionnel, mais grâce au *Nom* invoqué qui est salut et prodigalité divine par définition, notamment à la prière de Jésus en notre faveur, pour notre sanctification dans la vérité, étant Lui-même la vérité. Toutefois, l'humain ne sacrifie pas son libre vouloir ; au contraire, il lui est donné de juger et de décider personnellement de son salut en invoquant le *Nom*, appelant au secours. C'est là où est dévoilé, par le son, la voix, le *Nom* articulé, l'audition, l'appel et la prière, ce dont l'humain est désormais capable en tant qu'acteur principal de la nouvelle tragédie, en tant qu'*interprète* de la volonté divine, *traduisant* son sens plénier.

Ainsi dans la simultanéité des événements et des faits collectifs, le Sauveur tient compte de la conscience de chacun et de tous. Si Jésus n'avait pas peur du jugement, à titre personnel, il aurait été pris par le souci de son Eglise en germe. Il prie pour son Eglise et dans sa prière il évoque la thématique de l'individu qui se sacrifie pour la multitude, de l'être pour l'espèce, infiniment reprise dans l'histoire de l'humanité souffrante. Parallèlement à l'insertion dramatique

1. *Avec* (ité) ou le substantif de *l'être-avec* ; sans suggestion spatio-temporelle : à côté, derrière ou devant, comme dans compagnie, communauté.

dans le temporel, Jésus évoque également le mondial, présence ou absence spatiale. Que le monde *olam-ha-zeh* ou « durée présente du monde et de l'histoire, notamment de l'histoire de l'humanité »¹, prenne ici le sens de l'éloignement de Dieu, de ses commandements et par conséquent de l'ignorance du *Nom* et de la désobéissance, la symbolique n'en porte pas moins sa visibilité cosmique qui pourrait être associée ainsi aux ténèbres ou au royaume du mal. Le conflit des deux mondes, des deux voies, est bien clair. *Ma'at* et *Isfet* continueront leur combat éternel comme toutes, sœurs, éternelles ennemies. A ce niveau-là, le silence est complice de refus et de louvoisement pour laisser tomber un engagement dispendieux. Ne pas invoquer le *Nom* c'est refuser d'y croire, sombrant par le fait même dans une confusion totale propice à toutes sortes d'égarement, de mensonge et de perte. Inversement, dans l'invocation du *Nom* du sauveur, comme d'ailleurs dans toute action de grâce et dans toute Hymne solennelle de glorification évoquant la grandeur et la puissance de Dieu, le retour en échange est débordement de biens spirituels et matériels.

Toujours est-il que dans sa prière, Jésus voulait non pas enlever ses disciples du monde, mais les préserver contre le mal, pour qu'ils puissent par le fait même témoigner d'une possible victoire du bien ainsi défini dans l'obéissance, la connaissance et l'amour. C'est dans cette stratégie politico-religieuse-gnostique, que Jésus confirme l'accès à la vie éternelle ou le triomphe de la vie sur la mort, - quoique cette dernière soit toujours un passage obligatoire, un arrêt dans et du temporel, dans et du spatial - pour une libération finale de toute finitude, transfigurée en *Royaume céleste* dont l'emplacement n'est défini que par l'*avec*, la coprésence ou la co-transcendance. C'est une *avec* inoculée dans la transparence atemporelle se ressourçant de l'*Ehye*, le *Nom* de

1. Cf. *Evangile de Jean*, Exégèse de Claude Tresmontant, O.E.L.L., 1984.

gloire, le *Nom* qui se donne en *Alliance*, stipulant la *Shekina* ou Présence divine dont l'acte volontaire est de rester *avec* éternellement.

Dans cette *avec*, toute gloire sera donnée aux disciples car ils ont cru en celui que Dieu a envoyé. Ceux-ci auraient-ils dû toucher ses vêtements pour symboliser par le geste ce que la puissance divine peut octroyer aux humains ? L'imposition des mains, la descente de l'Esprit de Vérité, « s'habiller le Christ » suffiront par la suite pour la transmission de ce pouvoir, quitte à confesser sa foi, sa conversion totale, son attachement à la personne du Christ, et à obéir à l'unique commandement qui ne saurait être qu'aimer, comme Lui même a fait. Par cet acte d'amour, Jésus demande à son Père de Le glorifier par ce dont il est le propriétaire depuis toujours. Dans le verbe *doxazein* grec qui devait traduire fidèlement le *kabad* hébreu, on peut voir cette Gloire effectivement en tant qu'honneur s'ajoutant à la considération toute particulière due au gouverneur, celui qui règne et qui domine « sur toutes chairs », dont le verbe *maschal* hébreu est la signification¹. Un règne d'amour qui unit le Fils à Son Père et qui, se répandant sur les disciples, les unit les uns aux autres et à Dieu. L'*avec* devient union salvatrice parce que révélatrice du *Nom*, de l'amour infini de Dieu qui veut le salut du monde².

1. *Ibid.*, Tresmontant renvoie cette citation aux 2R 20, 13 : « toutes ses possessions » וּבְכָל-מְמֻשָּׁלוֹתָיו et Ps 114, 2 : « Israël le domaine de son Empire » מִמְּשֻׁלוֹתָיו et 136, 8 et 9 : «⁸ le soleil pour régner le jour, car sa grâce est éternelle; ⁹ la lune et les étoiles pour régner la nuit, car sa grâce est éternelle »

אֶת-הַשָּׁמַיִם, לְמַמְשָׁלָתָם בַּיּוֹם: כִּי לְעוֹלָם הַחֹדֶשׁ. ^ב אֶת-הַיָּרֵחַ וְכּוֹכְבֵּי-הַלַּיְלָה, לְמַמְשָׁלוֹתָם בַּלַּיְלָה: כִּי לְעוֹלָם הַחֹדֶשׁ

2. On peut dès lors comprendre dans quel sens Jean Chrysostome insistait sur l'initiation baptismale avant de réciter le Notre Père : « [...] *en donnant à Dieu le nom de Père, on confesse d'un seul mot la rémission des péchés, la justification, la sanctification, la Rédemption, l'adoption* »

La prière de Jésus à ses disciples et à ceux qui vont le écouter parler de lui - Nazha parmi eux - révèle ainsi son rôle messianique qui fait en sorte que le Roi-Prêtre prie pour son peuple et lui assure, dans la sollicitation des grâces, le pain quotidien, la victoire sur le mal et une place d'honneur dans son royaume où paix, justice, vérité, liberté et gloire règnent pour toujours¹. Cette gloire en question sera accordée, par médiation, du fait même que les fidèles disciples témoigneront dans leur union ecclésiale, leur communion, de l'union qui existe entre Père et Fils. Dans sa mission terrestre, Jésus n'a jamais été démuné de sa Gloire, car il n'a jamais cessé de témoigner de son union avec le Père, de cet état de grâce d'être *être-avec*. Comme lui, le disciple entre dans la gloire *hic et nunc*, chaque fois qu'il obéit à la voix du Père, s'humilie, aime et devient capable de dire : je me sanctifie pour les autres qui constituent l'*avec* que je suis. La sanctification rejoint ici la *tsedaqa* biblique qui a habilité Noé à être le sauveur de l'humanité pécheresse faisant en sorte que le juste reprend sa condition originelle d'être un consacré par le Créateur (Gn 2,3). La vocation de Moïse et l'appel à

filiale, le droit à l'héritage éternel, le Fils unique devenu notre frère, l'Esprit nous communiquant tous ses dons [...] » Il ajoute explicitant l'aspect socio politique de la prière que nous avons étudié plus haut : « Quel préjudice peut nous causer une naissance obscure devant les hommes, lorsque nous sommes tous de la même condition devant Dieu, et que de ce côté, l'un ne l'emporte pas sur l'autre, ni le riche sur l'indigent, ni le maître sur le serviteur, ni le prince sur le sujet, ni le roi sur le dernier de ses gardes, ni le philosophe sur le barbare, ni le sage sur l'ignorant ? Il a fait don à tous de la même noblesse, ayant voulu que tous lui donnent le nom de Père. » Jean Chrysostome, Homélie XIX, 3-4 sur Matthieu, Paris, traduction de J. Bareille, 1868, p. 291-292.

1. Ainsi sera comprise la parole de St Irénée de Lyon (+202) : « *La Gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est de voir Dieu.* », *Adversus haereses*, 4,20, 5 et 7 où voir ici est synonyme de connaître.

consacrer tout premier-né (Ex 13,2 ; Nb 3,13), à solliciter la sanctification des prêtres qui s'approchent du Seigneur (Gn 19,22 ; Lv 21,8) et à consacrer le Sabbat (Gn 20, 11), le zèle d'Elie pour la maison de Dieu, la fidélité de Job et des Prophètes, sont alors autant d'images bibliques qui ont préparé la venue du Messie qui va dire à son Père : *je me sanctifie pour eux ; qu'ils soient eux-mêmes sanctifiés dans la vérité et qu'ils soient avec moi dans ma gloire.*

Dans sa prière, Jésus instaure la véritable demande des disciples. Déjà quelques versets avant d'ouvrir le chapitre sur la prière, Jean relate dans le chapitre (16, 20-28) le dialogue de Jésus avec ses disciples sur la mort, les douleurs de la séparation et le renouvellement promis. La joie sera la récompense de ceux qui resteront fermes dans leur foi, ceux qui persévéreront dans l'attente du retour triomphal du Christ. C'est ainsi qu'il leur annonce avec une imperturbable conviction que tout ce qu'ils demandent en son *Nom* sera exaucé (Jn 14, 14). Mais la véritable demande reste celle du royaume de Dieu, celle de connaître le *Nom* du Père dont le Fils est le Seigneur victorieux sur la mort elle-même. Il est donc question d'une connaissance dans le sens biblique du terme désignant un profond et entier don de soi pour une meilleure connaissance de l'autre, une profonde saisie *socio-anthropologique* de l'*avec*. Il s'agit d'un engagement fidèle et irréductible vis-à-vis du commandement de l'amour qui définit ce même *Nom*.

A cet égard, la prière de Jésus réduit les sept demandes du *Pater Noster* à la première évocation ou sanctification du *Nom*¹. Car une fois bien appréhendée dans la vie ordinaire, cette première évocation suffirait pour balayer la voie à

1. Les grandes demandes du Pater : le souci du *Nom* du Père (Jn 17, 6. 11. 12. 26), la passion de son *Règne* (la Gloire ; Jn 17,1. 5. 10. 24. 23-26), l'accomplissement de la *volonté* du Père (Jn 17, 2. 4. 6. 9. 11. 12. 24) la libération du mal (Jn 17, 15).

l'exaucement des autres demandes. Après la sanctification du *Nom*, suivent et la venue du Royaume et la réalisation de la Volonté divine. La sanctification du *Nom* est dans la Vérité d'où seront diffusées connaissance, justice et sainteté. La prière devient ainsi la meilleure source de connaissance globale, où intuition, méditation, sensation, affect, et expérience se trouvent remis au seul réceptacle de lumières qui est le cœur du croyant, le cœur du Fils héritier. Cette connaissance est à la fois nourriture spirituelle, intellectuelle et corporelle, mais aussi saisie directe de la vérité ou aboutissement de sanctification dans la vérité qui est « sensation des mystères » comme l'a bien saisi Isaac¹ et comme l'a suggéré Origène avant lui². Avec la « prière pure » profondément développée dans la pratique ascétique des Pères de l'Eglise d'Orient, l'orant est un être qui se donne à la merci du débordement des

-
1. Isaac de Ninive, *Op. cit.*, XVIII, p. 125. Certainement Isaac s'inspire des Pères avant lui, entre autres Evagre le Pontique qui voit dans la prière « une ascension de l'intelligence vers Dieu » (36) ; un ravissement sur « les cimes intellectuelles où l'intelligence est éprise de sagesse » (53). « Le prélude de la gnose immatérielle et uniforme » (85). Ainsi il conseille à ses disciples : « Tu aspirés à la prière ? Émigre d'ici-bas et aie ton domicile au ciel en tout temps, non pas par la simple parole, mais par la pratique angélique et la gnose divine. » (142) ; « Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu es théologien » (61). *La Philocalie, Les écrits fondamentaux des pères du désert aux pères de l'Eglise* (IV^e –XIV^e siècle), T I, « Evagre moine, Chapitres sur la prière », Présenté par Olivier Clément, Desclée de Brouwer, 1995, p. 99-111.
 2. « Celui qui prie doit réfléchir et demander que soit sanctifié le nom de Dieu, selon la parole des psaumes : " exaltons son nom en lui-même " (Ps 33,4). Le Psalmiste nous demande de nous harmoniser avec le même esprit pour nous hâter d'approfondir la connaissance véritable et sublime de Dieu. Exalter le nom de Dieu en lui-même, c'est participer à l'effluve divin, en naissant de lui, c'est dominer les ennemis qui ne peuvent plus se réjouir de nos chutes. Par là se trouve exaltée la force de Dieu comme le montre le Ps 30 : " Je t'exalte, Seigneur, qui m'as conçu et n'as pas fait rire de moi mes ennemis. " [...] » **Origène**, *op. cit.*, p. 79.

lumières, lesquelles envahissent l'être et le submergent en entier, où il ne lui reste rien à dire, rien à méditer, faire ou défaire, construire ou déconstruire ; il ne lui reste que l'être tel qu'il est, était et sera, un miroitement d'être, une projection de lumières, transparence absolue.

Submergé par ce flot de lumières, porté sur les ailes de son espérance, nourri par le zèle messianique, comme Jésus lui-même, l'homme en prière devient une véritable prière. Dans sa dernière prière, Jésus se donne comme rançon, il s'acquitte de la dette, nous défend devant le juge suprême. Verbe et substantif retournent au même sujet. Jésus qui prie est prière et s'offre en plus comme objet, garant et défenseur de notre prière. Dans sa prière, Jésus élève les siens, devant le trône du Roi des rois, Dieu des dieux, pour leur réclamer justice, vérité et vie. Jésus notre sauveur, est lui-même notre prière, le dispositif de notre connaissance du Père. Il est le Verbe, notre parole de glorification ; Il est inséparable de son Esprit, notre avocat et maître de prière. Il est finalement indissociable de son Père, amour infini, Son originaire et écoute inconditionnelle, pureté absolue. Comme lui, tout orant est à même de s'unir à Dieu en se donnant à l'action salvifique, en s'appropriant sa prière, devenant prière, Fils et héritier.

En effet, l'expérience des Anciens est analogue. Le psalmiste s'écrie et se lamente de ce que les gens, les haineux et menteurs, l'accusent en récompense de son amitié et de son bienfait, lui qui est prière. « *Pour prix de mon amitié, on m'accuse, et je ne suis que prière.* » (Ps 109 (108) 4). Paul Evdokimov semble se souvenir de ce verset, mais tout particulièrement de la prière de Jésus quand il parle de la femme en prière dans les catacombes, l'orante menacée de persécution et d'extermination au moment où elle ne fait que prier, où elle n'est que prière : « Elle représente la seule vraie attitude de l'âme humaine. Ce n'est pas assez de posséder la prière (dit-il) : nous devons *devenir prière incarnée*. Ce n'est pas assez d'avoir des temps de prières : chaque acte, chaque

geste, même un sourire, doit devenir une hymne d'adoration, une offrande, une prière. Nous devons offrir non ce que nous avons, mais ce que nous sommes¹. »

L'*avec*, mutée en union, transfigurée en prière, retrace le chemin de la co-transcendance, longtemps en incubation dans la dialectique transversale, et fait en sorte que le tout soit racheté et élevé par la sanctification de l'Un, roi, prêtre, messie ou simple croyant qui sollicite l'aide de l'espèce ou de la communauté et qui joue le médiateur entre terre et ciel, entre la multitude cosmique et l'Un. De retour aux *trésors* spirituel de la *maison* syriaque maronite, il nous semble infiniment important de faire observer, dans ce contexte de réconciliation du créé avec son Créateur, comment la Vierge Marie fut appelée la *nouvelle colombe* qui porte dans ses entrailles l'*aigle très ancien*² *ܐܝܠܘܢ ܥܘܠܡܝܢܐ ܕܥܝܠܘܬܐ*, ou la *brebis qui enfante un agneau*, la *jeune vierge qui enfante le lionceau*, pour laisser circuler les symboles librement d'une espèce à l'autre, d'une logique à l'autre, insister davantage sur l'unité du créé et sur l'universalité du salut. Si la venue du Messie était inauguratrice des temps nouveaux, l'essentiel aurait été magnifié et avancé déjà dans la conscience de l'homme en prière, cet être-avec capable de Dieu, car tout ce qu'il fait, il le fait en guise de réponse à l'initiative divine ou première cantatrice. L'*avec* est élévatrice et rédemptrice. Le particulier ne se perd pas dans la pluralité ; au contraire il s'enrichit dans la réalisation de son entité médiatrice ouverte au ciel. L'enseignement pratique de Saint Ignace d'Antioche est de grande utilité pour comprendre l'importance de ce vivre

-
1. Paul Evdokimov, *Sacrement de l'amour : le Mystère conjugal à la lumière de la Tradition orthodoxe*, DDB, 1980, p. 83.
 2. *Beth-Ghazo*, *Op. cit.*, feuille 20a-21a, 5, p. 163 voir aussi feuille 12b-14a, p. 163 où l'aigle est celui du ciel. Sur le Lionceau, voir feuille 14b-15b, 3 et 5 : « *La jeune vierge portant le lionceau qui habite ses entrailles et ne la détruit pas* *ܐܝܠܘܢܐ ܕܥܝܠܘܬܐ ܕܥܝܠܘܬܐ ܕܥܝܠܘܬܐ* ».

avec et de prier le Christ dont la simple invocation est à même de se ressaisir un *avec* Lui, en Lui et pour Lui¹. Dans sa demande, Nazha reprend ses paroles à cœur, sachant que la sanctification ne peut être réalisée, assumée que dans une prise de conscience pratique de sa condition d'être *avec* (laquelle résorbe l'être pour et l'être à la disposition de) comme nous l'avons déjà signalé à plusieurs reprises. Seule cette prise de conscience nous habilite, dans la « prière pure », à saisir le sens de notre attachement filial, à connaître le Père, à le glorifier et à s'y abîmer pour une nouvelle renaissance en esprit et en vérité, en Esprit de Vérité.

1. « Ne croyez pas que vous ne puissiez rien faire de bon séparément : il n'y a de bon que ce que vous faites en commun. Une même prière, une même supplication, un même esprit, une seule espérance dans la charité, que vous goûterez dans une joie innocente : tout cela c'est Jésus-Christ, il n'y a rien de plus beau. Accourez vous réunir dans le seul temple de Dieu, autour du seul autel qui est le seul Jésus-Christ, seul il est sorti du Père, lui demeurant à lui. » Saint Ignace d'Antioche, (+107), *Lettre aux Magnésiens*, ch. 6 et 7.

CONCLUSION

Après la prière, vient la prière. L'écoute est prière, l'exaucement est prière et ne rien faire, dire ou entendre est prière. Le secret de cette subtilité nous serait révélé dans l'*avec* définissant un être en relation dialectique avec soi, avec l'autre, proche et lointain. C'est un secret de donation intersubjective dont le mot clé est objectivité inconditionnée, soulevée par une transversalité à même de croiser les deux mouvements de la dialectique pour une *chute* de transcendance dans le secret même, dans l'abîme de l'être où le divin est en moi, avec moi et pour moi, où il est amour, justice et vérité.

La conclusion ne saurait se clore, elle est ouverture au sens, du sens, par le sens, pour une interminable épopée de recherche dont le héros est un homme de prière voulant instaurer les assises d'un royaume où seront récapitulées toutes les tendances humaines, du manger au penser, du pratique au théorique et du rêve à la veille. Un royaume qui n'oublierait point les dernières astuces de la technique dans l'informatique de télécommunication. En revanche, le virtuel, qu'on pourchasse dans ses nouveaux programmes, serait profitable pour une éventuelle percée de l'énigme *d'être-pour-après*, avec un *je-ne-sais-qui* et *presque tout* ! Prier donnera de l'élan, du courage et de la perspicacité nécessaires pour

aménager son petit espace et le partager avec l'autre, car il serait beaucoup plus utile d'avoir la fierté d'en faire un don que d'être obligé de s'en dessaisir avec ou sans testament.

Arrivés à cette étape cruciale de notre séjour sur terre, nous reconnaissons que prier restera le moment opportun à toute mise à jour des nouvelles donnes de l'être qui *habite en écoute* et dont la voix est simple expression de soi, diffuse en lumières, sons et images. Les couleurs, comme la mélodie et les lois de la perspective, seront notre pain quotidien, généreusement mis à table où maître et esclave, petit et chien, familier et étranger, pauvre et riche ramasseront équitablement les miettes comme si tout descendait du ciel, comme si tout obéissait à la Parole du Roi, sans façon, sans peur, sans artifice.

Oui, le politique qui gère ce royaume et qui facilite la vie de ses citoyens est une marche solennelle du temple au temple, du berceau au tombeau, d'ici à l'au-delà. *Habiter en prière* serait le lot du peuple qui connaît le nom de son roi-prêtre. *Habiter en prière* serait le titre unique de l'enseigne qui orne la porte de la ville, donnant tout droit sur la place publique où séjourne l'*avec*. *Habiter en prière* ou *en écoute* serait la distinction hautement honorifique du Politique dont le siège est gardé par deux déesses, une à sa droite et une à sa gauche. Seul, le juste, l'homme vrai, celui qui aime peut en déchiffrer le mot de passe pour solliciter une audience avec le maître des lieux.

Que la prière soit notre *habitation* et que nous soyons *habitat* l'un pour l'autre, aucune durée ne fixera le terme de notre séjour tant et si bien que tout un chacun rend justice à l'autre en lui réservant une place dans sa prière. Nécessité, temps et espace seront résorbés dans l'amour, clément *interprète* et génial *traducteur* du *Nom* divin sur les pages de la vie où rien ne supplantera l'*avec* en pleine gestation de paix perpétuelle, en pleine élévation spirituelle. C'est ainsi que

finalement là où règne l'amour, la justice n'est plus définition de limites, de propriétés et taxe de séjour. Elle ne cherche plus les avantages et n'exonère plus les obligations, se cachant derrière l'équité ou l'égalité des chances ; la justice serait accueil, donation et irréversibilité de chance.

De retour à la question de départ, nous nous demandons de quel genre de prière aurions-nous besoin pour renforcer les murailles de notre cité : celle de la technologie de pointe, qui pollue notre atmosphère, qui infecte nos sources, qui ravage le reste de nos forêts et qui conquiert l'intimité de notre maison ? Comment rendre justice à la terre horrifiée par les crimes ininterrompus dont elle souffre ? Quelle vérité aurions-nous à dévoiler ou à cacher au cas où le réel ne ferait qu'attiser mensonges, railleries et feux de discorde ? Quelle douceur d'hymnes et de chants accompagnerait-elle l'éducation de nos enfants ? Quel serait le jargon qui véhiculerait les besoins et attentes de notre jeunesse ? Qu'est-ce qui impressionnerait nos adultes et les rassèrerait-t-il pour qu'ils ne baissent pas leurs armes spirituelles ? Aurions-nous besoin de forger un nouveau vocabulaire pour parler à Dieu ? pour nous réconcilier avec la terre ? ou bien construirions-nous la nouvelle image d'une divinité virtuelle à même de capter notre attention ? L'expérience humaine nous livre toujours l'essentiel pour savoir s'adapter aux circonstances et pour suivre la modernité : préparer un cœur de lumière qui servirait d'habitation, un cœur de chair censé compatir à l'autre, un cœur de prouesse à même de sauter les remparts qui nous séparent, les uns des autres, et de s'aventurer en co-transcendance. Ce cœur trouvera les mots, battra le rythme de la nature qu'il ne saura oublier et s'ouvrira à l'autre dans la justice et la vérité. Rien ne va changer, car nos besoins seront toujours les mêmes. Seulement, les moyens d'y satisfaire auront droit à une mise à jour. Dans sa demande, Nazha renoue son présent avec l'hier des autres et confirme que, dans son *habitation* de prière, tout le monde aura sa place, quitte à

le vouloir. Avec Nazha, chaque fois que l'on ouvre son *habitation* en entonnant la mélodie de la co-transcendance, tous les *je*, tous les *tu* s'enchantent pour donner naissance au *nous*, ou meilleure *interprétation* du *Nom* divin.

BIBLIOGRAPHIE

GENERALITES SUR POLITIQUE ET RELIGION

1. Aletti Jean-Noël, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'Épître aux Romains*, Seuil, Parole de Dieu, 1991.
2. Assmann Jan, *Ma'at Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Verlag C.H. Beck, 2006.
3. Assmann Jan, *La mémoire culturelle : Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Aubier, 2010.
4. Assmann Jan, *Le prix du monothéisme*, Aubier, 2007.
5. Assmann Jan, *Ma'at Konfuzius Goethe - Drei Lehren für das richtige Leben*, Schmidt-Glintzer, Helwig, 2006.
6. Augustin Saint, *La Cité de Dieu*, XIX, 21, Traduction de L. Moreau, Seuil, 1994.
7. Augustin Saint, *Les Confessions*, Traduction de Pierre Labriolle, Les belles lettres, 1977.
8. Aurobindo Shri, *La vie divine*, T IV, Albin Michel, 1973.
9. Barucq A., (et al.), *Ecrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, Petite bibliothèque des Sciences Bibliques, AT 2, Paris, Desclée, 1986.

10. Bosworth C.E and Aii, *The Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill 1995.
11. Bottéro Jean, *Mésopotamie, l'écriture, la raison et les dieux*, Gallimard, Folio, 1987.
12. Bottéro Jean, *La plus vieille religion en Mésopotamie*, Gallimard, Folio, 1998.
13. Bottéro Jean, *Naissance de Dieu, La Bible et l'historien*, Gallimard, Folio, 1992.
14. Bottéro Jean, *Mythes et rites de Babylone*, Paris, 1985.
15. Caillois Roger, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Folio, 1950 - 1991.
16. Calogero Guido, *Laïcisme et dialogue*, textes réunis traduits et présentés par Evelyne Buisnière, Septentrion PU, 2007.
17. Carré Olivier, *Mystique et politique, le Coran des islamistes, lecture du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical (1906-1966)*, Cerf., 2004.
18. Cazenave Michel, *Unité du monde unité de l'être*, Dervy, 2005.
19. Celan Paul, *La rose de Personne*, « L'écluse », Traduction de Martine Broda, José Corti, 2002.
20. Columella Lucius Iunius Moderatus *De re rustica*, 1, 7.
21. *Confucius Les entretiens de*, Traduction de Anne Cheng, Seuil, 1981.
22. *Les Constitutions Apostoliques*, Traduction de Marcel Metzger, Cerf, Paris, 1992.
23. Dunaud F. et Zivie-Coche C., *Dieux et hommes de l'Égypte ancienne*, Paris, Armand Colin, 1991.
24. Durkheim Emile, « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », Extrait du *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1913, 13, pp. 63 à 100.

25. Durkheim Emile, « De la définition des phénomènes religieux » in *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, pp. 1 à 28, rubrique: "Mémoires originaux". Paris, Puf., Texte reproduit dans *Journal sociologique*, pp. 140 à 165. Paris, Puf., 1969.
26. Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 1912 et Puf., 2003.
27. Durkheim Emile, « *Cours sur les origines de la vie religieuse.* » Extrait de la *Revue de philosophie*, 1907, vol. 7, n° 5 (pp. 528 à 539), vol. 7, n° 7 (pp. 92 à 114) et vol. 7, n° 12 (pp. 620 à 638). Reproduit in Émile Durkheim, *Textes. 2. Religion, morale, anomie*, pp. 65 à 122. Paris, Éditions de Minuit, 1975.
28. Duverger Maurice, *Introduction à la politique*, Gallimard, 1964-2000.
29. Eisler Rudolf, *Kant-Lexikon*, Gallimard, 1994.
30. Eliade Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses. 1. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, Payot, 1976.
31. Evdokimov Paul, *Sacrement de l'amour, le Mystère conjugal à la lumière de la Tradition orthodoxe*, DDB, 1980.
32. Ferenczi Thomas, *Religion et politique, une liaison dangereuse*, Éditions Complexe, 2003.
33. Freud Sigmund, *Moïse et le monothéisme*, 1939. Traduit de l'Allemand par Anne Berman, 1948, Gallimard, "Idées NRF", 1980.
34. Freund Julien, *L'essence du politique*, Dalloz, 2004.
35. Gauchet Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002.
36. Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Folio, 1985.

37. Gesenius William, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford at the Clarendon Press, 1966.
38. Glassner Jean-Jacques, *La Mésopotamie*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
39. Golliau Catherine, *La Pensée antique, des présocratiques à saint Augustin*, Le Point Thallandier, 2005.
40. Granet Marcel, *La pensée chinoise*, Albin Michel, 1988.
41. Granet Marcel, *La religion des Chinois*, (1922), Paris, Puf. 2^e édition, 1951.
42. Granet Marcel, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Albin Michel, Paris, 1982.
43. Habermas Jürgen, *Zwischen Naturalismus und religion*, Suhrkamp, 2005.
44. Harvey Susan Ashbrook, *The Lives of Simeon Stylites*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1992.
45. Hegel G.W.F., *La phénoménologie de l'Esprit*, Traduction de Jean-Pierre Lefevre, Aubier, 1991.
46. Heidegger Martin, *Les chemins qui ne mènent nulle part*, Traduit par Wolfgang Brokmeier, Tel Gallimard, 1992.
47. Hobbes Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Trad., S. Sorbière, GF. Flammarion, 1982.
48. Horkheimer Max, *Théorie critique*, Payot, 2009.
49. Huxley Aldous, *La philosophie éternelle, Philosophia perennis*, Plon - Seuil, 1977.
50. Isaac le Syrien (de Ninive), *Œuvres spirituelles*, Traduction et notes de Jacques Touraille, Desclée de Brouwer, 1981.
51. James William, *Le pragmatisme*, Nouvelle traduction, Flammarion, coll. "Champs", octobre 2007.
52. Jung C.G., *L'âme et la vie*, Traduction de Dr Roland Cahen et Yves le Lay, Bushet/ Chastel, 1963.

53. Jung C.G., *Answer to Job*, Fiftieth-Anniversary Edition, PUP, 1973-2002 .
54. Jung C.G., *Le divin dans l'homme, lettres sur les religions*, choisie et présentées par Michel Cazenave, Albin Michel, 1999.
55. Khoury Raïf Georges, *Politik und Religion im Islam und die Probleme der Entwicklung der arabisch-islamischen Welt in der modernen Zeit*, Universitätsverlag Winter Heidelberg, 2007.
56. Kohler Ludwig and others, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, M.E.J. Richardson (Sous la direction de, Traduction) Brill, New Edition 2001.
57. Labat R. (et al.), *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris, Fayard - Denoël, 1970.
58. *The Laws of Manu*, Chap. VIII, 12-20, Translation by Wendy Doniger & Brian K. Smith, Penguin Books, 1991.
59. Lefort Claude, *Essai sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, 1986.
60. Locke J., *Traité du gouvernement civil*, chap. IX, Traduction de D. Mazel, GF Flammarion, 1992.
61. Marcel Gabriel, *Le mystère de l'être*, Présence de Gabriel Marcel, 1997.
62. Maïmonide Moïse, *Le Guide des égarés*, Verdier, 1979, p. 377.
63. Margéo Jean, Cardinal et Mgr Robert Le Gall, *Le voyage intérieur, Dialogue sur la prière et la méditation*, Presses de la Renaissance, 2007.
64. Marion Jean-Luc, *Au lieu de soi, L'approche de Saint Augustin*, Puf., 2008.
65. Mauss Marcel, *Essai sur le don*, étude publiée dans l'Année sociologique, 1923-1924, rééd. in Marcel Mauss,

- Sociologie et anthropologie, Puf., coll. « Quadrige », 2001.
66. Menu Bernadette, *Ma'at, L'ordre juste du monde*, Michalon, 2005.
 67. Mutahharî Martyr Murtâda, *Divine Justice*, Publication of International center For Islamic Studies, 2004 .
 68. *Myths of Babylonia and Assyria* by Donald A. Mackenze, With Historical Narrative & Comparative Notes. The Gresham Publishing Company, London, 1915.
 69. Nassar Nassif ناصيف نصّار، الذات والحضور، بحث في مبادئ الوجود التاريخي، دار الطليعة، ٢٠٠٨
 70. Nietzsche F., *Die Geburt der Tragödie Unzeitungemässe Betrachtungen I-IV Nachgelassene Schriften 1870-1873*, G/ Colli und M. Montinari, 1988, dtv/de Gruyter, 2221.
 71. Nietzsche F., *Généalogie de la morale*, Traduction de Henri Albert et de M Sautet, Poche, 1990.
 72. Nietzsche F., *Volonté de Puissance*, Traduction d'Henri Albert, 1997.
 73. Otto Rudolf, *Le sacré*, Payot, 2001.
 74. Pinches Théophilus G., *The Religion of Babylonia and Assyria*, University College, London, 2002.
 75. Platon, *La République*, Gallimard, 1993.
 76. Rawls John, *Théorie de la justice*, Seuil, 1997.
 77. *The Rig Veda, Hinduism*, Sacred Writings, translated by Griffith Ralph T.H., Book of the Month Club, New York, 1992.
 78. Rollet Jacques, *Religion et politique*, Grasset, 2001, Livre de Poche, 2004.
 79. Schlechta Karl, *Werke in 3 Bden*, München 1956, 1960, 2^e éd. Bd. III.
 80. Schmitt Carl, *Théologie politique*, « La légendaire thèse finale », Gallimard, 1988 – 2006.

81. Schmitt Carl, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker und Humblot, Berlin, 2004.
82. Schmitt Carl, *Politische Theologie II, Die legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker und Humblot, Berlin, 1996.
83. Schmitt Carl, *Positionen und Begriffe, im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923- 1939*, Duncker und Humblot, Berlin, 1988.
84. Schopenhauer A., *Parerga et paralipomena*, Traduction d'Auguste Dietrich, février 1908, Paris, Félix Alcan, 1909.
85. Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, G. Colli, in *La Sagesse grecque*, Éditions de L'Éclat, 1997.
86. Spinoza Baruch, *Traité des autorités théologiques et politiques*, Gallimard, 1954.
87. Stein Edith, *La prière de l'Eglise*, Ad Solem, 1995.
88. Strauss Léo, *La cité et l'homme*, Librairie générale française, Poche, 2005.
89. Stump Eleonore and Murray Michel J., *Philosophy of religion, The Big Questions*, Blackwell, 1999.
90. Tarot Camille, *Le symbolique et le sacré, théories de la religion*, Éditions la Découverte, 2008.
91. Tillich Paul, *Théologie systématique II*, Traduction d'André Gounelle, Cerf., 2003.
92. Tresmontant Claude, *Evangile de Jean*, Exégèse, O.E.L.L., 1984.
93. Vieillard-Baron Jean-Louis, Kaplan Francis, *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf., 1989.
94. Vouga François, *Politique du Nouveau Testament*, Labor et Fides, 2008.

95. Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Gallimard (2004) ou Flammarion (2008).
96. Weil Simone, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, 1949, Collection idées.
97. Weigel J., *Das Judentum, Eine volkstümliche Darstellung*, Melzer, 2004 für die Deutsche Edition. S. 93 und 98.
98. Wittgenstein Ludwig, *Leçons sur la liberté de la volonté*, traduction d'Antonia Soulez, Puf., 1998.
99. Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, 1993-2002.

SUR LA PRIERE

1. Abécassis Armand et Collaborateurs, *Ce que les hommes disent aux Dieux, Prières des grandes religions*, Seuil, 2007.
2. Ahmad 'Abd al-Jawâd, *Les prières Exaucées Tirées du Hadîth et du Livre*, Al Bouraq, 2003.
3. Al Ghazâli, *Temps et prières*, Traduction de Pierre Cuperly, Albin Michel, 1996.
4. Amdouni Hassan, *Le culte, al'ibâdât*, Albouraq, 2001.
5. Ashby Dr. Muata, *The 42 Precepts of Maat and their Foundation in the Philosophy of Righteous Action of the Wisdom, Text Sages Of Ancient Egypt, Study Guide*, Senna Institut of Yoga, Miami-Florida, USA, 1998 - 2006.

6. Augustin Saint, *Prier avec les Psaumes*, Traduction de Jacques Perret, Cerf., 2008.
7. *Le Bahir, livre de la clarté*, Traduction de Joseph Gottfarstein, Verdier, 1983.
8. Bailly Anatole, *Abrégé du dictionnaire GREC FRANÇAIS*, Librairie Hachette, 1901.
9. Bianchi, Enzo, *Prier la Parole. Une introduction à la lectio divina* (Vie Monastique, 5), Bellefontaine 1996.
10. *Beth-Ghazo Maronite*, XIV Volumes, Introduction et traduction de Jean Tabet, PUSEK, 2000-2009.
11. *La Bible de Jérusalem*, Cerf, 1979.
12. Birnbaum Pierre, *Prier pour l'Etat, Les juifs, l'alliance royale et la démocratie*, Calmann-Lévy, 2005.
13. Chariton, de Valamo, *L'art de la prière* (Spiritualité Orientale, 18), Bégrolles-en-Mauges 1976.
14. Charpin Dominique, *Rendre la justice en Mésopotamie*, Sous la direction de Francis Loannes, Archives judiciaires du Proche-Orient ancien, (me- 1^{er} millénaires avant J.-C.), TEMPS& ESPACES, Presses Universitaires de Vincennes.
15. *Connaissance des Pères de l'Eglise*, « Le Notre Père », n° 116, Nouvelle Cité éditions, décembre 2009.
16. Costa José, *La bible racontée par le Midrash*, Bayard, 2004.
17. Cullmann Oscar, *La prière dans le Nouveau Testament*, Cerf., 1996.
18. *Dictionnaire de l'Hindouisme*, de Jean Varenne, Rocher, 2002.
19. *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, M. Viller, E. Cavallera et autres, Tome XII, Beauchesne, Paris, 1986.

20. Donin H.H., *To Pray as A Jew*, Basic Books, USA, 1980.
21. De Lubac Henri Cardinal, *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Cerf., 2007.
22. Eisenberg José et Steinsaltz Adin, *L'homme debout, Essai sur la prière juive*, Albin Michel, 1999.
23. Erman A., *Denksteine aus der Thebanischen Gräberstadt*, en *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1911.
24. Evagre le Pontique, *Traité de l'oraison dans les leçons d'un contemplatif*, Irénée Hausherr, Beauchesne, 1960.
25. Faure Patrick, *Des chemins s'ouvrent dans leurs cœurs*, Parole et silence, 2007.
26. Frettlöh Magdalene L., *Theologie des Segens*, Gütersloher Verlagshaus, 1998.
27. *Gebet der Menschheit aus allen Religionen, Völkern und Kulturen*, Vorwort von Franz Alt, 2006.
28. *Gotteslob*, Katholische Gebet – und Gesangbuch, Verlag Herder Freiburg, 2006.
29. Guillaumont Antoine, *Etudes sur la spiritualité de l'orient chrétien* (Spiritualité orientale, 66), Bégrolles-en-Mauges, 1996 .
30. Hamman Adalbert, *La prière dans l'Eglise ancienne*, Paris 1989.
31. Hamman Adalbert, *La prière chrétienne et la prière païenne, forme et différence*, Berlin 1980 .
32. Hausherr Irénée, « Comment priaient les pères », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 32(1956), p. 33-58; 33(1957), p.27-39.
33. *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Introduction et traduction de Marie-Joseph Seux, Cerf., 1976.

34. *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne*, par André Barucq et François Daumas, Cerf., 1980.
35. Ibn Arabî, *La prière du jour du vendredi*, traduction de Charles-André Gilis, Albouraq, 2003.
36. Ibn Mustafâ al-Alawî le Cheikh Ahmad, *L'arbre aux secrets ou de la signification de la prière sur le Prophète*, Traduction de Nabîl Badrawî, Albouraq, 2003.
37. Jacquet Louis, *Les psaumes et le cœur de l'homme, étude textuelle, littéraire et doctrinale*, Duculot, Belgique, 1975.
38. Jankélévitch Vladimir, *La musique et les heures*, Seuil, 1988.
39. Jean de la Croix, P., *Lectio Divina*, - Christus 29(1982), 113, 78-81.
40. Journal of Hebrew Scriptures, Vol. 6, 2006 and Enrique Nardoni, *Rise Up; O Judge : A Study of Justice in the biblical Word*, Translation Sean Charles Martin, Peabody : Kendrickson Publishers, 2004, p. XXXIII +343.
41. *Die Kabbala*, Helmut Werner, Komet.
42. Littmann Enno, *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, Band 6, DMG, 1967.
43. Mansour Ahmad Sobhi الصلاة بين القرآن والمسلمين، الإنتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٨
44. Martini Evelyne, *La prière, ce qu'en disent les religions*, Éditions de l'Atelier, 2001.
45. Matta El-Maskine, Père, *Expérience de Dieu dans la vie de prière*, Spiritualité orientale, 71, Bégrolles-en-Mauges, 1997.
46. Maurin, Daniel, *Oraison du cœur, un chemin vers Dieu*, Paris, 1989.

47. Mauss Marcel, *La prière*, Paris, Félix Alcan, Éditeur, 1909.
48. Merton Thomas, *Les voies de la vraie prière*, Foi vivante, 386, Paris, 1997.
49. Meunier Mario, *Hymnes de Synésius de Cyrène*, Éditions d'Aujourd'hui, 1980.
50. Meslin Michel, *Quand les Hommes parlent aux Dieux, Histoire de la prière dans les civilisations*, Bayard, 2003.
51. *Mishna Die, Festzeiten Seder Mo'ed*, Verlag der Weltreligionen, 2007.
52. Olivier Claude, *100 prières des Pères de l'Eglise*, Salvator, 2007.
53. Origène, *La prière*, Traduction de A.G. Hamman, Desclée de Brouwer, Les Pères dans la foi, 1977.
54. Olmo Lete Gregorio del, *Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit*, Eisenbrans, 2004.
55. *La Philocalie*, présentée par Olivier Clément, Desclée de Brouwer, Lattès, T I et II , 1995.
56. *Philosophy and Culture*, Vol 5, Traditional Korean Philosophy, Korean Philosophical Association, 2008.
57. *The Pyramid Texts*, Translation by Samuel A. B. Mercer, Longmans, Green & Co. New York, London, Toronto, 28. "A Litany of Ascension", Utterance 539, 1952.
58. *Quand les hommes parlent aux Dieux, Histoire de la prière dans les civilisations*, sous la direction de Michel Meslin, Bayard, 2003.
59. *Rig Veda*, Das heilige Wissen Erster und Zweiter Liederkreis, Verlag der Weltreligionen, 2007.
60. Simonart J., *Les chemins de la prière intérieure*, Louvain-la-Neuve, 1991.

61. Singer Itamar, *Hittite Prayers*, Society of Biblical Literature, 2002.
62. *Talmud*, der Babylonische, von Jacob Fromer, Komet, 1924.
63. Thüssing Wilhelm, *La Prière sacerdotale de Jésus*, Jean, chapitre 17, Traduction de l'allemand par Joseph Burckel et François Stoessel, 1970.
64. Vitray-Meyerovitch De, Eva, *La prière en Islam*, Albin Michel, Spiritualités vivantes, 2003.
65. Wieseltier Léon, *Kaddish*, Calman Lévy, 2000, traduction française, 2003.

Publications de l'Université Saint-Esprit de Kaslik Faculté de Philosophie et des Sciences humaines

Cette nouvelle série fait suite aux anciennes collections publiées
par la Faculté de Philosophie et des Sciences humaines

- ١- زعيتر سركيس، ١٩٧٦. لبنان السؤال، جامعة الروح القدس - الكسليك (منشورات جامعة الروح القدس الكسليك. كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية، ١).
- ٢- حنين رياض (ناشر)، ١٩٧٦. لبنان وشعراء العرب، جامعة الروح القدس - الكسليك (منشورات جامعة الروح القدس الكسليك. كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية، ٢).
- 3 - NASSR César, 1985. *Rétrospective*, Kaslik : USEK (Publications de l'Université Saint-Esprit de Kaslik. Faculté de Philosophie et des Sciences humaines, 1).
- 4 - SACRE Etienne, 1986. *Recueil*, t. 2, Kaslik : USEK (Publications de l'Université Saint-Esprit de Kaslik. Faculté de Philosophie et des Sciences humaines, 2).
- 5 - SALIBA Gaby et AZZI Paul, 1986. *Méthodologie et pratique de la recherche*, Kaslik : USEK (Publications de l'Université Saint-Esprit de Kaslik. Faculté de Philosophie et des Sciences humaines, 3).
- ٦- مطر فريد، ١٩٩٧. رحيل صديق، جامعة الروح القدس - الكسليك (منشورات جامعة الروح القدس الكسليك. كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية، ٣).
- ٧- فريد مطر وثقافة السلام، ١٩٩٨. جامعة الروح القدس - الكسليك (منشورات جامعة الروح القدس الكسليك. كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية، ٤).
- ٨- مطر فريد، ١٩٩٨. أناشيد القمم، جامعة الروح القدس - الكسليك (منشورات جامعة الروح القدس الكسليك. كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية، ٥).

- 9 - NEHME Hoda et al., 2004. *Initiation à la recherche en sciences humaines*, Kaslik : USEK (Publications de l'Université Saint-Esprit de Kaslik. Faculté de Philosophie et des Sciences humaines).
- 10 - *Théologie, philosophie et libération de l'esprit : religion et culture*, dialogue germano-libanais, 2007. Kaslik : PUSEK (Publications de l'Université Saint-Esprit de Kaslik. Faculté de Philosophie et des Sciences humaines, 10).
- 11- *Politique et religion : le cas du Liban et les perspectives d'un « Vivre ensemble » au milieu du monde arabo-islamique*, 2010. Kaslik : PUSEK (Publications de l'Université Saint-Esprit de Kaslik. Faculté de Philosophie et des Sciences humaines, 11).
- 12- AKIKI Jean, 2010. *Les fins politiques de la prière*, Kaslik : PUSEK (Publications de l'Université Saint-Esprit de Kaslik. Faculté de Philosophie et des Sciences humaines).

Achévé d'imprimer
à l'Imprimerie Saint-Paul
Jounieh - Liban
Le 15 mai 2010