

revue
catholique
internationale



communio

Notre Père III notre Pain

Jésus, notre pain quotidien au-dessus de toute substance, ayez pitié de nous.
Jésus, pain descendu du ciel pour donner la vie au monde, ayez pitié de nous.
Jésus, véritable manne qui a tous les goûts pour un cœur pur, ayez pitié de nous.
Jésus, qui n'aviez pas même de quoi reposer votre tête, pendant que vous nourrissiez
au désert tant de milliers d'hommes d'un pain miraculeux, ayez pitié de nous.

François de Salignac de La Mothe-Fénelon, *Prières du matin*

Traditionnellement interprétée comme la *velatio*, le « voilement » d'une vierge consacrée, la fresque représente trois états de la défunte : à gauche, le mariage, béni par l'évêque (Ignace d'Antioche [vers 35-107 ou 113], Épître à Polycarpe, 5 : « Il convient que les noces soient célébrées avec le consentement de l'évêque »). L'époux tient un voile blanc ourlé de rouge, le *flammeum* qui va recouvrir la tête de la nouvelle épouse ; elle tient en main un rouleau à demi-déplié, le *volumen* qui contient les droits et devoirs des époux selon le droit romain, repris par l'Église. À droite, la même femme tient un enfant sur ses genoux. Au centre enfin, en position d'orante, elle monte au ciel. Datée de la seconde moitié du III^e siècle, cette fresque appartient au grand ensemble décoratif de la catacombe romaine de Priscille, sur la Via Salaria.

Notre Père III
notre Pain

SOMMAIRE

Éditorial  6 Florent Urfels : Le pain où tout est dit

Thème  Notre Père III – notre Pain

notre Pain

- 17 Charles de Foucauld : Méditation sur le Notre Père (suite)
À Rome, le 23 janvier 1897, le bienheureux Charles de Foucauld rédigea une paraphrase du Notre Père. Il se préparait à quitter la Trappe pour partir à Nazareth.
- 19 Pierre Dumoulin : La manne et le pain du Ciel
La typologie et l'intertextualité éclairent le sens que revêt la demande du pain dans le Notre Père. Poursuivant l'interprétation pluriséculaire du prodige de la manne, le Livre de la Sagesse particulièrement s'avère précieux pour situer les affinités de l'oraison dominicale et du discours sur le Pain de vie (Sagesse 16 & Jean 6).
- 29 Yves Simoens : L'énigme du pain dans la demande du Notre Père (Matthieu 6,11 et Luc 11,3)
Comprendre le sens exact de l'adjectif « epiousios », communément traduit par « quotidien », requiert de tenir compte du contexte plus large de l'Ancien Testament et des deux traditions évangéliques. « Suffisant » semble le sens le plus exact à la condition de l'éclairer surtout par les Prophètes selon Matthieu, par les écrits de Sagesse selon Luc. Le souci de la volonté du Père chez Matthieu et du pardon chez Luc fait de ce pain le viatique – à portée eucharistique – de tout croyant ici-bas.
- 41 Christian Boudignon : Trois pains pour les Pères de l'Église –
À propos des interprétations patristiques de la quatrième demande du Notre Père
Les trois pains correspondent à trois traditions de commentaire issues de Tertullien, Origène et Grégoire de Nysse. Tertullien analyse le pain demandé comme le pain eucharistique et le pain nécessaire à la vie ; « epiousios » est rendu par « quotidien ». Origène voit dans le pain l'enseignement spirituel du Christ et rapproche « epiousios » de « substance » ou d' « essence ». Grégoire de Nysse revient à l'interprétation du pain comme celui qui permet de satisfaire un besoin nécessaire ; « epiousios » devient synonyme de « ephémères », « pour la journée ».
- 55 Jacques Servais : Demander à Dieu ce que nous faisons –
À propos d'une pensée attribuée à saint Ignace de Loyola
Faut-il laisser l'avenir entre les mains du Seigneur ou au contraire s'engager de toutes ses forces pour que cet avenir soit conforme à la volonté divine ? Comment instaurer un juste rapport entre l'abandon à la Providence et l'exercice de notre liberté de chrétiens ? Dans son exposé sur la quatrième demande du Notre Père, le Catéchisme de l'Église Catholique renvoie à ce propos à un énigmatique adage ignacien dont cet article dégagera la véritable signification.

- 65 Jean-Pierre Batut : Don du pain et combat de la persévérance
Le disciple qui vient de prier le Père de sanctifier son Nom, de faire venir son Règne et de faire advenir sa Volonté se trouve, avant d'aborder la deuxième partie du Notre Père, devant une évidence : le premier lieu où cette Volonté est sans cesse bafouée se situe dans sa propre existence. Il lui faut franchir cet abîme entre lui et son Dieu, emprunter le pont qu'est le Christ, recevoir le fruit de son geste pascal dans le pain quotidien. Recevant et mangeant ce pain pour continuer à recevoir la Vie, le croyant abandonne alors tout souci pour la fécondité de sa vie, à laquelle le Christ a déjà pourvu.

Lectures du Notre Père

- 75 Bernard Pottier : La dynamique du Notre Père –
Le commentaire de Maxime le Confesseur (c. 580-662)
Selon Maxime le Confesseur, le Pater nous fait parcourir de haut en bas toute la Création, depuis la Trinité créatrice en passant par les anges vers l'homme déchu, jusqu'au Malin qui veut nous empêcher de rejoindre notre Créateur. Cette vision contemplative amorce une dynamique ascétique et mystique de retour vers le Père, à l'image du Verbe qui, dans son abaissement, nous montre le chemin de la douceur et de l'humilité. La capacité de pardonner est alors l'indice de notre remontée vers Dieu.
- 89 Pietro Messa : Le Pater noster de François d'Assise
Parmi les écrits attribués à François, on trouve une brève Expositio in Pater noster remarquable par ses reprises du vocabulaire et des thèmes des grands commentaires patristiques et médiévaux du Pater. Son authenticité a été discutée mais, si l'on accepte d'y voir une synthèse anthologique et non une création originale, on peut certainement y reconnaître une prière familière au Pauvre d'Assise. Cet article en présente les sources et manifeste ses points de contact avec la spiritualité franciscaine.
- 106 Évagre le Pontique : Brève explication du Notre Père
Nathalie Bosson nous offre la première traduction littérale complète en français d'un commentaire peu connu du grand spirituel Évagre le Pontique (345-399) sur le Notre Père.

Signet

- 110 Thomas De Koninck : L'aide médicale à mourir – Un oxymore ?
Faute d'une réflexion rigoureuse sur l'expression « mourir dans la dignité », une loi récente au Québec illustre ce que Orwell a décrit comme la novlangue, en transformant l'Aide médicale à mourir en un oxymore, pour lui faire désigner, non plus les soins palliatifs, mais une pratique euthanasique.
- 123 In memoriam : Loïc et Nicole Gauthier (1923-2010) et (1931-2016)

Nous remercions Viviane Ceccarelli pour son concours gracieux comme traductrice.

« Donne-nous aujourd’hui notre pain de ce jour. » Ces quelques mots sont en apparence si simples que nous avons du mal à imaginer comment un numéro entier de *Communio* pourrait leur être consacré.

En réalité, la quatrième demande du Notre Père opère un tournant stratégique dans l’oraison dominicale. Il s’agit d’en découvrir la signification en explicitant la richesse symbolique des mots qui la composent mais aussi en se rendant attentif à sa logique paradoxale : quel sens y a-t-il à demander à Dieu ce que nous achetons tous les matins chez notre boulanger ?

Le pain au-delà du spirituel et du matériel

Au premier regard donc, l’objet de cette demande concerne un besoin de l’homme et parmi les plus immédiats : il n’est plus question du Nom de Dieu, de son Règne ou de sa volonté, mais de la nourriture sans laquelle s’éteint la vie la plus élémentaire, celle du corps. Cet abaissement du céleste vers le terrestre, préparé par la troisième demande (*Matthieu* 6,10 : « comme au Ciel, aussi sur la terre »), correspond à une césure stylistique. Les demandes en « tu », où l’homme exprime des souhaits qui le dépassent par leur contenu même (car enfin qui peut savoir ce qu’est exactement le Nom de Dieu ou sa volonté ?) laissent place à des requêtes en « nous » apparemment moins mystérieuses. Marc Philonenko suggère également que les demandes en « tu » du Notre Père constituent « la prière individuelle, personnelle et habituelle de Jésus [...] que ses disciples ont pu entendre, sans y prendre part », tandis que la deuxième partie exposerait « cette prière des disciples dont la situation ne se confondait pas avec la sienne¹ ».

La deuxième partie du Notre Père, quoique s’abaissant jusqu’à la terre des hommes, n’est pourtant pas d’une clarté totale. Pour n’évoquer que la demande du pain, à laquelle est consacré le présent cahier, les versions matthéenne comme lucanienne le qualifient d’un énigmatique *epiousios* qui n’est attesté nulle part avant les évangiles. S’agirait-il d’un néologisme chrétien ? Aurait-il trouvé naissance dans le cadre liturgique des premières communautés où, en même temps que l’on récitait la prière reçue du Seigneur, l’on participait au banquet qu’il nous a laissé en mémorial ? Cette hypothèse, qui confère

une saveur eucharistique au pain du Notre Père, ne s'impose pas absolument. Mais dépose en sa faveur une riche tradition biblique qui contemple dans la manne le symbole par excellence de ce que le Père céleste donne à ses enfants en exode sur la terre. L'article du Père Dumoulin en donne les grandes coordonnées, en particulier dans cette longue et magnifique prière eucharistique du roi Salomon composée par l'auteur du Livre de la Sagesse (*Sagesse* 9-19), qui s'achève par l'évocation fulgurante de la « nourriture d'ambrosie » ou « nourriture d'immortalité » (*Sagesse* 19,21). Le rapprochement de ce symbolisme sapientiel avec le discours du Pain de Vie, en *Jean* 6, s'avère très fécond. L'horizon eucharistique se leste de toutes les traditions portées par Israël sur la manne et le Salut. « Le pain est à la fois la Sagesse et la Parole de Dieu manifestées en Jésus-Christ par son Incarnation et par son sacrifice² ».

La double tradition évangélique rapportant la demande du pain complique également la donne. Saint Matthieu l'exprime par un impératif aoriste signifiant une action ponctuelle, valable pour aujourd'hui seulement : *dos sèmeron* (*Matthieu* 6,11). Saint Luc préfère un impératif présent à valeur durative, renforcée par l'expression d'un « chaque jour » : *didou to kath'èmeran* (*Luc* 11,3). La Vulgate respecte au mieux cette différence en traduisant Matthieu par « *da nobis hodie* » et Luc par « *da nobis cotidie* », la distinction entre impératif présent et impératif aoriste ne pouvant être rendue en latin. Mais, plus remarquable, le qualificatif du pain s'en trouve changé. Alors que l'*epiousios* matthéen se transpose en un littéral *supersubstantialis*, l'*epiousios* lucanien devient un plus banal *cotidianus*. La version liturgique du Notre Père achèvera la confusion par une synthèse improbable du « *panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie* » matthéen et du « *panem nostrum cotidianum da nobis cotidie* » dans la phrase que nous récitons encore aujourd'hui en latin : « *panem nostrum cotidianum* [Luc] *da nobis hodie* [Matthieu] » ou en français, un peu différemment du latin : « donne-nous aujourd'hui [Matthieu] notre pain de ce jour [Luc] ».

Comment apprécier la signification théologique de ces deux variantes ? Et qu'induit-elle sur l'interprétation de l'*epiousios* qui est peut-être justement traduit de deux manières différentes par la Vulgate ?

L'article d'Yves Simoens nous invite à situer le Notre Père dans le contexte global de chaque évangile et dans la dimension de la Révélation qu'il met le mieux en valeur. Pour Matthieu, la perspective est

2 Voir article de Pierre DUMOULIN, « La manne et le pain du ciel », p. 19.

Éditorial ● donnée d'emblée par le premier verset de son ouvrage : « Livre de la genèse... », introduisant la généalogie du Messie Jésus. Le livre est en effet une réalité typiquement apocalyptique. Alors que le prophète bénéficie d'une parole/vision qu'il a mission de prêcher à Israël pour le faire retourner à Dieu (il y a toujours un espoir de conversion collective pour le prophète !), l'apocalypticien reçoit l'ordre d'écrire directement dans un livre parce qu'est venu le temps de la persécution, le temps de la fin et de l'accomplissement des prophéties. La Parole ne peut plus être prêchée publiquement mais, enfouie dans le livre, elle poursuivra une carrière cachée au grand nombre, ouverte au petit reste à qui Dieu fera la grâce « d'ouvrir les sceaux³ ». « Livre de la genèse » : le livre signifie la fin mais la genèse signifie le début, la puissance bénissante du Créateur qui appelle toutes choses du néant à l'existence et fera de même revivre les morts qui ont préféré le martyre à l'apostasie (voir 2 Maccabées 7). Ainsi Matthieu nous oriente-t-il vers l'office médiateur du Messie qui donne à tout homme de recevoir en Lui la clef de sa propre existence. L'histoire d'une vie est scellée tant qu'elle n'est pas éclairée par la Parole venue d'en-haut, Parole déchirant les Cieux et révélant à l'homme que la totalité de son être passé, présent et futur est engagé dans l'acte qu'il s'apprête à poser *hic et nunc* pour faire la volonté du Père. Le pain *epiousios* est un pain « suffisant » – selon la traduction proposée par notre auteur – comme on parle de « grâce suffisante ». Il suffit et doit donc être demandé aujourd'hui, à l'instant même, puisque c'est aujourd'hui et non demain, en cet instant et non dans une seconde que se pose à moi l'alternative crucifiante et libérante : écouter ou ne pas écouter la Parole, obéir ou ne pas obéir au Père, mourir avec le Christ ou survivre sans Lui.

La stratégie narrative de Luc est bien différente de celle de Matthieu. Il est moins sensible à l'urgence de la conversion – risquons un anachronisme : à la Kierkegaard – qu'à la vertu positive de la durée dans la conformation au Christ. Le *kairos* disruptif de l'apocalypticien laisse la place au *chronos* pacifiant du sage qui, par amour de la Torah, scrute sans cesse les conditions de son application concrète dans la texture mouvante de la vie. La patience, la persévérance, peut-être aussi le sens de la mesure, de ce qui est faisable et de ce qui ne l'est pas : autant de qualités propres au sage et que l'on retrouve dans la pédagogie chrétienne proposée à Théophile. Le pain du *Pater* est toujours « suffisant », mais dans un sens différent de celui de Matthieu. Il est suffisant pour l'effort quotidien que nous demande le Père, suffisant pour le petit pas que Dieu exige chaque jour de ses

3 Nous ne pouvons que renvoyer ici à la profonde méditation de Paul Beauchamp sur l'apocalyptique dans *Lun et*

l'autre testament. Essai de lecture, t. 1, Paris, Seuil, 1976, p. 200-228.

enfants, à charge pour Lui d'allonger progressivement leur enjambée et de les faire entrer plus vite dans son Royaume. Chez Luc, « le pain, c'est le pain de la Sagesse. Il tempère la rigueur de la Loi par une souplesse respectueuse des personnes et de leurs relations⁴ ».

La divergence d'interprétation entre Matthieu et Luc est de quelque importance, compte tenu du fait que le Notre Père est la seule prière que nous tenons littéralement du Seigneur. Cette origine aurait pu obnubiler la conscience chrétienne et stériliser sa pratique orante, à rebours de l'avertissement de Jésus : « Lorsque vous priez, ne rabâchez pas comme les païens, ils s'imaginent qu'à force de paroles ils seront exaucés » (*Matthieu 6,7*). Pour le Notre Père comme pour toute la Révélation écrite, le dépôt d'une Parole divine dans une lettre humaine ne conduit pas à l'idolâtrie du texte mais à la féconde richesse de l'interprétation. Elle sera manifeste chez les Pères de l'Église, à partir du III^e siècle surtout, ainsi que nous le montre l'article de Christian Boudignon⁵. Comme de bien entendu, l'adjectif *epiousios* retiendra l'attention d'un Origène, d'un Grégoire de Nysse ou d'un Jean Chrysostome, également la compatibilité de la quatrième demande du Notre Père avec d'autres paroles du Seigneur comme : « À propos de votre vie, ne vous souciez pas de ce que vous mangerez ! » (*Luc 12,22*). Trois lignes interprétatives peuvent être dégagées. Les deux premières voient dans le Christ l'objet principal de la demande, puisqu'il parle de lui-même en terme de « pain vivant descendu du Ciel » (*Jean 6,51*). Le Christ est la nourriture spirituelle qui donne vie et immortalité à notre âme, ou bien en tant qu'il est la Parole de Dieu (Origène), ou bien en tant qu'il se fait pain sacramentel et eucharistique (Tertullien), ces deux explications n'étant d'ailleurs pas exclusives l'une de l'autre.

La troisième ligne interprétative, qui n'est pas moins intéressante que les deux autres, voit dans le pain du *Pater* un pain tout matériel. Jésus nous ferait-il demander au Père, source de tout bien, la nourriture terrestre dont nous avons besoin pour vivre ? Une telle demande s'imposerait dans un contexte de famine : l'homme religieux qui manque du nécessaire se tourne spontanément vers le Créateur et le supplie d'agir en sa faveur. Ainsi le Seigneur fait-il cette merveilleuse promesse à son peuple : « Je bénirai, je bénirai ses récoltes pour rassasier de pain ses pauvres » (*Psaume 131,15*). Et le psalmiste, en retour, engage Israël à glorifier Dieu qui « fait régner la paix à tes frontières et d'un pain de froment te rassasie » (*Psaume 147,14*).

4 Voir l'article d'Yves SIMOENS, « L'énigme du pain dans la demande du Notre Père (*Matthieu 6,11* et *Luc 11,3*) », p. 29.

5 Voir l'article de Christian BOUDIGNON, « Trois pains pour les Pères de l'Église – À propos des interprétations patristiques de la quatrième demande du Notre Père », p. 41.

Éditorial ● La vive conscience que nous avons – ou devrions avoir – de la pauvreté qui persiste et même s'étend dans nos sociétés d'abondance nous oriente spontanément dans cette direction.

De leur côté, les Pères cherchent plutôt à *spiritualiser* la quatrième demande du *Pater*, même et surtout s'ils l'interprètent comme portant sur de la nourriture concrète. Grégoire de Nysse, par exemple, y voit une exigence de modération de nos désirs corporels. Si nous demandons du pain, une nourriture humble et peu apte à solliciter les sens, si nous le demandons seulement pour aujourd'hui, c'est que le Seigneur nous invite à la maîtrise de soi par une ascèse rigoureuse. C'est en définitive l'impassibilité de l'ange que nous demanderions à Dieu dans la prière du Notre Père, tant il est vrai que la spiritualité angélique demeure pour les Orientaux, dans une ligne typiquement origénienne, le modèle de la spiritualité humaine. De manière différente, l'auteur des *Règles ascétiques* (peut-être Eustathe de Sébastée) relève le danger spirituel qu'il y aurait à croire qu'une nourriture produite par le génie humain – le pain est certes un produit élaboré et non naturel – ne devrait rien au Créateur. Bien au contraire, le pain que l'homme fabrique de ses mains doit d'autant plus être demandé à Dieu, et c'est ce que le *Pater* nous oblige à faire chaque jour, pour que nous n'idolâtrions pas notre propre capacité à transformer le monde.

Quand pâtir, c'est agir

La subtilité d'Eustathe de Sébastée nous conduit au cœur de la doctrine chrétienne ou, si l'on préfère, de la pratique chrétienne, puisque notre foi a ceci de caractéristique qu'elle recherche toujours l'unité de la pensée et de l'action. Que signifie une prière qui demande à Dieu une réalité que nous devons par ailleurs produire par notre propre travail ? Quelle compréhension de la liberté divine et de son articulation avec la liberté humaine s'avère sous-jacente à une telle prière – et peut-être à la prière comme telle ? S'ouvre ici un dossier quasi illimité dans le champ de la théologie comme dans celui de la spiritualité, jalonné par la lutte d'Augustin contre Pélage au tout début du v^e siècle, la condamnation du monothélisme au troisième concile de Constantinople (680-681), le prédestinatianisme d'un Godescalc (ix^e s.) ou d'un Jean Calvin, et encore les congrégations *De auxiliis* à la transition du xvi^e et du xvii^e siècles, le jansénisme, le quietisme d'un Molinos ou d'un Fénelon... voire la mystique marxiste d'un homme sans Dieu mais racheté par son propre travail. L'article de Jacques Servais aborde de front cet immense problème à partir d'un Maître spirituel pour la prière comme pour l'action : saint Ignace de Loyola, auquel le *Catéchisme de l'Église Catholique* renvoie dans son commentaire de la quatrième demande du Notre-Père. « Priez comme si tout dépendait de Dieu et travaillez comme si tout dépendait de vous » (CEC 2834).

Cette sentence traditionnelle dans la Compagnie de Jésus a circulé sous plusieurs formes. Celle que rapporte le *Catéchisme* n'est pas la meilleure car elle superpose les deux ordres, celui de la prière et celui du travail, sans les faire communiquer. « À la saveur quiétiste du premier impératif fait pendant, dans le second, un relent pélagien⁶ ! ». On pourrait encore reconnaître dans cette forme abâtardie de la sentence ignacienne un écho de l'extrinsécisme du surnaturel redoublant au-delà de l'expérience et à un niveau inobjectivable la concrétisation d'une nature humaine autonome dans son action sur le monde matériel. Le cardinal Henri de Lubac a montré en son temps combien un tel extrinsécisme, mû par le désir légitime de préserver la gratuité du surnaturel mais lesté d'une métaphysique déficiente, a secrètement nourri l'humanisme athée de notre Modernité⁷. Bien différente en tout cas est la sentence publiée par le jésuite hongrois Gábor Hevenesi en 1705 : « Fie-toi à Dieu, comme si le succès des choses dépendait tout entier de toi, et en rien de Dieu ; alors pourtant mets-y tout ton effort, comme si Dieu seul allait tout faire, toi rien. »

Plus obscure en apparence, la formule d'Hevenesi alterne dialectiquement le rapport de l'homme à Dieu et de l'homme à lui-même : « Fie-toi à Dieu comme si tout dépendait de toi », « mets-y tout ton effort comme si Dieu allait tout faire » en épousant la dynamique même de la grâce qui n'abolit pas mais perfectionne la nature (*Somme Théologique* Ia Q.1 a. 8 : « *gratia non tollit sed perfecit naturam* »). Dans un premier temps l'homme éprouve son incapacité à atteindre l'objectif qu'il se fixe car, en tout bien fini, c'est le Bien infini qui est réellement visé. Il doit donc se tourner vers Dieu pour croire qu'une réalité humaine toujours indigente en regard du Royaume peut effectivement être le lieu d'une rencontre entre sa liberté et celle du Rédempteur (grâce prévenante). Cette rencontre, coûteuse existentiellement de par son caractère imprévisible, n'exonère pas l'homme de sa responsabilité mais au contraire relance sa spontanéité, désormais fécondée par la puissance de l'Esprit-Saint (grâce sanctifiante). La grâce est donc victorieuse en toutes choses, non qu'elle asservirait l'homme à ses desseins par une attirance opposée quoiqu'essentiellement semblable à la concupiscence (la *delectatio victrix* augustinienne mal comprise de Jansénius), mais parce qu'elle guérit intérieurement la liberté de l'homme et la rend capable de vouloir ce que Dieu veut. La grâce est victorieuse parce qu'elle rend la nature elle-même victorieuse... Nul plus que saint Ignace n'a perçu et vécu cette spiritualité typiquement catholique (*kath' holos*, selon le tout) où indifférence

6 Voir l'article de Jacques SERVAIS, « Demander à Dieu ce que nous faisons – À propos d'une pensée attribuée à saint Ignace de Loyola », p. 55.

7 Voir son maître-ouvrage de 1946, *Surnaturel*, prolongé par « les deux jumeaux » de 1965 : *Le mystère du Surnaturel et Augustinisme et théologie moderne*.

Éditorial ● et initiative, abandon et effort, passivité et activité, finissent par coïncider dans le Christ. Le P. Servais nous le fait magnifiquement comprendre en rapportant la célèbre phrase de Jérôme Nadal sur le Père Ignace : « Il contemplait à la manière d'un contemplatif dans l'action (*contemplativus in actione*) ».

Cet éclairage spirituel se prolonge, selon une modulation différente, dans l'article de Jean-Pierre Batut. Inscrite dans l'être humain plus profondément que le désir ou le besoin de travailler la terre pour en retirer son pain, la confiance inconditionnelle du fils pour son Père céleste ! Plus en amont encore que la dialectique de la prière et du travail, cette foi du chrétien à qui Jésus a sans cesse montré la bonté suréminente de Dieu ! Mais la foi n'est pas toujours à l'aise dans le cœur de l'homme. À l'invitation du Seigneur Jésus : « Ne vous inquiétez donc pas » (*Matthieu 6,25*), nous ne pouvons souvent répondre mieux que saint Augustin : « Notre cœur est inquiet tant qu'il ne repose en Toi⁸. » La peur de manquer nous habite, une peur que l'on ne peut rationaliser ni réduire à des causes objectives de privation tant elle se situe à un niveau proprement spirituel, conséquence et expression tout à la fois du geste d'Adam mettant la main sur ce dont l'essence est d'être donné. Ce n'est certes pas un hasard si la quatrième demande du Notre Père, parmi tous les besoins vitaux de l'homme, mobilise le symbole de la nourriture. « Dans le fait de manger, il y a toujours la ratification d'une dépendance⁹ ». N'est-ce pas cette dépendance vis-à-vis de Dieu que le Serpent a su présenter comme un amoindrissement, un asservissement de notre difficile liberté ?

Nous sommes alors conduits de la demande orante du pain dans le Notre Père vers le mystère christique de sa véridiction : la mise à l'épreuve de Jésus au désert. Après quarante jours de jeûne, le fils de Dieu n'est pas simplement affecté d'une faiblesse passagère, il est sur le point de mourir de faim, il a perdu tout espoir de vivre. Le magnifique essai *Espérance et histoire* de Josef Pieper peut nous aider à comprendre cela. Inspiré par Gabriel Marcel, le grand philosophe allemand distingue l'espoir et l'espérance en remarquant que le premier a un contenu bien défini, circonscrit par l'horizon du monde, tandis que « l'espérance tend en tout cas à transcender tous les objets particuliers et ne devient saisissable que lorsqu'on n'essaie plus de se représenter ce qu'on espère¹⁰ ». De la sorte, l'espoir conspire sourdement contre l'espérance, l'espoir empêche l'homme de s'en remettre totalement à son Créateur quant à l'accomplissement de

8 AUGUSTIN, *Confessions*, I, 1.

9 Voir l'article de Jean-Pierre BATUT, « Don du pain et combat de la persévé-

rance », p. 65.

10 JOSEF PIEPER, *De la fin des temps*, Paris, Ad Solem, 2013, p. 128.

son existence. L'espoir doit d'abord disparaître pour qu'apparaisse l'espérance, « la véritable espérance n'apparaît et ne se déploie qu'au moment où les espoirs sont définitivement déçus¹¹ ». Tel est bien le saut existentiel opéré par Jésus quand, mourant de faim, il écarte la tentation de transformer les pierres en pain pour ne recevoir sa vie que du Père. Et tel est aussi le saut exigé de nous chaque fois que nous récitons le Notre Père, alors même que nous vivons rarement une épreuve aussi radicale que celle de Jésus au désert.

Jean-Pierre Batut ne prolonge pas sa méditation par la considération d'une vertu théologale comme l'espérance mais, ce qui est plus original, d'une vertu morale : l'*hypomonè*, que l'on pourrait traduire par « endurance » ou « persévérance ». Le terme n'est pas rare dans le Nouveau Testament (31 occurrences), ce qui ne veut pas dire que les auteurs inspirés reprennent sans plus le sens qu'il pouvait avoir dans la culture grecque de leur époque. Au contraire, en lui donnant une acception religieuse, ils subvertissent sa signification solipsiste : alors que la *Morale à Eudème* refuse cette vertu à l'homme qui espère qu'un autre le sauvera, le christianisme la présente comme caractéristique du croyant qui attend tout de Dieu et qui, plus important encore, croit que sa persévérance dans l'épreuve participe mystérieusement à l'accomplissement de la volonté divine. L'*hypomonè* chrétienne en reçoit une dimension active qui permet d'y discerner l'accord de la volonté de l'homme avec celle de Dieu. Il s'agit « à la fois d'un *agir* et d'un *pâtir* ». Nous y retrouvons, dans une autre atmosphère, la logique de la sentence d'Heavenesi ainsi que l'interprétation eucharistique de la quatrième demande du Notre Père. Dans le don de soi à son Église sous les espèces du pain et du vin consacrés (*agir*), le Christ se fait nourriture et boisson spirituelles pour s'assimiler la substance même de ceux qui croient en lui (*pâtir*).

Retour à une vue d'ensemble

Alors que la série des cahiers de *Communio* consacrée au Notre Père arrive à mi-parcours, il est bon de prendre un peu de recul et d'apprécier, de manière renouvelée, la dynamique d'ensemble de l'oraison dominicale. Deux articles nous y aideront. Le premier, dû à Bernard Pottier, prend pour guide le commentaire de Maxime le Confesseur. Dans une perspective spirituelle typiquement byzantine, Maxime le moine identifie dans le Notre Père une dynamique descendante de Révélation, contemplative et mystique, et un élan ascensionnel et ascétique permettant à la créature de retrouver l'union avec son Créateur. Double tension entre les deux extrêmes de la prière que

11 *Ibid.*, p. 129.

Éditorial ● sont d'une part la Trinité, d'autre part le Malin. « Dieu est Père et Roi, tandis que le Malin, Satan, est un tyran¹² ». Il s'agit d'échapper à la servitude tyrannique que le diable fait peser sur nous pour entrer librement dans le Royaume paternel de Dieu, par une conformation progressive du *tropos* de l'homme pécheur au *tropos* immaculé et parfait du Christ.

Comment se réalise concrètement cette conformation du *tropos* du chrétien au *tropos* du Christ ? Maxime la déploie, et ce n'est pas une surprise, par un discours sur les passions. Mais au lieu d'inviter à leur suppression pure et simple, comme dans la morale stoïcienne, il montre que les passions correspondent à un dynamisme de la nature qui est bon en soi quoique désorienté par le péché. Ce qui importe, c'est de réorienter les passions vers le Christ et son agir salutaire pour atteindre une *apatheia* paradoxalement active. Ainsi les deux tendances foncières du pécheur que sont la concupiscence et l'agressivité (on reconnaît là l'*epithumia* et le *thumos* de Platon¹³) doivent se convertir en humilité et douceur du Christ, selon le chemin de purification que lui-même indique à ses disciples : « apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur » (*Matthieu* 11,29). Dans la ligne d'un Grégoire de Nysse, Maxime suggère alors que la divinisation à laquelle l'homme est appelé ne s'achèvera pas dans l'immobilité d'un bloc de marbre mais dans le mouvement perpétuel d'un amour jamais rassasié. Bernard Pottier résume bien cette ascétique originale et enthousiasmante de Maxime, où le corps pas moins que l'âme sont honorés dans leur bonté originelle : le mouvement désordonné des passions sera converti en un mouvement passionné vers Dieu. Telle est, pourrait-on dire, la spiritualité du Notre Père selon le grand théologien byzantin – ultime variation sur le thème de l'agir dans le pâtir.

Le deuxième article consacré à une vue d'ensemble du Notre Père nous est livré par Pietro Messa et porte sur la glose composée par saint François d'Assise¹⁴. Ce genre littéraire n'est pas isolé au Moyen-Âge, ayant pour but de faciliter la compréhension d'une prière où l'on aimait voir, comme en raccourci, tout l'enseignement de l'Évangile. De là les correspondances suggérées par le nombre symbolique des demandes du Notre Père : sept, comme les sept dons de l'Esprit, les sept béatitudes ou les sept sacrements. De là aussi la question relative à l'authenticité de l'*Oratio super Pater Noster* attribuée à François. En est-il l'auteur de A à Z ou s'est-il contenté d'un travail de compilation à partir des divers commentaires en circulation à son

12 Voir l'article de Bernard POTTIER, « La dynamique du Notre Père – Le commentaire de Maxime le Confesseur (c.580-662) », p. 75.

13 Par exemple dans le *Phèdre* ou dans le livre IV de la *République*.

14 Voir l'article de Pietro MESSA, « Le *Pater Noster* de François d'Assise », p. 89.

époque, sélectionnant çà et là les explications les plus conformes à sa propre spiritualité ? On peut sans doute affirmer que cette glose est à la fois « authentique et non originale », ce qui n'enlève rien à sa valeur.

Pietro Messa nous invite alors à une promenade érudite et passionnante où chaque demande du Notre Père, glosée par François, se détache sur l'arrière-fond de ses sources. Les plus grands parmi les Pères et les premiers scolastiques sont ici convoqués par un saint que l'on s'est trop complu à présenter comme illettré : Cyprien, Origène, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nysse, Augustin, Grégoire le Grand, Bède le Vénéral, Raban Maur, Hugues et Richard de Saint-Victor, Honorius d'Autun... Non que le pauvre d'Assise ait fréquenté tous ces auteurs prestigieux, bien sûr, mais il a su trouver dans les commentaires qui circulaient autour de lui le meilleur de la tradition théologique et spirituelle sur le Notre Père. Encore une fois, c'est un concentré de prière et de sagesse chrétiennes que saint François a laissé à ses disciples, et non une rêverie informe sur la paternité de Dieu.

L'ultime étape de notre cahier est brève mais magnifique. Il s'agit de la première traduction en français du commentaire d'Évagre le Pontique (345-399) sur le Notre Père¹⁵. Commentaire ou plutôt glose orante, à la manière de saint François d'Assise et encore plus courte que la sienne. L'introduction donne d'ailleurs la brièveté en modèle pour ne pas émauser la force que recèle chaque mot de cette prière inspirée : « Nous allons en parler avec concision, par la grâce qui est dans chacune des paroles présente dans cette prière sainte – celle qui est apte à mener l'homme à son état naturel du début, si nous lui prêtons bien notre attention. » L'Esprit reconduit à la lettre. La multiplicité des discours et des interprétations n'est bonne que comme un détour, rendu nécessaire par notre éloignement de Dieu et notre errance dans la *regio dissimilitudinis*. Il s'agit bien au terme de retrouver la simplicité de l'origine, celle des quelques mots employés par le Seigneur Jésus. Prière où tout nous est dit parce que Celui qui dit est le Verbe, Parole Unique de Dieu faite chair par amour des pécheurs.

Florent Urfels, né en 1973, prêtre du diocèse de Paris, professeur à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins et aumônier de l'École Normale Supérieure, est membre du comité de rédaction de Communio.

15 Voir « Brève explication du Notre Père », p. 106.



notre Pain

Méditation sur le Notre Père (suite) Charles de Foucauld

« **Donnez-nous aujourd'hui notre pain substantiel.** »

Que demandons-nous par là, ô mon Dieu ? Nous demandons pour aujourd'hui et en même temps pour la vie présente, qui ne dure qu'un jour, le pain qui est au-dessus de toute autre substance, c'est-à-dire le pain surnaturel, le seul qui nous soit nécessaire, le seul dont nous ayons absolument besoin pour atteindre notre fin : ce seul pain nécessaire c'est la grâce...

Toutefois il est un autre pain surnaturel, qui, sans être absolument indispensable comme la grâce, est indispensable pour beaucoup et est le bien des biens, cet autre pain, dont le seul nom de pain nous donne la pensée, et qui est un bien si doux, un bien suprême, c'est la Très Sainte Eucharistie. Mais par-dessus tout, il faut remarquer qu'en demandant ce double pain de la grâce et de l'Eucharistie, je ne le demande pas pour moi seul, mais pour nous, c'est-à-dire pour tous les hommes... Je ne fais aucune demande pour moi seul, tout ce que je demande dans le *Pater*, je le demande ou pour Dieu ou pour tous les hommes...

M'oublier, ne penser qu'à moi et au prochain, à moi seulement en vue de Dieu et dans la même mesure qu'aux autres, comme il convient à celui qui aime Dieu par-dessus tout et le prochain comme soi-même, voilà ce que le Seigneur me fait pratiquer à chaque demande du *Pater* : ne pas prier pour soi seul, mais avoir bien soin de demander, pour tous les hommes, pour nous tous, enfants de Notre Seigneur, aimés de Lui, pour nous tous qu'Il a rachetés de son Sang.

Charles de Foucauld (1858-1916), en religion Charles de Jésus, religieux trappiste (1890), prêtre (Viviers, 1901), fut béatifié par Benoît XVI en 2005. La Méditation sur le Notre Père se trouve dans les Œuvres spirituelles, Paris, Seuil, 1959, p. 585-593

Prochain numéro
mai-juin 2017

Violence et religions

La manne et le pain du Ciel Pierre Dumoulin

On a beaucoup écrit, depuis les Pères et jusqu'à aujourd'hui sur la quatrième demande du *Pater*, dont le texte nous est parvenu en grec sous la forme *TON ARTON ÊMÔN TON EPIOUSION DOS ÊMIN SÊMERON*. Dans la Vulgate, saint Jérôme traduit : « *Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie* », il précise dans son *Dialogue contre les Pélagiens* (III, 15) : « *Sive 'super omnes substantias'* » (au-dessus de toutes les substances). Richard Simon, au XVIII^e siècle choisit : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain qui est au-dessus de toute substance ». Le mot utilisé pour qualifier ce pain ou cette nourriture étant un *hapax*, c'est-à-dire n'étant utilisé nulle part ailleurs, il est difficile de le traduire. Le recours à l'araméen ne semble pas résoudre pleinement la question. Toute tentative d'interprétation, y compris la nôtre, sera donc toujours une conjecture. Peut-être est-ce un bien car la pluralité des interprétations est aussi une richesse. Au fil des siècles, cette difficulté a, par conséquent, favorisé des explications différentes, voire opposées, les unes soulignant la dimension matérielle du pain, les autres préférant une interprétation allégorique et même sacramentelle¹. Il semble donc utile d'avoir recours à la typologie et à l'intertextualité pour suggérer quelques pistes d'exégèse de cette parole énigmatique.

En fait, puisque ce pain doit être donné « aujourd'hui », de nombreux Pères de l'Église² conviennent que Jésus se réfère au prodige de la manne : pour les Hébreux en marche dans le désert, cet aliment pleuvait du ciel chaque jour et ne pouvait être mis de côté pour le lendemain (*Exode* 16,19-20). Le pain demandé au Père du Ciel et donné au jour le jour serait donc la nourriture indispensable au disciple pour continuer sa route dans le désert de la vie, tout comme lors de l'exode ou dans le cas du prophète Élie (*1 Rois* 19, 5-8). Mais les paroles du Christ évoquent-elles seulement la vie terrestre ou bien faut-il voir dans le chemin à parcourir une dimension eschatologique et spirituelle ?

Pour mieux comprendre le sens de cette demande, il semble utile de faire quelques remarques d'ordre littéraire, puis de placer ce texte

1 Voir bibliographie à la fin de cet article.

2 Par exemple ORIGÈNE dans son *Traité sur la prière*, saint JÉRÔME dans son *Commentaire sur Matthieu* et son *Com-*

mentaire sur le livre des Psaumes, saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, dans son *Glaphyrorum in Exodum* 1,2 etc.

dans le prolongement de la grande tradition biblique d'interprétation du prodige de la manne.

1. Sur le plan de la syntaxe

1.1 La forme de l'expression est semblable à celle du premier membre de phrase du *Pater*: « Notre Père qui es aux Cieux »

Le *Pater* est structuré sur sept demandes, dont trois sont orientées vers le Ciel et quatre vers la terre, les deux séries étant réunies par la phrase charnière: « comme au ciel, ainsi sur la terre ». Cette structure respecte le symbolisme hébreu pour lequel 7 est le chiffre de la perfection du monde créé en sept jours. Le chiffre 3 signifie le Ciel (voir le « troisième ciel » de saint Paul » en 2 *Corinthiens* 12,2) et 4 représente la terre (avec ses quatre points cardinaux, ses quatre éléments, etc.). Les sept demandes, qui font passer du « Père » au « Mauvais » incluent donc dans une même prière tout l'univers du Ciel et de la terre. Du même coup, la demande sur le pain est à la fois centrale, entourée de trois demandes précédentes et suivantes, et initiale, car c'est elle qui introduit la seconde série: elle constitue une charnière entre le Ciel et la terre.

Thème

Or, la première expression de chaque série a une structure semblable, avec une apposition:

- Père de nous, *celui* du Ciel...
- Le pain de nous, *celui* « *epiousios* »

Dans les deux cas, une précision est ajoutée pour éviter une confusion: le Père auquel Jésus invite à s'adresser n'est pas terrestre et le pain demandé n'est pas non plus celui qui vient du sol, mais bien celui qui réalise le passage du Ciel à la terre, celui qui « descend » comme un « don » et qui rendra la terre semblable au Ciel. Cette précision introduit un parallélisme: « celui du Ciel » correspond à « *epiousios* », qui signifie donc d'une manière ou d'une autre « ce qui vient d'en haut ». Cette constatation relativise les traductions qui voudraient voir ici uniquement la nourriture nécessaire à la vie biologique. On peut y voir une allusion à la prophétie d'Isaïe où ce pont entre Ciel et terre est identifié à la Parole de Dieu, comparée à la pluie qui donne le pain:

Autant le ciel est élevé au-dessus de la terre, autant mes chemins sont élevés au-dessus de vos chemins, et mes pensées, au-dessus de vos pensées. *La pluie et la neige qui descendent des cieux n'y retournent pas sans avoir abreuvé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer, donnant la semence au semeur et le pain à celui*

qui doit manger ; ainsi *ma parole*, qui sort de ma bouche, ne me reviendra pas sans résultat, sans avoir fait ce qui me plaît, sans avoir accompli sa mission. Oui, dans la joie vous partirez, vous serez conduits dans la paix (*Isaïe 55,9-12*).

1.2 La présence d'un adjectif qualificatif en épithète est unique

La prière du *Pater* est simple : dans aucune proposition n'est introduit de qualificatif, sauf dans celle-ci. Cet adjectif est donc considéré comme indispensable pour éviter une équivoque. Ainsi le pain demandé comme don ne saurait être une nourriture ordinaire : l'épisode des tentations (dans le même Évangile selon saint Matthieu 4,1-4) en est le gage. Alors que le Christ *a faim* (4,2), pour rétorquer à la suggestion diabolique, il ne met pas le Père à l'épreuve afin d'obtenir du pain par un miracle, mais il réplique en citant la version grecque du *Deutéronome* 8,3 : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ». Il présente donc la Parole de Dieu comme la nourriture indispensable aux hommes (ce que ne fait pas saint Luc, qui ne cite que la première partie de la phrase). De la même façon, dans l'évangile de saint Jean, lorsque les disciples insistent : *Rabbi, mange!*, Jésus affirme : « Ma nourriture, c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » (*Jean 4,34*). Ces deux textes enseignent quel pain, selon Jésus, il convient de demander au Père.

Pierre
Dumoulin

1.3 Le renvoi du complément d'objet le met en valeur

Dans les six autres demandes, le verbe adressé à Dieu est en première place, suivi du complément d'objet, alors qu'on constate ici le renvoi du complément en début de phrase : « Le pain *epiousios*, donne-nous aujourd'hui ! ». Cette mise en valeur du complément est un sémitisme. Il marque une rupture dans la structure de la prière et souligne l'importance de ce pain, objet d'une supplication particulière des « fils sur la terre » qui s'adressent à leur « Père du Ciel ». Ce qu'ils demandent, c'est l'unique nourriture qui permet la vie des enfants du Père céleste. Ce pain est mis en avant, après la série des trois demandes où étaient invoqués le nom, le règne et la volonté, et avant la série des trois autres demandes où sont implorés le pardon (passé), la protection (présent) et la délivrance finale (futur).

1.4 Le pain est « nôtre »

Il s'agit ici de la première reprise de l'invocation initiale : « Notre Père ! », le pain est « nôtre » comme le Père est « nôtre ». Les trois premières demandes avaient pour objet la deuxième personne : *ton* nom,

ton règne, ta volonté. Ici, nous retournons à la première personne, à « nous ». Comme les offenses dans la phrase suivante, ce pain est « notre pain », celui qui nous appartient en tant que fils du Père : il est préparé pour nous et il nous revient car un père doit prendre soin de ses enfants. Il ne devient pas « nôtre » en étant donné, il l'est déjà par droit filial. La répétition du pronom dans le « donne-nous » souligne ce fait : on aurait pu avoir simplement : « donne-nous le pain *epiousios* », mais on a « notre pain *epiousios*, donne-nous ».

Partant de ces quatre remarques, on peut constater que le pain demandé vient du Ciel, qu'il n'est pas un pain ordinaire mais qu'il est utile à la vie spirituelle, qu'il est précieux et qu'il est un don fait par le Père du Ciel à ses enfants.

2. La tradition de la manne et le Pater³

Ces quatre éléments se retrouvent dans différents textes sur la manne, selon une tradition développée au fil des siècles et attestée par l'Écriture⁴. À l'époque du Christ, de nombreux écrits attestent une interprétation féconde du prodige, considéré comme une manifestation de Dieu lui-même. Sans compter les innombrables traditions rabbiniques sur ce sujet ou les utilisations qu'en font la littérature inter-testamentaire⁵ et Philon d'Alexandrie⁶, on trouve dans la Bible une bonne vingtaine d'allusions à ce « pain du Ciel ». Une véritable théologie de la manne s'est développée au fil des siècles avant et après le Christ. Grâce au jeu de l'allégorie, le « Pain des anges » acquiert une multitude de significations : il finit par représenter tout don de Dieu : la Parole, la Sagesse, la Grâce, la bienveillance de Dieu et même l'Esprit, l'Amour... qui est Dieu lui-même. Dans cette longue tradition, les éléments que nous avons soulignés dans le Pater sont déjà présents :

3 Nous avons étudié cette tradition dans notre ouvrage : *Entre la manne et l'Eucharistie, Étude de Sg 16,15-17,1a*, Analecta Biblica 132, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1994. Une importante bibliographie est consignée dans cet ouvrage. Pour une présentation du Livre de la Sagesse : *Un art de vivre : la Sagesse de Salomon*, Paris, Éditions des Béatitudes, 2005.

4 Principaux textes sur la manne dans la Bible : Exode 16, Nombres 11,6-9 et 21,5-6 ; Deutéronome 8,3 et 8,16 ; Josué 5,10-12 ; Psaume 78, 23-25 ; 81,11.14.17 ; 105, 40-41 ; 106,13-15 ; 107,4-9 ; 111,4-5 ; 145,15-19 ; Néhémie 9,15-20 ; 2Macca-bées 2,4-8 ; Sagesse 16,20-29 ; Matthieu

6,9-11 ; Luc 11,2-3 ; Jean 6,30-31 ; 1Corinthiens 8,15, 2Corinthiens 8,15 ; Hébreux 9,4 ; Apocalypse 2,17.

5 Voir les différents Targum (Neofiti et Jérusalem I, Onkelos), le Talmud de Babylone et de Jérusalem, en particulier *Pirqué Avoth* et *Berakot* ; *Mekhilta Wayassa'* de Rabbi YSMÆEL, *Sifré Nombres*, *Midrash Rabba*, 2^e et 3^e Livre de Baruch, le *Roman de Joseph et Asé-neth*, les *Oracles Sibyllins*. Tous ces textes commentent le prodige de la manne, tout comme Flavius JOSÈPHE dans les *Antiquités Judaïques* III, 9-38.

6 Spécialement dans le *De Vita Mosis* I, 200-209 et II, 256-269.

- Ce pain est céleste, avertit Dieu dans l'Exode, dès ses premières paroles : « Voici que, du ciel, je vais faire pleuvoir du pain pour vous » (*Exode* 16,4). Et les Psaumes reprennent : « Il commande aux nuées là-haut, il ouvre les écluses du ciel : pour les nourrir il fait pleuvoir la manne, il leur donne le froment du ciel » (*Psaume* 78 (77), 23-25). « À leur demande, il fait passer des caillies, il les rassasie du pain venu des cieux » (*Psaume* 105 (104), 40-41).

- Le pain est qualifié de différentes épithètes : « pain des Forts », donc « des Anges » (*Psaume* 78,23-25), il devient, dans les interprétations midrashiques des textes bibliques plus tardifs, une « nourriture d'immortalité » (*Sagesse* 19,21) et une « nourriture spirituelle » (*2 Corinthiens* 8,15).

- Le caractère indispensable de ce pain pour la vie éternelle est particulièrement mis en valeur dans le Livre de la Sagesse. Sa finale (*Sagesse* 19,21), qui présente la traversée de la Mer Rouge comme l'image du jugement dernier, reprend, grâce à l'expression « nourriture d'immortalité », le développement du chapitre 16, où la manne est considérée comme un symbole éminent de la Sagesse et de la Parole nécessaires à la vie spirituelle.

- Il est « nôtre », car destiné à des fils, comme le laissent entendre les Juifs chez Jean : ils interpellent Jésus en référant ce pain aux Pères et à Moïse et en citant le *Psaume* 78,24 : « Au désert, nos pères ont mangé la manne ; comme dit l'Écriture : Il leur a donné à manger le pain venu du ciel » (*Jean* 6,30). La Sagesse manifeste mieux encore cette idée d'une paternité pleine d'amour en disant que « Ta substance manifestait ta douceur envers tes enfants » (*Sagesse* 16,21) et que « Tes fils que tu as aimés apprendraient ainsi que [...] ta parole conserve ceux qui croient en toi » (16,26).

Pierre
Dumoulin

3. L'éclairage de deux textes contemporains au Notre Père

3.1 *Sagesse* 16,15-29 : La manne, pain de la Parole et de la Sagesse

Au tournant de l'ère chrétienne, le Livre de la Sagesse, sans doute rédigé à Alexandrie, offre une synthèse inspirée de la compréhension allégorique du prodige de la manne. À la différence des écrits précédents, il est écrit en grec et témoigne d'un judaïsme hellénisé proche de celui de Philon.

Et un pain préparé que, **du ciel**, tu leur as fourni **sans travail**,
 Ayant **la capacité de toute saveur** et **adapté à tous les goûts**.
 (21) Oui, ta substance manifestait **ta douceur envers (tes) enfants**
 Et, s'accommodant au goût de celui qui le prenait,
 Il (le pain) se changeait en **ce que chacun décidait**. [...]
 (25) Voilà aussi pourquoi alors, en se changeant en tout,
 Elle servait *ton don nourricier universel*,
 Selon ce que désiraient **ceux qui demandaient**.
 (26) Afin qu'apprennent tes fils que tu as aimés, Seigneur,
 Que ce ne sont pas les productions de fruits qui nourrissent l'homme,
 Mais que **ta Parole** fait subsister ceux qui croient en toi [...]
 (28) Afin qu'il soit sur qu'il faut devancer le soleil pour **ton action**
de grâces (eucharistia)
 Et au lever du soleil te rencontrer.

Thème

Le texte est d'une extraordinaire densité, il voit en la manne le symbole de tous les dons que Dieu fait à l'homme. Elle y est qualifiée de « Pain tout préparé » qui vient « du ciel » et est « donnée inlassablement » ou « sans travail ». La manne est donc une allégorie de la Sagesse, centre d'attention du livre, et de la Parole (v. 26) qui en est la manifestation. Elle invite les hommes à l'« eucharistia » (v. 28), l'action de grâce qui, seule, permet de la recevoir. Elle représente donc la grâce qui, reçue avec gratitude, devient fructueuse au cœur de l'homme.

Les qualificatifs employés par ce texte permettent de mieux comprendre le sens de l'adjectif « *epiousios* » : le pain « donné du ciel » aux « fils » par le « Père » *manifeste ta douceur envers tes enfants* (v. 21). C'est un pain « préparé », il n'est pas le fruit d'un travail, comme celui de la terre, il renverse donc la malédiction de la *Genèse* : « Maudit soit le sol à cause de toi [...] A la sueur de ton visage, tu mangeras ton pain jusqu'à ce que tu retournes au sol » (*Genèse* 3,19). Il est donné « inlassablement », donc régulièrement, quotidiennement. La Sagesse appelle encore ce pain céleste « nourriture d'anges » (v. 20) et « ta substance » (v. 21 : *hypostasis sou*) au service du « don nourricier universel » de Dieu (v. 25). Ce pain envoyé du ciel est « capable de procurer toutes les délices et de satisfaire tous les goûts » (v. 20) car « il s'accommode au goût de celui qui le prend, se changeant en ce que chacun désire » (v. 21). La nature spécifique de ce pain en fait un symbole non seulement de la Parole, mais aussi de la grâce, adaptée à chacun mais reçue uniquement « selon le désir de ceux qui demandent » (v. 25). Par le prodige de sa fonte au lever du soleil, cette nourriture extraordinaire enseigne la primauté du désir qui se fait prière : « Il faut devancer le soleil pour l'action de grâce et te rencontrer dès le lever du jour » (v. 28). La manne enseigne donc le primat de la grâce, elle devient une invitation à l'intimité avec le Père du Ciel,

nécessité vitale pour les enfants de Dieu (v. 21), ses fils (v. 26), son peuple (v. 20).

L'intertextualité nous suggère ici de nombreuses pistes d'interprétations du « *epiousios* » utilisé dans le *Pater*. La manne se présente comme un pain donné directement par Dieu à ses fils, qui manifeste la douceur de Dieu envers ses enfants et révèle quelque chose de sa substance. La réception de ce don merveilleux dépend du désir de celui qui prie. L'auteur enseigne, par là même, une attitude intérieure toute filiale : l'action de grâce et la rencontre matinale avec Dieu. Tout en laissant place à d'autres interprétations possibles, il est tentant de transposer dans l'adjectif du *Pater* toutes ces nuances, en particulier la provenance céleste et la nature spirituelle du don qui permet la vie de l'âme autant que du corps.

La reprise du thème dans la finale du livre de la Sagesse ajoute une dimension eschatologique à cette interprétation, car il est précisé que la nature spirituelle réside précisément dans le fait que ce pain est porteur d'immortalité. Il permet donc de traverser la mort que symbolise la Mer Rouge : « (Les flammes) ne faisaient pas fondre l'aliment d'immortalité (*ambrosias trophês*) semblable à de la glace... » (*Sagesse* 19,21). L'amour de Dieu se manifeste dans le don d'un pain qui procure l'immortalité. Il conduit donc au-delà des capacités de la nature humaine mortelle. Ne serait-ce pas aussi en ce sens qu'il est « *epiousios* » ?

Pierre
Dumoulin

3.2 Jean 6 : La manne et la dimension eucharistique

Le discours du Christ sur le « Pain de vie » s'inscrit dans la même ligne d'interprétation, mais avec une ouverture sur le symbolisme eucharistique dont la Sagesse ne pouvait donner qu'une allusion prophétique (« Il faut devancer le soleil pour ton eucharistie (action de grâce) » en *Sagesse* 16,28). Cette différence se comprend puisque la Sagesse est écrite avant le Christ, alors que l'évangile de saint Jean est rédigé à une époque où la célébration de l'Eucharistie est devenue une pratique hebdomadaire⁸. Après le dialogue avec la Samaritaine, Jésus dit aux disciples : « Ma nourriture, c'est de faire la volonté de

7 « Si jamais le dernier mot d'un livre a eu du poids, c'est bien ici », commente Paul Beauchamp, « Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse », *Bib* 45 (1964), 509.

8 En 1 *Corinthiens* 10,3-4 Paul utilise aussi un symbolisme sacramental, puisque l'allusion au passage de la Mer Rouge comme un « Baptême » fait du rappel de la manne comme « aliment

spirituel » et de l'eau du rocher comme « breuvage spirituel », une évocation de l'Eucharistie, comme le confirment les versets 16 et 17 et le récit de l'institution de l'Eucharistie dans le chapitre suivant. De même, l'Apocalypse parle de la « manne cachée » (*Apocalypse* 2,17) dans la finale de la lettre à l'Église de Pergame, dans un contexte considéré comme sacramental par tous les commentateurs.

mon Père et d'accomplir son œuvre» (Jean 4,34), il ouvre ainsi leur cœur à une dimension symbolique de la nourriture⁹.

Au chapitre 6, juste après la multiplication des pains et avant le discours du Pain de vie, Jésus invite ses disciples à rechercher la même nourriture que la sienne mais, dans une parfaite continuité avec l'interprétation de la manne en *Deutéronome* 8, 3 et *Sagesse* 16, il affirme que cette nourriture est à la fois un don et le fruit d'un travail: «*Travaillez non pour la nourriture qui se perd, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que vous donnera le Fils de l'homme*» (Jean 6,27).

Plus loin, en réponse à l'affirmation des Juifs: «*Nos pères ont mangé la manne...*» (6, 31), Jésus affirme qu'il est lui-même le vrai pain du ciel, celui qui donne la vie éternelle: «*Mon Père vous donne le pain (qui vient) du Ciel, le vrai, car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du Ciel et donne la vie au monde*» (Jean 6,32-33).

On ne peut qu'être surpris de retrouver ici les éléments majeurs de la quatrième demande du *Pater*: le verbe *donner*, le Père comme source du don, le *pain* et le destinataire: *vous*. Le terme «*epiousios*» correspondrait alors à «*du Ciel*», à «*vrai*» et surtout à «*celui qui donne la vie*». Un peu plus loin, Jésus précise la nature de ce «*vrai pain*» et il s'unit au Père dans le fait de le «*donner*»: «*Le pain que je vous donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde*» (Jean 6,51). Le pain est donc «*vrai*», car il donne la vie éternelle, et non celle de la terre seulement.

L'intention eucharistique, clairement signifiée dans ce verset par «*ma chair*», n'est pas la seule, car le discours du Pain de vie dans son ensemble, comme le texte de *Sagesse* 16, synthétise les interprétations précédentes: le pain est à la fois la *Sagesse* et la *Parole* de Dieu manifestées en Jésus-Christ par son Incarnation et par son sacrifice.

La prière du *Pater* se situe dans une phase intermédiaire entre le Livre de la *Sagesse* et le discours de Jean (6). La *Sagesse* voyait dans la manne une allégorie de la *Parole* et de la *Sagesse*, Jean y contemple aussi une préfiguration du sacrement institué par Jésus avant sa Passion, la chair et le sang du Christ. Le *Pater*, donné bien avant la Passion, ne peut inclure que prophétiquement la dimension sacrificielle et eucharistique. Il désigne plutôt la grâce dont l'homme a besoin chaque jour et dont la nourriture quotidienne est le symbole. Mais dans les trois cas, la dimension eschatologique ne saurait être négligée.

9 Dans l'évangile de saint Marc, ce symbolisme est présent tout au long de la «*section des pains*» (Marc 6,30-8,21), en particulier dans l'épisode de la Syro-

phénicienne où le pain signifie la grâce agissante du Christ, dont la femme demande des «*miettes*» (7,27-28).

4. Sur le plan lexical français

La formule de saint Jérôme 'suressentiel' ou celle de Richard Simon 'au-dessus de toute substance' ont l'avantage de suggérer la dimension symbolique du pain, en conformité avec la tradition biblique, et d'ouvrir une perspective eschatologique. Alors que le « de ce jour » utilisé dans la liturgie française ne rend plus l'idée originelle de « jusqu'à demain » que l'araméen permet¹⁰ : l'allusion à la manne donnée au jour le jour est alors évidente. Le pain « jusqu'à demain » invite à un cheminement, et le « lendemain » dont il s'agit n'étant pas précisé, on peut y voir le monde à venir. Le pain peut alors être considéré comme un « viatique », un « pain de la route » vers la cité céleste où le Père attend ses enfants.

Le texte grec a tenté de rendre l'expression originale de Jésus par « *epiousios* ». Puisqu'en français on a traduit le « *homo-ousios* » du Credo par « de même nature », là où en latin on a « *con-substantiallem* » et puisque la Vulgate a choisi « *super-substantiallem* » pour traduire cet « *epi-ousios* », il semblerait logique de traduire le « *epi-ousios* » du *Pater* grec par « sur-naturel » : *ousios* est identique et *epi* signifie « sur » ou « pour ». On obtient donc sur-naturel ou nécessaire à la nature... et peut-être les deux à la fois. « De ce jour » est faible et ne rend pas compte de toute la richesse que la tradition avait déjà mise dans le don de la manne à l'époque du Christ et que celui-ci ne pouvait ignorer.

Pierre
Dumoulin

Il importe surtout de comprendre que cette demande du Notre Père s'inscrit dans une longue tradition de lecture symbolique du prodige de la manne dont il est imprudent de faire abstraction pour comprendre la portée de l'expression choisie. Cette tradition est attestée en particulier par la prière des *Psaumes* et celle de *Sagesse* 16, adressées directement à Dieu comme Père, à l'instar de la prière dominicale. La quatrième demande du *Pater*, riche de cet enseignement antérieur, pointe vers la nécessité quotidienne de la grâce divine afin de vivre éternellement, plus que vers l'action de grâce pour une nourriture que beaucoup de nos contemporains ont en réserve... dans leur congélateur. S'il s'agissait uniquement de leur rappeler que tout don matériel vient de Dieu, il serait inutile et hypocrite de faire demander aux croyants ce qu'ils possèdent déjà en abondance¹¹. En fait, cette demande n'est autre qu'une imploration du Don par excellence, l'Esprit Saint, source de toute

10 Voir J. CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père*, Paris, Ed. Lethouzey, 1969, p. 214-220.

11 Dans les chapitres 33 et 34 du *Chemin de la Perfection*, THÉRÈSE D'AVILA s'insurge contre une telle interprétation réductrice, en particulier dans la pre-

mière rédaction de son traité : « Quant à cet autre pain qui soutient et nourrit nos corps, je ne veux pas penser que le Seigneur s'en soit souvenu, ni que vous n'y pensiez, vous non plus » (*Le Chemin de la Perfection*, Traditions monastiques, Flavigny, 2013, p. 272, note 2).

grâce et « donateur de vie ». Ce n'est sans doute pas sans intention que Luc a mis juste après le Notre Père la parabole de l'ami importun :

Père [...] Donne-nous chaque jour notre pain quotidien (*Luc* 11,3) [...] Jésus leur dit encore : « Imaginez que l'un de vous ait un ami et aille le trouver au milieu de la nuit pour lui demander : "Mon ami, prête-moi trois pains [...] Quel père parmi vous, quand son fils lui demande un poisson, lui donnera un serpent au lieu du poisson ? ou lui donnera un scorpion quand il demande un œuf ? Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'*Esprit Saint* à ceux qui prient ! (*Luc* 11,5. 11-13).

Thème

Pierre Dumoulin, prêtre de Marseille, enseigne à l'Institut Catholique de la Méditerranée, à l'université de Tbilissi (Géorgie) et dans différents séminaires. Docteur en Théologie Biblique et diplômé de l'Institut Biblique Pontifical, il a écrit une thèse sur « la Manne dans le livre de la Sagesse ». Dernières publications : Lire l'évangile de Jean avec Thérèse de Lisieux (Béatitudes, 2016); Luc, l'Évangile de la Joie (Béatitudes, 2013); Hildegarde de Bingen, Prophète et docteur pour le troisième millénaire (Béatitudes, 2012).

Parmi les nombreux ouvrages consacrés à cette question, signalons d'excellentes sources :

- Jean-Pierre BOCK, *Le pain quotidien du Pater*, Paris, Lethielleux, 1912.
- Jean CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père*, Paris, Ed. Lethouzey, 1969, en particulier p.118-221, ouvrage résumé par l'auteur dans *À l'écoute du Notre Père*, Paris, O.E.I.L., 1971.

En ce qui concerne les écrits des Pères de l'Église :

- A. G. HAMMAN, *Le Pater expliqué par les Pères*, Paris, Éditions franciscaines, 1962.
- Daniel VIGNE, *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris, Parole et Silence, 2009.
- GREGOIRE DE NYSSE : *La Prière du Seigneur*, homélies sur le Notre Père et textes choisis, présentés et traduits par Monique Péden-Godegroi, Paris, Desclée de Brouwer, 1982.

L'énigme du pain dans la demande du Notre Père (*Matthieu* 6,11 et *Luc* 11,3) Yves Simoens

Compte tenu de tant d'études consacrées à la prière de Jésus, la demande du pain quotidien dans les deux traditions de Matthieu et de Luc demeure énigmatique. L'adjectif « quotidien » *-epioustios*, unique en son genre dans la langue grecque, réclame un traitement qui déborde la lexicographie, insuffisante pour l'explication du terme. Le contexte large de l'Ancien Testament (AT) et celui plus restreint de ces deux évangiles apparaît comme le seul recours possible pour avancer dans l'interprétation. Le rapport à ces contextes des versets étudiés fait partie du message. Il revient à l'interprète de se risquer dans une prise de position, étayée par ces références.

1. L'évangile selon Matthieu

Le rapport de Matthieu à l'AT est perceptible dès l'*incipit* qui ouvre l'évangile par la généalogie de Jésus Christ :

« Livre de la genèse de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham. »

Le « Livre » sert d'emblème au genre littéraire apocalyptique. Celui-ci se définit comme un sous-genre de la littérature prophétique qui survient donc au premier plan. Le prophète n'annonce pas d'abord l'avenir : il parle au nom de Dieu comme son porte-parole. Le discours sur la fin des temps – l'eschatologie – revient cependant souvent dans le prophétisme. L'apocalyptique se distingue du langage prophétique en ce qu'il exprime l'imminence de la fin. Celle-ci n'est pas pour demain, elle est pour maintenant. Sa symbolique est celle des cieux ouverts, comme lors du baptême de Jésus¹, pour une « révélation » d'en-haut. *Apokalupsis*, en grec, dit « révélation » pour maintenant. Le livre sert de médiation littéraire à cette révélation. L'évidence en est fournie surtout dans l'ouverture des sept sceaux du livre dans l'Apocalypse de Jean (*Apocalypse* 5,1–8,1). Elle est précédée en ce sens par le prophète Daniel :

« Les livres étaient ouverts » (*Daniel* 7,10);

¹ *Matthieu* 3,16; *Marc* 1,10; *Luc* 3,21;
Jean 1,32.

« En ce temps-là, ton peuple échappera, tous ceux qui se trouvent inscrits dans le Livre » (*Daniel* 12,1).

Le livre, en Mathieu 1,1, est aussitôt articulé à « la genèse de Jésus Christ ». « Livre de la genèse » concilie la fin et le commencement. « Le livre » évoque en effet la fin. « La genèse » évoque l'ouverture de la Bible entière, qui rappelle le temps des *commencements* : création et histoire patriarcale. Le titre de l'évangile associe de la sorte fin et commencement de la vie de Jésus Christ. Mais il sous-entend aussi l'arrière-fond de la mort des martyrs et du peuple martyr dans l'AT, comme celui de leur commencement. L'espérance en la résurrection pour les martyrs est incompréhensible sans leur origine en Dieu créateur. Le texte le plus éloquent en ce sens est la prière de la mère adressée au dernier de ses sept fils martyrs (en 2 *Maccabées* 7,28-29) :

«²⁸ Je te conjure, enfant, de lever les yeux en constatant le ciel et la terre et tout (es choses) en eux; sache connaître que, non des choses qui étaient, Dieu les a faites, et que la lignée des hommes de la même manière devint.²⁹ Ne crains pas ce bourreau, mais devenu digne de (tes) frères, reçois la mort afin que, dans la miséricorde, avec tes frères, je te retrouve². »

Thème

Le livre, grâce à Daniel et Jean, contient en effet le récit de la mort individuelle du témoin-martyr de sa foi et la mort collective du peuple-martyr qui résiste au blasphème païen. Antiochus IV Épiphane (175-164 av. J.-C.) fait ériger une statue à Zeus olympien sur l'autel des holocaustes du Temple à Jérusalem, symbole du monothéisme juif. L'Apocalypse, quant à elle, fait aussi mémoire des martyrs sous divers empereurs romains, qui participent au mystère pascal de Jésus.

La *Genèse*, de son côté, fait mémoire des commencements de l'humanité et du peuple de l'Alliance. Entre les deux expressions : « Livre de la genèse », et « fils d'Abraham », « Jésus Christ, fils de David » signifie la médiation par excellence entre les deux pour assurer leur consistance et leur relation à l'événement que représente Jésus. Ce dernier est confessé dans la foi des Juifs chrétiens, comme Messie d'Israël de la descendance de David.

Apocalypse, instance de la fin, et Sagesse, instance de l'origine et des commencements, se conjuguent pour relater le « fils de David ». Cette dernière expression fait surtout allusion aux « livres historiques » – « les prophètes antérieurs » selon la Tradition juive – qui relatent entre autres la geste de David. « Les prophètes postérieurs »

– les quatre grands et les douze petits – sont enclos dans les deuxième et troisième groupes de quatorze générations qui scandent la généalogie : d'Abraham à David, de David à la déportation de Babylone, de la déportation de Babylone au Christ (*Matthieu* 1,17).

En ce qui concerne le contexte du premier évangile, dans « les récits de l'enfance » selon Matthieu (*Matthieu* 1,18 à 2,18), les prophètes figurent encore au premier plan³. La mission de Jean le Baptiste (*Matthieu* 3,1-12) est éclairée par la traduction grecque d'*Isaïe* 40,3. La tentation de Jésus au désert en *Matthieu* 4,4 est placée à l'enseigne de la Torah :

« Ce n'est pas de pain seul que vivra l'homme, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (*Deutéronome* 8,3).

C'est la première mention du « pain », au singulier, dans le Nouveau Testament (NT), qui revient en *Matthieu* 6,11. À l'impudente citation par le diable du Psaume 91,11-12 pour inciter à la toute-puissance, Jésus répond par une autre citation du *Deutéronome* :

« Tu ne tenteras pas le Seigneur, ton Dieu » (*Deutéronome* 6,16, dans le prolongement du Šema' en 6,4).

Réaction analogue à la troisième tentation – prométhéenne ! – :

« C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras, et à Lui seul tu rendras un culte » (*Deutéronome* 6,13).

Le début de la vie publique de Jésus en Galilée enfin est mise à l'enseigne d'*Isaïe* 8,23–9,1, soit le deuxième oracle de l'Emmanuel qui fait ainsi inclusion en *Matthieu* 2–4 avec le premier, *Isaïe* 7,14, cité par *Matthieu* 1,22-23.

Pour comprendre *Matthieu* 6,11, il faut donc tenir compte de la conception biblique de l'origine et de la fin – de l'*Alpha* et de l'*Omega*, comme l'exprime l'*Apocalypse*⁴ –, du dessein créateur et sauveur du Dieu d'Israël, Père de Jésus Christ, mais aussi de l'histoire de l'Alliance selon ses vicissitudes à la lumière des prophètes.

Pour en venir au contexte plus restreint du Notre Père selon Matthieu, rappelons que Jésus enseigne à prier dans le discours sur la

3 *Isaïe* 7,14; 8,8.10 en *Matthieu* 1,22-23; *Michée* 5,1-13; 2 *Samuel* 5,2; 1 *Chroniques* 11,2 en *Matthieu* 2,5-6; *Exode* 4,22; *Nombres* 23,22; 24,28; *Osée* 11,1 en *Matthieu* 2,15; *Jérémie* 31,15; *Genèse*

35,19 en *Matthieu* 2,17; *Juges* 13,5.7; *Isaïe* 1,1; 42,6; 49,8 en *Matthieu* 2,23. Le lecteur pourra se référer à ces textes pour en mesurer la portée significative.
4 *Apocalypse* 1,8; 22,13.

montagne qui s'ouvre sur les béatitudes⁵. C'est le premier de ses cinq discours qui rappellent, selon l'exégèse ancienne et moderne, les cinq livres du Pentateuque. Mais alors que récits et discours alternent clairement jusqu'au quatrième discours sur la communauté (*Matthieu* 18), la suite entrelace davantage les deux registres. *Matthieu* 19,1 sert souvent de démarcation.

« Et il advint, quand Jésus eut achevé ces discours, qu'il quitta la Galilée et vint dans le territoire de la Judée au-delà du Jourdain. »

Ce chapitre et les suivants jusqu'au dernier discours sur la fin (*Matthieu* 24-25) sont émaillés de controverses sur le divorce (19,3-15), sur l'impôt dû à César (22,15-22), sur la résurrection (22,23-33) ou sur l'interprétation de la Loi (23); de dialogues avec « l'homme riche » (19,16-22), un Pharisien (22,34-40), les disciples (19,23-30; 20,24-28), la mère des fils de Zébédée (20,20-23), les aveugles guéris (20,29-34); de paraboles (20,1-16; 21,28-32; 21,33-46; 22,1-14); de monologue pour la troisième annonce de la Passion-mort-résurrection (20,17-19). En 26,1 seulement, une formule conclusive de discours apparaît avec netteté.

« Et il advint, quand Jésus eut achevé tous ces discours [...] » (*Matthieu* 26,1).

Thème

Elle sert de conclusion non seulement au discours précédent sur la fin des temps (*Matthieu* 24-26) mais aussi à tous les autres. Jésus n'attend donc pas sa Passion-mort-résurrection, pour traduire ses paroles en actes. À travers et par-delà une alternance entre récits et discours, Jésus traduit sa parole en actes et ses actes en paroles en pleine conformité avec le sens du mot hébreu *dabar*- « parole-événement », « parole efficace » ou « parole performative ».

Le contexte de l'évangile matthéen vient dès lors au secours de l'interprétation de *Matthieu* 6,11. Le pain demandé correspond à la nourriture qui donne la force requise pour traduire, à notre tour, nos paroles et nos actes en participation effective, grâce à et à travers l'Eucharistie, non seulement au mystère pascal de Jésus mais à la totalité de son mystère filial et fraternel, accomplissement de la Torah et des Prophètes. Luc, nous le verrons, tablera davantage encore sur la Sagesse révélée dans la prière. La Sagesse est en effet destinée à incarner au jour le jour la Torah et les Prophètes en Israël.

5 Pour une proposition de découpage de *Matthieu* 5-7 sur l'arrière-fond de l'Alliance, voir : Y. SIMOENS, « Une Lecture

du Discours sur la Montagne pour éclairer la Conscience Chrétienne », *Lumen Vitae* XL/4 (1985) 415-532.

Les Béatitudes sont déjà une transcription sapientielle des bénédictions conditionnelles dans l'Alliance, ici placées en tête du discours. C'est une raison supplémentaire de tirer parti de l'Alliance au sujet du « pain ». L'Alliance au Sinaï, du Seigneur avec son peuple par la médiation de Moïse, fondatrice de la Torah entière (*Exode 19–Nombres 10*), pour ici ne parler que d'elle, se célèbre par un repas :

« Ils contemplèrent Dieu puis ils mangèrent et burent » (*Exode 24,11b*).

2. Le Notre Père selon *Matthieu 6,9-13*

2.1 Situation du texte dans le discours sur la montagne

La prière de Jésus entre dans les œuvres de miséricorde qui précèdent la stipulation principale, selon le modèle de l'Alliance, qui apparaît en *Matthieu 6,19-24*, avec l'impossibilité de *servir deux seigneurs*. Pour mémoire, l'Alliance biblique, sur le modèle de traités politiques du Proche-Orient ancien, contient trois éléments :

1. Rappel du passé : « titulature ; prologue historique » ;
2. Instance du présent : la loi principale et les lois secondaires ;
3. Ouverture de l'avenir : bénédictions-malédictions conditionnelles.

Yves
Simoens

L'Alliance éclaire le discours sur la montagne selon un schéma concentrique :

Introduction (*Matthieu 5,1-2*)

A. Béatitudes – « Titulature » – Loi ou Prophètes (Menace ; Promesse) (*Matthieu 5,3-20*)

B. Loi (Détails transformés) (*Matthieu 5,21-48*)

C. Les œuvres : aumône, prière, jeûne (*Matthieu 6,1-18*)

D. La stipulation principale (*Matthieu 6,19-24*)

C'. Les œuvres : absence de souci (*Matthieu 6,25-34*)

B'. Loi (Synthèse récapitulative) (*Matthieu 7,1-11*)

A'. Loi et Prophètes (Menace ; promesse) – « Titulature » (en creux : faux prophètes) – Bénédictions-Malédictions conditionnelles (Promesse ; menace) (*Matthieu 7,12-27*)

Conclusion (*Matthieu 7,28-29*)

2.2 Traduction littérale de *Matthieu 6,9-13*

° Ainsi donc priez, vous :

Notre Père (= Père de nous) qui (es) dans les cieux,
soit sanctifié ton nom (= le nom de toi),

¹⁰ vienne ton règne (= le règne de toi),
 devienne ta volonté (= la volonté de toi) comme en ciel aussi sur terre,
¹¹ notre pain (le pain de nous), le suffisant, donne-nous aujourd'hui
¹² et laisse-nous nos dettes (= les dettes de nous) comme aussi
 nous, nous avons laissé à nos débiteurs (= les débiteurs de nous),
¹³ et que tu ne nous laisses pas emporter en tentation,
 mais délivre-nous du Mauvais.

L'adresse au « Toi » du Père (vv. 9-10) est aussitôt complétée par un retour au « nous » qui domine ensuite (vv. 11-13).

Le « règne » *-basileia*, au v. 10, implique le « royaume » et la « royauté », l'axe central de la prédication de Jésus. L'adjectif *epiousios* du v. 11 demeure l'énigme du texte. « Suffisant » cherche à concilier les deux sens possibles du terme pour le présent et l'avenir⁶. Le sens correspond à la symbolique de la manne :

« Celui qui avait recueilli beaucoup de manne n'en avait en excédent, et celui qui en avait peu ramassé en avait néanmoins en suffisance » (*Exode* 16,18 ; traduction de la BJ 1956).

Thème

« Suffisant » rend bien le sens de l'adjectif *epiousios*. Paul s'y réfère de la collecte :

« Votre superflu pourvoit à leur dénuement pour que leur superflu pourvoie aussi à votre dénuement. Ainsi se fera l'égalité, selon qu'il est écrit [citation d'*Exode* 16,19] » (*2 Corinthiens* 8,15).

La demande du pain (v. 11) articule dès lors : « Devienne ta volonté » (v. 10), avec : « Laisse-nous nos dettes comme nous, nous avons laissé à nos débiteurs » (v. 12). La quatrième des sept demandes sert ainsi de charnière entre les trois qui précèdent aux vv. 9-10 et les trois qui suivent aux vv. 12-13. « Notre pain, le suffisant » se trouve donc d'abord éclairé par la demande qu'advienne la volonté du Père. Michael Edwards observe avec finesse, à la lumière de la traduction littérale :

« Les mots "terre" ([tēs] gēs) et "pain" (ton arton) se touchent⁷. »

La volonté de Dieu dans l'AT, du sein de l'Alliance, s'exprime par la Loi qui permet aux membres du peuple de Dieu de vivre ensemble.

6 Bon état de la question dans J. P. MEIER, *Un certain Juif Jésus, Les données de l'histoire*, II. La parole et les gestes, Traduit de l'anglais par J.-B. Degorce, Ch. Ehlinger et N. Lucas (*Lectio divina*),

Paris, Cerf, 2005, 233-249, Notes 889-903.

7 *Bible et poésie*, Paris, Éditions de Fallois, 2016, « La poésie du Nouveau Testament », 141.

Plus encore que le discours sur le « pain de la vie » (*Jean* 6,35.48), « le pain, le vivant » (6,51), « le pain, celui qui descendit du ciel » (*Jean* 6,41) ou « qui du ciel descend » (6,50), le verset johannique le plus proche de *Matthieu* 6,11 dit :

« Mon aliment est que je fasse la volonté de celui qui me manda et que je parachève son œuvre » (*Jean* 4,34).

Le grec *artos*, de l'hébreu *lehem*, renvoie à la « nourriture » *-brōsis* (*Jean* 4,32 ; 6,27.55) ou l' « aliment » *-brōma* de *Jean* 4,34. Le pain demandé passe par l'accomplissement de la volonté du Père sur nos vies, en conformité avec la révélation biblique dans l'Alliance⁸.

« Le pain suffisant » de *Matthieu* 6,11, c'est aussi la remise des dettes (6,12). Le pardon « nourrit » ; son refus épuise et débilite. Les vv. 14-15 renchérisent en ce sens.

La traduction liturgique nouvelle du v. 13 lève des ambiguïtés.

« Ne nous laisse pas entrer en tentation. »

C'est l'idée fondamentale. L'impératif en français fait pourtant disparaître le subjonctif aoriste second du grec, alors que les autres demandes sont formulées à l'impératif aoriste (vv. 9.10.13) ou aoriste second (v. 10 : « vienne » ; v. 11 : « donne » ; v. 12 : « laisse »). Le subjonctif contient la nuance d'un accent de supplication :

« Que tu ne nous laisses pas emporter en tentation ! »

La prière de Jésus, en nous plongeant dans le combat spirituel, nous en fait sortir apaisés.

3. L'évangile selon Luc

Le profil du troisième évangile se différencie de celui de Matthieu surtout par la plus grande place accordée aux récits par rapport aux discours. Dès les deux prologues de la vie de Jésus selon Luc (1,1-4) et de la vie des premières communautés chrétiennes selon le même auteur (*Actes* 1,1-5), le texte se fait plus didactique. Il s'agit surtout de faire entrer dans la manière dont Jésus se comporte pour en vivre dans le quotidien de la communauté. Telle est succincte-

8 « Le pain est plus que du pain. Il est aussi le signe tangible de la fraternité » (J. T. MENDONÇA, *Notre Père qui es sur*

la terre, Préface d'Enzo Bianchi, Traduit du portugais par J. Latulippe, Montréal-Paris, Novalis-Cerf, 2013, 104).

ment sa frappe sapientielle. La dissémination des paraboles, un des genres littéraires majeurs de la littérature de Sagesse dans l'AT⁹, vient encore appuyer cette caractéristique. La généalogie qui n'arrive qu'en conclusion des récits de l'enfance (*Luc* 3,23-38) va dans le même sens.

Le discours dans la plaine (*Luc* 6,20-49) relaie le discours sur la montagne (*Matthieu* 5-7), plus développé, sans contenir le Notre Père, mentionné plus tard. Le discours en paraboles (*Luc* 15) reste central, comme en Matthieu, mais il se trouve en quelque sorte prolongé par un certain nombre d'autres paraboles qui parsèment le texte. Il succède au discours sur la mission (*Luc* 10,1-24), au service des récits de vocation qui précèdent (*Luc* 9,57-62). Le discours sur la fin est dédoublé en 17,22-37 et en 21,5-36, ce qui est cohérent avec la dominante sapientielle. Les considérations sur la fin ne vont jamais sans des considérations sur la création au commencement. Aussi, le premier discours sur la fin fait-il allusion à Noé (17,26-27) ; le deuxième se conclut par l'observation du figuier et des autres arbres (21,29-33). L'imminence de la fin s'appuie sur la prise en compte de la création. Pas d'*Omega* sans *Alpha* ; fin et commencement sont indissociables, comme dans l'Apocalypse. Le principe sert de ressort à toute théologie de l'histoire. Luc est historien.

Thème

Le voyage de Jésus à Jérusalem¹⁰ (*Luc* 9,51-19,27), déjà très structurant en Marc (*Marc* 8,22-10,52), prend aussi plus d'ampleur que chez Matthieu. L'enseignement sur le Notre Père survient en *Luc* 11,1-4, après l'hymne de jubilation (*Luc* 10,21-22), la béatitude réservée aux disciples (10,23-24), l'épisode du légiste qui pose la question du grand commandement (10,25-28), suivi de la parabole du bon Samaritain (10,29-37) et de l'épisode de Marthe et Marie (10,38-42). Le Notre Père est suivi de la parabole de l'ami importun (11,5-8) et de propos paraboliques sur l'efficacité de la prière (11,9-13), encore prolongés par l'expulsion d'un démon muet qui sert d'occasion à une controverse sur Jésus et Bézélzéboul (11,14-22).

La manière dont le *Pater* lucanien se trouve enchâssé dans le contexte biblique de la Sagesse, puis dans celui du troisième évangile, enfin du voyage de Jésus vers sa dernière Pâque à Jérusalem rend possible à présent son étude attentive et le relevé de ses caractéristiques par rapport à la version matthéenne, déjà envisagée.

9 Le Livre des Proverbes est le Livre des *mešalym* : le terme hébraïque prend plusieurs acceptions : « proverbes », « devinettes », « énigmes », « paraboles ».

10 « Moïse et Élie, apparus en gloire, parlaient de son exode qu'il allait accomplir à Jérusalem » (*Luc* 9,31).

4. Le Notre Père selon Luc 11,2-4

Ces versets viennent d'être situés dans la longue section qui conduit Jésus de la Galilée où il se trouvait à Jérusalem, pour son « assomption » -*analēpsis* (9,51). La première région rencontrée est la Samarie : « un village samaritain » (9,52). Il n'y est pas reçu parce qu'il se dirigeait vers Jérusalem. L'incident manifeste une constante de la vie publique : ce que dit et vit Jésus contribue à une Pâque qui fait de son existence un passage continué vers le Père. La tradition johannique surtout relèvera cette portée de « l'heure » (*Jean* 13,1). Le Notre Père selon Luc revêt dès lors les caractéristiques de la prière du pèlerin, ce qui correspond bien aux accents sapientiels déjà soulignés. Marc Philonenko propose de lire dans les trois demandes en « tu » la Prière de Jésus lui-même et dans les trois demandes en « nous », la prière que Jésus enseigna à ses disciples¹¹. L'hypothèse, intéressante et suggestive, perd chez Luc de sa pertinence. Dans la version lucanienne, ne subsistent que deux demandes en « tu ».

Les deux introductions, chez Matthieu et chez Luc, insistent sur « vous » :

« Ainsi donc priez, vous » (*Matthieu* 6, 9a) ;
« Quand vous priez, dites » (*Luc* 11,2a).

Yves
Simoens

Il est plausible que Jésus introduise ses disciples au cœur de sa propre prière. *Jean* 17 le montre à loisir en déployant ce principe d'interprétation. La prière des disciples participe ainsi par le fait même de la dimension de « médiation » de la prière. L'« enseignement » -*didachē-tôrāh*, par conséquent sa prière devenue prière de ses disciples comporte dès lors aussi une dimension « sacerdotale » marquée, bien que discrète et conforme aux transformations opérées tant par l'Incarnation que par le mystère pascal.

Traduction de Luc 11,2-4

² Quand vous priez, dites :
Père, soit sanctifié ton nom (= le nom de toi),
viens ton règne (= le règne de toi),
³ notre pain (le pain de nous), le suffisant, donne-le nous chaque jour,
⁴ et laisse-nous nos péchés (= les péchés de nous),
aussi en effet nous-mêmes laissons à tout débiteur pour nous,
et ne nous emporte pas en tentation.

11 *Le Notre Père. De la Prière de Jésus* (des Histoires), Paris, Gallimard NRF, à la prière des disciples (Bibliothèque 2001, 35.

Le phénomène repéré en Matthieu à propos des pronoms personnels insistants alors que des adjectifs possessifs auraient suffi, se trouve atténué dans cette version-ci. Au v. 4, ne reste qu'un pronom personnel de la première personne du pluriel en position de déterminatif des « péchés » ; il est complété par les autres : *autoï*, *hēmin* et *hēmas*. Le premier : *autoï*, traduit par « nous-mêmes », alors que manque le pronom personnel de la première personne du pluriel : *hēmeis*, renforce, en position d'opposé, le « nous » inclus dans le verbe ; le deuxième : *hēmin* a la fonction d'un datif d'avantage par rapport aux « débiteurs » ; le troisième : *hēmas* est un complément direct du verbe affecté de la négation : « Ne nous emporte pas ». Ce dernier verbe est à l'impératif, à la différence de la version matthéenne qui lui préfère le subjonctif, plus implorant.

Luc ne mentionne ni « délivre-nous du Mauvais », ni les prolongements en termes de pardon mutuel de *Mathieu* 6,14-15, par-delà les limites de la prière elle-même. La forme du Notre Père dans Luc est lapidaire, conforme au « viatique » qu'elle représente pour le pèlerin-Jésus vers Jérusalem, comme pour notre pèlerinage à tous sur la Terre promise et la terre, tout court, en marche vers le Père. La demande sur le pain conserve en Luc la place centrale au cœur des autres, réduites à quatre : deux aux v. 2, sur le nom et le règne ; deux au v. 4, sur les péchés et la tentation. Cette place centrale respecte celle qu'elle occupe au cœur des sept demandes chez Matthieu : nom, règne, volonté, *pain*, dettes, tentation, Mauvais.

Thème

En ce qui concerne la demande précédente, le pain concentre en Luc davantage le règne que la volonté du Père. Le règne évoque une réalité plus sapientielle que la volonté de Dieu – plus « toraïque » – puisque le Roi est la figure sapientielle par excellence. On attend de lui qu'il communique sa Sagesse aux membres de son peuple en tenant compte aussi de la Sagesse des Nations.

« La quatrième demande du Notre Père nous apparaît [...] comme une invitation à situer nos priorités par rapport au Royaume de Dieu. Qu'est-ce qui nous tient vraiment à cœur ? Si ce n'est que le pain, sans doute pouvons-nous réciter cette prière, mais elle sera un peu tronquée. En revanche, si ce sont la vérité, l'honnêteté, la justice, la bonté, l'amitié qui nous tiennent à cœur, alors notre échelle des valeurs est parfaite, notre prière, authentique¹². »

Le pain ressaisit aussi de ce fait la portée eucharistique qu'il prend dans tous les évangiles. Cette dimension du pain permet de toujours répondre, comme Jésus, à toute contradiction, non par la violence, mais par un souci permanent de réconciliation.

Ouverture

L'énigme du Notre Père survient dans la demande au sujet du pain. Le terme grec : *epiousios*, n'est employé que dans les deux versets étudiés de *Matthieu 6,11* et *Luc 11,3*. La traduction par « suffisant » cherche à rendre un sens qui n'est pas à chercher dans la lexicographie. Tout a été essayé à ce niveau. Elle vise à remplir ce mot d'un sens surtout délivré par le contexte biblique de l'AT et le contexte propre aux évangiles selon Matthieu et Luc. Même par-là, l'énigme demeure pourtant. Elle est remarquable et qualifie toute prière qui met en relation la créature et la Créateur.

Chez Matthieu, les réminiscences de la Torah et des Prophètes l'emportent sur les autres courants de l'AT, qui sont aussi présents parce que tout se tient. Nous l'avons vu dès le début pour la Sagesse associée à l'apocalyptique. Mais les accents mentionnés sont plus nets, ne serait-ce qu'à la lumière des versets-phares qui associent « la Loi ou les Prophètes » en *Matthieu 5,17*, « la Loi et les Prophètes » en *Matthieu 7,12*. Sans rien ôter à son réalisme nutritionnel, le pain consiste en l'accomplissement de la volonté du Père (*Matthieu 6,10b*) et à recevoir le pardon pour le partager à tous. Le terme condense l'Alliance dans la Torah et la Nouvelle Alliance espérée par plusieurs Prophètes. C'est le pain de l'Alliance et de la Nouvelle Alliance.

Yves
Simoens

Luc insiste plus sur la Sagesse en conformité avec les accents qui lui sont propres. L'auteur se manifeste comme un homme cultivé, un « sage », en quête de vérité pour lui et ses lecteurs. La prière est aussi une des marques lucaniennes. Tout commence au Temple avec Zacharie (*Luc 1,5-25*). Tout se termine par la bénédiction – d'inspiration sacerdotale – de Jésus ressuscité au moment de se séparer de ses disciples (*Luc 24,50*) et par l'office de bénédiction des disciples dans le Temple (*Luc 24,53*). Mais la place du Notre Père en *Luc 11,1-4* et l'insistance sur le « chaque jour » de *Luc 11,3*, plus encore que sur l'« aujourd'hui » de *Matthieu 6,11*, rejoint au plus près la quotidienneté de la Sagesse dans la famille et dans la cité. Le pain, c'est le pain de la Sagesse. Il tempère la rigueur de la Loi par une souplesse respectueuse des personnes et de leurs relations. La concision du texte lucanien mime la Sagesse, synthèse de la Torah et des Prophètes. Le Notre Père en est devenu au fil du temps ce qu'il continue d'être

« chaque jour » : la prière viatique du chrétien dans le monde et dans l'histoire. Il en reçoit une valeur sacramentelle, associée à la Parole de Dieu et à l'Eucharistie.

Yves Simoens est prêtre jésuite belge, professeur émérite d'Écriture Sainte aux Facultés jésuites de Paris-Centre Sèvres et professeur invité à l'Institut Biblique de Rome, après avoir enseigné une quinzaine d'années à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles. Il assure aussi un ministère d'accompagnement spirituel, de sessions bibliques et de retraites ignaciennes. Ses publications couvrent surtout le champ johannique, à la lumière de l'Ancien Testament. En témoignent ses derniers ouvrages : Homme et Femme, De la Genèse à l'Apocalypse; Évangile selon Jean, tous deux aux Éditions Facultés jésuites de Paris, 2014 et 2016.

Thème

Trois pains pour les Pères de l'Église – À propos des interprétations patristiques de la quatrième demande du Notre Père



Christian
Boudignon

Dans une nouvelle du *Livre des sables*, Borges nous parle d'un barde nordique d'autrefois, Ulf Sigurdarson, à la recherche de l'unique mot qui compose la poésie d'un peuple :

« Dès que j'ai su que la poésie des Urniens se réduisait à un seul mot, je me suis mis à leur recherche et j'ai suivi la route qui devait me mener jusqu'à leur pays¹... »

Nous inviterons le lecteur à partir à la recherche d'une pareille énigme, la prière du Notre Père, en un temps lointain, lorsque le christianisme qui s'était répandu dans l'Empire gréco-romain se détachait peu à peu de ce qui deviendrait le judaïsme rabbinique. Alors que la prière du Notre Père est livrée sans beaucoup de commentaire dans l'Évangile de Matthieu, dans l'Évangile de Luc, dans la *Didachè* ou *Enseignement des Apôtres*², et peut-être dans un évangile judéo-chrétien perdu, l'Évangile des Nazaréens, la situation change complètement à partir du III^e siècle : le Notre Père est devenu énigmatique... Comme si le texte n'était plus vraiment compréhensible *en soi*, on en voit apparaître des explications dans le cadre d'une réflexion d'ensemble sur la prière. Et tout particulièrement la quatrième requête : « Notre pain *epiousion* donne-nous le aujourd'hui », cette demande très concrète du pain va faire l'objet de réélaborations dans le cadre d'une polémique contre la prière païenne. Quelles sont-elles ? D'autre part, le terreau sémitique de la prière du Notre Père fait que sa traduction en grec (et à plus forte raison encore en latin) apparaît problématique. Comment comprendre l'adjectif grec *epiousion*³ qui qualifie le pain demandé ? S'agit-il de pain *quotidien*, *super-substantiel*, ou du pain *du lendemain* ?

Il faut commencer par tracer le cadre historique des commentaires des Pères grecs et latins.

1 Jorge Luis BORGES, « Undr », *Le livre des sables*, trad. F. Rosset, Paris, 1986, p. 94.

2 Ce recueil de prescriptions juridiques et liturgiques date de la fin du I^{er} siècle

(ou du début du I^{er} siècle).

3 Nous gardons en transcription ce mot énigmatique d'*epiousion* à l'accusatif (au nominatif : *epiousios*).

Le premier, Tertullien, écrit à Carthage son traité *De la prière* peu après 200-206⁴, et le second, Origène, compose vers 234-235 à Césarée de Palestine son traité du même nom *De la prière*. Ces deux œuvres vont fonder deux traditions exégétiques.

L'une est tertullienne pour ainsi dire, avec :

- le commentaire de Cyprien de Carthage : *De la prière du Seigneur* écrit vers 251-252,
- la *Lettre 130, à Proba*, riche veuve de Carthage, composée par Augustin vers 411-412.

La seconde tradition, origénienne, est illustrée par :

- les *Homélies sur le Notre Père* de Grégoire de Nysse qu'on pourrait dater de la fin des années 380 ou du début des années 390,
- l'*Explication sur le sermon sur la montagne* d'Augustin⁵, datée d'environ 393-396, et le *Sermon à ceux qui demandent le baptême* (59) du même Augustin, daté de 410 ou de 412 à 415,
- le neuvième entretien des *Conférences* de Jean Cassien, peu avant 426,
- et la *Brève explication du Notre Père* de Maxime le Confesseur, qu'on date de peu avant 636⁶.

À ces deux traditions, s'ajoute une troisième un peu plus tardive, que l'on qualifiera d'antiochienne⁷ :

- l'*Homélie sur Matthieu*, (I9), de Jean Chrysostome, prononcée à Antioche en 390⁸,
- l'*Homélie catéchétique*, (II), de Théodore de Mopsueste, prononcée à Antioche entre 381 et 392⁹.

Thème

1. Du pain spirituel ou du pain matériel ?

1.1 Tradition tertullienne

Commençons par Tertullien au III^e siècle et son traité *De la prière*. Il souligne l'élégance du Notre Père qui après les demandes célestes,

4 Pour toutes ces dates, sauf mention spécifique, nous nous appuyons sur l'excellent chapitre «La costruzione di un modello» de Lorenzo PERRONE, *La preghiera secondo Origene, L'impossibilità donata*, Brescia 2011, p. 511-644.

5 Visiblement Augustin est, dans cette œuvre et la suivante, plutôt origénien, alors que dans la *Lettre à Proba*, il se détache de cette position pour en revenir à celle de Tertullien.

6 Voir Marek JANKOWIAK-Philip BOOTH, «A new date-list of the works of Maximus the Confessor», Pauline Allen- Bronwen Neil (éd.), *The Oxford Handbook of Maxi-*

mus the Confessor, Oxford, 2015, p. 30.

7 Cette présentation en trois traditions n'empêche pas, à l'occasion, un certain mélange de ces traditions, comme on le verra. Faute de place, nous ne traiterons pas d'autres textes patristiques (Cyrille de Jérusalem, Ambroise de Milan, Évangre le Pontique, Cyrille d'Alexandrie etc.) ni de la tradition syriaque ou copte...

8 Voir Claudio MORESCHINI- Enrico NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Brescia, 1996, vol 2/1, p. 215

9 Voir Raymond Tonneau (trad.) *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Vatican, 1949 (1961), p. XVI.

fait place aux demandes concernant les nécessités terrestres¹⁰. Tertullien en vient à proposer deux significations de la demande du pain quotidien. L'une est spirituelle, l'autre matérielle.

La première :

« C'est que notre pain, c'est le Christ, parce que le Christ est vie, et que la vie, c'est le pain : *Moi, je suis*, dit-il, *le pain de vie* (Jean 6,35), et un peu plus haut, *le pain*, c'est le Verbe du Dieu vivant, *qui descend du ciel*, et aussi parce que son corps est considéré comme pain : *ceci est mon corps* (Matthieu 26,26¹¹). »

C'est pourquoi en demandant le pain quotidien, pour Tertullien, nous demandons « l'éternité en Christ et d'être indivisiblement attachés à son corps¹² ».

Indéniablement, c'est le contexte eucharistique qui éclaire cette demande qui touche donc à la fois la parole et le pain. Mais elle va plus loin, vers une dimension de *vie en Christ*, de nourriture spirituelle dans une perspective qui touche à deux éléments essentiels de la divinisation du chrétien : l'éternité et la participation à Dieu. Paradoxalement, c'est la faiblesse humaine obligeant à demander quotidiennement le pain qui s'ouvre ici sur une demande de divinité.

Christian
Boudignon

La deuxième interprétation, charnelle, est une concession faite à notre nature humaine. Le Christ « demande qu'on réclame le pain, seulement celui qui est nécessaire aux fidèles, car le reste, ce sont les païens qui le demandent¹³ ». Les limites sont posées : une nourriture de pauvre, qui se contente de survivre au jour le jour. Car, ajoute implicitement Tertullien, en citant le verset suivant : « Ne pensez pas à demain, qu'est-ce que vous mangerez ? » (Matthieu 6,34 combiné avec Luc 12,29¹⁴) : c'est la nourriture d'aujourd'hui et non celle de demain qu'il faut chercher. La prière chrétienne s'oppose à la prière païenne, en ce qu'elle est spirituelle, ou du moins modérée, tandis que la prière païenne serait une demande de luxe. Un auteur grec dira plus tard qu'il faut réclamer la *trophè* (la nourriture) et non la *truphè* (le luxe¹⁵).

10 TERTULLIEN, *De la prière* 6,1, éd. G.F. Diercks, Turnhout, 1959. Toutes les traductions du grec et du latin sont de nous. Pour le traité *De la prière* de Tertullien, voir la traduction française d'A. Hamman dans le numéro de *Communio* 41 (2016), p. 55-59.

11 *Ibidem* 6,2.

12 *Ibidem*, 6,2.

13 *Ibidem*, 6,3.

14 *Ibidem*, 6,3.

15 PSEUDO-HIPPOLYTE, *Fragment sur Matthieu* 6,11. H. Achelis (éd.), *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften*, Leipzig, 1897, p. 208, ou PSEUDO-JEAN CHRYSOSTOME, *De la porte étroite et sur le Notre Père*, *Patrologia graeca* 51, col. 46.

Spiritualité donc et ascétisme. Cinquante ans plus tard, Cyprien ne fait que prolonger la dimension ecclésiale de Tertullien en nommant clairement le pain de vie comme celui de l'eucharistie pour les fidèles, « nous qui sommes en Christ et qui recevons chaque jour son eucharistie comme nourriture de salut¹⁶ ». Dans sa *Lettre à Proba*, Augustin au début du v^e siècle, reprend cette double interprétation du pain désignant, « soit les biens nécessaires à la vie, les désignant tous par le nom du plus important le pain, soit le sacrement des fidèles¹⁷ ».

Cependant on pressent chez Cyprien comme un doute, exprimé entre les lignes : « Jamais la nourriture quotidienne ne peut manquer au juste, puisqu'il est écrit : 'Le Seigneur ne tue pas par la faim l'âme du juste' (Psaume 36,25¹⁸) ». On se demande, dans ce cas, pourquoi réclamer, même de façon modérée, le pain nécessaire à la vie... Cyprien ne pose pas cette question ouvertement, mais il donne comme exemples Daniel nourri par Dieu dans la fournaise ou bien Élie nourri au désert par des corbeaux, comme si cette demande d'un pain matériel était superflue pour les justes.

1.2 Tradition origénienne

Thème

Origène, lui, au III^e siècle, rejette toute demande matérielle. Son traité *De la prière* tout entier écrit pour défendre la prière contre ceux qui la dénoncent comme une forme de chantage sur la divinité, développe une interprétation uniquement spirituelle. Ce radicalisme est explicitement dirigé contre ceux qu'il appelle « les simples », ces chrétiens sans grande instruction qui défendaient une interprétation littérale : le pain réclamé dans le Notre Père serait, selon eux, le pain matériel que l'on connaît. Pour les réfuter, il s'appuie sur une parole de Jésus qui n'est pas entrée dans les évangiles : « Demandez les choses célestes, et les terrestres vous seront données de surcroît, demandez de grandes choses, et les petites vous seront données de surcroît¹⁹ ». Il interroge « les simples » avec humour : Le Christ aurait-il des trous de mémoire ?

« Comment celui qui dit qu'il faut demander des choses célestes et grandes, ordonne-t-il d'adresser une supplication au Père au sujet d'une petite chose terrestre, alors que ni le pain imparti à notre chair n'est céleste ni ce n'est réclamer rien de grand que de faire une demande à ce sujet. À écouter ces interlocuteurs, c'est comme s'il avait oublié ce qu'il avait enseigné²⁰... »

16 CYPRIEN, *De la prière du Seigneur*, 18, éd. C. Moreschini, Turnhout, 1976.

17 AUGUSTIN, *Lettre 130, à Proba*, 61, éd. K.D. Dauer, Turnhout, 2009.

18 CYPRIEN, *De la prière du Seigneur*, 21.

19 ORIGÈNE, *De la prière* 27,1, éd. P. Koetschau, Leipzig, 1899.

20 *Ibidem* 27,1.

Non, pour Origène, le pain demandé est nécessairement spirituel. Il s'appuie pour cela sur une interprétation propre du pain *epiousion* qu'il rapproche de la *substance*, en grec l'*ousia*. Pour lui *epiousion*, « est mis pour le pain qui contribue à l'*ousia* (la *substance*²¹) ».

Ainsi « de même que le pain corporel distribué dans le corps de celui qui est nourri concourt à son *ousia*, de même le pain vivant descendu du ciel distribué dans l'intellect et l'âme fait part de sa propre puissance à celui qui se livre à la nourriture qu'il donne. Ainsi le pain que nous réclamons sera-t-il *epiousion*²². »

Plutôt qu'une dimension eucharistique²³, c'est un enseignement spirituel du Christ qui est envisagé : « Le pain qu'il nous faut réclamer est *intelligible*²⁴ » afin que « nourris du Dieu Verbe qui était à l'origine auprès de Dieu, nous soyons déifiés²⁵ ».

Grégoire de Nysse, lui, au IV^e siècle, alors que pour le reste de son texte il suit Origène, refuse ici son jusqu'au-boutisme et s'inspire de l'interprétation des *Règles ascétiques*, traditionnellement attribuées à son frère Basile de Césarée, mais qui sont peut-être d'Eustathe de Sébastée. Elles envisageaient que le moine qui travaille pour obtenir son pain ne doit pas croire qu'il obtient par lui-même « le pain qui est utile à notre *ousia* pour la vie *éphéméron*²⁶ ». Il doit supplier Dieu de le lui donner. Grégoire écrit à propos de la quatrième demande du Notre Père justement que l'homme vertueux qui par son ascèse vise à l'impassibilité deviendra égal à l'ange qui n'a besoin de rien :

« La doctrine qu'il nous faut envisager à travers ces paroles quand le Christ nous enjoint de demander le pain *éphéméron*, c'est qu'il rend égal ce qui se contente de peu et qui est modéré par un principe d'impassibilité [c'est-à-dire l'homme vertueux] à ce qui est par nature sans besoin [c'est-à-dire l'ange²⁷]. »

On retrouve ici la même idée de modération que développait la tradition tertullienne.

21 *Ibidem* 27,7.

22 *Ibidem* 27,9.

23 Elle n'est pas explicite, pour le moins, même si comme Tertullien, il cite le verset : « Je suis le pain de vie » (*Jean* 6,35).

24 *Ibidem* 27,9.

25 *Ibidem* 27,13.

26 (PSEUDO-) BASILE DE CÉSARÉE, *Grand recueil des règles ascétiques*, ques-

tion 242, *Patrologia graeca* 31, col. 1252. L'auteur s'inspire de la proposition d'Origène d'analyser *epiousion* en rapport avec l'*ousia*, sauf que cette *ousia* est très concrète, celle de la vie quotidienne ou *éphéméron* de notre corps.

27 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur le Notre Père*, éd. J. F. Callahan, Leyde-New-York-Cologne, 1992, p. 50-51.

Une dizaine d'années plus tard, Augustin, de son côté, est fidèle à Origène dans son *Sermon à ceux qui demandent le baptême*. Après avoir repris les deux interprétations tertulliennes de pain eucharistique et de pain matériel, il ajoute cette interprétation origénienne, en attendant la contemplation directe du Verbe : « La parole de Dieu qui nous est annoncée chaque jour est, elle aussi, du pain²⁸ ». Dans son *Explication sur le sermon sur la montagne*, Augustin en venait même à juger que c'était là la seule interprétation possible, à cause du verset « Ne vous souciez pas de ce que vous mangerez ou de ce que vous mettrez comme vêtement » (*Luc 12,22*), qui excluait l'interprétation matérielle du pain. D'autre part, après la communion, on ne saurait plus demander le pain eucharistique une nouvelle fois au Père dans le Notre Père qui est pourtant récité trois fois par jour. « Il ne reste donc d'autre choix que d'interpréter le pain quotidien en tant que *spirituel*, à savoir comme les commandements divins qu'il nous faut quotidiennement méditer et pratiquer²⁹. »

Thème

Maxime le Confesseur, au VII^e siècle, reprend comme deuxième élément et comme une concession, l'explication de Grégoire de Nysse concernant la demande du pain matériel avec modération. Mais pour sa première interprétation, son interprétation préférée, il revient à Origène. Il s'inspire de l'équivalence qu'avait établie Origène entre le pain *epiousion* et le fruit de l'arbre de la vie de la Genèse pour envisager le pain *epiousion* comme une nourriture divine. Cette nourriture divine aurait permis à Adam, devenu juste en obéissant au commandement de ne pas manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, de recevoir de Dieu le fruit de l'arbre de la vie et de devenir dieu lui aussi par grâce. Mais le péché a empêché la réalisation de ce plan. Maxime écrit :

« Cette nourriture, la transgression du commandement divin a empêché le premier homme d'y prendre part, dans la mesure où si jamais il avait été rassasié de cette divine nourriture, il n'aurait pas été pris dans la mort du péché³⁰. »

Maxime développe à peu près les mêmes réflexions qu'Origène qui lui fait envisager la prière du Notre Père comme un enseignement du Christ conduisant à la divinisation.

28 AUGUSTIN, *Sermon à ceux qui demandent le baptême* (59), 6, éd. P.-P. Verbraken, L. de Coninck, B. Coppieters, T. Wallant, R. Demeulenaere, Turnhout, 2008.

sur la montagne 2, 7, 27, éd. A. Mutzenbecher, Turnhout, 1967.

30 MAXIME LE CONFESSEUR, *Brève explication du Notre Père*, éd. Van Deun, Turnhout-Louvain, 1991, p. 60.

1.3 Tradition antiochienne

La troisième tradition que nous avons appelée antiochienne, elle, s'inspire de la proposition de Grégoire de Nysse. Ainsi aux hommes appelés à devenir d'autres anges en suivant la *volonté* de Dieu, Jean Chrysostome, écrit, moins d'une dizaine d'années après Grégoire, dans ses *Homélie sur Matthieu* :

« Le pain *epiousion*, qu'est-ce que c'est ? C'est le pain *éphéméron*. Car puisqu'il avait dit : 'Advienne ta volonté sur la terre comme au ciel', et qu'il parlait de des hommes vêtus de chair, sujets à la nécessité de la nature, incapables d'avoir la même impassibilité que les anges, il nous donne à réaliser les même ordres que les anges exécutent. Mais ensuite, il condescend à notre faiblesse : *car je refuse*, dit-il, *que vous ayez exactement ce régime de vie si élevé. Et la tyrannie de votre nature ne le permet pas non plus. Mais toi, considère donc pour moi, comment même dans les choses corporelles, abonde le spirituel. Car ce n'est pas pour de l'argent, ni pour le luxe, ni pour des vêtements de grand prix, ni pour rien de tel qu'il demande que nous fassions la prière, mais pour le pain éphéméron, pour que nous ne nous soucions pas du lendemain. C'est pourquoi, il a continué la prière avec : 'Notre pain epiousion' c'est-à-dire éphéméron*³¹. »

Christian
Boudignon

Même refrain, a-t-on envie de dire, chez son contemporain et ami Théodore de Mopsueste, adepte lui aussi d'une interprétation littérale, comme Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome. Il reprend³² d'ailleurs la prosopopée du Christ que développait le prédicateur à la bouche d'or :

« Des choses de ce monde, je vous permets d'user pour autant que vous satisfaites à un besoin *nécessaire* ; mais plus que l'usage, ni ne le demandez ni ne vous efforcez non plus de l'avoir. Car ce que dit le bienheureux Paul : 'S'il y a le pain et le vêtement, ceci nous suffit' (1 *Timothée* 6,8), c'est cela que notre Seigneur nomme ici le *pain*, appelant ainsi ce dont il faut user³³. »

Un peu plus loin, Théodore semble polémiquer contre Origène à propos justement des choses nécessaires à la subsistance du corps : « Il n'est pas répréhensible de les demander à Dieu dans la mesure où cela est nécessaire à notre subsistance et à la conservation de la na-

31 JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur Matthieu* 19,6, *Patrologia graeca* 57, col. 280.

32 À moins que ce ne soit l'inverse, que Jean Chrysostome ne l'ait reprise à

Théodore de Mopsueste.

33 THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétiques* 11, 14. Nous reprenons la traduction de Tonneau, *op. cit.* p. 309.

ture³⁴. » Théodore a le raisonnement inverse d'Origène : puisque le Christ nous a commandé de demander le pain dans la prière, c'est que cette demande est légitime. Derrière ce raisonnement, Théodore a probablement en tête que l'homme a été créé avec une nature nécessaire, que cette création est bonne, et que si c'est de Dieu que l'on reçoit le pain, c'est à lui qu'il faut le demander, « puisque c'est le Créateur qui en a imposé l'usage³⁵ ». Par son ascèse, l'homme pécheur que nous sommes doit alors se détacher du monde matériel perverti et retrouver cet état premier, adamique pour ainsi dire, d'avant la Chute, quand il vivait dans le paradis.

On voit donc que la question de l'interprétation de la demande du pain est l'occasion de vifs débats entre les tenants de l'explication littérale qui identifie le pain *epiousion* au (1) pain matériel « pour la journée », ce qui se dit en grec *ephèmeron*, et les tenants d'une interprétation plus spirituelle, qui fait du pain soit (2) le pain eucharistique, soit (3) l'enseignement du Christ, nourriture mystique, divinisante, qui serait aussi « le fruit de l'arbre de la vie ». Et derrière cet affrontement, ce sont deux moments de l'anthropologie du salut qui sont opposés : soit on insiste sur l'origine divine de l'homme, et il lui faut alors retrouver son alimentation originelle, divine, pour retrouver son statut perdu, soit on met l'accent sur la situation actuelle de l'homme, et par la maîtrise de soi dans la vie corporelle présente, il devient alors l'égal des créatures spirituelles.

Thème

2. Le problème de l'interprétation du mot *epiousion*

Cette question débouche sur le problème de l'interprétation du mot *epiousion*. Origène, avec beaucoup de soin, explique qu'il s'agit d'un mot inconnu en grec :

« D'abord il faut savoir que le mot *epiousion* n'a été employé et n'a eu cours chez aucun des Grecs, ni des savants, ni des simples particuliers dans leur usage courant de la langue, mais il semble avoir été forgé par les évangélistes³⁶. »

Effectivement, ce mot qu'on a cru lire autrefois, à tort, dans un papyrus égyptien³⁷ n'apparaît nulle part ailleurs que dans le Notre Père et dans la littérature autour du Notre Père. Il y a donc une affirmation très forte que le mot *epiousion* est un néologisme de traducteur.

34 *Ibidem*. Nous reproduisons ici la traduction de Muriel Debié dans A. G. HAMMAN, *Le Notre Père dans l'Église ancienne*, Paris, 1995, p. 157.

35 *Ibidem*, TONNEAU, *op. cit.*, p. 313

36 ORIGÈNE, *De la prière* 27,7.

37 Il s'agit du papyrus appelé *Hawara* 245. Voir M. NIJMAN - K. A. Worp, « ΕΠΙΟΥΣΙΟΣ in a documentary papyrus? », *Novum Testamentum* 41/3 (1999), p. 231-234.

2.1 Tradition tertullienne et antiochienne

Or il peut être bon de voir comment il a été compris par ceux qui, les premiers, ont traduit la Bible en latin. Cette version appelée, *Vetus latina* (la *Vieille latine*), pourrait dater du début du III^e siècle. La traduction unanime d'*epiusion* attestée tant par les manuscrits que par Tertullien et d'autres est: *quotidianum*³⁸. Les Latins ont donc compris ce mot comme s'il signifiait le pain « de chaque jour ». Au IV^e siècle, *Les règles ascétiques*, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome ont une interprétation similaire par *ephèmeron*, le pain « pour la journée ». Telle est donc l'interprétation de base. Elle reflète une vision littérale du pain demandé « au jour le jour ».

2.2 Tradition origénienne

Origène s'insurge contre cette interprétation matérialiste d'*epiusion* et va s'ingénier à la saboter avec toute l'intelligence d'un grand exégète biblique. Il écrit donc :

« Ceux qui traduisent l'hébreu ont fait de même aussi en d'autres passages. Car qui parmi les Grecs s'est jamais servi du vocable *enôtizon*³⁹ ou d'*akatison*⁴⁰ au lieu de 'reçois dans tes oreilles' et 'fais-toi entendre' ? Un mot équivalent⁴¹ au terme *epiusion* est écrit par Moïse sortant de la bouche de Dieu: Vous, vous serez pour moi un peuple *periousios*' (*Exode 19,5*). Et il me semble que chacun des deux mots [*epiusion* et *periousios*] a été dérivé d'*ousia* ('substance'), le premier mot pour désigner le pain qui contribue à l'*ousia*, le second signifiant le peuple occupé à l'*ousia* et participant à elle⁴². »

Christian
Boudignon

Et Origène va développer toute une interprétation sur le pain *substantiel* et assimiler le pain à la chair du Christ. Il explique que le mot *pain* dans la Bible signifie en général *nourriture* et cite toute une série de passages bibliques qui opposent le lait donné aux enfants et la viande donnée aux gens plus avancés. Il réussit donc le tour de force d'expliquer le mot *pain* comme une *aliment substantiel*, c'est-à-dire un enseignement réservé aux plus avancés.

38 On a souvent des variantes orthographiques comme *cottidianum* ou *cotidianum*.

39 Le mot est employé dans la traduction grecque des *Septante* en *Esàie 1,2*.

40 Le principal manuscrit du texte porte la forme *ἀκουτίσθητι*, mais il faut

corriger en *ἀκούτισσον* attesté dans la traduction des *Septante* en *Cantique 2,14*.

41 Le mot est obscur. De fait, *ισομοία* n'est attesté nulle part ailleurs dans la littérature grecque.

42 ORIGÈNE, *de la prière*, 27,7.

Cette interprétation va entrer dans la nouvelle traduction latine de la Bible par Jérôme, à partir de la fin du IV^e siècle, qui deviendra la *Vulgate*. En 384⁴³, Jérôme traduit d'après l'interprétation d'Origène le grec *epiousion* par *supersubstantialem* en Matthieu 6,11 : *panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie*. Cette traduction s'inspire du rapprochement qu'Origène fait entre *periousion* et *epiousion* mais elle dépasse Origène qui n'a jamais parlé d'une telle « supersubstance ». En fait Jérôme traduit *epiousion* comme s'il s'agissait d'un équivalent de *periousion* au sens d' « extraordinaire ». Certes Origène a rapproché ces deux mots en tant qu'ils seraient formés sur *ousia*, mais jamais, croyons-nous, il n'a affirmé qu'il s'agissait de synonymes ! On a là un de ces féconds contre-sens de l'histoire des traductions.

Thème

Pour compliquer le tout, le même Jérôme traduit le même *epiousion* par *cotidianum* cette fois en Luc 11,3 : *panem nostrum cotidianum da nobis cotidie*. Ce manque apparent d'harmonisation est peut-être dû au contexte de la prière en Luc où *cotidie* appelait à garder l'adjectif *cotidianum*. Dans ce cas, Jérôme serait un des rares Pères qui ait pris en compte véritablement la différence entre la demande du pain « aujourd'hui » en Matthieu et « chaque jour » en Luc. Origène, en effet, dans un fragment conservé de son *Commentaire sur Luc*, considère simplement que « l'expression de Luc 'chaque jour' est plus insistante que celle de Matthieu 'aujourd'hui'⁴⁴ ».

En tout cas, cette double traduction troublera les Latins comme Jean Cassien, au V^e siècle, qui croit — ce qui est absurde pour un lecteur grec —, qu'un évangéliste emploie le mot *supersubstantialem* tandis qu'un autre emploie le mot *cotidianum* ! Et Jean Cassien de reprendre la traduction de Jérôme et l'interprétation même qu'il en donnait :

« Le premier [adjectif: *supersubstantiel*] exprime la noblesse du pain et la qualité de sa substance, par laquelle cette substance est au-delà de toute substance, et sa magnificence et sa sainteté sublimes dépassent toute créature ; le second [adjectif: *quotidien*] exprime quel est son usage propre et quelle est son utilité propre : quand on dit *quotidien*, on montre que sans ce pain nous ne pouvons pas vivre d'une vie spirituelle aucun jour⁴⁵. »

Bref, la traduction de Jérôme a conduit le mot grec à vivre une double vie en latin.

43 Telle est la date de la publication de sa traduction des évangiles, voir Claudio MORESCHINI- Enrico NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Brescia, 1996, vol 2/1, p. 430.

44 ORIGÈNE, *Fragments sur Luc* 181, éd. Rauer, Berlin, 1959. Ce fragment est conservé dans les chaînes exégétiques.

45 CASSIEN, *Conférences* 9, 21, 1, éd. M. Petschenig & G. Kreuz, Vienne, 2004.

2.3 Une interprétation judéo-chrétienne ?

Dans son traité *De la prière*, Origène envisage à la fin de son raisonnement une objection linguistique à laquelle il répondra avec une mauvaise foi digne d'un président de la république sortant dans le débat qui l'oppose à son rival :

« Mais on dira que le mot *epiousion* est dérivé du verbe *epienai*, de sorte que nous sommes invités à demander le pain qui appartient au temps à venir, pour que par avance Dieu nous en fasse désormais le don. Ainsi ce qui est pour ainsi dire à donner *demain*, nous est donné *aujourd'hui*, *aujourd'hui* étant pris au sens du siècle présent, *demain* au sens du siècle à venir⁴⁶. »

D'un revers de main, il la renvoie comme inférieure à la sienne et passe à autre chose. Il y revient dans le fragment conservé de son *Commentaire sur Luc* cité plus haut :

« Médiocres sont ceux qui pensent que celui qui nous enseigne à ne pas nous soucier de demain nous parle d'un pain corporel, surtout s'ils comprennent *ton epiousion* au sens de *ton epionta* ou *eperkhome non* ('qui vient'). Et c'est là clairement l'interprétation qu'on tire du verset 'car tu ne sais pas ce qu'engendrera le lendemain' (*Proverbes* 3,28), c'est-à-dire le jour de demain, à venir⁴⁷. »

Christian
Boudignon

Origène a parfaitement compris l'objection qui fait dériver *epiousion* de l'expression *hè epiousa hèmèra* « le jour suivant » à partir du verbe *epienai*, « venir en plus », « suivre ». Il la réfute avec le fameux verset de l'évangile : « Ne vous souciez pas de demain » (*Matthieu* 6,35). Éventuellement, ses adversaires se défendaient en expliquant qu'ils entendaient *epiousion* certes comme *demain*, mais que c'est « le siècle à venir qui est compris au sens de *demain*⁴⁸ ». Origène n'est pas bavard sur ce point. Probablement devait-il soupçonner derrière pareille interprétation une forme de millénarisme⁴⁹, cette attente d'un règne du Christ sur terre pendant mille ans. Pour Origène, tout cela devait sans doute renvoyer alors à une interprétation littérale, charnelle, terrestre, qu'il aura jugée absurde et ridicule...

Cependant cette interprétation contestée du pain *epiousion* comme pain *du lendemain* a frappé Jérôme dans sa lecture du traité *De la*

46 ORIGÈNE, *De la prière* 27,13.

47 ORIGÈNE, *Fragments sur Luc* 181.

48 ORIGÈNE, *De la prière* 27,13. Nous traduisons par *siècle* le grec *αἰών* qu'on transcrit parfois par *éon* et qui signifie :

« temps, âge, siècle, ère etc. ».

49 Il l'évoque un peu plus loin (*De la prière* 27,13) à propos justement d'*aujourd'hui* opposé à *demain*.

prière d'Origène. Il s'en souvient dans son *Commentaire sur Matthieu* écrit en 398⁵⁰ :

« Dans l'évangile qu'on appelle selon les Hébreux, au lieu de pain *supersubstantiel*, j'ai trouvé *maar* ce qui signifie 'de demain', d'où le sens : 'donne-nous aujourd'hui notre pain de demain', c'est-à-dire 'futur'⁵¹. »

Pour Enrico Norelli⁵², il s'agit en fait de l'*Évangile des Nazaréens* dont Jérôme n'aurait connu que des fragments, un évangile judéo-chrétien du II^e siècle en araméen, inspiré de l'*Évangile de Matthieu*. *Mahar* ou *mehar* est soit une retraduction en araméen du grec *epiousion*, soit le mot original issu de la tradition orale du Notre Père en araméen. Quoi qu'il en soit, l'interprétation signalée et rejetée par Origène concorde avec cette interprétation judéo-chrétienne et avec le sens d'*epiousion* : « du lendemain » voire « jusqu'au lendemain ». Si cette interprétation est la plus ancienne, on peut imaginer l'histoire suivante du mot. Ce pain « pour le lendemain » (*maar*, *ep-iouision*) ou « jusqu'au lendemain » se serait transformé facilement en « pain de la journée » (*ephèmeron*) ou pain « quotidien » (*quotidianum*). De là, on en serait venu, par la réélaboration étymologique d'Origène, au pain « pour la subsistance » ou « pour la substance » (*epi-ouision*) devenu dans la traduction syriaque de la Bible⁵³ qu'est la *Peshitta* à la fin du IV^e siècle : le pain « de notre besoin » (*desûnqonan*). Jérôme, lui, en fera même dans la *Vulgate* le pain « supersubstantiel » (*supersubstantialem*). Si notre reconstruction est juste, on aurait là un merveilleux voyage de l'araméen au grec et au latin puis du grec au syriaque (araméen) et au latin. Ce transfert linguistique se serait accompagné du passage d'une forme de judéo-christianisme ancien encore tourné vers la réalisation proche d'une eschatologie (« le pain de demain ») à un christianisme qui, à partir du III^e siècle, se sépare de plus en plus du judaïsme et se tourne vers la maîtrise des passions (par la modération dans la consommation du pain « quotidien ») et la divinisation (dans la consommation d'un pain extraordinaire, « supersubstantiel »).

Toute l'énigme du Notre Père se résume peut-être à ce mot *epiousion*... Et si l'on nous permet une touche d'humour pour finir, ne

50 Voir Claudio MORESCHINI- Enrico NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Brescia, 1996, vol 2/1, p. 436.

51 JÉRÔME, *Commentaire sur Matthieu*, 1, 6, 11, éd. D. Hurst-M. Adraïen, Turnhout, 1969.

52 Claudio MORESCHINI – Enrico NORELLI, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, Genève, 2000, tome I, p. 86 (trad. française de Madeleine Rousset).

53 C'est-à-dire araméenne, puisque le syriaque et l'araméen sont une seule et même langue. Jean CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père*, Paris, 1969 p. 139 signale que la version curetonienne et la version sinaïtique, antérieures à la *Peshitta*, donnent pour *epiousion* : 'amîno « durable, continué, perpétuel ». S'agit-il d'une explication du pain « du lendemain », au sens de pain « du siècle à venir » ?

serait-ce pas un *unicum*, équivalent de l'unique mot de la poésie ur-nienne que cherchait et que trouva le barde Ulf Sigurdarson auprès du barde Bjarni Thorkelsson ? Comprendre ce mot, c'est comprendre toute la poésie du Notre Père.

« Ma voix est fatiguée et mes doigts sans force, mais écoute moi.

Il prononça le mot *Undr*, qui veut dire merveille.

Je me sentis transporté par le chant de cet homme qui se mourait tandis que dans son chant, dans l'accord qu'il plaquait, je voyais mes propres travaux [...] les aubes frissonnantes, l'aurore sur les eaux, les courses à force de rames. Je pris la harpe et je chantai une parole différente.

— C'est bien, articula Thorkelsson, et je dus m'approcher pour l'entendre. Tu m'as compris⁵⁴. »

Christian Boudignon, né en 1970, est maître de conférence de littérature grecque à l'Université d'Aix-Marseille, et chercheur au Centre Paul-Albert Février. Éditeur du texte critique de la Mystagogie de Maxime le Confesseur (Maximi Confessoris Mystagogia, Turnhout-Louvain, 2011), il travaille actuellement à une traduction et à un commentaire des trois livres suivants: De la prière d'Origène, Homélie sur le Notre Père de Grégoire de Nysse (en collaboration avec Matthieu Cassin) et Brève explication sur le Notre Père de Maxime le Confesseur. Il dirige la revue en ligne Connaissance hellénique: ch.hypotheses.org.

54 BORGES, *op. cit.*, p. 100.

Prochain numéro
mai-juin 2017

Violence et religions

Demander à Dieu ce que nous faisons –

À propos d'une pensée attribuée
à saint Ignace de Loyola



Jacques
Servais

Introduction

Que voulons-nous dire quand nous prions : « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour » ? Le pain dont nous avons besoin et que nous demandons jour après jour est tout ce qui est nécessaire à notre vie humaine. Dans son explication du Notre Père, le *Catéchisme de l'Église catholique* veille cependant à lier la demande du pain, « fruit de la terre et du travail des hommes », au Créateur et Seigneur infiniment bon qui le procure et à sa valeur transcendante. « Ayant fait notre travail, la nourriture reste un don de notre Père ; il est bon de la Lui demander en Lui rendant grâces¹ ». À l'appui de son énoncé le *Catéchisme* invoque le mot de la Règle bénédictine : *Ora et labora*. La prière et l'action sont deux moments distincts mais intimement associés de la vie chrétienne. Une fois terminé son labeur, le fidèle rend grâces à Dieu, conscient que le pain qu'il s'apprête à manger pour reprendre les forces nécessaires est fondamentalement un don du Père éternel, et qu'il est juste de le lui demander chaque jour d'un cœur confiant.

Le pain demandé ne se réfère évidemment pas à de simples nécessités liées à une condition de précarité sociale. Comme Jésus, le chrétien sait comment s'assurer des moyens de subsistance ; il doit travailler pour gagner sa vie. Le pain dont il s'agit est le pain que Dieu seul est en mesure de nous donner, le pain dont nous avons absolument besoin étant donné l'indigence existentielle fondamentale qui est notre lot commun. En enseignant aux siens le Notre Père, Jésus leur a donné un exemple de l'humilité que nous devons avoir devant Dieu. Lui qui « pour nous, de riche qu'il était, s'est fait pauvre » (2 *Corinthiens* 8,9) au point de ne pouvoir rien faire de lui-même (voir *Jean* 5,30), il n'a cessé de mendier son « pain » au Père. « Ma nourriture », dit-il à ses disciples, « est de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » (*Jean* 4, 34). À combien plus forte raison ne faut-il pas affirmer que le plus capable des hommes ne peut rien de lui-même, qu'il peut seulement demander à Dieu ce qu'il fait !

1. *Catéchisme de l'Église catholique* (n. 2834 ; cf n. 2427).

Si le chrétien a conscience d'être « envoyé dans le monde » (*Jean* 17,18), il sait que la demande inclut aussi de sa part un engagement sérieux à se mettre au service de la famille humaine, à y assumer ses responsabilités morales, sociales, de justice et de solidarité. Vou-
lant sans doute valoriser l'activité de l'homme comme collaboration avec le Dieu créateur et rédempteur, le même article du *Catéchisme* allègue, pour justifier cela, une pensée d'Ignace de Loyola: « Priez comme si tout dépendait de Dieu et travaillez comme si tout dépendait de vous² ».

Que veut dire exactement l'apophtegme communément attribué au saint? Traduit-il fidèlement ce que des témoignages crédibles rapportent de lui? Et au bout du compte, d'où provient-il?

L'apophtegme attribué à saint Ignace

Telle qu'elle est formulée, la pensée n'est pas sans ambiguïté. Le chrétien doit-il de fait, après avoir prié, travailler comme si tout dépendait de lui? On ne trouve de nos jours autour de soi que trop d'excuses à s'adonner au travail en ne se fiant qu'à soi-même. Le travail, soutenait Engels, non seulement réalise l'homme mais le constitue réellement comme homme³. On n'a que trop souvent invoqué l'exemple d'Ignace pour justifier un esprit d'entreprise sans rapport avec « l'Esprit qui vient de Dieu » (1 *Corinthiens* 2,12). En quel sens précis le saint était-il un mystique de l'action? Mais avant de chercher à savoir quel genre de sagesse était la sienne, il convient de s'interroger sur la pensée qui lui est prêtée.

La sentence ressemble fortement à une maxime des « *Selectae S. Patris Nostri Nostri Ignatii Sententiae* » qu'on trouve notamment dans le *Thesaurus spiritualis Societatis Jesu* publié en Espagne en 1935. En voici les termes: *Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis ab Illo, nihil a te penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi Deus nihil, omnia tu solus sis factururus.* « Fie-toi à Dieu, comme si le

2 « *Sic orate ac si totum a Deo penderet, et sic laborate ac si totum dependeret a vobis* », cité dans l'édition typique du *Catéchisme de l'Église catholique* (n. 2834). L'article du *Catéchisme* offre un intéressant point de comparaison. La première édition du texte magistériel en langue italienne (1992) renvoyait au *Dizionario di pensieri citabili*, de E. Bianco, tandis que les premières éditions en langue française (1992) et allemande (1993) ne signalaient aucune source. L'édition dé-

finitive actuelle donne la référence (voir ci-dessous) que signalait, mais seulement indirectement, l'édition en langue anglaise de 1994 (qui renvoie à une note de l'édition américaine de J. de Guibert SJ, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*).

3 Staline, qui fut éduqué dans sa jeunesse chez les jésuites, aurait lu, raconte-t-on, l'ouvrage très connu alors en Russie et ailleurs de René FÜLÖP-MILLER, *Les jésuites et le secret de leur puissance*.

succès des choses dépendait tout entier de Lui, et en rien de toi; efforce-toi néanmoins d'agir en tout, comme si toi seul devais tout faire, et Dieu rien». La règle invite à agir suivant deux impératifs catégoriques concernant, l'un, la prière ou la foi en Dieu, l'autre, les activités terrestres. Le premier commande à l'homme de s'offrir complètement à Celui dont dépend tout entier le cours des choses; le second, de mettre tout en œuvre pour réaliser ses desseins comme si au contraire le cours des choses dépendait tout entier de lui. Un *ita tamen*, «ainsi cependant», absent dans la formule citée par le *Catéchisme*, tente d'accoupler les deux membres de la proposition. Néanmoins les deux ordres, surnaturel et naturel, où ils se situent respectivement, restent étrangement séparés l'un de l'autre.

La clarté de la maxime en fit le succès et dans les termes où elle est exprimée elle eut cours pour un temps dans la Compagnie de Jésus. Toutefois la leçon rapportée dans l'édition vaticane du *Thesaurus* de 1948 est quelque peu différente: *Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a Te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnis solus sit factururus*. «Fie-toi à Dieu, comme si le succès des choses dépendait tout entier de toi, et en rien de Dieu; alors pourtant mets-y tout ton effort, comme si Dieu seul allait tout faire, toi rien⁴». Il s'agit là en fait de la formule donnée par l'édition *princeps* des *Scintillae Ignatianae*, l'ouvrage du P. Gábor Hevenesi publié en 1705. Comme l'ont montré plus d'un chercheur, c'est elle qui doit être regardée comme la sentence traditionnelle⁵.

Jacques
Servais

Au premier abord elle ne se différencie guère de l'autre sinon par une certaine obscurité. On y décèle la même tension, renforcée par le *ita tamen*, entre les deux impératifs (*fide – admove*) et les deux couples opposés (*successus omnis a te – nihil a Deo; tu nihil – Deus solus*). Mais l'interversion des deux subordonnées, toujours introduites par un *quasi*, qui lui donne une tournure plus complexe, en fait justement tout le mérite. La maxime est construite de telle manière qu'il devient impossible de séparer en deux domaines bien circonscrits ce qui est de l'ordre de la grâce et ce qui est de l'ordre de l'action hu-

4 On cite d'après la traduction proposée par les éditeurs des *Écrits d'IGNACE DE LOYOLA* (Paris 1991), 599, note b. Pour la facilité du lecteur, c'est à cet ouvrage qu'on renvoie dans la mesure du possible.

5 La formule de 1935 correspond à celle des éditions postérieures des *Scintillae* (1714 et 1718), différente de la formule originale, publiée en 1705 et reprise en 1712, qui avait suscité des critiques et de l'opposition. Dans une lettre de 1951,

le Général déclarera encore qu'elle « exprime en termes denses et sous forme ramassée [la] pensée [de saint Ignace] connue par ailleurs » (*Acta Romana S.J.*, vol. XII, Rome 1952, 137-138). Sur tout ceci, voir G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, t. I, Paris 1956, 305-363 et H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 150ss., 230ss., 376ss.

maine. D'une part, en effet, la foi en Dieu, commandée dans la première proposition, est mise en relation immédiate avec l'action autonome de l'homme lui-même (et non point, comme dans la version précédente, avec la Sagesse providentielle). Et d'autre part, l'effort de l'homme, commandé dans la seconde proposition, est mis en relation immédiate avec Dieu (et non plus avec sa propre opération). Comme l'explique le P. Fessard en termes plus formels, en chacune des deux affirmations « une négation interne reflue de la subordonnée sur son impératif, l'empêchant de s'isoler et le forçant de chercher en l'autre la négation de sa négation⁶ ».

La formule populaire de l'apophtegme n'établit guère de communication entre la liberté divine, à laquelle sont suspendus le présent et l'avenir, et la liberté finie de l'homme, avec sa marge propre d'action. Or si le cours des événements, présents ou futurs, ne dépend pas vraiment de ma liberté, parce qu'il est finalement suspendu au vouloir souverain de Dieu, la foi absolue et ultime qui m'est commandée risque bien d'être entendue comme une résignation passive à ses voies. Si au contraire je dois agir comme si le succès futur de mes actions dépendait de moi seul, quel sens y a-t-il encore à prier, à mendier au Ciel le pain dont j'ai besoin ? À la saveur quiétiste du premier impératif fait pendant, dans le second, un relent pélagien !

Thème

Bien différente est à cet égard la sentence originale de Hevenesius qui, comme le montre encore Fessard, « parvient à neutraliser [ces] deux erreurs l'une par l'autre, comme à concilier la double vérité qu'elles visent ». Ici disparaissent entièrement les connotations quiétistes et pélagiennes des autres formules, car maintenant les deux membres ne se laissent plus disjoindre l'un de l'autre et le principe, posé au départ, de la confiance totale en Dieu, prend la valeur d'un universel concret. La force paradoxale de ce principe est de mettre l'homme en garde tant contre la tentation du lymphatisme spirituel que contre celle de la prétention présomptueuse. L'indispensable esprit d'initiative est fondé sur la foi vivante, et le parfait abandon à la Volonté divine exige en même temps de l'homme qu'il use des moyens à sa disposition dans la réalisation de celle-ci. Ce qui fait la vigueur en même temps que la vulnérabilité de la formule est précisément le chiasme des deux propositions liant les plans, naturel et surnaturel, tout en préservant leur distinction. Ici il devient impossible de répartir de façon univoque le champ de la responsabilité humaine et, à un autre niveau, celui de la toute-puissance divine : thèses et antithèses

6 G. FESSARD, *op. cit.*, 337-338. C'est sur son analyse minutieuse de la sentence que s'appuie le présent exposé. Voir aus-

si le commentaire du Père P. Valadier : <http://www.jesuites.com/spiritualite/> 

s'entrechoquent, obligeant la raison en quête d'une synthèse satisfaisante à s'ouvrir à un Logos dont elle ne détient pas la clé ultime. La complexité de la formule dit le caractère « mystérieux⁷ » de la vérité qu'elle vise. Mieux que tout autre, elle exprime le noyau dur d'une pensée qui sait relier l'impuissante capacité (« nécessaire et impraticable », dirait M. Blondel) des hommes aux œuvres du Père que le Christ accomplit par eux (voir *Jean* 5,36 et *Romains* 15,18).

La sagesse de saint Ignace

Ayant indiqué des raisons théologiques plaidant en faveur de la sentence de Hevenesi, il faut encore se demander si, dans sa teneur générale, celle-ci est conforme à la doctrine ignacienne telle qu'elle nous est connue par ailleurs. Parmi les documents dont le jésuite hongrois a pu disposer pour élaborer son apophtegme, on compte en premier lieu le témoignage de Pierre de Ribadeneira, un disciple et confident des premières heures, auquel renvoie l'édition typique du *Catéchisme*. « Dans les choses qu'il entreprenait pour le service de notre Seigneur », remarque-t-il, le saint « usait de tous les moyens humains pour aboutir, avec son efficacité et sa rigueur, comme si de ces moyens dépendait le succès ; et il se confiait de même à Dieu et se plaçait sous sa divine providence, comme si tous les moyens humains qu'il employait ne pouvaient être d'aucun effet⁸ ». La ressemblance de cette phrase avec la sentence traditionnelle est si frappante qu'on peut y voir, à juste titre, une confirmation du caractère authentiquement ignacien de celle-ci. Si, dans son art du gouvernement, le fondateur de la Compagnie de Jésus explorait les voies entr'ouvertes et s'efforçait de prendre tous les moyens honnêtes possibles, il ne reposait toutefois nullement ses espoirs en ceux-ci, mais mettait toujours son entière espérance dans le Seigneur pour qui il les prenait. Le P. Hevenesi a indiqué lui-même dans la *Vie de saint Ignace* d'un jésuite de Bologne la source à laquelle il a puisé. On y lit notamment cette déclaration, elle aussi très semblable : « De même que d'une part Ignace s'employait entièrement comme s'il eût à faire chaque chose à lui tout seul, ainsi d'autre part il s'abandonnait à Dieu comme si son jugement et son action n'eussent aucune valeur⁹ ».

Jacques
Servais

Chez le saint, le trait en question provenait de sa capacité à maintenir en toute circonstance la distance d'une authentique indifférence. « En tout ce que tu entreprends, retiens bien surtout de te soumettre

7 Un « mystère », explique H. de Lubac, est ce qui « ne peut être saisi d'une vue directe et simple, mais seulement à travers sa réfraction dans nos intelligences » (*Paradoxe et mystère de l'Église: Œuvres complètes* IX, 48).

8 P. DE RIBADENEIRA, *Tratado del modo de gobierno...*, ch. 6, 14, in *Monumenta Historica S.J.* [= MHSJ], vol. 85, 606-634, ici 631. Cité d'après la traduction proposée dans *Écrits*, 599, note b.

9 Voir FESSARD, *op. cit.*, 310.

les choses plutôt que de te soumettre à elles (*te rebus non res tibi submitte*¹⁰) ! », recommandait-il à ses frères. Une maxime, qu'il exprimait encore de cette façon paradoxale : *Serva libertatem spiritus ubique [...]; sed semper tene libertatem spiritus ad opposita*¹¹. La liberté spirituelle que procure au disciple du Christ l'indifférence, se vérifie dans sa capacité de toujours maintenir l'esprit libre d'aller vers la chose opposée à celle à laquelle il croyait devoir d'abord apporter son adhésion, ou encore, comme l'explique un très proche collaborateur du saint, « la facilité, chez qui est sans aucune affection désordonnée, à adopter en tout n'importe quel moyen – la prière ou autre chose – pourvu qu'il soit à la plus grande gloire de Dieu¹² ». La prière est avant tout une écoute obéissante de sa Parole, l'élan de l'esprit et du cœur en réponse aux motions divines, mais, par-delà les lieux et les temps précis où elle se déroule, elle est aussi, plus largement, une attitude spirituelle d'ouverture constante à la Vérité. En ce sens, il n'existe pas chez Ignace de contraste entre la prière et l'action. « En toutes choses, activités, conversations », écrivait encore Jérôme Nadal, forgeant une expression qui fera fortune, « il sentait la présence de Dieu et des motions spirituelles, et il contemplait à la manière d'un *contemplativus in actione* (ce qu'il expliquait en disant qu'il fallait trouver Dieu en toute chose)¹³ ». Aucune formule, pas même celle de Hevenesì, avec toute la force intelligible de son paradoxe, ne réussira à rendre compte de l'unité dont il était la démonstration vivante. La maxime traditionnelle rend bien néanmoins les nuances de la sagesse d'un saint pour qui l'action volontaire et libre allait toujours de pair avec la confiance, plus décisive encore, en la grâce de Dieu.

Thème

« Tout ce qu'il fait », dira de lui pour sa part Balthasar, « est service liturgique devant le Père et donc prière ; toute sa prière est action et offrande pour les hommes devant Dieu. Toute sa prière débouche d'elle-même dans l'action et toute son action devient d'elle-même, dans son caractère passager et le sacrifice qu'elle comporte, une glorification priante du Père¹⁴ ». « Servir sa divine Majesté » signifie pour Ignace à la fois considérer les Personnes divines et, à travers le regard qu'elles portent sur eux, les hommes et toute chose sur la terre, et ré-

10 P. DE RIBADENEIRA, *Vita Ignatii V*, 11, in *MHSJ*, vol. 93, 883-885. C'est à cet ouvrage, publié à Venise en 1680, que renvoyait, sans référence précise, le Pape Benoît XVI, dans l'Angelus du Dimanche 17 juin 2012, quand il citait sous une autre forme encore l'apophtegme ignatien : « Agis comme si tout dépendait de toi, en sachant qu'en réalité tout dépend de Dieu ».

11 IGNACE DE LOYOLA, *Epistolae et Ins-*

tructiones [= Epp] XII [in *MHSJ*, vol. 42], 679.

12 J. NADAL, *Monumenta V*, in *MHSJ*, vol. 90, 84.

13 *Ibid.*, 162.

14 H.U. VON BALTHASAR, *Grains de blé II*, Orbey 2004, 129-130 (original : *Das Weizenkorn*, Freiburg 1989⁴, 107-108).

15 IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n. 229 : *Écrits*, 170 ; voir nn. 101ss. : *Ibid.*, 108ss.

pondre à l'appel du « Créateur et Rédempteur¹⁵ » en agissant « pour l'honneur et la gloire de Dieu notre Seigneur et pour le salut spirituel des âmes¹⁶ ». L'action puise chez lui dans une contemplation du Dieu trinitaire et de son engagement premier, inconditionnel, en faveur du monde, avec tous les contrastes dont celui-ci est fait. Elle est un engagement « dans la peine¹⁷ » à la suite de Celui qui s'est fait chair jusqu'à mourir pour nous, dans un effort toujours renouvelé d'actualisation dans les circonstances historiques offertes par le Père.

Bien autrement qu'un Bérulle qui, dans la foulée de Platon et d'Augustin, soulignera fortement le « néant » de la créature face à l'être absolu de Dieu, le fondateur de la Compagnie de Jésus expérimente la liberté de la « cause seconde » et veut que les siens exercent celle-ci non seulement dans leur consécration personnelle à Dieu, mais dans leur engagement apostolique. Plus haute est la participation de l'homme à la liberté de Dieu, plus grande est aussi sa liberté à l'intérieur de celle-ci. Qui se maintient dans l'ouverture « indifférente » à la volonté élective de Dieu ne connaît pas de tension insurmontable entre l'immédiateté de l'expérience spirituelle de Dieu et la spontanéité de l'agir humain. Dans une action prenant expressément sa source en Dieu, dans une action accomplie pour la « gloire du Créateur, dont on sait qu'elle excède en toute chose infiniment tout ce qu'Il a créé¹⁸ », s'unissent sans se confondre la volonté humaine et la volonté divine, ou encore la liberté finie et la liberté infinie.

Jacques
Servais

La Compagnie de Jésus connaîtra les infortunes de toute postérité spirituelle. De son vivant, Ignace avait surtout reconnu le danger de ce qu'on pourrait appeler le surnaturalisme charismatique. Mettre à profit les faveurs des hommes ou s'en servir pour des fins bonnes et agréables à notre Seigneur ne signifie pas, proteste-t-il, « fléchir le genou devant Baal », comme le lui reprochait un de ses jeunes frères estimant qu'il était enclin à faire trop de cas du bien qu'on en pouvait attendre¹⁹. La confiance en Dieu n'est pas un motif pour négliger les moyens les plus aptes à assurer les conditions utiles en vue d'un plus grand service et d'une plus grande louange de sa divine Majesté. À François de Borgia, fortement tenté, lui aussi, de surestimer la part divine au détriment de la liberté humaine, Ignace fait la même leçon : il tient pour une erreur de se confier en Dieu, sans chercher à s'aider par les moyens qu'il met à sa disposition²⁰. « La suave disposition de la Providence divine demande » en effet « la coopération de

16 Voir notamment *Exercices spirituels*, nn. 146 et 16; *Écrits*, 126 et 56.

17 *Exercices spirituels*, n. 95; *Écrits*, 104.

18 *Epp* XII, 653.

19 *Epp* II [in *MHSJ*, vol. 26], 776, 481-

482; *Écrits* 743.

20 *Epp* IX [in *MHSJ*, vol. 37], 626-627; *Écrits* 956.

21 IGNACE DE LOYOLA, *Constitutions* [in *MHSJ*, vol. 64], n. 134; *Écrits* 428.

ses créatures²¹ ». Une conviction qui l'avait même amené à demander à Borgia, dans les premiers temps, de continuer à exercer le pouvoir et les charges de son duché de Gandie en tenant secrète son appartenance à l'Ordre : l'assistance du Saint-Esprit lui permettrait, l'assurait-il, de trouver les voies pour réussir en étant pleinement fidèle à sa vocation de jésuite. À un des « frontaliers » laïcs qui gérait avec difficulté un collège à peine fondé, il recommandera au contraire de pratiquer la confiance en Dieu « sans trop prendre notre appui sur les choses d'ici-bas²² » : à prendre trop à cœur les problèmes matériels dont il assurait la gérance, ce collaborateur laïque risquait en effet de se confier dans les ressources et les calculs humains, comme s'ils pouvaient suffire.

Une spiritualité théo-anthropocentrique

Avec une largeur de vue bien catholique, Ignace transcende tous les débats sur les mérites comparés de la vie de perfection évangélique et de l'engagement dans le monde. Par une juste intelligence du mystère de la foi, il reconduit les déviations possibles au centre où tout trouve son unité organique. Que l'Auteur de la grâce soit aussi le Créateur de la nature c'est là pour lui une vérité indiscutable. Le fidèle doit se plier à l'ordre concret voulu par la souveraine Providence de Dieu notre Seigneur « qui veut être glorifié avec ce qu'il donne comme Créateur, qui est la nature, et avec ce qu'il donne comme auteur de la grâce, qui est le surnaturel²³ [...] ». La nature, la création et l'humanité sont portées et soutenues par l'ordre surnaturel qui manifeste tout son sens dans l'événement historique du salut accompli en Jésus Christ. À travers l'appel concret que celui-ci lui adresse, la liberté humaine accède à sa vérité et, dans l'exécution de la mission reçue, arrive à sa pleine réalisation. Fort de cette conviction, le saint met résolument en cause tout dualisme entre la nature et la grâce. Celles-ci ne forment pas deux ordres complets en eux-mêmes, reliés au plus entre eux par une vague et générale non contradiction.

« L'opération profonde, permanente, substantielle du Verbe incarné », écrit le philosophe Maurice Blondel, lui-même disciple d'Ignace, s'exerce « dans l'ordre de la nature et de la grâce », qui forment une unité dans la distinction²⁴. Cette unité de la nature et du surnaturel est, malgré le paradoxe du rapprochement d'ordres incommensurables, une réalité vécue d'abord dans l'intimité de l'âme chrétienne. Et elle peut l'être parce que dans le monde réel, créé dans le

Thème

22 *Epp X* [in MHSJ, vol. 39], 206-208 : *Écrits* 965.

23 *Constitutions*, n. 814 : *Écrits* 598.

24 M. BLONDEL, *Histoire et dogme, Œuvres complètes* II, 415. Voir *Gaudium et spes*, n. 43 § 1.

Christ, par Lui et en vue de Lui, les deux ordres veulent s'incorporer, se recouvrir, s'unir, au point que le don d'en haut devienne vivifiant, transfigurant, pour la nature entière. Si, comme le dit J. Ratzinger, Dieu s'est fait « chair » – et donc « monde », et désormais la chair, le monde, doit être l'expression, la demeure du Divin²⁵, le chrétien n'a d'autre directive que de se laisser conduire par l'Esprit dans la réalité du monde dans laquelle Dieu veut toujours à nouveau s'incarner.

Cet impératif de la « finitisation », Ignace de Loyola est un des rares maîtres spirituels à l'avoir mis au cœur de sa doctrine, et par là même il aide à vaincre la tentation d'évasion vers le haut ou de fuite en avant. Loin de priver la nature de sa (relative) consistance propre, ou à l'inverse de l'exalter au point de la rendre totalement autonome, il exige des siens qu'ils endurent la tension entre des éléments apparemment contradictoires, comme le sont la transcendance et l'immanence, la terre et le Ciel, pour arriver à la vraie harmonie (« indifférence²⁶ ») et, en Celui dont saint Paul enseigne qu'il est le « Premier-né de toute créature, en qui toute chose subsiste » (*Colossiens* 1,15,17), s'adonner complètement à leur mission dans le monde, qui est le champ du chrétien (voir *Matthieu* 13,38). Sachant la propension de l'homme à se glorifier dans ses œuvres, il établit solidement l'agir de l'homme sur la prière qu'il entend avant tout comme son acte créatural fondamental²⁷. « Il faut attendre tout de Dieu, et néanmoins agir aussi », prévient Bossuet. « Car il ne faut pas seulement demander comme si Dieu devait tout faire lui tout seul, mais encore chercher de son côté, et faire agir sa volonté avec la grâce, car tout se fait par ce concours. Mais il ne faut jamais oublier que c'est toujours Dieu qui prévient, car c'est là le fondement de l'humilité²⁸ ». Ne permettant aucun repliement sur soi de l'esprit et du cœur, Ignace renvoie continuellement les siens au Dieu de la Révélation, qui donne son Fils au monde pour qu'aucun homme ne périsse. L'idée-force qui l'anime secrètement est que le primat de l'ordre de la grâce, comme initiative libre de Dieu, loin de vider la liberté humaine de sa substance, la requiert au plus haut point.

Jacques
Servais

Jésus, dans la parole du Notre Père que commente le *Catéchisme*, invite ses disciples à demander le pain comme la nourriture qui leur

25 Voir J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 164.

26 Voir *Esercizi spirituali*, nn. 23, 179: Écrits, 62s., 144.

27 Ouvrage de F. ULRICH, *Gebet als geschöpflicher Grundakt* (« La prière comme acte créatural fondamental », *Einsiedeln* 1973), est, pourrait-on dire, une réfutation ignatienne de la thèse de K. Marx, selon lequel « Un être ne se

donne pour indépendant que lorsqu'il est son propre maître, et il n'est son propre maître que lorsque c'est à lui-même qu'il doit son existence » (*Économie politique et philosophie*). Du même auteur, voir aussi *Gabe und Vergebung, Schriften* V, en particulier 734.

28 BOSSUET, *Méditations sur l'Évangile*, 40^e jour.

est indispensable et de le faire avec la certitude que Dieu y pourvoira jour après jour. S'étant lui-même dépouillé de tout, ne possédant rien sur terre, il leur a donné un exemple d'humilité. À leur tour ils doivent mendier au Père leur pain quotidien. Lui-même a travaillé pour gagner sa vie et il sait comment obtenir le pain dont les hommes ont besoin. Mais il ne s'agit pas ici d'un état superficiel de nécessité, il y va de l'indigence profonde, à laquelle personne ne peut remédier par lui-même. Le pain dont il est besoin est celui que Dieu seul est en mesure de donner, le pain sans lequel on ne peut vivre. Ramenée à sa forme originelle, la pensée de Hevenesi explicite bien l'exigence spirituelle que comporte l'acceptation jusqu'au bout de cette condition existentielle. « Confie-toi en Dieu », commande la maxime : dans un abandon d'amour semblable à la disponibilité inconditionnelle de la « Servante du Seigneur », dans une réceptivité virginale, une entière pauvreté en esprit. Il n'est pas question ici, cependant, d'une pure passivité. « Confie-toi en Dieu comme si le résultat de ton agir dépendait tout entier de toi, et en rien de Dieu ». À l'instar de la *Virgo Mater*, le chrétien est fécond au creux même de son infécondité ; ses œuvres – ce qu'il entreprend ou ce à quoi il adhère en se laissant activement faire – sont réellement le produit de son engagement au service de la mission qui lui est donnée. Il doit agir de lui-même, fort de la richesse qu'il a reçue dans sa pauvreté. « Mets-y néanmoins tout ton labeur comme si rien ne devait être fait par toi, et tout par Dieu seul » : de nouveau, à l'image de la *Dei genitrix*, qui s'efface devant les « grandes choses » qu'a faites pour elle le « Tout-Puissant ».

Thème

Les deux membres de l'apophtegme se fondent en une unité mystérieuse, dans laquelle chacun d'eux se dissout, sans pour autant constituer un au-delà où un des deux – naturellement l'homme – perdrait sa consistance propre. Ce sont les deux faces – vide et pleine – de la même réalité qu'est l'amour créé, la fécondité propre de la créature. « Dieu [...] venant du côté de sa créature », dit Péguy, « comme une fleur et comme un fruit de la terre, comme un aboutissement, comme un couronnement temporel, pour ainsi dire, littéralement comme une réussite extraordinaire de fécondité charnelle²⁹ [...] ».

Jacques Servais (1949), entré dans la Compagnie de Jésus en 1967, dirige la Casa Balthasar, une maison de discernement et de formation pour jeunes laïcs ouverte à Rome en 1990. Il est aussi président de l'Association Lubac-Balthasar-Speyr fondée alors sous l'impulsion de Joseph Ratzinger.

Don du pain et combat de la persévérance Jean-Pierre Batut

Au beau milieu du Notre Père, après les belles élévations de la première partie sur le Nom, le Règne, la Volonté du Tout-puissant, l'homme en prière tend la main pour demander son pain. Il semble que tout à coup, son estomac se rappelle à son souvenir. Nous étions dans la théologie, et nous basculons dans l'intendance. Et comme le ferait un nourrisson interrompant par des cris intempestifs un dîner d'intellectuels aux propos élevés pour réclamer sa tétée, nous mendions notre vie.

Pas plus que le nourrisson ne se préoccupe de la tétée suivante, nous ne nous préoccupons du lendemain : avant d'être « suressentiel » ou « supersubstantiel » (ou plutôt parce qu'il l'est), le pain est pour ce jour, et pour ce jour seulement. Aux Hébreux dans le désert, il était déjà demandé de n'amasser que la quantité de manne nécessaire pour nourrir la famille pendant une journée (*Exode 16,19*). Ainsi l'absence de souci du lendemain apparaît-elle connaturelle à la demande du pain, l'une et l'autre étant le propre du petit enfant : « Je tiens mon âme en paix et silence comme un petit enfant contre sa mère ; comme un petit enfant, telle est mon âme en moi » (*psaume 131,2*).

L'absence de souci ne dispense pas, toutefois, d'une autre qualité : la *persévérance*. Car il ne s'agit pas seulement de demander, mais aussi de persister dans la demande – cela, même dans l'hypothèse où elle tarderait à être exaucée et où ce retard ferait naître une incertitude sur les dispositions de celui qui donne. Dans les réflexions qui suivent, nous tenterons de montrer comment la prière de demande découle de l'attitude filiale envers celui qui donne, et comment la vertu de persévérance jette un pont entre la demande que Dieu réalise sa volonté et la demande du pain quotidien. Si ce pont, si ce lien existe, alors, à l'image du Christ, je pourrai *rendre* ce que je reçois, disposer de la vie que le Père me donne de manière à la donner à mon tour.

Le don paternel

À nous en tenir aux seuls évangiles synoptiques, le mot « pain » y est présent de manière significative comme ce qui synthétise la question cruciale de la nourriture qui se pose à l'humanité depuis toujours. Le

pain, c'est la vie : non seulement en tant que nourriture de base – vie disponible – mais aussi en tant que nourriture travaillée par la main des hommes – vie partagée. Il ne se propose pas dans la nature à l'état brut, mais il présuppose une intervention humaine qui a travaillé le fruit de la terre et qui a pris *soin* de le transformer avant qu'il ne soit proposé aux convives.

C'est pourquoi le pain reçu en nourriture sous-entend une relation de paternité. Dans la civilisation du premier siècle, c'est le père de famille qui travaille pour nourrir ses enfants – non que la mère n'intervienne pas dans ce processus, mais c'est le père qui l'enclenche. Le pain gagné par le père « à la sueur de son visage » (Genèse 3,19) devient, lorsqu'il est donné, épiphanique de l'amour paternel : « Quel est d'entre vous l'homme auquel son fils demandera du pain, et qui lui remettra une pierre ? » (Matthieu 7,9).

Le don du pain prolonge par conséquent le don de la vie par la génération. Donnée dans l'instant, la vie est entretenue et grandit dans le temps. N'y a-t-il plus de pain ? C'est que le père n'est plus là, ou bien que le fils s'est éloigné : « Tant d'ouvriers chez mon père ont du pain en abondance, et moi, ici, je meurs de faim ! » (Luc 15,19). L'absence de préoccupation au sujet du pain signifie au contraire que le père, visible ou non, est bien présent. À ses disciples tourmentés parce qu'ils ont oublié de prendre des pains, Jésus rappelle vivement que ce souci n'est pas de mise en sa présence :

« Pourquoi faire cette réflexion, que vous n'avez pas de pains ?... Ne vous rappelez-vous pas, quand j'ai rompu les pains pour les cinq mille hommes, combien de couffins pleins de morceaux vous avez emportés ? » (Marc 8,17.19).

Si leur était restée la mémoire du pain rompu, ils se seraient attendus à ce que le don soit redonné – et redonné par le Donateur, le Christ. Ici apparaît un élément nouveau : là où Jésus, le Don du Père, est présent, la source du don l'est aussi. Il n'est pas seulement *un* fils qui attend tout de son père, il est *le* Fils qui reçoit tout de Lui et qui est ainsi capable de tout donner.

L'absence de souci et la peur de manquer

Le Christ partage avec les autres enfants des hommes l'absence de tout souci et de toute « peur de manquer » qui leur est connaturelle au principe de leur existence. Il s'agit de cette paix intérieure propre à celui qui n'a pas l'expérience d'une confiance filiale trahie. Il ne vient pas à l'idée de l'enfant qu'en situation de pénurie son père lui

prendrait sa part de nourriture : il considère au contraire, sans avoir besoin d'y réfléchir, que son père ou sa mère préféreraient se priver de ce qui leur revient plutôt que de le voir affamé. Simone Weil écrit quelque part : « Il y a dans le cœur de tout homme quelque chose qui s'attend à ce qu'on lui fasse du bien, et non du mal. C'est cela qui est sacré en tout être¹ ». C'est ce qui est sacré au plus haut point en Jésus, et qu'il nous demande explicitement de cultiver en nous :

« Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez... Voyez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent ni ne recueillent en des greniers, et votre Père céleste les nourrit ! Ne valez-vous pas plus qu'eux ? » (Matthieu 6,25-26)

D'où vient alors, à l'inverse, la « peur de manquer », si finement analysée par François Mauriac comme un comportement réflexe caractéristique de la bourgeoisie bordelaise de son temps ? Il ne s'agit certes pas d'une peur rationnelle, mais d'une peur métaphysique, ombre portée du péché des origines, méfiance ontologique à l'égard du Créateur : et si tout à coup il lui venait à l'idée de cesser de me donner, ou de me reprendre ce qu'il me donne ? Ne vaudrait-il pas mieux, par sûreté, m'en emparer avant qu'on me le retire ? Le don reçu se mue alors en l'*harpagmos*, la « proie à saisir » dont parle Paul dans l'hymne aux Philippiens (2,6), et dont Molière s'est inspiré pour donner son nom à l'Avare : Harpagon, ou le « harpon ».

Jean-Pierre
Batut

Un tel comportement d'accaparement de la vie devient source de mort.

« Manger, loin de faire vivre automatiquement, peut au contraire entraîner la mort. Il suffit pour cela que la peur de manquer nourrisse un appétit sans limite. Le désir devient alors convoitise et change le fruit donné pour la vie en pomme de discorde tandis que le partenaire, lui aussi créé en vue de la vie, devient un dangereux rival². »

Des images de Dieu contradictoires

Derrière les deux attitudes opposées de l'absence de souci et de la peur de manquer se cachent deux manières opposées de se figurer celui qui donne. L'image négative peut avoir un fondement dans l'ex-

1 Cité par Martin STEFFENS qui ajoute : « Qui ne l'a constaté, notamment chez l'enfant ? Si l'on défait cette confiance, quelque chose de l'âme est profondément blessé. Ne serait-ce pas par cette blessure qu'entre la désespérance ? » (Rien de ce

qui est inhumain ne m'est étranger. *Éloge du combat spirituel*, Points 2016, p. 145).

2 André WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Cerf 2002, p. 180.

périence humaine, comme celle de la marâtre maintes fois exploitée par la littérature ; mais elle peut être aussi totalement subjective. C'est alors la conscience du récipiendaire qui fait office de miroir déformant : sa peur irraisonnée parle de lui, non de celui à qui il s'avère incapable de faire confiance. C'est la peur originelle, celle qui fait que l'homme regarde soudain sa nudité comme le mettant en situation d'infériorité et de danger en face de Dieu : « J'ai eu peur parce que j'étais nu et je me suis caché » (*Genèse 3,10*).

Dans le récit biblique, l'homme a peur parce qu'il est nu, et il se voit nu parce qu'il a mangé. Et pourquoi donc a-t-il mangé ? Parce qu'il ne voyait plus Dieu comme Celui qui donne, mais comme celui qui garde pour soi ; non plus comme Celui qui fait vivre, mais comme celui qui, en rendant l'homme dépendant de lui, a résolu de l'empêcher de vivre. Il a mangé parce que son regard sur Dieu et sur le don de Dieu avait changé.

Le serpent avait dit : « Dieu sait que vos yeux s'ouvriront ». Donc, Dieu sait ce que vous ne savez pas. Il a caché quelque chose, il a trompé. Cela intrigue. Pourquoi trompe-t-il ? Le serpent en a insinué la raison sans la dire. Il dit : « Vous serez comme Dieu ». Mais en même temps il donne à penser, comme allant de soi : Dieu ne veut pas que l'homme devienne comme Dieu.

Dieu est jaloux, envieux. Il veut retenir pour lui sa nature et son privilège. C'est là un thème absolument classique, connu de toutes les religions, celle de la Grèce notamment. Les dieux jouissent du bonheur dans l'Olympe et en refusent l'accès aux hommes. Les affirmations de ce genre trouvent un étrange écho dans nos cœurs. Le serpent insinue une accusation et nous inclinons à acquiescer. Bien avant la désobéissance, c'est cela notre péché : la défiance à l'égard de Dieu, la non-foi qui, d'ailleurs, se répercute en une défiance à l'égard d'autrui³.

Dans le fait de manger, il y a toujours la ratification d'une dépendance. À l'égard de la condition biologique d'abord, qui interdit de s'abstenir durablement de nourriture ; à l'égard de ceux, ensuite, de qui je tiens ma nourriture ; à l'égard, enfin, de Dieu lui-même, à qui je suis redevable de ma vie. La différence entre l'homme et les autres vivants tient au fait qu'il ratifie consciemment sa dépendance : il peut alors éprouver de la reconnaissance à l'égard de ses parents et, s'il croit en lui, à l'égard de Dieu. La ratification de la dépendance par l'usage ou l'abstention de la nourriture devient chez l'homme, parce qu'elle procède de la liberté, une confession en actes de l'origine humaine (« honore ton père et ta mère ») et de l'Origine divine de son existence (« un

Thème

3 Édouard POUSSET sj, *Péché et rédemption* (Notes polycopiées).

seul Dieu tu adoreras»). C'est pourquoi le fait de se nourrir comme le fait de jeûner, le rapport à la nourriture en général, a par nature une connotation culturelle et comporte un enjeu spirituel⁴. Car l'homme peut aussi, nous venons de le voir, s'ancrer dans le refus de dépendre et se comporter, contre tout réalisme, comme s'il était l'auteur de sa vie.

L'agonie du Fils au désert

Reprenant une analyse que nous avons déjà proposée⁵, il nous faut maintenant considérer le rapport de Jésus à la nourriture, dans ce que nous en dit l'expérience du désert. À peine Jésus est-il reconnu comme Fils et marqué de l'Esprit Saint dans l'épisode inaugural du baptême reçu de Jean, que ce même Esprit le pousse au désert *pour y être tenté* par Satan. Décision divine à laquelle le Fils se soumet : n'est-il pas venu pour vaincre le Tentateur, ce qui suppose qu'il commence par l'affronter ? Le séjour au désert est donc placé, déjà, sous le signe de *l'agonie*.

L'agonie est présente au sens propre comme au sens figuré. « Il jeûna quarante jours et quarante nuits, après quoi il eut faim » écrit saint Matthieu (4,2). Entendons par là que Jésus est sur le point de *mourir* de faim et qu'il est, comme plus tard à Gethsémani, devant la perspective de sa mort prochaine. C'est là que se présente la première tentation, qui est comme la racine de toutes les autres⁶ parce qu'elle ne porte pas sur des *desiderabilia*, mais sur la foi en Dieu et en sa parole.

Jean-Pierre
Batut

Aux origines de l'humanité, ce qui devient *tentation* est du point de vue de Dieu *épreuve* (car Dieu éprouve, mais ne tente pas : celui qui tente est le Tentateur), c'est-à-dire simplement le fait de placer la liberté créée devant la nécessité de confirmer son choix de confiance en la parole divine. Satan fait de l'épreuve une tentation, en suggérant la possibilité de ne pas confirmer ce choix et d'entrer dans une logique de défiance. Dès qu'il y parvient, les jeux sont faits : « La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir le discernement. Elle prit de son fruit et mangea » (Genèse 3,6). Un scénario analogue se renouvelle pendant les quarante

4 Voir par exemple les annotations des *Exercices spirituels* de saint Ignace touchant l'usage de la nourriture (*Exercices* 83, 210-212, 214-217).

5 Jean-Pierre BATUT, « Chasteté et refus de prendre » : Jésus devant la tentation originelle », *Communio* XXII (1997) n°1, p. 27-35 et repris dans *Le Décalogue*. Michel Sales et *Communio commentent les dix Paroles*, Paris, coll. *Communio*, Parole et Silence, 2014, p. 219-227.

6 Rappelons que chez Matthieu comme chez Luc, la première tentation est toujours celle qui porte sur la nourriture. Seules la deuxième et la troisième se présentent dans un ordre différent chez les deux évangélistes.

7 « Que nul, s'il est tenté, ne dise : "C'est Dieu qui me tente." Dieu, en effet, n'est pas tenté par le mal, il ne tente non plus personne. » (Jacques 1, 13)

ans d'errance dans le désert : « Ils s'en prennent à Dieu et demandent : "Dieu peut-il apprêter une table au désert ? Sans doute, il a frappé le rocher : l'eau a jailli, elle coule à flots ! Mais pourra-t-il nous donner du pain et procurer de la viande à son peuple ?" » (*psaume* 78,19-20).

La tentation est « radicale » précisément parce qu'elle porte sur la *vie donnée*. Loin d'être le gage d'autres dons à venir, le don déjà reçu apparaît soudain comme borné, limité : il est vrai que Dieu a donné cela, mais il n'a pas l'intention de donner davantage ; il est vrai qu'il a fait cela, mais il n'ira pas au-delà, il ne pourra ni ne voudra faire mieux. Ainsi, l'homme projette sur Dieu ses propres réticences et ses propres impossibilités – l'impossibilité ultime où viennent s'échouer tous les espoirs humains étant la victoire sur la mort.

Jésus, comme tout homme, est placé devant la perspective de sa mort prochaine et se trouve acculé à un choix. Ou bien, malgré les apparences contraires, il persistera à s'appuyer sur la promesse de Celui qui lui a dit qu'il ne l'abandonnerait pas à la mort (voir *psaume* 16,10) ; ou bien, constatant que personne ne vient le secourir, il prendra le parti de se sauver lui-même. En cela, la première tentation est exactement identique à celle qui se présente à Jésus en croix : « Sauve-toi toi-même, si tu es fils de Dieu, et descends de la croix ! » (*Matthieu* 27,40).

Thème

« Si tu es fils de Dieu, ordonne que ces pierres se changent en pains » lui souffle ici le Tentateur (4,3). La tentation est subtile : à Celui qui est Fils de Dieu par nature, Satan propose de le prouver en cessant de se comporter comme tel, puisque le Fils ne se donne pas la vie mais la reçoit. De prime abord, céder à la suggestion du Tentateur pourrait même apparaître comme un témoignage rendu à Dieu : « Eh bien oui, je suis Fils de Dieu, j'ai ce pouvoir, et regarde : je te le montre ! » Mais cet apparent témoignage (et devant qui d'ailleurs ?) serait en fait une trahison de Dieu, car le Fils est Celui qui ne fait pas usage de son pouvoir pour se dispenser de tout attendre du Père. Il en ira de même à la croix : « Qu'il descende maintenant de la croix et nous croirons en lui ! Il a compté sur Dieu : que Dieu le délivre maintenant, s'il s'intéresse à lui ! Il a bien dit : Je suis fils de Dieu ! » (*Matthieu* 27,42-43).

Le combat spirituel du Fils au désert et sur la croix consiste donc, paradoxalement, à refuser de rendre témoignage à la puissance de Dieu présente en lui, pour qu'elle puisse éclater aux yeux de tous quand et comme Dieu le voudra. Pour les interlocuteurs de Jésus (Satan au désert, les railleurs au pied de la croix), cette puissance peut s'exercer en se séparant de sa source, mais pas pour Jésus. Que lui reste-t-il à faire ? À attendre, à patienter, sans sortir de force de l'état de dérélition où il se trouve. En un mot : à pâtir.

L'Hypomonè, un agir dans le pâtir

Être courageux, être endurant, tenir bon : pour le philosophe, l'*hypomonè* est cette forme suprême de courage qui consiste à endurer sans broncher toutes sortes de douleurs⁸. Mais lorsque cette notion est reprise dans l'Écriture (déjà dans la Septante), une petite révolution se produit :

On entre dans un tout autre monde sémantique. D'une part, tous les emplois du substantif *hypomonè* traduisent [des] termes hébreux signifiant l'attente, le désir intense; d'autre part, cette espérance a le plus souvent Dieu pour objet: « Mon espérance est en toi (Iahvé) » (*psaumes* 39, 7; 71, 5). Non seulement c'est la première fois que l'*hypomonè* a une acception religieuse, mais c'est la contradictoire du *Lachès* et de la *Morale à Eudème* refusant cette vertu à l'homme qui escompte le secours d'autrui. Pour le croyant, en effet, « c'est de Dieu que vient son espérance » (*psaume* 62,5; *Siracide* 17,24)⁹.

Que veut dire « attendre tout de Dieu » ? C'est attendre l'impossible, l'exaucement par-delà l'abîme, et tenir bon dans cette attente. Le propre de l'*hypomonè* est par conséquent de jeter un pont qui franchit le gouffre et relie les deux côtés. Le gouffre est béant, en effet, entre le Nom, le Règne, la Volonté et le monde : le Nom n'est pas sanctifié, le Règne n'est toujours pas venu, la Volonté est bafouée en permanence. Quoique rachetés, par toute une part de notre être nous sommes encore « du monde ».

Jean-Pierre
Batut

Devant cet abîme infranchissable entre ce que nous demandons et ce que nous sommes, le Notre Père nous fait dire : « donne-nous ». Pour y parvenir, nous nous inscrivons dans ce que le Christ a fait au moment de l'épreuve : il a refusé de se donner à lui-même ce que le Père semblait ne pas vouloir lui donner, et il a continué à dire « donne-moi ». Par cette attitude, il a jeté un pont au-dessus de l'abîme entre la volonté du Père et la volonté humaine, et a mérité, pour lui et pour nous, la béatitude de la vie : « Heureux l'homme, celui qui supporte (*hypomenei*) l'épreuve ! Sa valeur une fois reconnue, il recevra la couronne de vie que le Seigneur a promise à ceux qui l'aiment » (*Jacques* 1,12).

Si Jésus refuse jusqu'au bout de se nourrir lui-même, c'est qu'il dispose d'une nourriture « que vous ne connaissez pas » (*Jean* 4,32). Quelle est donc cette nourriture ? se demandent les disciples : « Quelqu'un lui aurait-il apporté à manger ? » Devant leur perplexité, Jésus ajoute : « Ma

8 Nombreux exemples dans Ceslas SPICQ o.p., *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Supplément, Éditions univer-

sitaires Fribourg 1982, p. 658 s.

9 C. SPICQ, op. cit., p. 662.

nourriture est de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre» (*Jean 4, 34*). Par rapport à la réponse que faisait Jésus au désert («l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu», *Matthieu 4, 4*), le texte johannique apporte une précision : il ne s'agit pas seulement d'écouter la parole, mais, l'ayant écoutée, de faire la volonté de celui qui parle. Seule la parole écoutée et traduite dans des actes est définitivement capable de rassasier.

Voilà donc reliées, de manière pascalle, la troisième demande de la première partie («*que ta volonté soit faite*») et la première demande de la deuxième partie de la prière du Seigneur («*donne-nous notre pain*»). L'enjeu du Notre Père, croyons-nous, tient dans le franchissement de cet abîme entre ce que nous attendons de Dieu pour Dieu et ce que nous attendons de Dieu pour nous. Les deux parties de la prière du Seigneur, qui pouvaient sembler hétérogènes l'une à l'autre, sont reliées par l'acte du Christ «Pontife», lui qui, «renonçant à la joie qui lui était proposée, endura la croix au mépris de la honte et siège désormais à la droite du trône de Dieu» (*Hébreux 12,2*). Le Nom ne pouvait être sanctifié, le Règne ne pouvait venir, que si la Volonté était accomplie par un homme dont ce serait la nourriture «de ce jour» et de toujours, et qui accueillerait la volonté du Père comme la parole de Vie. Mais cet accomplissement serait, de façon paradoxale, à la fois un agir et un pâtir.

Thème

Hypomoné et eucharistie

Dans ce qu'il est convenu d'appeler la «multiplication des pains» (il vaudrait mieux parler de «fraction» ou de «partage»), Jésus se révèle capable de donner à profusion parce qu'il reçoit sans accaparer le don, mais simplement en bénissant celui qui donne pour son don. «*Benedixit, fregit, deditque*¹⁰» : ces trois verbes récapitulent l'agir eucharistique de Jésus et montrent que le miracle des pains ne réside pas dans une «multiplication», mais dans la manière dont Jésus reçoit pour donner, et en définitive se reçoit pour se donner. C'est ce qu'il fait au plus haut point dans son eucharistie.

L'eucharistie est un acte – mieux : une décision. Décision à ce point irrévocable que, dans la décision, Jésus peut déjà communiquer les fruits de l'acte lui-même avant qu'il n'ait eu lieu : c'est ainsi que le Jeudi Saint, dans l'anticipation du sacrifice de la Croix, alors même que son corps n'est pas encore supplicié et que son sang n'a pas encore coulé, Jésus peut partager à ses disciples son Corps *livré pour nous* et son Sang *versé pour nous*. Et cela, en les rendant capables par la

10 «Il bénit, il rompit, il donna» : ces trois mots figuraient sur l'image d'ordi-

nation sacerdotale de Hans Urs von Balthasar.

communions à ce mystère de ne pas en faire un *harpagmos*, mais de le recevoir dans l'esprit même où il leur est donné pour, à leur tour, se donner. « Prendre » et « manger » ont désormais changé de sens :

En Genèse 3, 6, ces mêmes verbes décrivent la convoitise en acte : pour être comme le Dieu du serpent et tout maîtriser, la femme prend et mange. Ce sont pourtant ces gestes de prendre et de manger que Jésus invite ses disciples à poser lorsqu'il leur partage le pain. Mais le sens de ces deux gestes est bien différent. Là, ils concrétisent l'envie totalisante niant toute altérité ; ici, ils sont accueil de l'autre qui manifeste son désir de se donner lui-même. Dans le cas du pain « donné pour que le monde ait la vie » (Jean 6,51), prendre et manger sur la parole de Jésus est l'acte par excellence de la reconnaissance du Dieu qui, en ce Jésus, révèle qu'il donne tout (voir Romains 8,32¹¹).

Le fruit de l'attitude eucharistique de Jésus (un agir dans le pâtre !) est de nous faire *entrer dans l'alliance* « nouvelle et éternelle » avec Dieu. Non seulement, en effet, l'eucharistie nous donne part à cet agir paradoxal, mais, en actualisant la résurrection qui en est l'aboutissement, elle nous donne la capacité d'y répondre et d'en déployer la fécondité dans notre vie en empruntant le même chemin. Ainsi la demande du pain quotidien vient-elle s'inscrire dans l'acte pascal de celui qui « a pâti pour [nous] et [nous] a frayé le chemin afin que [nous suivions] ses traces » (1 Pierre 2, 21). Demande de vie qui est mort à soi-même, elle nous prépare à vivre notre propre mort comme le Christ a vécu la sienne : pour qu'elle puisse être donnée en communion comme source de vie. « On ne meurt pas chacun pour soi, mais les uns pour les autres, ou même les uns à la place des autres, qui sait¹² ? »

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, professeur de théologie dogmatique à l'École Cathédrale (Paris) et à la Faculté Notre-Dame (1985-2009) et curé de paroisse (2000-2009). Évêque auxiliaire de Lyon de 2009 à 2014, puis évêque de Blois depuis 2015. Membre du comité de rédaction de *Communio*. Principales publications : Dieu le Père tout-puissant, Paris 1998 ; Pantocrator. Dieu le Père tout-puissant dans la théologie prénicéenne, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009 ; Qui est le Dieu des chrétiens ?, Paris 2011 (avec R. Braque) ; À partir du Credo, Parole et Silence 2013 ; Les Pères de l'Église, première rencontre entre foi et raison, sous la direction d'Élie Ayroulet, Lyon 2015.

11 André WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Cerf 2002, p. 96-97.

12 Georges BERNANOS, *Dialogue des Carmélites*, troisième tableau, scène 1.



Lectures du Notre Père

La dynamique du Notre Père – Le commentaire de Maxime le Confesseur (c. 580-662)



Bernard
Pottier

Beaucoup d'articles des deux derniers numéros de *Communio* sur le Notre Père¹ ont traité de telle ou telle demande du *Pater*. Le commentaire de Maxime le Confesseur vaut surtout pour le mouvement d'ensemble qu'il met en évidence dans cette prière².

Notre intention n'est pas d'abord de fournir un exposé d'érudition, mais plutôt de théologie spirituelle pour aujourd'hui, à partir des intuitions de Maxime. Plusieurs de ses développements seront donc laissés dans l'ombre; nous nous concentrerons sur ce que Maxime peut nous apprendre sur la dynamique même de cette prière telle que nous la récitons aujourd'hui encore, au XXI^e siècle.

Les publications savantes sur Maxime ne cessent de se multiplier³, et atteignent une qualité étonnante. Les traductions en français de l'*Expositio Orationis Dominicae* ne sont pourtant pas encore nombreuses. Nous en avons repéré deux⁴. Cet opuscule est considéré comme l'un des plus anciens de l'activité littéraire de Maxime⁵, à un moment où sa théologie n'est pas encore complètement élaborée. Pourtant, il reflète déjà entièrement l'esprit propre, hautement spéculatif, si caractéristique de Maxime. En effet, il ne s'agit pas d'une œuvre de jeunesse, puisque l'auteur devait avoir environ 50 ans.

Un article déjà ancien⁶ présentait ce texte comme une mystagogie descendante. Il s'agit en effet, dans l'idée de Maxime, d'une présentation succincte de tous les mystères de la foi chrétienne, relus à partir de la kénose du Christ, qui permet notre propre divinisation: un mouvement de descente et de condescendance de Dieu donc, qui suscite en retour l'ascension de l'homme dans la familiarité trinitaire, sous la forme d'un véritable *exitus-reditus*.

1 Notre Père I 2015/2-3, Notre Père II 2016/2.

2 J.-R. ARMOGATHE y faisait une allusion dans le numéro de 2016/2 p. 23-24.
3 Voir Peter VAN DEUN 1998-1999 et 2009.

4 Voir les traductions de la PG 90, 872-909 par Dalmais-Riou 1973 (celle que

nous citerons et qui met en marge la référence à la PG 90) et par Touraille 1985 ou 1995 (reprise par Hamman 1995).

5 Il apparaît comme l'œuvre 7 dans la liste de 91 œuvres établie par Marek JANKOWIAK & Phil BOOTH 2015.

6 DALMAIS 1953.

Cette prière consiste à illuminer notre intelligence afin que nous puissions mobiliser notre volonté et toute notre liberté dans l'acquiescement à cette divinisation. Elle a donc un aspect théorique et pratique ; elle expose une théologie contemplative et mystique d'une part, elle propose un chemin ascétique d'autre part, que la puissance (*dunamis*) mystérieusement (*mystikôs*) contenue dans la Prière nous permet de parcourir (voir 876C⁷). Ces deux aspects revêtent la plus grande signification pour le moine fervent et courageux que fut Maxime.

Voyons comment Maxime considère la structure de cette prière. Elle commence par une invocation (*Notre Père qui es aux cieux*), suivie de sept demandes⁸. Ce chiffre 7 a toute son importance, non pas nécessairement en soi, mais parce qu'il permet de dessiner une structure en chandelier autour d'un centre, entouré de deux parties qui se correspondent en miroir. Présentons ceci de manière visuelle, afin de faciliter la suite de notre réflexion.

- Notre Père qui es aux cieux,
1. que ton nom soit sanctifié,
 2. que ton règne vienne,
 3. que ta volonté soit faite comme au ciel ainsi sur terre⁹.
 4. Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour.
 5. Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés.
 6. Et ne nous soumets pas à la tentation,
 7. mais délivre-nous du Mal.

Thème

Si la prière du Notre Père se divise ainsi en sept demandes, Maxime, qui est un spéculatif aimant construire, composera son propre commentaire en sept parties également. Nous suivons ici les suggestions de Madden qui distingue, après le Prologue, un *six-fold treatment* qui compose *a great triptych*¹⁰. Ce qui nous permet d'établir le tableau suivant.

	PG 90, 872-909	Van Deun ¹¹	Proportion	Titre possible	Mouvement
Prol.	872D-876A	1-61	8 %	Kénose et divinisation	
1	876BC	62-86	3 %	Plan des 7 mystères	1 à 7
2	876C-881A	87-176	11 %	L'incarnation du Logos	1 à 7
3	881AB (-884A)	177-229	6 %	Résumé (+ prière et vœu)	1 à 7
4	884A-905B	230-754	63 %	Commentaire suivi complet	1 à 7
5	905BD	755-782	3 %	Conclusion	7 à 1
6	905D-908D	783-833	6 %	Divinisation contre tyrannie	1 et 7

7 Les chiffres entre parenthèses dans notre article renvoient à la PG 90.

8 Il s'agit évidemment de la version matthéenne (*Matthieu* 6,9-15) du Notre Père, qui comporte sept demandes, car la version lucanienne (*Luc* 11,2-4) n'en compte que cinq, omettant la troisième

et la septième demande de Matthieu.

9 Nous discuterons plus loin de l'ordre des mots de cette troisième demande.

10 MADDEN 1982, p. 148 et 150.

11 Voir le texte grec établi par VAN DEUN 1991, p. 27-73, lignes 1 à 833.

Comme Boudignon le fait remarquer, cette structure se combine également et surtout avec un mouvement descendant qui invite le priant, à son tour, à un élan ascensionnel vers *Notre Père qui es aux cieux* : « telle est la structure profonde du commentaire¹² ». Le Verbe, en devenant homme, permet à l'homme de devenir Dieu. L'incarnation de Dieu suscite et amorce la divinisation de l'homme. Notre *Prière* est à la fois une explication théorique de cet *exitus-reditus* et un moyen pratique de le réaliser. Ce double parcours est balisé par le mot divinisation¹³ qui apparaît au début et à la fin du Commentaire¹⁴.

En effet, au début de son commentaire, par trois fois, Maxime esquisse le mouvement d'ensemble qu'il pressent dans cette prière, en exposant la logique descendante qui part du Père des cieux pour arriver au Mal ou au Malin (sections 1 à 3), expliquant que « le plan de la Prière [...] en contient mystérieusement (*mystikôs*) la puissance (*dunamis*) » (876C). Avant d'achever l'opuscule, Maxime résumera à nouveau ce même mouvement, en sens inverse cette fois (section 5) : il remonte, depuis notre condition terrestre menacée par la tyrannie du Mal, jusqu'à la communion avec notre Père céleste. Entre ces deux extrêmes, il nous offre un commentaire continu et ordonné (section 4), s'appuyant de manière privilégiée sur quelques thèmes qui lui sont chers : la divinisation ; la victoire ascétique de l'humilité sur la concupiscence et de la douceur sur l'agressivité ; le retour délibéré et volontaire de notre mode d'existence (*tropos*) vers la coïncidence avec la loi propre de notre nature (*logos*), menacée par la 'loi du péché' (autre nom de la tentation pour Maxime) ; l'affinité de notre nature humaine avec la nature angélique.

Bernard
Pottier

Nous pouvons donc observer que le chiffre 7 découvert dans la *Prière* par Maxime, lui sert aussi à organiser son propre commentaire en sept parties inégales, mais équilibrées autour d'un corps consistant (la section 4). Nos remarques ne vont pas suivre pas à pas le commentaire de Maxime, mais plutôt faire une synthèse de ses intuitions, en ramassant au gré des sections ce qui intéresse notre propos, c'est-à-dire la mise en évidence de la dynamique du Notre Père.

12 BOUDIGNON 2000, p. 240 + la note 14 p. 247.

13 Ce qu'est réellement la divinisation pour Maxime est sujet à controverse. À lire le tout récent article de LARCHET, 2015, qui fait le point, il y aurait deux tendances. À partir des polarités logos-tropos et nature-personne (hypos-tase), la tendance de l'école Le Guillou (Riou, Léthel, Heinzer, Schönborn, et surtout Garrigues, puis Renczes et

Lévy), liée à la pensée thomiste et personneliste, la déification a un caractère intentionnel et se réfère à la personne, non à la nature. Pour Larchet, elle se réfère autant à la personne qu'à la nature. À l'appui de sa thèse, outre ses propres écrits, les compte-rendus du Père de Halleux concernant les auteurs critiqués.

14 873CD et 908A, mais également en 877C et 893D.

Notons immédiatement quelques articulations du Notre Père. L'invocation initiale et les trois premières demandes nous attirent vers le ciel, jusqu'au cœur de la Trinité, en traversant le monde angélique auquel fait allusion *le ciel* de la troisième demande, selon Maxime. La quatrième demande, celle du pain suressentiel, qui est au centre, fait la jointure entre le ciel et la terre. Les trois dernières demandes décrivent notre combat spirituel et ascétique sur terre, en vue de rejoindre ce ciel de Notre Père. Encadrant le centre, la prière contient deux comparaisons, où sont mis en tension le ciel et la terre : ce sont les deux « comme, $\omega\varsigma$ ¹⁵ » de la troisième et de la cinquième demandes, invitant à opérer le passage constant et fluide du ciel à la terre et de la terre au ciel.

Les sections 2 et 4 fournissent donc le commentaire le plus substantiel. La section 2 prend surtout le point de vue de ce que le Logos fait par lui-même (*autourgos*) pour nous dans sa kénose¹⁶, tandis que la section 4 examine davantage ce que nous, humains ordinaires, avons à faire pour correspondre à l'offre de divinisation du Logos.

L'invocation et les deux premières demandes

Thème

- Notre Père qui es aux cieux,
 1. que ton nom soit sanctifié,
 2. que ton règne vienne,

Maxime traite l'invocation initiale et les deux premières demandes en parallèle. Notre première surprise est de le voir identifier clairement, dans ces trois unités, la Trinité elle-même : dans le nom du Père qui doit être sanctifié, il reconnaît le Fils ; et dans le règne du Père qui est appelé à venir, il reconnaît l'Esprit. Car le Père est le Principe (*archè*), qui n'est jamais sans Fils ni Esprit. « En effet, les mots de la Prière montrent le Père, le Nom du Père et le Règne du Père pour nous enseigner à partir du Principe lui-même à honorer, à invoquer et à adorer la Trinité Une. Car le Nom de Dieu le Père qui subsiste essentiellement, c'est le Fils Unique ; et le Règne de Dieu le Père qui subsiste essentiellement, c'est l'Esprit Saint » (884B).

S'il n'est pas trop difficile d'accepter l'identification du 'Nom du Père' avec le Fils, on peut se demander d'où Maxime tire l'idée d'identifier le 'Règne du Père' avec l'Esprit Saint. Il s'en explique immédiatement lui-même après le passage que nous venons de citer : « Ce qu'ici Matthieu appelle 'Règne', un autre évangéliste l'appelle

15 Voir BOUDIGNON 2000, p. 239.

16 *Autourgos* : 876B fin et 905D. MAD-DEN 1995 parle du point de vue christo-

logique de cette section 2, la seule qu'il étudie dans cet article.

ailleurs Esprit Saint : 'Que vienne ton Esprit Saint et qu'il nous purifie' » (884B). Cette leçon est en effet attestée dans certains manuscrits de l'Évangile de Luc (*Luc* 11,2), comme on peut le voir dans les apparats critiques habituels, et elle est reprise avant Maxime par Marcion et Grégoire de Nysse¹⁷.

L'évocation trinitaire du début contraste avec l'évocation du Malin dans la septième demande. Ce sont les deux pôles qui définissent le mouvement d'*exitus-reditus* dont nous parlions. Dieu est 'Père et Roi'¹⁸, tandis que le Malin, Satan, est un tyran¹⁹. Cette polarité correspond à l'axe haut-bas que dessine clairement le Notre Père, et que la section 6, la dernière, stigmatise en ne parlant plus que des deux demandes extrêmes, 1 et 7, concernant le Père des cieux et le Malin. Boudignon fait remarquer que cette polarité donne ainsi à la prière une dimension politique²⁰. Maxime affirme la souveraineté (*despoteia*, 888B) absolue de Dieu sur toute autre puissance tyrannique. Ceci aussi peut nous aider à prier le Notre Père aujourd'hui.

La pensée de Maxime est partout marquée par le couple Logos-Tropos, qui introduit à l'intérieur même du concept de nature un double aspect : « la raison » (*logos*) structure et ordonne la nature vers sa fin selon sa spécificité inaliénable, tandis que « le mode » (*tropos*) de l'hypostasie (personne) indique la manière dont le sujet singulier, agissant librement, assume ce *logos*. Le *logos* exprime la rectitude interne de la nature orientée dynamiquement vers sa fin qu'est Dieu ; le *tropos* désigne la qualité morale, vertueuse ou pécheresse, de l'agir libre de chacun, jugé en fonction de sa conformation ou de son opposition à ce *logos* de la nature rationnelle et universelle. Le *Logos* éternel a assumé la nature humaine selon la pureté de son *logos* originel, si bien que l'humanité du Christ diffère de la nôtre, non selon le *logos* de sa nature, mais selon son *tropos* innocent de tout péché. Son incarnation kénotique permet le rétablissement de notre *tropos* pécheur à l'intérieur de son *tropos* parfait. Le Notre Père nous montre le chemin de cette rédemption-divinisation : de même que le Christ a consenti à la kénose de sa gloire pour nous rejoindre, ainsi devons-nous travailler à la kénose de nos passions pour le rejoindre (section 2, 877A). C'est pourquoi Maxime traite longuement de la mortification de la concupiscence et de l'agressivité.

Bernard
Pottier

La thématique de la concupiscence et de l'agressivité est en effet très présente dans la section principale, la section 4 de notre commentaire.

17 Dans son commentaire sur le Notre Père, PG 44, 1157CD.

18 L'expression revient quatre fois en 884C : Père du Fils et Roi au Royaume de l'Esprit.

19 Voir BOUDIGNON 2000 note 12 p. 247 : « le mot *tyrannis* se réfère toujours à la tyrannie du diable ».

20 Voir BOUDIGNON 2000 p. 240 et notes afférentes.

Pour donner une idée de sa persistance dans la pensée de Maxime, notons que les deux vices de la concupiscence et de l'agressivité²¹, mis en opposition avec les deux vertus de l'humilité et de la douceur, se trouvent présents dans 6 des 26 pages de la traduction de Riou.

Cette thématique des passions, tous les Pères de l'Église se doivent de l'aborder, dans la ligne de la longue tradition philosophique de la pensée grecque. Nous l'avons étudiée de manière approfondie chez Grégoire de Nysse, dans son traité sur *L'âme et la résurrection*²².

Si l'on consulte le tout récent manuel d'Oxford sur Maxime, la section sur les passions ne fait qu'une seule allusion au commentaire sur le Notre Père²³. Mais l'ensemble de cette contribution nous aidera à saisir de quoi il s'agit. Maxime hérite d'une très longue tradition philosophique, théologique et spirituelle. Il compile et synthétise ce riche héritage, tout en s'opposant consciemment à Origène et Évagre le Pontique. Si pour lui la définition générale de la passion est d'être un mouvement de l'âme contraire à la nature, le mot 'passion' peut aussi comporter quelque chose de neutre ou même de bon. Il faut donc distinguer entre les passions naturelles et celles qui sont contre nature (*para phusin*), ces dernières seules étant des défauts moraux. Mais même ainsi, les passions ne sont jamais des vices existant par eux-mêmes (*self-existent*) dans l'âme. Ils sont toujours un détournement (*misuse*) des puissances de l'âme. Car le mal n'existe pas en soi, il est seulement privation de bien (PG 90, 1025C). Maxime ne propose donc pas leur éradication, mais leur transformation.

Thème

C'est ce que nous pouvons aussi observer dans notre texte. Maxime oppose constamment la concupiscence et l'agressivité à l'humilité et à la douceur, reprenant la parole de Jésus : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes » (*Matthieu 11,29*). La concupiscence est à l'opposé de l'humilité qui considère que la vie nous est prêtée, tandis que le concupiscent veut s'emparer de la vie, la sienne et celle d'autrui, pour en jouir comme si elle lui appartenait sans partage et sans référence au créateur.

« La mortification de la concupiscence », a pour conséquence qu'à son tour, « l'agressivité, qui par nature vient à la rescousse de la

21 Touraille traduit ces termes clés de *epithumia* et de *thumos* par convoitise et ardeur. Nous pouvons y reconnaître le concupiscible et l'irascible de saint Thomas, ou l'eros et le thanatos de Freud, les deux pulsions principales de l'être humain, selon lui. Maxime lui-même les

mettra en parallèle avec 'femelle et mâle' repris à *Galates 3,28* (888C).

22 Voir POTTIER 2011, p. 37-47.

23 Voir BATHRELLOS 2015. En fait il s'appuie surtout sur les *Capita de caritate* PG 90, 959-1082.

concupiscence, cesse naturellement de se mettre en furie » (885AB). Maxime est convaincu qu'il faut d'abord dépasser la concupiscence par l'humilité, et qu'ensuite seulement, l'agressivité, plus difficile à maîtriser, s'apaisera dans la douceur. Cette double victoire est présentée comme une immobilité, une immutabilité (885D). Un peu plus loin, il redit que le doux demeure dans l'*apatheia* (888A).

Il est tout à fait courant de présenter l'idéal de la vie vertueuse comme une immobilité, comme une apathie. Mais cela ne signifie pas inactivité totale. Un peu plus loin, Maxime montre que cet apaisement des passions, appelé immobilité, commence à devenir activité ordonnée, d'un type supérieur : « En effet tout homme humble est aussi tout à fait doux et tout homme doux est aussi tout à fait humble : humble parce qu'il sait que son être lui vient d'un prêt, doux parce qu'il sait utiliser les puissances naturelles qui lui ont été données ; parce qu'il les met au service de la raison pour faire naître la vertu, et parce qu'il réprime parfaitement leur activité sensible. C'est pourquoi cet homme est toujours en mouvement vers Dieu par son intellect » (893C). Une certaine inactivité sensible est donc la condition de possibilité de la mise en route d'une activité intelligible supérieure. Lorsque concupiscence et agressivité sont respectivement vaincues et remplacées par l'humilité et la douceur, alors les puissances naturelles, et même les passions naturelles qui les habitent, peuvent être mises au service de la vertu, et amorcer un mouvement continué vers Dieu. À mi-chemin de notre commentaire, l'équilibre semble donc avoir été rétabli. Plus loin, le mouvement désordonné des passions sera même converti en un mouvement passionné vers Dieu.

Bernard
Pottier

La troisième demande

3. Que ta volonté soit faite comme au ciel ainsi sur terre.

En commentant cette troisième demande, Maxime propose une appréciation très positive de la concupiscence et de l'agressivité mises au service de la recherche de Dieu. « Que notre raison se mette donc aussi en mouvement pour rechercher Dieu, que la puissance de la concupiscence lutte pour le désirer et celle de l'agressivité pour le garder, ou plutôt – pour parler plus proprement – que l'intellect tout entier s'ordonne en vue de Dieu, tendu par le mode d'agressivité comme quelque corde, et brûlant d'affection sensible par le désir extrême de la concupiscence » (896C²⁴). Ce sont là les dernières allusions de Maxime à ces deux passions, dans le commentaire du *Pater*. Leur

24 Le même mouvement peut être observé chez Grégoire de Nysse : voir POTTIER 2006.

mortification nous a permis, si nous suivons le chemin ascétique qui nous est proposé, de purifier notre volonté pour la rendre semblable à celle des anges, qui désirent sans cesse voir Dieu d'un désir ardent et pur, et le servir²⁵.

Quittons donc la question des passions, pour nous intéresser à la vie angélique que nous promet la transformation des passions. Et tout d'abord, rétablissons l'ordre exact des mots qui nous permettra de bien voir ce mouvement de descente du ciel à la terre, en passant par le monde angélique où se réalise effectivement la volonté de Dieu.

Les chrétiens de langue française sont tellement habitués à leur traduction courante du Notre Père, qu'ils ne remarquent pas que l'expression « sur la terre comme au ciel » pourrait faire problème. Nous n'avons guère rencontré de traducteur ou d'exégète qui y vît une difficulté. Or la confrontation avec la traduction dans d'autres langues, mais surtout avec l'original, nous montre que le français a inversé l'ordre des termes qui devraient se traduire plus correctement « **comme au ciel ainsi (aussi) sur terre**²⁶ ».

Thème

Dans les traductions liturgiques habituelles, le grec moderne, le latin, l'allemand, le polonais et l'italien, par exemple, sont restés fidèles à l'ordre des mots. En revanche, l'anglais, l'espagnol, le portugais, le néerlandais, le russe ont inversé l'ordre, comme le français.

On pourrait nous dire qu'on ne voit pas l'importance de notre remarque. Apportons quelques arguments pour la justifier.

Nous avons affaire à une prière, à une prière capitale dans la vie chrétienne, qui commence par l'invocation : *Notre Père qui es aux cieux...* Ce mot *ciel*, qui vient immédiatement après le nom du Père,

25 Voir Psaume 103 : «²⁰ Bénissez Yahvé, tous ses anges, héros puissants, qui accomplissent sa parole, attentifs au son de sa parole. ²¹ Bénissez Yahvé, toutes ses armées, serviteurs, ouvriers de son désir ». – Maxime croyait évidemment à l'existence des anges. Le *Catéchisme de l'Église Catholique* (1992) affirme au n° 328 : « L'existence des êtres spirituels, non corporels, que l'Écriture Sainte nomme habituellement anges, est une vérité de foi ». Pour les démons (n° 391-395), le CEC n'ajoute pas qu'il s'agit d'une vérité de foi. Avant Vatican II, on distinguait soigneusement les propositions *de fide definita* (définies par un concile œcuménique, comme le péché

originel ou la présence réelle définis à Trente), les propositions *de fide*, non définies officiellement par le Magistère suprême, les propositions *proximae fidei* et *theologicae certae*.

26 Il y aurait bien sûr d'autres possibilités de traductions comme par exemple : tout comme au ciel ainsi (aussi) sur terre ; de même qu'au ciel ainsi (aussi) sur terre ; dans le ciel comme sur la terre ; au ciel comme sur (la) terre. – Nous ne désespérons par qu'un jour la prière commune adopte une traduction plus fidèle à la séquence originale de *Matthieu* 6,9-15 (v. 10 pour la demande 3). Rappelons que *Luc* 11,1-4 n'a pas la demande 3 sur la volonté, ni la 7 sur le Malin.

se retrouve un très grand nombre de fois dans la Bible en général, à commencer par son tout premier verset :

Gn [1] ¹ Au commencement, Dieu créa *le ciel et la terre*.

Or justement, dans ce verset inaugural, *le ciel* est cité en même temps que *la terre*, mais *avant elle*, comme d'ailleurs très souvent dans le reste de la Bible. Le dernier doublet biblique de *ciel et terre* se trouve au début de l'avant-dernier chapitre de l'Apocalypse.

Ap [21] ¹ Puis je vis un ciel nouveau, une terre nouvelle – car le premier ciel et la première terre ont disparu, et de mer, il n'y en a plus.

Une recherche au moyen d'un outil comme *Accordance* permet d'établir les chiffres suivants. Il existe :

- 499 occurrences où l'on trouve *ciel et terre*²⁷ ensemble dans le même verset²⁸ ;
- 1469 occurrences où l'on trouve soit *ciel* sans terre, soit *terre* sans ciel, dans un verset²⁹.

Nous avons vu jusqu'ici combien le *Commentaire* de Maxime le Confesseur donne une grande importance à l'ordre des sept demandes du *Pater*, qui dessine selon lui un mouvement de descente du ciel vers la terre, en évoquant même, pourrait-on dire, le mal et le Malin qui sont plus bas que la terre, et essaient d'empêcher la terre de rejoindre le ciel, selon l'analogie des deux 'comme' des demandes 3 et 5 qui joignent terre et ciel. Son *Commentaire* aurait buté contre un original semblable à notre traduction française habituelle.

Bernard
Pottier

Maxime n'est certes pas le premier à privilégier, dans l'interprétation, la séquence textuelle. Pour Grégoire de Nysse, par exemple, « l'ordre même des mots est inspiré³⁰ ». Daniélou a bien souligné ce respect nécessaire de la succession logique du texte inspiré dans le chapitre sur l'« Enchaînement » (*akolouthia*), de son livre *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*³¹. Pour Grégoire, « l'ordre du texte de l'Écriture est signi-

27 Pas nécessairement dans l'ordre. Nos chiffres sont là pour donner un ordre de grandeur : ils sont approximatifs, vu l'usage des singuliers ou pluriels, des traductions diverses, des variantes de l'original même, etc.

28 L'opérateur logique <and>. Et parfois même plus d'une fois dans le même verset, comme en *Genèse* 2,4 ou *Apocalypse* 21,1 justement.

29 L'opérateur logique <xor>. Et parfois

même plus d'une fois l'un de ces deux mots, à l'exclusion de l'autre, dans le même verset, comme en *Genèse* 8,2 (deux fois *ciel*) et *Genèse* 1,24 (deux fois *terre*).

30 POTTIER 1999, p. 545, où nous renvoyons entre autres au *Contre Eunome* III 7, 52-53. Le début du Prologue, *Jean* 1,1, ne signifie rien d'autre que : "Dans le Père était le Fils", où l'ordre des mots signifie la *taxis* trinitaire.

31 DANIELOU 1970, p. 18-50.

ficatif», et « même l'ordre des mots³² ». Cela apparaît avec force dans son ouvrage *Sur les titres des Psaumes*. « En soulignant l'insertion des titres dans leur contexte, Grégoire est fidèle à sa grille de lecture habituelle, la recherche de l'*akolouthia* du texte [...] Il part du principe que les mots du texte, les stiques, les psaumes et les sections du Psautier ne sont pas disposés au hasard, mais que leur place a une raison d'être [...] car il associe à l'idée d'enchaînement celle de progrès : le sens ultime de l'*akolouthia* est d'être une ascension progressive vers Dieu, autre thème majeur de la pensée grégorienne³³ ». Tout comme pour Maxime, l'acquisition de la vertu est le but ultime de l'Écriture : « L'ordre (*taxis*) des psaumes est donc cohérent, puisque ce que recherche l'Esprit n'est pas de nous enseigner simplement l'histoire, mais de conformer nos âmes par la vertu à Dieu, selon ce que poursuit l'enchaînement (*akolouthon*) du sens de ce qui est écrit dans les psaumes, non selon les exigences de l'enchaînement historique (*akolouthia*³⁴) ».

La section 2, assez longuement, souligne l'égalité d'honneur des humains avec les anges, des êtres sensibles avec les intelligibles, en recourant à l'hymne aux Colossiens, qui mentionne « cieux et terre » puis « terre et cieux » (*Colossiens* 1,16.20), puis leur unification dans le Christ. Le *Royaume de cieux*, comme le dit Karl Barth, c'est vraiment ce lieu où vivent les anges, ouvriers de la volonté divine, toujours obéissants, et les démons ne sont que du néant³⁵.

Thème

La quatrième demande

4. Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour.

Maxime comprend l'adjectif *epiousios* selon le double sens habituel : suressentiel et quotidien. Conformément à *Jean* 6,48, le Verbe 'pain de vie' « se fait lui-même nourriture, d'une manière que lui seul connaît ainsi que ceux qui ont reçu de lui une même sensibilité de l'intelligence » (877C), et cette nourriture divinise (le mot revient ici). « Il se donne à chacun selon l'accueil dont est capable la dignité de son intelligence » (897C).

Mais on peut aussi entendre la demande au sens de la nourriture naturelle de chaque jour, et dans ce cas, la prière nous invite à ne pas « envisager cupidement des périodes de plusieurs années », oubliant que nous sommes mortels. « Au contraire, soyons sans souci » (900A), car la cupidité matérielle « prive de l'abondance des biens di-

32 DANIELOU 1970, p. 38, dans le § IV. *Akolouthia* et exégèse.

33 REYNARD 2002, p. 32-33.

34 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur les titres*

des Psaumes, SC 466, Paris, Cerf, 2002, p. 377.

35 BARTH 1963, consacre 249 pages à ce double sujet, aux §§ 50-51.

vins» (900B). « Nous limitons naturellement ce pain à un seul jour, sans oser étendre la demande à un deuxième jour » (900D).

« Nulle part dans ce commentaire, Maxime n'identifie le pain avec l'Eucharistie³⁶ ».

La cinquième demande

5. Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés.

Ici, tout est dans l'interprétation du 'comme', en miroir du 'comme' de la troisième demande.

On pourrait s'étonner que le priant, à propos du pardon, se donne en exemple à Dieu lui-même, ou fasse dépendre le pardon qu'il demande à Dieu du pardon qu'il offre lui-même à autrui. « Il fait pour Dieu de lui-même un exemple de vertu – s'il est permis de le dire – et invite l'Inimitable à l'imiter » (901B) ! Ce paradoxe, selon Maxime, est essentiel et doit être bien compris.

L'explication de cette cinquième demande est remplie de réflexions portant sur la *gnômè* (le libre vouloir), notion capitale chez Maxime. La *gnômè* est la faculté qui prend des décisions, pose de libres choix (*proairesis*). Chez l'homme ordinaire, blessé par le péché originel, la *gnômè* est fragilisée. En revanche, le Verbe, « devenu homme, a gardé un libre vouloir (*gnômè*) sans changement par rapport à la nature et sans révolte, et même absolument inébranlable par rapport à sa propre base naturelle, même envers ceux qui le crucifiaient » (877D). C'est pourquoi en Christ, *Logos* et *Tropos* sont en parfaite harmonie, alors qu'en nous, le *tropos* est déficient et la *gnômè* fragile. Le Christ se trouve dans une parfaite *apatheia* (insensibilité) par rapport au Mal et à ses tentations, et donc aussi par rapport à ceux qui commettent le mal à son égard, car sa communion avec le Père n'en est jamais diminuée. De même pour nous, idéalement : celui-là qui est parvenu par la mortification des passions et l'attachement au Christ, « dans l'*apatheia*, pardonne à ceux qui ont péché envers lui, parce qu'absolument personne ne peut mettre la main sur le bien qu'il recherche avec zèle de tout son désir et que nous croyons être insaisissable par nature » (901B). Nous devenons alors inaltérables dans notre *gnômè* (*analloiôtous*, 880A).

Bernard
Pottier

Un lecteur moderne pourrait s'étonner de cette argumentation : nous pardonnons parce que nous sommes devenus insensibles au

36 MADDEN 1995, p. 131.

mal que l'on nous fait. Le commentaire de la demande suivante nous éclairera : nous pardonnons dans la mesure où nous n'avons plus envie de rendre le mal pour le mal.

La sixième et la septième demande

6. Et ne nous soumet pas à la tentation,
7. Mais délivre-nous du Mal.

Dans la section 2, les deux dernières demandes sont traitées séparément, mais brièvement. Dans la section 4 principale, elles sont traitées ensemble, à peine plus longuement. Ces deux demandes sont cependant essentielles et orientent tout le commentaire précédent.

Maxime entend la tentation à deux niveaux. D'abord au sens courant du terme, comme l'inclination soudaine à faire le mal de telle ou telle manière. À ce premier sens se rattache le petit excursus final (908BD), assez intéressant, où Maxime nous parle de deux types de tentations, les volontaires et les involontaires. Les premières causent du plaisir et engendrent le péché ; les secondes causent de la douleur et dans un premier temps, « protègent du péché, en retranchant la disposition d'amitié pour le péché par des suppléments involontaires de peines » (908B). Le Malin manigance les premières « pour détourner de la divine charité notre désir » (908C). Les secondes, qu'on pourrait reconnaître dans l'état d'esprit de la fatigue, de la dépression (acédie) ou de la vieillesse, dans un premier temps nous rendent amorphes et insensibles au plaisir des sens, mais elles peuvent ensuite nous conduire au désespoir et au dégoût de la vie, et « corrompre la nature afin de contraindre l'âme, enfoncée par faiblesse dans les peines, à mettre en mouvement des raisonnements de séparation d'avec le Créateur » (908C). Voilà les deux types de tentations du premier niveau.

Thème

La tentation du second niveau n'est pas un événement qui survient, mais un état habituel, ontologique pourrait-on dire, auquel nous sommes asservis du fait du péché originel : car nous sommes soumis à la 'loi du péché'³⁷ qui est inscrite en nos membres, selon la formule de l'épître aux Romains (*Romains* 7,23.25 et 8,2), et qui s'oppose à la 'loi de la raison' (*Romains* 7,23) *logos* de notre nature humaine, et à la 'loi de l'Esprit' (*Romains* 8,2). « Ne nous soumet pas à la tentation » signifie alors : délivre-nous de cet esclavage, soustrais-nous à cette soumission, fais que nous ne soyons plus asservis à la loi du péché ; de manière générale : transforme notre *tropos* afin qu'il soit conforme désormais à notre *logos*.

À ce niveau ontologique, la sixième demande implore donc de Dieu qu'il nous fasse échapper à notre condition infra-lapsaire, et qu'il restaure notre nature dans son authenticité, telle qu'il l'a créée avant le péché originel. La prière ici n'est plus conjoncturelle, mais structurelle : fais de nous des êtres nouveaux, délivrés de la 'loi du péché' et définitivement arrachés à la tyrannie du Malin (septième demande), reconnaissant entièrement la souveraineté et la paternité de Dieu. Alors la remontée vers Dieu, même du point le plus bas de l'univers (908A) s'amorce vraiment, et notre capacité à pardonner se révèle être un abandon total de toute complicité avec le Malin et sa 'loi de péché' inscrite en nous. Celui qui ne pardonne pas est livré à la tentation et au Malin, tandis que celui qui pardonne, Dieu l'en protège. Les trois dernières demandes se solidarisent ainsi pour n'en faire plus qu'une, le 'comme' du pardon (cinquième demande) devient le 'comme' céleste de l'accomplissement de la volonté de Dieu de manière angélique (troisième demande).

Conclusion

« Par nos actes, montrons que la Prière s'accomplit, manifestons et proclamons que Dieu est vraiment Père par grâce » (908A). Le Verbe incarné, notre guide et notre mystagogue (884B), doux et humble de cœur dans sa kénose, est à la fois la raison (*logos*) de l'être humain et le mode (*tropos*) de l'agir humain. L'homme « sait qu'il n'y a qu'un seul bonheur : la vie commune (*symbiôsis*) de l'âme avec le Verbe » (893CD), la filiation dans le Fils unique. Le but de la Prière est de nous faire entrer dans cette synergie de divinisation : ainsi le Sauveur pourra unir « à la volonté de [Dieu] qui procure la grâce, le libre vouloir des priants, en identifiant cette volonté et ce vouloir par une union de relation (*henôsis skhetikè*) » (notre traduction, 900A).

Bernard Pottier sj a été président de la Faculté de Théologie des Jésuites belges francophones à Bruxelles (IET) et directeur de la Nouvelle Revue Théologique. Il a publié sur Hegel, Grégoire de Nysse (dont il a traduit l'ouvrage Sur l'âme et la résurrection, Lessius 2011) et écrit avec Mme D. Struyf, Psychiatre, Psychologie et spiritualité. Enjeux pastoraux, Lessius 2012. Membre de la Commission Théologique Internationale depuis 2014 et de la Commission Pontificale d'études sur le diaconat des femmes depuis 2016. Il est membre du comité de rédaction de Communio. Dernière publication : « La déclaration de Vatican II sur la liberté religieuse, 50 ans après », dans Sécularisation et Europe, J. Van Reeth, B. Pottier, H. Stawiński, F. De Rycke (éd.), Betsaida, 's-Hertogenbosch & Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków, 2017, p. 333-348.

Bibliographie

- BARTH, Karl, *Dogmatique*, vol. 14, *Le Créateur et sa créature*, Genève, Labor et Fides, 1963.
- BOUDIGNON, Christian, « La prière des anges ? ou les paradoxes du commentaire au Notre Père de Maxime le Confesseur (580-662) », dans *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui*, éd. G. Dorival et D. Pralon, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2000, p. 237-248.
- DALMAIS, I.-H., « Un traité de théologie contemplative. Le commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur », dans *Revue d'ascétique et de mystique* 29 (1953) 123-159.
- DANIELOU, Jean, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, Brill, 1970.
- HAMMAN, Adalbert G. 1995, *Le Notre Père dans l'Église ancienne*, Ed. franciscaines, Paris (3^e éd. augmentée du *Pater expliqué par les Pères*, 1952).
- MADDEN, Nicholas, « Maximus Confessor: On the Lord's Prayer », in *Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit*, éd. Th. Finan et V. Twomey, Dublin, 1995, p. 119-141.
- MADDEN, Nicholas, « The Commentary on the Pater Noster: an Example of the Structural Methodology of Maximus the Confessor », in *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*. Freiburg, 2-5 septembre 1980, éd. F. Heinzer et Chr. Schönborn, *Paradosis* 27, Éd. Universitaires, Fribourg (Suisse), 1982, pp. 147-155.
- POTTIER, Bernard, « Au commencement était le Verbe' (Jn 1,1). Quelques aperçus de Grégoire de Nysse », dans *Nouvelle Revue Théologique* 121-4 (1999) 543-556.
- POTTIER, Bernard, « Le Grégoire de Nysse de Jean Daniélou. *Platonisme et théologie mystique* (1944) : eros et agapè », dans *Nouvelle Revue Théologique* 128-2 (2006) 258-273. Ou « Le Grégoire de Nysse de Jean Daniélou. Réflexions autour de „Platonisme et théologie mystique“ », dans *Actualité de Jean Daniélou*, dir. Jacques Fontaine, Paris, Cerf, 2006, p. 79-96.
- POTTIER, Bernard, traduction de GRÉGOIRE DE NYSSE, *L'âme et la résurrection. Dialogue avec sa sœur Macrine*, Traduction du grec, introduction et notes critiques, index et bibliographie par Bernard Pottier sj, Coll. Donner Raison n° 30, Lessius, Bruxelles, 2011.
- REYNARD, Jean, *Introduction* et traduction de GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur les titres des Psaumes*, SC 466, Paris, Cerf, 2002.
- RIOU, Alain, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, préface de M.-J. Le Guillou, coll. Théologie historique 22, Beauchesne, Paris, 1973, l'Appendice III p. 213-239. C'est la traduction que nous utilisons.
- *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. by Pauline Allen & Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015, 611 p. et 29 contributions dont :
- JANKOWIAK, Marek & BOOTH, Phil, « A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor », p. 19-83.
- BATHRELLOS, Demetrios, « Passions, Ascesis, and the Virtues », p. 287-295.
- LARCHET, Jean-Claude, « The Mode of Deification », p. 341-359.
- TOURAILLE, Jacques, traducteur de *Philocalie des Pères neptiques*, fascicule 6, *Maxime le Confesseur*, Bégrolles-en-Mauges, Bellefontaine, 1985, p. 247-267, repris à l'identique en *Philocalie des Pères neptiques*, tome 1, Desclée de Brouwer, Lattès, La Flèche, 1995, p. 549-565.
- VAN DEUN, Peter, éditeur de *Expositio Orationis Dominicae*, dans le *Corpus Christianorum Series Graeca* n° 23, Turnhout-Brepols, Leuven-University Press, 1991, p. 27-73, lignes 1 à 832 (correspondant à PG 90, 872-909).
- VAN DEUN, Peter, « Maxime le Confesseur. État de la question et bibliographie exhaustive », dans *Sacris Erudiri. A Journal of the Inheritance of Early and Medieval Christianity* (Brepols), XXXVIII 1998-1999, p. 485-573 et « Développements récents des recherches sur Maxime le Confesseur (1998-2009) », dans *Sacris Erudiri...*, XLVIII 2009, p. 97-167.

Thème

Le *Pater noster* de François d'Assise Pietro Messa

Texte latin¹

Traduction française²

1. O sanctissime **Pater noster**: **Notre Père** très Saint: notre Créateur, creator, redemptor, consolator et salvator noster. notre Sauveur et notre consolateur.

2. **Qui es in caelis**: in angelis et in sanctis, illuminans eos ad cognitionem, quia tu, Domine, lux es; inflammans ad amorem, quia tu, Domine, amor es; inhabitans et implens eos ad beatitudinem, quia tu, Domine, summum bonum es, eternum bonum, a quo omne bonum, sine quo nullum bonum.

3. **Sanctificetur nomen tuum**: clarificetur in nobis notitia tua, ut cognoscamus, quae sit latitudo beneficiorum tuorum, longitudo promissorum tuorum, sublimitas maiestatis et profundum iudiciorum.

4. **Adveniat regnum tuum**: ut tu regnes in nobis per gratiam et facias nos venire ad regnum tuum, ubi est tui visio manifesta, tui dilectio perfecta, tui societas beata, tui frui-tio sempiterna

5. **Fiat voluntas tua sicut in celo et in terra**: ut amemus te ex toto

Qui es aux Cieux: dans les anges et dans les saints, les illuminant pour qu'ils te connaissent, car tu es, Seigneur, la lumière; les enflammant pour qu'ils t'aiment, car tu es, Seigneur, l'amour; habitant en eux et les emplissant de ta divinité, pour qu'ils aient le bonheur, car tu es, Seigneur, le bien souverain, le bien éternel, de qui vient tout bien, sans qui n'est aucun bien.

Que ton Nom soit sanctifié: que devienne toujours plus lumineuse en nous la connaissance que nous avons de toi, afin que nous puissions mesurer la largeur de tes bienfaits, la longueur de tes promesses, la hauteur de ta majesté, la profondeur de tes jugements.

Que ton règne vienne: dès maintenant règne en nous par la grâce, et plus tard introduis-nous dans ton royaume où sans ombre enfin nous te verrons, où deviendra parfait notre amour pour toi, bienheureuse notre union avec toi, éternelle notre jouissance de toi.

Que ta volonté soit faite sur la terre comme au Ciel: que nous t'aimions de tout

1 FRANCESCO D'ASSISI, *Oratio super Pater noster*, in *Id.*, *Scritti*, edizione critica a cura di C. Paolazzi, Grottaferrata 2009, pp. 56-58.

2 Saint FRANÇOIS D'ASSISE, *Documents, Écrits et premières biographies*, Théophile Desbonnets et Damien Vorreux (éd.), Éditions franciscaines, Paris, 1968.

corde, te semper cogitando, ex tota anima te, semper desiderando, ex tota mente, omnes intentiones nostras ad te dirigendo, honorem tuum in omnibus quaerendo, et ex omnibus viribus nostris, omnes vires nostras et sensus anime et corporis in obsequium tui amoris et non in alio expendendo; et proximos nostros amemus sicut nosmetipsos, omnes ad amorem tuum pro viribus trahendo, de bonis aliorum sicut de nostris gaudendo et in malis compatiendo, et nemini ullam offensionem dando

notre cœur en pensant toujours à toi; de toute notre âme en te désirant toujours; de tout notre esprit en dirigeant vers toi tous nos élans et ne poursuivant toujours que ta seule gloire; de toutes nos forces en dépensant toutes nos énergies et tous les sens de notre âme et de notre corps au service de ton amour et de rien d'autre. Que nous aimions nos proches comme nous-mêmes: en les attirant tous à ton amour selon notre pouvoir, en partageant leur bonheur comme s'il était le nôtre, en les aidant à supporter leurs malheurs, en ne leur faisant nulle offense.

6. **Panem nostrum quotidianum:** dilectum Filium tuum, dominum nostrum Jesum Christum, **da nobis hodie:** in memoriam et intelligentiam et reverentiam amoris, quem ad nos habuit, et eorum, quae pro nobis dixit, fecit et sustulit.

Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien: ton Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ, pour que nous puissions nous rappeler, mieux comprendre et vénérer l'amour qu'il a eu pour nous et tout ce que pour nous il a dit, fait et souffert.

7. **Et dimitte nobis debita nostra:** per tuam misericordiam ineffabilem, per passionis dilecti Filii tui Domini nostri virtutem et per beatissime Virginis et omnium electorum tuorum merita et intercessionem. **Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris:** et quod non plene dimittimus, tu, Domine, fac nos plene dimittere, ut inimicos propter te veraciter diligamus et pro eis apud te devote intercedamus, nulli malum pro malo reddentes, et in omnibus in te prodesse studeamus

Pardonne-nous nos offenses: par ta miséricorde ineffable, par la vertu de la Passion de ton Fils bien-aimé, par les mérites et par l'intercession de la Vierge Marie et de tous les élus. Comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés. Et ce que nous ne pardonnons pas pleinement, toi, Seigneur, fais que nous le pardonnions pleinement; que nous aimions vraiment nos ennemis à cause de toi, que nous arrivions à te prier sincèrement pour eux; qu'à personne nous ne rendions le mal pour le mal mais que nous tâchions de faire du bien à tous, en toi!

8. **Et ne nos inducas in tentationem:** occultam vel manifestam, subitam vel importunam

Et ne nous soumetts pas à la tentation: qu'elle soit manifeste ou sournoise, soudaine, ou lancinante et prolongée.

9. **Sed libera nos a malo:** praeterito, presenti et futuro.

Mais délivre-nous du mal: passé, présent et futur.

Thème

Quand on analyse les écrits de frère François d'Assise (c. 1182 – 1226), ce qui saute aux yeux, ce sont les rapports évidents, terminologiques et conceptuels, avec la réflexion patristique ; et cette évidence est encore plus manifeste dans les prières qu'il a composées. De fait, même quand on ne met pas en doute l'authenticité de certaines prières qui lui sont attribuées, on se demande en quoi consiste leur originalité, étant donné les contacts nombreux et manifestes avec des œuvres analogues précédentes. Le cas de l'*Oratio super Pater noster* – souvent appelée *Expositio in Pater noster* – en est un bon exemple : on en discute l'authenticité justement à cause de son manque d'originalité. Ce n'est que dans le contexte de la tradition patristique et de la réflexion théologique médiévale que l'on peut repérer ses sources, directes et indirectes. Et, dans un second temps, on pourra aussi se demander si cette prière, outre son authenticité, ne présente pas une certaine originalité³.

1. L'*Expositio* du *Pater noster* dans la tradition patristique et scolastique

Le *Pater noster*, appelé également *Oratio Dominica*, est avant tout une prière que Jésus lui-même a enseignée, qui a été transmise par les Évangiles et priée dans la liturgie : elle a toujours occupé une place centrale dans la foi et dans la dévotion des chrétiens. On l'enseignait dans les premiers siècles à l'occasion du baptême, tous les fidèles la récitaient pendant la célébration eucharistique et, quotidiennement, tous ceux qui célébraient la liturgie des Heures⁴ ; pour les laïcs elle tenait lieu de bréviaire. Tertullien dit de la prière du *Pater* qu'elle est la synthèse de toute la vie chrétienne tandis que, pour Augustin, elle est *breviarium Evangelii* du fait qu'elle rassemble toutes les invocations contenues dans l'Écriture. Au Moyen-Âge, tout le monde devait apprendre l'*Oraison dominicale*, considérée comme la prière majeure qui contenait tout ce qui est nécessaire à la vie humaine. C'est justement à cause de cette position centrale qu'elle fut expliquée sous la forme d'*Expositio*, c'est-à-dire d'un commentaire plus ou moins étendu de chacune des parties qui la composent. On peut ici rappeler par exemple le *De oratione* de Tertullien, le *De dominica oratione* de Cyprien, le *Commentarius in Evangelium Matthaei* de Jérôme, la *Catechesi XXIII* de Cyrille de Jérusalem, le *De oratione dominica* de Grégoire de Nysse et le *De sermone Domini* d'Augustin.

Pietro
Messa

3 Cette contribution reprend en substance l'ouvrage de P. MESSA, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco di Assisi*, préface de G. Miccoli, Assise 2006, pp. 303-330, auquel nous renvoyons pour

la bibliographie.

4 Voir V. GROSSI, *Introduzione generale*, in TERTULLIANO - CIPRIANO - AGOSTINO, *Il Padre nostro*, Roma 1983, 7-33.

C'est en puisant dans la tradition patristique que l'on compila au Moyen-Âge diverses *Expositiones* sur le *Pater* qui reprenaient souvent comme un calque les œuvres précédentes ; ces commentaires étaient destinés surtout aux clercs chargés d'exposer et de faire apprendre le sens de chaque demande contenue dans cette prière fondamentale. Parmi tous les commentaires des Pères, celui de Cyprien joua un rôle central : il suscitait une telle admiration parmi les auteurs chrétiens qu'Hilaire de Poitiers, commentant l'Évangile de Matthieu, au passage du Notre Père s'écrie : « Quant à cette prière, Cyprien, de sainte mémoire, nous a libérés de la nécessité de la commenter » (*In Ev. Matthaei*, ch. 5, 1).

Thème

La première caractéristique des *Expositiones*, et en général de toutes les œuvres d'exégèse patristiques touchant le *Pater*, est la division du texte selon une structure déterminée, c'est-à-dire selon un nombre fixé de parties ou de groupes de demandes. Dans l'antiquité, on ne distinguait que cinq demandes, mais à partir d'Augustin, on dédoubla la sixième, obtenant ainsi un schéma septenaire ; une telle division constituait déjà une interprétation de la prière qu'avait enseignée Jésus, chaque demande se trouvant expliquée en considérant sa position dans l'ensemble de toute la structure. De nombreux scolastiques, reprenant Augustin, firent correspondre aux sept demandes du *Pater* les sept dons de l'Esprit Saint, les sept béatitudes, les sept sacrements ; certains commentateurs allèrent jusqu'à associer à chaque demande une vertu, en l'opposant à un vice.

On peut distinguer, aussi bien à l'époque patristique qu'à l'âge scolastique, une double explication pour la première partie de l'*Oratio dominicalis* : ceux qui, comme Cyprien, Origène, Ambroise, Augustin, s'inscrivant dans une perspective en un certain sens anthropocentrique, mettaient l'accent davantage sur le bien de l'homme que sur la gloire de Dieu, et ceux qui, comme Tertullien et Théodore de Mopsueste, ont vu par contre une finalité essentiellement théocentrique dans le bien même de l'homme, qui doit se tourner vers la gloire de Dieu.

Le *Pater* occupait une place éminente dans la liturgie de l'Église, chez les Cathares ou les Vaudois : c'était la principale, sinon la seule, prière admise. Et c'est précisément pour cette raison que l'on se mit à compiler dans ces groupes également de véritables « gloses » du *Pater* ; ces commentaires, même s'ils s'écartaient parfois de la pensée de l'Église, s'inspiraient souvent des élaborations théologiques antérieures.

C'est dans le contexte de ce genre littéraire des *Expositiones* sur le *Pater* que l'on doit analyser le texte attribué à François d'Assise.

2. L'*Oratio super Pater noster* attribuée à François d'Assise, entre authenticité et originalité

Pour comprendre quelles sont les sources possibles qui ont contribué à la formulation de l'*Oratio super Pater noster* attribuée à François, le premier problème qui se pose est celui de son authenticité.

L'*Oratio super Pater noster* est l'une des œuvres contenues dans les *Opuscula* de François dont l'authenticité fait l'objet de discussions. Si en 1904 L. Lemmens la jugeait authentique, H. Bohemer, la même année, la classait parmi les écrits peu sûrs de François. J. Cambell en 1954, puis en 1963, estimait qu'il s'agissait d'un texte apocryphe et, pour étayer son point de vue, se fondait essentiellement sur l'analyse de la tradition manuscrite, montrant que celui-ci n'est pas présent dans les collections les plus autorisées des écrits de François. Une fois ce point constaté, J. Cambell affirme que « la véritable démonstration de non-authenticité est donnée par la critique interne, c'est-à-dire l'étude des termes employés ». Analysant certains termes utilisés dans l'*Oratio super Pater noster*, il affirme que ceux-ci sont trop abstraits et techniques pour appartenir à François et que « nous nous croyons sur les bancs du *Studium* parisien au temps du frère Bonaventure, et pas du tout assis dans l'herbe pendant l'un des premiers Chapitres à la Porziuncula ».

Pietro
Messa

Pour conclure, J. Cambell soutient que l'*Oratio super Pater noster* présuppose, chez son auteur, une formation culturelle que François ne possédait pas, mais sans préciser ou du moins indiquer quelles étaient les réelles capacités culturelles de l'homme d'Assise. Ce n'étaient certainement pas celles d'un homme qui aurait fréquenté le *Studium* de Paris, mais pas non plus celles de l'homme que certains récits hagiographiques présentent essentiellement « assis dans l'herbe au milieu du Chapitre avec ses frères ». En effet, tout en n'étant pas homme de haute culture, il était loin d'être analphabète, et savait lire et écrire.

Si l'on prend comme critère d'authenticité les deux points énoncés par G. Miccoli, c'est-à-dire la présence concordante ou quasi-concordante dans les « collections » d'écrits de François, et la correspondance avec le style religieux et humain et les thèmes propres aux projets des frères mineurs, à première vue, l'authenticité de cet écrit semble fragile.

Et pourtant, en dépit de ces doutes qui porteraient à reléguer cette prière parmi les œuvres apocryphes, celle-ci pourrait faire partie de ces prières que François récitait fréquemment, sans en être cependant l'auteur : tel est le cas par exemple de l'antienne tirée de l'*Officium festi S. Crucis*, reprise dans le *Testamentum* et enrichie d'un important

ajout « ecclésial⁵ ». L'authenticité, dans ces cas-là, ne signifierait pas nécessairement originalité car ces textes sont le « résultat d'ensemble et un conglomérat global » d'emprunts et de copies d'œuvres d'autrui. Stanislaò da Campagnola, faisant référence directement à l'*Oratio super Pater noster*, affirme que certaines structures originelles, probablement mémorisées, provenant d'œuvres antérieures ou contemporaines, furent amplifiées par François et modifiées.

D. Vorreux a relevé que, si le vocabulaire de cette paraphrase du *Pater* est plus élevé que celui des autres écrits de François, le contenu en revanche est proche de sa pensée habituelle, et il a pu aisément le faire sien dans la prière. Th. Desbonnets, lui, affirme que « ce texte est “de François” parce que celui-ci s'est si bien reconnu en lui qu'il l'a choisi pour véhiculer, d'une manière toute spéciale, sa prière ».

Si l'on accueille tant les objections de J. Cambell sur le langage de l'*Oratio super Pater noster*, jugé trop élevé pour appartenir à François, que l'opinion de D. Vorreux et K. Esser – partagée notamment par Th. Desbonnets – sur la possibilité d'un texte authentique, mais non original, on peut rechercher les sources d'inspiration possibles de ce texte.

Thème

3. Les sources de l'*Oratio super Pater noster*

D'aucuns ont mis en évidence la communauté d'idées de ce texte avec d'autres écrits provenant essentiellement de la tradition patristique et liturgique. Si l'on cherche les sources de l'*Oratio super Pater noster*, le plus simple, et le plus évident, est de regarder les nombreuses expositions du *Notre Père* qui l'ont précédée ; mais si cela vaut comme méthode, il faut relever que notre texte n'a reçu que de façon impropre le nom d'*expositio*, même si cette appellation figure déjà dans certains témoins médiévaux. De fait, il ne s'agit pas à proprement parler d'un commentaire de l'*Oratio dominicalis* mais d'une véritable prière : elle n'a donc pas un but didactique, un but d'exposition – chose étrangère à l'esprit de François – mais de dévotion. C'est une prière paraphrasée. Une fois cette distinction fondamentale établie, il faut reconnaître avec Th. Desbonnets qu'aucune paraphrase connue du *Notre Père* ne présente de grande similitude avec celle que l'on attribue à François. Il est toutefois important de considérer quels éléments des commentaires précédents ou contemporains ont été laissés de côté ou conservés par l'*Oratio super Pater Noster*, c'est-à-dire saisir comment son auteur a pu préférer certaines paraphrases ou expressions à d'autres et, par conséquent, quelle a été sa « grille de sélection ». Il est intéressant par exemple de relever

que l'*Oratio super Pater noster* ne fait aucune mention de l'opposition entre Juifs et chrétiens, que le pain quotidien est Jésus et non les biens qui assurent la survie physique⁶; qu'elle ne contient aucune dissertation pour cerner ce que l'on doit entendre par ciel et terre.

3.1 *Pater noster*

L'*Oratio* s'ouvre sur l'expression: « Ô notre Père très Saint, notre Créateur, notre Sauveur et notre consolateur⁷ ». L'ouverture avec la particule d'invocation « Ô », François l'a utilisée dans l'*Epistola ad fideles* tant en référence au Père — « Ô qu'il est glorieux et saint et grand d'avoir un Père dans les cieux ! » —, qu'à Jésus, frère et époux. Cyprien lui aussi lance la même exclamation de joie et d'émerveillement devant la révélation de Dieu comme Père: « Encore une fois, qu'elle est grande l'indulgence du Seigneur, que sa bonté et son estime pour nous abondent, puisqu'il a voulu qu'en présence de Dieu nous puissions Le prier en l'appelant Père... ». L'emploi des interjections, lui, est présent en abondance dans la prière jadis attribuée à Anselme de Lucques, qui suit la structure du *Pater*.

Après cette exclamation, l'*Oratio super Pater noster* amplifie le terme *Pater* en lui apposant ceux de « Créateur, Sauveur et consolateur », qui s'appliquent non seulement à la Première Personne de la Trinité, mais aussi au Fils (« rédempteur » et « sauveur ») et à l'Esprit-Saint (« consolateur »). D'habitude, dans les *Expositiones*, on souligne que le Père est le Créateur, mais il est difficile de lui attribuer aussi les termes de Rédempteur et de Consolateur, réservés respectivement au Fils et à l'Esprit. C'est ainsi que le terme de « notre sauveur » apparaît dans le commentaire de Gilbert Foliot (v. 1110-1187), mais il s'applique à Jésus qui enseigne à prier le *Pater*. Pour K. Esser, seul le terme de « *salvator* » est un ajout de François lui-même, qui souvent l'associe à « *creator* », comme en témoignent certains de ses écrits; mais si on le confronte avec d'autres textes analogues, il apparaît que l'attribution au Père des termes de « *redemptor* » et « *consolator* » est une originalité propre à François.

Pietro
Messa

3.2 *Qui es in caelis*

Le commentaire ici est celui qui, de tous, se rattache le plus à la réflexion patristique, mais dans le même temps se rapproche sensiblement de termes et concepts chers à François.

6 Voir P. MESSA - G. CASSIO, *Il cibo di Francesco. Anche di pane vive l'uomo*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015.

7 FRANCESCO D'ASSISI, *Oratio super Pater noster*, 1, p. 56-57.

Au début de ce développement, l'*Oratio super Pater noster* s'accorde avec toute la tradition patristique devenue patrimoine commun de l'Église. Ainsi Origène, dont le commentaire sur le *Notre Père* exerça une grande influence sur les mouvements et sur les formes de spiritualité aux siècles suivants, met en parallèle la demeure/habitation de Dieu dans les cieux et dans les saints. Toujours en Orient, Cyrille de Jérusalem affirme dans ses *Catéchèses mystagogiques* que, par le terme de cieux, on entend ceux qui portent l'image du monde céleste et dans lesquels Dieu habite. Raban Maur (v. 780-856) affirme que, si Dieu habite en son temple et que les saints sont son temple, « c'est à bon droit que l'on dit : 'toi qui es aux cieux, toi qui es dans les saints' ».

Grégoire le Grand, dans une de ses *Homiliae in Evangelia*, insérée dans l'Ordinaire d'Innocent III, affirme que l'Esprit Saint avec la Pentecôte « a transformé en cieux les esprits des hommes de la terre » ; dans une autre *homilia*, présente toujours dans le Bréviaire de la *Dominica Quinquagesimae*, il affirme que Jésus « illumine » par le moyen de la « lumière de grâce ».

Thème

Bède le Vénérable, recueillant ces réflexions, souligne : « Notre Père qui es aux cieux, c'est-à-dire qui es dans les saints et les justes, desquels on dit : "le Temple de Dieu est saint, et ce temple c'est vous" ». Dans le *De divinis officiis*, naguère attribué à Alcuin, on soutient la même idée, mais à la place des saints, on évoque les anges, tandis que Raban Maur mentionne toujours les saints et les justes. Bruno de Segni (1045-1123), Honorius d'Autun (1080-1151) et Hugues de Saint-Victor (1096-1141) ne mentionnent que les saints. La *Meditatio in Orationem Dominicam*, s'adressant à Dieu, affirme : « Nous sommes devenus des cieux spirituels, que ta demeure soit en nous. » Innocent III (pape de 1198 à 1216), dans le *De sacro Altaris mysterio*, use d'une formule analogue à celle du texte attribué à François : « Qui es aux cieux, c'est-à-dire dans les anges ou dans les saints. »

Comme on le voit, l'identification des cieux avec les justes, c'est-à-dire les saints et les anges, était chose courante, et devait le rester même après François, par exemple chez Thomas d'Aquin et Bonaventure.

Mais la suite du texte elle aussi – le Père demeure dans les anges et les saints, les illuminant de sa lumière, les enflammant de son amour et habitant en eux – fait référence à des concepts et des termes très répandus dans la pensée chrétienne médiévale.

Dans la *Meditatio in Orationem Dominicam*, on priaît afin que « l'œil de notre esprit soit toujours dirigé vers Toi, lumière éternelle », en exaltant en même temps la douceur et la beauté de la lumière divine.

Richard de Saint-Victor, en 1155-1159, composa le *Liber exceptionum* ; l'explication du *Pater* qu'il contient, portant en titre les deux premiers mots, *Inter omnia*, fut reprise par l'évêque de Paris, Maurice de Sully (de 1160 à 1196), et connu ainsi une grande diffusion qui devait inspirer aux XII^e et XIII^e siècles de nombreux prédicateurs. On affirme entre autres, dans ce commentaire du *Pater*, que le nom du Père est sanctifié « par une plus grande clarté dans la connaissance et une plus grande suavité dans l'amour ». Bernard, répondant à la question « qu'est-ce que Dieu ? », affirme notamment qu'Il est celui qui illumine « pour la connaissance ». Déjà Grégoire le Grand, dans une des *Homiliae in Evangelia* qui, dans l'Ordinaire d'Innocent III, constitue la lecture du Commun des Saints *in natali unius Confessoris Pontificis*, avait affirmé que Jésus viendra nous servir quand il nous rassasiera de la lumière de la connaissance.

La connaissance, de toute façon, est toujours liée à Dieu qui est lumière qui illumine, tandis que la béatitude est en relation avec l'amour. Cette dynamique selon laquelle Dieu-Lumière nous illumine pour connaître, tandis que Dieu-Amour enflamme pour aimer, est bien présente tant dans la réflexion patristique et médiévale que dans l'expérience de François. Dans la demande suivante, l'*Oratio super Pater noster* reprendra le thème de l'illumination qui conduit à la connaissance de Dieu.

Pietro
Messa

3.3 *Sanctificetur nomen tuum*

Le verbe *sanctificare* est expliqué par le verbe *clarificare*, terme très technique qui, dans le code du Collège de Saint Isidore à Rome, est remplacé par le verbe, plus usuel et moins problématique, *glorificare*, lequel toutefois s'applique mal à ce qui suit. De fait, au verbe *clarificare*, comme précédemment au thème de l'illumination, est liée la connaissance de Dieu. On pourrait voir, dans ces concepts touchant le Dieu-Lumière qui illumine/éclaire en donnant la connaissance, des influences du Pseudo-Denys par l'intermédiaire de Hugues de Saint-Victor.

Pour Richard de Saint-Victor, le nom du Père est sanctifié « par un plus grand éclat (*claritas*) de la connaissance ». Cyprien déjà, citant 1 Rois 2,30 et 1 Corinthiens 6,19, affirmait qu'il ne faut trouver d'occupation dans la pensée et dans l'action que pour les choses spirituelles et célestes, parce que « le Seigneur Dieu lui-même a dit : j'éclairerai (*clarificabo*) ceux qui m'éclairent (*clarificant*), et que soit méprisé celui qui me méprise. Le bienheureux Apôtre a affirmé dans son épître : éclairez (*clarificate*) et portez Dieu dans votre corps. »

L'*Oratio super Pater noster* ne s'attarde pas à disserter pour savoir comment il est possible de demander que le nom du Père soit sanc-

tifié alors que c'est déjà un nom saint mais – comme Cyprien – il confère une modalité anthropocentrique à la question. Ce dernier, en effet, après avoir affirmé que la demande ne signifie pas que l'on demande à Dieu qu'il soit sanctifié par nos prières, précise : « nous demandons à Dieu que son nom soit sanctifié *en nous* » ; on retrouve une expression analogue chez Tertullien et dans le *Sacramentarium Gelasianum*. Il y a, dans le texte attribué à François, la même formulation, mais avec la substitution du verbe *clarifico* au verbe *sanctifico*.

Grégoire de Nysse soutient que le nom de Dieu est sanctifié non seulement par celui qui prie pour que soit sanctifié le nom de Dieu, mais aussi par celui qui méprise les choses terrestres et exalte la vie angélique. La formule négative du mépris des biens terrestres est la même que celle de l'*Admonitio XVI* de François d'Assise. Sedulius (première moitié du Ve s.), dans le *Carmen Paschale*, poème très répandu au Moyen-Âge, affirme que « notre Seigneur Jésus-Christ lui-même rappelait qu'il était éclairé (*clarificatum*) dans ses disciples, lui qui toujours illuminait par la lumière éclatante (*clara*) de sa divinité ». C'est Jésus qui est *clarificatus* dans ses disciples ; même concept chez Paschase Radbert (v. 790-865).

Thème

Dans l'*Oratio super Pater noster*, la *clarificatio* en nous du nom du Père a pour fin de rendre plus claire « sa connaissance » et « pour que nous connaissions » la grandeur de ses bienfaits ; déjà Jean de Rouen (actif entre 1510 et 1572) assurait que la première demande du Notre Père était que, de même que les anges dans le ciel connaissent et comprennent la sainteté de Dieu, nous aussi, qui sommes sur la terre, avec Son aide, « nous méritions de connaître sa sainteté ».

3.4 *Adveniat regnum tuum*

Là aussi, l'*Oratio super Pater noster* s'inscrit dans une perspective anthropocentrique : on prie afin que le Père règne « en nous ». C'est dans ce sens que Cyprien, repris par la suite par le *Sacramentarium Gelasianum*, déclarait que « nous demandons qu'advienne notre royaume qui nous a été promis par Dieu et acquis par le sang du Christ et par sa Passion ». Dans son sillage, Ambroise assure que « c'est alors que vient le royaume de Dieu, quand vous êtes accompagnés de sa grâce ». Augustin et Pierre Chrysologue développeront cette même idée du règne de Dieu présent dans le fidèle, et elle deviendra ainsi un patrimoine commun.

Le règne de Dieu vient en nous « par grâce » et Innocent III prie ainsi : « donne-nous l'esprit d'intelligence pour que, par lui purifiés de cœur, nous comprenions que tu règnes par la foi dans les temps présents et que nous te voyions régner en nous dans les temps fu-

turs... » Le règne de Dieu en nous « par grâce » n'est qu'une étape dont le but final est la vision de Dieu même, la manifestation de son Règne. Lorsqu'il souligne l'action de la grâce et le désir de la manifestation complète de Dieu, Richard de Saint-Victor dans le *Liber exceptionum* présente une certaine syntonie avec l'*Oratio super Pater noster* : « ... et qu'ils soient régénérés par la grâce du baptême, et qu'ils deviennent des justes, et par l'éclat de leur justice qu'ils soient manifestés à tous comme étant des fils de ton royaume ». Edmond de Cantorbéry invoque l'avènement du règne de Dieu « pour que tu règues en nous par grâce en cette vie, et nous en toi en l'autre [vie] par la gloire ». Par rapport à la tradition antérieure, on peut constater que l'*Oratio super Pater noster* ne s'attarde pas à expliquer que cette demande n'a pas pour but de répandre et étendre le pouvoir de Dieu, mais il donne aussitôt à cette invocation une perspective qui se rapporte à nous-mêmes. Il affirme de fait que le règne de Dieu – qui est en nous actuellement par la grâce – se manifestera définitivement, et que nous en jouirons, dans la vision éternelle.

3.5 *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*

La volonté de Dieu se trouve synthétisée dans le commandement de l'amour, amour de Dieu et amour du prochain. L'*Oratio super Pater noster* suit en cela la plus pure tradition augustinienne qui voit dans l'amour la volonté de Dieu.

Pietro
Messa

Cyprien affirme que la volonté de Dieu, c'est d'accomplir ce que Jésus fit et enseigna, et notamment « aimer Dieu de tout son cœur ». À côté de l'amour pour Dieu, il y a le précepte de l'amour réciproque « puisque le Seigneur nous avertit et nous commande d'aimer même nos ennemis et de prier pour ceux qui nous persécutent... ».

Pour Raban Maur, la volonté de Dieu est ce que Jésus fit et enseigna, c'est-à-dire « humilité dans les relations, fermeté dans la foi, modestie dans les paroles, équité dans les actions, miséricorde dans les œuvres, discipline dans les mœurs, subir l'injustice mais ne pas la faire subir, garder la paix avec les frères, aimer le Seigneur de tout son cœur, [aimer] en lui parce qu'il est Père, le craindre parce qu'il est Dieu. »

L'évêque Gilbert Foliot écrit que notre foi sera sainte « si nous aimons Dieu de tout notre cœur, de tout notre esprit et de toutes nos forces ». Précisant ensuite en quoi consiste le fait d'aimer Dieu de tout son cœur, il affirme qu'il faut bien peser « toutes ces pensées qui viennent du cœur » : si elles proviennent de Dieu, il faut les accomplir, sinon il faut les chasser. Cela vaut également pour les inclinations de l'esprit et du corps : il faut opérer un discernement.

Le pape Innocent III lui-même affirme que, dans cette requête, on demande à Dieu « l'esprit de conseil pour que nous fassions [sa] volonté, surtout la miséricorde qui détruit l'avarice dans la mesure où nous obtenons miséricorde... ». Le pape, citant *Matthieu 22,37*, précise que « à partir du cœur, c'est-à-dire l'intelligence, nous aimerons le Fils ; à partir du cœur, c'est-à-dire sans erreur. À partir de l'esprit, c'est-à-dire la mémoire, nous aimerons le Père [...]. À partir de l'âme, c'est-à-dire la volonté, nous aimerons l'Esprit-Saint ». Il n'y a, dans l'*Oratio super Pater noster*, aucune tentative de définir ce que l'on doit entendre par « ciel » et par « terre », alors que cette préoccupation revenait souvent dans les commentaires patristiques antérieurs. On y trouve seulement cet accent qu'au couple ciel/terre fait suite celui de *amare Deum/ amare proximos*. Ce qui répond au propos de Grégoire le Grand sur l'Esprit Saint, lequel « est donné sur la terre pour que le prochain soit aimé, et au ciel pour que véritablement Dieu soit aimé ». La même homélie, présente dans le Bréviaire réformé par Innocent III, soulignait auparavant que « ni Dieu, en effet, n'est aimé en vérité à l'exclusion du prochain, ni le prochain en vérité à l'exclusion de Dieu ».

3.6 *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*

Thème

L'*Oratio super Pater noster* ne s'occupe pas de distinguer, comme le font normalement les autres commentaires, entre une interprétation littérale et une interprétation spirituelle de cette demande. Elle appose à *panem* – comme une spécification – *ton Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ*. Cette interprétation peut se comprendre en un sens eucharistique, mais elle peut avoir une signification plus ample, indiquer tout le mystère de Jésus, y compris la Parole ; si on lit le texte en le rapportant aux écrits de François, on ne peut exclure ce sens plus large, vu l'étroite connexion qui existe pour l'homme d'Assise entre l'Eucharistie et la Parole.

Pour Tertullien, la première partie du *Pater* concerne les « *cœlestia* », c'est-à-dire « le nom de Dieu, la volonté de Dieu, le règne de Dieu », tandis que l'on demande dans la seconde partie ce qui satisfait les nécessités terrestres. Après cette prémisse à la deuxième partie, il affirme dans le *Liber de Oratione* que « notre pain quotidien » doit s'entendre « spirituellement » et souligne : « car le Christ est notre pain ».

Quant à Cyprien, le pain que l'on demande, estime-t-il, peut être compris de deux manières, « spirituellement et simplement » ; il donne naturellement la primauté au sens spirituel en interprétant la requête en un sens eucharistique et en affirmant que « le pain de vie est le Christ ». Augustin, tout en interprétant cette demande du « pain quotidien » en un sens spirituel, affirme que « la parole de Dieu, qui vous est chaque jour offerte et en quelque sorte partagée,

est le pain quotidien ». Par rapport à Cyprien, il élargit le sens du texte, sans exclure pour autant le sens eucharistique : « Donc l'eucharistie est notre pain quotidien, mais nous le recevons pour être rassasiés non seulement par le ventre mais aussi par l'esprit ». Pour l'évêque d'Hippone, le pain quotidien est constitué également par les lectures que l'on écoute à l'église et par les hymnes que l'on y chante : car elles aussi sont nécessaires à la vie des fidèles sur la terre.

Le *De divinis officiis*, reprenant Augustin, affirme que « par le pain nous pouvons recevoir les paroles divines, la science de la Loi et des Prophètes, des Psaumes et de l'Évangile [...], c'est-à-dire que la doctrine des Saintes Écritures nous rassasie chaque jour de notre vie ».

Raban Maur soutient qu'il faut entendre par pain quotidien également « les préceptes divins, qu'il faut chaque jour méditer et mettre en œuvre ». Germain de Constantinople écrit : « le Pain quotidien, c'est le Christ », mais aussi que le vrai pain de l'âme est la parole de Dieu. Walafrid Strabon (808-849), plus explicitement, affirme : « le Pain est le corps du Christ, ou la parole de Dieu, ou Dieu lui-même dont nous avons besoin chaque jour, ou Celui qui est au-dessus de toute substance. » Cette exégèse spirituelle du mot *pain* se propage et Gunther de Paris (c. 1200) établit une liste des sens possibles à donner au pain : « Le pain est le verbe des paroles divines, le pain est la chair du Christ, le pain est la grâce de l'Esprit-Saint, le pain est la composition de l'âme, le pain est l'amour de Dieu et du prochain, le pain est la contemplation des secrets célestes, le pain est l'espérance de la récompense future, le pain est la joie du Royaume, le pain est toute chose par laquelle nous sommes spirituellement réchauffés dans les pérégrinations de ce monde ». Pour Richard de Saint-Victor, le pain que l'on demande est aussi bien le pain du corps que le pain spirituel. Ce dernier est la « *sacra doctrina* » que les prélats et les docteurs de l'Église doivent dispenser dans la fidélité et dans la prudence ; s'ils ne le font pas et se taisent, c'est de ce pain que nous serons dépossédés. Dans la même ligne, un auteur anonyme affirme que ce pain est « la nourriture spirituelle de l'âme, cela s'entend de l'intelligence des paroles divines [...], l'intelligence des Saintes Écritures ». Comme on peut le constater, le pain que l'on demande dans le *Pater* a été interprété par les Pères surtout en un sens spirituel : ils voyaient en lui Jésus Christ. Même si cette affirmation acquiert un sens essentiellement eucharistique, cela n'exclut pas que certains Pères et commentateurs médiévaux voient en lui la Parole de Dieu communiquée aussi bien par l'Écriture que par la doctrine de l'Église et par la prédication.

Pietro
Messa

La plupart des commentateurs, comme par exemple L. Lehmann, ont lu ce passage de l'*Oratio super Pater noster* en termes eucharis-

tiques, mais K. Esser émet l'opinion que, si l'on considère la deuxième partie de la strophe, il faille plutôt penser au pain comme « vérité de la doctrine ». J'estime que cette seconde interprétation plus ouverte est la plus acceptable, notamment parce qu'elle concorde avec un filon de la pensée patristique. L'*Oratio super Pater noster*, dans le sillage de la tradition patristique, voit dans le pain la demande que l'on fait du Seigneur Jésus, et cela non seulement « en mémoire » de son amour et de ce qu'il a fait et souffert, mais aussi « en intelligence et respect » de ce qu'il a dit⁸. Les paroles et les actions de la vie de Jésus ne sont pas disjointes, tout comme le fait de faire mémoire et le fait de comprendre son amour pour nous : nous sommes dans la même optique que l'*Admonitio I* et d'autres écrits de François.

3.7 *Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*

Les différents commentateurs expliquent cette demande en tenant les deux parties unies – celle qui concerne Dieu et celle qui concerne le prochain. L'*Oratio super Pater noster*, au contraire, les explique séparément.

Thème

Dans les commentaires patristiques et médiévaux du *Pater*, on soulignait fortement le fait que Dieu accueille notre requête de pardon de nos propres péchés uniquement si nous sommes prêts à pardonner ceux du prochain – élément absent du texte de François. Ce lien est si fort qu'il semble même que le pardon de Dieu est conditionné par le pardon que nous offrons à nos frères ; tout cela est absent de l'*Oratio super Pater noster*, laquelle va même jusqu'à considérer la capacité de « pardonner pleinement » aux ennemis comme un don à implorer de Dieu.

Innocent III devait manifester sa formation d'exégète en expliquant le nombre et la qualité des péchés dont on demande pardon à Dieu (« ... péché contre Dieu, péché contre le prochain et péché contre nous-même ... ») et en distinguant ce qui est demandé aux parfaits et ce qui est demandé à ceux qui ne le sont pas. Après quoi il rappelle le précepte évangélique de l'amour pour les ennemis et en souligne la portée universelle : « ... tous nous devons dans tous les cas aimer nos ennemis, et faire du bien à ceux qui nous haïssent, et prier pour ceux qui nous persécutent et nous calomnient ».

Ce rappel de l'amour pour les ennemis est présent dans l'*Oratio super Pater noster* : c'est un thème qui est cher à François, comme le montre sa présence dans des écrits dont l'authenticité est incontes-

table. Ce commandement évangélique de l'amour pour les ennemis se trouve commenté dans un passage de l'*Expositio in psalmos* d'Augustin qui constitue dans l'Ordinaire d'Innocent III la lecture du Jeudi Saint.

Notre texte mentionne aussi bien les « mérites » que l'intercession de la Vierge et des élus, mais il n'y a aucune allusion à la réalité des indulgences qui se fonde précisément sur la doctrine des mérites des saints, comme le synthétisera bien Thomas d'Aquin.

3.8 *Et ne nos inducas in tentationem*

L'un des problèmes que l'exégèse patristique du *Pater* a dû affronter est précisément cette demande, où il semble que Dieu induit l'homme à être tenté. Les solutions sont des plus diverses et vont de l'affirmation que Dieu tente pour mettre à l'épreuve à l'assertion que l'on demande par cette prière la capacité pour l'homme de ne pas céder aux tentations du Diable. De ces discussions, on ne trouve aucune trace dans l'*Oratio super Pater noster*. Il n'y a qu'une indication morale, existentielle. Richard de Saint-Victor dans son *Liber exceptionum* distingue et classe quatre sortes de tentations, en combinant les possibilités qu'elles soient « cachées » ou « manifestes » avec le genre de persistance, « léger (*levis*) » ou « grave (*gravis*) ». Les deux premiers termes sont ceux-là mêmes utilisés dans l'*Oratio super Pater noster*, tandis que « *levis* » ou « *gravis* » ont comme correspondant dans le texte les synonymes « *subitam* » ou « *importunam* ».

Pietro
Messa

3.9 *Sed libera nos a malo*

Ici aussi, alors que les commentaires s'attardent en considérations dogmatiques, comme par exemple « le diable, non qu'il soit le mal par nature mais par volonté », l'*Oratio super Pater noster* ne fait aucune exégèse doctrinale mais offre uniquement un développement que nous pourrions définir d'ordre moral. On retrouve les mêmes termes chez Richard de Saint-Victor, lequel, énumérant les différents genres de maux auxquels est soumise la nature humaine, distingue « le mal du siècle présent » du « mal futur ». Innocent III, après avoir affirmé que dans le *Pater* on prie « et pour les bonnes choses à recevoir, et pour les mauvaises à éviter », distingue pour ces dernières les « maux passés, présents et futurs », associant les premiers à l'invocation d'être pardonné des péchés, les seconds à la demande d'être libéré du mal, et les derniers à la requête de ne pas succomber à la tentation. Innocent III poursuit : « On doit souffrir les maux passés, vaincre les maux présents, se prémunir contre les futurs ».

Honorius d'Autun représente un cas particulier : après avoir expliqué que le mal dont on demande à être libéré est le péché et l'enfer, il ajoute : « Pour cette raison, le nom de Sainte Marie est ici commémoré afin que grâce à elle nous soyons délivrés des maux présents et passés et futurs et qu'elle nous enfante fils de Dieu. »

4. L'*Oratio super Pater noster* : une oraison qui invite à la conversion

La confrontation entre les concepts exprimés dans l'*Oratio super Pater noster* et la pensée d'œuvres patristiques et médiévales antérieures oblige à constater que le langage de notre texte ne s'écarte pas de celui qui a été élaboré par la réflexion patristique, devenu patrimoine de toute l'Église et réélaboré par les commentateurs du Moyen-Âge comme Richard de Saint-Victor.

En regard des commentaires antérieurs, notre texte, nous l'avons montré plus haut, n'est pas au sens propre du terme une *expositio* mais une prière dans laquelle le Père est le « Toi » vers qui on se tourne. On retrouve cette caractéristique dans la *Meditatio in Orationem Dominicam*, naguère attribuée à Anselme de Lucques, laquelle est proche tant de l'*Oratio super Pater noster* que de l'*Epistola ad fideles* de François, par la présence – beaucoup plus abondante du reste – d'attributs, d'exclamations et de demandes pour exprimer les sentiments de celui qui prie.

Thème

Ces deux œuvres toutefois n'ont ni l'une ni l'autre aucune prétention à l'exégèse doctrinale, mais se limitent à une dimension que nous pourrions définir morale-existentielle. Mieux : elles commentent en priant la prière enseignée par Jésus.

Si l'on confronte l'*Oratio super Pater noster* avec les commentaires contemporains, comme celui d'Innocent III ou de Richard de Saint-Victor, on remarque que, alors que ces derniers procèdent de façon assez systématique et s'attardent sur des questions de dogme précises, notre texte se signale par l'absence de toute prétention exégétique. Si l'*Oratio super Pater noster* avait été composée par exemple dans le *Studium* de Paris, comme pourrait le faire penser l'emploi de certains termes techniques, elle aurait eu sans aucun doute une tout autre allure. En réalité, ces termes, qui étaient nés de la réflexion théologique patristique, avaient été divulgués et étaient devenus patrimoine commun. Le *Pater* a été défini comme la prière des laïcs qui ne pouvaient réciter le Bréviaire, on peut dire par contre de l'*Oratio super Pater noster* que c'est l'œuvre d'un fidèle ou d'un groupe de fi-

dèles qui, puisant dans le patrimoine culturel précédent, ont développé et amplifié la prière qu'ils récitaient habituellement.

Si l'on accepte l'hypothèse que cet assemblage a été fait par François, il faut reconnaître qu'il a su, selon ses capacités culturelles, assumer la tradition patristique et théologique sur un mode dynamique. Car cette œuvre, tout en s'inscrivant d'une certaine manière dans le genre des commentaires du *Pater*, présente une originalité qui lui est propre. D. Vorreux, K. Esser et Th. Desbonnets soutiennent qu'il ne pose pas de problème en ce qui concerne son authenticité, même si cela ne signifie pas qu'il soit original. Une telle conclusion est en partie acceptable, mais avec d'indispensables correctifs. En effet, *l'Oratio super Pater noster*, si on la confronte à des œuvres en un certain sens semblables, n'est pas un commentaire mais une prière et, tout en puisant dans le patrimoine patristique et théologique précédent, elle ne perd jamais ce caractère de prière/exhortation.

Comme le souligne D. Vorreux, aucune des paraphrases connues du *Pater* – pas même le texte du manuscrit de Reims – ne présente de ressemblances substantielles avec notre texte, si ce n'est celles qui dérivent du fait d'avoir été composées dans le même milieu culturel, formé essentiellement à travers la liturgie et la prédication.

Né en 1965, le P. Pietro Messa, ofm, docteur en théologie de l'Université grégorienne, est doyen de la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani de l'Université pontificale Antonianum. Parmi ses nombreuses études sur saint François : *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco di Assisi, Porziuncola, Assise, 2006*; *Bonaventura da Bagnoregio, Vita di san Francesco. Legenda Major, Ed. Paoline, Milan, 2009*.

Évagre
le Pontique



Brève explication du Notre Père

Voici la première traduction littérale complète en français¹ du commentaire peu connu du grand spirituel Évagre le Pontique (345-399) sur le Notre Père. Écrit en grec à la fin du IV^e siècle, ce texte n'est aujourd'hui conservé qu'en copte et en arabe. La version copte a servi de modèle à la version arabe² encore inédite, qui est de moindre qualité. La présente traduction a été réalisée sur le texte copte édité par Paul de Lagarde, *Catenae in evangelia Aegyptiaca quae supersunt*, Göttingen, 1886, p. 13, l. 15 – p. 14, l. 19, par Nathalie Bosson³. Christian Boudignon⁴ a rédigé l'essentiel des notes.

Thème

Le saint Abba Évagre, expliquant la prière qui est dans l'Évangile selon Matthieu, à savoir « Notre Père qui es aux cieux » :

Beaucoup parlent⁵ de cette sainte prière-ci, et cela de plus grands que nous l'ont déjà fait⁶. Nous aussi, en suivant le but et l'enseignement de ceux-là, nous allons en parler à votre Charité (*agapè*⁷) avec concision (*syntomia*⁸), par la grâce qui est dans chacune des paroles (*lexis*) présente dans cette prière sainte, — celle qui est apte (*ikanos*)

1 La traduction d'Irénée HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, 1960, p. 83-84, est partielle.

2 Paul Géhin qui a travaillé sur la version arabe nous a aimablement communiqué sa transcription du texte.

3 Nathalie Bosson est enseignante de copte à l'Université de Genève et chercheuse au centre P.A. Février (CNRS, TDMAM, UMR 7297).

4 Christian Boudignon est enseignant de grec à l'Université d'Aix-Marseille et chercheur au même centre P.A. Février (CNRS, TDMAM, UMR 7297).

5 Litt. « il en existe beaucoup pour les dire ».

6 Évagre fait ici référence sans doute au traité *De la prière* d'ORIGÈNE et aux cinq *Homélie*s sur le Notre Père de GRÉGOIRE

DE NYSSE (en particulier, plus loin, pour l'interprétation du Règne de Dieu comme Esprit saint).

7 Il s'agit ici d'une formule de politesse pour s'adresser au destinataire de la lettre (un ecclésiastique sans doute), comme on dit « votre altesse », etc.

8 En copte, le mot *syndomia* est une transcription du grec *syntomia* « concision, brièveté », avec déjà la transformation de la séquence -nt- en -nd- comme cela se produira en grec moderne. Le commentaire du Notre Père de MAXIME LE CONFESSEUR qui s'inspire de celui d'Évagre est précisément appelé : « explication brève », *ermeneia syntomos* (Voir Peter Van Deun (éd.), *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*, Turnhout-Louvain, 1991, p. 27).

à mener l'homme à son état naturel (*kata physis*⁹) du début, si nous lui prêtons bien (*kalôs*) notre attention, — c'est-à-dire :

« Notre Père qui es aux cieux ». Cette parole appartient à ceux qui ont une liberté de parole (*parrêsia*) devant Dieu, comme un fils qui est dans le sein de son père.

« Que ton Nom soit sanctifié ! », c'est-à-dire que son Nom soit sanctifié parmi nous, lorsque les nations lui rendent gloire grâce à nos bonnes actions en disant : « Voici les serviteurs de Dieu en vérité. »

« Que ton Règne vienne ! » : le Règne de Dieu est l'Esprit Saint, lorsque nous prions¹⁰ pour qu'il descende sur nous.

« Ce qui te plaît, que cela advienne comme au ciel et sur la terre ! » : ce qui plaît à Dieu est le salut de toute créature raisonnable (*logikos*). Ce qui existe chez les puissances intelligibles¹¹ (*noeros*), c'est ce que nous prions nous-mêmes pour que cela nous arrive sur la terre.

« Notre pain de demain, donne-le nous aujourd'hui ! », c'est-à-dire : notre pain de demain est l'héritage de Dieu, en priant maintenant qu'il nous donne son¹² gage aujourd'hui – c'est-à-dire dans ce siècle –, (et) que sa¹³ douceur advienne en nous, ainsi que le désir de lui¹⁴.

Évagre le
Pontique

« Et pardonne-nous ce dont nous sommes redevables ! » : le pardon des péchés est la libération des passions, et le renforcement de l'âme contre le péché, et une douceur envers nous les uns les autres, comme la parole qui va venir après cela nous enseigne ce qui suit :

« Comme nous aussi nous nous pardonnons les uns les autres » : le pardon de ceux qui nous sont redevables est l'oubli¹⁵ de la méchanceté contre ceux qui ont été en colère contre nous.

9 Litt. « pour mener l'homme sur sa *kataphysin* [selon (sa) nature] du début ». Pour l'expression *kata physin* (« selon nature »), les Coptes ont appliqué le même modèle que *para physin* (dans le sens de « contre nature »), que Chénouté affectionne, tout particulièrement dans son Canon 7. La version arabe traduit par *tabî'a* « nature ». Le retour à l'état naturel d'avant la chute est un thème majeur de la tradition alexandrine (Origène, Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur...) des commentaires au Notre Père.

10 Litt. « nous prions ».

11 Évagre demande que la volonté de Dieu se réalise chez les hommes (les créatures douées de raison) comme chez les anges (les puissances qui ne font usage que de leur intuition intellectuelle, et non de raisonnement, comme les hommes).

12 C'est-à-dire : de l'héritage.

13 C'est-à-dire : de l'héritage.

14 Litt. « son (c'est-à-dire : de l'héritage) désir/soif ».

15 Litt. « le non-souvenir ».

« Ne nous conduis pas à la tentation ! », c'est-à-dire : ne nous donnons pas nous-mêmes à des tentations sans la volonté de Dieu.

« Mais sauve-nous du Mal¹⁶ ! », c'est-à-dire : s'il plaît à notre Dieu de nous conduire à la tentation, qu'il nous donne la force de ne pas y succomber et de ne pas y retourner.

« Car à toi est la puissance », c'est-à-dire : le Fils.

« Et le Règne », qui est l'Esprit Saint.

« Pour les siècles des siècles. Amen ! »

Originnaire du Pont, ordonné lecteur par saint Basile de Césarée, diacre par saint Grégoire de Nazianze, qu'il suivit à Constantinople, où sa prédication connut un grand succès, Évagre (346-399), « pour le salut de son âme », quitta cette capitale (382) et se retira d'abord à Jérusalem, puis en Égypte, où il se fit le disciple de Macaire d'Alexandrie et mena jusqu'à sa mort la vie monastique dans le désert de Nitrie (Skété). Il gagnait sa vie à transcrire des manuscrits¹⁷.

Thème

¹⁶ On peut traduire également « du Mauvais ».

¹⁷ Pierre-Thomas CAMELOT, « Évagre le Pontique », *Encyclopædia Universalis*.

Prochain numéro
mai-juin 2017

Violence et religions

Thomas
De Koninck



L'aide médicale à mourir – Un oxymore ?

Le sophisme «le plus naturel et le plus répandu est celui qui tire parti des mots», constatait déjà Aristote au début de ses *Réfutations sophistiques*. De là découle, ajoutait-il, que «ceux qui n'ont aucune expérience de la puissance des mots sont victimes de paralogismes lorsqu'eux-mêmes prennent part à un échange dialectique ou encore lorsqu'ils en écoutent d'autres¹». Les fréquents débats de toute sorte où intervient, au centre, le mot «dignité», offrent de nos jours un bon exemple de semblables échanges. Il est aisé de constater que le mot «dignité» trahit alors trop souvent ce que Gabriel Marcel qualifiait à juste titre de «conception décorative de la dignité», celle qui consiste à «se marquer au dehors», selon le mot de Gide, et qui constitue bien plutôt une moquerie de la dignité humaine².

Mais il y a pire. Il y a ce que le poète québécois Paul Chamberland, sur un autre sujet parallèle, a su résumer en une phrase incisive : «L'altération totale du sens des mots permettra de fabriquer la version officielle de ce qui devra passer pour la réalité elle-même³». On ne saurait

mieux énoncer la loi en vertu de laquelle, faute de pouvoir transformer la réalité, l'idéologie altère le sens des mots désignant cette réalité. Désormais, pour le dire d'un mot avec George Orwell, «le noir est blanc», «la guerre est la paix» et ainsi de suite. Le principe est admirablement formulé, en effet, par Orwell dans 1984 : il s'agit de «disloquer le sens de la réalité». Cela s'appelle «contrôle de la réalité», en langue ordinaire («Oldspeak»), et dans la nouvelle langue («Newspeak», «novlangue») destinée à rétrécir les esprits, cela s'appelle «la double pensée», à savoir «le pouvoir de tenir deux opinions contradictoires simultanément à l'esprit et de les accepter toutes deux⁴».

C'est ce qu'a illustré au Québec la *Commission spéciale sur la question de mourir dans la dignité*, puis la loi 52, en transformant la belle expression *Aide médicale à mourir* en un oxymore, pour lui faire désigner, non plus une véritable aide médicale comme les soins palliatifs, mais au contraire une pratique euthanasique⁵. La confusion constante qui lui a permis cela est celle qu'elle n'a cessé d'entretenir autour du mot

Signet.

1 ARISTOTE, *Les réfutations sophistiques*, chapitre I, respectivement 165 a 5, a 15-17 et a 10-12, traduction Louis-André Dorion légèrement modifiée, Paris, Vrin, et Québec, Presses de l'Université Laval, 1995.

2 Gabriel MARCEL, *La dignité humaine*, Paris, Aubier, 1964, p. 168 ; André GIDE, *Ainsi soit-il ou Les jeux sont faits*, Paris, Gallimard, 1952 ; édition revue et augmentée, 2001, p. 115.

3 Paul CHAMBERLAND, *Le Devoir*, 8 mai 2013, p. A 8.

4 Voir George ORWELL, *Nineteen Eighty-Four*, London, Secker and Warburg, 1949 ; Penguin Books, 1954, p. 171, 44, 46, 61.

5 Voir *Mourir dans la dignité. Rapport de la Commission spéciale*, Assemblée nationale, Québec, mars 2012, p. 78 et *passim*.

dignité, notamment dans l'expression « mourir dans la dignité », qui a même servi à dénommer la Commission elle-même et son Rapport. Je cite cet exemple à présent dans le seul dessein d'illustrer jusqu'où peut mener le manque d'une vision précise et critique de la dignité humaine; en l'occurrence, ce fut la mise en marche d'un processus de légalisation de l'euthanasie.

Or la « dignité humaine », justement, doit s'entendre au contraire

en trois sens forts, dont la pertinence saute aux yeux, depuis que Jacques Ricot, à qui je les emprunte, les a mis en avant : 1/ dignité ontologique, 2/ dignité-décence, 3/ dignité-liberté⁶. Mon exposé se découpera donc en trois parties consacrées à ces trois sens principaux, suivies d'une brève conclusion. J'envisagerai ces trois sens en privilégiant leur portée dans la perspective des soins de fin de vie.

1. La dignité ontologique

Le préambule de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 s'ouvre par la constatation que « la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». C'est ce qu'il convient d'appeler dignité ontologique, puisqu'il s'agit du constat que tout être humain quel qu'il soit possède une égale dignité, de par son être même.

Aussi, le cinquième « Considérant » ayant proclamé à neuf la foi des peuples des Nations Unies « dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des hommes et des femmes », l'article premier pré-

cise que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ». L'article 3 affirme que « tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne »; l'article 5 : « Nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants »; l'article 7 : « Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi⁷ ». Et ainsi de suite. La liste des droits et libertés énumérés jusqu'à l'article 30 comme découlant de la simple « reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine » est, à la vérité, impressionnante.

Thomas
DeKoninck

6 Le meilleur exposé que je connaisse de cette triple distinction se trouve dans un essai de Jacques Ricot intitulé « La dignité du mourant », in *Le mourant*, Paris, Éditions M-éditer, 2006, p. 43-81.

7 Voir la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Bruxelles, Amnesty International, 1988.

L'accent que met l'article 3 sur le droit à la vie, comme étant le plus fondamental – que présupposent, par la force des choses, et le droit à la liberté et le droit à la sûreté de sa personne – s'avère particulièrement significatif. On l'aura remarqué, il anticipe, dans les termes mêmes et dans leur ordre, l'article 7 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, qui proclame : « Chacun a droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa personne ». Ce droit à la vie est la condition *sine qua non* de tous les autres droits fondamentaux, à commencer par la liberté elle-même, pour la raison évidente qu'enlever la vie à quelqu'un c'est supprimer sa liberté, alors que l'inverse n'est pas vrai.

Signet.

« Comme il est singulier que nous ayons à parler aujourd'hui d'un droit de mourir, remarquait avec à-propos Hans Jonas, alors que tout discours sur les droits a été depuis toujours référé au plus fondamental d'entre eux, le droit de vivre. En effet, chaque autre droit qu'on ait jamais évalué, demandé, accordé ou refusé peut être considéré comme une extension de ce droit premier, puisque tout droit particulier concerne l'exercice de quelque faculté vitale, l'accès à quelque besoin vital, la satisfaction de quelque aspiration vitale [...]. Là réside le germe de tout ordre juridique. Tout autre droit, réparti de manière égale ou non, relevant du droit naturel ou positif, se déduit de ce droit originaire et de

sa reconnaissance mutuelle par les sujets qu'il concerne⁸. » Cela étant dit, il reste que la nouveauté de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, et dès lors un acquis du vingtième siècle dont on ne saurait exagérer la portée, c'est l'affirmation que le droit à la vie, et tous les autres droits fondamentaux qui s'ensuivent, découlent nécessairement de l'égalité de dignité de tous les humains sans exception.

L'origine et le principe de tous ces droits fondamentaux n'est autre, en un mot, a-t-on alors affirmé unanimement, que la *dignité humaine*. Il s'agit très évidemment de la dignité liée à l'humanité même de chacune et de chacun d'entre nous, au fait d'être humain. De là, répétons-le, le terme « dignité ontologique », puisque le mot « ontologique » renvoie à l'« être en tant que tel », comme l'attestent les dictionnaires.

Comment expliquer, cependant, un accord aussi fondamental et unanime entre les nations autour du caractère absolument prioritaire de la reconnaissance de la dignité humaine ? Il devrait être évident que cela s'explique d'abord par l'indignation universelle devant les abominations nazies – la Seconde Guerre mondiale s'est terminée en 1945 ; le procès de Nuremberg s'est tenu du 30 novembre 1945 au 1^{er} octobre 1946 ; nous sommes en 1948 – l'éthique ne naît pas de débats académiques. Le sentiment de révolte devant l'injustice est, en

8 Hans JONAS, *Le Droit de mourir*, traduit de l'allemand par Philippe Ivernel, Paris, Éditions Payot et Rivages, 1996, p.13-15. Les mots *mourir* et *vivre* sont soulignés par l'auteur.

effet, le principe moral par excellence. Albert Camus a pressenti l'essentiel en parlant d'étonnement angoissé et en prédisant : *L'indignation sera de tous les temps. Nous le savons maintenant*⁹. Le sentiment d'indignation précède le concept de dignité et marque ainsi l'éclosion de la conscience morale¹⁰.

Bref, on reconnaît d'abord la dignité humaine à partir du profond sentiment d'indignation, justement. C'était déjà manifeste dans les mots grecs. Est indigne, *anaxios*, ce qui détruit ce qui est digne, *axios*. Comme le faisait remarquer Aristote, « les personnes serviles, les personnes viles et sans ambition ne sont pas portées à l'indignation¹¹ ». Dans les excellents termes aujourd'hui d'Éric Fiat, « un homme qui se conduit mal est indigne de sa dignité, voilà tout. [...] Mais précisément, si nous jugeons sa conduite indigne, c'est à l'aune de cette dignité ontologique que nous lui conférons¹² ». L'ardeur du sentiment devant l'injustice faite à la dignité humaine précipite la formation de la conscience. « On ne trouve ces raisons que parce que cela choque », remarquait Pascal avec justesse. Le sentiment « agit en un instant et

est toujours prêt à agir », ajoutait-il, retrouvant l'intuition de Platon sur l'éclair de l'instantané, *to exaiiphnes* (voir Platon, *Parménide*, 156 d-e), l'instant où tout se retourne et où tout se renoue, auquel je reviendrai au terme de mon exposé¹³.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'une affirmation aussi ferme et clairement formulée du caractère absolument premier de la dignité humaine ait pu susciter pareille unanimité entre des nations et des cultures pourtant si diverses à tant de points de vue. Il faut bien plutôt se réjouir du fait que l'universelle reconnaissance de l'égalité de dignité de tous les humains quels qu'ils soient ait pu enfin s'imposer désormais comme le fondement de tous les droits et l'indispensable rempart, au niveau des principes, contre la barbarie sous ses multiples formes. « En quoi consiste la barbarie, demandait Goethe, sinon précisément en ce qu'elle méconnaît ce qui excelle ? » Barbare est avant tout celui ou celle qui est pervers au point de méconnaître autant sa propre humanité que celle des autres. Car c'est de la même humanité qu'il s'agit¹⁴.

Thomas
DeKoninck

9 Albert CAMUS, *Préface à « l'Espagne libre »*, *Actuelles I, Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, respectivement p. 1605 et 1607.

10 Voir Jean-François MATTÉI, *De l'indignation*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2005.

11 ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 9, 1387 b 13-15, trad. Pierre Chiron, Paris, GF-Flammarion, 2007.

12 ÉRIC FIAT, *Grandeurs et misères des hommes. Petit traité de la dignité*, Paris, Larousse, 2010, p. 23. C'est l'auteur qui souligne.

13 PASCAL, *Pensées*, respectivement Brunschvicg 276 ; Lafuma 983 ; Le Guern 759, et Brunschvicg 683 ; Lafuma 565 ; Le Guern 671.

14 *Goethes Gespräche mit Eckermann*, 22 März 1831, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1955, p. 455 ; trad. Jean Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, p. 345 ; voir mon livre, *De la dignité humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 4-6, 223-224.

Voici maintenant deux autres traits capitaux qui mettent davantage encore en relief le plein sens de la dignité ontologique :

A • On doit à la pensée moderne d'avoir su proposer une « formulation philosophique » particulièrement éclairante de la dignité humaine. Appliqué à l'être humain, le mot de dignité doit s'entendre de manière non sentimentale, rigoureuse. Il signifie rien de moins que ceci : l'être humain est infiniment au-dessus de tout prix. Comme en un écho du propos justement célèbre de Pascal, « [...] apprenez que l'homme passe infiniment l'homme [...] », Emmanuel Kant a excellemment défini, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la distinction fondamentale entre dignité et prix : « Dans le règne des fins, tout a un prix ou une dignité. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, et par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité ». Puis il ajoute plus loin : « [...] mais ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une dignité¹⁵. »

Or justement, l'être humain, écrit encore Kant, « existe comme fin en

soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré ; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré en même temps comme fin. [...] Les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, autrement dit comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant notre faculté d'agir comme bon nous semble (et qui est un objet de respect) ».

Et Kant précise à juste titre : « Ce ne sont donc pas là des fins simplement subjectives, dont l'existence, comme effet de notre action, a une valeur pour nous : ce sont des fins objectives, c'est-à-dire des choses dont l'existence est une fin en soi-même, et même une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre [...] ». Autant dire, comme il l'avance du reste expressément, nous l'avons vu, que les personnes ont une valeur absolue, non relative¹⁶.

On ne saurait être plus clair. Reconnaître, en pratique, la dignité humaine, c'est par conséquent reconnaître qu'on ne peut jamais réduire un être humain au statut de moyen, que tout être humain possède la dignité d'une fin, qu'elle

15 PASCAL, *Pensées*, Brunschwig 434 ; Lafuma 131 ; Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, trad. Victor Delbos revue et annotée par Ferdinand Alquié, dans KANT, *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1985, p. 301-302 (AK IV, 434-435).

16 KANT, *ibid.*, p. 293-294 (AK IV, 428).

Signet.

ou lui est un être *en vue de qui* on doit agir. Voilà qui est très éclairant s'agissant des soins, en particulier des soins palliatifs. On y entrevoit en effet déjà que, si l'être humain a droit à des soins jusque dans l'état de déréliction le plus extrême, c'est précisément que la dignité humaine l'exige : il demeurera toujours un être en vue de qui on doit agir.

B • L'autre trait capital à relever est ce que Paul Ricœur a décrit avec bonheur comme « une exigence plus vieille que toute formulation philosophique ». Cette exigence a toujours été que « quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain¹⁷ ». Dans toutes les cultures, à toute époque, un fragment de tragédie, une épigramme, un texte législatif, un proverbe, une inscription funéraire, un conte, une chanson, une œuvre d'art, une œuvre de sagesse, en auront témoigné.

Bien plus, la reconnaissance de cette exigence se précise à mesure que s'affirment les civilisations, la plus remarquable étant celle qu'on y accorde d'emblée aux plus faibles et aux plus démunis, la place centrale de la mansuétude et du respect à l'égard des humains en état de dépendance et de faiblesse. En Inde, les *Lois de Manu*, d'origine ancienne, déclarent : « Les enfants, les vieillards, les pauvres et les malades doivent être considérés comme les seigneurs de l'atmosphère¹⁸ ». Je

pourrais donner une liste de propos semblables de toutes origines, comme je l'ai fait ailleurs, mais ce serait trop allonger mon propos. C'est la fragilité, mieux encore, la vulnérabilité de l'être humain qui est alors mise en avant pour signifier sa grandeur. Mais d'où vient donc, faut-il se demander, cette reconnaissance d'une noblesse spéciale du déshérité, de l'opprimé, de la victime, de celles et ceux qui sont en situation de faiblesse, de « tous ceux qu'on oublie avec soin » ? Quel pourrait bien être le sens d'une dignité du pauvre, de celle ou de celui qui n'a rien du tout, à peine parfois même la vie biologique ?

Plus étonnant encore, si c'est possible, est le respect des morts, illustré dès la nuit des temps par les premiers humains, qui ensevelissent leurs morts, selon des rites. Pourquoi est-on universellement ému jusqu'à l'approbation, aujourd'hui comme hier, devant la décision de la jeune Antigone (dans la grande tragédie de Sophocle qui porte son nom) de refuser, au péril de sa propre vie, de laisser là « sans larmes ni sépulture », pâture des oiseaux ou des chiens, le corps de son frère Polynice, pourtant dénoncé comme traître, et de défendre son droit à la sépulture, son appartenance à une commune humanité, au nom de « lois non écrites, inébranlables, des dieux » ? Le mort à l'état de cadavre *n'étant plus*, et

Thomas
DeKoninck

17 Paul RICŒUR, « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », in *Les enjeux des droits de l'homme*, sous la direction de Jean-François de Raymond, Paris, Larousse, 1988, p. 235-236. Je reprends ici des propos déjà tenus ailleurs.

18 Voir THOMAS DE KONINCK, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995, p. 1-19 ; C. S. LEWIS, *Abolition de l'homme*, trad. Irène Fernandez, Paris, Critérim, 1986, p. 179-201.

entièrement à la merci des forces naturelles, les vivants ont à son endroit un devoir sacré : celui de faire en sorte que, tout cadavre qu'il soit, il demeure membre de la communauté humaine¹⁹.

Le jugement d'Antigone est d'ordre éthique, car il a la forme d'un engagement : je déclare que le cadavre de mon frère mérite tous les honneurs dus à un être humain et c'est mon devoir d'agir en conséquence, même au prix de ma vie. L'écho universel que suscite de tout temps, y inclus le nôtre, cet engagement d'Antigone implique que même le cadavre, les restes sous quelque forme que ce soit, d'une personne, fût-elle condamnée, ont droit à des rites sacrés. Le rite de la sépulture le restitue à la communauté humaine à laquelle il appartient en droit. Or si cela est juste s'agissant des morts, si même les restes d'un homme condamné méritent pareil respect, que penser d'un corps humain vivant, si démunni ou vulnérable qu'il puisse être ? Ainsi convient-il de se demander, avant toute autre forme d'argumentation, si, dans le cas des soins de santé, l'exemple d'Antigone (ou d'autres qui lui ressemblent) doit être considéré comme dépassé. Ce n'est pas ce que suggère l'expérience ordinaire. Ce vieillard dément, par exemple, est la plupart du temps

reconnu comme une personne par ses enfants ; même s'il n'y a pas communication effective, il y a relation à autrui du simple fait qu'eux le reconnaissent. Pour d'autres aussi, que la maladie ou la cruauté ont rendus méconnaissables, comme en *Isaïe*, 52,14 : « tant son aspect était défiguré, – il n'avait plus d'apparence humaine²⁰ ». Or, Ronald Dworkin l'a bien marqué, cela n'empêche pas « la valeur intrinsèque, sacrée » de la vie humaine d'être reconnue par la plupart d'entre nous la plupart du temps²¹.

L'exemple d'Antigone met ainsi magnifiquement en lumière, *a fortiori*, la grandeur et la nécessité des soins prodigués au patient jusqu'au dernier instant de sa vie, puisque, même au-delà de la mort, ses restes ont droit encore à tant de respect. Mais son exemple a une autre dimension capitale, celle du droit non écrit. Car elle fait appel à des lois non écrites, inscrites dans le cœur humain, laissant pressentir ce que Claude Bruaire a fort bien résumé, à propos de la médecine : « La législation positive n'est pas tout et suppose des lois non écrites. Elle règle un métier mais ne peut prescrire toutes ses normes éthiques. Un médecin ne suit pas seulement un code officiel déontologique, même s'il doit le faire avec intelligence et rigueur. Car il est au

Signet.

19 Voir SOPHOCLE, *Antigone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1955 ; voir en particulier v. 26-30 (cf. 203-206) ; v. 453-457 ; v. 71-74 ; cf. v. 909-914 ; et v. 924 (cf. v. 942-943) ; ainsi que *Ajax* (cf. 1129 sq. et 1343 sq.), *Ceïpe Roi* (863 sq.), *Électre* (1090 sq.).

20 Voir *Isaïe*, 52, 14.

21 Voir Ronald DWORKIN, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1993, p. 11-13 et *passim* ; sur la dignité : p. 233-241.

contact de questions qui ne relèvent pas seulement du droit écrit²²».

2. La dignité-décence

Le mot «digne» est dérivé du latin *dignus*, lequel renvoie à *decet*, «il convient», auquel se rattachent deux substantifs : *decus*, *decor*. *Decus* signifie «bienséance, décence, dignité»; d'où «honneur» et «beauté», la beauté physique s'accompagnant de la dignité morale. Mais ce dernier sens est plutôt réservé à *decor*. Isidore de Séville précise que «*decus* fait référence à l'âme [ou l'esprit], *decor* à la forme du corps²³». On pourrait être tenté dès lors de réduire le sens du mot de dignité à «cette sorte d'élégance qui épargne à autrui le spectacle de nos propres maux», comme le résume excellemment Jacques Ricot²⁴. Or la décence et la beauté authentiques se vérifient bien plutôt dans la beauté des relations humaines à leur meilleur, celle de l'amitié – ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre, constataient déjà les anciens Grecs, notamment Aristote²⁵, et dont un exemple insigne est précisément le soin bien compris.

Or Emmanuel Levinas a fort bien marqué, de nos jours, ce qu'il appelle «la responsabilité pour autrui». Ce thème va dans le même sens que les propos que je viens de citer de Kant, et revêt une pertinence par-

ticulière s'agissant du soin. Comment comprendre cela? C'est que Levinas a su mettre admirablement en relief cette même dimension éthique des rapports proprement humains, en soulignant que la vulnérabilité de l'humain en tant que tel oblige. Ceci apparaît avant tout dans la saisie du visage. Le visage est donné à la vision d'autrui. Je ne verrai jamais mon propre visage, sinon en des reflets. Le corps humain est tourné d'emblée vers l'autre. Dans la vie concrète, ce «face à face» démontre, aussi bien, qu'autrui est celui ou celle que je ne peux pas inventer. Il résiste de toute son altérité à sa réduction au même que moi. À proprement parler, envisager n'est pas fixer du regard le front, le nez, la bouche, le menton, etc., mais c'est viser avant tout le regard de l'autre. Or il y a dans tout visage une «pauvreté essentielle».

Le visage humain est en effet nu, exposé, voire menacé — dépendance qu'on essaie parfois de masquer par des poses ou en tentant de se donner une contenance. Il n'empêche que le visage donne sens à lui seul. Dans les yeux sans défense de l'autre se lit le commandement «tu ne tueras point», interdiction qui

Thomas
DeKoninck

22 Claude BRUAIRE, *Une éthique pour la médecine*, Paris, Fayard, 1978, p. 50-51.

23 Voir *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, par A. Ernout et A. Meillet, 4^e édition, Paris, Klincksieck, 1959, s. v. *decet*.

24 Jacques RICOT, *Dignité et euthanasie*, Nantes, Éditions Pleins Feux, 2003, p. 13.

25 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 4-5, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.

ne rend pas le meurtre impossible, certes, car il s'agit d'une exigence éthique, mais elle explique pourquoi le meurtrier est incapable de regarder sa victime dans les yeux. S'en moquer serait révéler que, à l'instar du meurtrier, on fuirait soi-même les visages²⁶. Dès lors qu'autrui me regarde au sens que je viens de décrire à la suite de Levinas, j'en suis responsable; bien plus, «la responsabilité est initialement un *pour autrui*²⁷». La relation entre nous est même asymétrique: «au départ peu m'importe ce qu'autrui est à mon égard, c'est son affaire à lui; pour moi, il est avant tout celui dont je suis responsable²⁸». C'est à partir du visage, de ma responsabilité pour autrui, qu'apparaît la justice, ou mieux l'équité – chaque autrui étant unique – et que se révèle, plus profondément encore, «la sagesse de l'amour». Être responsable, le mot l'indique, c'est répondre *de*, mais c'est d'abord répondre *à*. Noblesse oblige: je *dois* répondre à l'appel du visage de l'autre, à son autorité, à sa commande, tout particulièrement à travers la souffrance. Seul un barbare s'en dispenserait.

Il ne sera pas inutile de rappeler ici que «soigner» possède en outre le sens qu'on retrouve dans l'expression «un travail très soigné», par exemple, où l'accent est mis sur «jusque dans les moindres détails». Le soin du malade s'inspire

aussi de cet autre sens, qui se traduira dans le respect, justement, dans les moindres détails, de sa dignité de personne et des exigences qu'elle entraîne, concernant son corps, son esprit, sa culture, et avant tout les relations interpersonnelles, au sommet desquelles se découvre l'amitié, si essentielle à la véritable qualité de vie. Les professionnels de soins ont ainsi de bonnes chances d'être appelés à devenir des experts en humanité. La *pauvreté essentielle* de l'être humain est rarement plus manifeste que chez la personne dans le besoin, tout particulièrement le malade ou le mourant. C'est comme si la vérité mais aussi l'énigme de notre condition y étaient plus patentes encore. Il s'agit en effet de *situations limites* (Karl Jaspers) qui sont universelles quant à l'essentiel, pour toute vie humaine, même si elles se manifestent à chacun différemment: ainsi la souffrance, l'angoisse, le vieillissement et la mort.

Reste qu'on ressent dans la souffrance une «impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence», une «absence de tout refuge», «une impossibilité de fuir et de reculer». Il y a en outre «la proximité de la mort»; la douleur comporte, ajoute Levinas, «comme un paroxysme». On y fait l'expérience d'une extrême passivité, une sorte de subir pur. Aussi bien Vladimir Jankélévitch faisait-il observer que «la douleur

Signet.

26 Emmanuel LEVINAS, *Éthique et Infini. Entretiens avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982, p. 89-132.

27 Emmanuel LEVINAS, *Éthique et Infini*, p. 102.

28 Emmanuel LEVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 123.

elle-même n'est tragique que par la possibilité mortelle qu'elle enferme ; et c'est encore la mort qui est implicitement affrontée dans tout péril, qui est le dangereux en tout danger²⁹ ». Voilà qui peut inciter à prendre plus nettement conscience du devoir qu'on a – un devoir d'humanité – d'apporter aux malades et aux mourants toute l'aide nécessaire afin d'atténuer le mieux possible leur douleur³⁰. On peut ainsi entrevoir à quel point les soins demeurent le pivot central pour assurer de manière concrète, en dernière instance, la reconnaissance effective de la dignité de la personne, c'est-à-dire de sa dignité absolue de fin – ce qui donne son sens ultime à toute la profession de la santé.

Qu'on veuille bien me permettre ici une dernière remarque sous ce chapitre, pour ainsi dire. La reconnaissance par autrui est le plus puissant des réconforts. Respect, re-

connaissance, amour sont du reste intimement liés. Le thème de fond ici est celui du bien sous sa figure la plus évidente, celle de l'aimable (au sens étymologique du terme) ; là où le ressentiment et la haine désirent la destruction, l'amour et l'amitié disent au contraire : « il est bon que tu existes ». « C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe : nous sentir justifiés d'exister », écrivait Sartre en une de ses meilleures pages³¹. Chaque patient, quel qu'il soit, est ainsi reconnu de manière concrète, dans le soin, pour ce qu'il est en vérité : unique au monde. Tout acte de soin authentique est ainsi mesuré par la personne du patient en son intégrité et sa dignité, toujours présentes quelles que soient les apparences, mettant à l'épreuve à la fois la compétence et l'humanité des soignants. Immense défi, certes, mais raison d'être ultime des soins comme tels, et de leur grandeur.

Thomas
DeKoninck

3. La dignité-liberté

En outre, la dignité humaine a été de tout temps, sous des formules diverses, associée à notre nature raisonnable et à la liberté de la volonté qui s'ensuit. Elle ne l'a pas été seulement par Kant et par toutes les Lumières, mais déjà par les Anciens, et de façon particulièrement explicite au Moyen Âge. Ainsi saint Bernard écrit-il :

« J'appelle dignité de l'homme le libre arbitre, qui lui vaut d'être non seulement placé au-dessus des autres créatures vivantes, mais encore d'avoir sur elles le droit de commander. J'appelle science le pouvoir qu'il a de discerner cette dignité éminente, pouvoir qui ne peut avoir son origine en lui-même³². » Pour Thomas d'Aquin, la

29 Respectivement, Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 1983, p. 55 sq. ; Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Les vertus et l'amour I*, Paris, Flammarion, « Champs », 1986, p. 134.

30 Voir Jean-Louis BAUDOIN et Danielle BLONDEAU, *Éthique de la mort et droit à la mort*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

31 Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 439.

32 SAINT BERNARD, *Traité de l'amour de Dieu*, chapitre II, dans *Oeuvres mystiques*, trad. Albert Béguin, Paris, Seuil, p. 31-32.

noblesse de l'être humain lui vient de ce qu'il est intelligent et au principe de ses actes, c'est-à-dire libre, en quoi il est à l'image de Dieu³³. Selon Dante: « Le plus grand don que Dieu dans sa largesse fit en créant, le plus conforme à sa bonté, celui auquel il accorde le plus de prix, fut la liberté de la volonté: les créatures intelligentes, toutes et elles seules, en furent et en sont dotées³⁴. »

La liberté, en bref, pour eux tous, résume l'essentiel de la condition humaine, ses deux composantes essentielles étant l'intelligence et la volonté, toutes deux immenses, témoin l'expérience que nous avons de penser et de vouloir. C'est elles encore que l'on retrouve en germe dans la formule qui « domine toute l'histoire de la notion de personne », celle de Boèce: « substance individuelle de nature raisonnable³⁵. »

Signet.

La manière à la fois la plus simple et la plus accessible de voir ce lien entre la notion de personne et celle de liberté est la notion de causalité telle que reflétée dans le langage ordinaire d'abord. Le mot grec *aitia*, cause, a pour premier sens celui de « responsabilité », d' « imputation » comme dans une accusation; le

mot latin *causa* connaît une évolution analogue, et désigne d'emblée un procès: les mots *accuser*, *excuser*, *récuser* en portent encore les traces.

Si je vous traîne en justice pour vous faire un procès, c'est que je vous juge responsable de (ayant à « répondre de ») quelque chose; je vous reconnais *ipso facto* comme personne: on ne saurait faire un procès à un être qui ne peut d'aucune façon répondre de ses actes. « [...] Traiter un individu comme une personne, c'est le considérer comme responsable de ses actes devant les tribunaux, au sens littéral ou figuré, de la loi ou de la morale – ou même, pour certains, devant les tribunaux du jugement divin » (Alan Montefiore). John Locke n'aura donc pas tort, à cet égard, de voir dans le terme « personne » un « terme de tribunal » (*forensic*³⁶).

L'autonomie et la liberté, entendues au sens le plus profond de ces termes, ne font ainsi qu'un, on le voit. Le mot « autonomie » renvoie en effet à *autos*, « soi-même », et à *nomos*, « loi ». Mais une loi que je me donne de la sorte est forcément universalisable, fondée en raison, visant le bien; elle est

33 SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia-IIae, Prologus; voir également Ia Pars, q. 93.

34 DANTE, *La Divine Comédie. Le Paradis*, Chant V, 19-24 (trad. Alexandre Masseron, Paris, Albin Michel, 1950).

35 *Naturae rationalis individua substantia* (*Contra Eutychem et Nestorium*, c. III, PL 64, 1343). Voir Paul LADRIÈRE, *La notion de personne, héritière d'une longue tradition*, in *Bio-médecine et devenir de la personne*, dir. Simone Novaes, Paris, Seuil, 1991, p. 49; cf. 47-51.

36 Voir *sub verbis*, respectivement, *aitia* et *causa*, le Liddell and Scott et le Ernout et Meillet; Alan MONTEFIORE, *Identité Morale. L'identité morale et la personne*, dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Cantot-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 691 a, qui renvoie, sur ce point, à Amelia RORTY, *The Identities of Persons*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1976; John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, II, XXVII, 26.

donc le contraire de la soumission à une impulsions égoïste. Or ceci vaut jusqu'à l'instant de la mort. Il n'empêche que cet instant soit auparavant indéterminé, ainsi que l'a admirablement résumé Vladimir Jankélévitch, y voyant non sans raison rien de moins que « le fondement de la déontologie médicale » : « Mais si la prolongation de la vie [écrit-il] ne peut être indéfinie, la date de la mort, on l'a vu, reste indéterminée, et cette indétermination, qui autorise toutes les espérances, est le fondement de la déontologie médicale. Si tard que la mort intervienne, elle arrive toujours trop tôt [...]. En d'autres termes, pour faire mourir un mourant plus qu'aux trois quarts mort, pour faire mourir un mourant à peine vivant, et cependant bien vivant et même irrécupérable [...], une distance infinie reste à franchir³⁷. »

Afin d'y voir plus clair, force est de faire intervenir l'expérience ultime de la liberté dont nous jouissons en notre for intérieur. Nul ne peut me forcer à aimer ou à ne pas aimer qui ou quoi que ce soit en mon for intérieur, même sous la torture ou en quelque circonstance contraignante que ce soit. Qui plus est, l'expérience interne de penser et d'aimer révèle que l'éclair d'un instant suffit pour faire tout basculer en un nouveau sens. Je puis en un seul instant changer du tout au tout, intérieurement. Nous n'aurons, vous et moi, l'expérience de la mort que lorsque ce sera notre tour, comme tout le monde. Mais comme l'ont marqué lumineusement de grands philosophes contemporains, tel Gadamer, nous avons cependant tous l'expérience vivante de sa trace, à savoir l'expérience de l'instantané – tout à coup nous comprenons, tout à coup nous décidons, en un instant³⁸.

Thomas
DeKoninck

4. Conclusion

Il suit de ce parcours des trois différents sens principaux de l'expression « dignité humaine » que jamais celle-ci ne peut entièrement se perdre. (Je dis « entièrement », parce que des actes contraires à l'éthique sont évidemment indignes et infirmeront d'autant la dignité morale de celles ou ceux qui les commettent.) La dignité ontologique ne peut se perdre, puisqu'elle

concerne l'être lui-même de chaque être humain, et il en va de même s'agissant de la dignité-décence, puisque cette dernière impose, on l'a vu, qu'on la respecte jusqu'au bout, sans jamais attenter à la vie. Quant à la dignité-liberté, elle interdit elle aussi la pratique euthanasique ou le suicide, puisqu'ils la suppriment en imposant la « contrainte absolue » de la mort,

37 Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977, p. 282-283.

38 Voir Walter LAMMI, *Gadamer and the Question of the Divine*, London & New York, Continuum, 2008, p. 72-76.

39 Voir Fabrice HADJADJ, *Réussir sa mort*, Paris, Presses de la Renaissance, « Points/Essais », 2005, p. 153.

tout en prétendant respecter la liberté³⁹. Qui plus est, elle met en relief le vrai sens de l'autonomie individuelle, celui de la liberté inaliénable du for intérieur.

Il faut dès lors tout faire pour soulager la douleur afin de préserver, dans la mesure du possible, l'exercice de cette liberté jusqu'au bout. Si, en revanche, le geste de donner la mort s'avère *la plus extrême violence* faite à un être humain, c'est qu'il supprime prématurément *tous* ses possibles. Une certaine culture ambiante, la télévision, l'envahissement du « virtuel », ont à ce point banalisé la mort qu'ils contribuent à occulter cette extrême violence. Elle est d'autant mieux masquée lorsque l'administration de la dose mortelle, par exemple, apparaît anodine, pour ne pas dire tendre.

Signet.

C'est en outre imposer une vision fautive de la vie humaine, chaque fois unique, sans prix et ineffable. Il n'est pas d'exception à ce caractère unique. Car on fait alors fi de la vie entière de la victime, comme si la mort d'un humain pouvait se comparer à celle d'un insecte dénué de mémoire, ou à la mise au rancart d'un robot obsolète. C'est commettre la « localisation fallacieuse du concret » brillamment dénoncée par Whitehead, le concret étant ici chaque fois, en vérité, *toute une vie humaine*. La fin de course n'est plus permise, la finale de la symphonie est censurée, la quête de sens est piétinée et réduite à néant. Rien n'est plus contraire à la dignité humaine, au triple sens fort du terme.

Thomas De Koninck, né en 1934 à Louvain, est professeur émérite à l'Université Laval de Québec où il a enseigné pendant plus de 50 ans ; il est titulaire de la Chaire « La philosophie dans le monde actuel ». Parmi ses dernières publications : Questions ultimes, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, « Philosophica », 2012 (Prix de l'Association canadienne de philosophie, 2013). La foi est-elle irrationnelle ?, avec Louis Roy, Montréal, Fides, 2013. À quoi sert la philosophie ?, Paris/Québec, Éditions Hermann/Les Presses de l'Université Laval, 2015.

Loïc et Nicole Gauttier (1923-2010) et (1931-2016)



L'affectueux souvenir de Communio réunit dans une même prière Loïc Gauttier (1923-2010) et sa femme Nicole (1931-2016), cofondateurs de la revue francophone. Les Gauttier étaient très liés au R.P. Louis Bouyer, qui a proposé leur participation dès les origines. Avec leur fils Gilles, alors étudiant, Nicole et Loïc ont contribué au fonctionnement de la revue, aussi bien matériellement qu'intellectuellement. Leur appartenance à la Communio de Bethléem (où leur fille Armelle devenue religieuse en 1976 fut rejointe dans la famille monastique par son frère Gilles, en 1978) ouvrait le comité de rédaction à la spiritualité cartusienne et mariale de sœur Marie. Non-universitaires, mais fidèles engagés dans une vie de foi intense, ils ne craignaient pas de signaler le manque d'évidence pour eux des enjeux de telle ou telle subtilité.

TITRES PARUS

Le Credo

La confession de la foi (1975/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1997/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
L'entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)
Notre Père I (2015/2-3)
Il s'est anéanti (2015/6)
Notre Père II (2016-2)

Les Sacrements

L'Eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
Baptême et ordre (1996/6)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)
Jeûne et Eucharistie (2014/3)

Les Béatitudes

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés ? (1987/2)
Les cœurs purs (1988/5)
Les affligés (1991/4)
L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
Heureux les miséricordieux (1993/6)
 Politique
Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/2)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

L'Église

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1980/5)
Former des prêtres (1990/6)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/5)
Croire l'Église (2010/6)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)
La sainteté de l'Église (2013/6)
Lapologétique (2014/1-2)
Architecture et Liturgie (2014/4)
L'Église Une (2014/6)

Les Religions

Non Chrétiennes
Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
L'islam (1991/5-6)
Le judaïsme (1995/3)
Les religions et le salut (1996/2)
Le Mystère d'Israël (2010/5)

L'existence Devant Dieu

Mourir (1975/2)
La fidélité (1976/4)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/6)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/3)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1995/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
Sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)
Rites et ritualité (2013/2)
La famille (2015/1)
L'examen de conscience (2015/5)
La Miséricorde (2016/1)

Philosophie

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1977/4)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
Après la mort (1980/3)
Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)
La Providence (2002/4)
Un Dieu souffrant ? (2003/5-6)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Foi et féerie (2008/6)
Le droit naturel (2010/3)
Barth-Balthasar (2011/3)
Le temps d'en finir (2017/1)

Sciences

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
La bioéthique (2003/3)

Histoire

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après ? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/3)
L'Église et la Grande Guerre (2013/3-4)
L'Amitié (2013/5)
La religion des tranchées (2016/5-6)

Société

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
La famille (1986/6)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
Église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
Image aujourd'hui (2003/4)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'écologie et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
Poésie et Incarnation (2007/4)
L'Action sociale de l'Église (2009/3-4)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)
L'idée d'Université (2013/1)
Littérature et Vérité (2014/5)
Les Pauvres (2015/4)
La grande ville (2016/4)

Le Décalogue

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1)
Père et mère honoreras (1995/1)
Tu ne tueras pas (1996/1)
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
Tu ne voleras pas (1998/3)
Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
La convoitise (2000/2)

En collaboration avec les éditions de **Communio** en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : F. De Rycke, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

Communio Internationalis a comme président d'honneur Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire et comme coordinateur le P. Jean-Robert Armogathe.

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Secrétaire général : Patrick Cantin.

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Blois), Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Paul Colrat (Lyon), Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens, Paul-Victor Desarbres, Philippe Dockwiler (+), Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Jean-David Fermanian, Irène Fernandez, Ide Fouche, Marie-Christine Gillet-Challiol, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Didier Laroque, Laurent Lavaud (Montpellier), Jean Leclercq, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard (+), Étienne Michelin (Venasque), Xavier Morales, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Gérard Pelletier, Patrick Piguet, Dominique Poirel, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Émilie Schick-Tardivel, Rudolf Staub, Florent Urfels, Miklos Vetö, Dominique Weber, Isabelle Zaleski.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris,
tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : www.laprocedure.com ou www.communio.fr

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

Nom : Prénom :

Adresse :

.....

.....

..... Courriel :

Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

un an, deux ans ou trois ans.

Je me réabonne (n° de l'abonnement :

Je parraine cet abonnement et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit

informé de mon identité pas informé de mon identité

Je commande les numéros suivants :

(port 2 € inclus) : 14 € simple, 20 € double

Date :

Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

		Type de tarif	1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)		80 €	160 €	240 €
France	Normal		60 €	110 €	160 €
Belgique	Normal		62 €	114 €	165 €
Zone Euro	Normal		64 €	118 €	170 €
Monde	Courrier économique		66 €	122 €	175 €
Monde	Courrier prioritaire		80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal		40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant		20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal				

Règlement en Euros :

Par chèque payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC (ou SWIFT): PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Par carte bancaire via le site www.communio.fr

Collection Communio/ Parole et Silence

- Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église suivi de
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces :
Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013
Michel Sales et Communio : *Le décologue*, 2014
Dagmar Halas, *Le silence de la peur.
Traduire la Bible sous le communisme*, 2015

Dépôt légal : mars 2017 – N° de CPPAP : 0121 G 80668
N° ISBN : 978-2-915111-67-5 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : louis-marie.fr
Impression : Imprimerie Soregraph à Nanterre – N° d'impression : XXXX