

revue  
catholique  
internationale



*communio*

# *Notre Père IV* *Pardonne-nous*

« Comment rendrai-je au Seigneur tout le bien qu'il m'a fait ? »

Psaume 115, 12 (TOB)

« Je me noie, je me perds, quand j'entre au profond abîme  
de ce monde ainsi prêtant, ainsi devant. Croyez que chose  
divine est prêter : devoir est vertu Héroïque »

François Rabelais, *Tiers-Livre*, chap. 3 (texte modernisé).



# Fondation des Monastères

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<sup>e</sup> siècle, cette fresque appartient au grand ensemble décoratif de la catacombe romaine de Priscille, sur la Via Salaria.

*Notre Père IV*  
*Pardonne-nous*

## SOMMAIRE

### Éditorial

7 Anne-Claire Lozier et Paul-Victor Desarbres : Pardon à crédit

### Thème Notre Père IV – Pardonne-nous

- 19 Charles de Foucauld : Méditation sur le Notre Père (IV)  
*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.*
- 21 Daniel Pittet : Pardonner l'impardonnable pour être un homme debout  
*L'auteur de Mon Père, je vous pardonne, victime d'un prêtre pédophile qu'il a dénoncé devant la justice, évoque le pardon qu'il a accordé à onze ans, qui n'efface pas ce qu'il a vécu, mais lui a permis de survivre comme un « homme debout ».*
- 25 Philippe Lefebvre : Dettes et débiteurs, ces mots si chers – Parcours bibliques  
*Le vocabulaire économique est très présent dans la Bible. Comment exprime-t-il quelque chose de notre vie spirituelle et de notre rapport au Père ? Le Notre Père, en utilisant ce même vocabulaire, nous fait sortir d'un monde marqué par les liens de dépendance et d'assujettissement, dont le symbole est la dette, pour nous faire entrer dans la vie filiale.*
- 37 Gary A. Anderson : Pardonne-nous nos dettes  
*Utiliser la métaphore de la dette pour parler du péché, est-ce faire de Dieu un créancier pointilleux ? Par une étude précise de l'utilisation de ce vocabulaire économique dans la littérature rabbinique, l'auteur montre qu'elle ne s'oppose pas nécessairement, comme on a pu le soutenir, à la conception d'un Dieu généreux et miséricordieux, à la « comptabilité inventive ».*
- 49 Paul-Victor Desarbres : À propos des traductions de la cinquième demande  
*À regarder la façon dont la cinquième demande a été traduite et les débats qui ont présidé aux choix de traduction en diverses langues, on peut distinguer deux tendances : un parti pris exégétique respectant la lettre du texte et son caractère problématique et un parti pris pastoral qui accorde une certaine importance à la compréhension immédiate du texte. Mais peut-on faire l'économie d'une catéchèse ?*

- 65 Jean-Pierre Batut : Le Pardon – Homélie sur le pardon à partir du débiteur impitoyable  
*Prononcer le Notre Père suppose d'avoir accordé soi-même le pardon pour demander à Dieu le pardon de nos offenses. Ce préalable peut être compris en fonction de la parabole du débiteur impitoyable : il y a avant tout un pardon originaire de Dieu qui nous restaure, nous rend capables de pardonner et constitue le gage exigeant d'un pardon à donner.*
- 69 Anton Štrukelj : « La purification de la mémoire »  
*Quel sens donner aux demandes de pardon posées par l'Église au seuil du second millénaire ? À travers les textes magistériels, on comprend que l'exigence de purification de la mémoire qui préside à ces demandes a pour but une libération qui permet de passer de la confession des péchés à l'action de grâce.*
- 77 Jean-Claude Hanus : L'aveu dans le sacrement de Réconciliation  
*La remise des péchés a pour condition, dans l'Église, l'aveu personnel et sincère. Est montrée l'importance de cet aveu dans le sacrement de Réconciliation, pour la vie spirituelle du pénitent et pour celle de l'Église : l'aveu ne doit pas être compris comme l'exigence d'une lucidité sans faille sur soi-même, mais comme un lieu d'exercice des vertus théologales.*
- 91 Michael Edwards : Des paroles (peu) nombreuses  
*Prêter attention à la dimension proprement poétique du Notre Père, c'est réapprendre à le lire. « Si toute grande poésie a pour résultat, quelle que soit l'intention du poète, de changer le réel à nos yeux, de nous changer et de changer la langue que nous parlons, les trois transformations se renforçant mutuellement, le Notre Père se trouve au cœur de la poésie ».*

## SOMMAIRE

### Dossier



Traduire la sixième demande du Notre Père

#### 103 Thomas Söding : La tentation – Le sens de la sixième demande du Notre Père

*À propos de la sixième demande, l'auteur, un grand exégète allemand, fait porter son analyse sur la « tentation » ; la divergence de traduction entre le français et l'allemand reflète une approche différente : ne pas infliger aux fidèles la tentation, ou bien leur épargner l'épreuve décisive.*

#### 107 Denis Dupont-Fauville : Sur la nouvelle traduction liturgique du Notre Père

*La nouvelle traduction liturgique du Notre Père, si elle vise à éviter la confusion, n'est elle-même pas exempte d'ambiguïté. Pour la préciser et la prolonger, l'auteur en propose une autre : nommer clairement le Mauvais, ou le Malin, que vise la dernière demande.*

### Signet



#### 112 Angelo Scola : L'anthropologie de l'encyclique *Humanae vitae* Cinquante ans après l'encyclique *Humanae vitae* (1968), le cardinal Scola revient sur les présupposés anthropologiques d'un texte mal compris.

Anne-Claire Lozier  
Paul-Victor Desarbres

## Pardon à crédit

Dans la cinquième demande du Notre Père, nous demandons le pardon de nos offenses « comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés ». Or la version de l'évangile de Matthieu (6,12), adoptée par les différentes traditions chrétiennes, évoque une remise de dettes (en grec : *opheilēmata*). Le verset assimile, par le vocabulaire qu'il emploie, la faute, l'offense ou le péché à une dette. « Remets nos dettes comme nous remettons à qui nous doit<sup>1</sup>. » Les traductions vernaculaires préfèrent en général traduire comme Luc lui-même a choisi de retranscrire la prière enseignée par Jésus en hébreu ou en araméen : en demandant le pardon des offenses (en grec : *hamartias*). Ce terme de dette passe donc bien souvent inaperçu.

Certaines versions du Notre Père, comme celle de la Vulgate utilisée dans la liturgie latine, accordent une importance à l'image de la dette : *Et dimitte nobis debita nostra*. Deux choix apparaissent donc dans la traduction de la cinquième demande : l'option pastorale qui privilégie la compréhension immédiate et celle qui cherche à maintenir fidèlement la lettre, quand bien même la traduction ne se suffirait pas à elle-même et exigerait une catéchèse. La première l'emporte souvent, comme le montre l'article de Paul-Victor Desarbres<sup>2</sup>. Dans son article consacré à la modification adoptée en décembre 2017 par les catholiques francophones, « ne nous laisse pas entrer en tentation », le Père Denis Dupont-Fauville pose la question suivante : la traduction doit-elle faire l'économie de l'explication ? Ce cahier, en tout cas, a eu tout loisir de chercher à expliquer ce vocabulaire de la dette qui éclaire notre idée du péché et de l'obligation de pardonner à autrui.

Ce mot de dette nous invite à mieux comprendre le pardon des offenses que nous demandons à Dieu et que nous avons déjà reçu initialement. Il permet aussi de se confronter à certaines critiques lancées par Nietzsche contre la morale et la foi chrétienne. Enfin, il nous a semblé que l'image de la dette permet de mieux comprendre le péché en fonction d'une relation avec Dieu et avec nos frères, et donc d'approfondir l'étrange articulation au cœur du verset : « comme nous-mêmes ». Nous sommes en effet placés dans une étrange attitude de débiteurs qui demandent à Dieu de ne pas être comptable de leurs offenses, en comptant sur les offenses qu'ils ont remises à leurs semblables. Le pré-

1 *Bible des écrivains*, Bayard, 2001.

2 Voir Paul-Victor DESARBRES, *À propos*

*des traductions de la cinquième demande*, p. 49 du présent cahier.

**Éditorial** ● sent cahier souhaite prendre au sérieux ce *passif* et montrer que cette image éclaire la façon dont pardon humain et pardon de Dieu s'articulent l'un à l'autre.

### De la dette au devoir coupable ?

Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche décrit la façon dont les concepts moraux sont apparus, dans l'espèce humaine, au sein de la concrétude de relations humaines et sociales. Jouant sur la continuité lexicale, en allemand, entre *Schuld* (faute) et *Schulden* (dettes), il avance que le sentiment de *faute* tiendrait son origine de la relation entre créancier et débiteur. L'être-en-défaut du débiteur par rapport à son créancier devient un être-en-faute, qui génère *mauvaise conscience* et *culpabilité*. C'est encore dans cette relation contractuelle de la dette qu'il faut chercher l'origine de l'idée de *châtiment*, qui consiste moins à punir le criminel, responsable de ses actes, de n'avoir pas agi autrement, qu'à imaginer une étrange équivalence entre un tort causé et une douleur subie. Dans ces temps primitifs (Nietzsche ne mentionne que l'« Égypte » et la législation romaine), le débiteur qui ne paie pas doit s'acquitter de sa dette *via* son propre corps : si tortures et châtiments sont généralement codifiés et proportionnés au volume de la dette (codification qui témoigne de cette formidable équivalence), il s'agit bien de permettre au créancier d'éprouver un sentiment de dédommagement dans le pur exercice de « sa puissance sans scrupules sur un être privé de puissance<sup>3</sup> », c'est-à-dire de donner un droit à la cruauté. La dette s'inscrit donc dans un jeu de pouvoir, marqué par une volonté de puissance. Voilà sur quoi reposent nos sublimes concepts ! Forgée au creuset de la relation de dette, la moralité commence dans un bain de sang.

Mais il y a plus : la relation de dette entre deux personnes a été rendue abstraite et appliquée aux ancêtres, puis à Dieu. Le mécanisme de la relation de dette se déroule à nouveau : on s'imagine avoir une dette envers Dieu et pouvoir être en défaut de paiement, donc en faute envers lui ; on s'imagine tenus par des obligations (respecter tels commandements, rendre tel culte) dont on ne s'acquitte que trop peu ; on en ressent de la culpabilité ; on se livre pieds et poings liés à un tel créancier, d'autant plus que la dette est infinie, donc impayable. Tout cela devrait se solder dans un bain de sang punitif. Mais « le faux-monayage du christianisme » ou son « trait de génie » est allé plus loin, en se figurant dans un second temps, pour répondre à l'aspiration au rachat ainsi provoquée :

Dieu lui-même se sacrifiant pour la faute de l'homme, Dieu lui-même se faisant payer par lui-même, Dieu comme la seule instance qui puisse racheter l'homme de ce qui pour l'homme même est devenu impossible à racheter – le créancier se sacrifiant pour son débiteur, par amour (faut-il le croire? –), par amour pour son débiteur<sup>4</sup>!...

Résumons: non seulement toute dette est un asservissement mais encore le Dieu chrétien se présente à la fois comme détenteur d'une créance impossible à honorer (– comment payer une dette à l'égard de sa *prima causa*? –) et comme un créancier assez pointilleux pour se payer à lui-même sa dette, en subissant un cruel châtement, à la place, et même *par* son débiteur. Difficile de voir là autre chose qu'une «volonté de se tourmenter soi-même<sup>5</sup>». Le salut chrétien est ainsi un rachat promis après l'assignation de la dette du péché originel, du statut de créature en état de dette par rapport au créateur. Ce rachat est-il une duperie? L'énième manifestation d'une morale caduque, nihiliste, d'«une morale d'esclave»? Faut-il s'en débarrasser définitivement, et hâter l'arrivée d'un stade supérieur de la moralité, celle de ces hommes supérieurs et indulgents capables de grâce et de pardon, eux qui savent laisser aller, avec indifférence, ceux qui sont incapables de les payer<sup>6</sup>?

Cette critique pourrait sembler d'autant plus pertinente qu'on a pu soutenir<sup>7</sup> que c'était en partie le christianisme qui était responsable d'un inflexionnement «déontique» de la conception de la morale: c'est-à-dire d'une approche non en termes d'excellence personnelle (ce qui est plutôt la conception grecque), mais en termes de commandements et de *devoirs*. Cet inflexionnement serait lié à l'usage de la notion de dette. Certes, on trouve déjà l'idée de *devoirs* et d'obligations envers autrui chez les stoïciens, mais le christianisme ajoute à l'idée de dette provenant d'un contrat par rapport à autrui, celle d'une dette qui échoit à l'individu «à sa naissance», en quelque sorte, et qui serait une dette envers Dieu. C'est ainsi cette dette de toute créature envers Dieu (qui doit à Dieu son existence, mais aussi la possibilité qu'elle a de faire le bien) qui permet de rendre raison de l'existence des *devoirs* moraux. Je dois à Dieu de me comporter d'une certaine manière, d'agir conformément à ma nature. Rembourser ma dette, c'est donc bien agir, ou souffrir un châtement pour mes péchés. On peut effectivement trouver, chez saint Augustin, une telle idée, qui semble aller à première vue dans le sens de Nietzsche:

4 *Id.*, §21, p. 127.

5 *Id.*, §22, p. 127.

6 *Id.*, §10, p. 145 et §24, p. 177.

7 John Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, introduction, La Découverte, 2008, p. 16-17.

Éditorial

● Cherche ce dont la nature pécheresse est débitrice (*quid debeat*) et tu trouveras l'action droite. Cherche envers qui elle est débitrice et tu trouveras Dieu. En effet, comme personne n'est au-dessus des lois du créateur Tout-Puissant, il n'est pas permis à l'âme de rendre ce qu'elle doit. C'est pourquoi, si elle ne le rend pas en accomplissant la justice, elle le rendra en subissant le malheur. Car en l'un et l'autre cas retentit le mot de dette<sup>8</sup>.

La métaphore de la dette sert, non seulement dans le Notre Père mais tout au long du texte biblique, à décrire le péché. Faut-il alors suivre la thèse de Nietzsche selon laquelle « c'est dans cette sphère-là, dans le droit des obligations donc, que se trouve le foyer qui a donné naissance au monde des concepts moraux de "faute", de "devoir"<sup>9</sup> » ? Parler du péché sous la forme d'une dette que nous reconnaissons avoir envers Dieu nous condamne-t-il à une culpabilité abstraite et infinie et à un châtement plus ou moins sanglant ?

**Détour : éloge des dettes**

Un premier détour s'avère nécessaire pour comprendre la relation qui unit deux personnes à travers la dette. Nietzsche ramène la dette au plan de la matérialité et la conçoit comme une relation unilatérale de domination. Or la dette est porteuse d'une dimension économique, mais aussi anthropologique et symbolique. Elle implique pour une part un rapport d'interdépendance qui, justement, bat en brèche l'idéal d'individu souverain; elle n'est pas forcément la marque d'une insolvabilité et d'un esclavage financier. Dans son essai intitulé *Éloge de la dette*, Nathalie Sarthou-Lajus montre que l'idée de dette objective et calculable met un terme à la culpabilité – la dette concrète, forcément limitée, peut être le fossoyeur d'une culpabilité abstraite<sup>10</sup>.

Une école de pensée, à la suite de Marcel Mauss, a eu tendance à concevoir l'économie primitive comme fondée sur un don, le don étant une forme sophistiquée d'échange et même d'économie. Le don est « une sorte de cadeau d'attente d'intérêt probatoire; il apaise le créancier ex-donateur mais ne libère pas le débiteur futur donateur<sup>11</sup> ». D'autres,

8 SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III 15, 43-44, (Bibliothèque Augustinienne 6), p. 466-467.

9 NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, op. cit., Second traité, §6, p. 133.

10 Nous suivons dans cette partie NATHALIE SARTHOU-LAJUS, *Éloge de la dette*, Paris, PUF, 2012, p. 69: « D'une manière générale, la dette implique un calcul et une évaluation du degré de res-

ponsabilité. Elle s'oppose au sentiment de culpabilité et met fin à la surenchère de la logique de la vengeance en se heurtant, il est vrai, au difficile monnayage de la souffrance humaine ». Voir aussi du même auteur, *Éthique de la dette*, Paris, PUF 1997.

11 MARCEL MAUSS, *Essai sur le don*, Paris, PUF, 2007, p. 118.

dans le sillage de la *Généalogie de la morale*, de Gilles Deleuze ou de Félix Guattari, ont considéré que la relation première de l'homme à l'homme est la dette et le rapport inégalitaire de dépendance qu'elle implique : ainsi, au terme d'un processus violent, l'homme est devenu un être sur lequel on peut compter et qui sait compter. Or, comme le souligne Nathalie Sarthou-Lajus, on aurait tort d'opposer tout à fait ces deux logiques<sup>12</sup>. Le don sans échange est rare : il s'inscrit dans une relation qui ne peut faire abstraction de l'obligation de retour. De plus, la dette a également une impureté constitutive :

Le rapport créancier/débiteur n'a pas vocation à rester figé dans le temps et participe d'un processus de reconnaissance mutuelle et de transmission. C'est un rapport de confiance qui correspond à un acte de foi ou un pari pour un avenir meilleur. En effet, s'endetter n'est autre chose que prendre des avances sur l'avenir<sup>13</sup> [...].

Il existe aussi une version optimiste de cette relation de créancier à débiteur : l'asymétrie n'est pas toujours profondément perverse.

De plus, la dette recèle une dimension symbolique distincte de la dette économique. La famille permet de penser une relation profondément asymétrique qui cependant ne débouche pas mécaniquement sur un rapport de sujétion. Le paradigme familial est un modèle de dépendance structurelle où l'enfant contracte une sorte de dette vis-à-vis de ses parents, du milieu familial et de ce qu'il lui apporte en termes affectifs, psychiques, matériels<sup>14</sup>. La dette familiale peut certes retenir prisonnier ; mais l'un des enjeux du passage à l'âge adulte est précisément le passage à la reconnaissance du caractère symbolique de la dette. On peut facilement s'acquitter de la « dette de mémoire » qui est une partie de la dette familiale.

On peut ainsi distinguer à la suite de Lacan<sup>15</sup> d'une part une « dette symbolique », c'est à dire un « endettement originaire du sujet à l'endroit d'une figure de l'altérité qui lui permet d'advenir comme sujet responsable et singulier<sup>16</sup> », et d'autre part une dette imaginaire, marque d'aliénation du sujet qui au nom d'une image fallacieuse de soi-même pense avoir contracté une dette impayable et entretient sa propre culpabilité. Pour Nathalie Sarthou-Lajus, cette « dette symbolique »

12 Nathalie SARTHOU-LAJUS, *Éloge de la dette*, op.cit., p. 21-27.

13 *Id.*, p. 25.

14 *Id.*, p. 55 : « Le don originel de la famille se présente comme un prêt sans cesse renouvelé, une avance de ressources pour que l'autre qui vient de soi puisse naître à lui-même ». Sur cette question,

voir Jean-Luc MARION, *Étant donné*, Paris, PUF, 1997, § 10, p.136 sv et § 29 p.408 sv.

15 Jacques LACAN, *Les Écrits*, Seuil, p. 433.

16 Nathalie SARTHOU-LAJUS, *Éloge de la dette*, op. cit., p. 65-66.

*Éditorial* ● et originaire est peut-être en dernière analyse la marque d'une forme de finitude humaine; nous ne sommes pas seuls, ni radicalement indépendants, ni esclaves.

Grâce à ces analyses, on peut sans doute mieux comprendre ce que signifie avoir remis leurs dettes à nos débiteurs et demander la remise des siennes à Dieu. Il est d'abord décisif de constater que la métaphore de la dette, dans les deux testaments, sert moins à décrire la dette contractée que la *remise* des dettes, et la libération qu'elle engendre. On répondra donc à Nietzsche que le texte biblique lui-même n'ignore pas le « laisser-aller » qu'est la remise de dette: cette métaphore n'est pas un tour de passe-passe aux conséquences malheureuses, qui enfermerait le croyant dans une logique comptable, mais un des lieux où s'élabore la pensée biblique du pardon et du salut. Comme nous le montre Philippe Lefebvre<sup>17</sup>, la Bible fourmille de « ces mots si chers »: ainsi la relation décrite par le Notre Père vise justement à nous extraire de la relation de dépendance liée à la dette quantifiable; c'est une libération concrète, sortie d'Égypte ou sortie de l'esclavage, qui nous est promise et que nous pouvons demander. Cette libération est déjà évoquée par les textes du *Lévitique* ou de l'*Exode*, sur un mode qui semble confiner à l'utopie (la remise de dette jubilaire); elle culmine dans les évangiles, notamment celui de Luc, en une libération qui fait de nous des fils et filles de Dieu.

Car l'image biblique ne comprend pas la mise en œuvre d'une logique comptable oppressive. Nous demandons la remise d'une dette de péchés, selon la logique d'une comptabilité déculpabilisante propre à Dieu. Cette comptabilité folle de la remise de dette est exposée dans la parabole du fils prodigue (*Luc 15, 11-32*): ce Père qui avance une part de son héritage à son fils puis tue le veau gras à son retour montre une véritable incurie budgétaire. Ce père est le modèle de l'action de Dieu envers nous et un exemple que nous sommes invités à imiter:

Pierre s'approcha et lui dit: 'Seigneur, quand mon frère commettra une faute à mon égard, combien de fois lui pardonnerai-je? Jusqu'à sept fois?' Jésus lui dit: 'Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix fois sept fois'<sup>18</sup> (*Matthieu 18, 21-22*).

La comptabilité de la dette ne compte plus quand il est question de remettre; les exemples de tels cas de figure ne manquent pas dans les évangiles. Nous sommes rachetés de façon inconditionnelle, répétée,

17 Voir Philippe LEFEBVRE, *Dettes et débiteurs, ces mots si chers – Parcours bibliques*, p. 25 du présent cahier.

18 Sauf mention contraire, on utilise ici la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB).

obstinée et même un peu folle aux yeux du monde. Dans la littérature rabbinique, comme le montre Gary A. Anderson<sup>19</sup>, le motif de la dette a ainsi pu servir à décrire Dieu comme un « prêteur impérieux exigeant le remboursement de chaque centime », mais aussi comme un prêteur capable d'une « comptabilité inventive », en vue du salut de son peuple. La dette biblique décrit un affranchissement que nous demandons pour nous-mêmes, mais elle permet aussi de comprendre qu'une dette demeure toujours entre Dieu et nous. En effet, devenus fils et filles de Dieu, nous sommes appelés à imiter notre Père : la remise de dette n'exonère pas d'un autre dû, celui du pardon que nous sommes invités à notre tour à donner. Elle le génère même. Une dette demeure donc.

### Dette et lien de charité

Qu'entendre par cette dette qui demeure une fois les péchés pardonnés ? Dans l'Épître aux Romains, on lit de célèbres instructions sur le rapport aux autorités de ce monde : « Rendez à chacun ce qui lui est dû : l'impôt, les taxes, la crainte, le respect, à chacun ce que vous lui devez » (*Romains* 13, 7). Il faut s'efforcer de ne pas avoir de dettes en ce monde, et de payer son dû à chacun. Mais on lit ensuite une exhortation aux communautés chrétiennes qui attendent la venue imminente du jour du Seigneur : « N'ayez aucune dette envers qui que ce soit, sinon celle de vous aimer les uns les autres ; car celui qui aime son prochain a pleinement accompli la loi » (*Romains* 13,8). Cette dette de l'amour mutuel est de nature différente des dettes pécuniaires qui doivent disparaître ; elle semble désigner ici le lien de l'amour mutuel ; c'est une dette qui ne passe pas.

L'image usuelle qui permet de penser les torts commis par les uns contre les autres prend un sens différent dans une communauté où il n'y a plus qu'un reste de dette. Cette dette de l'amour mutuel a probablement alimenté l'éloge ironique des dettes qu'on trouve exposé, sur un ton énigmatiquement farcesque, dans le troisième roman de François Rabelais, le *Tiers-Livre* (chap. 3 et 4). Panurge, personnage rusé, émule de François Villon, figure de l'étudiant sans argent ni scrupule, se voit demander quand il sera « hors de dettes<sup>20</sup> ». Il remontre que « chose divine est prester : deivoir est Vertu heroïcque<sup>21</sup> ». On sourit en lisant ce discours intéressé et définitif décrivant un monde sans dettes (horreur !) : « Qui rien ne preste, est creature laide et mauvaïse : creature du grand villain dïantre d'enfer<sup>22</sup> ». Un étudiant criblé de

19 Voir Gary A. ANDERSON, *Par-donne-nous nos dettes*, p. 37 du présent cahier.

20 RABELAIS, *Œuvres complètes*, éd.

Mireille Huchon, Paris, Gallimard, 1994, p. 360.

21 *Id.*, p. 367.

22 *Id.*, p. 361.

*Éditorial* ● dettes ne saurait dire moins. Panurge ajoute que l'échange que permet la dette est vital : en témoignent (l'image et l'argument sont classiques) les relations entre les membres du corps, en dette les uns vis-à-vis des autres. Il s'enthousiasme enfin pour un monde où tous seraient prêteurs et débiteurs, dans un transport qui peut faire rire :

Charité seule règne, regente, domine, triumphe. Tous seront bons, tous seront beaulx, tous seront justes. O monde heureux. O gens de cestuy monde heureux. O beatz troys et quatre foyz. Il m'est advis que je y suis<sup>23</sup>.

Très probablement, Rabelais a donné ici libre cours à la verve intéressée et fantaisiste de son personnage, tout en songeant à un arrière-plan – la dette de la charité mutuelle évoquée par l'Épître aux Romains. Certes, Panurge expose là un idéal ironique<sup>24</sup> ; certes, c'est un cynique ; mais il reflète aussi, imparfaitement, une vue profonde sur un idéal de communauté où la dette a changé de nature, où la dette devient paradoxale.

L'Épître aux Romains permet bien de distinguer une dette seconde, une dette d'enfants de Dieu. Cette dette seconde ou symbolique nous montre que l'acquiescement que nous demandons à Dieu est une libération, et non une rupture. Même acquittés de nos dettes, nous ne sommes pas sans lien.

### Librement liés

Le rachat du péché que nous demandons dans le Notre Père rend libre par le lien même qu'il crée, celui d'une dette symbolique. Le Père Jean-Claude Hanus<sup>25</sup>, fort de son expérience pastorale, analyse ainsi l'aveu, cette « quasi matière du sacrement de réconciliation ». Il le replace dans sa dimension théologale de foi, d'espérance et de charité. Si la confession des péchés est affaire d'humilité, et non seulement de vérité, c'est qu'elle vise la réparation du lien avec Dieu. Une lucidité sans faille sur soi-même, sur sa faute morale, n'est pas la même chose que la reconnaissance de son péché. En tant qu'elle est recréation d'un lien en partie rompu, la remise de dettes proposée par le christianisme est donc tout à fait distincte de l'affranchissement indifférent qu'est le pseudo-pardon du surhomme nietzschéen, cet homme solitaire, « au grand amour et au grand mépris ».

Le fait même que Dieu nous remette nos dettes de péché nous libère, et les remplace par une dette de reconnaissance. Nous contractons une dette symbolique. Une part irréfragable de dette demeure vis-à-vis du

23 *Id.*, p. 365.

24 On parle d'un éloge paradoxal, tradition littéraire bien identifiée ; voir, entre autres, Patrick DANDREY, *L'Éloge paradoxal de*

*Gorgias à Molière*, Paris, PUF, 1997.

25 Voir Jean-Claude Hanus, *L'aveu dans le sacrement de réconciliation*, p. 77 du présent cahier.

créateur et rédempteur. C'est une dette qui peut paraître immense, incalculable, comme le dit le psalmiste (Psaume 116, 12) : « Comment rendrai-je au Seigneur tout le bien qu'il m'a fait ? »

Comme pour la dette familiale, il serait faux de croire que nous n'avons pas moyen de nous en acquitter. Le psalmiste s'empresse d'ailleurs d'avancer le moyen de paiement, en termes liturgiques aisément transposables : « Je lèverai la coupe de la victoire et j'appellerai le Seigneur par son nom » (Psaume 116, 13). C'est bien un rituel d'action de grâce dont il est ici question. Ce dû qui reste n'est pas une contrainte pesante, mais un devoir intérieur, un bienfait qui *oblige*. Il y a en quelque sorte une dette seconde ainsi contractée qui consiste à reconnaître les bienfaits reçus et à les redonner, à *pardonner*. Nous avons contracté une dette de pardon à donner.

### Entre deux pardons

Si l'on a longuement décrit cette dette de pardon qui demeure après toute remise de dettes, c'est qu'elle nous permet de mieux comprendre le verset du Notre Père. Exprimée par le « comme » (*sicut*), cette dynamique de transformation de la « dette », qui fait d'une dette de péchés une dette de pardon, est au cœur de la cinquième demande. En effet, comme le montre l'homélie de Mgr Jean-Pierre Batut<sup>26</sup>, nous sommes suspendus entre deux pardons, celui que nous avons reçu plusieurs fois et celui qui nous est promis. C'est tout le sens de la parabole du débiteur impitoyable (*Matthieu 22, 23-35*). Nous avons déjà été pardonnés, acquittés de nos dettes ; ainsi, par la liberté qui nous est acquise, « le pardon reçu devient le gage du pardon à donner ». La faute du débiteur impitoyable est précisément de s'être cru quitte.

Or, si c'est un pardon initial qui nous rend capables de pardonner, notre usage de cette capacité conditionne en retour le pardon final. Être avare de pardon revient à signifier son incompréhension du pardon divin initial, qui n'est pas une rupture ou un congé pris mais un don qui veut à nouveau se donner, la communication d'une vie qui veut se communiquer. Se croire quitte, c'est se couper soi-même de cette vie.

L'enjeu du pardon est en quelque sorte déplacé : il importe avant tout de savoir recevoir la miséricorde qu'on ne peut que transmettre, une fois reçue. On peut ici rappeler une interprétation de la parabole des talents<sup>27</sup> (*Luc 19, 12-27*) : chaque serviteur qui reçoit un talent est l'objet d'une grâce

<sup>26</sup> Voir Jean-Pierre BATUT, *Le pardon* – Homélie sur le pardon à partir du débiteur impitoyable, p. 65 du présent cahier.

<sup>27</sup> Voir *Matthieu 25, 14-30*. Les interpré-

tations de cette parabole sont multiples ; on y voit classiquement une incitation à faire fructifier les dons de Dieu (le roi) ; mais on peut aussi voir dans le roi un tyran.

Éditorial

● du maître. Mais l'un d'entre eux veut précisément se tenir quitte vis-à-vis du maître et ne fait qu'enterrer son talent pour pouvoir le restituer à son retour. Il prend peur, se laisse convaincre par l'opinion qui fait de son maître un homme sévère (*Luc 19, 21*); le maître le « juge sur [s]es paroles » plus que sur l'absence de rendement. La réception du pardon compte bien davantage que l'exigence de transmission. Recevoir la miséricorde en vérité, revient forcément à savoir l'exercer à son tour.

**La dette, Dieu et les autres**

Le Notre Père est une prière personnelle prononcée par une communauté: c'est un « nous » qui demande le pardon des offenses. Cela ne dilue certes pas la responsabilité personnelle, mais la renforce au contraire, puisque nous pouvons aussi, comme le rappelle Charles de Foucauld, demander pardon pour les autres. Nous voilà au sein de deux relations qui s'articulent: notre lien au Père et notre rapport à autrui. Notre foi repose sur une éthique relationnelle, si l'on n'oublie pas que les personnes trinitaires sont le cœur et la source de cette éthique. Le commandement de l'amour de Dieu qui est premier et celui de l'amour du prochain, auxquels se résume toute la loi, sont « semblables » (*Matthieu 22, 39*). Le pardon des offenses que nous avons subies est ainsi le prolongement du pardon reçu. En pardonnant aux autres, nous laissons le Christ agir en nous pour participer librement de la vie de Dieu.

Ici, il faut rappeler ce que l'acte de pardon, la remise de dette, a d'objectif, de libérant pour qui le reçoit. En vertu de la même force de libération, le magistère pontifical a appelé notre Église à demander pardon pour les péchés commis en son nom, à purifier sa mémoire, au seuil du deuxième millénaire, comme le rappelle le Père Anton Štrukelj<sup>28</sup>, de la rédaction slovaque de *Communio*: en confessant son péché (*confessio peccati*), l'Église peut proclamer la gloire de Dieu qui libère (*confessio laudis*). Mais cet effet vaut également pour celui qui l'accorde. Le créancier aussi est lié, par la dette, au débiteur, à son désir d'être remboursé, à son livre de comptes. On comprend alors comment le pardon donné prolonge le pardon reçu, en l'autre pardonné mais aussi en nous-mêmes lorsque nous pardonnons. Le témoignage de Daniel Pittet<sup>29</sup>, que nous avons placé en tête de ce cahier, n'est pas un exemple de pardon héroïque que d'autres victimes d'atrocités seraient poliment priées de suivre en silence (nous avons parfois cru dans l'Église pouvoir intimer l'ordre de pardonner!). C'est pour son auteur l'occasion d'affirmer que le pardon lui a permis de construire sa vie, sans rien effacer, sans faire l'économie de la justice des hommes.

28 Voir Anton ŠTRUKELJ, « La purification de la mémoire », p. 69 du présent cahier.

29 Voir Daniel PITTET, *Pardonner l'impardnable pour être un homme debout*, p. 21 du présent cahier.

Ainsi, la notion de dette paraissait à Nietzsche comme une incompréhensible et préoccupante confusion de l'horizontal et du vertical, c'est-à-dire des relations interhumaines et des relations que peuvent avoir les hommes avec des êtres supra-mondains (par ailleurs inexistantes), confusion d'autant plus dommageable qu'elle a donné lieu à une morale de la détestation de soi, de la dépréciation de la vie ici et maintenant. Or c'est justement cela qui fait la force de la pensée chrétienne du pardon. On voit comment cette articulation est précisément permise par l'image de la dette. Le chrétien ne projette pas artificiellement un mécanisme social sur la relation qu'il entretient avec son Père, en se prenant au piège de sa propre métaphore : il cherche à éclairer par les mots que ce Père lui confie, et qui renvoient bien, au sens propre, à une expérience sociale concrète (celle de la dette), les conditions de possibilité d'une autre expérience : celle du pardon et de la libération du péché.

### Un pardon difficile

Reste que le pardon évoqué par la cinquième demande peut paraître à certains difficile, voire impossible. Qui n'a déjà entendu quelqu'un avouer qu'il ne peut prononcer ces mots de l'oraison dominicale ? Ces mots restent un appel à pardonner adressé à qui veut les prononcer de tout cœur. D'ailleurs, l'exigence de pardon est posée de façon tranchante par les évangiles.

« Remets-nous nos dettes, puisque même nous avons remis les dettes à ceux qui nous doivent ». Ne sommes-nous pas alors revenus au départ, liés à une dette qui semble à son tour impossible à honorer, nous qui sommes si lents à donner notre pardon, et de si mauvaise grâce ? Le paradoxe est que le pardon est *déjà* initié en nous, par le pardon initial du Père, par le pardon initial du Fils, par le pardon déjà accordé par nos frères qui prononcent cette prière. En prononçant les mots du Christ, nous supposons que Dieu nous a déjà rendus capables du pardon, et même qu'il a pu nous arriver, *déjà*, même à nous dont le cœur est endurci, de pardonner. Si ce n'est nous, c'est notre frère.

On peut donc lire dans ces paroles que le Christ invite à prononcer mieux qu'une mise en demeure, un constat : Michael Edwards<sup>30</sup>, en scrutant également le texte, la prosodie même du poème qu'est le Notre Père montre que cette prière ne nous enflamme pas ; elle nous « impersonnalise », afin qu'« une volonté profonde » naisse « de cette attention accrue ». Car dans la prière du Notre Père, nous prions avec les paroles du Christ. Dieu en nous se tient prêt, si nous le laissons faire, à pardonner à notre place. Ce verset est un constat sur l'action de Dieu en nous, c'est-à-dire en moi ou en mes frères.

30 Voir Michael EDWARDS, *Des paroles (peu) nombreuses*, p. 91 du présent cahier.

Éditorial

● Il a pardonné, se tient prêt à pardonner en nous, et nous pouvons à ce titre lui demander pardon de nos propres péchés. À nos difficultés de pardonner, Dieu a répondu en nous donnant une prière où s'exprime la surabondance de son pardon. Ce verset n'est pas une gifle assénée à ceux qui n'arriveraient pas à s'élever à l'héroïsme moral du pardon.

Dès lors, comprendre ce verset du Notre Père comme un préalable, une condition (« nous ne serons pardonnés par Dieu *qu'à condition* que nous ayons pardonné à nos frères») nous paraît un contre-sens. Ce serait faire de l'incapacité de pardonner, même ponctuelle, le péché sans rémission. Notre culture contemporaine, structurée par la figure de la victime, pourrait à bon droit s'indigner<sup>31</sup>. Le verset nous fait dire: « Pardonne-nous, puisque nous-mêmes avons pardonné... » La validité de notre demande, notre capacité à demander et à recevoir la miséricorde, n'en sont pas moins indissolublement rattachées au pardon que nous accordons :

En effet, si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera à vous aussi; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos fautes (*Matthieu 6, 14-15*).

La réciproque est vraie : si vous ne recevez pas le pardon du Père, vous ne pardonnerez pas aux hommes leurs fautes. Mais on peut aussi remplacer ces formulations négatives par la positive : si vous recevez en vérité le pardon du Père céleste qui rend libre, vous pardonnerez aux hommes leurs fautes. Si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, vous recevez le pardon du Père. Le pardon que nous donnons est le signe de notre façon d'accueillir la miséricorde. Or, le Christ et les évangiles n'ont pas de mots assez durs pour notre réticence à accueillir la miséricorde.

*Anne-Claire Lozier, née en 1992, ancienne élève de l'École normale supérieure, agrégée de philosophie, enseigne actuellement en lycée.*

*Paul Victor Desarbres, né en 1985, ancien élève de l'École normale supérieure, marié, un enfant, est maître de conférences en littérature française à "Sorbonne Université". Thèse en cours de publication: La Plume et le lys. Carrière, publication et service de la politique royale chez Blaise de Vigenère (1523-1596).*

31 Voir Guillaume ERNER, *La Société des victimes*, La Découverte, 2006, et les célèbres analyses de René Girard sur le

monde privé du mécanisme de la victime émissaire, en particulier dans *La Violence et le Sacré* (1981).

## Méditation sur le Notre Père (IV) Charles de Foucauld

### « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons. »

Après avoir prié Dieu pour ce qui fait la fin de la vie de Notre Seigneur et de la nôtre, après Lui avoir demandé ce qui est le plus nécessaire pour atteindre cette fin, et le Lui avoir demandé pour tous les hommes, après avoir poussé vers Lui un soupir de désir en Lui demandant l'Eucharistie, qui est Lui-même, nous nous souvenons, après être montés si haut, de ce que nous sommes, de la misère infinie de notre âme qui a de telles aspirations, de tels désirs, de tels besoins, une telle fin... Et à cette vue nous disons : ayez pitié de nous, car nous sommes pécheurs...

Nous demandons pardon à Dieu de toute notre âme pour nous et pour tous ceux qui ont offensé Dieu. Nous voyons combien nos péchés sont horribles, combien ils sont en horreur à Dieu, combien ils L'outragent, L'insultent, combien Notre Seigneur a souffert en son Cœur de chacune de ces offenses faites à son Père. Quelles souffrances Il a voulu subir pour les expier ! Quel prix elles Lui ont coûté ! Et alors, entrant dans les sentiments de Notre Seigneur, nous demandons pardon à Dieu avec humilité et repentir. La douleur de L'avoir offensé nous-mêmes, la douleur de Le voir offensé par tant d'autres, s'exhale de nos cœurs par ce cri : Pardonnez-nous nos offenses. Et, en même temps, comme nous sentons qu'on ne peut sérieusement demander pardon à un autre, si soi-même on ne pardonne pas, nous voyons clairement que toutes les injures qu'on pourrait nous faire ne sont rien à côté de celles que nous avons faites à Dieu, nous protestons que nous pardonnons, que nous regardons comme rien le mal qu'on a pu nous faire, que nous n'avons pas un regard pour lui, que nous l'avons oublié... et nous supplions Dieu de nous pardonner, Lui aussi, nos offenses énormes envers Lui. Le pardon comme la grâce on le demande, non pour soi seul, mais pour tous les hommes.

*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-août 2018  
*La Paix*

## Pardonner l'impardonnable pour être un homme debout Daniel Pittet

*Mon Père, je vous pardonne. Survivre à une enfance brisée est un témoignage où l'auteur, Daniel Pittet, raconte comment à partir de 1968 et durant quatre ans, il a été violé par le Père Joël Allaz. En 2000, il dénonce son violeur et apporte son soutien à d'autres victimes de la pédophilie. L'ouvrage, paru en 2017, a été traduit en italien, espagnol, allemand, slovène et polonais. Il a été préfacé par le pape François qui le remercie dans ces termes: «Des témoignages comme le sien font sauter la chape de plomb qui étouffait les scandales et les souffrances, ils font la lumière sur une terrible obscurité dans la vie de l'Église». On peut lire en postface un entretien avec le Père Joël Allaz.*

**A** l'âge de neuf ans, j'ai été violé par un Capucin, le Père Joël. Mon calvaire a duré quatre ans avant qu'il n'y soit mis fin par le hasard d'une vie marquée par cet événement vécu par tant d'enfants, hier et aujourd'hui. Plus de cinquante ans après ces abus, j'ai pu raconter mon histoire et publier mon témoignage dans un livre préfacé par le Pape François, qui a été ensuite le sujet d'un documentaire télévisuel réalisé et produit par KTO en 2017. J'ai donné à ce témoignage le titre *Mon Père, je vous pardonne*. Oui, car j'ai pardonné à mon bourreau, qui a même témoigné dans ce livre, répondant de manière non anonyme à une interview conduite notamment par mon évêque. Je lui ai pardonné dans mon cœur à l'époque des viols et en le rencontrant à deux reprises en 2016 et en 2017.

A l'âge de onze ans, je lui ai pardonné en le considérant comme un malade. Il y a deux personnes en lui, le prêtre et l'abuseur, le « cochon », qui m'a violé de si nombreuses fois. Lors d'une messe de l'Assomption que je servais en 1970, le Père Joël a fait, comme d'habitude, un magnifique sermon, qui tirait, au propre comme au figuré, des larmes aux fidèles. Ce jour-là, l'observant, j'ai compris qu'il était double : tandis qu'il prêchait, je le voyais nu en vieux cochon mais je voyais aussi les fidèles pleurer d'émotion devant ce prédicateur de talent. Il y avait le saint prêtre et le vieux cochon. Après cette messe, il m'a violé comme d'habitude. Il était réellement malade. Je lui ai pardonné et j'ai construit ma vie sur ce pardon donné à onze ans, en m'agenouillant ce jour-là devant le Saint-Sacrement et j'ai prononcé ces paroles que je n'ai jamais oubliées : « Jésus, je pardonne à ce pauvre con parce qu'il a deux facettes. Il

n'y peut rien. Mais tâche de me sortir de ses griffes ». Et j'ai pleuré. Pardonner à cet âge signifiait ne pas lui tenir rigueur de ses actes. Je n'avais pas de haine envers lui. Je voulais surtout échapper à son emprise.

Je me suis souvent interrogé sur ce pardon que j'ai donné alors que je n'étais encore qu'un enfant. Je pense que j'ai pu construire ma vie, si pleine de rencontres et de personnes qui m'ont aidé et aimé, sur ce pardon. Je n'aurais pu la construire sur la haine ou le ressentiment. Le pardon n'a rien à voir avec la justice humaine qui doit passer et qui condamne, ni avec l'excuse qui efface le problème. Je me souviens bien sûr de ce que m'a fait subir le Père Joël et je ne peux l'oublier jusqu'à ma mort. Et je ne peux que pardonner pour ce que j'ai vécu, pas pour tout ce que les autres victimes ont subi.

Le pardon n'efface ni la blessure ni la souffrance infligées. Le pardon signifie que je vois en mon bourreau un homme double mais tout de même responsable de ses actes pervers. Grâce au pardon, je ne me sens plus attaché à lui, je ne suis plus sous sa dépendance. Le pardon m'a permis de rompre les chaînes qui m'attachaient à lui et qui m'auraient empêché de vivre.

## Thème

Grâce à ce pardon donné et répété toute ma vie, jusqu'à aujourd'hui, j'ai pu notamment entrer en relation avec cet être sans me sentir lié, ni par la haine ni par l'envie de vengeance. C'est pourquoi je pense que le pardon ne nécessite aucune demande de la part de l'offenseur pour être donné. Il n'a pas besoin non plus d'être accepté par l'auteur. Dans mon cas, le Père Joël m'a demandé pardon par écrit, mais cela n'était pas nécessaire. Je n'ai pas fait un long cheminement pour ce pardon. J'en ai fait un de nature thérapeutique avant de pouvoir parler et témoigner, surtout pour contribuer à ce que l'Église agisse dans ce domaine et que la parole des victimes soit entendue et qu'elle les libère. J'ai donné ce pardon sans jamais le remettre en question, sans jamais revenir dessus. Peut-être ai-je eu un élan du cœur comme seuls en sont capables les enfants ?

J'ai décidé d'aller rencontrer le Père Joël en 2016, quelques mois avant la publication du livre, quarante-quatre ans après les faits. Je l'ai revu encore une fois en 2017. J'ai senti que c'était le moment et que j'étais assez fort pour supporter ce que d'aucuns pourraient considérer comme une épreuve. Je n'ai pas reconnu le « cochon » dans ce petit homme ratatiné et aidé d'un déambulateur. J'ai pu le revoir sans effort car j'ai fait un long chemin construit sur ce pardon donné à onze ans, sur une thérapie psychologique, sur la prière et sur ma foi que je n'ai jamais abandonnée. Nous n'avons pas évoqué lors de ces rencontres notre histoire. Il ne m'a pas demandé pardon mais cela n'était pas nécessaire. Surtout, je ne me sentais plus prisonnier de lui, je n'étais plus sous sa

coupe. J'étais libre. Et le pardon donné à onze ans a peut-être été la clé de cette libération, comme ouvrant le cadenas d'une chaîne qui liait le bourreau à sa victime. Et peut-être que le pardon non donné, sans parler de haine, maintient ce lien qui enchaîne l'auteur à sa victime, empêchant celle-ci de se construire et de se libérer totalement ?

Rencontrant des victimes d'abus sexuels ou des lecteurs de mon livre, je sais que la question à laquelle ils n'arrivent pas à répondre est de savoir comment j'ai fait pour pardonner à mon bourreau. Je sais que cette question est toujours là, toujours présente, toujours posée. Je ne suis ni un théologien, ni un saint. Je n'ai été visité ni par la Vierge Marie ni n'ai reçu un message d'un archange : je raconte simplement ce qui s'est passé, ce qui suscite encore plus d'interrogations car en fait je n'ai pas de recette, ni n'ai reçu de grâces particulières. Certains ont été jusqu'à me reprocher d'avoir pardonné au Père Joël. Je crois que le fait que l'on se trouve actuellement dans une société sans pardon ou qui pardonne difficilement et un monde qui entend demander à chaque auteur d'actes des comptes ne contribue pas à valoriser le pardon ou la miséricorde ou à faire comprendre ces notions.

Plusieurs victimes m'ont dit aussi ne pas pouvoir pardonner à leur bourreau. Je les respecte et j'essaie de les comprendre. Surtout, je prie pour elles. Je constate que ces personnes sont souvent malheureuses parce qu'elles n'arrivent pas à se libérer de ces chaînes d'un passé aussi douloureux que le mien. J'ai beaucoup de compassion et j'essaie de les aider mais, au final, vous devez accomplir personnellement le chemin de guérison que vous voulez ou pas emprunter. Et je ne veux pas être une sorte de modèle idéal pour elles et pour l'opinion publique. Ce n'est facile pour personne : contrairement à beaucoup de victimes d'abus sexuels dans l'Église, qui ont perdu la foi et qui ne peuvent pas pardonner, j'ai pardonné et j'ai conservé la foi transmise notamment par ma grand-mère à laquelle j'étais très lié. J'ai même été très actif dans la vie de l'Église, montant et animant des projets de livres, de disques, de rencontres de jeunes. Je ne veux pas être une victime parfaite car je connais aussi les souffrances de celles et ceux que j'appelle mes sœurs et mes frères, victimes d'abus, qui se confient à moi. Nous formons une sorte de fraternité invisible car nous avons vécu le même traumatisme, qui a brisé notre enfance et, quelque part, nos vies. Je dis simplement que je n'aurais pas pu construire ma vie sur la haine et l'absence de pardon.

*Daniel  
Pittet*

Le Pape François a écrit, dans la préface de mon livre, résumant admirablement la question :

Daniel Pittet a choisi de rencontrer son bourreau quarante-quatre ans plus tard, il a pu regarder dans les yeux cet homme qui l'a meur-

tri au plus profond de son être. Et il lui a tendu la main. L'enfant blessé est aujourd'hui un homme debout, fragile mais debout. Je suis très touché par ses paroles : « Beaucoup de personnes ne peuvent pas comprendre que je ne le hais pas. Je lui ai pardonné et j'ai construit ma vie sur ce pardon ».

Après avoir pardonné intellectuellement, j'ai en effet posé des actes en le rencontrant : j'ai regardé mon bourreau dans les yeux, je l'ai aidé à se déplacer avec son déambulateur, je lui ai offert du chocolat, je l'ai même embrassé en le quittant. Ces gestes ne m'ont pas coûté, ne m'ont pas troublé. Et je ne veux pas que l'on me loue ou m'admire pour cela. Ils sont venus naturellement. Ils sont ceux d'un homme debout qui, malgré ses fragilités et ses insuffisances, s'appuie sur la force libératrice du pardon.

*Daniel Pittet est bibliothécaire à Fribourg, marié et père de six enfants. Il est l'auteur de Mon Père, je vous pardonne, avec la collaboration de Micheline Repond, Éditions Philippe Rey, 2017.*

*Thème*

## Dettes et débiteurs, ces mots si chers – Philippe Lefebvre

Le vocabulaire de la dette appartient à tout un registre économique très présent dans la Bible : on achète, on vend, on doit emprunter parfois, verser des intérêts, contracter peut-être des dettes qu'il faudra un jour payer – au besoin par sa propre personne réduite en esclavage ou celles de ses enfants<sup>1</sup>. Ces réalités sont bien documentées dans le monde antique. Les plus anciens textes de lois que nous connaissions en Mésopotamie (entre le <sup>xxi</sup>e et le <sup>xviii</sup>e siècles avant notre ère) légifèrent sur les dettes. Les souverains de cette région ordonnent régulièrement des remises de dettes afin que des pans entiers de leurs populations ne se trouvent pas écrasés sous l'endettement et les emprunts à rembourser avec des intérêts souvent faramineux.

La version habituelle du Notre Père en français ne mentionne plus les dettes ni les débiteurs<sup>2</sup>. Ils se trouvent pourtant bel et bien dans le texte original et contribuent à enraciner la prière du Seigneur dans une des expériences immémoriales que font les humains. La dette est plus que jamais d'actualité pour les particuliers et pour les États. Si Dieu tient à nous parler par ce qui fait la matérialité de notre condition, pourquoi, après tout, ne pas écouter ses propres mots qui sont aussi les nôtres ?

### Ratages

On entend trop rapidement dettes et débiteurs dans un sens métaphorique, là où les paroles de cette prière nous installent plutôt dans l'objectivité d'expériences connues, concrètes, onéreuses. Certes la version de Luc apparie péchés et dettes : on demande au Père l'acquiescement des péchés (*hamartia*) comme nous-mêmes acquittons « tout débiteur (*opheilôn*) » (Luc II, 4). Mais cela ne veut jamais dire que le mot dette perdrait toute signification propre pour ne devenir qu'un

1 Dans la Bible hébraïque, les mots de l'économie sont nombreux et bien répertoriés. Les passages que je citerai comportent souvent les verbes *nasha'* : « prêter », *lawah* : « emprunter », *habal* : « prendre un gage », *batsats* : « faire un bénéfice » etc., ainsi que les noms com-

posés sur ces racines.

2 La *Traduction officielle de la Bible* de 2013 traduit très bien, littéralement, la mention des dettes et des débiteurs en Matthieu, mais pas en Luc où la « juste » traduction, qui serait parfaitement compréhensible, est donnée en note.

synonyme quelconque du mot péché. Bien au contraire : chez Luc, le terme péché, qui en grec suggère le ratage, le but manqué, entre en dialogue avec une autre image, celle du remboursement à verser, et s'articule avec elle. On appelle de ses vœux une juste manière pour les débiteurs de louper le but. Ceux qui, en effet, auraient dû venir à nous pour payer leur forfait, nous leur disons de passer leur chemin, de rater volontairement le terme de leur démarche qui était nous-mêmes ; de la même façon, nous demandons au Père de ne pas tenir compte de nos propres ratages. La seule cible, la seule finalité que personne en tout cas ne doit manquer, c'est le Père lui-même. « J'irai vers mon père » dit le prodigue en Luc (15, 18) et, selon Matthieu, dans les versets qui entourent la prière du Seigneur, ce Père est présenté comme « immanquable » puisqu'on peut le rencontrer « dans le secret », ce lieu où il est la seule présence, le seul témoin pour chacun (*Matthieu 6, 4.6.18*).

### Laisser aller

La formule habituelle « pardonne-nous nos offenses... » fait disparaître tout sens financier<sup>3</sup> et avec lui la puissante image que le texte original suscite : « remets-nous », littéralement : « laisse aller pour nous (en notre faveur) nos dettes ». Le verbe grec (*aphiēnai*), qui sert à désigner l'affranchissement d'un esclave ou l'abandon d'une créance, souligne qu'on envoie (*hiēnai*) loin de soi (*apo*) la personne à laquelle on était lié par des liens contraignants ou la facture que l'on conservait par devers soi. Or, ce geste d'envoyer au loin, de laisser aller, de détourner les débiteurs, va à l'encontre de bien des scénarios chrétiens du « pardon », où l'on imagine que celui qui a porté préjudice et celui qui l'a subi devraient se rejoindre, se comprendre, faire la paire désormais. On remplace alors le lien de la dette par une autre obligation qui dorénavant les lierait. Il n'est certes pas impensable que la personne naguère lésée et que son offenseur se retrouvent et s'entendent, mais, si cela doit se faire, c'est dans le sillage d'un « laisser aller » initial qui remet chacun en possession de soi-même devant le Père, et non en vertu d'une mise en demeure.

### L'Exode

La réalité de la dette fait l'objet dans la Bible, tant en hébreu qu'en grec, d'un riche lexique déployé au fil de nombreux textes. Il n'est pas possible ici d'en rendre compte largement. Évoquons simplement quelques passages de l'Ancien Testament dont les échos résonnent

Thème

3 Le vocabulaire du pardon s'est définitivement établi dans le domaine religieux et moral. Mais il a d'abord un sens finan-

cier qui s'est perdu : *perdonare*, en latin post-classique, c'est « remettre, annuler une dette, renoncer à une somme ».

dans le Nouveau. Je citerai souvent l'Ancien Testament selon son antique traduction grecque, la Septante<sup>4</sup>, afin de montrer plus facilement les reprises qui en sont faites dans le grec des évangiles.

Dans le livre de *l'Exode*, l'exposé des lois qui suit le Décalogue mentionne souvent le « laisser aller » tel que nous l'avons défini. C'est ainsi que, si l'on prête de l'argent à un pauvre, il ne faut pas se comporter envers lui « comme un créancier » (*Exode* 22, 24-26). Au chapitre précédent, le sort des esclaves hébreux a été abordé : ils servent pendant six ans, mais ils doivent être libérés la septième année sans avoir rien à payer : ils n'ont pas à racheter leur liberté (*Exode* 21, 1-2). Ce qui est vrai pour les esclaves est vrai à sa manière pour le sol, comme on le dit en *Exode* 23 : on ensemence la terre pendant six ans, mais la septième année, « tu lui donneras du répit, tu la laisseras tranquille ; les pauvres de ton peuple mangeront et les animaux sauvages mangeront ce qui restera » (*Exode* 23, 11). C'est la célèbre *shemithah* biblique, le répit, le repos sabbatique attribué à la terre. La Septante rend ce terme ici par *aphésis* qui est le nom correspondant au verbe *aphiēnāi* que nous avons vu plus haut. « Tu feras un laisser aller », pourrait-on traduire, « une relâche ». Tout ce que l'on serait tenté de pressurer – l'esclave, le débiteur, le sol nourricier – des lois imposent, en trois chapitres successifs, de leur donner une permission, une rémission<sup>5</sup> ou même un affranchissement définitif.

Philippe  
Lefebvre

Cette référence à *l'Exode* montre plus précisément l'enracinement du Notre Père dans ce livre essentiel. La demande précédente, celle du pain quotidien, s'inspire ainsi de très près du chapitre de *l'Exode* concernant la manne. Le Seigneur y annonce : « Je vais faire pleuvoir pour vous du pain depuis le ciel. Le peuple sortira pour en recueillir chaque jour » (*Exode* 16, 4) ; six jours on en récoltera, puis on se reposera le septième, le jour du sabbat. Le don par Dieu du pain quotidien en réponse à une demande de son peuple : voici une dynamique fondamentale que *l'Exode* a lancée. Quant à la demande qui suit : « Ne nous fais pas entrer en tentation », elle nous renvoie au lieu-dit Tentation, dans le chapitre suivant. En *Exode* 17 en effet, le peuple, pourtant nourri et abreuvé par Dieu, s'interroge : « Le Seigneur est-il parmi nous ou non ? » (*Exode* 17, 7). L'outrage de cette question par laquelle les Hébreux tentent Dieu, le mettent à l'épreuve, laisse son nom au

4 La traduction des septante (les soixante-dix traducteurs selon la tradition), dite la Septante, a été faite avant notre ère, à partir du III<sup>e</sup> s. avant J-C. C'est cette traduction que les Pères grecs ont commentée.

5 Quand on parlera de « rémission », ce

sera la plupart du temps pour désigner la remise définitive d'une dette, même si certains textes bibliques font hésiter le lecteur entre une annulation temporaire ou irrévocable. Le mot « rémission » évoque désormais en français une sorte d'accalmie avant l'épreuve incontournable.

lieu : Massa en hébreu, autrement dit Tentation<sup>6</sup>. Dans le Notre Père, parce que Dieu se révèle chaque jour comme un Père qui veut la vie des siens, on lui demande de nous détourner d'un tel endroit : que nous ne soyons plus jamais emmenés là où nous pourrions douter de sa présence vivifiante. Entre ces références et d'autres encore à explorer<sup>7</sup>, on comprend mieux que l'acquiescement des dettes puisse se référer aussi à l'Exode, spécialement aux parties plus législatives qui parlent de rémission, d'affranchissement.

## Année jubilaire

La législation concernant les esclaves, la manne, le repos pour la terre évoque un rythme récurrent : six journées ou années et une septième de rémission. Ces lois placent ceux qui les observent dans le temps et dans l'attente : l'existence est scandée de septénaires qui aboutissent à des libérations, à des mises au large. Dans l'évangile de Luc, au tout début de sa prédication, Jésus présente son ministère comme une année jubilaire : la grande année après sept fois sept ans (dont chaque septième année est sabbatique). Nous sommes renvoyés au Lévitique qui nous entretient longuement du jubilé (Lévitique 25). Jésus lit en effet le début du chapitre 61 d'Isaïe qui évoque la mission de l'envoyé de Dieu ; le dernier verset qui nous en est cité dit ceci : ce messenger de bonne nouvelle doit « annoncer une année recevable (*dektos*) de la part du Seigneur » (Isaïe 61, 2 cité en Luc 4, 19). Or cette année que l'on est appelé à accueillir pleinement, le passage d'Isaïe la définit avec insistance : elle est un temps d'acquiescement. L'envoyé est choisi « pour annoncer aux prisonniers la rémission (*aphésis*), pour envoyer les broyés en rémission (*aphésis*) ». Un temps de rémission, d'absolution est donc annoncé qui renvoie à l'année jubilaire, cette année « recevable<sup>8</sup> », dont c'est la marque propre. Comme cela arrive souvent, un texte de la Torah (ici la législation sur l'année jubilaire en Lévitique 25) est repris par un prophète (Isaïe 61) qui en exprime à son époque la portée libératrice, et cette conjonction des deux passages est assumée dans les évangiles

## Thème

6 Cet endroit est souvent évoqué dans la Bible : Deutéronome 6, 16 ; 9, 22 ; psaume 95, 8 sv.

7 Le nom à sanctifier peut renvoyer au nom révélé à Moïse sur la terre sainte de l'Horeb : Exode 3, 1-15.

8 L'expression « année recevable » ou « favorable » ne se trouve pas telle quelle en Lévitique 25 pour désigner le jubilé ; mais l'adjectif « favorable » est fréquent dans le Lévitique : il y qualifie les offrandes qui répondent aux critères re-

quis, les dons qui peuvent être offerts. Qu'une période puisse être recevable, Isaïe 49, 8 nous le dit avant le passage « jubilaire » du chapitre 61 : « Au temps favorable (*dektos* dans la Septante), je t'ai exaucé, au jour du salut, je t'ai secouru » (Paul cite ce passage en 2 Corinthiens 6, 2). Notons aussi qu'en Luc 4, 19 Jésus joue avec notre terme : il annonce avec Isaïe une année « recevable », par contre, ajoute-t-il, « aucun prophète n'est recevable dans sa propre patrie » (4, 24).

par le Christ, comme une sorte de cheminement qui amène jusqu'à lui, jusqu'à la grande « année » qu'il inaugure.

Le *Lévitique* présente ainsi l'année jubilaire : « Vous sanctifierez la cinquantième année pour un an et vous crierez rémission (*aphésis*) sur le pays pour tous ceux qui l'habitent ; pour un an ce sera pour vous le signal de la rémission (*aphésis*), et chacun rentrera dans sa possession, chacun d'entre vous vous rentrerez dans la terre de vos pères » (*Lévitique* 25, 10<sup>9</sup>). Tout le chapitre légifère sur les cas de rémission. Pour ne prendre qu'un exemple, un homme qui a dû vendre une parcelle du domaine de ses ancêtres pourra la récupérer au temps de l'année jubilaire même s'il n'a pas de quoi la payer : « L'année de la rémission (*aphésis*), [...] la propriété sortira lors de la rémission (*aphésis*) et l'homme rentrera dans sa propriété » (*Lévitique* 25, 28). On l'aura compris, *Lévitique* 25 est un grand texte sur l'acquittement des dettes, la libération des esclaves, la récupération de certains biens même sans paiement.

### Chemin de rémission jubilaire en Luc

Dans l'évangile de Luc, un chemin s'esquisse vers le Notre Père, qui est jalonné de références à l'année jubilaire. Tout d'abord, le ministère du Christ, nous l'avons vu, est présenté comme un jubilé pendant lequel la rémission est proclamée (*Luc* 4, 18-19). Plus loin, l'amour des ennemis est préconisé en des termes qui rappellent de près certaines prescriptions de l'année jubilaire. Jésus interpelle en effet les siens par ces mots : « Aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien espérer » (*Luc* 6, 35) ; il reprend en cela une des obligations de l'année jubilaire : celle de soutenir l'indigent, « même si c'est un immigré ou un résident temporaire », sans tirer de lui « ni intérêt ni rente [...] ni profit » (*Lévitique* 25, 35-37).

Philippe  
Lefebvre

Dans le chapitre suivant de Luc, Jésus est invité chez le Pharisien Simon quand surgit une femme qui vient lui baigner les pieds de larmes et de parfum. Jésus propose alors à Simon, qui remâche intérieurement sa réprobation, une parabole appropriée, qui nous intéresse tout particulièrement : « Un créancier avait deux débiteurs » (*Luc* 7, 41) auxquels il remit leurs dettes, cinquante deniers à l'un, cinq cents à l'autre. « Lequel des deux l'aimera le plus ? » demande alors Jésus à son hôte qui répond bien sûr que c'est celui à qui l'on a remis le plus. Puis Jésus désigne la femme qui a multiplié envers lui les gestes d'amour et conclut : « Ses nombreux péchés sont remis (*aphiénai*), puisqu'elle a beaucoup aimé » (*Luc* 7, 47). Pour Simon, qui pense en terme de com-

9 La traduction, faite sur la Septante, Bible d'Alexandrie, vol. 3 : *Le Lévitique*, est celle de P. HARLÉ et D. PRALON, La Cerf, 1988, p. 198-199.

paraison et de grâce quantifiée, l'amour plus ou moins fort vient d'une grâce accordée plus ou moins largement. Chez la femme au contraire l'amour est premier et l'a guidée auprès de Jésus; c'est à cause de cet amour inaugural que ses péchés sont remis, envoyés loin d'elle (*aphiénai*, *Luc 7, 47 et 48*). On trouve ici la conjonction entre dette et péché (le créancier acquitte ses débiteurs, les péchés de la femme sont acquittés) que le Notre Père selon Luc reprendra (*Luc 11, 4*). Mais on comprend que le mot dette est désormais détaché du pur registre de la comptabilité. C'est l'amour qui est premier et qui déclenche toute initiative de rémission. Le créancier en sa bonté gracie ses débiteurs – que la dette de ses obligés soit modérée ou importante, la femme par l'amour qu'elle manifeste voit ses péchés remis. Elle appartient à l'année « recevable » que Jésus annonce !

### L'Amour et la Loi

#### Thème

Quand nous entendrons Jésus dire dans sa prière au Père: « Remets-nous nos péchés, car nous aussi nous remettons à quiconque nous doit », c'est dans le sillage de la femme au parfum qu'il faudra entendre cette formule et selon la reconfiguration donnée alors par Jésus au terme débiteur. Comme celle qu'on appelait « la pécheresse » (*Luc 7, 37 et 39*), nous voulons aimer d'abord, aimer le Christ, aimer le Père, et tout le reste – la rémission – viendra par surcroît; comme au créancier de la parabole, nous demandons au Père que, dans son amour pour nous, il remette tous nos péchés, quels que soient leurs montants. Il ne s'agit donc pas de s'asseoir à une table de négociation où l'on évaluerait l'importance des dettes contractées pour développer ensuite une reconnaissance à la mesure de la rémission accordée. Le lieu de la rencontre, c'est l'amour: celui du Père, celui des priants qui lui demandent grâce et qui font grâce eux-mêmes.

Mais cet amour n'est pas une sorte de pure disposition de l'âme chez certaines personnes; il est inhérent à la Loi. Quand nous remettons les dettes de nos débiteurs, nous faisons, avec amour, ce que la Loi de Dieu nous dit de faire. Il n'est donc pas question d'inviter le Père à faire comme nous: « Remets-nous nos dettes *comme* nous remettons ». Cette demande de la prière de Jésus dévoile plutôt un « admirable échange »: laissant aller les débiteurs, nous obéissons à une parole de Dieu, antérieure à nous, qui nous a formés, et nous demandons à l'Auteur de cette parole d'en user de même envers nous, à moins que nous n'ayons gracié nos débiteurs parce que nous-mêmes avons été graciés par Dieu. Dieu et sa Parole apparaissent dans tous les cas « au commencement » et amorcent un mouvement de grâce, d'abrogation de toute dette.

## Deutéronome 15 : la remise

Il faudrait encore parler longuement du chapitre 15 du Deutéronome qui commence par ces mots : « Au bout de sept ans, tu feras la remise (*shemita* en hébreu, *aphésis* en grec). Voici en quoi consiste la remise : tout créancier qui aura fait un prêt à son prochain en fera remise » (Deutéronome 15, 1-2). Une discussion séculaire porte sur la nature exacte de cette rémission : est-elle une annulation pure et simple des dettes ou un répit laissé au débiteur pendant l'année de *shemita* ? En tout cas, la législation développée dans ce chapitre affleure à plusieurs reprises autour du Notre Père en *Matthieu 5* et 6 : ne pas se refuser à prêter à celui qui le demande (*Matthieu 5, 42*), éviter de n'avoir d'yeux que pour l'argent et d'obscurcir son regard (*Matthieu 6, 19-24*), tout cela rappelle l'esprit de la rémission tel qu'il est développé en *Deutéronome 15* (voir en particulier les v. 7-9 qui informent précisément les versets matthéens que nous venons de citer).

### La rémission jubilaire : une utopie féconde

On peut s'interroger sur ces temps sabbatiques et jubilaires. L'absence totale de travaux agricoles pendant les années sabbatiques tous les sept ans, ce même répit lors de l'année jubilaire qui suit elle-même une année sabbatique<sup>10</sup> peuvent-ils vraiment être mis en œuvre ? La remise des dettes est-elle sérieusement envisageable – en particulier dans notre monde moderne ? Ces questions se posent bien sûr déjà aux temps où nos chapitres sont élaborés. Ces textes laissent d'ailleurs des flottements, des imprécisions qui montrent qu'ils ne sont pas en train d'établir une législation sourcilleuse. Il y a un esprit de la rémission qui prévaut sur l'application tatillonne de rubriques précises.

Philippe  
Lefebvre

L'année jubilaire fait ainsi figure d'utopie qui peut féconder la manière de vivre en communauté dans toute société. On rappelle sans cesse dans *l'Exode* et dans le chapitre 25 du *Lévitique* que le peuple d'Israël est d'abord défini comme un groupe de fugitifs, lancés dans une marche incertaine à travers le désert. Dans de telles circonstances, les distinctions entre riches et pauvres n'ont pas beaucoup de sens : tout le monde est logé à la même enseigne, tout le monde est démuné. Chacun ne peut que soutenir son voisin, lui prêter, voire lui donner des biens et n'en pas demander le remboursement, parce que de fait, c'est ce voisin un jour prochain qui rendra le même service à son prêteur de naguère. « Ne prends de ton frère ni intérêt ni usure [...]. Tu ne lui cèderas pas ton argent à intérêt ni tes aliments à usure. Je suis le Seigneur, votre

10 La quarante-neuvième année est sabbatique, suivie de la cinquantième qui est jubilaire.

Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte» (*Lévitique* 25, 36-38). Prêt sans spéculation, remise des dettes régulière, égalité de tous : il y a là beaucoup à penser en ce qui concerne la vie ensemble – dans le groupe religieux auquel on appartient, dans la société plus vaste dont on fait partie.

Le jubilé dont nous parle la fin du *Lévitique* fait renouer avec les temps du commencement, au début de la Genèse. Il remet en quelque sorte les pendules à l'heure : on laisse la terre créée par Dieu vivre de sa propre vie féconde, on remet les propriétés foncières en circulation, on annule les dettes, on fait en sorte que tout être humain puisse comme Adam se nourrir du fruit du sol. Il invite également à un style de vie qui se conforme à la seigneurie du Dieu créateur : « La terre est à moi » dit Dieu en exergue de l'année jubilaire (*Lévitique* 25, 23). Cette proclamation nous replace dans l'atmosphère des premiers temps. Les humains sont donc invités à se départir de leurs velléités de posséder le monde et à s'y sentir accueillis par le maître des lieux. Hôtes et pas ogres. Quand nous demandons, dans le Notre Père, la rémission des dettes, nous sommes ramenés aux sources du vouloir vivifiant, inaugural de Dieu<sup>11</sup>.

### Le messie David et son ecclesia d'endettés

#### Thème

Il faudrait suivre la question de la dette à travers toute la Bible. Pour effleurer les textes prophétiques, je ne m'arrêterai que sur un passage, crucial à mon avis, qui concerne David, le messie d'Israël. On sait que dès les débuts de sa « carrière messianique », il est mortellement jaloué par Saül, le roi messie en place. C'est au point que David doit prendre le maquis, poursuivi pendant des années par Saül et son armée. Or, quand il se met à fuir, David est rejoint par des groupes mal définis : « Se rassemblèrent auprès de lui tout homme opprimé, tout homme qui avait un créancier ("quiconque était endetté", traduit la Septante) et tout homme dans l'amertume » (*1 Samuel* 22, 2). Les débiteurs insolubles font donc partie de la première compagnie du messie, avec d'autres qui ne trouvent pas leur place en Israël. Il serait intéressant de voir comment David remet lui-même les dettes à ceux qui devraient lui rendre des comptes (quand il épargne Saül par exemple en *1 Samuel* 24 et 26, quand il épargne Shiméï en *2 Samuel* 19, 16-24<sup>12</sup>). En tout cas, Jésus, le « fils de David », selon la désignation que Matthieu lui donne d'emblée (*Matthieu* 1, 1), place au cœur de sa prière cette bonne nouvelle que les endettés peuvent être libérés de leurs dettes.

11 Comme Adam, c'est en travaillant le sol qu'on y découvre un « trésor caché », dit Jésus en comparant le Royaume à ce pactole inattendu (*Matthieu* 13, 44).

12 Saül lui-même, que David aurait pu

légitimement tuer, reconnaît que David a dépassé le cadre de la juste rétribution : « Tu es plus juste que moi, car tu m'as fait du bien, alors que moi je t'ai fait du mal » (*1 Samuel* 24, 18).

## Dépendance

Si dette et débiteur sont si présents dans la Bible, c'est qu'ils incarnent un type de rapport que l'Écriture explore sans cesse: la dépendance. Avoir une dette envers quelqu'un ou attendre l'acquittement d'une dette, c'est se trouver en état de contrainte, d'astreinte vis-à-vis d'une personne. Tel attend son dû, quel qu'il soit, et tel autre est mis en demeure de donner, de rendre, de se rendre. Les deux, dominant et dominé, sont asservis d'une certaine manière l'un à l'autre. On ne sait d'ailleurs lequel est le plus tributaire: l'endetté que terrorise son échéance ou le bailleur dont la vie fluctue au rythme de ce qu'on lui prend et de ce qu'on lui rend<sup>13</sup>.

L'Ancien Testament fournit bien des exemples de dépendance réciproque. On peut citer au sens propre des histoires de créanciers qui attendent avec avidité leur remboursement. Une veuve insolvable s'adresse ainsi à Elisée parce que ses deux enfants vont être réduits à l'état d'esclaves (2 Rois 4, 1-7). Mais il existe aussi d'autres formes de dépendances qui tyrannisent tout autant. Le roi Saül qui s'est écarté de Dieu ne peut prendre une décision que sur l'ordre du prophète Samuel ou sur les conseils de ses officiers – non sans s'attribuer d'ailleurs, à l'occasion, l'avis qu'ils lui ont donné. À l'égard de David qu'il jalouse mortellement, Saül joue au chat et à la souris: il le poursuit sans jamais l'atteindre et tente d'établir ainsi un rapport indéfini de prédateur à proie dont David n'est pas dupe. On trouverait d'autres exemples dans la Bible où la dépendance affective (qui existe bel et bien chez Saül à l'égard de David qu'il appelle à l'occasion son « fils ») se conjugue à la sujétion dans l'ordre politique. Achaz est soumis à sa femme Jézabel et laisse cette dernière exiger de Nabot un bien qu'il ne peut donner, une dette impossible: la propriété reçue de ses ancêtres (1 Rois 21).

Philippe  
Lefebvre

Si l'on revient au Notre Père, on constate qu'une toute autre dynamique est à l'œuvre que celle de la dépendance réciproque. S'il est un Père de qui vient toute vie, un Père dont le Royaume est traversé sur terre comme au ciel par une volonté de donner vie, alors les rapports de soumission entre les êtres n'ont plus cours. Ma vie ne s'en va pas si tel ou tel me prend ceci, et elle ne revient pas s'il me redonne ce qu'il m'a dérobé. Ma vie vient d'ailleurs, de ce Père qui chaque jour me fait

13 Pour ne donner qu'un écho de la littérature biblique de Sagesse qu'il faudrait longuement explorer, voici deux maximes tirées du livre des Proverbes sur l'asservissement réciproque: « Le riche domine sur les pauvres; celui qui emprunte est l'esclave de celui qui pro-

pose l'emprunt » (Proverbe 22, 7). Mais ce riche lui-même est esclave: « Qui se confie en sa richesse, celui-là tombera; les justes s'épanouiront comme le feuillage » (Proverbe 11, 28). La richesse de l'un assure son pouvoir apparent, mais l'asservit bientôt et cause sa ruine.

don du pain « suressentiel » (*Matthieu 6, 11*). La demande de la remise des dettes prend acte en quelque manière de cette réalité du Père donateur de vie. Nous ne sommes pas liés à Lui par la perpétuelle angoisse propre au débiteur rongé par une dette chronique.

Dans le monde kafkaïen qui est le nôtre, on en arrive à se demander continuellement ce que l'on a oublié de faire, à quelle question on n'a pas encore répondu, à quelle obligation on a manqué. La dette est la marque du monde, au sens où l'évangile de Jean emploie ce dernier terme. Elle incarne tout ce qu'un groupe humain, trop humain, attend de nous en permanence, en se prétendant le seul réel, le seul bailleur de bons ou de mauvais points, la seule référence sur laquelle doit être indexé tout comportement individuel.

C'est de ce monde que la prière du Seigneur nous fait sortir, comme on sort de l'Égypte esclavagiste ; c'est de cet assujettissement mortifère que la demande de la remise des dettes nous acquitte définitivement.

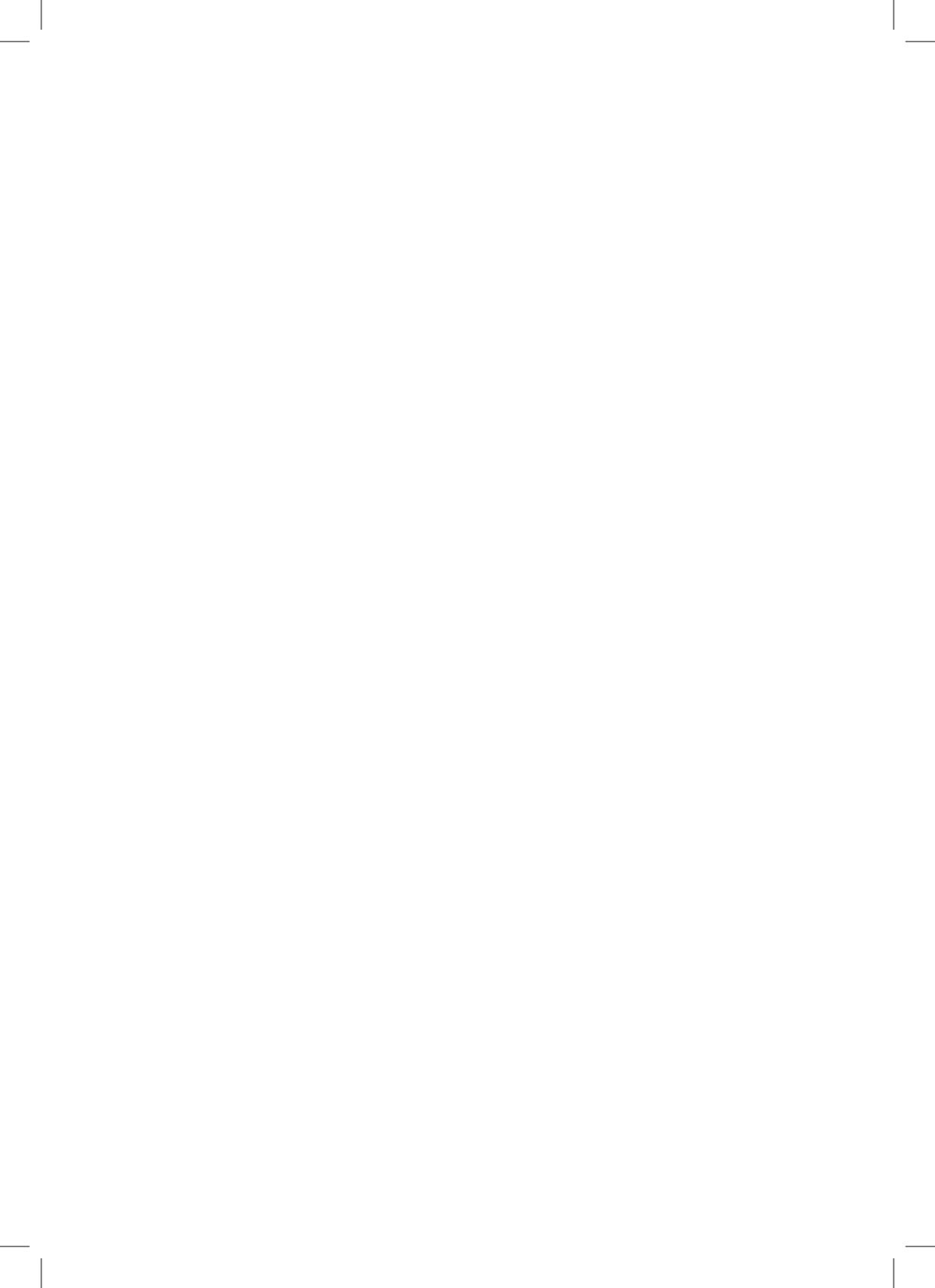
### Vie filiale

#### Thème

Le contraire d'un monde subjugué par la dette, c'est la vie filiale. Bien des passages de l'évangile de Matthieu illustreraient cela. On demande un jour aux disciples si leur maître paie bien l'impôt – probablement celui qui est à verser au temple : le didrachme. Jésus interroge ensuite Simon Pierre : « Les rois de la terre, de qui perçoivent-ils taxes et impôts ? De leurs fils ou des étrangers ? » (*Matthieu 17, 25*). La réponse est claire : l'impôt n'est pas exigible des fils du roi, mais de ceux qui n'appartiennent pas à lignée. Et Jésus, royalement, envoie Pierre pêcher le premier poisson venu, en annonçant à son disciple qu'il trouvera, dans la bouche de sa prise, l'argent de la redevance exigée pour eux deux. Cette dette régulière qu'est l'impôt, Jésus la paie certes, mais pas à la manière d'un contribuable qui aurait des comptes à rendre. Il le fait comme le maître de la création. Bien entendu, cette façon de donner la contribution prévue est exceptionnelle, mais elle situe le registre de sa mission : lui, le Fils, qui n'est soumis à aucune imposition, n'en use pas comme « les chefs des nations », comme il l'expliquera bientôt aux siens. Ceux-ci en effet dominant et font « sentir leur pouvoir ». Lui au contraire n'est pas venu « pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (*Matthieu 20, 28*). Le retournement est complet : le Christ est le paiement de toute dette ; il donne l'absolution, au sens latin du terme : il apporte l'acquiescement de la dette, la quittance attestant que tout est payé, la rançon (*lutron*) dont parle le grec. Le *lutron* est étymologiquement ce qui permet de délier, de laisser aller.

Jésus comme Fils n'est aucunement uni à son Père par un lien de dépendance; il n'est menacé d'aucune dette dont il devrait s'acquitter. Par ses paroles, il nous redit la bonne nouvelle qu'il n'y a rien à payer à quiconque, rien à empocher pour vivoter encore aujourd'hui. Il n'y a que la vie donnée par le Père.

*Philippe Lefebvre, o.p., ancien élève de l'École Normale supérieure, agrégé de Lettres classiques, docteur ès Lettres, DEA de théologie, ancien élève de l'école biblique et archéologique de Jérusalem. Professeur à l'université de Fribourg (CH), Département d'études bibliques (Ancien Testament). Parmi les dernières publications: Livres de Samuel et récits de résurrection. Le Messie ressuscité «selon les Écritures», Éd. Du Cerf, coll. «Lectio Divina» 196, 2004. La Vierge au livre. Marie et l'Ancien Testament, Éd. Du Cerf, coll. «Épiphanie», août 2004; Joseph, l'éloquence d'un taciturne, Salvator, 2012; Propos intempestifs de la Bible sur la famille, Paris, Cerf, 2016.*



## Pardonne-nous nos dettes Gary A. Anderson

*Dieu agit miséricordieusement, non certes en faisant quoi que ce soit de contraire à sa justice, mais en accomplissant quelque chose qui dépasse la justice. Il en est comme de celui qui, devant cent deniers, en donne deux cents en prenant sur ce qui lui appartient. Cet homme n'agit pas contre la justice, mais il agit, selon le cas, par libéralité ou par miséricorde. De même celui qui remet une offense commise envers lui; car celui qui remet quelque chose le donne en quelque manière; aussi l'Apôtre (Éphésiens 4,33) appelle-t-il la rémission un don, ou un pardon: «Pardonnez-vous les uns aux autres, comme le Christ vous a pardonné<sup>1</sup>».*

Quand on lit attentivement la Bible, on remarque aisément la variété des métaphores utilisées pour évoquer le péché des hommes. En toute logique, on est donc porté à penser qu'un ensemble conventionnel d'images devait circuler dans les temps anciens et que divers auteurs y ont puisé dans des buts rhétoriques précis. Et c'est vrai, jusqu'à un certain point. Comme je l'ai montré, le péché a une histoire, ce qui veut dire que ses représentations ont évolué tout au long de l'écriture de la Bible<sup>2</sup>. Par exemple, l'Ancien Testament a recours à de nombreuses métaphores pour évoquer le péché, mais la place d'honneur revient à la métaphore du fardeau. Or dans les sources juives contemporaines des premiers temps du christianisme, la métaphore du fardeau pour évoquer le péché a été remplacée par celle de la dette. Il s'agit là d'un changement assez inattendu parce qu'il y a peu d'occurrences d'une telle idée dans les textes hébreux de la période du Premier Temple: elle est apparue sans crier gare.

Peut-être le meilleur moyen de saisir la portée de cette transformation est-il de proposer un rapide itinéraire à travers le lexique de l'hébreu rabbinique. Attachons-nous à trois exemples représentatifs:

1 Thomas d'AQUIN, *Somme*, I, q. 21 a. 3. NdT: La traduction française est celle, disponible en ligne, de l'Institut Docteur Angélique.

2 NdA: cet article est l'adaptation d'une partie de mon livre, *Sin: a history* (Yale University Press, New Haven,

2009). Le lecteur y trouvera un développement plus détaillé de la question. NdT: les écrits rabbiniques cités sont traduits en français à partir de la version anglaise établie par l'auteur; la traduction française des textes bibliques est celle de l'ÆELF.

premièrement, le paiement d'une facture ; deuxièmement, la situation du débiteur ; enfin, l'acte de libérer quelqu'un de son obligation de rembourser une dette. Nous allons ainsi pouvoir observer que le vocabulaire du commerce et celui de la théologie se révèlent complètement interchangeables : on ne peut comprendre la signification du vocabulaire théologique qu'à la lumière du vocabulaire commercial de l'époque.

Premièrement, considérons le paiement d'une facture : le verbe *pāraʿ* signifie normalement « payer pour obtenir quelque chose », c'est-à-dire fournir un équivalent, en argent, de ce que l'on doit à quelqu'un : « Je t'ai remboursé (*pāraʿt'ika*) [la somme d'argent que je te devais<sup>3</sup>] » ; dans la conjugaison réflexive (que l'hébreu appelle « niphāl »), cette même racine verbale a le sens littéral de « percevoir la somme qui nous est due ». Mais, parce que les châtiments corporels sont considérés comme une forme de devise, au moyen de laquelle l'on peut s'acquitter d'une dette, ce verbe peut aussi être traduit par « punir ». Dans le commentaire rabbinique du livre de l'Exode, connu sous le titre de *Mekhilta de Rabbi Ishmael*, nous apprenons que Dieu a séparé les eaux de la mer Rouge pour pouvoir mener Israël en lieu sûr et demander remboursement à ceux qui avaient consacré leurs efforts à la destruction d'Israël<sup>4</sup>. La forme réflexive du verbe (*nipraʿ*) suggère que Dieu s'est remboursé sur la dette que lui devaient Pharaon et ses complices. Le salaire du péché a été la mort (*Romains* 6, 23).

## Thème

Deuxièmement, considérons la situation du débiteur. La racine verbale la plus courante pour donner l'idée de l'obligation est *hāb*, ce qui signifie normalement « devoir de l'argent ». À ce verbe correspond un adjectif substantivé *hayyāb*, qui veut dire « celui qui doit quelque chose », et un nom, *hōb*, qui désigne ce qui est dû, c'est-à-dire la dette. Parce qu'une dette d'argent sous-entend toujours l'existence d'un contrat, le mot qui désigne le créancier signifie « celui qui est en possession d'un instrument de créance » (*baʿal hōb*), c'est-à-dire du document (*štar*) signé quand le prêt a été formellement consenti. Ce que l'on sous-entend, c'est que tant que le créancier détient le reçu, il est en droit de réclamer son dû. Par conséquent, quand un prêt était remboursé, on prenait garde de déchirer le reçu en deux morceaux pour signifier son annulation, ou bien de rendre le reçu au débiteur qui pouvait alors en disposer librement. Mais dans un sens métaphorique plus large, on considérerait que le châtiment réservé par Dieu au pécheur n'était pas autre chose que l'acte d'un créancier divin récupérant son dû sous la forme d'une punition : « Quand quelqu'un est sur le point d'être châtié, dit Rabbi

<sup>3</sup> Talmud de Babylone, B. Bathra 5a. 14, 21.

<sup>4</sup> *Mekhilta de Rabbi Ishmael*, ad Exode

Isaac, le créancier (*ba'al hōb*) trouve l'occasion d'obtenir le paiement de son reçu<sup>5</sup>. »

Enfin, considérons la manière dont l'hébreu désigne l'acte qui libère un débiteur de sa dette. Le verbe *māhal* signifie littéralement « annuler une reconnaissance de dette » et métaphoriquement « pardonner un péché ». Le sens littéral apparaît dans l'extrait suivant du Talmud babylonien : « Si un homme fournit un reçu (*štar*) pour un prêt puis en paie le montant (*pāra'*), il ne peut pas faire valoir le même reçu à nouveau parce que la sécurité dont il était la garantie a été annulée (*nimhal*<sup>6</sup>). » Le sens métaphorique apparaît, quant à lui, dans cet extrait : « Rabbi Tanhum b. Hanilai a dit : "La pluie ne tombe pas une fois sur Israël sans que ses péchés n'aient été pardonnés" (*nimhālū*) car l'Écriture dit : "Tu as aimé, Seigneur, cette terre, tu as fait revenir les déportés de Jacob ; tu as ôté le péché de ton peuple, tu as couvert toute sa faute ; tu as mis fin à toutes tes colères, tu es revenu de ta grande fureur" » (Psaume 85-84 1,3). Il est frappant de remarquer que l'expression biblique qui assimile ici le péché à un poids (« tu as ôté le péché de ton peuple ») a été laissée de côté au profit de la représentation du péché comme une dette. C'est là une preuve de la manière dont l'idée du poids a disparu du langage courant en hébreu tardif. Elle s'est trouvée quasiment remplacée par la métaphore de la dette.

Gary A.  
Anderson

## Jésus et le Notre Père

Dans le Nouveau Testament, la métaphore de la dette pour désigner le péché est omniprésente. Jésus raconte souvent des histoires d'endettement et d'obligation, comme moyen d'illustrer la dynamique du péché et du pardon. Étant donné qu'il parlait un hébreu proche du dialecte rabbinique, cela est assez peu surprenant. Comme Lakoff et Johnson l'ont montré, les métaphores que nous employons déterminent, dans la vie quotidienne, notre manière de penser, d'agir et de raconter<sup>7</sup>.

Considérons par exemple ce verset du Notre Père tel que nous le trouvons dans l'Évangile de Matthieu : « Remets-nous nos dettes, comme nous-mêmes nous remettons leurs dettes à nos débiteurs » (6, 12). Le pardon est ici imaginé comme l'action gracieuse de refuser le remboursement d'une obligation. Celui qui prie demande à Dieu d'agir envers lui de cette manière, tout en affirmant son intention de faire de même. La plupart des spécialistes considèrent que la forme grecque de cette prière, que nous connaissons à présent d'après le Nouveau Testament,

5 Gen Rab 85, 2.

6 BT Gittin 26b.

7 George LAKOFF et Mark JOHNSON,

*Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.

ne prend de sens que si nous revenons à son contexte sémitique d'origine. Comme l'observe Fr. R. Brown, spécialiste du Nouveau Testament :

l'utilisation que Matthieu fait des "dettes" a un parfum sémitique parce que, si en grec vernaculaire, le mot "dette" n'a pas de coloration religieuse, en araméen, *hōbâ* est un terme financier et commercial qui a été emprunté puis intégré au vocabulaire religieux [...]. L'idée de remettre (*aphiemi*) les dettes, qui apparaît dans notre demande, est aussi plus sémitique que grecque puisque l'idée de « rémission » n'a de sens religieux que dans le grec de la Septante, qui témoigne d'une forte influence hébraïque<sup>8</sup>.

La portée du langage de la dette ne se limite pas au Notre Père. Nous trouvons l'exemple le plus frappant de ce symbolisme dans la parabole du serviteur impitoyable (*Matthieu*, 18, 23-35). Dans cette parabole, un roi désire régler ses comptes avec plusieurs de ses serviteurs :

Ainsi, le royaume des Cieux est comparable à un roi qui voulut régler ses comptes avec ses serviteurs. Il commençait, quand on lui amena quelqu'un qui lui devait dix mille talents (c'est-à-dire soixante millions de pièces d'argent). Comme cet homme n'avait pas de quoi rembourser, le maître ordonna de le vendre, avec sa femme, ses enfants et tous ses biens, en remboursement de sa dette. Alors, tombant à ses pieds, le serviteur demeurait prosterné et disait : "Prends patience envers moi, et je te rembourserai tout." Saisi de compassion, le maître de ce serviteur le laissa partir et lui remit sa dette. Mais, en sortant, ce serviteur trouva un de ses compagnons qui lui devait cent pièces d'argent. Il se jeta sur lui pour l'étrangler, en disant : "Rembourse ta dette !" Alors, tombant à ses pieds, son compagnon le suppliait : "Prends patience envers moi, et je te rembourserai." Mais l'autre refusa et le fit jeter en prison jusqu'à ce qu'il ait remboursé ce qu'il devait. Ses compagnons, voyant cela, furent profondément attristés et allèrent raconter à leur maître tout ce qui s'était passé. Alors celui-ci le fit appeler et lui dit : "Serviteur mauvais ! Je t'avais remis toute cette dette parce que tu m'avais supplié. Ne devais-tu pas, à ton tour, avoir pitié de ton compagnon, comme moi-même j'avais eu pitié de toi ?" Dans sa colère, son maître le livra aux bourreaux jusqu'à ce qu'il eût remboursé tout ce qu'il devait.

## Thème

8 « The Pater Noster as an Eschatological Prayer », *Theological Studies*, n° 22 (1961), p. 175-208, repris dans R. E. BROWN, *New Testament Essays*, Bruce,

Milwaukee, 1965, pp. 217-253. C'est de cette dernière référence que la citation est extraite (p. 244).

Cette parabole éclaire en profondeur ce que Jésus voulait dire quand il conseillait à ses disciples de prier pour que leurs dettes leur soient pardonnées, comme ils les pardonneraient à leurs débiteurs. Si l'on suit la logique de la métaphore employée dans cette prière, nous sommes exposés au danger de devenir esclaves de nos dettes quand nous péchons. Et si notre péché devait rester sans correction, alors l'on devrait « payer » le « coût » de l'offense avec la « devise » que constitue le châtiement physique. Heureusement, Dieu est miséricordieux et remettra la dette que nous devons, si nous l'en supplions avec humilité.

Raymond Brown conclut ainsi :

Le roi qui désire régler ses dettes avec ses serviteurs est, de toute évidence, Dieu, et le contexte celui d'un jugement. La parabole souligne le fait que le pardon accordé par Dieu au serviteur est lié au pardon que ce serviteur accorde à son tour à un de ses semblables. Quand échoue ce pardon fraternel, le serviteur est livré aux bourreaux jusqu'à ce qu'il s'acquitte de sa dette<sup>9</sup>.

De cette manière, la parabole illustre la logique sous-jacente du Notre Père : non seulement un serviteur demande à son maître de lui remettre sa dette (« Remets-nous nos dettes ») mais cette rémission est aussi présentée comme dépendant de la manière dont ce serviteur agit envers un de ses pairs qui est son débiteur (« comme nous-mêmes nous remettons leurs dettes à nos débiteurs. »)

Gary A.  
Anderson

Notons que Jésus ne compare pas le pécheur à ceux qui ploient sous un lourd fardeau. Les récits tels que celui du bouc émissaire au chapitre 16 du *Lévitique* ou l'injonction faite à Ézéchiel de se coucher pendant que Dieu le charge de tous les péchés d'Israël n'apparaissent pas une seule fois dans le Nouveau Testament. Mais on n'en trouve pas non plus dans la littérature rabbinique. Cela suffit à témoigner du remplacement complet de l'image du fardeau par celle de la dette.

\*\*\*

Malgré son apparition dans le Notre Père, la conception juive du péché a été sujet de polémiques entre penseurs chrétiens. En particulier, les spécialistes du Nouveau Testament qui avaient été fortement influencés par l'idée protestante de la loi ont eu tendance à dresser un portrait peu flatteur du rabbinisme judaïque. La métaphore du péché comme une dette semble impliquer l'idée que Dieu siège aux cieux, son livre de comptes ouvert devant lui, et qu'il scrute attentivement

9 *Ibid.*, p. 245.

chaque action humaine pour être sûr qu'elle est correctement enregistrée soit du côté des débits, soit de celui des crédits. Dans une telle représentation, il semble y avoir peu de place pour qu'émerge le visage miséricordieux de Dieu. Point n'est besoin d'étudier la théologie si l'on veut approcher cette image d'un Dieu rigoureux ou sévère : un diplôme de comptabilité pourrait aussi bien faire l'affaire.

La référence principale où se développe cette lecture critique est le commentaire du Nouveau Testament en plusieurs volumes d'Hermann Strack et Paul Billerbeck<sup>10</sup>. Ces deux universitaires allemands du début du xx<sup>e</sup> siècle ont proposé une analyse verset par verset du Nouveau Testament avec l'idée de mettre en regard chaque verset avec le corpus rabbinique. Ce travail magistral, qui continue d'informer les recherches de nombreux spécialistes du Nouveau Testament, ne sélectionne souvent que les textes rabbiniques qui illustrent le projet théologique plus large des auteurs. Pendant longtemps, on a ignoré ce biais et utilisé ces volumes comme s'il s'agissait d'un répertoire objectif de la pensée rabbinique. Tout cela a changé en 1977 quand E. P. Sanders a révolutionné le monde des études néotestamentaires par sa critique de cette approche dans un livre très remarqué intitulé *Paul and Palestinian Judaism*<sup>11</sup>. Dans cet ouvrage, Sanders résume la manière dont Strack et Billerbeck avaient conçu le monde théologique du judaïsme rabbinique :

## Thème

Dieu a donné la Torah au peuple d'Israël de manière à ce qu'il ait l'occasion de gagner des mérites et des récompenses. Les individus ont la capacité de choisir le bien et le système entier de la sotériologie pharisaïque repose sur la capacité de l'homme à remplir les exigences de la loi. Chaque observation d'un commandement obtient à l'Israélite un mérite (*zekût*) tandis que chaque transgression lui vaut une dette ou un motif de culpabilité (*hōbâh*). Dieu tient le compte des mérites et des transgressions. Quand les mérites d'un homme sont plus nombreux, il est considéré comme juste, mais quand le nombre des transgressions surpasse celui de ses mérites il est considéré comme méchant. Si les deux parts sont à l'équilibre, il est dans une situation intermédiaire. L'homme ne sait pas où il en est ; c'est pourquoi il n'a pas de sécurité sur terre. L'équilibre de son compte peut se détériorer à chaque instant. Finalement, sa destinée est fixée sur la base de ce compte. Celui qui a davantage observé la loi va au jardin d'Eden, celui qui l'a davantage transgressée est jeté dans la Géhenne, et pour celui qui est dans la situation intermédiaire, Dieu

10 *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1924 et sq, 4 vols.

11 Le titre complet de cet ouvrage est *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress, Philadelphia 1977.

retire une transgression de la balance, de manière à ce que ses mérites pèsent plus lourd<sup>12</sup>.

Cette approche comptable de la théologie est présentée comme tout à la fois l'alpha et l'oméga de la pensée rabbinique. Comme l'explique Billerbeck : « La religion juive antique est ainsi une religion de l'auto-rédemption (*Selbsterlösung*) la plus complète ; elle ne fait pas de place à un Sauveur rédempteur qui meurt pour les péchés du monde<sup>13</sup>. » Il y a certes des textes, dans le corpus rabbinique, qui semblent fonder cette idée. Mais, en même temps, beaucoup d'autres textes du même corpus révèlent que Dieu n'administre pas ses comptes de manière mécanique. Plutôt que de jouer son rôle en respectant les règles et de faire figurer chaque débit en face de chaque crédit, Dieu ferme volontiers les yeux sur de nombreuses obligations financières afin de sauver son peuple. Tenir ses comptes de manière aussi fantaisiste a pu avoir des effets catastrophiques dans le monde de la finance, mais dans le royaume spirituel, des règles différentes s'appliquent. Dieu ne s'oppose pas au fait de « trafiquer les chiffres » si le résultat final se révèle en faveur du peuple d'Israël qu'il aime avec une grande tendresse. Et de fait, dans certains récits midrashiques, la composante de la justice disparaît totalement pour être remplacée par la grâce, c'est-à-dire la réception de bénéfices non mérités, de la part de Dieu. De manière frappante, Strack et Billerbeck ne prêtent pas attention à de tels exemples.

Gary A.  
Anderson

Afin d'illustrer cet autre aspect de la pensée rabbinique, j'aimerais analyser un texte de *Pesikta Rabbati*, un ensemble relativement tardif d'homélies rabbiniques consacrées aux différentes fêtes de l'année liturgique juive. Au chapitre 45 de cet ouvrage, on trouve une homélie consacrée au Jour du Grand Pardon. Dans la pensée rabbinique, c'est ce jour-là que Dieu juge les péchés d'Israël et détermine quel sera le destin de chacun des pécheurs pour l'année suivante. S'il fallait concevoir Dieu comme un banquier pointilleux, négociant le juste châtement de chaque personne, on pourrait s'attendre à ce que ce jour soit l'occasion pour Dieu de réunir ses reconnaissances de dettes et de demander leur remboursement de manière à pouvoir équilibrer ses comptes et les clôturer. Les Israélites qui auraient accumulé de substantiels arriérés à cause de leurs péchés auraient alors eu raison de trembler de frayeur. Mais ces attentes se trouvent radicalement renversées par l'interprétation suivante du Psaume 32, versets 1 et 2 :

« Heureux l'homme dont la faute est enlevée (*něšûy peša'*) et le péché remis (*kěsûy haṭṭā't*) ! »

12 E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 42-43. 13 *Ibid.*, p. 43

Voici ce que David veut dire : tu as enlevé les péchés (*nāśā' ʿāwōn*) de ton peuple, tous leurs péchés, tu les as remis.

Un jour, le jour du Grand Pardon, Satan vint pour accuser Israël. Il détailla ses péchés et dit : « Seigneur de l'univers, de même qu'il y a des coupables d'adultère parmi les nations du monde, il y en a aussi en Israël. De même qu'il y a des voleurs parmi les nations du monde, il y en a aussi en Israël. » Le Saint, béni soit-il, décompta les mérites d'Israël. Ensuite, que fit-il ? Il prit une balance et plaça sur ses plateaux péchés contre mérites. Ils furent pesés ensemble et la balance était à l'équilibre. Puis Satan vint pour charger davantage de péché et faire pencher la balance. Que fit le Saint, béni soit-il ? Pendant que Satan partait chercher des péchés, le Saint, béni soit-il, prit les péchés de la balance et les cacha sous la pourpre de sa robe royale. Quand Satan revint, il ne trouva pas de péché conformément à ce qui est écrit : « On cherchera la faute d'Israël, mais il n'y en aura plus » (*Jérémie*, 50, 20). Quand Satan vit cela, il parla devant le Saint, béni soit-il : « Seigneur du Monde, tu as ôté le péché de ton peuple, tu as couvert toute sa faute » (*Psaume* 84, 3). Quand David vit cela, il dit : « Heureux l'homme dont la faute est enlevée, et le péché remis ! » (*Psaume* 31,1).

## Thème

Il est important de noter que Satan n'est pas la personnification du mal comme nous pourrions nous y attendre ici. Il est plutôt un symbole du principe de justice. Il déclare qu'Israël ne mérite pas le pardon, que ses dettes pèsent plus lourd que ce qu'il y a à son crédit. Mais Dieu ne va pas permettre que les principes d'une stricte comptabilité gouvernent son cœur. Même si Satan a raison, il ne peut pas gagner. Dieu redresse la situation en « enlevant » le péché d'Israël. Dans ce cas précis, Dieu n'ôte pas un poids des épaules de quelqu'un, comme l'expression biblique le laisserait entendre mais plutôt le délie d'un engagement, d'un reçu. Une fois ces reçus retirés de la balance, les crédits d'Israël reprennent l'ascendant et Dieu peut pardonner son peuple « justement ».

Le thème de la colère des anges face à la générosité de Dieu n'est pas rare dans la littérature rabbinique et Peter Schäfer en a répertorié de très nombreuses occurrences pour le montrer<sup>14</sup>. Dans certains récits, les anges sont punis ; dans d'autres, ils sont trompés. Mais ce qui importe c'est qu'à la fin, le compte que Dieu fait du péché humain n'est pas fait selon le schéma que Starck et Billerbeck avaient dressé. Bien que juste, Dieu est aussi généreux. Dans le passage mis en exergue de cet article, Thomas d'Aquin remarquait qu'une telle générosité ne constitue pas une offense à la justice. Car, de la même manière qu'un

homme qui doit cent dollars est libre d'en rembourser deux cents, une personne à qui l'on doit cent dollars peut refuser de les réclamer. Car en pardonnant une dette, le créancier en fait en quelque sorte un don et Dieu est toujours libre de faire un don. Bien sûr, il existe de nombreux récits rabbiniques qui illustrent le châtement des pécheurs, punis pour leurs méfaits. Mais, pour esquisser une juste image de la théologie rabbinique, ces récits doivent être équilibrés par la lecture de ceux qui montrent que Dieu modifie les règles de manière à ce que la miséricorde puisse être victorieuse. Puisqu'en dernier lieu, toute dette est une obligation envers Dieu, c'est son droit de renoncer à en récolter le fruit. Il n'agit pas injustement en faisant un tel don à son débiteur.

On pourra objecter que le récit extrait de *Pesikta Rabbati* est un texte trop tardif pour éclairer la manière dont les rabbins eux-mêmes interprétaient cette question. Il n'en reste pas moins que ce récit, tel que nous le trouvons dans *Pesikta Rabbati*, a un doublon très proche dans le bien plus ancien Talmud de Jérusalem (v<sup>e</sup> siècle). Dans le traité Pêa du *Talmud de Jerusalem*, on observe que celui dont les mérites dépassent les offenses héritera du paradis alors que celui dont les transgressions priment sur les mérites héritera du feu de la Géhenne. Mais qu'en est-il d'un homme dont les mérites et les dettes pèsent la même chose ?

R. Yose bar Hanina a dit : « Regarde les qualités de Dieu [dans le livre de l'Exode 34, 6-7] : il n'est pas écrit à propos de Dieu « qu'il s'empare des transgressions [au pluriel] pour les enlever », mais plutôt « qu'il enlève la faute [au singulier] ». Cela veut dire que le Saint d'Israël arrachera un reçu, de manière à ce que les bonnes actions prédominent. »

Gary A.  
Anderson

R. Eléazar a cité ce verset, « À toi, Seigneur, la grâce (*hesed*) ! Et ceci : tu rends à chaque homme selon ce qu'il fait » (Psaume 61, 13). Cependant, s'il manque à quelqu'un [le mérite suffisant], Dieu pourvoira ! Ceci est en accord avec la pensée de R. Eléazar parce qu'il a aussi dit, concernant ce verset, « Dieu est plein d'amour (*rab hesed*) » (Exode 34, 6)–, que Dieu fait pencher les plateaux de la balance de manière à prendre une décision remplie de charité<sup>15</sup>.

Dans la première citation, nous pouvons voir comment Rabbi Yose a compris le texte biblique dans un tout autre sens, bien plus littéral. Le nom « faute » dans le verset « qui enlève la faute » est au singulier, bien que le sens du mot, en hébreu, soit clairement collectif. Néanmoins, que le mot « faute » apparaisse dans son sens singulier a frappé Rabbi Yose comme signifiant. Pourquoi un verset qui prétend décrire la mi-

15 *Talmud de Jerusalem*, Pêa, 5a.

séricorde de Dieu dirait qu'il ne retire qu'une seule transgression ? La réponse de Rabbi Yose consiste à dire que le texte biblique sous-entend ici une personne dont les mérites et les transgressions sont à l'équilibre. Dans ce cas précis donc, Dieu démontre sa miséricorde en ôtant une seule reconnaissance de dette de manière à ce que les mérites l'emportent.

Rabbi Eléazar parvient à la même conclusion mais en partant d'un autre postulat. Le verset 13 du psaume 61 dit que chaque personne est remboursée en fonction de ses actions, mais il nuance cette affirmation en disant « À toi, Seigneur, la grâce ! ». Que peut bien vouloir dire ce verset ? Dans l'esprit de R. Eléazar, cela signifie que c'est le droit de Dieu de prodiguer la justice conformément aux actions humaines, mais que cette affirmation générale ne doit pas être comprise comme une règle intangible. Puisque Dieu est défini par le principe de la charité, il est parfaitement libre d'accorder une part de son infini mérite à ceux qui en manquent. Eléazar réaffirme ce principe en citant l'un des attributs de la miséricorde divine (*Exode* 34, 6). Le fait que Dieu est « plein d'amour » signifie que Dieu met la main sur la balance pour qu'elle penche en faveur du pécheur qu'il aime profondément. Puisque c'est en premier lieu à lui que va notre obligation, il est libre de passer outre s'il le souhaite.

## Thème

Comme le philosophe Paul Ricœur l'a montré, il n'y pas d'autre moyen d'approcher une définition du « péché » que d'utiliser les métaphores concrètes que l'on trouve dans n'importe quelle langue<sup>16</sup>. Disant cela, le but de Ricœur n'était pas d'affirmer que ces métaphores gravaient dans le marbre les types d'histoires qui seraient racontées. Il voulait plutôt dire que ces métaphores fournissaient une matière première que les traditions religieuses pouvaient façonner dans des directions différentes. L'erreur qu'ont commise Strack et Billerbeck, et la génération de spécialistes du Nouveau Testament qui a suivi, a été de partir du principe que la pensée juive à propos du pardon des péchés était déterminée par des règles comptables rigoureuses. Comme nous l'avons vu dans cet article, le déploiement du motif était en réalité subtil et complexe. Certes, Dieu était parfois décrit comme un prêteur impérieux exigeant le remboursement de chaque centime. Mais il pouvait aussi bien être décrit comme la tante au cœur sensible, prompte à oublier la somme d'argent prêtée à son neveu préféré. Tout dépend du contexte littéraire dans lequel nous trouvons ces métaphores. Dans le discours parénétiq ue, l'utilité du réseau d'images emprunté à la comptabilité est évidente. Si l'on entend inciter les pécheurs au respect de la morale,

16 PAUL RICŒUR, *La Symbolique du mal*, Aubier, 1960.

il est approprié de décrire le tribunal divin comme occupé à compter strictement les péchés des hommes. Mais le jour du Grand Pardon, le jour le plus saint de l'année, où Dieu juge le monde entier, la métaphore prend un sens tout différent. Dans ces récits, Dieu est toujours prêt à assouplir les règles, afin qu'Israël soit pardonné. Si, au bout du compte, le résultat final est le salut d'Israël, fils bien aimé de Dieu, alors cela justifie toute sorte de « comptabilité inventive ».

*(Texte traduit de l'anglais par Alyette de Béru. Titre original: Forgive Us Our Debts).*

*Gary A. Anderson est Hesburgh Professor of Catholic Theology à l'Université Notre-Dame, aux États-Unis et membre de l'American Academy of Jewish Research. Ses travaux portent sur la réception des Écritures dans le judaïsme et les débuts du christianisme. Publications récentes : Sin: A History, Yale University Press, 2009; Charity: The Place of the Poor in the Biblical Tradition. New Haven, CT: Yale University Press; Christian Doctrine and the Old Testament: Theology in the Service of Biblical Exegesis. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017; Creatio ex nihilo: Origins and Contemporary Significance (avec Markus Bockmuehl), University of Notre Dame Press, 2017.*



## À propos des traductions de la cinquième demande Paul-Victor Desarbres

Il existe un nombre incalculable de traductions du Notre Père. On ne s'étonnera pas que la prière chrétienne par excellence ait parfois servi d'instrument privilégié pour illustrer la diversité des langues. Ainsi, l'humaniste zurichois Konrad Gessner (1516-1565), dans son *Mithridates. De differentiis linguarum* (Zürich, Froscher) décrit environ 130 langues et expose 22 versions du Notre Père. Il inaugure un genre qui sera pratiqué par de nombreux successeurs<sup>1</sup>.

Le texte grec du Notre Père dans les évangiles (*Matthieu 6, 9-15* ou *Luc 11, 2-4*) paraît lui-même être une traduction; d'aucuns ont pensé que Jésus avait confié la grande prière en hébreu (langue liturgique<sup>2</sup>): cela a motivé de fameuses tentatives qu'on qualifie de « rétroversions » plus que de traductions.

Ce texte grec (cette traduction) dont nous disposons, puisé en général chez Matthieu, a été lui-même parfois modifié, retraduit pour être ré-cité. On peut distinguer deux types d'usage de façon schématique: un usage dans le cadre de la liturgie eucharistique, et un autre dans celui de la dévotion non-liturgique, qui ne coïncide pas toujours avec le premier. L'utilisation d'une traduction propre à la liturgie est liée au fait que la langue liturgique et la langue vernaculaire ont rarement coïncidé. En effet, dans l'Église romaine, la traduction en vernaculaire de la liturgie latine et donc du *Pater* était presque totalement exclue jusqu'au concile de Vatican II; cela ne doit pas faire oublier que la grande prière a fait l'objet de nombreuses traductions à usage non-liturgique dans tout l'occident médiéval. De plus, dès le xv<sup>e</sup> siècle, plusieurs mouvements de la Réforme ont bien sûr suscité des traductions (nouvelles), à usage à la fois privé et liturgique. Enfin, il existait, dans les différentes Églises et au sein même de l'Église catholique, diverses liturgies où le Notre Père figurait déjà en grec, syriaque (qui n'est plus parlé en tant que tel), slavon (langue désormais nettement distincte du russe vernaculaire), ou arabe.

1 Son idée est d'illustrer une forme de richesse positive de la variété des langues. La confusion des langues qui règne depuis Babel à cause du péché des hommes est dommageable, mais elle est

contrebalancée par la connaissance des différentes langues et l'étude de leurs ressemblances ou parentés.

2 Jean CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père*, 1969, p. 30-33.

D'autre part, le texte biblique a également fait l'objet de traductions d'ensemble, qui proposent parfois un texte du Notre Père distinct des versions destinées à l'usage des fidèles ou à la liturgie, et qui illustrent aussi une tentative de mieux comprendre le texte, dans une perspective exégétique.

On peut ajouter à cet ensemble les traductions bibliques, destinées à la proclamation ou à la lecture dans le cadre liturgique, qui offrent parfois une version du Notre Père distincte de celle de la liturgie.

Or toutes ces versions ont un intérêt qui n'est pas seulement documentaire : chacune d'entre elles est tributaire d'une interprétation plus ou moins explicite, que le traducteur en ait eu conscience ou non. À cela s'ajoutent des exigences propres aux types de traduction qu'on a évoqués. Elles mettent toutes en évidence la réelle difficulté qu'il y a non seulement à rendre compte du terme de « dette » figurant dans le texte original de Matthieu mais encore à comprendre et respecter l'exigence radicale de pardon mutuel que le Christ pose. Le présent article visera donc à expliciter ces choix de traduction et d'interprétation.

## 1. Les questions principales de traduction soulevées par la cinquième demande

### Thème

Les deux questions principales de traduction soulevées par la cinquième demande pourraient être la présence du vocabulaire de la dette et l'articulation du pardon divin et du pardon humain. On résumera dans cette première partie les *Recherches sur le Notre Père* (1969) du Père Jean Carmignac, ouvrage incontournable qui expose les problèmes exégétiques posés par le texte du Notre Père, emprunté à Matthieu (6, 12) :

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν.  
*kai aphas hēmin ta ophelēmata hēmōn*  
 Et dimitte nobis debita nostra,  
 Et acquitte-nous nos dettes,

ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.  
*hōs kai hēmeis aphēkamen tois ophēletais hēmōn*  
 Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.  
 comme nous aussi avons acquitté nos débiteurs<sup>3</sup>.

3 On lira successivement le texte du Nouveau Testament de Nestle-Aland (28<sup>e</sup> édition, disponible en ligne, mais non encore éditée), la transcription du

grec, la traduction liturgique latine et la traduction proposée finalement par le P. Carmignac.

Souvent, la traduction est inspirée par des éléments de Luc (11, 4) où la notion de dette est remplacée par celle de faute, de manquement :

Καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν,  
*Kai aphes hēmin tas hamartias hēmōn,*  
pardonne-nous nos péchés,

καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν.  
*kai gar autoi aphio-men panti ophēilonti hēmin.*  
car nous-mêmes nous pardonnons à tous ceux qui nous doivent<sup>4</sup>.

La version de Matthieu qui propose un parallélisme complet avec le terme de dettes (*opheilēmata*) serait plus ancienne. La version de Luc évoque le pardon des offenses (*hamartias*) en fonction du pardon à tout débiteur (*opheilonti*). Carmignac rappelle que le grec « dettes » (*opheilēmata*) pourrait être issu de la racine *hbw*, rare en hébreu et courante en araméen, qui signifie « être redevable d'une dette » ou « commettre une faute ». Dans l'araméen couramment parlé en Palestine au 1<sup>er</sup> siècle, *hōb* signifie « dette », et « péché » de façon très habituelle. Carmignac avance cependant une seconde hypothèse sur le texte de la prière qu'il pense avoir été donnée en hébreu, langue de la prière publique : il y aurait un jeu de mot entre la racine *nāsā'* (pardonner ou acquitter d'une dette) et *nāshā* (prêter). Il explique ainsi que le parallèle ne soit pas total dans la version de Luc. Surtout, il met d'autant plus en valeur la signification singulière de ce texte : en plus d'un jeu sur le double sens d'un mot, il s'agirait d'une expression forgée selon le modèle du rapprochement sonore de racines phonétiquement semblables. Avoir choisi en hébreu *nāsā'* et évité d'autres mots plus courants pour désigner le péché est riche d'enseignement.

Paul-Victor  
Desarbres

Le péché, devenu dette, change de nature. On peut le voir comme un « retard de paiement », et bien plus encore : la notion couvre également les omissions, les occasions manquées de faire le bien (*Matthieu 25, 31-46*). Karl Barth, cité par Carmignac, remplace d'ailleurs la notion de dette dans la perspective d'une dépendance globale de nos existences : nous devons tout à Dieu<sup>5</sup>. L'exégète français résume la portée du mot « dettes » en concluant ainsi :

Dans une prière adressée à notre Père du ciel, le mot « dettes » s'impose pour exprimer tout ce qui est déficient dans nos relations avec lui, c'est-à-dire tous nos actes et tous nos états de péché, et aussi tout

4 On lira successivement le texte du Nouveau Testament de Nestle-Aland, la transcription du grec, la traduction de la T.O.B. (2010).

5 Karl BARTH, *La prière d'après les catéchismes de la Réforme*, éd. Alcide Roulin, Neuchâtel, Delachaux – Niestlé, 1949.

ce qui ne concourt pas comme il le devrait à la gloire de son nom, à l'arrivée de son règne, à la réalisation de sa volonté<sup>6</sup>.

Il souligne d'ailleurs que la traduction par « dettes » était devenue plus fréquente dans les décennies précédant la parution de son étude (1969).

On trouve dans les *Recherches sur le Notre Père* un second ordre de remarques concernant l'articulation entre le pardon que Dieu accorde à l'homme et celui que l'homme doit accorder à ses semblables. Dans le texte de Matthieu, les deux sont liés par une comparaison (*hôs*) qui traduit probablement l'hébreu *ka'asher* « comme » dont il est difficile de tirer un sens logique très précis. Chez Luc, les deux propositions sont liées par un rapport de fait à explication « et en effet » pourrait traduire *wa'asher*. Carmignac pense qu'il pourrait y avoir chez Luc une déformation du mot hébreu traduit fidèlement par Matthieu. Mais cette idée ne rend pas plus clair le rapport logique entre les deux parties de la demande.

## Thème

Pour Carmignac, c'est surtout la formulation de la seconde partie chez Matthieu qui induit un rapport de condition : il faut pardonner à notre prochain *pour* demander le pardon de Dieu. Le texte le plus authentique de Matthieu devait comporter un verbe au passé (à l'aoriste) : « comme, au préalable, nous avons pardonné... » Cette indexation du pardon divin sur le pardon entre hommes est rare dans l'Ancien Testament (*Sagesse* 12, 22 et *Ecclesiastique* 28, 2-4), mais on la trouve dans les textes de Qumrân, dans la littérature rabbinique (Mishna, Talmud), et bien sûr de façon nette et répétée dans les évangiles. On se contentera de quelques versets :

En effet, si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera à vous aussi ; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos fautes (*Matthieu* 6, 14-15).

Et quand vous êtes debout en prière, si vous avez quelque chose contre quelqu'un, pardonnez, pour que votre Père qui est aux cieux vous pardonne aussi vos fautes (*Marc* 11, 25).

Quand donc tu vas présenter ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; viens alors présenter ton offrande (*Matthieu* 5, 23-24).

On trouve des illustrations dans la parabole du jugement dernier (*Matthieu 25, 31-46*), celle du débiteur impitoyable (*Matthieu 18, 21-35*) ou celle des deux débiteurs (*Luc 7, 41-43*) qui ont l'intérêt d'entrer en résonance directe avec la notion de dettes figurant dans le texte du Notre Père donné par Matthieu. On peut relier cette exigence au commandement d'amour des ennemis qui doit s'inspirer de l'amour de Dieu pour les pécheurs (*Luc 6, 35-38* ou *Matthieu 7, 1-2*).

Carmignac refuse l'idée que le pardon de Dieu soit soumis à condition, mais remarque que c'est surtout la qualité de notre demande qui est en question : « Ce n'est pas le pardon de Dieu qui est conditionné par le nôtre, c'est la valeur de notre supplication qui est conditionnée par notre pardon préalable<sup>7</sup>. » Pour que notre demande soit vraie, il faut que nous ayons pardonné.

On comprend, à l'aune de ce résumé, pourquoi Carmignac s'empporte contre le « aussi » qui sert à traduire en français le grec *kai* (l'adverbe latin *et*). La traduction liturgique francophone inverse quasiment la relation de conditionnalité selon une idée théologiquement juste, sans doute, mais textuellement fautive : « pardonne-nous nos offenses, comme, à notre tour, nous pardonnons... » L'adverbe *kai* sert en fait soit à renforcer la comparaison (peu probable pour l'exégète), soit à mettre en valeur le « nous » : comme nous aussi, comme nous-mêmes pardonnons...

Paul-Victor  
Desarbres

## 2. Rapide aperçu des différentes versions en langues vernaculaires

Il serait illusoire de regretter que la complexité des enjeux exposés par Carmignac en 1969 ait été négligée par les différents traducteurs de la Bible ou de la prière à usage liturgique ou privé. En revanche, il est intéressant de noter les choix plus ou moins constants en matière de traduction et les raisons qu'on peut leur trouver.

L'image biblique de la dette n'a pas eu les faveurs des traducteurs. Dans la Peschita, traduction de la Bible en syriaque qui date au moins, pour le Nouveau Testament, du v<sup>e</sup> siècle, on trouve pour Matthieu (6, 12) un terme existant déjà dans l'araméen parlé en Palestine du temps du Christ, qui signifie à la fois dette et faute, comme on l'a vu (*hōbā*). Mais la traduction liturgique du Notre Père utilisée par l'Église chaldéenne catholique en Irak, dans une langue dérivée de l'araméen (syriaque oriental), juge utile de préciser « dettes » et d'y ajouter « offenses » – un mélange de la version de Matthieu et de celle de Luc.

7 CARMIGNAC, *op. cit.*, p. 231.

En arabe, comme dans la plupart des langues vernaculaires, il a fallu choisir : la version utilisée dans la liturgie maronite, à concurrence de la version syriaque, comporte le verbe pardonner (*waghfor*), ainsi que deux termes équivalents l'un à offense et l'autre à péché (*zounoubâna wa khatayâna*).

La version traditionnelle du Notre Père en chinois mandarin destinée à la dévotion était fidèle au texte de Matthieu, et comportait bien l'idée de remise de dette (*zhài* en prononciation pinyin). Quant à la liturgie en mandarin, en vigueur après Vatican II à Taïwan, Hong-Kong ou Macau, elle n'a été adoptée que progressivement dans la décennie 1990 en Chine continentale, où les catholiques avaient vécu des heures dramatiques ; c'est alors seulement que s'est diffusée la traduction liturgique du Notre Père (adoptée de façon progressive par l'Église officielle) comportant non plus l'idée de dette, mais d'offense.

## Thème

En Angleterre, le *Book of Common Prayer* (1549) supervisé par l'archevêque de Cantorbéry, Thomas Cranmer, qui a été par la suite plusieurs fois modifié, contient la plupart des prières de l'Église d'Angleterre et sert encore à la communion anglicane. La traduction anglicane du Notre Père a peut-être donné le ton aux traductions anglophones qui demandent en général le pardon des offenses (*trespasses*) ; la traduction catholique traditionnelle pour la liturgie comporte le même terme ; ce n'est qu'en 1988 que l'*Ecumenical English Language Liturgical Consultation* (ELLC), a proposé une traduction, adoptée par l'Église catholique, demandant le pardon des péchés (*sins*) – ce choix se rapproche davantage du texte de Luc et a le mérite de la clarté théologique. Seuls certains presbytériens ont tendance à utiliser un texte comportant le mot « dettes » (*debts*) mais la situation est très variable d'une communauté à l'autre.

En roumain, la traduction du diacre orthodoxe Dumitru Cornilescu, utilisée par les protestants (1921, 1920 pour le Nouveau Testament) utilise le terme de péchés (*greșile*) : le mot a le mérite d'inviter directement à une catéchèse : le pardon de nos péchés est à relier à notre capacité à pardonner les fautes d'autrui. La première traduction de la Bible, Bible de Bucarest (dite aussi de Șerban Cantacuzino du nom du prince de Valachie qui en soutint la publication en 1688) portait quasiment le même texte (*greșalele*) – en caractères cyrilliques. Le traducteur, Nicolae Milescu, était un érudit helléniste ; c'est un choix délibéré. Pourtant, la traduction gréco-catholique de Blaj (1795) se voulait littérale, demandant la remise de nos dettes (*deatoriile noastre*), semblable à la remise accordée à nos débiteurs (*deatornicilor*). Sans doute était-ce par fidélité à la Vulgate.

Quant aux traductions du Notre Père dans la liturgie espagnole ou portugaise, elles comprennent le terme « ofensas », identique dans les deux langues : c'est donc un emprunt à la version de Luc qui l'emporte.

En tchèque, les traducteurs de la Bible de Jérusalem ont décidé de faire figurer la traduction liturgique du Notre Père tout en mettant en évidence en note les différences entre le texte de Matthieu et celle-ci<sup>8</sup>. Dans cette version destinée à la récitation, on trouve *viný* – les offenses, même si le radical du verbe pouvait avoir été utilisé, marginalement, pour des mots ayant le sens de dette. C'est un terme de la même racine qu'on trouve dans le Notre Père polonais.

Dans ces cas, il semble qu'on ait cherché à rendre compte de l'image de l'exemption de dette plus qu'à la traduire et à restituer ce qu'elle a de problématique en langue vernaculaire comme en grec.

Dans de rares langues, la traduction par un terme signifiant à la fois offense et péché est possible, mais elle peut aussi effacer le caractère singulier et neuf de la prière du Christ, qui consiste à présenter le péché comme une dette. C'est le cas en allemand, où ce verset est identique dans la version évangélique (luthérienne), la version catholique, la version vieille-catholique et la version œcuménique mise au point par l'*Arbeitsgemeinschaft für liturgische Texte* (ALT) en 1971<sup>9</sup>. On y utilise un terme qui signifie à la fois faute et dette (*Schuld*), comme dans la Bible de Martin Luther dès la première édition en 1534 (*Schulde*). Il est ensuite question de nos débiteurs ou des coupables à notre endroit – le terme avait sans doute dès Luther les deux significations (*unsere Schuldigern*). Mais pour des oreilles modernes, ces deux mêmes termes de la Bible de Luther (*Schulde* – *Schuldigern*) évoquent sans doute plus facilement les coupables que les débiteurs.

Paul-Victor  
Desarbres

On peut être surpris que non seulement les traductions destinées à la récitation liturgique et à la dévotion, mais aussi les traductions bibliques effacent l'image de la dette. Ainsi, il n'y a pas de dettes en Matthieu (6, 12) dans la traduction hongroise du réformé Gáspár Károlyi (1590) : ce dernier avait certes traduit à partir de l'original hébreu ou grec, mais il s'était appuyé sur la Bible de Luther ; pas de dettes non plus dans la Bible du jésuite György Káldi (1626). Il en va de même dans la plupart des traductions modernes hongroises de la Bible ; on peut tout au plus remarquer une inflexion insistant sur l'antériorité du pardon humain par un verbe au passé dans la traduction catho-

8 Sur cette traduction initiée sous le communisme, voir Dagmar HALAS, *Le Silence de la peur*, Paris, Parole et Silence – Communio, 2015. Dagmar Halas

souligne le poids des traditions en matière de traduction biblique.

9 Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.

lique de la société saint-Étienne (Szent István Társulat). Dans tous les exemples cités, c'est de fautes ou de péchés qu'il est question (*vétkeinket*). Cette tradition, très forte, n'a qu'une exception : le premier traducteur du nouveau testament, János Sylvester (1541), qui est fidèle aux « dettes » du texte qu'il lit probablement... en latin<sup>10</sup>.

Quelques cas témoignent d'une volonté de maintenir la lettre du texte de Matthieu. Dans la liturgie orthodoxe russe actuelle, le texte du Notre Père en slavon demande la remise de « nos dettes » (*dolgi nacha*, долги наша) et évoque « nos débiteurs » (*doljnikim nachim*, должникымъ нашимъ). Cette traduction littérale paraît en quelque sorte protégée par l'attachement de l'Église orthodoxe russe au slavon et aux traductions dans cette langue. En italien, on demande aussi une remise de dette (*e rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori*). Mais la traduction italienne a ceci de particulier d'être parfois un véritable calque des textes liturgiques latins, vu la proximité réelle et volontiers soulignée entre les deux langues, le latin étant encore perçu comme une langue familière dans une large part des milieux cultivés. En France, dans les années 1960, ce statut du latin qui a pu exister dans une moindre mesure est vite devenu caduc et les traductions liturgiques conçues ont en général adopté un parti opposé de différenciation par rapport au modèle latin.

## Thème

En français, un certain nombre de traductions bibliques médiévales portent « offense », « péché », ou « faute ». L'humaniste évangélique<sup>11</sup> Lefèvre d'Étaples (Nouveau Testament de 1523 à partir de la Vulgate), Calvin dans ses premières versions (avant celle de 1555) et Lemaistre de Sacy (1667) avaient choisi de traduire ainsi Matthieu (6, 12). Pourtant, il n'était pas rare de traduire par « dettes » dès le Moyen Âge, comme dans le Nouveau Testament en picard, ou chez Raoul de Presles. Le réformé Olivétan réinstalle une tradition de traduction par « dette » (1535) ; il est d'ailleurs suivi par Calvin à partir de 1555. Castellion, humaniste réformé, mais honni par Genève, qui propose une traduction parfois empreinte de termes populaires, fait aussi ce choix : « quitte-nous nos dettes comme nous les quittons à nos débiteurs » (1555). Mais du côté catholique, la Bible des docteurs de Louvain (1550) a fait le même choix. Voilà pourquoi Carmignac regrette que la traduction liturgique française n'ait pas suivi une tradition représentée à la fois chez les protestants et les catholiques.

10 Le terme hongrois est *adossaghinkat*.

11 On désigne par ce terme ces fidèles catholiques qui cherchent à promouvoir

une réforme du clergé avant qu'il n'ait fallu choisir entre Rome et Genève.

Ainsi, dans une écrasante majorité des cas, la dette disparaît au profit de l'exigence de pardon. N'a-t-on pas souvent considéré qu'une traduction par pardon était plus utile qu'une catéchèse sur la question ? C'est une logique compréhensible dans le cas des traductions en vue de la récitation – et il faudrait ajouter que certaines Bibles vernaculaires étaient aussi destinées à être lues à voix haute.

On notera également que dans ces exemples (forcément incomplets), la dimension de condition préalable que revêt le pardon n'est à peu près jamais exprimée de façon très nette ou aussi tranchante que dans le texte original. Une bible hongroise (Szent István Társulat) propose bien un verbe au passé<sup>12</sup> qui cherche à rendre compte du fait que notre exercice du pardon doit précéder une vraie demande de pardon. Certes, cette tendance est liée à la tradition des textes manuscrits : on a longtemps considéré le verbe au présent comme la version la plus probable du texte de Matthieu, jusqu'à ce que la variante portant le verbe à l'aoriste (temps du passé en grec qui désigne une action ponctuelle) soit définitivement adoptée au cours du xx<sup>e</sup> siècle. La Vulgate de Jérôme proposait déjà une traduction par un verbe au passé (*dimisimus*), mais une autre traduction ancienne (la *Vetus latina*), la Vulgate corrigée sous Sixte V (1595) et même la nouvelle Vulgate portent un verbe au présent. L'emploi de ce temps revient à souligner le caractère général de cette exhortation à pardonner adressée au fidèle qui récite la prière.

Paul-Victor  
Desarbres

La traduction du « aussi » est également variable, selon qu'on y voit un renforcement de la comparaison (« comme aussi, tout comme » : c'est à peu près ce qu'on trouve en syriaque), ou du pronom nous.

Pour Carmignac, l'adverbe « aussi », « même » « justement » (*kai*) porte sur le pronom nous qui suit immédiatement dans le texte grec. Un certain nombre de traductions ont cherché à respecter scrupuleusement et littéralement cet usage de l'adverbe. On lit ainsi un calque dans la traduction en slavon (и). Là où les catholiques italiens disent « noi », l'Église évangélique vaudoise ajoute même, « anche a noi » pour traduire fidèlement « et nos ». En allemand, les traductions catholiques précédant le concile, la traduction luthérienne et la traduction œcuménique disent aussi : « auch wir » ; même littéralisme dans la traduction liturgique catholique hongroise : « mi is », « nous aussi ». Carmignac souligne que Jean Diodati (1644), Samuel Des Marets, Rillet, Darby, Reuss, Bonnet-Schroeder, Pernot, Capderoque traduisent en français « comme nous aussi », et que Bouhours traduit, tout aussi plausible-

12 Le terme hongrois est *megbocsátot-tunk*.

ment « comme... nous-mêmes ». Mais dans beaucoup de cas, l'exigence de compréhension instantanée a amené à ne pas s'encombrer de ce détail jugé peu significatif.

### 3. Les débats sur la traduction liturgique catholique francophone

Il semble y avoir deux types de traduction : la première consiste à choisir une version du texte qui exige une catéchèse, une explication, et la seconde à retenir la formulation la plus immédiatement compréhensible et utilisable<sup>13</sup>. On a souvent opté pour la seconde possibilité en transformant la remise de dettes (*Matthieu*) en pardon (*Luc*), sans doute au nom de la nécessité urgente du pardon<sup>14</sup>. Il est intéressant de connaître les arguments qui ont effectivement présidé à ce choix dans le cas de la traduction francophone œcuménique adoptée peu après la clôture du concile de Vatican II. Les débats de la commission œcuménique sont bien documentés par un ouvrage de l'historien Florian Michel<sup>15</sup>.

#### Thème

L'enthousiasme pour cette nouvelle formule du Notre Père commune à tous les chrétiens<sup>16</sup> a été contrebalancé par de nombreuses objections des clercs et des laïcs catholiques, dénonçant des « concessions » trop nombreuses aux protestants. Dans la tempête provoquée en 1966 à la parution de cette traduction en français, on trouve peu de trace d'inquiétudes sur la traduction de la cinquième demande.

Les premiers travaux de la commission mixte (catholique, réformée et luthérienne) ont eu lieu sous le patronage de Mgr Joseph-Marie Martin, archevêque de Rouen et président de la commission épiscopale pour l'œcuménisme. Comme le montre Florian Michel, la commission, du côté catholique, ne comprend pas en son sein de laïcs ni d'exégètes d'envergure. En 1964, lors des premières réunions le Père jésuite Joseph Gelineau<sup>17</sup> propose cette version : « Acquitte-nous nos dettes comme nous-

13 Le second choix semble avoir motivé par exemple la modification de la traduction de la 6<sup>e</sup> demande par l'AELF qui est entrée en vigueur depuis le 3 décembre 2017 : outre l'argument que Dieu n'est pas un tentateur, les évêques français ont souligné le fait que la traduction « ne nous soumet pas à la tentation » semait le trouble chez les fidèles et suscitait de fréquentes demandes d'explication.

14 On peut lire cette préoccupation catéchétique dans le commentaire du Notre Père publié par la Conférence des évêques de France, *La Prière du Notre Père. Un*

*Regard renouvelé*, Bayard-Cerf-Mame – le commentaire de Mgr Jacques Habert sur l'articulation du pardon humain et du pardon divin évoque significativement dès le titre « Un pardon difficile ».

15 Florian MICHEL, *Traduire la liturgie. Essai d'histoire*, éditions CLD, 2013, p. 87-129 (chap. III – Du *Pater Noster* au Notre Père œcuménique).

16 « Le même Notre Père sera celui de chacun », *Documentation Catholique*, janvier 1966, p. 183.

17 (1920-2008), prêtre, jésuite, liturgiste, compositeur.

mêmes acquittons nos débiteurs». De même, le pasteur suisse réformé Max Thurian<sup>18</sup>, marqué par la lecture de Jeremias, propose: «Pardonne-nous nos péchés comme aussi, maintenant, nous remettons à nos débiteurs.» La commission sollicite comme traducteurs des théologiens catholiques ou protestants, de l'Institut Biblique Pontifical et de l'École biblique de Jérusalem. Mais c'est surtout la sixième demande qui pose des difficultés<sup>19</sup>. La demande de remise des dettes est vite abandonnée.

Il est assez intéressant que la traduction et la place d' « aussi » aient fait l'objet de plus de débats. Les protestants tenaient à une forme de littéralité. On lit dans les notes du 9 juin 1965 :

'Comme aussi nous pardonnons' est apparemment plus fidèle (*sicut et nos*). Il a aussi l'avantage de donner plus de fermeté à la récitation de cette longue proposition. Cependant, il n'est pas nécessaire au sens et stylistiquement il n'est pas très naturel<sup>20</sup>.

Cette considération est peut-être lointainement héritière d'une esthétique classique du « naturel » de toute façon solidement ancrée dans les études littéraires françaises. Quoi qu'il en soit, on peut voir là une catégorie pastorale qui va à rebours du mouvement de traduction de la Bible, lequel revient en majorité à modifier les tournures de la langue dans laquelle on écrit au profit des tournures bibliques<sup>21</sup>.

Paul-Victor  
Desarbres

L'une des réactions les plus connues à cette traduction porte en particulier sur la cinquième demande. Dans son article intitulé « *Sicut et nos* », Étienne Gilson s'insurge :

Voudrions-nous dire que nous pardonnons non seulement à ceux qui ne nous ont pas offensés, mais aussi à ceux qui nous ont offensés ? [...] Il eût mieux valu traduire 'comme nous aussi nous pardonnons', ou 'comme aussi nous pardonnons'...

Le Notre Père des protestants disait traditionnellement, et correctement : 'comme aussi nous pardonnons...' C'est d'une belle vigueur, et j'espère bien que le crédit dont jouissent aujourd'hui dans l'Église les chrétiens réformés, leur permettra de ne pas se laisser arracher une formule en si parfait accord avec le *Sicut et nos* de la Bible latine.

18 (1921-1996), membre cofondateur de la communauté de Taizé, ordonné prêtre dans l'Église catholique en 1987.  
19 Parmi eux se trouve Oscar Cullmann, qui propose déjà pour la sixième demande la formulation « ne nous soumetts pas à la tentation ».

20 Notes du 9 juin 1965, citées par Florian MICHEL, p. 101.

21 Voir à ce sujet l'ouvrage récent d'Olivier MILLET, *La Bible. Une histoire personnelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017 où est affirmé notamment le caractère « anti-classique » de la Bible.

Ne désirant pas offrir des services que personne ne nous invite à rendre, je me contenterai d'observer timidement que gâter ce que le Notre Père protestant a de bon pour obtenir une prière commune à tous les chrétiens n'est pas la meilleure forme d'œcuménisme que nous puissions pratiquer<sup>22</sup>.

Cette dernière remarque rejoint le propos du *Notre Père* de Jean Carmignac; Gilson conclut son article par une adresse aux « chères commissions qui décide[nt] souverainement de ce qui sera la langue de notre prière ». D'autres défendent cependant le « aussi » à cette place. L'abbé Saudreau, directeur du centre national de l'enseignement religieux, avait envoyé à la commission mixte son point de vue le 16 novembre 1965. On lit au milieu de quelques réserves :

Comme nous pardonnons aussi : la nouvelle traduction est catéchétiquement meilleure. L'introduction de 'aussi' évite l'interprétation dans le sens d'un marché entre Dieu et les hommes<sup>23</sup>.

Quant à ceux qui regrettent la disparition de l'image de la dette, ils sont peu nombreux. Outre le Père Jean Carmignac, on sait que le Père Pierre Benoît, Directeur de l'École Biblique de Jérusalem, écrit l'avis suivant :

## Thème

Je regrette aussi et surtout qu'on n'ait pas pu remplacer le 'pardon des offenses' par 'remise des dettes' : non seulement cette deuxième expression serait plus fidèle au texte original, mais aussi elle aurait une grande valeur d'enseignement spirituel. Nos péchés ne sont pas que des 'offenses', ils sont le plus souvent à l'égard de Dieu et du prochain, ce qui nous amène à contracter des 'dettes'. À nos contemporains qui s'imaginaient ne pas offenser Dieu, il eût été bon de rappeler que la principale culpabilité est de ne pas lui rendre la louange, l'amour, le service, qui lui sont dus.

On trouve là la dette d'amour et de louange qu'évoque aussi Carmignac. Mais il semble que l'exigence de compréhension et les besoins de la catéchèse l'aient encore emporté sur l'idéal de fréquentation du texte biblique, si dérangeant fût-il.

## 4. Commentaire et traduction de Simone Weil

Il serait faux de croire que seuls des exégètes ont pu trouver utile de conserver cette demande d'une remise de dettes. Simone Weil la conserve lorsqu'elle traduit le Notre Père avec Gustave Thibon pen-

22 Étienne GILSON, « Sicut et nos », *La France catholique*, 18 février 1966.

23 Cité par Florian MICHEL, *op.cit.*, p. 115.

dant la Seconde Guerre mondiale. Ayant fui à Marseille en 1940, elle noue des contacts avec le Père Joseph-Marie Perrin et réside chez Gustave Thibon en Ardèche en 1941 où elle aurait traduit le Notre Père afin de l'apprendre et de le réciter chaque jour :

L'été dernier, faisant du grec avec Thibon, je lui avais fait le mot à mot du *Pater* en grec. Nous nous étions promis de l'apprendre par cœur. [...] Depuis lors, je me suis imposé pour unique pratique de le réciter une fois chaque matin avec une attention absolue.

En 1942, elle commente cette traduction dans un texte, « À propos du Pater », qui est publié avec d'autres écrits sous le titre *Attente de Dieu* (1949) par le Père Joseph-Marie Perrin<sup>24</sup>. La traduction de la cinquième demande est la suivante : « Et remets-nous nos dettes, de même que nous aussi avons remis à nos débiteurs ». Simone Weil souligne la nécessité d'avoir remis toutes les dettes « au moment de dire ces paroles ». Les dettes sont

la reconnaissance du bien que nous pensons avoir fait, et d'une manière tout à fait générale tout ce que nous attendons de la part des êtres et des choses, tout ce que nous croyons notre dû, ce dont l'absence nous donnerait le sentiment d'avoir été frustrés. Ce sont tous les droits que nous croyons que le passé nous donne sur l'avenir. D'abord le droit à une certaine permanence. Quand nous avons eu la jouissance de quelque chose pendant longtemps, nous croyons que c'est à nous, et que le sort nous doit de nous en laisser encore jouir. Ensuite le droit à une compensation pour chaque effort, quelle que soit la nature de l'effort, travail, souffrance ou désir. Toutes les fois qu'un effort est sorti de nous et ne revient pas vers nous sous la forme d'un fruit visible, nous avons un sentiment de déséquilibre, de vide, qui nous fait croire que nous sommes volés<sup>25</sup>.

Paul-Victor  
Desarbres

L'attente de la reconnaissance n'est qu'un cas particulier : « Nous croyons avoir des créances sur toutes choses ». Simone Weil n'a de cesse d'affirmer la nécessité d'un dépouillement, d'un détachement, option sans doute marquée par une forme d'ascétisme radical<sup>26</sup> : « La remise

24 Parmi les nombreuses éditions, commentées ou savantes, de ce texte, on signalera Simone WEIL, *Le Notre Père*, introduction de François Dupuigrenet-Desroussilles, Paris, Bayard, 2017 ainsi que les *Œuvres complètes*, dir. Florence de Lussy, t. IV : *Écrits de Marseille*, vol. 1, p. 337-345.

25 *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1, p. 341-342.

26 Voir *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p.

264 (*Cahier 10*) : « L'extinction du désir (bouddhisme) – ou le détachement – ou *l'amor fati* – ou le désir du bien absolu – revient toujours au même : vider le désir de tout contenu, vider la finalité de tout contenu. » Sur le bouddhisme et le taoïsme chez Weil, voir Wu Lin-yi, « Du taoïsme chez Simone Weil », *The Bulletin of the Rocky Mountain Modern Language Association*, col. 25, n° 4, décembre 1971, p. 127-138.

des dettes, c'est le renoncement à sa propre personnalité. Renoncer à tout ce que j'appelle moi. Sans exception<sup>27</sup>.» La traduction du Notre Père correspond ici à une philosophie construite sur ce littéralisme. Mais il va de soi que Simone Weil écarte, du moins dans ces lignes, la signification, dans la Bible hébraïque, de la remise de dette – qu'on peut comprendre comme une libération de l'esclavage.

## 5. La traduction Chouraqui

Un dernier cas de traduction témoigne peut-être d'un excès inverse : il s'agit de celle de la Bible d'André Chouraqui (2010). On y lit « Remets-nous nos dettes, puisque nous les remettons à nos débiteurs. » Le sens de « puisque » ne contredit pas la lettre. C'est une prière de demande, assortie d'une sorte de justification, ce qui n'a rien de surprenant en contexte biblique. Mais le traducteur a voulu probablement interpréter cette demande comme une illustration d'un mode de raisonnement rabbinique : le *qol wa-homer* ou raisonnement *a fortiori*<sup>28</sup>. Si une chose est possible alors même qu'elle n'apparaît pas simple, ou semble dépendre d'un contexte hostile ou difficile, elle paraît *a fortiori* possible en un contexte plus favorable. Ce type de pensée figure dans les évangiles :

### Thème

Si donc vous, qui êtes mauvais, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père qui est aux cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui le lui demandent (*Matthieu 7, 11* ; voir *Luc 11, 13*).

L'application de cette figure de pensée à la cinquième demande n'est peut-être pas recevable. Pour Carmignac, le terme grec induit une comparaison. Cependant, cette traduction de la Bible de Chouraqui, si on la comprend comme la mise en pratique du *qol wa-homer*, mérite d'être expliquée. D'après elle, celui qui prie affirmerait en somme : « Puisque même nous (qui sommes mauvais) remettons leurs dettes à ceux qui nous doivent, remets-nous nos dettes. » La traduction inscrit cette demande dans le cadre d'une remise de dette sans doute rituelle, ou en tout cas d'une remise de dette déjà effectuée à titre personnel. Cette traduction ne gomme pas le rapport étroitement établi dans les évangiles : le pardon que nous accordons à notre prochain légitime notre demande de pardon auprès de Dieu. De cela se dégage une sorte de confiance face à Dieu qu'un esprit contemporain pourrait considérer

27 *Cœuvres complètes*, t. IV, vol. 1, p. 343.  
28 Wilhelm BACHER, Jacob ZALLE LAUTERBACH, « Talmud Hermeneu-

tics », *Jewish Encyclopedia*, dir. Isidore Singer, New-York, Funk & Wagnalls Company, 1906, vol. 12, p. 30-33 [32].

comme une trop grande confiance en soi. Mais le Notre Père n'est-il pas la prière du Christ, et donc celle des fils et filles de Dieu ?

Ainsi entendue, la prière du Notre Père ne nous met pas brutalement face à des difficultés de pardonner (et, certes, on peut en éprouver); elle nous plonge directement dans l'attitude du Christ priant qui a déjà libéré et pardonné. Grâce à Dieu, nous avons *déjà* remis des dettes, que ce soit de façon rituelle ou personnelle, répétée ou ponctuelle; et au titre de ce constat, nous pouvons et devons demander que ce processus continue. Il faut avoir déjà remis des dettes et pardonné pour demander à notre tour cette libération; mais la bonne nouvelle est que cette prière nous place dans un mouvement déjà amorcé par le premier à l'avoir prononcée.

On conclura cette revue des traductions d'une probable traduction par une remarque sans doute banale. On a vu une forme d'oscillation entre le respect de la lettre et les besoins de compréhension. Le texte de cette demande n'est pas lisse et semble fait pour susciter une part de surprise, de gêne, voire de révolte: l'image concrète d'une dette comptable pour évoquer le péché, une exigence radicale d'avoir déjà pardonné, une attitude de pécheur insolemment certain d'être pardonné par le Père qui ne compte pas. On peut souhaiter que les traductions bibliques ou liturgiques ménagent cette part, féconde dans la mesure où elle est à même de nourrir notre vie de fils et filles de Dieu.

*Paul-Victor Desarbres, né en 1985, ancien élève de l'École normale supérieure, marié, un enfant, est maître de conférences en littérature française à "Sorbonne Université". Thèse en cours de publication: La Plume et le lys. Carrière, publication et service de la politique royale chez Blaise de Vigenère (1523-1596).*

Prochain numéro  
mai-août 2018  
*La Paix*

## Le Pardon – Homélie sur le pardon à partir du débiteur impitoyable Jean-Pierre Batut

L'homme est pécheur. Il a besoin du pardon de Dieu. Ce pardon, il l'obtient dans le Christ : tel est le premier élément du mystère de la Rédemption. Mais, comme pour le commandement de l'amour, un second en découle, qui lui est semblable : « Si Dieu nous a tant aimés, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres » (1 Jean 4, 11). Si Dieu nous a tant pardonné, nous devons pardonner à notre tour, et ne mesurer notre pardon qu'à l'aune de son amour.

La parabole dite du « débiteur impitoyable », au chapitre 18 de saint Matthieu, n'est pas seulement une réponse imagée à la question posée par Pierre : « Combien de fois dois-je pardonner à mon frère ? ». Elle fait écho à la prière du Notre Père, donnée par Jésus au chapitre 6, et tout particulièrement à la demande du verset 12 : « Remets-nous nos dettes comme nous-mêmes avons déjà remis à nos débiteurs ». Nous voilà donc prévenus, comme Pierre aurait dû l'être : « si vous pardonnez aux hommes leurs manquements, votre Père céleste vous pardonnera aussi ; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas » (6, 14-15) ; « du jugement dont vous jugez on vous jugera, et de la mesure dont vous mesurez on usera pour vous » (7, 2).

Avouons que cette mise en parallèle de notre pardon et du pardon de Dieu suscite en nous un malaise. Si le second découle ainsi du premier, nous voilà en bien mauvaise posture ! Si Dieu notre Père subordonne le pardon de nos fautes à la façon dont nous-mêmes pardonnons celles de nos frères, quelle menace pèse sur nous, qui pardonnons si chichement – mieux : qui constatons que pour pardonner « de tout son cœur », il ne suffit pas toujours de le vouloir...

Regardons-y de plus près cependant. Si notre pardon était absolument premier, il y aurait de quoi être épouvanté. Mais ce que la parabole de ce jour nous apprend, c'est que le pardon le plus originaire n'est pas le nôtre, mais celui de Dieu. La demande du Notre Père : « Remets-nous nos dettes comme nous-mêmes avons déjà remis » s'éclaire en effet par une autre phrase, empruntée à la parabole : « Ne devais-tu pas, à ton tour, avoir pitié de ton compagnon, comme moi-même j'avais eu pitié de toi ? » Cette question fait de la parabole du débiteur impitoyable un véritable commentaire du Notre Père. Le peuple de ceux qui prient le Notre Père est le peuple

des pardonnés de Dieu. Avant d'être une exigence, la miséricorde est pour nous une expérience. Le précepte du pardon des offenses n'est si radical pour eux que parce qu'ils se savent *déjà* pardonnés de leurs propres fautes, et donc « en ambassade » pour Dieu, avec mission de pardonner à leur tour.

Cela les met-il pour autant dans une situation plus confortable ? Oui et non. Oui, au sens où le pardon reçu, non seulement suscite la reconnaissance, mais aussi donne la capacité de pardonner à son tour. Nous en faisons l'expérience lorsqu'à la suite d'un différend notre adversaire accepte de fermer les yeux sur les griefs qu'il avait envers nous ; nous en faisons l'expérience surtout dans le sacrement de réconciliation dans lequel Dieu non seulement efface le passé, mais nous restaure en sa grâce et refait nos forces pour l'avenir.

Mais notre situation n'est pas plus confortable en ce sens que le pardon reçu devient le gage du pardon à donner. Pardonnés de Dieu, nous sommes finalement acculés à un acte de foi en la puissance de ce pardon non seulement pour nous, mais pour les autres à travers nous. Il est remis entre nos mains : « Ne devais-tu pas, toi aussi?... » En définitive, il y va de l'honneur de Dieu, de sa « gloire » : si, après avoir été pardonné, je ne pardonne pas à mon tour, je donne une image négative, non seulement de moi-même, mais de Celui qui m'a pardonné et dont le pardon aurait dû changer mon cœur.

## Thème

Tel est bien l'enseignement de la parabole : le « roi » dont il s'agit convoque ses fermiers généraux pour leur reddition annuelle de comptes. Ces serviteurs sont en fait des administrateurs chargés de prélever les taxes sur les sujets du royaume, et leur gagne-pain consiste, comme pour les publicains du temps de Jésus, à se réserver une marge bénéficiaire sur le produit de leur prélèvement. L'importance de ces détails se manifeste dans l'attitude du roi : il sait qu'en maintenant la dette de son serviteur, il ferait finalement retomber sur ses propres sujets le poids du remboursement. C'est pourquoi, plutôt que de les savoir pressurés, il substitue au moratoire demandé l'annulation pure et simple de la dette : par pitié pour son serviteur, il a renoncé à exercer sur lui la contrainte par corps ; par amour pour ses sujets, il renonce maintenant à recouvrer son dû. Lorsque l'intendant ressort du palais royal, sa dette n'existe plus. Le roi en a pris sur lui-même le poids, assumant sans retour le colossal manque à gagner.

### Le prix de la miséricorde

On imagine sans peine le serviteur abasourdi, éperdu de reconnaissance devant une telle générosité... Erreur ! le voilà qui, à peine sorti de chez son maître, rencontre un de ses débiteurs qui lui doit une somme ridiculement basse. Et son comportement (« il le prit à la gorge et le serrait à l'étrangler ») révèle *a posteriori* dans quelles dispositions il avait accueilli

la remise de sa dette: celle-ci l'avait humilié au lieu de susciter son amour et sa reconnaissance. La miséricorde du maître aurait dû passer en lui, et voilà que de son propre fonds il ne tire qu'agressivité et amertume. Mais cette agressivité n'engage pas que lui: il sort, ne l'oublions pas, de l'audience du roi. Son débiteur et tous ceux qui le voient dans la rue tirent des conclusions, à partir de son attitude, sur celle que le maître a eue à son égard.

Le péché du débiteur impitoyable est double: *n'ayant pas su recevoir le pardon comme un acte de miséricorde, il a été incapable d'y puiser la capacité de pardonner à son tour*. Mais ce faisant, il a déshonoré son maître, qui s'était montré miséricordieux envers lui pour que sa propre miséricorde soit répercutée à travers lui sur beaucoup d'autres qui dépendaient de lui.

Nous mesurons toute la portée de cet enseignement en nous rappelant que le chapitre 18 de saint Matthieu, appelé « discours ecclésiastique », traite spécifiquement la question des relations *entre chrétiens*: lorsque Pierre pose la question: « Combien de fois dois-je pardonner à mon frère? », il entend frère au sens précis du mot: combien de fois dois-je pardonner à un autre membre de l'Église, à mon frère dans le Christ? En répondant à cette question, Jésus manifeste non seulement que chez les pécheurs pardonnés la mesure du pardon est le pardon sans mesure, mais que la gloire de Dieu, son renom au milieu des hommes, dépend de la manière dont s'exercera ce pardon. « Ainsi votre lumière doit-elle briller aux yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes œuvres ils en rendent gloire à votre Père qui est dans les cieux » (5, 16).

Nous vivons en un temps où le manque d'amour et de miséricorde caractérise trop souvent l'attitude des chrétiens les uns à l'égard des autres. Rappelons-nous en ce jour l'avertissement du Seigneur: « À ceci tous vous reconnaîtront pour mes disciples, à cet amour que vous aurez les uns pour les autres » (*Jean* 13, 35), et demandons à Dieu notre Père la grâce de ne pas ternir, par nos manques d'amour et de miséricorde, la gloire de son Nom.

*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. Brague); 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.*



## « La purification de la mémoire » Anton Strukelj

La liturgie pénitentielle célébrée par le futur saint Jean-Paul II à Saint-Pierre de Rome le 12 mars 2000, premier dimanche de Carême de l'année sainte, a été un événement important, un des sommets de cette année jubilaire. Le geste prophétique du pape était neuf et se trouvait cependant en profonde continuité avec l'histoire de l'Église. Cette demande à la fois publique et liturgique a été bien pensée et soigneusement préparée. Plus d'une fois et à plusieurs occasions, le pape Jean-Paul II a demandé pardon pour les fautes de l'Église dans le passé. Dans sa lettre apostolique « *Tertio millennio advente* » (10 novembre 1994), il a exprimé le souhait que l'année sainte ne soit pas seulement une occasion particulière de repentir individuel mais qu'elle doive signifier pour l'Église une « purification de la mémoire » par laquelle elle devait réfléchir *aux fautes du passé* qui pèsent sur son histoire.

Le pape Jean-Paul II insiste : « Reconnaître les fléchissements d'hier est un acte de loyauté et de courage qui nous aide à renforcer notre foi, qui nous fait percevoir les tentations et les difficultés d'aujourd'hui et nous prépare à les affronter<sup>1</sup>. » C'est en cela que se rend visible la vitalité de l'Église qui peut proposer à chacun et à la société toute entière un exemple de repentir et de conversion. Le pape Benoît XVI le dit sans détour : « Cet acte de purification de la mémoire, d'auto-purification, d'ouverture à la grâce du Seigneur, qui nous pousse à faire le bien, sert aussi à nous rendre crédibles aux yeux du monde<sup>2</sup> ».

### La demande de pardon de l'Église

Dans la bulle annonçant l'année sainte de l'an 2000, *Incarnationis mysterium* (29 novembre 1998), Jean-Paul II souligne, parmi les signes « qui peuvent servir à vivre plus intensément la grâce insigne du Jubilé », la purification de la mémoire. « La purification de la mémoire [...] demande à tous un acte de courage et d'humilité pour reconnaître les fautes commises par ceux qui ont porté et portent le nom de chrétien<sup>3</sup> ».

1 JEAN-PAUL II, *Tertio millennio advente*, article 33. <http://tiny.cc/jpii-tma> 

2 Joseph RATZINGER, « Seule la réalité du pardon rend possible l'aveu des péchés » in *Kirche-Zeichen unter den Völk-*

*ern*, Gesammelte Schriften 8/1, Herder Freiburg 2010, p. 504, sv.

3 JEAN-PAUL II *Incarnationis mysterium*, article 11 <http://tiny.cc/bulle-jubile> 

Le pape Jean-Paul II disait dans son homélie du 12 mars 2000 :

Face au Christ qui, par amour, a assumé nos fautes, nous sommes tous invités à un profond examen de conscience. L'un des éléments caractéristiques du grand Jubilé réside dans ce que j'ai qualifié de "purification de la mémoire" (Bulle *Incarnationis mysterium*, n. 11). Comme Successeur de Pierre, j'ai demandé qu'"en cette année de miséricorde, l'Église, forte de la sainteté qu'elle reçoit de son Seigneur, s'agenouille devant Dieu et implore le pardon des péchés passés et présents de ses fils" (*ibid.*).

Ce premier dimanche de Carême m'a semblé une occasion propice afin que l'Église, recueillie spirituellement autour du Successeur de Pierre, implore le pardon divin pour les fautes de tous les croyants. Pardonnons et demandons pardon !

Cet appel a conduit à la publication, ces jours derniers, d'un document de la Commission théologique internationale, intitulé : "Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé". Je remercie tous ceux qui ont contribué à l'élaboration de ce texte. Celui-ci est très utile pour une juste compréhension et application de la véritable demande de pardon, fondée sur la responsabilité objective qui unit les chrétiens en tant que membres du Corps mystique, et qui pousse les fidèles d'aujourd'hui à reconnaître, avec les leurs, les fautes des chrétiens d'hier, à la lumière d'un discernement historique et théologique attentif. En effet, "en raison du lien qui, dans le Corps mystique, nous unit les uns aux autres, nous tous, bien que nous n'en ayons pas la responsabilité personnelle et sans nous substituer au jugement de Dieu qui seul connaît les cœurs, nous portons le poids des erreurs et des fautes de ceux qui nous ont précédés" (*Incarnationis mysterium*, n. 11). Reconnaître les déviations du passé sert à réveiller nos consciences face aux compromis du présent, ouvrant à chacun la voie de la conversion. Pardonnons et demandons pardon<sup>4</sup> !

## Thème

À ce stade, on peut se demander avec Joseph Ratzinger / Benoît XVI,

En quoi consiste véritablement le pardon ? Qu'est-ce qui se passe quand on pardonne ? La faute est une réalité, une force objective ; elle a été la cause d'une destruction qu'il faut réparer. Aussi, pardonner c'est bien autre chose qu'ignorer, ou vouloir oublier tout simplement. La faute doit être assumée, réparée et ainsi dépassée.

Le pardon a son prix – avant tout pour celui qui pardonne : il doit dépasser en lui le mal subi, il doit comme le brûler en lui et par là se renouveler lui-même, pour entraîner ensuite l'autre, le coupable, dans ce processus de transformation, de purifications intérieures : et tous deux, en endurant le mal jusqu'au fond et en le dépassant, deviendront des êtres nouveaux<sup>5</sup>.

Dans sa demande de pardon, l'Église s'adresse avant tout à Dieu. Elle glorifie et reconnaît sa grâce et sa miséricorde souveraines.

Sa demande de pardon ne doit pas être perçue comme l'ostentation d'une feinte humilité, ni comme un reniement de son histoire bi-millénaire certainement riche de mérites dans les domaines de la charité, de la culture et de la sainteté. Elle répond en revanche à une incontournable exigence de vérité, qui aux côtés des aspects positifs, reconnaît les limites et les faiblesses des diverses générations de disciples du Christ<sup>6</sup>.

### « Tachée par ses péchés, mais belle cependant »

Le pape émérite Benoît XVI – à cette époque préfet de la congrégation de la doctrine de la foi – a ressenti ces pensées exprimées par le pape comme un défi lancé à la théologie. Ce qu'il y avait de neuf dans la pensée du pape et dans la liturgie de pénitence de l'Église que celui-ci avait planifiée mettait les théologiens en demeure de réfléchir au sens théologique d'une telle démarche. La commission théologique internationale, présidée par le cardinal Ratzinger, a reçu la mission de préparer cet acte de demande de pardon par une étude scientifique et d'en éclairer le sens profond. Le document *Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé*<sup>7</sup> a été présenté par le cardinal Ratzinger le 7 mars 2000 au bureau de presse du Saint Siège<sup>8</sup>. En tant que secrétaire de la commission théologique, Georges Cottier (o.p.) a expliqué le texte de plus près<sup>9</sup>.

Anton  
Štrukelj

5 Joseph RATZINGER, *Jésus de Nazareth, la figure et le message*, in OC. VI/1, trad. fr., Paris, Parole et Silence, 2014, p. 240-241.

6 Jean-Paul II, adresse du 1<sup>er</sup> septembre 1999, dans « L'osservatore romano », 2 septembre 1999 p. 4 <http://tiny.cc/jpii-01-09-99>

7 Commission théologique internationale, *Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé*, Paris, Cerf, 2000, p. 9-92.

8 Joseph RATZINGER, « Die Schuld der Kirche », présentation du document *Mé-*

*moire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé*, in *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, Gesammelte Schriften 8/1, Herder, Freiburg 2010, p. 495-502.

9 Georges COTTIER, *Memoria e pentimento. Il rapporto fra Chiesa santa e cristiani peccatori, la purificazione della memoria, l'importanza della richiesta di perdono per l'ecumenismo*, 2000. [La relation entre la sainte Église et les chrétiens pécheurs, la purification de la mémoire, l'importance de la demande de pardon pour l'œcuménisme].

« L'Église est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*Lumen gentium*, 1). Hans Urs von Balthasar dit : « Tous les chrétiens sont pécheurs, et si l'Église ne pèche pas en tant qu'Église, elle pèche dans tous ses membres et doit reconnaître sa faute par la bouche de tous ses membres<sup>10</sup> ». L'Église est sainte, parce qu'elle est l'instrument de salut du Saint-Esprit. C'est pourquoi elle est indestructible quand elle reconnaît les œuvres de salut de Dieu, quand elle enseigne, quand elle distribue les sacrements que le Christ a institués pour elle. Ni la destruction interne, ni les attaques de l'extérieur ne pourront la vaincre (*Matthieu* 16, 18).

Le cardinal Joseph Ratzinger analyse le phénomène de l'*hostilité à l'égard de l'Église*.

## Thème

Le protestantisme voulait montrer que l'Église était non seulement entachée de péchés, comme elle l'a toujours su et reconnu, mais qu'elle était totalement corrompue et détruite. Qu'elle n'était plus l'Église du Christ mais était devenue au contraire un instrument aux mains de l'Antéchrist. [...] La situation empira encore dans le mouvement des Lumières : pensons par exemple à Voltaire et son « Écrasez l'infâme ! » Les accusations contre l'Église n'ont cessé de croître jusqu'à Nietzsche, pour qui l'Église est non seulement passée à côté de la volonté du Christ mais apparaît comme le plus grand mal subi par l'humanité. Elle rend l'homme étranger à lui-même, et il faut qu'il en soit délivré pour redevenir lui-même. Nous rencontrons le même thème traité d'une autre façon dans le marxisme. [...] Depuis le siècle des Lumières, certaines réalités attristantes de l'histoire ont été montées en épingle et sont devenues de véritables mythes : les croisades, l'inquisition, les sorcières brûlées sont devenues, bien plus que ne le montrent les faits historiques, de véritables images d'horreurs mythiques, qui non seulement justifient le refus de l'Église, mais l'exigent<sup>11</sup>.

Dans cette situation souvent inamicale, l'Église reconnaît avec une grande liberté sa propre faiblesse, demande pardon et montre le chemin de la réconciliation. C'est le charisme prophétique qui lui est propre. Par son propre exemple, l'Église catholique offre à la société civile aussi la sortie possible de certaines crises encore plus profondes. La demande de pardon est un signe important pour la nouvelle évangélisation, qui est toujours réconciliation avec Dieu et entre les hommes.

10 Hans Urs von BALTHASAR, « Casta meretrix », in *Sponsa Verbi; Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag,

Einsiedeln, 1960, p. 203-305.

11 Joseph RATZINGER, « Die Schuld der Kirche », p. 500 (voir note 8).

Benoit XVI explique la prière liturgique du *Confiteor* qui introduit chaque jour dans la célébration de l'Eucharistie comme suit :

Le prêtre, le pape, les laïcs, tous reconnaissent à la première personne – chacun en particulier et tous ensemble devant Dieu et en présence de leurs frères et sœurs – qu'ils ont péché, qu'ils ont commis des fautes, voire de grandes fautes. Deux aspects de ce début de la liturgie eucharistique me semblent importants. Tout d'abord, on parle à la première personne. C'est moi qui ai péché. Je ne reconnais pas la faute des autres. Je ne reconnais pas les péchés anonymes d'une collectivité, je reconnais que j'ai péché en personne. Mais en même temps, ceux qui reconnaissent personnellement qu'ils ont péché prient tous ensemble. Ainsi se révèle dans cette confession commune cette image de l'Église dessinée par le concile Vatican II dans *Lumen Gentium*, I, 8 : « *Ecclesia...sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur* : L'Église [...] est donc à la fois sainte et toujours appelée à se purifier, poursuivant constamment son effort de pénitence et de renouvellement. » Cette image de l'Église formulée par Vatican II, et réalisée concrètement tous les jours dans la liturgie, est le reflet des paraboles évangéliques du bon grain et de l'ivraie, ou du filet qui rapporte toutes sortes de poissons, les bons comme les mauvais ; toutes les générations de l'Église ont considéré que ces paraboles étaient l'expression, par le Christ, des expériences qui attendaient l'Église au cours des temps. [...] L'Église du Christ ne peut pas se séparer des pécheurs ; elle doit accepter qu'il y ait toutes sortes de poissons dans son filet, et que, dans son champ, l'ivraie pousse avec le bon grain<sup>12</sup>.

Anton  
Štrukelj

### ***Confessio fidei – confessio peccati – confessio laudis***

À côté de cette attitude autocritique de l'Église qui fait sans cesse son propre « *mea culpa* », il faut aussi constater que l'Église catholique – malgré ses péchés qui sont indéniables et plus que visibles – reste cependant l'Église sainte. À travers sa demande de pardon et le document de la commission théologique, l'Église d'aujourd'hui ne condamne pas celle d'hier. Bien plus, elle reconnaît que ses propres manquements actuels trouvent leur racine dans le passé. L'Église est tout à fait consciente du fait que du péché réside en elle, elle a toujours lutté contre le fait que l'on se représente l'Église comme un endroit où il n'y aurait de place que pour les saints.

Reconnaître son péché est un acte d'honnêteté par lequel nous pouvons faire comprendre aux hommes que le Seigneur est plus fort

12 *Ibid.*, p. 497.

que nos péchés. Il me revient en mémoire une anecdote que l'on raconte à propos du cardinal Consalvi, le secrétaire d'État de Pie VII. Lorsque quelqu'un lui a dit : « Napoléon veut détruire l'Église », il a répondu : « Il ne pourra pas, même nous, nous n'y avons pas réussi<sup>13</sup>. »

Le cardinal Ratzinger nomme trois critères permettant de bien comprendre la réalité de la demande de pardon.

Premièrement : l'Église actuelle ne peut pas se présenter comme le tribunal qui jugerait les générations passées.

Deuxièmement : reconnaître signifie pour Augustin « faire la vérité<sup>14</sup> ».

Troisièmement :

Avec Augustin, nous devons dire qu'une '*confessio peccati*' chrétienne va toujours de pair avec une '*confessio laudis*'. Un examen de conscience honnête nous fait voir à quel point, de notre côté, bien du mal a été fait au cours des générations. Mais nous voyons aussi par-là à quel point, malgré nos péchés, Dieu ne cesse de purifier et de renouveler l'Église et confie de grandes choses à des vases bien fragiles. Qui pourrait ignorer par exemple tout le bien accompli au cours de ces deux derniers siècles ravagés par les horreurs des différents athéismes ? Pensons aux nouvelles congrégations religieuses qui se sont créées, à tout ce qui a été fait par les mouvements laïques dans les domaines de l'éducation, de l'aide sociale, de l'engagement pour les faibles, les malades, les pauvres et ceux qui souffrent. Ce serait manquer d'honnêteté de ne voir que le mal que nous avons commis et pas le bien que Dieu a pu faire – malgré leur péché – par l'intermédiaire des croyants. Les Pères de l'Église ont trouvé ce paradoxe entre la grâce et la faute résumé dans les paroles de la fiancée du *Cantique des cantiques* : '*Nigra sum sed formosa*' (*Cantique des cantiques* 1,5) : 'Je suis tachée par le péché, mais belle cependant' – embellie par ta grâce et ce que tu as fait pour moi. L'Église peut ouvertement et en toute conscience reconnaître ses péchés passés et présents parce qu'elle sait que le mal ne pourra jamais la détruire entièrement, que le Seigneur est plus fort que nos péchés et qu'il renouvelle sans cesse son Église, pour qu'elle reste l'instrument des bienfaits de Dieu dans notre monde<sup>15</sup>.

Le souvenir des événements néfastes du passé peut porter ombrage au témoignage de l'Église d'aujourd'hui. Inversement, la reconnais-

13 Joseph RATZINGER, « Seule la réalité du pardon rend possible l'aveu des péchés », dans *Zeichen unter den Völkern*, Gesammelte Schriften, 8/1, Fribourg, Herder, 2010, p. 504.

14 Voir Joseph RATZINGER, « Origini-

nalität und Überlieferung in Augustinus Brief der *Confessio* », dans : RE Aug 3 (1957) p. 375-392, et Joseph RATZINGER, « Die Schuld der Kirche », p. 502.

15 *Idem*, p. 502.

sance des échecs des fils et filles de l'Église d'hier peut favoriser à présent son renouvellement et la réconciliation avec elle. C'est pourquoi l'Église entière en reconnaissant les péchés de ses membres reconnaît toujours en même temps sa foi en Dieu, et en sa bonté et sa miséricorde inépuisables. Cette conviction a conduit les Pères de l'Église, comme saint Ambroise par exemple, à cette constatation lapidaire : « Soyons sur nos gardes, de peur que notre chute ne soit une blessure de l'Église<sup>16</sup>. »

La demande de pardon de l'Église est une action salutaire et prophétique. Saint Augustin lui-même dit :

Les saints eux-mêmes ne sont pas libérés des péchés quotidiens. L'Église toute entière dit : ' pardonne-nous nos péchés ! ' Elle a des taches et des rides. Mais, par la confession, ses rides sont lissées et ses taches lavées. L'Église demeure dans la prière, pour être purifiée par l'aveu de ses fautes, et elle y demeurera tant qu'il y aura des hommes sur terre<sup>17</sup>.

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original : »Die Reinigung des Gedächtnisses«)

*Anton Štrukelj, né en 1952, prêtre de l'archidiocèse de Ljubljana en Slovénie. Professeur de dogmatique à la faculté théologique de l'Université de Ljubljana. Rédacteur en chef de l'édition slovène de Communio.*

16 SAINT AMBROISE, *De virginitate*, 8,48 (PL 16, 278D).

17 SAINT AUGUSTIN, Sermon 181, 5,7 (PL 38, 982).



## L'aveu dans le sacrement de Réconciliation Jean-Claude Hanus

Le terme «aveu» reste chargé de connotations négatives : passer **L**aux aveux, extorquer ou arracher des aveux sont des expressions qui appartiennent à ce registre des violences faites par l'homme ou à l'homme. Bon gré, mal gré, «avouer» signifie un arrachement de ce qui gît au plus profond de l'être, pour l'amener à la lumière ou dans toute autre sphère qui n'est plus celle du pur privé, de la solitude.

Il est aussi intéressant de noter, qu'anciennement, un *homme sans aveu*, signifiait «qu'il n'était lié à aucun seigneur, ne pouvait invoquer aucune protection». C'est, justement, dans une relation au Seigneur que se situe l'aveu dans le sacrement de réconciliation. L'aveu personnel tient une place charnière et nécessaire que l'histoire de ce sacrement a toujours maintenue invariablement alors même qu'il a pu être contesté avec la promotion, dans certains lieux, de «l'absolution collective». L'Église l'a toujours voulu sincère et, relativement rapidement, secret. Quand le sacrement de réconciliation s'appelait simplement «confession» il signifiait sans doute beaucoup plus fortement son ressort nucléaire ; en ce sens il aurait bien pu se dire «sacrement de l'aveu».

Aujourd'hui, l'accent est indubitablement mis sur la réconciliation entre le pénitent et l'Église, entre le pénitent et Dieu. Ce qui inscrit l'aveu beaucoup plus qu'il ne l'était avant, dans la dynamique de la vie théologique, de la vie de relations.

### 1. L'aveu des péchés dans le Nouveau Testament

Le problème de l'aveu personnel des péchés ne se pose pas explicitement dans l'Ancien Testament car, dit saint Thomas :

Alors n'avait pas encore été institué le pouvoir des clés, qui dérive de la Passion. Il n'y avait donc pas encore de prescription demandant au pécheur de joindre à la douleur de ses fautes la ferme résolution de se soumettre par la confession et la satisfaction au pouvoir ecclésiastique des clés, dans l'espoir d'obtenir son pardon par la vertu de la passion du Christ (ST III.84.7.s2).

Et, dans le Nouveau Testament, ainsi que le rappelle le Vocabulaire de théologie biblique à l'article « confession » :

L'aveu des péchés à un homme ayant reçu le pouvoir de les pardonner ne semble pas attesté dans le Nouveau Testament : la correction fraternelle et la monition de la communauté visent d'abord à faire reconnaître par le coupable ses torts extérieurs (*Matthieu 18, 15+*) : la confession mutuelle à laquelle convie Jacques 5, 15+ s'inspire peut-être de la pratique juive, et *1Jean 1, 9* ne précise pas la forme que doit prendre l'aveu nécessaire. Toutefois la confession de ses péchés est toujours le signe du repentir et la condition normale du pardon.

Il peut sembler étonnant de ne pas trouver, dans les évangiles, de mention d'aveu précis des péchés fait à Jésus. Aussi bien pour Zachée (*Luc 19, 8*) que pour « la femme adultère » (*Jean 8, 3-11*) ou pour « la pécheresse pardonnée » (*Luc 7, 36+*), il n'y a aucun aveu explicite d'un péché qui conditionnerait le pardon offert. Même quand Pierre s'avoue pécheur (*Luc 5, 8*), il n'énonce aucun péché particulier.

Cependant, l'absence d'aveu verbalisé ne signifie pas que toute autre forme d'aveu ne soit pas manifestée. Aussi peut-on repérer, à défaut d'aveu « proprement dit », des attitudes de confession :

### Thème

- dans le cas de Zachée (*Luc 19, 8*), celui-ci fixe lui-même le montant de la réparation pour ses péchés ! Cette conclusion, inspirée par sa rencontre décisive avec le Christ, induit une contrition réelle : l'aveu reste implicite, enchâssé dans la contrition.
- dans le cas de la pécheresse pardonnée (*Luc 7, 36+*) ce sont ses pleurs et tous ses gestes d'amour qui tiennent lieu d'aveu par le grand repentir qu'ils manifestent : « *À cause de cela ses péchés, ses nombreux péchés, lui sont remis parce qu'elle a montré beaucoup d'amour.* »
- avec la femme adultère (*Jean 8, 3-11*), à l'évidence le flagrant délit tient lieu d'aveu. La femme ne conteste rien et reste silencieuse, elle s'accuse par son silence. Pour saint Thomas c'est la grâce du Christ qui fait naître en elle la contrition :

C'est grâce au privilège personnel de son pouvoir d'excellence que le Christ a pu concéder à la femme adultère l'effet du sacrement de pénitence, la rémission des péchés, sans le sacrement, mais non sans les sentiments de pénitence intérieure que lui-même, par la grâce, a fait naître en cette femme (*ST III.84.5.s3*).

Le pardon lui est donné au moment où elle reste seule avec Jésus, l'époux véritable, quand tous ses accusateurs sont partis. L'image est signifiante : l'absolution ne peut être accordée publiquement et, à plus forte raison, envisagée collectivement. Il y a un temps nécessaire où le pénitent doit rester seul avec le Christ, objectivement représenté par son ministre ordonné. Au final il n'y a pas de condamnation mais, au moins, une évidence : le pécheur, sans cesse tenté par le pélagianisme, ne peut s'en sortir par lui-même :

- dans la parabole des deux fils (*Luc 15, 11-32*) – indépassable quant à sa portée sacramentaire – le Prodiges formule un aveu : « Père j'ai péché contre le Ciel et envers toi, je ne mérite plus d'être appelé ton fils » (*Luc 15, 21*). Le père l'entend inconditionnellement : le Prodiges est restauré instantanément dans sa dignité de fils. Il n'a rien à rembourser, ni à s'humilier d'avantage, ni à entendre quelque reproche, alors que la gravité de son cas était extrême (« mon fils que voilà était mort » : expression forte, équivalente au « péché mortel »). La réparation qui plaît à ce père, c'est que le fils se reconnaisse simplement comme fils, à l'image de ce qui existe, par essence, dans la Trinité. C'est là la source d'une joie comblante et diffusive d'elle-même. Ce que ne comprend pas l'aîné, ou ce qui l'écoeure... À défaut de pouvoir tuer le père, il pourrait bien tuer le frère.

Jean-Claude  
Hanus

Enfin, il reste certain que le Christ avait une vision claire des cœurs. Il ne pouvait remettre les péchés sans que le pécheur en ait eu le désir, sans qu'il ait vu en lui une ouverture à la grâce. Plus vraisemblablement encore, la personne qui se trouvait en présence de la sainteté du Christ ne pouvait que reconnaître, dans cette lumière du pur amour, ses nombreux péchés. Mais beaucoup d'autres, les hypocrites en particulier, illuminés de la sorte, se sont au contraire endurcis et ont suscité la colère du Christ (« Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! parce que vous ressemblez à des sépulcres blanchis » *Matthieu 23, 27* ; « Vous avez pour père le diable », *Jean 8, 44*), pourtant bienveillant avec les pécheurs qui acceptent de faire la vérité en eux.

## 2. L'aveu dans le sacrement de réconciliation

C'est à partir du moment où la confession commence à se « privatiser » que l'aveu acquiert une grande importance. Le pôle le plus lourd, le plus onéreux de la pénitence antique et même de la pénitence tarifée, était incontestablement la satisfaction.

## 2.1 Aspects historiques

Il faut attendre le <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle pour que la pratique de la confession publique des fautes soit fermement remise en cause. D'une part, parce que la honte s'avère dissuasive pour beaucoup; d'autre part, parce que le pénitent s'expose ainsi à subir directement les sanctions de la loi civile. Léon le Grand porte un coup fatal à cette pratique, dans une lettre adressée aux évêques de Campanie, en 459 :

Pour la pénitence que demandent les fidèles, qu'on ne lise pas publiquement la liste détaillée de tous leurs péchés, puisqu'il suffit d'indiquer aux évêques seuls par une confession secrète l'état des consciences. Sans doute paraît-elle louable, cette plénitude de foi, qui, en raison de la crainte de Dieu, n'a pas peur de rougir devant les hommes. Cependant, parce que les péchés de tous ceux qui demandent la pénitence ne sont pas tels qu'ils ne craignent de les voir publiés, on supprimera une coutume si peu louable... (FC 796)

### Thème

Dans les premiers siècles, la visibilité même des pénitents place l'accent sur la dimension sociale du péché et en manifeste fortement l'aspect objectif. Tout comme la liturgie du baptême est forte de signes d'agrégation à la nouvelle famille qu'intègre le catéchumène. Le lien baptême/pénitence est alors très étroit tandis qu'aujourd'hui l'articulation eucharistie/réconciliation est beaucoup plus centrale. Le psaume 31 l'annonçait prophétiquement : « Je rendrai grâce au Seigneur en confessant mon péché ».

C'est l'accent progressivement mis sur le pardon par la contrition qui, d'une certaine manière, fait juger la pénibilité de l'aveu comme une part importante de la satisfaction et, en l'allégeant de son poids juridique, en accentue indirectement la dimension psychologique. Tout cela concourt à faire prendre conscience au fidèle de sa relation de personne à personne avec Dieu. Cependant le véritable équilibre de ce sacrement ne sera trouvé qu'après le concile de Latran IV (1215) et l'analyse qu'en fera saint Thomas. Un siècle avant, par exemple, Abélard en mettant trop fortement l'accent sur l'aspect contrition affaiblit la portée ecclésiale de la confession :

La véritable pénitence sera la contrition du cœur, comme regret réel de la faute par amour de Dieu. Une telle contrition procure d'elle-même le pardon de Dieu, même s'il faut, pour obéir à l'Église, formuler l'aveu et accomplir la satisfaction. Le danger est de limiter l'intervention du ministre à un rôle très extérieur au sacrement, et de rendre l'absolution déclarative<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cité par l'auteur : Hubert VALLET, *Silence*, 1999, p. 136.  
*La joie du pardon*, éd. Parole et

## 2.2 La place de l'aveu

L'aveu fait partie des « actes du pénitent » qui constituent la « quasi matière » du sacrement (ST III.84.1 ; III.90.1/2/3) : il est le résultat d'une contrition parfaite ou imparfaite (l'attrition) et s'achève, après l'absolution, par la satisfaction. Le *Catéchisme de l'Église catholique* traite plus spécialement de l'aveu aux articles 1455 à 1458, en s'appuyant, entre autres, sur les textes du concile de Trente. Il est d'abord rappelé les bienfaits de la confession qui réinstaura la double communion, avec Dieu et avec l'Église (CEC 1455). Puis l'accent est mis sur l'aveu des péchés les plus secrets (CEC 1456) :

Les pénitents doivent, dans la confession, énumérer tous les péchés mortels dont ils ont conscience après s'être examinés sérieusement, même si ces péchés sont très secrets (Concile de Trente, FC 825).

On relèvera, en particulier, la recommandation de la confession fréquente (CEC 1458) qui a pour but d'activer la grâce sanctifiante et qui, en faisant expérimenter la miséricorde de Dieu, tend à rendre miséricordieux comme lui.

La confession peut sembler bâtie sur un paradoxe. Effectivement, comment parler d'un examen de conscience sérieux – et qui conditionne l'aveu – alors que le pénitent est encore enténébré par le péché ?

Jean-Claude  
Hanus

Les péchés m'ont accablé, ils m'enlèvent la vue (Psaume 39).

Si vous étiez des aveugles, vous n'auriez pas de péché, mais vous dites : nous voyons. Votre péché demeure (Jean 9, 40-41).

À ce niveau, il faut admettre que la grâce ne fait jamais défaut, qu'elle appelle en permanence à la conversion et qu'en l'homme la lumière divine ne peut être totalement éteinte. S'il en était autrement, il n'y aurait aucune possibilité de retour en cas de péché grave. Le Christ est toujours prêt à faire les frais du portage de la brebis perdue, aussi asthénique soit-elle, incapable qu'elle se trouve de revenir, quand bien même le voudrait-elle. Cependant l'aveu reste largement tributaire des conditions initiales. Si la conscience est enténébrée et la foi pervertie, il faut craindre toutes sortes de distorsions : péché sur ou sous-évalué, difficulté à comprendre ce qu'est l'acte peccamineux et qu'il offense Dieu d'abord, doutes quant au sacrement lui-même et au rôle de son ministre, etc. Le pénitent aura alors du mal à passer du registre de la faute à celui du péché, à dépasser l'inconfort qu'elle lui procure. Beaucoup se confessent pour « soulager leur conscience ». Mais la fin du sacrement de réconciliation, ce n'est pas l'effacement des fautes – Dieu ne « passe pas l'éponge » !

– c'est une justice dont la visée est la recréation du tissu relationnel. On peut également dire que, vu du côté du pénitent, ce sacrement « est la communication d'une attitude fondamentale du Fils à l'égard du Père<sup>2</sup> ». Avouer son péché, c'est désigner ses manques d'amour, d'être, que seul Dieu peut restaurer, combler d'une mesure « débordante » ...

### 3. L'aveu dans le « temps théologal »

L'expérience commune oblige à reconnaître une certaine répugnance pour la confession. C'était ce que constatait saint Jean-Marie Vianney :

Pourquoi, me direz-vous, il y en a qui ont tant de répugnance pour la confession, et que la plupart s'en approchent mal ? – Hélas ! Mes frères, c'est que les uns ont perdu la foi, les autres sont orgueilleux et d'autres ne sentent pas les plaies de leur pauvre âme, ni les consolations que la confession procure à un chrétien qui s'en approche dignement<sup>3</sup>.

À travers ces trois groupes d'impénitents, trois motifs à cette répugnance se dégagent : la perte de la foi, l'orgueil, ne pas se sentir malade et, du coup, ne plus sentir le besoin de remède. Chacune de ces trois causes se rapporte à l'une des trois vertus théologales. C'est évident pour la foi qui peut être atteinte dans plusieurs de ses dimensions, voire éteinte... L'orgueil, lui, renvoie à l'espérance car l'orgueilleux n'attend rien de l'autre, il se suffit à lui-même. Pour les plaies de l'âme, on les liera à l'amour car elles sont l'image du manque d'être, du mal comme privation d'être.

Dès lors l'aveu, au sein du sacrement de pénitence, ne peut se concevoir sans référence à la foi, l'espérance et la charité, avec leurs rapports spécifiques au temps, que nous pouvons préciser :

- la foi : le pénitent, d'une part, doit croire à la miséricorde sans mesure du Père pour lui-même et, d'autre part, doit croire qu'il s'adresse à lui par la médiation du prêtre (« Cessez de juger selon les apparences... » Jean 7, 24). La foi renvoie au passé, à une anamnèse : Dieu est fidèle et miséricordieux.

- l'espérance : le pénitent doit déjà se voir dans la gloire<sup>4</sup>, et désirer sa naissance au ciel (Jean 3, 3), cette « seconde innocence ». Cette vertu tourne vers l'avenir.

2 *Ibid.*, p. 27.

3 *Sermon sur les qualités de la confession*, S. J.-M. Vianney, in *Le sacrement du pardon, textes choisis*, p. 8, éd. Le Sarment Fayard, 1990.

4 Voir THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, LT 108 à Céline : « déjà Dieu nous voit dans la gloire ; il jouit de notre béatitude éternelle ! ... »

• la charité: le pénitent répond à l'amour crucifié par un cœur contrit: ce sera sa manière de réparer en rendant « amour pour amour<sup>5</sup> ». La charité fait corps avec le présent: les mystiques l'ont toujours su<sup>6</sup>.

L'aveu, s'il n'était pas proféré dans ce « temps théologal », ne permettrait pas d'en renouer toutes les dimensions, de les unifier dans le Christ en qui tout est récapitulé et sauvé. L'aveu peut être vu comme une actualisation privilégiée de la grâce baptismale; il unit le pénitent au Christ dans sa mort (à cause du péché) et sa résurrection (absolution, réouverture à la vie du Ressuscité). Du reste l'aveu est souvent vécu comme un collapsus et comme le moment, quasiment synchrone, d'une libération, en écho à l'action de Dieu:

Au moment même où Dieu entend la voix du pécheur confessant son péché, le pardon est là [...] la simultanéité est ici absolue<sup>7</sup>.

Cette inscription de l'aveu au sein des vertus théologiques prend chair dans une manière d'avouer qui fait écho aux dispositions intérieures car « le corps ne ment pas ». Le corps du pénitent uni au Christ est ainsi, au moins partiellement, corps de l'aveu comme l'est pleinement, lui, le corps terrestre du Christ. Adrienne von Speyr établit un pont entre les états du corps du Christ – corps terrestre et corps ressuscité – et les deux phases du sacrement, l'aveu et l'absolution:

Jean-Claude  
Hanus

Le nouveau corps que le Père lui a offert est le corps de son pur retour au Père. En appliquant cela à la confession, on peut dire que son corps terrestre était le corps de l'aveu, ce corps qui devait porter la faute personnelle de tout homme, mais aussi la faute originelle et la faute en soi. Quant au corps de la résurrection, c'est le corps de l'absolution, ce corps qui n'a plus à porter le péché parce qu'il a été porté et parce qu'à la croix tout a été expié. Ce corps-là a rassemblé sur lui l'aveu parfait<sup>8</sup>.

Ce lieu théologal de l'aveu est logiquement convoité par le Malin qui, du côté du pénitent, attaque: sa foi (en l'amenant, tout particulièrement, à réduire le prêtre à un homme comme les autres); son espérance (le découragement – voire la désespérance – face à l'invincible répéti-

5 Voir *Vie de sainte Marguerite-Marie Alacoque*, publiée par le Monastère de Paray-le-Monial, 1923: « Et je me cachais autant que je pouvais, pour apprendre à aimer mon souverain Bien, qui me pressait si fort de lui rendre amour pour amour. »

6 THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS: « Et ma vie n'est qu'un seul acte d'amour! »

(PN 28), « Tu le sais, ô mon Dieu! Pour t'aimer sur la terre je n'ai rien qu'aujourd'hui! » (PN 5)

7 Wilfrid STINISSEN, *L'éternité au cœur du temps*, éd. du Carmel, p. 114, 2004.

8 Adrienne von SPEYR, *La confession*, p. 71-72, éd. Johannes Verlag Einsiedeln, 2016.

tion des péchés: « Ma faute est toujours devant moi », Psaume 50); sa charité (la justice va prendre le pas sur la miséricorde). Les tentations n'épargneront pas, également, la manière de se confesser: certaines sonnent juste, d'autres non.

L'aveu ne se prépare donc pas en répertoriant ses fautes par rapport à une loi; ni dans l'introspection: le préalable n'en est pas « une analyse fouillée de soi » qui permettrait de cataloguer ses défauts, ses déterminismes, ses tentations et de les faire passer, comme en fraude, pour des péchés. D'où l'importance d'une préparation idéalement vécue dans un contexte liturgique qui, d'une part, réaffirme la communion ecclésiale et, d'autre part, remet chacun sous l'autorité et la lumière de la Parole (CEC 1454), c'est-à-dire du Christ vivant et ressuscité. Dans cette perspective la confession apparaît, sans conteste, comme une initiation au jugement particulier qui la finalise. De l'aveu des péchés à l'aveu de l'amour il n'y a pas qu'une pâque...

#### 4. Attitude du pénitent

### Thème

L'aspect objectif de la confession, pour que le prêtre puisse plus facilement évaluer la gravité du péché, en percevoir distinctement les tenants et les aboutissants, implique que l'aveu prenne une forme sobre, que son contenu soit objectivement exprimé. Le pénitent n'a pas à y mêler des bribes de diagnostic, à tenter de se disculper, à le théâtraliser. De plus, il n'a « pas le droit de s'avilir, ni de se prostituer spirituellement<sup>9</sup> ». L'aveu se prépare au cours de l'examen de conscience mais celui-ci ne doit ni le rigidifier ni le clôturer. Il faut accepter d'être au plus faible de soi-même à ce moment-là, de ne plus maîtriser certaines choses et donc de rester dans la vie:

Si quelqu'un met tout par écrit et se contente simplement de lire de haut en bas ce qu'il a rédigé, ce n'est plus une confession spontanée, on tient littéralement la chose en main, on la présente comme un produit fini et la rapporte ensuite à la maison. Ce qui s'y trouve écrit demeure de l'écrit et n'entretient en réalité aucune relation vivante avec l'absolution<sup>10</sup>.

Tout comme le prêtre prie et s'en remet à l'Esprit-Saint avant, pendant et après l'exercice de ce ministère, le pénitent doit également prier pour que l'Esprit fasse qu'il se souvienne de ce que le Christ a dit (Jean 14, 26), qu'il voie en quoi il ne l'a pas écouté. Dans ces conditions, dans cette attitude de sincérité et de loyauté, l'oubli d'un péché non grave ne doit pas être source d'inquiétude. L'Esprit-Saint peut en effet révéler

un péché plus important, non vu lors de l'examen de conscience: des péchés de faiblesse récurrents jouent alors le rôle de « péchés-écrans ». Le processus de l'aveu mène finalement le pénitent, en se détachant de son péché, à laisser Dieu disposer de lui, à rendre son cœur malléable à ses suggestions, aux missions nouvelles qui lui seront confiées et dont le confesseur pourra être éventuellement le porte-parole discret. L'aveu des péchés n'est rien d'autre que le désaveu d'une conduite « adultérine », de cette union avec la chose mauvaise que la notion de responsabilité évoque. Cette conduite a séparé plus ou moins gravement le fidèle du Corps ecclésial, a blessé une alliance que Dieu propose depuis toujours à l'homme, en son Fils. La sacramentalité de l'Église donne ainsi sa vraie consistance à l'aveu. En confessant leurs péchés, les fidèles participent à la médiation de l'Église, c'est-à-dire, également, à l'intérêt maternel qu'elle porte à chaque pécheur, appelé en permanence à entrer dans la communion des saints. Chaque membre du Corps mystique, en confessant son péché, a souci de l'autre, de tout le Corps. Mais cette perspective est rarement perçue.

Ainsi, la confession n'est pas simplement une affaire personnelle, elle est aussi l'affaire de l'Église. De plus, celle-ci ne laisse pas le pécheur seul avec sa conscience, avec son repentir dont il n'est jamais sûr qu'il soit de pure charité. Après l'absolution, le péché n'appartient plus au pénitent: l'acte peccamineux n'est pas effacé mais l'offense, la dimension morale, l'est.

Jean-Claude  
Hanus

Des blessures de tout type peuvent rendre difficile l'aveu ou bien faire proférer au pénitent une parole qui n'est pas véritablement la sienne. Il convient donc d'être attentif à ces freins qui nécessitent souvent des pratiques de guérisons spécifiques, où peuvent collaborer positivement, mais à une juste distance, psychothérapeute et prêtre.

## 5. Attitude du prêtre

### 5.1 Le père parfait

L'attitude du prêtre qui se prépare à recevoir l'aveu devrait être, fondamentalement, celle du père du Prodigue, image du père parfait, le Père des cieux: joie d'accueillir celui qui revient vers ce Père, joie d'être l'instrument choisi par Dieu pour ce pécheur particulier, joie de croire que tout devrait se terminer par une fête. Le prêtre ré-entend à cette occasion que l'Esprit-Saint lui a été donné spécialement pour cette mission qui le dépasse: lier ou délier<sup>11</sup>. Son accueil est donc impor-

11 En réalité il ne s'agit que de délier. Lier revient à prendre acte des conditions non réunies pour obtenir l'absolution.

lution. Le prêtre laisse ainsi le pénitent « tel quel » en espérant pour lui.

tant : le pénitent doit se sentir encouragé et faire l'objet d'une attention exclusive :

J'avoue que quelquefois j'ai été moi-même heurté. Séminariste, j'ai vu, pendant que je faisais l'aveu de mes péchés, le prêtre qui m'écoutait lire l'édition sportive du samedi soir. Que faire devant cela ? La réponse, paradoxale, m'a été fournie par une Petite Sœur de Jésus : "Monsieur l'Abbé, lorsque je vois un prêtre comme ça, je m'empresse de lui demander de me confesser, ça l'aidera à avoir la foi dans le geste sacramentel qu'il doit poser". Aller au sacrement pour porter l'autre qui devrait nous porter, c'est tout de même héroïque<sup>12</sup>.

L'aveu est sans aucun doute facilité par la perception que tout se passe dans un climat prévenant de miséricorde et non au tribunal. La honte pourra constituer un blocage que le prêtre, d'une manière ou d'une autre, aura la charge de repérer, voire de lever. Peut-être sera-t-il alors amené à invoquer Marie ; dans ce cas, se vérifiera de manière particulière que « la dimension mariale de l'Église précède sa dimension pétrienne<sup>13</sup> ». Un auteur comme Jean Delumeau majore particulièrement ce « redoutable handicap que constitue l'aveu » :

## Thème

Nous sommes là au cœur du drame humain qu'a constitué historiquement la confession auriculaire, obligatoire et détaillée... « La honte (en cette occasion) est très commune et très pernicieuse », constate au xvii<sup>e</sup> siècle le père Lejeune, oratorien et célèbre prédicateur aveugle. On lit pareillement dans les Conférences ecclésiastiques d'Amiens (1695) que la honte est « le plus ordinaire des empêchements à la confession<sup>14</sup> » ...

La honte ne peut être traitée à la légère ou instrumentalisée, le libre usage de la parole doit être préservé. Ne voir la honte que comme une « saine » réaction à l'humiliation du pénitent modèle fait perdre le sens du sacrement.

Le prêtre est également lié par le secret de l'aveu : rien, ni signe ni parole, ne doit trahir quelque chose de ce qu'il a recueilli, pas même et par la suite dans sa relation avec le pénitent. On pourrait dire du confesseur qu'il a à rester « muet comme une tombe » : ce qui a été mis au tombeau appartient désormais à Dieu. Il n'a pas à ressasser ce qu'il a entendu.

12 Extrait d'une retraite donnée par Mgr Francis Frost, non publiée.

13 Encyclique *Mulieris Dignitatem*,

n° 27.

14 Jean DELUMEAU, *L'aveu et le pardon*, p. 21, éd. Fayard, 1990.

## 5.2 Le père réel

Si le prêtre est bien l'image du Christ face au Père, la ressemblance reste plus problématique. Il a lui-même à bénéficier régulièrement du sacrement. Comme l'aveu mêle parole et corps, l'irruption du pénitent dans l'espace du confessionnal n'est jamais neutre. Il faut l'accueillir dans sa totalité – aspect, posture, voix, etc. – toutes choses qui, inconsciemment, représentent la sphère de l'intimité. Et qui posent, à l'extrême, les limites mêmes de l'aveu auriculaire et de son accueil. À travers ces éléments sensoriels, le pénitent peut signifier un état intérieur difficile à verbaliser ou, à l'inverse, qu'il n'y a rien à ajouter. Du reste, le prêtre en vient parfois à abrégé la rencontre tant elle est répulsive ou, au contraire, à la prolonger tant elle est consolante. Dans certains cas il aura à lutter contre l'impression que le pénitent cherche à le faire sortir de ses gonds et ainsi à le disqualifier : familiarité, dénigrement du magistère, paradoxalité le malmènent.

Le lieu où l'on se confesse, le contexte sociétal, l'image qu'on veut donner du prêtre contribuent à cet effacement du sens du sacré. C'est un minimum d'admettre, comme la foi catholique y invite, que le prêtre agit *in persona Christi* mais un acte de foi supplémentaire est demandé :

Celui-ci (le prêtre) n'agit pas seulement *in persona Christi* dans le moment strict des paroles de l'absolution ; médiateur, il l'est d'abord et avant tout par sa présence, par le fait si dérangeant qu'un être humain intervienne dans le domaine le plus intime de notre vie et que, d'une manière ou d'une autre, en nous confiant à lui, nous nous rendons vulnérables à ce qu'il va comprendre de nous. Cette « altérité », qui reste éprouvante même dans les meilleurs cas, est la manière dont se traduit pour nous le fait que le Christ est un autre, qu'il ne juge pas nécessairement comme nous du bien et du mal, qu'il a sans doute de notre péché une vision plus exacte que la nôtre, et qu'il en est blessé<sup>15</sup>.

Jean-Claude  
Hanus

Toutes ces interactions entre le prêtre et le pénitent ne sont guère maîtrisables, pas plus que la vie. À cet égard l'aveu du pénitent peut entraîner d'après combats intérieurs chez le ministre et, de toute façon, lui faire toucher le fond de sa propre insignifiance, voire de son incapacité foncière à juger des choses surnaturelles. Il ne pourra que faire fond sur cette parole du Christ : « Ma grâce te suffit, car ma puissance s'accomplit dans la faiblesse » (2 Corinthiens 12, 10).

15 P. Michel GITTON, *France Catholique* n° 3565, 8 décembre 2017.

## 6. Menaces sur l'aveu

La première menace vient de l'Église elle-même quand ses pasteurs sont tentés par la célébration d'absolutions collectives ou quand ils n'encouragent pas les fidèles à pratiquer régulièrement le sacrement de réconciliation ou ne les forment pas à la vie spirituelle. Ces choix ou ces manquements dénotent la perte du sens du mystère, de la verticalité. En général cela va de pair avec l'abandon de toute prédication sur les origines et sur les fins dernières. Ainsi « l'homme sans aveu » répond-il bien à cette définition ancienne de « vagabond, d'homme qui n'a ni feu ni lieu ». Quand on ne sait pas d'où on vient et où on va, qu'avouer et à qui ?

Il convient également de s'interroger sur la manière dont l'institution « voit » ses ministres. En 2010 (avril-mai) une vaste campagne de publicité pour les vocations affichait des images de prêtres « dans le vent » avec des argumentaires typés : « Je suis un homme comme les autres. J'accompagne les personnes dans les grands événements de leur vie » ; ou bien : « Je suis un homme parmi d'autres. Je crois au bonheur et je cherche à le communiquer ». Réduire le prêtre à un homme comme les autres, à un accompagnateur, c'est, pour le moins, ramener l'économie sacramentaire à une cosmétique.

### Thème

Quant à la société, elle se fait tour à tour *dénonciatrice et avouante*. Chacun dénonce qui il veut sur les réseaux sociaux. Leurs plates-formes jouent le rôle de la tour de contrôle dans la structure panoptique imaginée par les frères Bentham à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle pour optimiser le système carcéral. Dès lors l'aveu de « personne à personne », dans le secret, risque de faire naufrage dans de tels corps sociaux :

La fin de règne du curé signe en effet non pas tant la libération des mœurs que l'avènement de la transparence sociale ; au secret de la confession, qui protégeait l'intimité du regard, doit succéder le grand déballage public de sa part d'ombre, de ses états d'âme, de ce linge sale qui auparavant se lavait en famille ou, le plus souvent, pas du tout. ... Une communauté d'êtres limpides, dépourvus de secrets, ne peut qu'être harmonie. À la pénombre chafouine du confessionnal succède la transparence totalitaire, celle qui fait qu'on parle de soi à tous, et réciproquement. Comment le mal en effet pourrait-il exister dans une société où tout se sait<sup>16</sup> ?

Enfin, l'aveu, sous la forme que nous lui connaissons, pourrait être sérieusement remis en cause en raison de menaces sur le secret de la confession qu'une société de transparence à visée totalitaire ferait peser sur lui. Ou par un soupçon entretenu sur les prêtres.

## Conclusion

L'aveu d'une faute, au plan simplement humain, peut entraîner l'exclusion d'une communauté: il est donc risqué. Dans le cadre sacramentel et dans des conditions normales, l'aveu d'un péché entraîne sa rémission parce que Dieu est fidèle à lui-même et ne renie pas ses enfants. Il n'y a pas de péché qui, pour lui, serait impardonnable sauf, bien sûr, celui « contre l'Esprit » puisqu'il consiste, justement, à refuser la miséricorde ou à lui poser des limites. Tel a été le cas de Judas dont le Christ dira: « *Mieux eût valu pour cet homme-là de ne pas naître!* » (Matthieu 26, 24). Pourtant l'apôtre, quand il prend conscience de la conséquence de son acte, avoue correctement son péché: « *j'ai péché en livrant un sang innocent* » (Matthieu 27, 4). Le danger qui apparaît, à travers ce cas, c'est celui d'une lucidité sans faille sur soi-même mais hors de toute vie théologique. L'aveu pour l'aveu en serait un autre aspect: on en fait un but alors qu'il n'est qu'un moyen. En ce sens les confessions « légalistes », celles des « pascalisants » en particulier, sont dangereuses car elles détachent la vie éthique de la vie spirituelle. Ces croyants revendiquent, dans le secret, un droit au pardon, au ciel. Ils pourraient s'entendre dire: « *Ceux qui me disent: Seigneur, Seigneur! n'entreront pas tous dans le royaume des cieux* » (Matthieu 7, 21).

L'aveu n'est donc pas qu'une affaire de vérité. Il requiert aussi l'humilité sans laquelle aucune relation filiale, aucune communication de la charité n'est possible. Ce que Thérèse de l'Enfant-Jésus exprime ainsi, dans une perspective sotériologique évidente: « *Pour que l'Amour soit pleinement satisfait, il faut qu'il s'abaisse, qu'il s'abaisse jusqu'au néant et qu'il transforme en feu ce néant...* » (Ms B, 3v<sup>o</sup>).

*Jean-Claude Hanus, né à Paris (1947), est prêtre et exerce son ministère – de confesseur pour une grande part – à la basilique Notre-Dame des Victoires à Paris (2<sup>e</sup>)*



## Des paroles (peu) nombreuses Michael Edwards

### 1

Les chrétiens savent-ils qu'en récitant le Notre Père, ils récitent un poème ? Et l'ayant appris – en réfléchissant au rythme qui les guide dans la prière, ou en la lisant disposée en vers dans les traductions récentes de la Bible –, demeurent-ils perplexes, ou même déçus ? Pourquoi la plus fondamentale des prières serait-elle un poème ? Et ce poème, privé d'images et de tant de beautés normalement associées à la poésie, ne paraît-il pas, sous cet angle, quelque peu prosaïque ?

Pour répondre à cette possible inquiétude, il ne suffit pas d'avancer des arguments spirituels, si décisifs soient-ils à leur manière. Il est certain que le poème est sévère parce qu'il concentre l'attention de l'homme « nouveau », en qui loge encore le « vieil homme » pécheur, sur l'essentiel. Qu'il soit bref s'explique par cette injonction de Qohélet : « Ne hâte pas tes lèvres, que ton cœur ne se presse pas de proférer une parole devant Dieu, car Dieu est au ciel et toi sur la terre ; aussi, que tes paroles soient peu nombreuses » (*Ecclésiaste 5,1*). Mais pour apprécier le Notre Père en tant que poème, comprendre comment fonctionne sa poésie et saisir le lien indissoluble entre le poétique et le spirituel, nous devons plutôt réapprendre à le lire.

Commençons par la structure du poème, en calquant la traduction française sur la disposition des mots dans le grec de Matthieu (6,9-13) :

Père de-nous qui [es] dans les cieux,  
sanctifié-soit le nom de-toi,  
vienne le règne de-toi,  
faite-soit la volonté de-toi,  
comme dans le ciel, aussi sur la terre.  
Le pain de-nous le nécessaire [?] donne-nous aujourd'hui,  
et remets-nous les dettes de-nous  
comme aussi nous avons remis aux débiteurs de-nous,  
et ne nous laisse-entrer en tentation  
mais délivre-nous du mal [ou, du Malin].

Tordre ainsi le français afin de laisser transparaître un agencement verbal parfaitement naturel en grec (qui écrit, par exemple, non pas *ton nom*, mais *le nom de-toi*) a décidé pour effet immédiat de rendre le poème aussi peu poétique que possible ! Cependant, on y perçoit sans difficulté le parallélisme de la poésie hébraïque. Les trois premières demandes suivent la forme du parallélisme synonymique avec variations, en souhaitant chacun la même chose d'un point de vue légèrement différent. Elles rappellent de nombreux exemples dans l'Ancien Testament de ce procédé simple et vigoureux : « Quand Israël sortit d'Égypte, / la maison de Jacob, de chez un peuple barbare... », ou « les montagnes sautent comme des béliers / et les collines comme des agneaux » (Psaume 114,1 et 4), et surtout celui-ci :

Je veux te louer chez les peuples, Seigneur,  
jouer pour toi dans les pays ;  
grand jusqu'aux cieux ton amour,  
jusqu'aux nues, ta vérité.  
Ô Dieu, élève-toi sur les cieux.  
Sur toute la terre, ta gloire !  
(Psaume 57,10-12, Psaume 108,4-6)

## Thème

On voit également, dans cette traduction volontairement maladroite, une forme qui se répète avec une exactitude qui plaît à l'oreille comme à l'esprit : « soit-sanctifié | le nom | de-toi », « vienne | le règne | de-toi », « soit-faite | la volonté | de-toi », et l'on discerne, dans les « vers » grecs se conformant aux manières de la poésie hébraïque, un rythme porté par deux accents forts placés aux mêmes endroits :

*hagiasthètò to onoma sou*  
*elthetò hè basileia sou*  
*genèthètò to thelèma sou*

La parole se met à chanter.

Des quatre autres demandes, les deux premières correspondent par leur tournure au parallélisme synthétique ou constructif : « Donne-nous notre pain / remets-nous nos dettes », les deux dernières, au parallélisme antithétique : « Ne nous laisse pas entrer en tentation / délivre-nous du mal ». La deuxième crée, avec le stique qui la complète, une sorte de rime sémantique : « les dettes de-nous / les débiteurs de-nous » (*ta opheilèmata hèmôn / tois opheiletais hèmôn*).

Le langage du Notre Père se révèle très ouvragé, selon une prosodie avant tout syntaxique et sémantique. Le grec de Matthieu, en traduisant l'araméen de Jésus, cherche la forme mais aussi le rythme et les

sonorités de ce langage renouvelé qu'est la poésie. Peut-être même un avertissement de Jésus donné juste avant la prière aide-t-il à en comprendre la structure répétitive : « Dans vos prières, ne rabâchez pas comme les païens » (verset 7). En expliquant par un autre biais l'extrême concision du poème, il éclaire également la tout autre sorte de répétition dans les trois premières demandes, qui nous invitent à nous concentrer sur la gloire souveraine de Dieu et à entrer toujours plus profondément en elle. Une répétition, non pas vaine et lassante, mais créatrice d'une conscience de plus en plus attentive. Les paroles de la prière sont finalement *très* nombreuses, dans l'autre sens du mot : harmonieuses, cadencées.

Les passages qui précèdent et qui suivent la prière demandent en effet à être pris en considération pour l'étudier ; ils peuvent l'enrichir lorsque nous la disons. On connaît l'importance des mots de Jésus au verset 8 : « votre Père sait bien ce qu'il vous faut, avant que vous le lui demandiez », qui illuminent (d'une lumière en partie opaque pour notre intelligence déchuë) la nature même de la prière. On sait qu'il commente, aussitôt après la prière, la remise des dettes : « Si vous remettez aux hommes leurs manquements, votre Père céleste vous remettra aussi ; mais si vous ne remettez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous remettra pas vos manquements » (verset 14). Le commandement au verset 20 : « Amassez-vous des trésors dans le ciel [...] Car où est ton trésor, là sera aussi ton cœur », explique *notre* intérêt, pour ainsi dire, dans les trois premières demandes. Celui du verset 33 : « Cherchez d'abord son Royaume [celui du Père céleste] et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît », éclaire ce même intérêt dans une autre optique. Si Jésus choisit – pour appuyer une promesse étonnante, « quiconque demande reçoit » – l'exemple de l'homme qui ne donnerait pas à son fils une pierre s'il lui réclamait du pain (7,8-9), c'est en rappelant la première demande nous concernant directement. Le Notre Père est un poème court qui puise dans ce qui le précède et qui irradie ce qui le suit, un peu comme une réplique déterminante au théâtre.

Michael  
Edwards

## 2

Mais nous ne sommes pour le moment que sur le seuil du poème ; un autre passage le précédant nous y donne accès. « Quand vous priez, dit Jésus à la foule, ne soyez pas comme les hypocrites [...]. Pour toi, quand tu pries, retire-toi dans ta chambre, ferme sur toi la porte, et prie ton Père qui est là, dans le secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra » (6,5-6). Il a déjà commandé de ne pas faire l'aumône de manière à être vu et approuvé des hommes, et il en dira autant du jeûne. Chacun des trois passages se termine par exactement la même suite

de mots : agis « dans le secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra » ; même dans la prose qui entoure la prière qu'il nous enseigne, Jésus fait résonner ses paroles dans une forme. Et le verset sur le secret de la prière, en citant l'Ancien Testament, rend présentes à l'esprit, me semble-t-il, les situations auxquelles il fait allusion. Dans *Le deuxième livre des Rois*, Élisée, arrivé à la chambre d'un enfant mort, « entra, ferma la porte sur eux deux et pria Yahvé » (4,33). Un passage d'Isaïe s'adresse ainsi aux fidèles : « Va, mon peuple, entre dans tes chambres, / ferme tes portes sur toi ; / cache-toi un tout petit instant, / jusqu'à ce qu'ait passé la fureur. / Car voici Yahvé qui sort de sa demeure / pour châtier la faute des habitants de la terre » (26,20-21). Pourquoi rappeler ces moments apparemment très étrangers à la situation de celui qui prie le Notre Père ? – Matthieu les rappelle clairement en utilisant, dans les deux cas, le grec de la *Septante*. Serait-ce que nous nous retirons, non pas précisément comme Élisée pour ressusciter un mort, mais afin que notre rapport avec Dieu nous ressuscite spirituellement et nous prépare pour la résurrection à la fin des temps ? Et que notre isolement dans la prière nous protège de la colère de Dieu contre le péché, en nous incitant à le supplier de nous pardonner et de nous fortifier contre la tentation ? (Dans le vers qui précède ce passage d'Isaïe, on lit : « Tes morts revivront, tes cadavres ressusciteront. »)

## Thème

Ces paroles sur le secret enrichissent la prière dès le premier verset, et changent de façon vertigineuse notre sens du réel. « Notre Père » nous place tout à coup dans un monde incommensurable d'éternité et d'étendue. « Père » ouvre au-dessus de nous une sorte de verticalité infinie, « notre » fait passer par notre moi une horizontalité presque sans limites d'autres êtres en prière. Lorsque nous disons ensuite, retirés dans notre chambre, la porte fermée, « qui es aux cieux », alors que nous avons en mémoire l'affirmation que le Père est avec nous dans ce lieu secret, notre monde n'est-il pas bouleversé ? N'accédons-nous pas à un grand mystère ? Si L'Écclésiaste nous avertit de la distance qui nous sépare de Dieu, et qui sépare le ciel de la terre – « Dieu est au ciel et toi sur la terre » –, le Notre Père nous montre que, sous une autre perspective, Dieu est ici et le ciel nous entoure. « Prie ton Père qui est [...] dans ta chambre », dit Jésus, en glissant, pour parler de ce moment d'intimité, de *vous* à *tu*. Grâce au commencement du poème dont la résonance déjà extraordinaire est augmentée par la prose si bien intégrée qui l'introduit et l'accompagne, nous prions un Dieu qui est là, avec nous dans le secret d'un lieu clos, et nous proclamons qu'il est aux cieux. En un sens, nous le savons déjà : « Là où est Dieu, dit Thérèse d'Avila, là est le ciel », et Dieu est partout. Mais en sommes-nous vraiment conscients ? Prononcer ces mots, dans ce contexte et jour après jour, rend sensible la présence du ciel dans l'ici-maintenant, telle une immensité invisible qui nous presse de tous côtés. Chaque moment s'étend à l'infini.

Comme au commencement de tout grand poème, une porte s'ouvre sur un autre monde, ou un monde autre. La première demande prolonge et augmente l'émerveillement ; devenue familière, elle ne cesse pourtant de surprendre : « Que ton nom soit sanctifié. » Nous avons beau savoir que pour les Juifs, à qui Jésus s'adressait, vouloir que le « nom » de Dieu soit « sanctifié » n'avait rien d'inhabituel, les deux mots se trouvent hors de notre portée, et les Juifs devaient s'en rendre compte à chaque fois qu'ils réfléchissaient sérieusement à leur sujet. De la sainteté de Dieu, « foyer inaccessible de son mystère » selon la belle expression du *Catéchisme de l'Église catholique* (§ 2809), nous savons seulement qu'elle doit rayonner dans toutes ses créatures. Et nous entendons dans l'esprit, ou dans l'Esprit, un bruit démesuré, le chœur incessant des habitants du ciel et de la terre qui glorifient déjà Dieu, et auxquels nous nous joignons. Dire : « Que ton nom soit sanctifié », c'est faire retentir notre chambre des voix des anges et des saints au paradis, comme de la mer, de la campagne, des arbres (Psaume 96). Le « sentiment de présence » créé, selon Henri Bremond, par toute vraie poésie, atteint ici son apogée, dans cet univers de locuteurs, de chanteurs qui soudain nous environne.

Il suffit de quelques paroles pour que le réel de tous les jours soit entièrement transformé, qu'en un clin d'œil, l'aveuglement et la surdité qui nous empêchent de voir et d'entendre soient – très partiellement – guéris. La première vertu de la poésie serait de changer notre façon de saisir le réel, en prévision du véritable changement de celui-ci à la fin des temps, et le poème que nous disons en répétant le Notre Père est non seulement au plus haut degré chrétien mais, christique, puisque nous prononçons les vers composés et dits par le Christ, qui connaît l'étonnante réalité et qui nous l'offre.

Michael  
Edwards

Comme je l'ai signalé, le poème est vertigineux, et, après d'autres vers élargissant notre monde rétréci – « que ton règne vienne, / que ta volonté soit faite » – nous descendons abruptement dans la réalité connue : « sur la terre comme au ciel ». Le vertige est mieux marqué dans le grec, qui place le comparé après le comparant : « comme au ciel, aussi sur la terre », et je ne vois pas pourquoi la règle contraire en français nous empêcherait de suivre ici cet ordre bien plus parlant. Puisque ces mots pourraient bien s'appliquer aux trois demandes que nous venons de formuler, notre souhait ferait arriver sur la terre, conjointement avec la volonté de Dieu, la sanctification de son nom et la venue de son règne. Toute la première partie de la prière, divine, céleste, descend parmi nous. Le changement d'optique est aussitôt souligné par la première des quatre prières nous concernant – « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien » – par l'apparition de ce pain commun et familier. Si la poésie nous offre l'aperçu d'un autre monde, d'un

réel plus réel au cœur de la réalité, elle ne nous éloigne pas du monde connu : elle rend extraordinaire l'ordinaire, dans tous ses détails, elle nous montre que c'est ici que le changement du monde créé en nouveaux cieux et en nouvelle terre se prépare. Nous nous trouvons soudain dans le monde matériel, et aussi dans le temps qui passe, dans le présent d' « aujourd'hui ». Et que ce pain paraît attirant et humblement tangible après le voyage dans le sublime ! Et que sa présence nous réjouit ! Le mot *pain* est même poétique dans un sens du mot que la réflexion moderne sur la poésie a mis en valeur : il est suggestif. Tout en restant du pain, il fait penser à la manne de l'Ancien Testament, également quotidienne, à la parole de Dieu, au pain de vie qu'est Jésus.

Finalement, cette deuxième partie de la prière, après nous avoir ramenés à la réalité que nous connaissons bien, à nos faims de toutes sortes, à nos péchés, au pardon que nous quémignons et que nous sommes lents à donner, à la tentation, nous replonge de nouveau dans ce qui nous dépasse, lorsque nous demandons à être délivrés du mal, ou du Malin. Dans le grec, le poème commence par le mot « Dieu » et se termine par le mot « mal ». Il avance entre les deux pôles extrêmes de notre inconnaissance. Malgré sa brièveté, il contient tout, et sa forme est parfaite.

## Thème

### 3

Le Notre Père ressemble à la chambre close où Jésus nous commande de le dire : lui aussi est un petit lieu vibrant de l'ensemble des mondes et de leur Créateur. Et si ce poème recrée le réel dans la perception que nous en avons, il recrée également le moi selon une autre vertu de la poésie. Transformer notre vision du monde et nous changer radicalement nous-mêmes, pour la plus grande gloire de Dieu, semble en être, en effet, l'objectif. Le moi est partout en question. Dans les trois premières demandes, avant de prier pour nous-mêmes, nous réfléchissons nécessairement sur la sincérité de nos paroles. La première réaction à la gloire étrange du premier vers : « Notre Père, qui es aux cieux » – réaction d'étonnement, de gratitude –, c'est le souhait que le nom de ce Père soit sanctifié. En le disant, nous nous rendons compte que nous le désirons, certes, mais bien faiblement, que ce n'est guère le point de mire de notre vie, que parmi les mille choses que nous faisons chaque jour, la sanctification du nom de Dieu est probablement – hélas ! – le dernier de nos soucis. Les demandes deviennent de plus en plus contraignantes. « Que ton règne vienne », oui, à la fin des temps, et dès à présent dans la vie des chrétiens en général, et un peu dans la mienne. « Que ta volonté soit faite », certainement, comme une idée admirable, mais que la mienne n'en soit pas trop entravée. Ces demandes, si nous les approfondissons jour après jour comme nous

approfondissons, par une lecture minutieusement attentive, chaque vers d'un grand poème, nous éduquent. Elles montrent qu'il ne faut pas vouloir que, par exemple, la volonté de Dieu soit faite uniquement parce que cela serait juste, mais, à un tout autre niveau, parce que Dieu est notre Père et que nous l'aimons. Selon Thomas d'Aquin, l'oraison dominicale « nous enseigne à demander, mais elle forme aussi notre affectivité ». Dire régulièrement cette prière, chez soi ou au cours de la liturgie, c'est devenir peu à peu une personne capable de la dire.

Et si les trois demandes, qui concernent en premier lieu le Père saint et souverain, nous conduisent à réfléchir sur nous-mêmes, les quatre dernières, qui nous concernent directement, nous sortent néanmoins de nous-mêmes, en nous ouvrant à Dieu et aux autres. Nous commençons par nous rappeler notre besoin, en demandant du pain, dans un « aujourd'hui » qui semble nous éloigner brusquement de l'éternité de Dieu. L'imitation dans le grec du *et* hébraïque répété : « Donne-nous... notre pain... *et* remets-nous nos dettes... *et* ne nous laisse pas entrer en tentation », souligne la multiplicité de nos besoins ; le pain présent, les dettes du passé et la tentation qui nous menace dans le futur étendent notre besoin sur les trois dimensions du temps que nous comprenons. Mais demander du pain nous concentre moins sur nous-mêmes que sur notre confiance en Dieu, comme le pain d' « aujourd'hui » nous invite à nous reposer sur Dieu pour demain ; implorer le pardon nous dirige vers la miséricorde de Dieu et vers les autres à qui nous pardonnons les offenses ; prier pour être délivrés nous oriente vers le Dieu sanctificateur et sauveur. Le poème entier nous tire vers l'extérieur afin de nous transformer à l'intérieur. Plus nous regardons autrui, plus notre moi s'épanouit ; plus nous prenons conscience de qui nous sommes, mieux nous voyons ce qui n'est pas nous. L'introspection et l'extrasppection œuvrent ensemble.

Michael  
Edwards

Et qui parle lorsque nous prions le Notre Père ? N'est-il pas curieux que le « je » soit entièrement absent de la prière que Jésus nous donne ? Je me retire dans ma chambre et je dis « nous ». Même le mot *notre* change continuellement de sens, comme pour nous faire réfléchir sur notre rapport à nous-mêmes et à autrui. Notre Père n'est pas une de nos possessions, notre pain nous vient tel un don, seuls nos dettes et nos péchés nous appartiennent. Répéter ce pluriel, du commencement jusqu'à la fin de la prière, nous apprend que le *je* de chacun n'est essentiellement que par rapport à un *nous* qui le transcende et l'accueille. Je suis, mais seulement parce que le *nous* des chrétiens me soutient, et à condition de le reconnaître. D'où la force de ce vers en particulier : « Remets-nous nos dettes / comme nous-mêmes avons remis à nos débiteurs ». La relation aux autres devient à la fois explicite et particulièrement urgente.

Et il y a mieux : qui dit « Père » ? La personne qui prie, évidemment, mais la question est plus complexe. Si saint Paul écrit dans sa *Lettre aux Romains* : « vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père ! » (8,15), il écrit également dans sa *Lettre aux Galates* : « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! » (4,6). Nous parlons, mais c'est plutôt l'Esprit qui parle en nous. Comme, toujours selon Paul, ce n'est plus tout à fait nous qui vivons, mais le Christ qui vit en nous (*Galates* 2,20). Vers la fin des *Quatre quatuors*, grand poème chrétien de T.S. Eliot de 1944, un narrateur raconte qu'au début d'une rencontre avec un personnage de l'autre monde, « I [...] cried / And heard another's voice cry », « Je criai et j'entendis la voix d'un autre qui criait ». Voilà l'expérience fondamentale du poète : découvrir que ce n'est pas exactement lui qui compose son poème, qu'un autre parle en lui, et qu'il devient autre dans l'acte d'écrire. Cette leçon venue de la poésie aide à mieux comprendre la condition singulière du chrétien. Le fait que celui-ci devient, en quelque sorte, la voix du Saint-Esprit et qu'il se transforme en quelqu'un d'autre en parlant, éclaire en retour l'expérience du poète, et du lecteur. Dans le poème à jamais insolite qu'est l'oraison dominicale, prononcée en même temps par moi et par un Autre, nous sommes provisoirement, et peut-être réellement à la longue, autres et meilleurs.

Thème

4

La poésie, qui exige toujours du poète et du lecteur une attention plus soutenue, un nouveau mode d'être, trouve dans le Notre Père son étonnant apogée. Elle a pour troisième vertu celle de changer le langage. En disant cette prière, nous entrons dans un langage renouvelé. Nous y venons, du reste, de la prose, des paroles de Jésus par lesquelles il nous prépare, et nous avons l'impression, au moment de l'attaque (comme on dit en musique) du premier vers : « Notre Père, qui es aux cieux », de pénétrer soudain dans le pays de poésie. (Dans certaines pièces de Shakespeare aussi le spectateur franchit le seuil d'un pays nouveau lorsque l'auteur le fait passer de la prose au langage autrement cadencé du vers.) Les rythmes, les formes syntactiques qui reviennent et, dans le grec, des sons qui se répondent, constituent l'entrevision et plus précisément l'*entraudition* d'une langue recrée et sauvée de la Chute. Dans ce monde rare nous rencontrons même un mot, *epiousios*, qui embarrasse les traducteurs. Matthieu ou Luc semble l'avoir inventé, exclusivement pour cette prière ; on ne sait pas trop comment le traduire ; on opte traditionnellement pour *quotidien*, en notant que *nécessaire à la subsistance, de demain et du lendemain* sont aussi possibles. C'est un peu déconcertant, surtout lorsqu'il intervient au moment où, avec la demande de pain, nous descendons brusquement des hauteurs du nom, du règne et de la volonté de Dieu dans la réalité la plus ter-

restre. Pourquoi le texte nous laisse-t-il une énigme, sinon peut-être pour que nous nous pénétrions de la nature extraordinaire de cette prière devenue habituelle, et que nous voyions dans ce mot assurément *autre* le signe d'une langue vraiment renouvelée ?

Si toute grande poésie a pour résultat, quelle que soit l'intention du poète, de changer le réel à nos yeux, de nous changer et de changer la langue que nous parlons, les trois transformations se renforçant mutuellement, le Notre Père, dans une religion qui a pour principe, pendant le temps qui s'écoule entre la Chute et la fin du monde, de tout transformer, se trouve au cœur de la poésie. Et Jésus en est le poète. À la lecture surtout du récit de Luc, où l'un des disciples demande à Jésus de leur apprendre à prier (11,1), nous pourrions méditer sur le fait remarquable qu'il leur donne en réponse un poème. Il parle souvent en vers, en suivant les normes de la poésie hébraïque ; il prolonge et complète ainsi l'enseignement sapientiel de l'Ancien Testament. Son « poème » sur les béatitudes est une parole qui danse. Il ne serait pas faux de conclure que, tout en suivant une vocation infiniment plus élevée, il contribua à la culture de son peuple. Sa composition du Notre Père est d'une extrême justesse ; elle demande de notre part une écoute attentive et, quand nous l'étudions, une analyse rigoureuse qui tienne compte de la parfaite unité du spirituel et du poétique.

*Michael  
Edwards*

La grande prière devrait toujours nous étonner. Par exemple : un seul objet est mentionné, notre conscience étant remplie avant tout des choses de l'esprit. Ce pain, seul parmi la sanctification d'un nom, le règne, la volonté, le pardon des dettes, la tentation, le mal, en paraît d'autant plus présent, comme le rappel à la fois sobre et chaleureux du monde concret où le salut s'accomplit. Le poème s'étend entre les deux mots « Père » et (selon une traduction possible) « diable », dans une hésitation pédagogique entre la confiance entière que nous avons en Dieu et la méfiance qu'il convient d'éprouver à l'égard de nous-mêmes. La doxologie qui termine la prière : « Car à toi appartiennent le royaume et la puissance et la gloire pour les siècles », mais qui semble être une glose tardive, a pour conséquence, et avait peut-être à l'origine pour fonction, de rapprocher le Notre Père de ces psaumes qui descendent dans la misère de l'homme avant qu'une conclusion heureuse rassure et réjouisse.

On est frappé surtout, si l'on prend du recul, par l'absence de toute référence à l'amour. La prière enseignée par Jésus ne devrait-elle pas avoir en son cœur l'amour de Dieu et du prochain ? Mais l'amour se répand partout dans ce poème au fond allusif, ingénieux. Les trois premières demandes nous incitent à désirer la sanctification du nom de Dieu, la venue de son règne et l'exécution de ses volontés, non seulement (je

l'ai dit) parce que cela est juste, mais parce que nous l'aimons et voulons, pour lui, que ces choses arrivent. L'amour de Dieu est sous-entendu dans les mots tendres, « Notre Père », et l'amour du prochain se concentre dans une suite de mots à peine sondable : « comme nous-mêmes avons remis – avons pardonné – à nos débiteurs ». Mais nous n'aurions pas imaginé ainsi la plus essentielle des prières ! Avec des supplices du genre : aide-nous à t'aimer, rends-nous compatissants, touche-nous dans notre for intérieur, nous aurions pu imaginer un poème très différent : passionné et aussitôt enflammant. Dans le lieu secret de la prière, Jésus nous porte à nous *impersonnaliser*, afin que les affections et la volonté profonde naissent d'une attention accrue. La prière est curieusement pratique ; tout en s'offrant au monde entier, elle est fondée sur le sage réalisme des Hébreux.

La prière, sans parler d'amour, est quand même un poème d'amour, où tout est donné dans les deux premiers mots. Comme *Le Cantique des cantiques* est, selon la forme du superlatif en hébreu, le plus beau des chants, le poème bref et démesuré qu'est le Notre Père, la prière des prières, est le plus beau des poèmes.

## Thème

Sir Michael Edwards, né en 1938 à Barnes (Royaume-Uni), est poète, critique littéraire, traducteur et professeur franco-britannique. Il est membre de l'Académie française depuis 2013. Publications récentes : *Bible et poésie*, De Fallois, 2016 ; *Dialogues singuliers sur la langue française*, Presses universitaires de France, 2016.

Prochain numéro  
mai-août 2018  
*La Paix*

# *Dossier*

Traduire la sixième demande du Notre Père



## La tentation – Le sens de la sixième demande du Notre Père



L'exigence d'un père envers son fils, qu'il aime et qui se sait aimé de lui, voilà ce que raconte l'Évangile. Paul, dans la Lettre aux Romains, semble avoir à l'esprit la sombre histoire d'Abraham et Isaac (*Genèse 22*), lorsqu'il écrit : « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous, comment avec lui ne nous accordera-t-il pas toute faveur ? » (*Romains 8, 32*). Les Évangiles nous rappellent combien ce chemin a été difficile pour

le Christ – et combien dans ses souffrances, il fut tenté d'échapper à l'histoire du salut pour sauver sa propre vie. « Vous êtes, vous, ceux qui sont demeurés constamment avec moi dans mes épreuves », dit Jésus à ses disciples au Cénacle (*Luc 22, 28*). La Lettre aux Hébreux voit dans la tentation du Christ une expression de son humanité, sans laquelle il n'y aurait pas de rédemption (*Hébreux 2, 18*).

### La tentation du Christ

Les trois premiers Évangiles commencent par un récit de la tentation, beaucoup plus violent que tous ces romans qui imaginent Jésus exposé à des tentations amoureuses. Dans la tentation du Christ, la question est de savoir si Jésus va tirer parti de sa filiation divine pour s'épargner la dureté de la vie, les attaques du démon, la torture de la souffrance.

Le récit est, chez Marc, Matthieu et Luc, d'une grande précision théologique. C'est l'Esprit de Dieu, qui conduit Jésus au désert, où il est tenté par Satan, par le Diable – et la tentation a bien lieu. Dans l'Évangile, c'est l'adversaire, l'ennemi de l'homme, qui donne au mal l'apparence du bien, afin de le rendre plus séduisant : une vie où l'on ne connaît

pas la faim, comme le suggère le Grand Inquisiteur de Dostoïevski dans *Les Frères Karamazov* comme alternative plus séduisante au Christ revenu sur terre, qu'il a fait arrêter et soumet à un interrogatoire.

Mais l'attaque du mal est embrassée par l'amour de Dieu lui-même – non pas pour nous bercer d'illusions – mais pour vaincre le mal par le bien, le péché par la grâce, la haine par l'amour, la mort par la résurrection. Dieu a exposé son fils à la tentation, à cette épreuve extrême, pour vaincre le mal là où il se déchaîne le plus violemment. Si Jésus n'avait pas choisi librement ce chemin (« Que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse » (*Luc, 22, 42*)), alors Dieu serait le Grand

Dictateur; s'il n'avait pas envoyé Jésus sur le chemin de la souffrance,

alors l'Évangile ne serait rien d'autre qu'un bulletin météo de beau temps.

## La tentation des disciples

Le Notre Père est la prière que Jésus a laissée aux siens pour la route. Il leur apprend à prier, afin qu'ils ne soient pas perdus en marchant à sa suite. Ils doivent oser demander à Dieu, non pas des petites choses qu'ils désirent, mais ce qu'il y a de plus grand, ce qu'ils n'osent même pas espérer: que par eux aussi le nom de Dieu ne soit pas profané mais sanctifié; que par eux aussi le règne de Dieu ne tarde pas, mais vienne; que par eux aussi la volonté de Dieu ne soit pas faite seulement au ciel mais aussi sur la terre.

que sa volonté ne s'accomplisse pas. Aucune demande n'exprime la peur que la sanctification du nom de Dieu, la venue de son règne et l'accomplissement de sa volonté n'anéantissent l'homme. Chaque demande exprime la confiance en Dieu, la certitude qu'Il répond à celui qui le prie, de la meilleure manière qui soit. «Car votre Père sait bien ce qu'il vous faut, avant que vous le lui demandiez» (*Matthieu 6, 8*). Prier, c'est donc d'abord écouter la parole de Dieu, puis lui répondre avec confiance.

### Dossier

Parce qu'ils peuvent glorifier Dieu, ils ont aussi le droit de prier pour eux-mêmes: demander le pain, dont ils ont besoin pour vivre, le pardon des péchés et la délivrance du Mal. Dans toutes ces demandes, ceux qui prient le font pour eux-mêmes: pour la nourriture terrestre dont ils ont besoin, mais aussi pour la nourriture céleste, la seule qui puisse rassasier les affamés; pour la rémission de leurs fautes, qu'ils ne peuvent espérer d'un cœur sincère que s'ils sont eux-mêmes prêts à pardonner; et enfin pour la vie éternelle, qui est déjà commencée.

Aucune de ces demandes ne laisse penser que Dieu voudrait affamer les hommes, leur faire payer leurs fautes ou encore les livrer au mal. À aucun moment il n'est question que Dieu renie son nom, qu'il nous ferme la porte de son royaume ou

Il en va de même pour la sixième demande: «Ne nous soumettez pas à la tentation» (*Matthieu 6, 13; Luc 11,4*). Il ne s'agit pas de spéculer sur ce que Dieu pourrait faire s'il n'était pas Dieu, mais bien d'affirmer avec certitude ce que Dieu ne fera pas, parce qu'il est Dieu, notre Père des cieux.

La Bible est remplie de récits qui montrent combien les justes sont mis à rude épreuve dans un monde injuste, mais aussi combien Dieu les comble lorsqu'ils surmontent cette épreuve, et les sauve lorsqu'ils perdent leur vie pour leur foi, à la fois ici-bas et dans l'au-delà. Cependant, la tentation que Jésus a affrontée, les disciples n'auraient pas pu l'affronter. C'est pour cela qu'Il leur apprend à prier pour ne pas être soumis à la tentation.

La demande suivante, « mais délivre-nous du Malin », littéralement « mais sauve-nous du Malin », ou encore « arrache-nous au Malin », montre deux choses : quel abîme ouvre la tentation dont parlent les

disciples en prononçant la prière de Jésus ; et comment Dieu, non seulement nous protège du pire, mais nous libère des griffes du péché et de la mort.

## La tentation de l'Église

Celui qui prie « ne nous laisse pas entrer en tentation », comme c'est le cas depuis peu à la messe en français, et depuis longtemps déjà en espagnol et en portugais, exprime une demande importante, qu'il n'est interdit à personne de s'approprier dans la prière.

Après les avoir emmenés dans le jardin de Gethsémani, Jésus invite ses disciples à « veille [r] et prie [r] pour ne pas entrer en tentation » (*Marc 14,38* ; *Matthieu 26,41* ; *Luc 22,46*). Par cette exhortation Jésus s'adresse à ceux qui prient, les avertissant de ce qu'ils devraient faire et de ce qu'ils pourraient faire pour résister à la tentation : s'en remettre à Dieu dans une prière vigilante. La tentation dont parle Jésus au jardin des Oliviers correspond à la même crise dramatique que dans le Notre Père : vouloir sauver sa vie et la perdre ou bien perdre sa vie pour le Christ et l'Évangile, et la sauver (*Marc 8,35* ; *Matthieu 16,25* ; *Luc 9,24*). La nouvelle traduction liturgique française, tout comme les versions espagnole et portugaise du Notre Père, semble être l'étape suivante logique de cette interprétation : demander à Dieu de protéger ceux qui prient de cette tentation-là.

Les disciples, invités par Jésus à veiller et prier avec lui à Gethsémani, se sont, bien sûr, endormis malgré son invitation : « L'esprit est ardent, mais la chair est faible » (*Matthieu 26,41*), continue Jésus, tout en ayant à l'esprit celui qui allait le trahir, l'abandonner et le renier. La prière est-elle pour autant vaine ? En aucun cas – car Dieu sauve ses disciples de la mort, et ce par la Résurrection.

Le Notre Père est la prière de ceux qui sont obligés de donner raison à Blaise Pascal : « *Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde : il ne faut pas dormir pendant ce temps-là* ». On ne considère pas ici la volonté et la capacité des disciples, leur défaillance et leur manque, leur faute et leur faiblesse, mais la volonté et la capacité de Dieu, sa sainteté et sa puissance, sa justice et sa miséricorde.

La tentation est le pouvoir de séduction du Malin, à qui les disciples qui prient versent tribut et que l'Église elle-même, qui prononce la prière du Seigneur, nourrit, – non pas en priant le Notre Père, mais par cette vie, pour laquelle Jésus leur a enseigné à prier : les croyants prient le Notre Père parce qu'ils sont des pécheurs qui ne peuvent pas demander d'être délivrés du Malin sans

Thomas  
Söding

confesser qu'il est juste que Dieu les confronte à leurs propres péchés, y compris sous cette forme perverse de l'apparence du bien, la tentation où le Malin avance masqué. Les disciples qui chez Matthieu prient selon les mots du Christ: « Ne nous soumetts pas à la tentation, mais dé-

livre-nous du Malin », ne confessent pas seulement leur faiblesse, mais aussi leurs fautes, et davantage encore leur foi: Jésus a pris pour eux le chemin de la réconciliation qui passe par la tentation, pour leur donner la foi qui rend libre.

*(Traduit de l'allemand par Isabelle Julg et Françoise Brague. Titre original: Die Versuchung. Zum Sinn der sechsten Bitte im Vaterunser).*

*Thomas Söding, né en 1956, marié, trois enfants, est professeur d'exégèse du Nouveau Testament à la Ruhr-Universität, Bochum. Dernières publications: Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Herder, 2016. Die Bibel für alle. Kurze Einführung in die neue Einheitsetzung, Herder, 2017.*

*Dossier*

## Sur la nouvelle traduction liturgique du Notre Père

Lors de leur assemblée plénière, fin mars 2017, les évêques de France ont décidé qu'une nouvelle traduction du Notre Père serait adoptée officiellement le premier dimanche de l'Avent, soit le 3 décembre dernier. D'autres pays francophones, comme le Luxembourg et le Bénin, l'ont déjà adoptée.

Cette nouvelle version prévoit de changer la formulation de la sixième demande. Cette dernière ne dit plus : « Et ne nous soumetts pas à la tentation » mais : « Et ne nous laisse pas entrer en tentation ».

Il serait facile de réagir en ne voyant là qu'un détail. Mais le Notre Père est la première prière des chrétiens, celle qu'ils proclament dans leurs assemblées liturgiques et qui nourrit leur foi et leur vie spirituelle au premier chef. L'enjeu est donc primordial. Le fait qu'il faille une décision unanime de l'épiscopat pour procéder à un tel changement le montre assez.

Une autre réaction consisterait à reprendre les dossiers techniques de traduction. Mais la tâche a déjà été effectuée par nos évêques, qui ont

bénéficié du travail colossal accompli sur le sujet depuis des décennies. *Communio* s'emploie d'ailleurs en ce moment, à travers une série spécifique de cahiers, à en faire percevoir les détails, les évolutions et les enjeux.

Notre billet s'inscrit dans une autre perspective. Le dossier technique sera supposé connu<sup>1</sup>. Il s'agit plutôt d'une réaction synthétique. Celle-ci aboutit à suggérer une autre modification possible, sans doute rendue encore plus urgente par la nouvelle version liturgique.

La formulation de la sixième demande que nous avons employée jusqu'à aujourd'hui résultait elle-même d'avancées exégétiques importantes. Après beaucoup de discussions, le choix avait été fait de privilégier la traduction la plus littérale. Or, cette traduction littérale, comme le texte original lui-même<sup>2</sup>, est choquante. Comme le disent les évêques belges francophones dans la note qu'ils viennent de faire paraître à ce sujet : « La formule "Ne nous soumetts pas à la tentation" n'est pas fautive d'un point de vue exégétique mais elle pouvait donner à penser

1 On pourra aussi consulter avec fruit le dossier fourni sur le site du service national de Pastorale liturgique et sacramentelle (<http://www.liturgie catholique.fr> )

2 *Matthieu* 6,13a et *Luc* 11,4b : « kai mè eisenegkès hēmas eis peirasmon ».

Dossier

que Dieu pourrait nous soumettre à la tentation, nous éprouver en nous sollicitant au mal. Le sens de la foi nous indique que ce ne peut pas être le sens de cette sixième demande. Ainsi, dans la lettre de saint Jacques, il est dit clairement que Dieu "ne tente personne" (*Jacques* 1, 13)».

En d'autres termes, cette traduction littérale peut être lue de deux façons. Soit en croyant que Dieu lui-même pourrait nous envoyer la tentation: dès la première génération chrétienne, l'épître de saint Jacques l'atteste, cette difficulté existe et la question se pose au sein même des communautés chrétiennes, nécessitant de fermes mises au point. Soit en croyant que le mot renvoie à un mystère et que Dieu nous aidera, au-delà des apparences, à ne pas être soumis au mal. Cette lecture n'est pas la plus spontanée; ce sens authentiquement chrétien suppose de s'être révolté devant le sens apparent. Notons au passage que cette ambiguïté plaide en faveur de l'authenticité des paroles rapportées par les évangélistes: si le Christ lui-même n'avait pas énoncé une formule aussi ambiguë, voire choquante, les apôtres auraient pu adopter une autre version moins piégée pastorale.

Avec la nouvelle traduction française, une nouvelle ambiguïté se fait jour. «Ne nous laisse pas entrer en tentation» peut en effet se comprendre également de deux façons: l'une, assez évidente, consiste à croire que Dieu doit nous éviter

d'être confrontés à la tentation pour nous épargner les occasions de chute. Mais cette interprétation est impossible: le Christ lui-même a été soumis à la tentation, au désert. Si la vie chrétienne consiste à vivre dans notre chair le combat qui est celui du Christ, les chrétiens n'ont pas à ignorer la tentation, mais bien à la combattre. Il faudra donc lire de la seconde façon: que le Seigneur, quand nous aurons à affronter la tentation, nous aide à soutenir ce choc sans consentir à pactiser avec le diable, sans entrer «davantage» dans la sollicitation du démon. Pour cela, il faut la grâce de Dieu, et c'est pourquoi nous l'en prions tous les jours. Notons ici que Jésus lui-même n'affronte pas Satan seul; Matthieu et Luc prennent soin de spécifier qu'il subit la tentation, «mené par l'Esprit<sup>3</sup>», car ce n'est que dans la prière et l'accueil de la force de l'Esprit que l'homme peut soutenir un tel combat.

Par conséquent, le texte ne cesse pas d'être difficile, même si le choix spirituel à effectuer ne se formule plus exactement dans les mêmes termes. Plus encore: alors que la formulation littérale conduisait au moins à une interrogation, voire à une révolte, la nouvelle version semble couler de source. D'un point de vue pastoral, si les fidèles ne voient plus qu'il y a un problème, quelle sera l'occasion de les faire réfléchir plus profondément aux mots qu'ils prononcent? La compréhension inexacte ne semble plus scandaleuse. Elle évite l'incompréhension ou le

scandale, mais menace de favoriser la mécompréhension qui conduit à une attitude spirituelle erronée.

Quel est en effet le choix auquel conduit le texte le plus littéral ? Pour croire, tout en disant « ne nous soumet pas », que Dieu ne veut pas nous soumettre... il faut avoir intériorisé le fait que Dieu est Père, qu'il n'est qu'Amour et Don bienveillant. Seuls peuvent dire cette demande de façon droite ceux à qui il est donné dans leur vie d'expérimenter de façon particulière le don du Père. C'est pourquoi le Notre Père est depuis l'origine la première prière prononcée par les nouveaux baptisés. Si j'éprouve que je suis enfant du Père, alors je ne peux pas, je ne veux pas croire que le Père puisse me soumettre à la tentation : je sais qu'il refusera que j'y sois soumis.

Certes, l'énoncé donné par le Christ fait que nous pouvons être éprouvés précisément sur ce point chaque fois que nous disons le Notre Père. C'est justement en disant la phrase avec confiance que nous repoussons la racine de la tentation. Nous sommes ici en présence d'une parole performative, où le combat ne cesse de se rejouer, exactement comme pour le récit du péché originel. Quand Dieu dit à l'homme de ne pas manger du fruit défendu « sinon de mort tu mourras » (*Genèse 2,17*), l'homme peut comprendre soit que c'est un piège pour le tenter, soit que c'est une précaution paternelle pour lui éviter le malheur. Adam choisit

la première interprétation, de même que nombre de lecteurs modernes<sup>4</sup>. Mais celui qui proclame que Dieu est son Père ne pourra opter que pour la seconde, repoussant une nouvelle fois la suggestion du Tentateur.

Dès lors, que faire pour que, malgré l'apparent irénisme de la nouvelle version, l'enjeu (et la force !) du choix spirituel puisse être vraiment perçu ? Les évêques se sont prononcés, il ne saurait être question de contester ce choix auquel l'Esprit donnera, avec le temps, de porter du fruit. En réalité, le Notre Père lui-même donne le moyen de vaincre la (cette !) tentation dans la formulation de sa demande suivante – et dernière. Le texte grec « *alla rusai hēmas apo tou ponērou*<sup>5</sup> », donne dans notre traduction liturgique : « Mais délivre-nous du Mal ». Dans tous les livres liturgiques, le « Mal » est écrit avec une majuscule : il ne s'agit donc pas d'une abstraction, mais de quelqu'un. De celui que nous appelons aussi le Malin ou le Mauvais, « l'antique Serpent, le Diable ou le Satan, comme on l'appelle » (*Apocalypse 12,9*).

Le Notre Père termine en démasquant celui qui est le véritable auteur de la tentation : non pas Dieu, comme ne peuvent se résoudre à l'admettre ceux qui voient en Lui notre Père, mais le Diable. Celui qui refuse d'être soumis à la tentation, avec l'aide de Dieu, peut reconnaître en Satan le véritable adversaire et

Denis  
Dupont-Fauville

4 Faire ce test avec des classes de collégiens actuels est particulièrement instructif !  
5 *Matthieu 6,13b* et *Luc 11,4b*.

l'auteur de tous ses maux. La victoire sur la tentation débouche sur la dénonciation du Tentateur<sup>6</sup>. Problème: cette acception n'est plus perceptible que par l'infime minorité de ceux qui remarquent la majuscule et qui savent qu'elle ne peut s'appliquer à une abstraction! Il faudrait donc rendre accessible à nos contemporains ce que dit cette partie du texte en traduisant en clair: «délivre-nous du Malin», ou «délivre-nous du Mauvais».

Si l'on pense, en effet, «délivre-nous du mal», alors le Tentateur a déjà gagné: il y a dans cette formulation le reproche sous-jacent, fait à Dieu, de ne pas avoir achevé sa Création et d'y avoir laissé le mal, dont il faudrait qu'il songe maintenant à nous délivrer: perfectionner enfin la machine pour nous éviter d'y souffrir! Si l'on dit, en revanche, «délivre-nous du Malin», alors les paroles du Christ, par-delà le creuset du combat contre la tentation, nous permettent de nommer celui qui est à l'origine du mal, cette force per-

sonnelle, hostile, agissante et maléfique qui ne cesse de «guerroyer contre le reste de ses enfants, ceux qui gardent les commandements de Dieu et possèdent le témoignage de Jésus» (*Apocalypse* 12,17).

Une telle amélioration ou explicitation de la traduction liturgique serait donc souhaitable, voire urgente. Elle ne peut plus être différée au motif qu'il y aurait une modification par rapport à la traduction œcuménique ou une difficulté pour que la prière continue d'être chantée sur les mélodies usuelles, puisque l'actuelle refonte oblige déjà à reprendre ces points. Elle permettrait aux chrétiens de mieux combattre l'Adversaire, car le dévoiler, le nommer en vérité c'est l'affaiblir, ce dont le pape François donne lui-même l'exemple. Ainsi, tout en complétant la modification de cette année, elle aiderait à prendre davantage conscience du caractère vital du Notre Père, offrant sans doute de nombreuses opportunités de catéchèse.

## Dossier

*Denis Dupont-Fauville, né en 1966, prêtre de Paris depuis 1997, docteur en théologie, est professeur à la Faculté Notre-Dame. A publié notamment Saint Hilaire de Poitiers, théologien de la communion (Analecta Gregoriana 305, 2008: prix Bellarmin de la Grégorienne, prix René Laurentin pro Christo de l'Académie des Sciences morales et politiques) et L'Église Mère chez Henri de Lubac (Parole et Silence, 2009). Membre du conseil de rédaction en français de Communio.*

6. Ce que souligne Matthieu dans la réponse de Jésus à la dernière tentation: «Retire-toi, Satan!» (*Matthieu* 4,10).



Angelo  
Scola



## L'anthropologie de l'encyclique *Humanae vitae*\*

Cinquante ans après l'encyclique *Humanae vitae* (promulguée le 25 juillet 1968), le cardinal Scola (qui a enseigné la théologie et l'anthropologie de nombreuses années à l'Institut Jean-Paul II d'études sur la famille et le mariage) revient sur l'enseignement du pape Paul VI.

Les affirmations centrales de l'encyclique *Humanae vitae* sur la nature humaine ont été largement critiquées et, plus encore, ignorées : peut-on encore les soutenir ? Ou n'ont-elles pas plutôt succombé à l'accusation mortelle de *naturalisme théologique*, qui attribue une prétention universelle à un ordre naturel

toujours plus relatif et provisoire ? Pour les partisans de cette thèse critique (Pruchnic ; MacCormick<sup>1</sup>), la nature n'est plus une barrière, un lien, une norme, et si une éthique demeure encore utile, elle doit être soumise à une transformation permanente vers une émancipation de toute norme.

### 1. Les présupposés anthropologiques d'*Humanae vitae*

Signet

Le magistère a pour charge d'établir la confession de foi commune, afin de garantir l'unité dans la foi et les mœurs. On peut dire ainsi que la tâche du magistère relève du témoignage, au sens large que revêt cette catégorie dans la plus saine théologie fondamentale aujourd'hui (Prades). Il n'y a pas lieu d'attendre ici une élaboration proprement *théologique* (c'est-à-dire organique, systématique et critique) du contenu du témoignage. Même si ce n'est pas le plus souhaitable, il est souvent arrivé dans l'histoire de l'Église que le magistère ait soutenu de façon prophétique un témoignage de foi et de vie chrétienne sans pour autant parvenir à élaborer pour le soutenir

une argumentation philosophique ou théologique.

C'est ici qu'intervient la thèse de Newman sur le développement du dogme, formulée en ces termes :

*En vertu même de la nature de l'espèce humaine, le temps est nécessaire pour atteindre l'intelligence pleine et parfaite des grandes idées. Les vérités les plus hautes et les plus merveilleuses, même communiquées aux hommes une fois pour toutes par des maîtres inspirés, ne peuvent être comprises d'un coup par ceux qui les reçoivent ; car, reçues et transmises par des esprits non inspirés et par des moyens humains, elles requièrent un temps prolongé, une réflexion plus profonde,*

\* Nous remercions le prof. José Noriega Bastos d'avoir autorisé la prépublication de cet article, destiné à paraître en italien dans le *Dizionario su Sesso, Amore e Fecondità*, publié par lui-même et J. R. et I. Ecochard, Editrice Cantagalli, Sienne, 2018.

<sup>1</sup> Les noms entre parenthèses renvoient à la bibliographie en fin d'article.

*pour être pleinement élucidées. On peut nommer cela : théorie du développement du dogme*<sup>2</sup>.

C'est ce regard que nous devons porter sur les présupposés anthropologiques d'*Humanae vitae* si nous voulons comprendre la thèse fondamentale de l'encyclique.

Dans un bref article paru dans les Actes du 20<sup>e</sup> anniversaire d'*Humanae Vitae*, Carlo Colombo<sup>3</sup> écrivait :

*... l'encyclique Humanae Vitae a souvent été mal comprise [...]. Polarisés par le problème moral de la pilule contraceptive, les esprits sont tout de suite allés voir la réponse que l'encyclique donnait à la question fondamentale : l'homme (et tout particulièrement le chrétien) peut-il ou non utiliser normalement la pilule contraceptive ? Le principal enseignement de l'encyclique était alors ignoré ou sous-estimé, à savoir l'affirmation de l'indissolubilité de l'aspect unitif et de l'aspect procréatif de l'union conjugale dans l'acte sexuel. Ces deux aspects sont indissolublement liés et ne peuvent pas être arbitrairement séparés.*

Quel argument anthropologique se trouve, selon Carlo Colombo, à la base de cette affirmation du magistère ? Dans l'intervention citée, il l'exprime ainsi : « L'acte sexuel n'est pas voulu par Dieu d'abord pour le bien physique de l'individu ou pour un bien temporel de l'espèce, mais pour une mission » (p. 411). Dieu

appelle l'homme à coopérer à sa mission créatrice et il assigne donc à l'acte sexuel les mêmes fins et la même mission qu'à son acte créateur. Quelles sont ces fins et quelle est cette mission ? Ce sont celles mêmes de la création, acte d'amour dont la fin, tant pour l'individu que pour l'espèce, est un rapport avec Dieu pour tout le genre humain, un bien spirituel et non pas matériel, et le bien physique est nécessairement subordonné au bien spirituel.

Ce commentaire révèle l'intention la plus profonde de l'Encyclique, qui est évidemment sous-tendue par une vision « humaniste ». Méconnaître cet aspect, c'est ne pas rendre justice à *Humanae Vitae*. Il est inexact de ramener, comme on l'a fait de manière grossière et souvent polémique, toute l'encyclique à une perspective supposée « biologique, naturaliste et physique » (Uglietto). Ces accusations sont liées à la conception de la loi naturelle que l'encyclique exprimerait. Loi naturelle dont l'usage de la part du magistère, au-delà de la difficulté d'en penser le contenu, serait tenu pour inconvenant.

La critique de l'usage que l'Encyclique fait de la loi naturelle repose surtout sur le grief de tirer la norme morale du donné biologique naturel. En particulier, le n. 17 de l'Encyclique a soulevé de nombreuses objections :

Angelo  
Scola

2 NEWMAN, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, tr. de M. Lacroix, Ad Solem, Genève, 2007, p. 53-54.

3 Carlo COLOMBO (1909-1991), théologien italien, expert au Concile, était considéré comme le théologien personnel du pape Paul VI (NdT).

Si donc on ne veut pas abandonner à l'arbitraire des hommes la mission d'engendrer la vie, il faut nécessairement reconnaître des limites infranchissables au pouvoir de l'homme sur son corps et sur ses fonctions; limites que nul homme, qu'il soit simple particulier ou revêtu d'autorité, n'a le droit d'enfreindre. Et ces limites ne peuvent être déterminées que par le respect qui est dû à l'intégrité de l'organisme humain et de ses fonctions.

Beaucoup ont estimé ces affirmations contradictoires aussi bien avec le n. 24 de *Gaudium et spes* qu'avec une anthropologie humaniste respectueuse du principe de totalité («corps et âme, mais vraiment un» GS 14), nécessaire à la dimension spirituelle du corps, tenu non comme un objet, mais comme un sujet constitutif indissolublement uni à l'*anima*.

L'encyclique comporte cependant bien des références à une anthropologie «humaniste». On peut en rappeler les principales, au moins pour

repousser l'accusation d'une rupture avec la «nouveauité» anthropologique de *Gaudium et spes*: l'argument de la création-salut, déjà souligné par Carlo Colombo, le thème de l'amour authentique, le concept de la vision intégrale de l'homme qui correspond au «corps et âme, mais vraiment un» de *Gaudium et spes* (*Humanae vitae* 7), le thème du don mutuel et total de soi-même et la «réciproque donation personnelle».

Il faut enfin relever que des études attentives ont noté la continuité substantielle entre *Humanae vitae* et *Gaudium et spes* (Ugletto p. 258-317; Fernández 26, p. 254-256; Noonan p. 541). D'autant plus que, comme je l'ai signalé plus haut, le virage vers une christologie anthropocentrique de *Gaudium et spes* ne constituait pas pour autant une véritable *reductio ad unum*. On ne pouvait donc pas attendre cela d'une Encyclique, centrée sur une question délicate, l'inséparabilité dans l'acte conjugal de la dimension unitive et de la dimension procréative.

Signet

## 2. Pour une anthropologie adéquate à *Humanae Vitae*

S'il en est ainsi, on comprend bien les tentatives, nombreuses, qui ont essayé de trouver un chemin à la fois pratique et spéculatif plus adapté pour donner à l'enseignement du magistère dans l'Encyclique un fondement adéquat. C'est ici qu'il convient de considérer les interprétations qui furent données par Karol Wojtyła dans le *mémorandum de Cracovie*, puis dans un article de la

revue *Lateranum* en 1978 et surtout, dans l'enseignement de Jean-Paul II sur la théologie du corps, sur le mariage et la famille (*Mulieris dignitatem* 1988; *Gratissimam sane* 1994; *Evangelium vitae* 1995<sup>4</sup>).

Dans l'article de *Lateranum*, Wojtyła souligne la nécessité d'une explicitation de la perspective de *Gaudium et spes* qui n'a été abor-

dée qu'en passant dans *Humanae vitae*: l'Encyclique «semble dans l'ensemble très timide envers le concept de 'personne', elle parle seulement de l'homme: en présentant ce qui caractérise l'amour, elle ne dit pas 'personnel', mais seulement 'humain'. On pourrait dire à cet égard que l'Encyclique est plus un document 'humaniste' que personnaliste». Mais il ajoute: «Même si nous constaterons que l'Encyclique utilise peu le terme 'personne', il n'y a pas de doute qu'elle considère l'homme comme personne et comprend la donation réciproque de l'homme et de la femme dans le mariage de la même manière que *Gaudium et spes*».

Pour résumer, on peut dire que Wojtyła lui-même souhaitait une explicitation précise des présupposés anthropologiques de l'Encyclique en clé personnaliste. On peut d'ailleurs considérer que cet approfondissement de l'enseignement du magistère devrait être une fonction normale des théologiens et des philosophes catholiques.

Ce n'est pas néanmoins par hasard que la crise de la théologie morale, qui commence à l'époque moderne, ait pu connaître une exceptionnelle virulence avec la publication de l'Encyclique. L'Encyclique, et la réflexion sur la «pilule» qui l'a précédée, ont entraîné de très nombreuses contributions, souvent profondes, sur des concepts clés de la théologie morale: sur les normes morales et leur objec-

tivité, sur la conscience et sa nature, sur son rapport à l'universalité et à l'objectivité de la loi, jusqu'à la définition même du mot «naturel». Ces thèmes ont été repris par la Congrégation pour la doctrine de la foi dans l'instruction *Donum vitae*<sup>5</sup> et par le magistère pontifical dans les encycliques *Veritatis splendor* (1993) et *Evangelium vitae* (1995). *Deus caritas est* (2005) et *Amoris laetitia* (2016) ont aussi contribué à mieux éclairer des questions décisives qu'*Humanae vitae* avait posées de façon souvent implicite. Il faut reconnaître à l'Encyclique ce mérite comme aussi sa capacité à anticiper l'évolution culturelle des mœurs – ce qui doit caractériser une bonne théologie morale, soit dit en passant, de sorte qu'on a pu la qualifier de «prophétique» (Scola-Melina 1998).

Angelo  
Scola

Sans suivre l'ordre des titres, je me contenterai de souligner quelques lignes de force des présupposés anthropologiques de l'Encyclique qui, selon moi, en montrent la validité actuelle aussi bien en termes de doctrine qu'en termes de pastorale.

«L'union de deux personnes en une seule chair et le fruit de cette union devraient être toujours considérés ensemble, par-delà la distance du temps» (Balthasar 1982, p. 89). Cette affirmation d'Hans Urs von Balthasar reçoit, dans un autre de ses écrits, un solide appui théologique: on ne peut «s'approcher de l'Esprit saint que de deux côtés: comme quintessence de l'amour réciproque

5 *Donum Vitae* est l'instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur «Le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation» (1987) (NdT).

du Père et du Fils (leur *nexus*, leur lien), et comme *fruit* qui rend témoignage de cet amour réciproque: ce sont deux pôles qui sont en mouvement l'un vers l'autre. Si on pouvait par la pensée soustraire de l'acte d'amour entre l'homme et la femme les neuf mois de grossesse et donc le temps, l'enfant serait déjà présent dans l'acte de génération-enfantement, qui serait à la fois l'accomplissement de l'amour réciproque et le fruit qui le dépasse [...]. En ce sens, l'étreinte des créatures est proprement une authentique image de la Trinité» (Balthasar 1992, p. 181). À cet argument théologique, Balthasar en ajoute un autre, de nature logico-ontologique, en affirmant, après Blondel, que «cet *imago Trinitatis* est la démonstration de la structure triadique de la logique créée concrète, et du fait que, si cette logique voulait introduire les principes de la logique abstraite – le principe du tiers exclu – dans la vie réelle (comme la contraception), elle violerait la loi de la vie» (Balthasar 1990, p. 49).

Ces citations montrent, à mon sens, le chemin à suivre pour établir les présupposés anthropologiques nécessaires pour justifier la thèse centrale d'*Humanae vitae*.

Il conduit à la prise en considération de l'expérience morale des origines, ce qu'on pourrait appeler *common morality*. Les études les plus récentes des théologiens moralistes ont clairement montré la nature pratique de la rationalité qu'implique l'éthique (Melina, Noriega, Perez-Soba) et ils en ont affirmé

le primat par rapport à la rationalité théorique. Deux importants courants de la philosophie morale, la *New Classic Theory* de Grisdez, Finnis, Boyle, May et autres et le personnalisme (Krempel, Reuss, Janssens, Häring, Böckle, Fuchs, Angelini, des gens fort différents aussi bien par leur époque que par leurs positions théoriques) s'accordent pour affirmer que, pour saisir la nature authentique de la morale, il faut partir de l'expérience du bien que chaque homme commet (voir Scola 2008, p. 417).

Pour illustrer brièvement l'expérience morale commune, respectueuse de la liberté, de l'histoire et des cultures, il est fort utile de considérer l'expérience personnelle que chaque homme fait de sa condition de fils (Botturi 2004, p. 225-238; Angelini 1994), expérience souvent lointaine (Balthasar 1978, p. 549-550). Le sourire par lequel la mère ouvre normalement à son enfant le désir de vivre lui dit: «Il est bon que tu sois là!». Ce désir est soutenu par une reconnaissance qui l'assure et le rend capable d'entretenir des rapports de confiance et de communion avec le monde, ce qu'affirmait saint Thomas en disant *amor praeceedit desiderium* («l'amour précède le désir») (*Somme théologique* I-II, q. 25, a. 2).

L'agir humain est mis en mouvement par le crédit que l'être-fils permet de donner à la présence générative. De la sorte, en tout homme surgit la promesse et l'espérance d'un achèvement qui permet une

Signet

confrontation positive avec la réalité et ouvre à la communion avec l'autre.

C'est cet horizon qui permet à l'éthique de trouver le chemin pour surmonter le principal écueil qui se présente dans toute sa force à partir d'*Humanae vitae*: le lien mal pensé entre sujet et objet qui ne permet pas d'apercevoir comment conjuguer la singularité inévitable de tout acte avec l'universalité de la norme (Melina 2001, p. 149).

Pour affronter cette délicate question, on pourrait approfondir une affirmation capitale de *Veritatis splendor* qui, à mon avis, n'a pas été prise suffisamment au sérieux par les théologiens. L'Encyclique affirme au n. 15 que Jésus est lui-même l'accomplissement vivant de la Loi (*plenitudo Legis in Christo est*<sup>6</sup>), en tant qu'il en réalise le sens authentique par le don total de lui-même: il devient lui-même la loi vivante et personnelle (voir Scola 2006). Le texte réunit l'avènement (du Christ), la loi et la liberté (la conscience). Il dépasse ainsi le préjugé courant chez les théologiens moralistes, quelle que soit leur vision, qui affirment qu'il est impossible de retracer dans l'événement universel concret de Jésus Christ un facteur homogène à la norme. Certains soutiennent alors que la référence à Jésus Christ est d'ordre transcendantal et n'atteint pas un niveau catégoriel capable de donner forme à des normes morales précises. D'autres soucieux de ne pas affaiblir les normes objectives de la

morale (*Gaudium et spes* 16) considèrent l'événement Jésus Christ comme une simple source d'inspiration de l'agir et de la connaissance morale.

Au contraire, l'insertion de l'expérience morale commune dans un horizon christocentrique permet de mieux approfondir les notions de base de la théologie morale: je pense à la vérité, à la liberté, à la norme, à la conscience, à l'intention, aux vertus, aux dons, aux circonstances... C'est, comme le suggère *Veritatis splendor* (n. 34), à partir de la lecture de *Matthieu* 19, 16 que tout cela se réunit dans une vision d'ensemble harmonieuse:

« Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle? »

Angelo  
Scola

Cette perspective trinitaire et christocentrique, dans laquelle une anthropologie adéquate prend totalement forme (Scola-Marengo), révèle comment le christianisme, non en tant que pure religion, mais dans sa nature d'événement universel concret, montre que les commandements sont en réalité le chemin vers la perfection de l'amour: *Veritatis splendor* en présente la dynamique, en référence à l'épisode du jeune homme riche, à travers la triade: promesse, commandements et amour (n. 12-15), qui correspond à celle, plus essentielle, de désir, reconnaissance et communion, propre à l'expérience morale commune.

6 Citation de saint AMBROISE, *In Psalmum CXVIII Expositio*, sermo 18, 37, Patrologie Latine 15, 1541 (NdT).

Le Christ est donc le principe essentiel et original de la morale chrétienne (Melina 1996, p. 56-60). Mais en tant que principe de morale universelle, il conserve en lui et confère sa valeur au chemin de l'expérience morale commune à chaque homme, dont la Révélation ne constitue pas le reniement, mais le développement le plus accompli.

La relation à la personne du Christ, tout en confirmant la valeur universelle de la loi morale rationnelle, affirme qu'elle ne dépend pas d'une norme, mais que cette norme elle-même est incluse dans une relation personnelle. Et même dans les sociétés plurielles où des visions religieuses et morales radicalement différentes cohabitent, la morale commune universelle a sa valeur et remplit une fonction féconde (Scola 2008, p. 427-429).

### 3. A propos de la thèse centrale d'*Humanae vitae*

Pour en revenir à notre propos, qui est d'établir les présupposés anthropologiques de l'enseignement d'*Humanae vitae* sur l'union indissoluble entre l'aspect unitif et l'aspect procréatif de l'acte conjugal, il faut considérer brièvement le rapport entre l'universalité de la norme et l'acte moral isolé et, en second lieu, donner quelques indications sur ce que l'unité âme-corps implique dans tout acte conjugal. C'est ici qu'intervient le thème de la conscience

dans son rapport à la liberté d'une part et à la norme morale de l'autre, une norme qui est toujours absolue quand elle est exprimée de façon négative (*Veritatis splendor* 42). Il est important de situer le corps dans une anthropologie unitaire pour éviter d'une part toute forme de biologie conduisant à ce qu'on appelle l'« erreur naturaliste » et d'autre part tout spiritualisme réduisant le corps à un simple objet biologique extrinsèque à tout acte moral.

Signet

#### a) Conscience et liberté

On ne peut pas ramener la conscience à l'application de normes morales générales qui s'imposeraient de façon légaliste et tout extérieure à l'acte individuel. C'est cependant cette direction que prit le débat dès la publication d'*Humanae vitae* (Demmer).

L'activité de la conscience n'est pas une activité intentionnelle constitutive (conceptuelle ou trans-

cendentale). *Veritatis splendor* 54 affirme qu'il ne faut pas chercher dans la direction d'une *interprétation créative* de la conscience morale. Comme le « conscientialisme<sup>7</sup> » français l'a montré (Canullo p. 203-210), contre la prétention créative de la conscience morale se dresse le fait qu'elle intentionalise la réalité à travers un acte libre, mais que la liberté, par sa nature, est appelée à

7 Théorie qui ramène les objets réels à des actes de conscience, comme chez Maine de Biran (1766-1824) (NdT).

se déterminer par la vérité transcendante qui l'interpelle dans chaque acte singulier (Angelini 1996, p. 36-40). Loin de produire d'elle-même, de manière active, le bien ou le mal, la conscience se révèle d'une certaine manière *passive*. La doctrine d'origine paulinienne de la conscience comme témoin met bien en évidence cette dimension constitutive (voir *Romains 2, 15* et *9, 1*; *2 Corinthiens 1, 12*) (Manicardi; Spicq).

Dans tout acte par lequel la conscience *intentionalise* le réel, se

trouvent à la fois l'évidence du jugement et celle de la volonté. *Veritatis splendor* 61 soutient à ce propos et à juste titre que « dans le jugement pratique de la conscience [...] se révèle le lien de la liberté avec la vérité », où s'inscrit le rapport entre vérité et norme. La norme est symbole (*quasi-sacramentum*) de l'événement de Jésus Christ par lequel la liberté, de manière implicite ou explicite, doit toujours prendre sa décision. C'est ainsi qu'est dépassé l'hiatus entre norme universelle et acte singulier (Scola 2004, p. 77-79).

b) Le « corps » humain, insuppressible  
véhicule de l'autoévidence de l'eros

La conscience une fois maintenue dans ce cadre de réponse libre à la vérité qui l'interpelle dans la norme (symbole) en lui demandant de prendre une décision, le corps acquiert son caractère décisif (*Veritatis splendor* 48-49, 50; Mazzocato 2000). Il faudrait montrer ici le lien nécessaire du corps avec la chair (Henry) par l'autoévidence originelle de l'eros (Scola 2012). Le corps n'a en dernière instance rien à voir avec son intériorité spatiale et quantitative de type biologique, mais il prend forme dans l'intimité de moi-même (Balthasar 1994, p. 153). Il acquiert ainsi une importance décisive pour l'existence morale commune de tout homme. Contre la critique contemporaine du sujet concret (Canullo p. 203-210), le sujet est à la fois totalement ouvert à la transcendance, exigée par la nature elle-même dans l'acte de liberté qui, tout en possédant une énergie thétique<sup>8</sup> propre, ne

peut pas sortir nécessairement de lui-même, et est inséré, par le langage du corps, dans le monde (immanence). Quoi qu'on pense de la loi naturelle, on ne peut pas faire l'économie du caractère décisif du corps par rapport à la norme morale. C'est sur cette base que *Veritatis splendor* 65-68 critique l'option fondamentale qui évacue la dimension corporelle de la personne et l'inévitable détermination de tout acte (moral) de liberté.

L'unité corps et âme de *Gaudium et spes* 14, reprise de manière peut-être trop générale dans la « vision intégrale de l'homme » d'*Humanae vitae* 7, ne valide aucun dualisme. L'indissolubilité de l'aspect unitif et de l'aspect procréatif de l'acte conjugal n'est jamais dissoute même dans un contexte sociologique et culturel où la contraception a permis massivement leur séparation.

Angelo  
Scola

8 Thétique : en philosophie, qui pose quelque chose en tant qu'existant (NdT).

#### 4. Le témoignage des familles

Au terme de ce parcours (peut-être trop synthétique) où nous avons tâché de fournir les présupposés anthropologiques – avec, nous l’espérons, quelques aspects nouveaux – pour soutenir la thèse centrale d’*Humanae vitae*, on ne peut pas ne pas constater que cette norme de l’inséparabilité des deux aspects de l’acte conjugal, pour belle, profonde et prophétique qu’elle soit, est contredite en pratique dans la vie de beaucoup de chrétiens. Que pouvons-nous dire à ce propos ? Il convient de rappeler qu’il est du devoir de chaque famille chrétienne de se situer dans

la communauté ecclésiale et, avec les distinctions nécessaires, dans la vie publique, comme sujet immédiat et direct de l’annonce de Jésus Christ et de tout ce qu’implique cette annonce, dont la thèse centrale d’*Humanae vitae* (Scola 2015). Les familles chrétiennes, par le recours à l’esprit (*nous*) et aux sentiments de Jésus Christ lui-même (1 Corinthiens 2, 16 et Philippiens 2, 2), sont appelées à exprimer de façon privilégiée cette pratique pastorale voulue par Vatican II qui leur permet, dans le respect de leur état laïc, de n’être pas de simples clients de l’Église (Richi Alberti).

(Traduit de l’italien par Jean-Robert Armogathe. Titre original: *Humanae Vitae, la questione antropologica*)

Signet

Le cardinal Angelo Scola (né en 1941), archevêque émérite de Milan, a enseigné la théologie et la philosophie morale à l’Université de Fribourg, puis à celle du Latran, dont il est devenu recteur en 1995, après avoir été évêque de Grosseto. Patriarche de Venise en 2002, il est transféré au siège de Milan en 2011. Il est un des fondateurs de la rédaction italienne de *Communio*, dont il a assuré la coordination internationale. Parmi ses nombreux ouvrages: *Le mystère des noces*, coll. *Communio*, Parole et silence, 2012.

#### Bibliographie:

- ANGELINI G., “La legge naturale e il ripensamento dell’antropologia”, in: Id. (éd.), *La legge naturale. I principi dell’umano e la molteplicità delle culture*, Glossa, Milan, 2007, p. 187-215.
- ANGELINI G., “Veritatis splendor. Il desiderio di felicità e i comandamenti”, in: Borgonovo (éd.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato, 1996, p. 7-42.
- ANGELINI G., *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milan, 1994.

- BALTHASAR H. U. von, *Gloria. 5. Nello spazio della metafisica. L'età moderna*, Jaca Book, Milan 1978 (tr. fr. *La gloire et la croix, le domaine de la métaphysique*, 3 vol. Aubier, Paris, 1981-1983).
- BALTHASAR H. U. von, *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milan, 1994 (tr. fr. *Epilogue*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1997).
- BALTHASAR H. U. von, *La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milan, 1982 (tr. fr. *La prière contemplative*, Paris, Parole et silence, 2002).
- BALTHASAR H. U. von, *Teologica 2*, Jaca Book, Milan, 1990. (tr. fr. *La Théologique*, t. 2, Lessius, Namur, 1994).
- BALTHASAR H. U. von, *Teologica 3*, Jaca Book, Milan, 1992 (tr. fr. *La Théologique*, t. 3, Namur, Lessius, 1996).
- BOTTURI F., "Esperienza del bene e dinamismo della ragione pratica", in: L. Melina – J. Noriega (éd.), *Camminare nella luce. Prospettiva della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Rome, 2004, p. 225-238.
- CANULLO C., *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran, Lavelle e Senne*, Edizioni Scientifiche Italiane, Naples, 2001.
- COLOMBO C., "L'insegnamento fondamentale di *Humanae vitae*", in: *Humanae vitae: 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 9-12 novembre 1988)*, Ares, Milan, 1989, p. 411-412.
- DEMMER K., *Fondamenti di etica teologica*, Cittadella Editrice, Assise, 2004.
- HENRY M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 135-238.
- JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) p. 401-522.
- JEAN-PAUL II, *Gratissimam sane*, in *Acta Apostolicae Sedis* 86 (1994) p. 868-925.
- JEAN-PAUL II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, a cura di G. Marengo, Libreria Editrice Vaticana – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Rome 2009.
- JEAN-PAUL II, *Mulieris dignitatem*, in *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988) p. 1653-1729.
- MACCORMICK P., *Posthuman Ethics. Embodiment and Cultural Theory*, Routledge, New York, 2012.
- MANICARDI E., "Legge, coscienza e grazia nell'insegnamento paolino", in *Divus Thomas* 95 (1992) p. 12-52.
- MAZZOCATO G., "Il tema del corpo nel rinnovamento della morale sessuale", in *Teologia* 25 (2000) p. 54-70.
- MAZZOCATO G., "Organo e affetto. Il tema del corpo nella morale sessuale", in *Teologia* 25 (2000) p. 152-186.
- MELINA L. – NORIEGA J. – PÉREZ-SOBA J. J., *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Sienna, 2010.
- MELINA L., "Desiderio di felicità e comandamenti nel primo capitolo di *Veritatis splendor*", in: G. Borgonovo (éd.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato, 1996, 43-64.

Angelo  
Scola

- MELINA L., *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Mursia, Rome, 2001.
- NANCY J.-L., *Corpus*, Métailié, Paris, 2000.
- NEWMAN J. H., *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milan, 2002.
- OEING-HANHOFF L. – WICKLER W. – BÖCKLE F., *Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae*, Kösel Verlag, Munich 1970.
- PAOLO VI, Lettera enciclica *Humanae vitae*, in *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 481-503.
- PRADES J., *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad actual*, BAC, Madrid, 2015.
- PRUCHNIC J., *Rethoric and Ethics in the Cybernetic Age. The Transhuman Condition*, Routledge, New York, 2014.
- RICHI ALBERTI G., "La familia como emblema de la pastoralidad de la Iglesia", in *Revista Española de Teología* 76 (2016) p. 109-124.
- SCOLA A. – MARENGO G. – PRADES LÓPEZ J., *La persona umana. Antropologia Teologica*, Jaca Book, Milan, 2000.
- SCOLA A. – MELINA L., "Profezia del mistero nuziale. Tesi sull'insegnamento dell'*Humanae vitae*", in *Anthropotes* 14 (1998) 155-172.
- SCOLA A., "Dall'uomo a Cristo. Da Cristo all'uomo", in: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006, p. 25-41.
- SCOLA A., "La famiglia soggetto di evangelizzazione", in *Il Regno Documenti* (2015) n. 16, p. 1-14.
- SCOLA A., "La luce della *Moral insight*", in *Studia Moralia* 46 (2008) p. 413-432.
- SCOLA A., "La prospettiva teologica di *Veritatis splendor*", in: Melina – Noriega (a cura di), *Camminare nella luce. Prospettiva della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Rome 2004, p. 65-81.
- SCOLA A., *Il mistero nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-famiglia*, Marcianum Press, Venice, 2014<sup>3</sup>.
- SCOLA A., *L'amore tra l'uomo e la donna. Persona, famiglia e società*, Centro Ambrosiano, Milan, 2012.
- SPICQ C., *La conscience dans le Nouveau Testament*, in *Revue Biblique* 47 (1938) 50-80.
- UGLIETTO P. J., "Gaudium et spes" et "*Humanae vitae*": *Is their Moral Teaching Compatible?*, Ann Arbor (MI) 1996, 142-197.
- WOJTYŁA K., "Il memoriale di Cracovia. I fondamenti della dottrina della Chiesa riguardo ai principi della vita coniugale. Tesi redatta da un gruppo di teologi-moralisti di Cracovia", in: J. J. Pérez-Soba – P. Gałuszka (a cura di), *Persona e natura nell'agire morale. Memoriale di Cracovia – Studi – Contributi*, Cantagalli, Sienne, 2013, 89-126.
- WOJTYŁA K., "La visione antropologica della *Humanae Vitae*", in *Lateranum* 44 (1978) 125-145.

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

**ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »**

Responsable : Jan-Heiner Tüek, 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.

**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.

**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.

# Titres parus, classés par Thèmes, et par ordre chronologique

Les « dossiers » sont rassemblés en fin de liste

## Le Credo

- 1-**La confession de la foi** (1975/1)
- 9-«**Jésus, né du Père avant tous les siècles**» (1977/1)
- 15-«**Né de la Vierge Marie**» (1978/1)
- 21-«**Il a pris chair et s'est fait homme**» (1979/1)
- 27-«**La Passion**» (1980/1)
- 33-«**Descendu aux enfers**» (1981/1)
- 39-«**Il est ressuscité**» (1982/1)
- 47-«**Il est monté aux cieux**» (1983/3)
- 51-«**Il est assis à la droite du Père**» (1984/1)
- 57-**Le jugement dernier** (1985/1)
- 63-**L'Esprit Saint** (1986/1)
- 69-**L'Église** (1987/1)
- 75-**La communion des saints** (1988/1)
- 81-**La rémission des péchés** (1989/1)
- 87-**La résurrection de la chair** (1990/1)
- 93-**La vie éternelle** (1991/1)
- 212-**Croire l'Église** (2010/6)
- 217-**L'Église Apostolique** (2011/5)
- 224-**La catholique Église** (2012/6)
- 230-**La sainteté de l'Église** (2013/6)
- 236-**L'Église Une** (2014/6)

## Parole de Dieu

- 66-**Lire l'Écriture** (1986/4)
- 130-**Le Christ** (1997/2-3)
- 135-**L'Esprit saint** (1998/1-2)
- 140-**Dieu le Père** (1998/6-1999/1)
- 145-**Croire en la Trinité** (1999/5-6)
- 153-**La parole de Dieu** (2001/1)
- 158-**Au-delà du fondamentalisme** (2001/6)
- 221-**Le Canon des Écritures** (2012/3)
- 245-**L'inspiration des Écritures** (2016/3)
- 253-**La Tradition** (2017/5)

## Notre Père

- 238-**Notre Père I: qui es aux cieux** (2015/2-3)
- 244-**Notre Père II** (2016/2)
- 250-**Notre Père III: notre Pain** (2017/2)

## Jésus

- 160-**Les mystères de Jésus** (2002/2)
- 166-**Le mystère de l'Incarnation** (2003/2)
- 171-**La vie cachée** (2004/1)
- 177-**Le baptême de Jésus** (2005/1)
- 183-**Les noces de Cana** (2006/1)
- 189-**La venue du Royaume** (2007/1)
- 195-**La Transfiguration** (2008/1)
- 201-**L'entrée du Christ à Jérusalem** (2009/1)
- 205-**Le Christ juge et sauveur** (2009/5)
- 207-**Le Mystère Pascal** (2010/1-2)
- 213-**Ascension-Pentecôte** (2011/1-2)
- 219-**La seconde venue du Christ** (2012/1-2)
- 242-**Il s'est anéanti** (2015/6)

## Les Sacrements

- 11-**Guérir et sauver** (1977/3)
- 13-**Leucharistie** (1977/5)
- 14-**La prière et la présence (Eucharistie II)** (1977/6)
- 19-**La pénitence** (1978/5)
- 22-**Laïcs ou baptisés** (1979/2)
- 25-**Le mariage** (1979/5)
- 38-**Les prêtres** (1981/6)
- 43-**La confirmation** (1982/5)
- 49-**La réconciliation** (1983/5)
- 55-**Le sacrement des malades** (1984/5)
- 59-**Le sacrifice eucharistique** (1985/3)
- 128-**Baptême et ordre** (1996/6)
- 149-**L'Eucharistie, mystère d'Alliance** (2000/3)
- 172-**La confession, sacrement difficile ?** (2004/2)
- 210-**Le catéchuménat des adultes** (2010/4)
- 233-**Jeûne et Eucharistie** (2014/3)

## Le Décalogue

- 99-**Un seul Dieu** (1992/1)
- 105-**Le nom de Dieu** (1993/1)
- 111-**Le respect du sabbat** (1994/1)
- 117-**Père et mère honoreras** (1995/1)
- 123-**Tu ne tueras pas** (1996/1)
- 129-**Tu ne commettras pas d'adultère** (1997/1)
- 137-**Tu ne voleras pas** (1998/3)
- 143-**Tu ne porteras pas de faux témoignage** (1999/3)
- 148-**La convoitise** (2000/2)

## Les Béatitudes

- 67-**La pauvreté** (1986/5)
- 70-**Bienheureux persécutés ?** (1987/2)
- 79-**Les cœurs purs** (1988/5)
- 96-**Les affligés** (1991/4)
- 107-**L'écologie: Heureux les doux** (1993/3)
- 110-**Heureux les miséricordieux** (1993/6)

## Les Vertus

- 54-**L'Espérance** (1984/4)
- 76-**La foi** (1988/2)
- 116-**La charité** (1994/6)
- 121-**La vie de foi** (1995/5)
- 127-**Vivre dans l'Espérance** (1996/5)
- 134-**La Prudence** (1997/6)
- 139-**La force** (1998/5)
- 151-**Justice et tempérance** (2000/5)
- 191-**La fidélité** (2007/3)
- 196-**La bonté** (2008/2)

## L'Église

- 5-**Appartenir à l'Église** (1976/3)
- 10-**Les communautés dans l'Église** (1977/2)
- 17-**La loi dans l'Église** (1978/3)
- 31-**L'autorité de l'évêque** (1980/5)
- 61-**L'avenir du monde** (1985/5-6)
- 92-**Former des prêtres** (1990/6)
- 94-**L'Église, une secte ?** (1991/2)
- 95-**La papauté** (1991/3)
- 104-**Les Églises orientales** (1992/6)
- 138-**La paroisse** (1998/4)
- 144-**Le ministère de Pierre** (1999/4)
- 150-**Musique et liturgie** (2000/4)
- 154-**Le diacre** (2001/2)
- 161-**Mémoire et réconciliation** (2002/3)
- 175-**La vie consacrée** (2004/5-6)
- 193-**Le Christ et les religions** (2007/5-6)
- 199-**Henri de LUBAC-L'Église dans l'Histoire** (2008/5)
- 222-**Rendre témoignage** (2012/4)
- 231-**L'apologétique** (2014/1-2)
- 234-**Architecture et liturgie** (2014/4)
- 255-**Les magistères** (2018/1)

## L'existence devant Dieu

- 2-**Mourir** (1975/2)
- 4-**La fidélité** (1976/2)
- 8-**L'expérience religieuse** (1976/8)
- 20-**La liturgie** (1978/6)
- 35-**Miettes théologiques** (1981/3)
- 36-**Les conseils évangéliques** (1981/4)
- 37-**Qu'est-ce que la théologie ?** (1981/5)
- 41-**Le dimanche** (1982/3)
- 45-**Le catéchisme** (1983/1)
- 58-**L'enfance** (1985/2)
- 60-**La prière chrétienne** (1985/4)
- 108-**L'acte liturgique** (1993/4)
- 113-**La spiritualité** (1994/3)
- 132-**Le pèlerinage** (1997/4)
- 156-**La transmission de la foi** (2001/4)
- 157-**Miettes théologiques II** (2001/5)
- 163-**La sainteté aujourd'hui** (2002/5-6)
- 174-**La joie** (2004/4)
- 180-**Face au monde** (2005/4)
- 202-**La prière** (2009/2)
- 206-**La Paternité** (2009/6)
- 223-**Mourir** (2012/5)
- 226-**Rites et Ritualités** (2013/2)
- 237-**La famille** (2015/1)
- 241-**L'examen de conscience** (2015/5)
- 243-**La Miséricorde** (2016/1)
- 254-**Eduquer à la liberté** (2017/6)

## Les Religions non Chrétiennes

- 30-*Les religions de remplacement* (1980/4)
- 78-*Les religions orientales* (1988/4)
- 97-*L'Islam* (1991/5-6)
- 119-*Le judaïsme* (1995/3)
- 124-*Les religions et le salut* (1996/2)
- 211-*Le Mystère d'Israël* (2010/5)

## Philosophie

- 3-*La création* (1976/3)
- 12-*Au fond de la morale* (1977/4)
- 18-*La cause de Dieu* (1978/4)
- 23-*Satan, «mystère d'iniquité»* (1979/3)
- 29-*Après la mort* (1980/3)
- 32-*Le corps* (1980/6)
- 40-*Le plaisir* (1982/2)
- 42-*La femme* (1982/4)
- 44-*La sainteté de l'art* (1982/6)
- 71-*L'âme* (1987/3)
- 72-*La vérité* (1987/4)
- 80-*La souffrance* (1988/6)
- 86-*L'imagination* (1989/6)
- 100-*Sauver la raison* (1992/2-3)
- 106-*Homme et femme il les créa* (1993/2)
- 142-*La tentation de la gnose* (1999/2)
- 152-*Fides et ratio* (2000/6)
- 155-*Créés pour lui* (2001/3)
- 162-*La Providence* (2002/4)
- 168-*L'image aujourd'hui* (2003/4)
- 169-*Un Dieu souffrant* (2003/5-6)
- 178-*Hans Urs von Balthasar* (2005/2)
- 181-*Dieu est amour* (2005/5-6)
- 187-*La différence sexuelle* (2003/5-6)
- 192-*Poésie et Incarnation* (2007/4)
- 215-*Barth et Balthasar* (2011/3)
- 225-*L'idée d'Université* (2013/1)
- 229-*L'Amitié* (2013/5)
- 235-*Littérature et Vérité* (2014/5)
- 249-*Le temps d'en finir* (2017/1)

## Politique

- 6-*Les chrétiens et le politique* (1976/4)
- 28-*La violence et l'esprit* (1980/2)
- 46-*Le pluralisme* (1983/2)
- 50-*Quelle crise ?* (1983/6)
- 53-*Le pouvoir* (1984/3)
- 64-*Les immigrés* (1986/3)
- 65-*Le royaume* (1986/3)
- 89-*L'Europe* (1990/3-4)
- 112-*Les nations* (1994/2)
- 115-*Médias, démocratie, Église* (1994/5)
- 120-*Dieu et César* (1995/4)
- 179-*L'Europe et le christianisme* (2005/3)
- 198-*Liberté et responsabilité* (2008/4)
- 218-*La démocratie* (2011/6)

## Histoire

- 26-*L'Église: une histoire* (1979/6)
- 83-*La Révolution* (1989/3-4)
- 88-*La modernité – et après ?* (1990/2)
- 102-*Le Nouveau Monde* (1992/4)
- 125-*Baptême de Clovis* (1996/3)
- 227-*L'Église et la Grande Guerre* (2013/3-4)
- 247-*La religion des tranchées* (2016/5-6)
- 251-*Violence et religions* (2017/3-4)

## Sciences

- 7-*Exégèse et théologie* (1976/7)
- 48-*Sciences, culture et foi* (1983/4)
- 56-*Biologie et morale* (1984/6)
- 77-*Cosmos et création* (1988/3)
- 85-*Les miracles* (1989/5)
- 107-*L'écologie* (1993/3)
- 167-*La bioéthique* (2003/3)

## Biographies

- 82-*Hans Urs von Balthasar* (1989/2)
- 103-*Henri de Lubac* (1992/5)
- 186-*Louis Bouyer* (2006/4)
- 197-*Jean-Marie Lustiger* (2008/3)

## Société

- 16-*La justice* (1978/2)
- 24-*L'éducation chrétienne* (1979/4)
- 34-*Aux sociétés ce que dit l'Église* (1981/2)
- 52-*Le travail* (1984/2)
- 68-*La famille* (1986/6)
- 73-*Sainteté dans la civilisation* (1987/5)
- 74-*Foi et communication* (1987/6)
- 91-*L'Église dans la ville* (1990/5)
- 109-*Conscience ou consensus ?* (1993/5)
- 114-*La guerre* (1994/4)
- 118-*La sépulture* (1995/2)
- 122-*L'Église et la jeunesse* (1995/6)
- 126-*L'argent* (1996/4)
- 133-*La maladie* (1997/5)
- 147-*La mondialisation* (2000/1)
- 159-*Les exclus* (2002/1)
- 165-*Église et État* (2003/1)
- 173-*Habiter* (2004/3)
- 184-*Le sport* (2006/2)
- 185-*L'école et les religions* (2006/3)
- 190-*Malaise dans la civilisation* (2007/2)
- 200-*Foi et féerie* (2008/6)
- 203-*L'Action sociale de l'Église* (2009/3-4)
- 209-*Le droit naturel* (2011/3)
- 216-*Art et Créativité* (2011/4)
- 240-*Les Pauvres* (2015-4)
- 246-*La grande ville* (2016/4)

## Dossiers

- 105-*L'âme et le visage* (1993/1)
- 106-*Les vingt ans de Communio* (1993/2)
- 108-*Homme et femme il les créa (suite)* (1993/4)
- 109-*Débat autour de l'éthique consensuelle: le Comité consultatif national d'éthique* (1993/5)
- 110-*Conscience et consensus Autour de MacIntyre* (1993/6)
- 111-*Hommage à Mgr Charles* (1994/1)
- 112-*Veritatis splendor, une encyclique de combat* (1994/2)
- 113-*Actualité: le Pape en Belgique et au Liban* (1994/3)
- 114-*Éloge du cardinal de Lubac* (1994/4)
- 116-*Marie-Joseph Le Guillou* (1994/6)
- 117-*La foi de VanGogh* (1995/1)
- 123-*L'Église et la morale* (1996/1)
- 124-*L'Église face au nazisme* (1996/2)
- 125-*Expérience religieuse et création artistique* (1996/3)
- 127-*Michel Henry, pour une philosophie du Christianisme* (1996/5)
- 129-*Où en est la théologie ?* (1997/1)
- 130-*L'année du Christ* (1997/2-3)
- 137-*La responsabilité* (1998/3)
- 139-*Elise Corsini: Les JMJ, au-delà du spectacle* (1998/5)
- 143-*La douleur* (1999/3)
- 147-*Le millénarisme* (2000/1)
- 148-*Edith Stein* (2000/2)
- 195-*Mémorial Eucharistique* (2008/1)
- 210-*Robert Spaemann* (2010/4)
- 238-*Les 40 ans de Communio* (2015/2)
- 240-*Les 40 ans de Communio (II)* (2015/4)
- 244-*L'avenir du patrimoine ecclésiastique* (2016/2)
- 251-*De quelques convertis du xx<sup>e</sup> siècle: Jean Hugo et Max Jacob* (2017/3-4)
- 253-*De quelques convertis du xx<sup>e</sup> siècle: Manuel García Morente et Ali Mulla Zâde* (2017/5)

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, Olivier Artus, 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, 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), Étienne Michelin (Venasque), Xavier Morales, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Gérard Pelletier, Patrick Piguët, 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](http://www.laprocedure.com) ou [www.communio.fr](http://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](mailto: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](http://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 Espezzel, *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 2018 – N° de CPPAP : 0121 G 80668  
N° ISBN : 978-2-915111-72-9 – 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 Monts (37260) – N° d'impression : XXXX