

revue
catholique
internationale



communio



Notre Père VI – Délivre-nous

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

Notre Père VI Délivre-nous

« La dernière demande du Pater rejoint, pour ainsi parler, les trois premières.

Elle comporte comme elles une ultime signification eschatologique.

Comme elles, elle ne sera pleinement accomplie qu'au-delà de ce monde et de son histoire. C'est contre le mal dans toute son ampleur et sous toutes ses formes qu'elle élève sa plainte, et contre la racine du mal, et contre cette menace du mal qui se cache partout, et contre cet empire du mal sous lequel se débat le monde, — contre le mal à tous les sens du mot, dont la déroute finale sera le triomphe de la Sainteté de Dieu, du Royaume de Dieu et de la Volonté de Dieu. »

Raïssa Maritain, *Notes sur le Pater*, DDB, 1991, p.145.

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

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

Éditorial  6 Florent Urfels : Une demande pour la fin

Thème  Notre Père VI — Délivre-nous

- 18 Charles de Foucauld : « Délivrez-nous du mal »
À Rome, le 23 janvier 1897, le bienheureux Charles de Foucauld rédigea une paraphrase du Notre Père. Il se préparait à quitter la Trappe pour partir à Nazareth.
- 19 Philippe Cazala : La dernière demande et la forme littéraire du Notre Père
Des exégètes modernes séparent la sixième et la septième demande du Notre Père au nom d'une structure concentrique de la prière du Seigneur. Mais ces demandes sont liées par la forme et par le fond : négliger ce lien fait passer à côté de la poésie de cette prière, porteuse d'une théologie de l'incarnation.
- 33 Céline Rohmer : « Que nous veux-tu, Jésus de Nazareth ? » (Marc 1, 24)
Chacun à leur manière, les quatre évangiles racontent comment, en Jésus Christ, Dieu œuvre à la libération des individus. Les récits de miracles qu'ils rapportent mettent précisément en intrigue leur propre compréhension de la libération offerte. Par l'entremise de différents extraits (Matthieu 8,23-27; Marc 1,23-28; Luc 7,11-17; Jean 20,30-31), proposition est faite de comprendre leur interprétation respective du combat que Jésus mène, au nom de son Père, auprès de celles et ceux asservis par les puissances destructrices.
- 43 Bernard Pottier : Note sur l'angélologie et la démonologie de Karl Barth
Barth récuse la conception traditionnelle des anges et démons qui lui paraît trop philosophique et pas assez biblique. Cela dit, il propose lui-même une conception où la liberté des (bons) anges ne peut pécher, tandis que le démon n'existe que comme identifié au néant.
- 51 Philippe Vallin : Le diable et ses masques : *persona non grata*
Le discours chrétien sur les anges et les démons paraît contraint de fonder sa validité sur l'examen des récits bibliques où l'hypostase angélique s'est manifestée dans l'économie bienveillante du visage ou sous l'économie fallacieuse du masque : il lui reviendra alors d'associer ou, pour le cas du Malin et des démons, de dissocier la question de l'hypostase et celle de la personne. « Unperson » (J. Ratzinger), Satan est une personne éternellement manquée.
- 62 David Vopřada : La renonciation au diable dans la pédagogie baptismale
Les rites liturgiques qui préparaient les candidats au baptême à adhérer à la foi, en renonçant au malin et au péché, ont un sens profond. Les exorcismes et les scrutins portaient les candidats à une expérience existentielle qui facilitait leur conversion totale à l'occasion de leur baptême. Dans la tradition de l'oraison dominicale, la pétition pour la délivrance du mal faisait partie de la conversion baptismale. L'expérience de l'Église ancienne peut être ainsi une inspiration pour la pédagogie baptismale dans l'Église d'aujourd'hui.

- 72 Jean-Baptiste Golfier : L'exorcisme et la prière de délivrance**
Le Christ qui réalise tant d'exorcismes dans les évangiles nous demande de prier pour être délivré du diable. Mais il a aussi donné aux douze apôtres et aux soixante-douze disciples la charge et « le pouvoir de chasser les démons » (Marc 3, 15). Qu'en est-il aujourd'hui ? Quel est l'objet des exorcismes ? Comment les définir, les distinguer et qui peut les prononcer ? Enfin, puisque « le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes » (Arthur Rimbaud), quel dessein Dieu poursuit-il en le permettant ?
- 83 Jean-Robert Armogathe : Sur l'embolisme**
L'étude de l'usage liturgique du Notre Père ne peut pas faire l'économie de l'embolisme, cette prière « intercalée » entre le Pater et la doxologie (qui commence aujourd'hui par : « car c'est à Toi qu'appartient ... »). Le mot embolisme ne veut d'ailleurs pas dire autre chose.
- 88 Patrick Prétot : La doxologie du Notre Père**
En introduisant la doxologie après l'embolisme du Pater, la réforme liturgique en a fait un point d'aboutissement d'un itinéraire rituel où le Notre Père, récité par l'assemblée avec le président, apparaît comme le sommet de l'action eucharistique avant la fraction et la préparation à la communion. C'est avec le Christ et dans le Christ qu'elle proclame la communion des fidèles dans le mystère trinitaire et l'advenue du Règne.
- 101 Aldino Cazzago : « Délivre-nous du mal » – La réponse de Thérèse de Lisieux**
Le thème du mal, présent ou futur, entre toujours comme un élément de rupture dans la relation de l'homme avec Dieu, relation qui semble trouver sa restauration dans la perfection de la justice de Dieu. Thérèse de Lisieux a montré au contraire que c'est grâce à la miséricorde de Dieu qu'il est possible de regarder aussi toutes les autres perfections divines, y compris la justice. Cette miséricorde éternelle lui est révélée comme « un amour prévoyant » qui la protège et la préserve du mal et du péché.
- 110 Jean-Luc Marion : Dire « nous »**
L'enjeu global du Notre Père tient peut-être à ses premiers mots : comment pouvons-nous oser dire que Dieu nous serait un Père ? Non seulement nous sommes bien incapables de dire et même de penser un “nous” – tant nous sommes en guerre les uns avec les autres – mais surtout notre finitude et notre péché nous interdisent de revendiquer la paternité d'un tel Père. Mais les quatre dernières demandes de la prière interviennent pour nous rendre aptes à dire les quatre premières. Le Notre Père nous fait faire ce qu'il dit, si nous le disons non pas de nous-mêmes mais dans l'Esprit saint dont il provient.
- 120 In memoriam : Miklos Vetö (1936-2020)**

Nous remercions Marie Lucas pour son concours gracieux comme traductrice.



Le Notre Père, la prière que Jésus a laissée à ses disciples, s'achève par la demande d'une délivrance: «délivre-nous du mal» (*Matthieu* 6,13; absent de la version lucanienne). Cinq petits mots en grec mais lestés de l'expérience que font tous les hommes à un moment ou l'autre de leur vie: la présence du mal, de la faillite, du non-sens qui rendent laborieux et souffrants les actes les plus élémentaires de l'existence et, parfois, mettent sur nos lèvres le blasphème de Job: «Périsset le jour qui me vit naître! [...] Pourquoi ne suis-je pas mort au sortir du sein, n'ai-je péri aussitôt enfanté? Maintenant je serais couché en paix, je dormirais d'un sommeil reposant» (*Job* 3,3.11.13). À moins que l'excès même du mal qui nous accable nous fasse lever les yeux vers Dieu pour implorer de sa bonté une délivrance à peine imaginable: «délivre-nous, délivre-moi du mal, de cette maladie qui me frappe, de la faiblesse, délivre-moi de la solitude, de ce sentiment de n'être utile à rien et aimé de personne...» Prière à laquelle Dieu répond très réellement, mais souvent discrètement. Les témoignages ne manquent pas de conversions opérées au creuset de la souffrance, peut-être les plus belles...

Qu'est ce mal affectant jusqu'au goût de vivre, pesant comme un destin sur les histoires les mieux engagées? mal corporel, mal psychologique, mal spirituel aussi, le plus grave de tous, qui se glisse dans les libertés humaines pour les désorienter et les amener à ne plus vouloir simplement, rondement, ce que le Créateur commande, mais à trouver jouissance dans l'opposition à Dieu?

Le Mal et le Malin

Les Écritures Saintes y reconnaissent, en amont de toutes les explications et complicités observables, l'influence cachée d'un inquiétant personnage, l'Accusateur (*shatan*) ou Diviseur (*diabolos*). Est-ce de cette influence que nous demandons d'abord la délivrance à Dieu? Nombre d'exégètes, de l'Antiquité à aujourd'hui, répondent par l'affirmative, au point de suggérer une autre traduction: «délivre-nous du Malin», délivre-nous de celui qui, menteur dès l'origine, a poussé nos premiers parents à désobéir et à se livrer à la mort. Cette interprétation est confortée par la conjonction «mais» qui articule la septième demande à la sixième: «ne nous laisse pas entrer en tentation, *mais* délivre-nous...». Il y a une tentation, ou plutôt une mise à l'épreuve, qui vient de Dieu (thème caractéristique de l'exode: *Exode* 15,25; 16,4; *Deutéronome* 8,2.16; voir aussi *Juges* 3,1-4; *Genèse* 22,1). Il y en a une autre qui vient du Satan, et c'est bien à propos de cette dernière que l'Apôtre Jacques nous avertit: «Chacun est éprouvé par sa propre convoitise qui l'attire

et le leurre» (*Jacques* 1,14). On n'imagine pas Jésus demander à ses disciples de prier pour être soustrait à l'action du Père, de sorte que saint Matthieu préciserait saint Luc en nous donnant une clef d'interprétation de la sixième demande: « Préserve-nous de céder à la tentation diabolique en nous libérant des influences du Malin ». Demande toute spirituelle donc, qui n'implique pas par elle-même d'être soustrait aux dures conditions de l'existence humaine que sont la maladie, l'ignorance, la fatigue, l'ingratitude d'autrui, etc. Il s'agit plutôt de résister, au milieu de l'épreuve, à la tentation du désespoir. Le Maître donne ici l'exemple, en son agonie: « Veillez et priez pour ne pas entrer en tentation; l'esprit est ardent, mais la chair est faible » (*Matthieu* 26,41)

Mais peut-être y a-t-il davantage, dans la septième demande du Notre Père, que le désir de résister à l'influence générale et ordinaire du démon. Le grand exégète allemand Joachim Jeremias argumente en ce sens:

[La tentation] vise non pas les petites tentations quotidiennes, mais la grande épreuve finale qui est à nos portes et qui passera sur le monde: le dévoilement du mystère du mal, la révélation de l'Antéchrist, l'abomination de la désolation (Satan à la place de Dieu), l'ultime persécution et le dernier criblage des saints de Dieu par les pseudo-prophètes et les faux sauveurs. La tentation de la fin, c'est l'apostasie. Qui peut échapper? La demande finale du *Pater* veut donc dire: « Seigneur, garde-nous d'apostasier! » La tradition de Matthieu l'a comprise ainsi: elle ajoute pour implorer la délivrance définitive de la puissance mauvaise qui cherche à précipiter l'homme dans la perte éternelle: « Mais délivre-nous du mal¹. »

Cette interprétation eschatologique de la septième demande donne un relief inattendu à toute l'oraison dominicale. La récitation du Notre Père quitte le terrain des devoirs religieux quotidiens dont on s'acquitte avec conscience, sinon avec ferveur, pour devenir un cri lancé du fond des ténèbres de l'histoire. Car le scénario eschatologique esquissé dans les évangiles ou les épîtres évoque sans fard un déchaînement du mal menaçant jusqu'à l'existence de l'Église. « Auparavant doit venir l'apostasie et se révéler l'Homme impie, l'Être perdu, l'Adversaire, celui qui s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu ou reçoit un culte, allant jusqu'à s'asseoir en personne dans le sanctuaire de Dieu, se produisant lui-même comme Dieu » (2 *Thessaloniens* 2,3-4). « Il surgira,

1 Joachim JEREMIAS, *Paroles de Jésus*, Paris, Cerf, 1991, p.92-93. Cette interprétation est confirmée, après confrontation du Notre Père avec les prières

esséniennes retrouvées à Qûmran, par Marc PHILONENKO, *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris Gallimard, 2001, p. 155.

Éditorial ● en effet, des faux Christs et des faux prophètes, qui produiront de grands signes et des prodiges, au point d'abuser, s'il était possible, même les élus» (*Matthieu 24,24*). « Le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre?» (*Luc 18,8*). Voilà le climat spirituel qui donne sa vérité à la prière que Jésus nous a enseignée ! Il ne s'agit certes pas de laisser la peur de la Fin dominer sur nous mais de convertir cette peur en acte d'abandon confiant dans les mains du Père, dans la mesure où la Création n'échappe pas des mains du Créateur. Quoi qu'il arrive en nous et hors de nous, c'est bien Dieu qui gouverne l'histoire et la fera arriver à bon port. Le chapitre sixième de l'évangile selon saint Matthieu, celui-là même dans lequel est livré le Notre Père, ne s'achève-t-il pas dans un tel esprit d'abandon ? « Ne vous inquiétez donc pas du lendemain : demain s'inquiétera de lui-même. À chaque jour suffit sa peine » (*Matthieu 6,34*).

Quelle eschatologie pour notre temps ?

La vive conscience de l'Église primitive qu'avec Jésus-Christ l'histoire était arrivée à son terme, cependant, n'est plus tout-à-fait la nôtre. La Fin des temps s'est convertie en temps de la Fin. Il y a du temps de reste², mais ce temps qui nous est imparti depuis la Passion et la Résurrection du Seigneur a été intérieurement – disons mieux : ontologiquement – percé par le coup de lance du centurion. Nous ne savons pas combien de temps nous sépare de la Parousie, mais la Parousie affecte déjà notre mode d'exister dans le temps et, en ce sens, nous touchons déjà une Fin qui n'est pas encore là. L'Apôtre l'exprime par une magnifique métaphore maritime : le temps s'affale comme la voile que l'on rabat sur elle-même pour stopper l'avance du navire. En un sens il ne s'agit plus de gagner le port, mais de laisser celui-ci venir à nous parce que nous sommes déjà dans la situation de repos qui le définit.

Le temps s'est *affalé*. Pour le reste, que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas ; ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleureraient pas ; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie ; ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas ; ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient pas vraiment. Car elle passe, la figure de ce monde (*1 Corinthiens 7, 29-31*).

Le sentiment de l'urgence laisse place à celui de la patience, selon une mutation déjà attestée dans les évangiles confrontés au fameux retard de la Parousie. Saint Luc y est particulièrement sensible : « C'est à l'heure que vous ne pensez pas que le Fils de l'homme va venir » (*Luc 12,40*). Il s'agit donc de tenir bon dans la prière, la charité fraternelle,

2 C'est bien à une qualification de ce temps messianique que se risque Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste*, Paris, Rivages, 2004.

l'humble persévérance de la foi, puisque « le jour du Seigneur viendra comme un voleur » (2 Pierre 3,10). Dans ce nouveau climat eschatologique, que devient le Notre Père ? Comment lui garder cette force intérieure alimentée par la crainte de ne pas tenir bon lorsque la grande Épreuve sera arrivée, si cette Épreuve n'est ni pour aujourd'hui ni pour demain ?

Une première manière de garder ancrée dans la Fin la septième demande du Notre Père serait d'y puiser une conscience renouvelée que notre mort se rapproche chaque jour et que c'est bien par elle que nous dirons un « oui » ou un « non » définitif³ à Dieu. Car l'existence humaine ne fonctionne pas sur le mode cumulatif de l'intégrale mathématique, bien plutôt sur le mode herméneutique du texte dont les parties reçoivent le sens du Tout. C'est toujours le point final qui compte le plus ! On meurt comme on a vécu, cela est vrai, mais il est encore plus vrai que l'on aura vécu comme l'on meurt. Je ne connaîtrai peut-être pas la grande Épreuve de l'histoire collective, mais mon histoire personnelle prendra bien fin un jour ou l'autre. Où en serai-je à ce moment ? Quand Dieu me prendra tout, jusqu'à mon propre corps, serai-je prêt à tout lui donner, jusqu'à ma propre âme ? Ainsi entrerons-nous tous dans l'agonie que Jésus même n'a pas voulu esquiver. L'allusion discrète au Notre Père, dans le jardin des Oliviers, semble bien légitimer cette transposition du collectif à l'individuel : « Mon Père, que ta volonté soit faite ! » (Matthieu 26,42). Étrangement ou providentiellement, le *Pater* rejoint ici l'autre grande prière des chrétiens occidentaux, l'*Ave Maria*, par laquelle ils confient à Notre-Dame les deux seuls instants sur lesquels notre liberté a vraiment prise : « maintenant et à l'heure de notre mort ».

La deuxième manière de réactiver l'horizon eschatologique du Notre Père serait de méditer sur la pertinence actuelle des signes de la Fin, tels que présentés par le Nouveau Testament. Qu'il soit bien entendu que nul *comput* de la Parousie n'est ici suggéré, ni même aucune conjecture sur sa proximité temporelle. Bien plutôt s'agit-il, comme Newman dans ses sermons⁴, de relever le rythme cyclique ou plutôt spiralé de l'histoire en attente de sa Fin. Régulièrement adviennent des figures de l'Antichrist, figures seulement, mais aux contours de plus en plus précis qu'il importe de discerner pour ne pas être trompé par leur supposé évangélisme. Parmi ces figures – peu importe ici les noms propres – on est en droit de compter tous les représentants des grandes idéologies totalitaires prétendant apporter à l'humanité les biens messianiques, au premier chef la Paix, mais sans recourir à Dieu et à son Messie Jésus.

3 *Eschatos* en grec : « dernier », « définitif ».

4 John Henry NEWMAN, *Sermons sur l'Antichrist*, Ad Solem, 1995.

Éditorial ● L'unité du genre humain par l'adhésion à une culture vraiment universelle, la disparition des conflits armés, la réconciliation des hommes entre eux et aussi des hommes avec la Nature, autant de promesses auxquelles il est tentant de prêter l'oreille, fût-on baptisé et même authentique pratiquant. Les grandes idéologies athées du xx^e siècle sont mortes en laissant le souvenir atroce de camps et des goulags, leurs héritières du xxi^e siècle, moins visiblement sanglantes, ne sont pas moins dangereuses du point de vue spirituel. Le cardinal Ratzinger, dans son homélie du lundi 18 avril 2005 (veille du Conclave qui devait lui confier le ministère de Pierre), ne craignait pas de parler d'une « dictature du relativisme qui ne reconnaît rien comme définitif et qui donne comme mesure ultime uniquement son propre ego et ses désirs⁵ ».

Et c'est bien là que le Notre Père s'offre à nous en défense contre les séductions de l'Adversaire. Car l'oraison dominicale nous force à nommer le mal, à le regarder non pas dans la lumière trompeuse du bien apparent, mais sous la lumière infiniment supérieure du Dieu qui pardonne nos offenses pour que nous pardonnions à autrui. Le mal fait vraiment mal, et c'est déjà charité, déjà miséricorde, déjà pardon que de pouvoir le dire, en dépit de toutes ces stratégies démoniaques par lesquelles le Mal tente de se présenter d'abord comme un moindre mal, puis comme un moyen en vue du bien, puis comme le Bien lui-même. Le Notre Père a ici une vertu apocalyptique de dévoilement de la réalité, bien souvent amère, mais d'une amertume conduisant à la paix véritable (voir *Isaïe* 38,17). En ce sens aussi la septième demande est-elle une demande pour la fin, pour le définitif, là où le relativisme sans cesse nous immerge dans le flou, le provisoire, le nuancé, le gradué, bref dans cette « société liquide⁶ » à laquelle la Révélation oppose un « non ! » résolu et plein d'espérance : « de mer⁷, il n'y en aura plus » (*Apocalypse* 21,1).

À une telle dramatique divine le présent Cahier concluant une série de six⁸ convoque son lecteur. Son économie se déploie en trois étapes suivies d'une conclusion.

5 Homélie consultée sur le site internet du Saint-Siège le 11/02/20 (http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_fr.html).

6 L'expression est du sociologue polonais Zygmunt Bauman dans sa tentative de qualifier la postmodernité occidentale.

7 Les Israélites ne sont pas des marins. Leur mythologie assigne à la mer l'origine des monstres introducteurs du Mal dans le monde (Béhémoth, Lévia-

than). Ce sont ces mêmes monstres qui prennent possession de la terre dans l'*Apocalypse* : « Je vis surgir de la mer une Bête ayant sept têtes et dix cornes, sur ses cornes dix diadèmes, et sur ses têtes des titres blasphématoires » (13,1).

8 « Notre Père qui es aux cieux » (n° 238, Mars-Juin 2015) ; « Nom-Règne-Volonté » (n° 244, Mars-Avril 2016) ; « Notre pain » (n° 250, Mars-Avril 2017) ; « Pardonne-nous » (n° 256, Mars-Avril 2018) ; « En tentation » (n° 261, Janvier-Février 2019).

La première, comme de juste, revient à la pertinence de la lettre évangélique. Il s'agit de mobiliser les ressources de la science exégétique, en sa double facture historique et littéraire, pour prendre toute la mesure des paroles de Jésus. Philippe Cazala nous aide d'abord à poser un regard nouveau sur la structure spatiale du Notre Père, oscillant selon les auteurs entre une figure concentrique (sept demandes avec au centre la demande du pain) et une figure en diptyque (demandes en « tu », demandes en « nous ») dont le deuxième volet se déploie selon trois parallélismes (notre pain quotidien//donne-nous ; remets-nous nos dettes//comme nous remettons ; fais que nous n'entrions pas en tentation//mais délivre-nous). L'intérêt de cette deuxième structure, soutenue par plusieurs Pères, est d'affermir l'unité des deux dernières demandes de l'oraison dominicale en révélant la logique spirituelle qui s'y engage : à chaque fois un membre du parallèle porte sur l'action de Dieu tandis que le second expose la collaboration de l'homme à cette action. Ainsi se déploie sous nos yeux la texture spirituelle de la prière, rencontre du Père Créateur et de sa fragile créature, accueillie dans l'intimité divine de par la gracieuse incarnation du Fils. Quoique le nom de Jésus n'y apparaisse pas, le Notre Père est bien la prière chrétienne par excellence ; elle n'a de sens qu'en Christ, vrai homme et vrai Dieu. Autre acquis de cette analyse structurale : l'impossibilité de comprendre la septième demande sans la sixième. De ce point de vue, la publication en deux Cahiers des articles consacrés à ces deux demandes⁹ n'a d'autre portée que pédagogique. On pourrait tout aussi bien les réunir en une seule coulée éditoriale.

Un second article, toujours de facture exégétique, prend au contraire un peu de champ et situe la septième demande du *Pater* dans le tissu textuel de l'Évangile entier. L'objectif est de ne pas projeter trop vite dans le « délivre-nous » nos projets et désirs immédiats mais de laisser la Parole de Dieu révéler, à travers l'action du Christ, quelle délivrance nous est véritablement offerte. Céline Rohmer articule finement les divergences des quatre évangélistes pour montrer comment chacun privilégie sa propre vision du Salut. « Marc raconte la délivrance des systèmes aliénants, Matthieu parle d'une dé-préoccupation de soi-même, Luc facilite l'annonce de la libération et Jean la rend strictement équivalente à l'événement Christ. » Nous pouvons y penser lorsque nous prions le Notre Père, non pour jouer un évangile contre l'autre, mais pour mieux mesurer combien cette prière est toujours plus riche de sens que nous l'imaginons. Surcroît de sens qui n'est d'ailleurs pas

9 Voir « En tentation » (n° 261, Janvier-Février 2019).

Éditorial ● extérieur à l'efficacité spirituelle (sacramentelle ?) de l'oraison dominicale. Car s'il est vrai que la mort est l'horizon dernier auquel se heurte le projet créateur, nous sommes souvent aveugles pour distinguer les chemins qui y conduisent des chemins de vie à nous donnés par le Sauveur. Tel est bien le problème : croyant choisir la vie, nous choisissons en fait la mort ! La prière que Jésus nous laisse, prise dans l'ensemble du témoignage évangélique, a ici valeur d'une prise de conscience, d'un dévoilement des complications que le Mal trouve en nous. Elle est lumière pour notre route.

La deuxième étape du Cahier se confronte directement à la figure énigmatique du Malin auquel le *Pater* se réfère sans doute. Qui est-il exactement ? À quel niveau se situe son action ? Jusqu'où faut-il démythifier le langage biblique qui y fait écho ? Bernard Pottier nous offre d'abord une note succincte mais très suggestive sur la démonologie (et l'angélologie) de Karl Barth, laquelle se veut strictement biblique et en opposition à l'angélologie thomasienne fortement influencée par la spéculation philosophique des « formes séparées ». La conclusion de Barth est frappante. Les anges n'ont d'autre fonction que louer Dieu et en témoigner auprès des hommes, mais « leur liberté est différente de la nôtre et entièrement positive, incapable de dire NON à Dieu ». Ils ne sont donc pas vraiment acteurs du Salut. Quant aux démons, ils n'ont aucune parenté avec les anges, ce ne sont pas des anges déchus, mais « ils sont identiques au néant, un néant d'autant plus dangereux que nous lui accordons une réalité indue ». On ne réfute pas si facilement Barth, d'un point de vue biblique tout au moins ; mais l'on peut s'interroger sur la compatibilité de sa démonologie avec le témoignage évangélique qui semble malgré tout accorder davantage de personnalité au diable.

C'est bien la question de la personnalité du diable qui forme l'objet de l'article de Philippe Vallin. Depuis un article célèbre de Joseph Ratzinger qualifiant le diable de *Unperson*, non-personne, le problème a effectivement été abordé par divers auteurs. La visée première de Ratzinger n'était certes pas de nier l'individualité ou la liberté des démons, mais plutôt de manifester la plénitude de sens de la personne qui, en christianisme, n'est pas une redondance de l'individu, mais le partenaire d'un dialogue amoureux avec Dieu. Or, de ce dialogue, le diable s'est mis une fois pour toutes à l'écart. D'autres théologiens réfléchissent à nouveau frais sur la question des structures de péché, ce mal opérant mystérieusement dans les sociétés humaines, que tout le monde ratifie sans l'avoir jamais vraiment voulu, pour y lier l'action du Malin, voire pour y absorber tout son être. Philippe Vallin emprunte une autre direction. Le diable est bien un sujet, une liberté, selon l'enseignement le plus traditionnel de l'Église, mais une liberté en perpétuel délestage

ontologique par le refus d'offrir sa face (*prosôpon*) au Créateur. Le mal dont nous devons être délivrés n'est en définitive autre que celui auquel le Malin s'est livré tout entier pour ne se livrer à personne. « L'obstination eschatologique dans l'orgueil, l'envie et la colère consignerait en langage moral le mode de subsistance dans la damnation de celui qui, en vérité ontologique, a perdu la face. »

David Vopřada nous fait découvrir ensuite la place que revêt la renonciation au diable dans la pédagogie baptismale de l'Afrique du v^e siècle. Les allusions à l'initiation chrétienne dans les sermons d'un Augustin ou les explications du Symbole d'un Quodvultdeus sont précises. Elles dessinent une vision du monde assez différente de la nôtre, justement en ce que l'action démoniaque y est prise très au sérieux. Dès lors la bonne volonté du candidat, sa foi naissante, ses œuvres de charité même, ne lui permettent pas d'être plongé sans autre forme de procès dans le bain de la régénération. Il faut auparavant se soumettre à divers rites d'exorcisme – dont notre rituel a bien sûr gardé la trace – pour que le baptême corresponde réellement à un transfert du royaume du diable vers le Royaume de Dieu. Le Notre Père est transmis au candidat lors d'un de ces rites préparatoires pour achever, sur la parole de Jésus, ce long parcours de renonciation au Mal.

Nous restons sur le terrain pastoral avec l'article de Jean-Baptiste Golfier qui fait le point sur un sujet délicat : les prières d'exorcisme. L'expérience bimillénaire de l'Église ainsi que la réflexion des théologiens a fait mûrir une véritable typologie de l'action démoniaque de laquelle nous demandons à être délivrés. Loin des manifestations spectaculaires complaisamment exposées dans certaines productions cinématographiques, le Malin agit d'ordinaire dans la tentation et la suggestion. Il ne peut jamais forcer l'entrée dans l'intelligence et la volonté spirituelles – le « cœur » au sens biblique du mot – mais se retrouve à l'aise dans l'imaginaire et le phantasme. Cependant le Christ « entre dans la maison de l'homme fort et pille ses biens, après l'avoir ligoté » (*Matthieu 12,29*), de sorte que ce n'est pas la peur du démon qui doit dominer en nous, mais bien la calme confiance en la grâce ordinaire, parfois soutenue par des prières et sacramentaux particuliers.

Un contexte liturgique signifiant

Dans une troisième étape, notre pensée se tournera vers l'ancrage eucharistique de la délivrance du Mal. Car si la pédagogie baptismale est le lieu d'appropriation du Notre Père (l'article du P. Vopřada nous y a sensibilisés), c'est bien l'Eucharistie célébrée le jour du Seigneur qui constitue le « terreau liturgique » habituel de la prière du Seigneur. Une courte note de Jean-Robert Armogathe fait le point sur l'embolisme

Éditorial ● du Notre Père, c'est-à-dire le petit développement de la septième demande prononcé par le prêtre seul après la récitation par toute l'assemblée: « Délivre-nous de tout mal, Seigneur, et donne la paix à notre temps... ». En regard du missel tridentin, la réforme liturgique de 1970 a simplifié cette prière et surtout y a introduit un élément eschatologique significatif: « *expectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Jesu Christi* ». La traduction officielle: « en cette vie où nous espérons le bonheur que tu promets et l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur », rétrécissant le « *et* » latin en « *et* » français, juxtapose un peu curieusement un bonheur promis (sur la terre?) et l'avènement parousiaque du Seigneur. Lisant (sans doute à juste titre) ce fameux « *et* » comme un « *etiam* », la nouvelle traduction de 2020 est plus heureuse. « Nous serons libérés de tout péché, à l'abri de toute épreuve, nous qui attendons que se réalise cette bienheureuse espérance: l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur. »

À l'issue de l'embolisme, le prêtre et toute l'assemblée reprennent une doxologie qui conclut véritablement le Notre Père: « Car c'est à toi qu'appartiennent le règne... ». Patrick Prétot nous montre que, loin d'être un appendice ornemental, cette doxologie (attestée dès le 1^{er} siècle) est un sommet de l'action eucharistique dans sa globalité puisque c'est bien par et dans le sacrement que le Ressuscité fait advenir le Règne de Dieu sur la terre. La quatrième demande: « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour », souvent comprise comme une référence au sacrement de l'autel, le suggérait déjà, la doxologie le confirme: prier le Notre Père est la meilleure préparation spirituelle à la rencontre du Christ et ce n'est pas en vain que l'Église le met sur nos lèvres, juste avant que nos bouches reçoivent le corps du Seigneur.

Le mot de la fin

La conclusion du Cahier se décline en deux contributions particulièrement suggestives. Aldino Cazzago médite d'abord sur la manière dont Thérèse de Lisieux a pu vivre la demande de la délivrance du mal dans sa récitation quotidienne du Notre Père. Il nous oriente vers les intuitions fulgurantes de la jeune carmélite au sujet de la miséricorde divine. Cet axe essentiel de la spiritualité thérésienne culmine dans son remarquable *Acte d'Offrande*, présentant en quelques lignes comme une synthèse de son message et de sa vie. Thérèse a une vive conscience de sa petitesse et de la malice qui toujours se loge dans nos actions en apparence les plus pures, les plus religieuses. « Au soir de cette vie, je paraîtrai devant vous les mains vides [...]. Toutes nos justices ont des taches à vos yeux... » Elle affirme aussi, dans un génial retournement, que cette infirmité indépassable non seulement n'empêche pas de s'offrir à Dieu mais constitue la matière même de notre offrande à la misé-

ricorde divine. « Je veux, ô mon Bien-Aimé, à chaque battement de mon cœur vous renouveler cette offrande un nombre infini de fois, jusqu'à ce que les ombres s'étant évanouies je puisse vous redire mon Amour dans un Face à Face Éternel ! » À cette hauteur seulement s'accomplirait, pour Thérèse comme pour nous, la délivrance du mal...

Jean-Luc Marion, enfin, ressaisit l'ensemble de l'oraison dominicale à la lumière de ses premiers mots : « *Pater hemôn* », « Notre Père ». Nous les prenons d'ordinaire comme une entrée en matière, un moyen comme un autre de s'adresser à Dieu. Mais quelle expérience humaine permet de les prononcer en vérité ? Quel est le « nous » engagé dans la prière que Jésus enseigne à ses disciples ? « Cela ne va pas de soi », nous avertit Jean-Luc Marion, d'autant moins de soi que la phénoménologie d'un Husserl interroge profondément l'origine de l'intersubjectivité. Car, dans la mesure où la conscience est par définition même celle d'un Je, comment cette conscience pourrait-elle se fondre dans un Nous ? Sinon par la reconnaissance extérieure d'un bien commun, d'une réalité appropriée par plusieurs Je et à l'intérieur de laquelle le Nous trouverait sa fondation ? Mais précisément, en tant qu'extérieure à la conscience, une telle réalité est-elle suffisante au plan phénoménologique ? Husserl n'a sans doute pas réussi à dépasser le paradoxe, parce qu'il est indépassable... À moins que le bien commun ne soit celui d'une réalité tellement intérieure qu'elle deviendrait la matière même du Je, non sous la modalité d'une idée ou d'un état de conscience, mais par l'humble jeu de la manducation d'un pain spirituel. Ainsi la quatrième demande du Notre Père : « Donne-nous le pain de nous », prise dans l'horizon eucharistique, retourne-t-elle le problème. Nous n'avons pas à construire un Nous préalable à la récitation du Notre Père, mais à recevoir de Jésus « le pain de nous », le pain qui nourrit le Nous, qui construit le Nous : le don du Nous.

Avec cette prise de hauteur, nous pouvons lancer un regard rétrospectif sur la série entière des Cahiers consacrés au *Pater*. Dans son éditorial du tout premier Cahier¹⁰, Jean-Robert Armogathe faisait la remarque suivante : « Sur les lèvres des disciples, la prière que Jésus leur a confiée devient aussi la sienne. » Ne retrouve-t-on pas ici le retournement mis en avant par Jean-Luc Marion, si l'on part de la demande des disciples : « Seigneur, enseigne-nous à prier, comme Jean a enseigné à ses disciples » (*Luc* 11,1) ? Jésus priait, manifestant une intimité unique avec le Père, et c'est bien cette prière de Jésus qui fascinait les hommes ayant tout quitté pour le suivre. Ils veulent prier comme Jésus, avoir la même simplicité, la même confiance en Dieu que celle dont Jésus

¹⁰ Voir « Notre Père qui es aux cieux », n° 238, Mars-Juin 2015, p. 9.

Éditorial ● faisait preuve à tout instant de sa vie. Demande magnifique, donc, mais peut-être aussi irréaliste. Qui pourrait se prévaloir d'être de plain-pied avec le Roi des Rois et le Seigneur des Seigneurs, sinon son propre Fils ? Qui oserait, de par sa propre initiative, s'adresser à Dieu avec les mots de l'enfant : « Abba, Père » ? Pourquoi ne pas se contenter de la magnifique prière des psaumes, la prière d'Israël, qui a aussi été celle de Jésus ?

Jésus aurait pu ne pas répondre à cette demande, comme il a en d'autres occasions ramené l'ambition de ses disciples à de justes proportions : « Vous ne savez pas ce que vous demandez ! » (*Marc 10,38*). S'il y répond, c'est que la folie même du désir correspond à ce qu'il veut donner aux hommes : la réconciliation avec Dieu, l'amitié du Créateur, la filiation adoptive. Les quelques mots qu'il prononce alors semblent peu de choses en regard d'un tel dessein, mais c'est qu'ils sont donnés par celui-là seul qui leur confère force de vérité en donnant sa vie aux hommes. Coupés de la Croix, coupés de l'Eucharistie, coupés de la Résurrection, ces mots ne valent plus rien. Jésus laisse, certes, sa propre prière en héritage à ses amis, à ses frères. Mais plus encore il s'engage par sa Pâque à porter en lui devant Dieu leur prière pauvre et maladroite. Tel est le retournement salutaire que les six Cahiers de *Communio* ne font, en définitive, qu'explorer aux différents niveaux de la vie chrétienne. Avec les disciples, nous voulons prier comme Jésus ; mais c'est Jésus qui condescend à prier comme nous, pour que nous puissions dire, avec Lui et en Lui, « Notre Père ». Pour ces deux mots, il a payé le prix fort.

Prêtre du diocèse de Paris, professeur à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins, Florent Urfels est également aumônier de l'École Normale Supérieure et de l'École Nationale des Chartes. Il est membre du Comité de rédaction de Communio.

Charles
de Foucauld



Méditation sur le Notre Père (VI)

« Délivrez-nous du mal »

Délivrez-nous du péché, le seul mal véritable, le seul qui Vous offense, votre mal. Délivrez du péché tous les hommes : de cette manière ils seront saints et leur sainteté Vous glorifiera ; votre gloire sera manifestée et leur salut sera assuré, ce qui est la seule chose que nous voulons. Délivrez-nous donc du mal, du péché, mon Dieu, afin que Vous soyez glorifié, afin que les hommes soient sauvés.

Cette demande renferme, comme les trois premières, tout ce que nous avons à demander, tout ce qui constitue notre fin, celle de l'Église, celle de la vie de Notre Seigneur ici-bas, mais elle renferme tout cela d'une manière indirecte et en faisant un retour sur nous-mêmes, en demandant une des choses nécessaires pour accomplir notre fin, tandis que les trois premières phrases demandent directement notre fin dernière : la gloire de Dieu.

Thème

Rome, 23 janvier 1897

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.

La dernière demande et la forme littéraire du Notre Père



Philippe
Cazala

Une récente étude de l'exégète anglican David Wenham a proposé de lire la prière du Seigneur comme une structure concentrique¹. Dans un article antérieur, le P. Roland Meynet avait exposé, lui aussi, une lecture concentrique du Notre Père². Ce type d'approche fait correspondre la première demande à la septième, la deuxième à la sixième et ainsi de suite. La démarche suppose de distinguer nettement les différentes demandes du Notre Père et elle confirme *a posteriori* cette distinction par la structure exposée et son interprétation. Mais, dans le cas du Notre Père, un problème se pose d'emblée: si les premières demandes sont clairement identifiées par la syntaxe du texte lui-même, la distinction de la sixième et de la septième n'est pas une affaire réglée; il s'agit plutôt d'une *vexata quaestio* à laquelle nos deux auteurs entendent apporter une réponse définitive par leurs propositions de lecture en séparant clairement ces deux stiques puisqu'ils sont censés être éclairés respectivement par la première et la deuxième demande du Notre Père. De longue date, toutefois, les Pères de l'Église ont remarqué la proximité sémantique entre les deux derniers stiques du texte de Matthieu:

*kai mē eisenenkē(i)s hēmas eis peirasmon
alla rusai hēmas apo tou ponērou*

ne nous laisse pas entrer en tentation,
mais délivre-nous du mal.

Pour Origène ou pour Tertullien, ne pas entrer en tentation ou être délivré du mal, c'est au fond la même chose³. Meynet et Wenham ont-ils raison contre ces auteurs des premiers siècles? En réalité, le texte lui-même de la version matthéenne de la prière du Seigneur porte, entre ces deux stiques, une tension qu'il faut analyser pour mieux comprendre le Notre Père.

1 WENHAM 2010, p. 377-382. Le premier exégète moderne à proposer ce type de construction est Mgr Cassien Bezobrazov, connu de Carmignac et de Wenham, mais non de Meynet, dans deux articles parus en russe en 1949: «O molitve Gospodněi» [«Sur la prière du Seigneur»], *Pravoslavnaia Mysl* [La Pensée orthodoxe] VII, p. 58-84 et dans «K voprosu o postroenii

Molitvy Gospodněi» [«Sur la question de la composition de la prière du Seigneur»] dans la même revue, VIII, 1951, p. 56-85.

2 MEYNET 2002, p. 158-191.

3 ORIGÈNE, *Peri euchēs*, PG 11, 545-548 et voir *infra*; Tertullien écrit: «*Eo respondit clausula interpretans quid sit: ne nos deducas in tentationem; hoc est enim: sed devehne nos a malo*» TERTULLIEN, CCSL 1, p. 262.

La structure concentrique du Notre Père

Deux propositions récentes

David Wenham et Roland Meynet font plusieurs remarques formelles pour faire apparaître une structure concentrique dans le Notre Père. Deux divisions du texte peuvent être soulignées. D'une part, les trois premières demandes concernent Dieu (demandes en « tu ») puis les quatre suivantes concernent l'homme (demandes en « nous »). D'autre part, quatre demandes souhaitent de bonnes choses — la sanctification du Nom, la venue du Règne, l'accomplissement de la volonté divine et le pain quotidien — tandis que les trois dernières entendent repousser le mal : les péchés, la tentation, le démon. Donc, le pain de la quatrième demande se rattache aux premières parce que c'est une « bonne chose », mais il se rattache aussi aux dernières demandes parce que c'est une demande qui concerne l'homme. Les trois premières demandes ont une structure syntaxique analogue : un impératif aoriste à la troisième personne est suivi de son sujet, suivi à son tour d'un pronom personnel de la deuxième personne au génitif (*agiasthētō to onoma sou*). Les trois premières comptent quatre mots et la troisième ajoute une clause (« comme au ciel, aussi sur terre »). Les trois dernières, selon Wenham, sont aussi semblables pour la forme : toutes commencent par une conjonction, suivie d'un impératif ou équivalent invitant Dieu à faire quelque chose pour nous (*kai afes... kai mē eisenenkē(i)s... alla rusai*). Chacune de ces dernières demandes fait six mots en grec, sauf la cinquième qui ajoute une clause (« comme nous pardonnons... »). Finalement, l'honneur du Nom de Dieu (première demande) serait mis en balance avec la délivrance du Malin (septième demande), la recherche du Royaume à venir serait contre-apposée à la préservation de la tentation, elle aussi à venir, et la réalisation de la volonté divine « sur la terre comme au ciel » serait liée à la demande de pardon des péchés, signes de la non-réalisation de cette volonté. Les deux clauses se répondent aussi : à « sur la terre comme au ciel » répond « comme nous pardonnons aussi... ». Roland Meynet ajoute deux éléments qui singularisent la quatrième demande : elle constitue elle-même un segment bimembre (le pain de nous quotidien // donne à nous aujourd'hui), elle se distingue de toutes les autres car elle commence par l'objet et non par le verbe, elle est la seule dans laquelle une chose matérielle soit demandée. La quatrième demande, celle du pain, ressort donc, comme le centre de la composition.

Thème

Discussion

Que la structure du Notre Père soit globalement en chiasme, on peut l'admettre à partir de tous ces critères formels. Le rapprochement de la troisième et de la cinquième demande peut être convaincant, tant pour

la forme — la présence d'une clausule — que pour le sens. D'autre part, ces deux théories démontrent la centralité de la demande du pain. Roland Meynet ne manque pas d'en souligner le caractère énigmatique comme tout centre de composition. Wenham, quant à lui, prétend résoudre l'énigme en concluant que ce pain demandé est uniquement matériel — conclusion hautement contestable⁴.

Mais la symétrie des demandes 1-7 et 2-6 est loin d'être évidente. À supposer que le « mal » dans le syntagme « *apo tou ponērou* » signifie de manière univoque le démon — interprétation discutable — on ne peut pas mettre sur le même plan la sainteté du Nom divin dont on demande la sanctification et le diable dont on veut être délivré. Dieu et le démon ne peuvent simplement pas être sur le même plan. De même, la symétrie entre la deuxième et la sixième demande ne fonctionne pas très bien : certes le Royaume et la tentation s'opposent dans la mesure où l'un est de Dieu et l'autre du démon. Mais, de nouveau, ces deux réalités ne sauraient être placées sur le même plan, même si elles sont toutes deux à venir (Wenham) et même si elles constituent deux réalités dans lesquelles on entre ou on n'entre pas (Meynet). En réalité les trois premières demandes ne sont pas sur le même plan que les trois dernières et c'est la demande du pain qui permet de relier ces deux ordres. L'évêque russe Mgr Cassien Bezobrazov avait identifié un mouvement descendant dans la première partie et un mouvement ascendant dans la seconde : du Nom de Dieu jusqu'à l'accomplissement de sa volonté sur la terre, puis de nos péchés sur la terre jusqu'à la délivrance de tout mal. La rencontre entre ces deux mouvements se fait dans le don du pain, fruit de la terre et du travail de l'homme, c'est-à-dire dans l'Incarnation et dans l'Eucharistie. L'absence de coordination des trois premières demandes, contrairement aux quatre autres, est un signe de ce mouvement du texte. Dans son commentaire du Notre Père, Ernst Lohmeyer disait que l'asyndète des « demandes en tu », manifeste la transcendance divine qui délie toute forme de causalité ou de relation attendue, alors que la suite des conjonctions dans les quatre propositions suivantes (*kai - kai - alla*) exprime l'enchaînement de nos nécessités terrestres⁵. Enfin, aucune de ces propositions n'intègre l'adresse de la prière : « Notre Père qui es aux cieux ». Cela est significatif : une prière, parce qu'elle est un texte adressé, doit se lire prioritairement dans sa linéarité. En somme, une organisation concentrique du texte est tout à fait acceptable mais ne doit pas offusquer l'enchaînement des propositions car l'ordre des demandes a un sens. Dans les dernières lignes du Notre Père, le *alla*, unique dans cette prière, doit alerter le lecteur : une lecture de ce stique ne peut être séparée du stique précédent. C'est ce que va montrer une analyse du texte de ce verset.

Philippe
Cazala

4 L'interprétation « matérialiste » du Notre Père est très en vogue dans les commentaires récents : voir par exemple LUZ, SEITZ 2002.
5 LOHMEYER 1962, p. 17-18.

Le texte des deux derniers stiques du Notre Père

La fin du Notre Père en *Luc* et en *Matthieu*

Deux versions du Notre Père nous sont connues. L'une se trouve dans l'évangile de Luc (*Luc* 11,2-4) et l'autre dans celui de Matthieu (*Matthieu* 6,9-13). Elles se différencient principalement par l'ajout de deux demandes spécifiques dans l'évangile de Matthieu : « Que ta volonté soit faite... » (*Matthieu* 6,10bc) et « mais délivre-nous du mal » (*Matthieu* 6,13b). Dans le texte de Matthieu, et dans celui-là seulement, beaucoup de manuscrits grecs complètent le texte du verset 13 par une doxologie : « car sont à toi le règne (*basileia*), la puissance (*dunamis*) et la gloire (*doxa*) pour les siècles des siècles⁶ ». Il s'agit de quelques manuscrits onciaux, comme le ms Washingtonensis (v^e siècle) et du texte dit « majoritaire », c'est-à-dire le texte byzantin utilisé dans les Églises orthodoxes. Ce n'est pas le cas des onciaux les plus anciens (mss Sinaiticus, Vaticanus, Bezae). Les versions, quant à elles, sont partagées : toutes les versions syriaques, la majorité des versions coptes et des témoins de la *Vetus latina*⁷ comportent une doxologie, plus ou moins développée. Au contraire la Vulgate se contente d'ajouter « amen » à la fin du verset 13. Enfin, le texte de Matthieu, avec doxologie, est attesté dans la *Didache* (*Did* 8,2), reflet d'une habitude liturgique ancienne.

Thème

L'origine de ces deux versions est fort discutée. La théorie synoptique ne parvient pas à résoudre la question car, dans le cas où le Notre Père ferait partie de Qumran, on ne saurait expliquer qu'un texte si important se trouve en deux versions si différentes dans les deux évangiles censés avoir utilisé cette source. L'hypothèse la plus probable est celle de l'usage liturgique de chacune de ces deux versions dans deux communautés différentes. La transmission orale en a assuré la pérennité. J. Dunn a développé récemment une formulation convaincante de cette hypothèse⁸. Il tire argument de la fluidité textuelle constatée à propos de la doxologie, révélée par l'usage liturgique de la prière. Cet usage pouvait avoir une influence sur la manière dont les écrits sacrés étaient recopiés. Si la manière dont la prière du Seigneur était récitée a eu un impact sur l'écriture du texte dans des communautés déjà bien installées, il est possible d'appliquer cette analyse à des époques plus anciennes : la manière dont la prière était récitée dans la communauté de Luc devait être différente de celle de Matthieu.

Cependant, force est de constater que la version matthéenne s'est imposée dans toutes les communautés chrétiennes. Il manque en réalité, pour confirmer solidement l'hypothèse de Dunn, une attestation d'un usage li-

6 Pour un bon état de la question, voir CARMIGNAC 1969, p. 320-322 et, plus récemment, M. BLACK 1990, p. 327-338.

7 JÜLICHER *et al.* 1972, p. 31.

8 DUNN 2013, p. 345-346.

turgique du Notre Père tel qu'il est écrit en Luc. Cette attestation fait défaut jusqu'à présent: on n'en a aucune trace dans les textes anciens ou chez les Pères. Peut-être s'agit-il donc, comme le supposaient déjà Lagrange et Carmignac⁹, d'un raccourcissement opéré par Luc. Retenons, malgré tout, le fait de l'absence du dernier stique du Notre Père dans la version lucanienne.

Analyse grammaticale de *Matthieu 6,13*

Le texte du dernier verset tel qu'il se trouve dans l'évangile selon saint Matthieu est le suivant: « *kai mē eisenenkē(i)s hēmas eis peirasmon alla rusai hēmas apo tou ponērou* » (*Matthieu 6,13*). Deux propositions indépendantes sont coordonnées par *alla*. À partir de la demande du pain, toutes les propositions principales sont coordonnées (*Matthieu 6,11.12a.13a*), contrairement aux propositions principales des trois premières demandes, qui sont juxtaposées (*Matthieu 6,9c.10ab*). La conjonction de coordination *alla* succède à trois *kai*. En règle générale, *alla* oppose une réalité à la négation de cette réalité: « *to paidion ouk apethanen alla katheudei* / l'enfant n'est pas mort, mais il dort » (*Marc 5,39*). Le grec a besoin de cet *alla* adversatif après une négation pour revenir au positif. Cette particule introduit une rupture dans la pensée du locuteur: elle détruit l'image négative de l'objet pour mieux le définir de façon positive. À partir de là, une variété de types d'oppositions peut être exprimée entre les deux propositions coordonnées par *alla*: l'opposition peut être totale, restreinte ou de pure apparence. L'opposition totale se rencontre par exemple dans le *Psaume 117,17* (LXX): « *ouk apothanoumai alla zēsōmai* / je ne mourrai pas, je vivrai! ». L'opposition entre les deux membres est ici catégorique: l'affirmation de l'un suppose la négation totale de l'autre. On trouve dans la Bible et dans la littérature grecque des oppositions partielles: « *mē hēmin kurie, mē hēmin, all' ē tō(i) onomati sou dos doxan* / non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à ton Nom donne la gloire! » *Psaume 113,9* (LXX). Les oppositions de pure apparence expriment, quant à elles, une simple différence entre les deux membres pour permettre une progression dans la pensée du locuteur: « mais bien plus ». Par exemple *Proverbes 23,17* (LXX) dit: « *mē zēlotō hē kardia sou hamartōlous, alla en phobō(i) kuriou isthi holēn tēn hēmeran* / Que ton cœur ne jalouse pas les pécheurs, mais sois dans la crainte du Seigneur toute la journée ». D'autre part, devant un verbe à l'impératif, *alla* prend un sens exhortatif¹⁰. On rencontre une structure analogue en *Matthieu 9,18*: « *hē thugatēr mou arti eteleutēsen; all' elthōn epithes tēn cheira sou ep' autēn, kai zēsetai* / Ma fille est morte à l'instant; mais viens lui imposer la main, et elle vivra » (*Matthieu 9,18*). *Alla*, placé en tête de phrase injonctive, exprime une énergie particulière dans la demande qui incite à l'action.

Philippe
Cazala

9 LAGRANGE 1927, p. 132; CARMIGNAC 1969, p. 316-317. 10 HUMBERT 2004, § 674.

Entre l'opposition totale et l'opposition de pure apparence s'ouvre tout un spectre de relations possibles entre les deux ultimes propositions du Notre Père. Comment le verbe « faire entrer » s'oppose-t-il à « délivrer » ? Si l'opposition entre les deux membres est simple, la lecture du Notre Père fera de ces deux derniers stiques une demande unique. Si le deuxième stique exprime une progression de la pensée, on y verra deux demandes distinctes. Dans cet espace interprétatif vont se déployer les lectures patristiques de la prière du Seigneur.

Peut-on au moins répondre à la question : y a-t-il une ou deux demandes ? Pour Carmignac, l'argument décisif est de dire que l'impératif *rusai* marque une nouvelle demande, puisque chaque demande est marquée par un verbe à l'impératif. Seule la sixième demande (« ne nous laisse pas entrer en tentation ») utilise un verbe au subjonctif dans une proposition négative¹¹ car le grec a la possibilité d'exprimer la défense par la négation du subjonctif aoriste à la deuxième personne¹². Si donc l'auteur voulait ajouter une nouvelle demande, il devait, forcément, faire usage de l'impératif. Si, au contraire, cette demande n'est comprise que comme un complément du stique précédent, son simple prolongement, il aurait suffi, en grec, d'un participe ou bien, en hébreu comme en araméen, d'une forme d'infinitif construit : « Ne nous fais pas entrer en tentation, en nous délivrant ». La présence de l'impératif aoriste *rusai* parlerait donc en faveur d'une septième demande bien que les sens des deux stiques semblent très proches l'un de l'autre.

Thème

Mais cette remarque sur l'impératif *rusai* n'est pas tout à fait satisfaisante. En réalité, les exemples d'opposition formée par *alla* que nous avons cités plus haut (*Psaume* 117,17 ; 113,9 et *Proverbes* 23,17) dans la version des LXX montrent que la structure « négation suivie de *alla* » est couramment employée en poésie sémitique pour traduire un parallélisme exprimant, dans ces divers cas, une opposition totale, partielle ou de pure apparence sans pour autant ouvrir une nouvelle section ; il y a rupture et progression mais ce mouvement ne peut exister sans le tremplin qui le précède. Le premier stique est nécessaire au second et le second précise le premier. Cela signifie qu'un lien sémantique unit ces deux demandes : ils forment tous deux un système constitutif de la forme poétique du Notre Père.

Le « Notre Père » et la poésie sémitique

Parallelismus membrorum

La forme littéraire du Notre Père est poétique. Carmignac l'avait reconnu : « Le Notre Père constitue [...] un poème parfaitement structuré, que son auteur a visiblement composé selon un plan précis et en appliquant

des principes déterminés¹³. » Mais il limite son analyse à quelques détails formels : longueur des stiques ; rimes constituées par les suffixes masculins de deuxième personne, etc. Il ne s'attache pas à ce qui constitue le fond de la poétique sémitique : le parallélisme et la synonymie. Or c'est justement ce qui saute aux yeux dans cet ultime verset du Notre Père : le verset *Matthieu 6,13* constitue un *parallelismus membrorum*. Ce verset est un parallélisme du fait de la proximité sémantique des deux stiques — ne pas entrer en tentation n'est-ce pas être délivré du mal ? — et du parallélisme de la construction : impératif – pronom personnel – complément circonstanciel. Le parallélisme est un fait courant de la littérature sémitique. Il ne se trouve pas seulement en hébreu mais aussi dans différentes langues sémitiques¹⁴. Cette construction poétique explique le fait qu'on ait un impératif dans le second stique et rend ces deux stiques inséparables.

Ce type de poésie, très présent dans toute la Bible, était encore vivace à l'époque de Jésus comme en témoignent les Psaumes pseudépigraphes et les Hymnes sectaires des Manuscrits de la Mer Morte. Un exemple souvent rapproché du Notre Père¹⁵ est un texte tiré de 11Q^{umran} 5 (= 11Q Ps^{a16}). Voici le texte dans une traduction légèrement retouchée par rapport à celle que donne Carmignac¹⁷ :

Pardonne, YHWH, mon péché
et purifie-moi de mon iniquité !

Gratifie-moi d'un esprit de confiance et de connaissance :
que je ne trébucher pas dans la calamité !

Que ne dominent pas sur moi Satan ni l'esprit d'impureté !
Que la souffrance et l'instinct mauvais ne commandent pas dans
mes membres !

Philippe
Cazala

Le mouvement du texte, marqué par le thème des « deux esprits », passe de la demande de pardon des péchés à la demande de délivrance de l'esprit mauvais, comme dans le Notre Père. Ce texte de la Mer Morte, écrit en hébreu, épouse parfaitement la forme de la littérature sapientielle faite de distiques parallèles avec un effet de chiasme dans le dernier distique. Cette forme est aussi celle d'autres textes de la littérature péritestamentaire qu'on peut rapprocher du Notre Père et en particulier de l'idée et de la forme des deux dernières demandes du Notre Père¹⁸.

13 CARMIGNAC 1969, p. 383 et voir le développement de cette affirmation p. 383-385.

14 En ougaritique, en akkadien, en araméen... voir W.G.E. WATSON 1984, p. 114.

15 CARMIGNAC 1969 p. 315 et PHILONENKO 2001. Voir aussi le rapprochement avec des passages du *Livre des Jubilés* et le *Testa-*

ment de Lévi dans PHILONENKO 1998.

16 SANDERS 1965. Voir la discussion sur la structure de ce texte faite par KOTTSEPER 2006, p. 125-150.

17 CARMIGNAC 1969, p. 315.

18 Ces textes sont reproduits et commentés par CARMIGNAC 1969, p. 354-360 et PHILONENKO 1998.

Le parallélisme final : un parallélisme corrélatif

Quelle est alors la nature de ce parallélisme ? Il ne s'agit pas tout à fait d'un parallélisme antithétique¹⁹ à cause de la négation qui est dans le premier membre. Certes « entrer en tentation » suppose à « être délivré du mal ». Mais dans le Notre Père, l'antithèse ne se situe pas dans les propositions : le sujet des verbes « faire entrer » et « délivrer » est Dieu, leur objet est « nous ». Du point de vue de ce « nous », il y a une forte opposition entre le fait d'entrer en tentation et celui d'être délivré du mal car c'est nous qui faisons l'expérience de la tentation et de la délivrance du mal. Mais du point de vue de Dieu, sujet des deux verbes du verset, il n'y a pas d'opposition entre les deux actions exprimées. En réalité, ce verset témoigne plutôt d'une complémentarité entre Dieu et l'homme. Or ceci constitue un type de parallélisme qui apparaît dans toutes les demandes de la deuxième partie du Notre Père. Le pain quotidien est don de Dieu et fruit du travail de l'homme : il est « nôtre ». Le pardon divin est la source du pardon humain. La délivrance du mal fait que l'homme n'entre pas en tentation. La deuxième strophe du Notre Père est ainsi composée d'une série de trois parallélismes :

Notre pain quotidien
Donne-nous aujourd'hui

Et remets-nous nos dettes
Comme nous aussi remettons à nos débiteurs

Et fais que nous n'entrions pas en tentation
Mais délivre-nous du mal.

Thème

Le parallélisme permet en réalité de parcourir plusieurs types de relations entre les deux membres, appelé « parallélisme corrélatif » par le P. Luis Alonso Schökel²⁰. Entre la tentation et le mal, selon que l'on comprend le mal comme le Malin ou bien comme l'œuvre mauvaise, il y a une relation de causalité qui va de l'effet à la cause (la tentation est l'effet de l'emprise du diable) ou bien de la cause à l'effet (la tentation est la cause des œuvres mauvaises). Cette double relation est conservée par le parallélisme sans qu'il soit possible de trancher en faveur de l'un ou de l'autre. En effet, si une partie de la tradition a compris le « mal » comme un masculin – le « Mauvais » ou le « Pervers²¹ » – la présence d'une référence à cette demande en 2 *Timothee* 4,18 ne permet pas d'exclure le neutre²² : « *rusetai me ho kurios apo pantos ergou ponērou* / le Seigneur me délivrera de toute œuvre mauvaise ». L'interprétation du « mal » par le démon peut al-

19 Contrairement à ce qu'affirme PHILONENKO 1998 p. 127.

20 Voir ALONSO SCHÖKEL 2013.

21 CARMIGNAC 1969, p. 306-312.

22 LUZ 2002, p. 454.

ler dans le sens du mouvement des trois dernières demandes : une régression s'opère de la demande du pardon des péchés, vers la tentation, origine du péché, puis le diable, origine de la tentation. À l'inverse, si on privilégie le sens neutre, on passe de la demande du pardon pour les fautes passées, la protection pour la tentation présente et la délivrance des maux que nous causerions dans le futur. Une interprétation est donc tournée vers l'origine, l'autre vers la fin. Les Pères de l'Église qui commentent le Notre Père ont été sensibles au parallélisme des deux stiques et ont exploré l'une ou l'autre des relations, et, dans un cas, les deux. Pour confirmer cette proposition, un simple sondage chez trois Pères d'Orient et d'Occident fera apprécier la qualité de leur lecture du parallélisme.

Lectures patristiques

Les Pères ont tous perçu la fonction de « tremplin » que joue la sixième demande par rapport à la septième. Leurs interprétations varient toutefois en fonction de la manière dont ils comprennent le « mal » dont on veut être délivré : s'agit-il simplement du mal moral ou du démon ?

Origène

Origène est un des rares Pères à citer la version lucanienne du Notre Père dans le *Peri euchēs*. Pour l'Alexandrin, le second stique du texte matthéen est un déploiement du premier, à l'usage des foules, moins instruites que les disciples à qui Jésus s'adresse en *Luc 11,2-4*. Origène cite le texte entier de *Matthieu 6,13* et prend soin de préciser, dès le début de l'explication du verset (*Peri euchēs 29*), que Luc ne rapporte pas la deuxième partie du verset, puis il commente la seconde partie du verset (*Peri euchēs 30*) :

Philippe
Cazala

Par les paroles : « Ne nous induis pas en tentation », Luc me semble avoir également enseigné le « Délivre-nous du Malin ». Il semble bien que le Seigneur ait parlé de façon plus ramassée (*to epitomōteron*) aux disciples assez avancés ; à la multitude qui avait besoin d'un enseignement plus étendu, il parle de façon plus développée (*to saphesteron*). Dieu nous délivre du Malin, non point quand l'ennemi ne nous attaque pas par ses artifices et ses suppôts, mais lorsque nous le tenons en échec, par une résistance forcenée. [...] C'est de cette manière que nous sommes « délivrés du Malin ». Dieu a délivré Job non pas au point d'empêcher le diable de le tenter, mais parce que jamais Job n'a péché devant le Seigneur et sans cesse il s'est montré juste. [...] Prions-le donc, si nous sommes tentés, de ne pas succomber et, si nous sommes visés par les traits enflammés du Mauvais, de ne pas être consumés par eux²³.

23 ORIGÈNE, A. Hamman (éd.), 1979, grec de ce passage en PG 11, 545-548, p.113-115. On peut consulter le texte

Le sens du premier stique se déploie naturellement dans le second : la demande de délivrance n'a pas de sens sans la réalité de la tentation. Être délivré du mal, pour Origène, revient à être délivré de la tentation quand on est en proie à celle-ci²⁴. Il y a bien synonymie et progression entre le sixième et le septième stique. Le mal dont on doit être délivré est le diable qui peut nous atteindre par toutes sortes de maux propres à nous faire chuter. Paul et Job deviennent alors les modèles à imiter car ils illustrent parfaitement l'orant qui fait ces deux dernières demandes avec foi et patience.

Augustin

Dans l'*Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*²⁵, daté de 421, Augustin interprète le Notre Père de Matthieu en disant qu'il doit être lu à la lumière de celui de Luc : la troisième demande est en quelque sorte une répétition des deux premières, et la septième est une partie manifestement indissociable de la sixième :

En vérité, ce que [Matthieu] a mis en dernier : "*Mais délivre-nous du mal*", [Luc] ne l'a pas mis pour que nous comprenions que cela s'applique à ce qui a été dit au-dessus au sujet de la tentation. C'est pourquoi, en effet, il dit : "*mais délivre-nous*" et non pas "*et délivre-nous*", comme s'il montrait que c'est une seule demande : "non ceci, mais ceci", afin que chacun sache qu'il est libéré du mal en ceci qu'il n'est point conduit en tentation²⁶.

Thème

La progression entre les deux demandes est peu sensible.

Mais dans une œuvre antérieure, le second livre du *De Sermone Domini in monte*²⁷, daté entre 392 et 396, Augustin exprime ainsi le rapport entre les deux demandes :

Il faut prier, en effet, pour que non seulement nous ne soyons pas conduits dans le mal que nous n'avons pas, ce qui est demandé en sixième, mais pour que nous soyons libérés de celui dans lequel nous sommes déjà entrés. Une fois que cela aura été fait, il ne restera rien à redouter et absolument plus aucune tentation ne sera à craindre²⁸.

Augustin interprète la dernière demande du Notre Père à la lumière de la demande qui la précède. Il ne s'agit pas de la séparer de son

24 Grégoire de Nysse reprend une idée semblable dans son Cinquième Sermon sur le Notre Père : GRÉGOIRE DE NYSSE, SC 596, p. 518-520.

25 AUGUSTIN, *Enchiridion ad Laurentium*. Turnhout, Brepols, 1969.

26 *Ibid.*, 30,116.

27 *Id.*, *De Sermone Domini in monte*, (CCSL 35), Turnhout, Brepols, 1967. Les traductions sont miennes.

28 *De Sermone...*, 9, 35 ; *ibid.*, p. 125.

contexte. Pour Augustin, l'ultime demande renvoie aussi à l'adresse : elle est le sceau de la prière dont le nombre de demandes correspond au nombre des dons du Saint-Esprit. Or c'est par le Saint-Esprit que nous pouvons dire « Abba, Père ! » : « Prions pour que nous soyons libérés du mal : cette même libération nous rendra libres, c'est-à-dire fils de Dieu pour que, par l'Esprit d'adoption, nous criions Abba, Père²⁹ ! ». Dans ce cas, le mal signifie l'œuvre mauvaise, la loi du péché dont nous demandons à être libérés.

Maxime le Confesseur

Maxime le Confesseur, à la croisée de l'Orient et de l'Occident, a opéré la synthèse entre ces interprétations :

[Le Verbe] appelle « tentation », à présent, la loi du péché dont le premier homme était privé en venant au jour, et « mal » le diable, ce brouilleur d'hommes par nature, et qui persuada l'homme, par tromperie, de faire passer l'appétit de l'âme de ce qui était permis à ce qui était défendu et de l'orienter vers la transgression du commandement divin. Ou encore, il déclare « tentation » le consentement volontaire de l'âme (*hē tēs psuchēs hekousion sundiathesis*) vers les passions de la chair et « mal » la manière dont s'accomplit en acte la disposition passionnelle (*hē empathēs diathesis*³⁰).

Philippe
Cazala

Maxime comprend le « mal » à la fois comme le diable et comme l'œuvre mauvaise, c'est-à-dire le péché qui s'actualise en l'homme par la transgression du commandement divin. Les deux éléments du verset, la tentation et le mal, s'impliquent mutuellement mais sont distincts. Maxime ouvre son interprétation de ce verset sur les versets qui encadrent *Matthieu* 6,13 :

Si précisément nous voulons être délivrés du mal et ne voulons pas entrer en tentation, croyons en Dieu et remettons les dettes à nos débiteurs — “Car, dit-il, si vous ne remettez pas aux hommes leurs péchés, votre Père dans les cieux non plus ne vous les remettra pas³¹” — pour que nous ne recevions pas seulement le pardon de nos transgressions, mais que nous vainquions aussi la loi du péché, sans être abandonnés à celle-ci, et que nous ne rencontrions pas la vue du Mauvais, le père de cette loi dont nous demandons à être délivrés³².

29 *De Sermone...*, 11, 38; *ibid.*, p. 129-130. Le verbe « délivrer » dans le sens « d'affranchir » n'est possible qu'en latin : *ruomai* n'a pas cette connotation au tournant de l'ère chrétienne.

30 MAXIME LE CONFESSEUR, *Expositio*

orationis dominicæ, PG 90, 904. Les traductions sont miennes.

31 *Matthieu* 6,14.

32 MAXIME LE CONFESSEUR, *Expositio orationis dominicæ*, PG 90, 904-905.

L'homme est délivré de la loi du péché en recevant le pardon divin auquel il participe en pardonnant lui-même à ceux qui l'ont offensé. La foi et l'œuvre de miséricorde sont ici convoquées pour participer à la réalisation de ce que nous demandons dans la prière du Notre Père. C'est ainsi que le fidèle reçoit son pain quotidien, fruit de la grâce divine et de son propre travail. Maxime expose le sens de chaque parallélisme des dernières demandes du Notre Père.

Conclusion

L'organisation concentrique du texte du « Notre Père » n'est pas impossible. Mais elle ne rend pas compte de la complémentarité entre l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme qui est au cœur des dernières demandes du Notre Père. Cette complémentarité se révèle par une simple lecture des deux dernières demandes. Elle a été confirmée par l'analyse de leur construction et corroborée par la lecture de quelques Pères de l'Église. Cette complémentarité se révèle essentielle dans les dernières demandes. Devant le mystère du mal et de la loi de péché, l'orant s'abandonne à l'action de Dieu en lui. Non seulement il s'y abandonne mais il lui est donné d'y participer. Cette participation de l'homme à son salut est exprimée dès la demande du pain où le don divin va de pair avec le travail de l'homme. Elle se poursuit avec le pardon des péchés dans lequel l'homme imite Dieu et s'achève dans la participation au combat contre la tentation. Ainsi s'achève le mouvement ascendant de la deuxième strophe du Notre Père où l'orant est attiré au Père, rendu semblable au Fils qui s'est livré pour lui.

Thème

Philippe Cazala (né en 1986), prêtre du diocèse de Paris (2018), est actuellement en mission d'études à l'Institut biblique pontifical (Rome) et à l'École biblique et archéologique française (Couvent Saint-Étienne, Jérusalem).

Ouvrages cités

- ALONSO SCHÖKEL, L., *Manuel de poésie hébraïque* (Le livre et le rouleau ; Bruxelles 2013).
- AUGUSTIN, *De fide rerum invisibilium. Enchiridion ad Laurentium. De fide et spe et caritate, De catechizandis rudibus. Sermo ad catechumenos de symbolo. Sermo de disciplina christiana. Sermo de utilitate ieiunii. Sermo de excidio urbis Romae. De haeresibus* (Corpus Christianorum ; Turnhout 1969).
- AUGUSTIN, *De Sermone Domini in monte* (ed. A. MUTZENBECHER) (Corpus Christianorum Series Latina 35 ; Turnhout 1967).
- BLACK, M., « The Doxology to the Pater Noster. With a Note on *Matthieu*

- 6,13B», *A Tribute to Geza Vermes* (ed. P. R. DAVIES – R. T. WHITE) (JSOTSup 100; Sheffield 1990) 327-338.
- CARMIGNAC, J., *Recherches sur le « Notre Père »* (Paris 1969).
 - CHARLESWORTH, J. H. – HARDING, M. – KILEY, M. C. (ed.), *The Lord's Prayer and Other Prayer Texts from the Greco-Roman Era* (Valley Forge 1994).
 - DAVIES, W. D. – ALLISON, D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (ICC; Edinburgh 1988) I. .
 - DUNN, J. D. G., *The Oral Gospel Tradition* (Grand Rapids, Michigan 2013).
 - GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur le Notre Père* (éd. C. Boudignon – M. Cassin) (Sources chrétiennes 596; Paris 2018).
 - HUMBERT, J., *Syntaxe grecque* (Série linguistique 15; Paris 32004).
 - JÜLICHER, A. – MATZKOW, W. – ALAND, K. (ed.), *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung. I. Matthäus-Evangelium* (Berlin 21972).
 - KILEY, M., « The Lord's Prayer and Matthean Theology », *The Lord's Prayer and Other Prayer Texts from the Greco-Roman Era* (ed. J. H. Charlesworth – M. Harding – M. C. Kiley) (Valley Forge 1994).
 - KOTTSIEPER, I., « 11Q5 (11QPS^A) XIX - A Plea of Deliverance ? », *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech* (éd. F. Garcia Martinez – A. Steudel – E. Tigchelaar) (STDJ 61; Leiden; Boston 2006).
 - LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon saint Matthieu* (Études bibliques; Paris 31927).
 - LOHMEYER, E., *Das Vater-Unser* (Göttingen 51962).
 - LUZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK; Düsseldorf; Neukirchen-Vluyn 52002) I/1.
 - LUZ, U. – SEITZ, M., « Vaterunser », *Theologische Realenzyklopädie* 34 (2002).
 - MEYNET, R., « La composition du Notre Père », *Liturgie* 119 (2002) 158-191.
 - ORIGÈNE, *La prière* (éd. A. HAMMAN) (Paris 1979).
 - PHILONENKO, M., « La sixième demande du "Notre Père" et le livre des *Jubilés* », *RHPR* 78/2 (1998) 27-37.
 - PHILONENKO, *Le Notre Père. De la Prière de Jésus à la prière des disciples* (Bibliothèque des histoires; Paris 2001).
 - SANDERS, J. A. (éd.), *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11 Q Ps^a)* (Discoveries in the Judaean Desert 4; Londres 1965).
 - TERTULLIEN, *Tertulliani opera. Pars I: Opera catholica. Adversus Marcionem* (Corpus Christianorum Series Latina 1; Turnhout 1954) I.
 - WATSON, W. G. E., *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (Journal for the Study of the Old Testament 26; Sheffield, England 1984).
 - WENHAM, D., « The Sevenfold Form of the Lord's Prayer in Matthew's Gospel », *The Expository Times* 121 (2010) 377-382.

Philippe
Cazala

« Que nous veux-tu, Jésus de Nazareth ? » (Marc 1, 24)
ou comment raconter la délivrance offerte en Jésus Christ



Céline
Rohmer

La prière du Notre Père, telle que les chrétiens la récitent aujourd'hui, provient essentiellement de la version matthéenne (*Matthieu* 6,9-13). Seul Luc en propose une seconde, plus courte (*Luc* 11,2-4). Pour s'approcher du message de Jésus dans ce qu'il a de plus essentiel, il faut donc en revenir à ces deux versions, les plus anciennes connues à ce jour, rédigées en grec au 1^{er} siècle¹. L'absence totale du Notre Père dans les évangiles de Marc et de Jean, comme dans les épîtres de Paul, avertit déjà de l'impossible captation du texte. Les Écritures ne contiennent pas une parole prononcée un jour puis reproduite à l'identique par écrit, mais elles portent les traces, profondes, d'une expérience vécue par quelques-uns. Ces traces ont été laissées en témoignage à des communautés vivantes. Le Notre Père n'a donc jamais été conservé dans une boîte hermétique que serait le texte. Sa force transparait à travers des mots, parfois différents, façonnés par la vie des uns et les prières des autres, longtemps restés perméables à leur contexte d'émergence respectif et à leurs usages liturgiques². Les premières communautés chrétiennes n'ont pas sacralisé le Notre Père mais ont vécu de sa capacité d'interpellation. Voilà pourquoi personne ne doit s'étonner de trouver dans la version matthéenne quelques ajustements aptes à répondre aux besoins et interrogations de ses destinataires. Ainsi Matthieu est-il le seul à insérer dans cette prière une ultime demande à l'adresse du Père : « mais délivre-nous du mal » (*Matthieu* 6,13b) – littéralement traduite par « mais arrache-nous du mal³ ». Le langage de la prière l'introduit donc dans sa dynamique par un « mais » creusant dans la même voie que la fameuse sixième demande⁴ et réclamant à Dieu, sim-

1 La *Didachè*, un manuel catéchétique, liturgique et disciplinaire, rédigé en grec à l'adresse des premières communautés, contient aussi une version du Notre Père (8,2). Cette version dépend nettement de celle de Matthieu que la recherche estime donc antérieure. Willy RORDORF – André TULLIER, *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, Paris, Cerf, 1998, p. 173-175.

2 Rappelons seulement que le Canon du Nouveau Testament n'est pas fixé avant le IV^e siècle.

3 Avec la majorité des chercheurs, nous considérons bien l'expression comme un ajout. Son absence dans la version luca-

nienne ne saurait être comprise comme une suppression tant il apparaît peu probable que le rédacteur biffe une parole très tôt attribuée à Jésus. En ce sens : Jean ZUMSTEIN, *Notre Père. La prière de Jésus. Pour revisiter notre quotidien*, Bière, Éditions Cabédita, 2015, p. 69.

4 Sur les enjeux théologiques liés à la nouvelle traduction de la 6^e demande retenue en 2014 par la conférence des évêques de France : Hans-Christoph ASKANI, « Une tentation à prix réduit », *ETR* 89 (2014), p. 173-181 ; Céline ROHMER, « Aux prises avec les mots : la sixième demande du Notre Père », *Ressources* 1 (2015), p. 28-31.

plement et honnêtement, la libération véritable. Que cesse l'emprise du mal en moi. Cet ajout matthéen équivaut à un cri. Le croyant est prisonnier du mal et s'adresse à Dieu en vue d'obtenir libération. Il lance un appel à la délivrance. Le mal agit et Dieu peut nous en délivrer. Deux remarques de vocabulaire s'avèrent ici nécessaires.

La première porte sur le verbe *ryomai* qui signifie en première acception « arracher » dans le sens de « protéger », « soustraire ». Le verbe n'apparaît dans cet évangile qu'à une seule autre reprise alors que Jésus en croix est raillé par les grands prêtres accompagnés des scribes et des anciens. Les autorités religieuses se moquent du crucifié et citent le psalmiste (*Psaume 22,9*) : « Il en a sauvé d'autres et il ne peut pas se sauver lui-même ! Il est Roi d'Israël, qu'il descende maintenant de la croix, et nous croirons en lui ! Il a mis en Dieu sa confiance, que Dieu le délivre maintenant, s'il l'aime, car il a dit : « Je suis Fils de Dieu ! » » (*Matthieu 27,42-43*). Le verbe *ryomai* est emprunté à la traduction grecque du Psaume 22 proposée par la Septante et « Dieu » est son sujet. De ce simple constat, nous déduisons que dans le premier évangile, Dieu seul est présenté comme sujet de la délivrance. À proprement parler, Jésus ne délivre pas, mais son Père. Lui seul. Son Père est le Dieu de la délivrance que déjà chantait le psalmiste. Jésus son Fils est la manifestation de cette délivrance. Il est celui par qui la demande de délivrance parvient à Notre Père⁵. Dieu est sujet de la délivrance. Jésus en est le chemin.

Thème

La seconde remarque de vocabulaire porte sur le genre du mal dont il s'agit d'être délivré. Sur un plan strictement grammatical, le mot grec utilisé peut en effet relever ici du neutre comme du masculin, désigner « le mal » en général ou « le Malin » en particulier. Les débats font rage depuis l'Antiquité et nous n'entendons pas les dirimer dans le cadre de cet article⁶. Plus significatif est le flottement que Matthieu a maintenu, lui qui n'a pas tranché entre les différentes représentations que ses destinataires pouvaient avoir du mal qui les menace. Cette imprécision clarifie en retour sa visée : l'ultime demande du Notre Père ne pointe pas l'adversaire

5 Notons que ce verbe « délivrer » n'apparaît ni chez Marc ni chez Jean et que Luc ne l'utilise que dans le psaume prophétique de Zacharie (*Luc 1,74*) faisant lui aussi mémoire des promesses passées. Mon hypothèse serait que l'ajout matthéen à la prière du Notre Père hérite d'une conception paulinienne de la délivrance entièrement liée à l'espérance (voir notamment 2 *Corinthiens 1,10*). L'anthropologie paulinienne œuvrerait donc silencieusement dans la version la plus usitée d'une prière que l'Apôtre, volontairement ou non, ignore totalement.

6 Présentation du débat dans : Jean CARMIGNAC, *Recherches sur le « Notre Père »*, Paris, Letouzey & Ané, 1969, p.308-309. Il semblerait que la traduction du neutre l'emporte parmi les exégètes. Ainsi, au regard des autres usages matthéens du terme, Luz comme Davies et Allison argumentent ici contre une représentation personnalisante du terme : Ulrich LUZ, *A Commentary. Matthew 1 – 7*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2007, p.323 ; William David DAVIES – Dale C. J. ALLISON, *The Gospel according to saint Matthew, volume I*, Londres / New York, T & T Clark Ltd, 2004, p.615.

mais la victime. La prière enseignée ne parle pas *de* Dieu, elle parle *à* Dieu. En portant devant Lui la réalité de l'existence humaine, elle dit la proximité et la compassion de Dieu venant au secours des individus. La version matthéenne du Notre Père apprend à prier, c'est-à-dire à en appeler à la confiance en Dieu. En conséquence, il s'agit moins de déceler ce qui se cache derrière un mot que d'entendre l'appel qu'il véhicule. La prière dite des Dix-Huit Bénédiction offre un parallèle frappant. Comme l'évangéliste, elle vise l'élan vers Dieu plus que la désignation du mal : « Vois notre misère et mène notre combat. Et délivre-nous sans tarder à cause de ton Nom. Bénis es-tu Seigneur ; Libérateur d'Israël⁷ ! ». La prière juive ne précise pas de quoi Dieu délivre mais l'affirme : Dieu est libérateur.

Chacun à leur manière, les quatre évangiles racontent comment, en Jésus Christ, Dieu œuvre à la libération des individus. Les récits de miracles qu'ils rapportent mettent précisément en intrigue leur propre compréhension de la libération offerte, dans la mesure où ils racontent « le passage de l'existence enfermée dans les ténèbres ou le désespoir à ce qui en est le contraire, c'est-à-dire la foi⁸ ». Une lecture attentive de quatre de ces récits devrait permettre de comprendre leur interprétation respective du combat que Jésus mène, au nom de son Père, auprès de celles et ceux asservis par les puissances destructrices.

1. La présence secourable : un récit de tempête apaisée (Matthieu 8,23-27)

Céline
Robmer

Aux chapitres 8 et 9 de son évangile, Matthieu regroupe une série de miracles opérés par Jésus, dont une majorité de guérisons et d'exorcismes interprétés comme des actes accomplissant les promesses prophétiques⁹ :

⁸ ¹⁶Le soir venu, on lui amena de nombreux démoniaques. Il chassa les esprits d'un mot et il guérit tous les malades, ¹⁷ pour que s'accomplisse ce qui avait été dit par le prophète Esaïe : *C'est lui qui a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies.*

Les miracles confirment l'autorité de la parole de Jésus (littéralement verset 16b : « il chassa les esprits *d'une parole / l'ógô* ») qui accomplit la prophétie d'Esaïe : Jésus est bien celui qui doit venir. Les délivrances effectuées l'attestent. Elles supposent une confiance absolue en la parole de Jésus et conduisent à le suivre dans l'obéissance. Pour Matthieu, les miracles sont signes de l'accomplissement des temps messianiques, et c'est en ce sens qu'ils provoquent l'émerveillement des foules

7 Cité dans : J. ZUMSTEIN, *Notre Père*, op. cit., p. 20.

8 François VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et

Fides, 2001, p. 114.

9 Les textes bibliques sont extraits de la *Traduction Œcuménique de la Bible* (1996).

(8,27; 9,8,33) et la suivance de quelques-uns dont les disciples sont la figure type. Dans cette séquence, Matthieu traite aussi de la radicalité de la suivance, des ruptures qu'elle implique (8,20-22), puis en un bref récit habituellement classé parmi les miracles de la nature, Matthieu raconte à ses contemporains comment ils restent, aujourd'hui encore, au bénéfice de la puissance libératrice de la parole de Jésus.

8 ²³Il monta dans la barque et ses disciples le suivirent. ²⁴Et voici qu'il y eut sur la mer une grande tempête, au point que la barque allait être recouverte par les vagues. Lui cependant dormait. ²⁵Ils s'approchèrent et le réveillèrent en disant : « Seigneur, au secours ! Nous périssons. » ²⁶Il leur dit : « Pourquoi avez-vous peur, hommes de peu de foi ? » Alors, debout, il menaça les vents et la mer, et il se fit un grand calme. ²⁷Les hommes s'émerveillèrent, et ils disaient : « Quel est-il, celui-ci, pour que même les vents et la mer lui obéissent ! »

Chacun comprend facilement que le langage mobilisé ici permet une lecture symbolique de l'épisode¹⁰. Ainsi « la barque » est très tôt perçue comme une image de la communauté des croyants (voir aussi 14,33). C'est donc bien l'Église (figure post-pascale) qui est menacée par une tempête. Le narrateur se contente de peu pour décrire la menace. Seule sa puissance destructrice est soulignée. Une force mortifère, extérieure à l'embarcation et que rien ne vient expliquer, s'abat sur l'Église. Voilà bien la réalité des destinataires du premier évangile, comme l'avait déjà repéré Günther Bornkamm et comme le formule à sa suite Ulrich Luz : « L'évangile de Matthieu est une histoire de Jésus reposant sur une double base. Il ne raconte pas seulement l'histoire de Jésus en tant que telle, mais aussi de manière telle que l'histoire de la communauté elle-même transparait¹¹ ». Matthieu s'adresse à ses contemporains, communauté de croyants en proie au mal, qui adresse sa prière au Seigneur : délivre-nous de ce mal ! L'appel à l'aide est exprimé en un langage liturgique qui lui confère le statut de prière (verset 25b). Les croyants invoquent leur Seigneur et supplient dans l'épreuve. L'épisode apparaît comme une possible mise en intrigue de la sixième demande du Notre Père, la confirmation en récit que les croyants peuvent en appeler à la confiance en Dieu. La réponse que Jésus oppose à ses disciples précise encore les choses.

Hors d'atteinte de ce qui menace les hommes, Jésus dort. Seule la prière l'atteint. Il voit en ceux qui la portent des « hommes de peu de foi » (ver-

10 On trouvera une lecture suggestive de cet épisode dans : Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 240-244.

11 Günther BORNKAMM, « Die Sturms-tillung im Matthäus-Evangelium »,

WuD NF 1 (1948) p.49-54; Ulrich LUZ, « Matthieu un judéo-chrétien à la croisée des chemins », dans : D. Marguerat - J. Zumstein (éd.), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 88.

set 26a). L'affirmation signale le véritable mal qui menace les croyants. Il ne s'agit pas de la tempête ni même de la peur qu'elle provoque mais du peu de confiance/foi placée en Jésus. L'épreuve à laquelle les croyants sont continuellement soumis est celle de la rupture avec leur Seigneur. La prière enseignée donne les mots pour ne pas rompre, pour appeler même lorsque la tempête gronde. Et à celui qui crie sa confiance, Christ révèle que la menace n'est pas une fatalité inéluctable et destructrice, « parce qu'il en est le maître, il permet à son disciple de l'affronter sereinement¹² ».

À la communauté des croyants, le premier évangile annonce aujourd'hui la présence secourable du Seigneur ressuscité: Jésus entend les appels de détresse de ceux qui se sont mis à sa suite. La condition du croyant n'épargne pas du mal et de ses menaces de destruction, mais Matthieu ajoute que le mal véritable dont le sujet croyant a tout à craindre est celui de la rupture avec son Seigneur. Selon Matthieu, quiconque répond à la vocation offerte revêt la condition de disciple à la « petite foi » (*ὀλιγόπιστος*: Matthieu 6,30; 8,26; 14,31; 16,8; voir aussi 17,20), confronté au mal de ce monde (14,22-27) et à sa propre misère (14,28-33), et tenu en vie par la présence secourable de son Seigneur ressuscité. Le mal emprunte bien des visages mais la grâce de Dieu n'en a qu'un: Jésus Christ.

2. La libération nécessaire : un récit d'exorcisme (Marc 1,23-28)

Céline
Robmer

Marc crée le genre littéraire de l'Évangile. Lui le premier choisit la forme narrative pour témoigner de sa confiance en Jésus Christ. Ce choix implique de déceler la théologie à l'œuvre non pas à partir des arguments exposés (à la manière de Paul) mais dans l'ordonnancement même de ses textes et de leur mise en intrigue. Marc fait récit du commencement de l'Évangile et le contenu de son message est annoncé dans le programme de la prédication de Jésus (1,14-15). La venue de Jésus désigné par Dieu comme son Fils (1,11) fait événement: Dieu se rend présent parmi les hommes et règne dans ce monde. Pour quiconque l'accueille, cette vérité première se déploie aussitôt en deux vives exhortations: se convertir et accorder sa confiance (1,15). Ce double mouvement – changer d'attitude et s'en remettre à Dieu – met au jour la compréhension qu'a Marc de l'existence humaine. Les êtres humains, privés de véritable existence, se contentent d'une vie réduite au vital, ils sont comme empêchés d'aller et de faire, d'entendre et de voir. Aujourd'hui, une parole puissante s'approche, venue de l'extérieur, apte à briser l'enfermement dans lequel l'existence humaine s'est enlisée¹³. Cette parole suscite la délivrance de

12 J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant*, op. cit., p. 244.

13 « Qu'attend-on désespérément de la vie, lassé de son ressassement, si ce n'est

que de l'autre enfin se lève? », François JULLIEN, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Paris, Grasset, 2018, p. 9.

l'état de paralysie où nous nous trouvons : corps figé 2,1-12 ; main raide 3,1-6 ; oreilles fermées 4,23 ; corps mort 5,21-43 ; yeux aveuglés 8,22-26. Chacun de ces récits raconte un exode de la mort à la vie. Le miracle dit le nouveau commencement offert.

La libération se présente chez Marc en réponse au désir des hommes que Jésus comble mais ne satisfait pourtant pas entièrement. Ainsi en est-il du premier récit de miracle rapporté dans cet évangile : un exorcisme dont la mise en intrigue précise comment Jésus mène le combat contre ce qui aliène l'existence humaine.

¹²³ Aussitôt il y avait dans leur synagogue un homme possédé d'un esprit impur ; il s'écria : ²⁴« Que nous veux-tu, Jésus de Nazareth ? tu es venu pour nous perdre. Je sais qui tu es : le Saint de Dieu. » ²⁵ Jésus lui commanda sévèrement : « Tais-toi et sors de cet homme. » ²⁶ L'esprit impur le secoua avec violence et il sortit de lui en poussant un grand cri. ²⁷ Ils furent tous tellement saisis qu'ils se demandaient les uns aux autres : « Qu'est-ce que cela ? Voilà un enseignement nouveau, plein d'autorité ! Il commande même aux esprits impurs et ils lui obéissent ! » ²⁸ Et sa renommée se répandit aussitôt partout, dans toute la région de Galilée.

Thème

L'acte posé désigne ouvertement Jésus comme libérateur. L'autorité de sa parole met à bas les puissances dont l'homme est rendu prisonnier. Deux éléments intriguent pourtant et précisent la nature de la libération offerte. Le premier élément se situe dans le dialogue qui aboutit à la libération et au cours duquel celui qui parle passe du « nous » au « je » (verset 24). La confusion vaut avertissement quant au lieu de la possession démoniaque : l'identité du sujet. « L'homme en esprit impur » (traduction littérale) se présente divisé, incapable de parler comme subjectivité individuelle autonome et responsable. La délivrance consiste donc en une résurrection du sujet¹⁴. Le second élément se situe dans les conclusions du narrateur qui précise que la renommée du libérateur se répand aussitôt partout (verset 28). La « renommée » fait grand bruit et pourrait induire en erreur. Elle s'amplifiera bientôt de telle sorte que Jésus ordonnera à ceux qu'il guérit de se taire (1,44 ; 5,43 ; 7,36¹⁵). Jésus devra s'écarter des foules (1,38 ; 1,45). Un malentendu doit être dissipé : la libération offerte ne l'est pas au gré de nos envies et ne leur est pas même dépendante. La libération offerte n'est pas

14 « D'un point de vue médical, les démoniaques de l'évangile de Marc sont donc des gens en bonne santé et la « maladie » dont ils sont à la fois les agents et les victimes est une maladie de l'âme que Søren Kierkegaard, qui en a fourni l'interprétation la plus perspicace [...], a nommée le désespoir ou la maladie à la mort », François VOUGA, « Le surgis-

sement du sujet : l'existence chrétienne », dans : Id., *Une théologie du Nouveau Testament*, op. cit., p. 119.

15 La recherche parle des « consignes de silence » dans l'évangile de Marc. Des nombreuses études qui en traitent, il faut citer Georges MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, Cerf, 1968.

synonyme de confort mais d'arrachement car elle exige de ne pas se laisser posséder par les systèmes de sécurité bâtis par les hommes (systèmes religieux, sociaux, politiques, etc.). Christophe Senft explique que chez Marc, « il n'y a pas de continuité simple entre le besoin de libération de l'homme (ou les idées que l'homme se fait de sa libération) et les actes de libération opérés par Jésus. Certes Jésus apporte aux hommes les libérations dont ils ont besoin, mais il n'est pas simplement au service des hommes. Il donne, mais il ne se laisse pas exploiter et il n'est pas exploitable. Exploité, il serait un pseudo-libérateur¹⁶ ». La libération véritable consiste en une remise en question de soi et de ce qui régit l'existence. La libération ne conforte pas, au contraire, elle met en crise. Déstabilisant, le pouvoir libérateur de Jésus se présente comme un renversement de la compréhension que le sujet croyant se fait de lui-même et de Dieu.

3. L'annonce du Salut : un récit de résurrection (Luc 7,11-17)

L'œuvre lucanienne se présente en deux volets. Luc seul conçoit une suite à son évangile en faisant récit des *Actes des apôtres*. Il cherche ainsi à donner aux communautés de la fin du 1^{er} siècle non seulement une compréhension de l'événement Jésus mais aussi du mouvement qui en est issu. Tel un historien de l'Antiquité, Luc tente d'intégrer le christianisme au sein d'un développement chronologique de l'histoire. S'affiche son ambition théologique : montrer la continuité apostolique de la voie qui relie l'histoire de la venue de Jésus au centre du monde (Rome) et en signifier la portée universelle. C'est en ce sens que Luc travaille les récits de miracle qui, selon lui, portent au langage la volonté de Salut que Dieu manifeste en Jésus pour l'humanité tout entière.

Céline
Robmer

⁷ Or, Jésus se rendit ensuite dans une ville appelée Naïn. Ses disciples faisaient route avec lui, ainsi qu'une grande foule. ¹² Quand il arriva près de la porte de la ville, on portait tout juste en terre un mort, un fils unique dont la mère était veuve, et une foule considérable de la ville accompagnait celle-ci. ¹³ En la voyant, le Seigneur fut pris de pitié pour elle et il lui dit : « Ne pleure plus. » ¹⁴ Il s'avança et toucha le cercueil ; ceux qui le portaient s'arrêtèrent ; et il dit : « Jeune homme, je te l'ordonne, réveille-toi. » ¹⁵ Alors le mort s'assit et se mit à parler. Et Jésus le rendit à sa mère. ¹⁶ Tous furent saisis de crainte, et ils rendaient gloire à Dieu en disant : « Un grand prophète s'est levé parmi nous et Dieu a visité son peuple. » ¹⁷ Et ce propos sur Jésus se répandit dans toute la Judée et dans toute la région.

Cet épisode propre à Luc s'apparente aux récits de miracle de la littérature gréco-romaine tels que Philostrate les rédige au début du III^e siècle

¹⁶ Christophe SENFT, *L'évangile de Marc*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 94.

dans la *Vie d'Apollonius de Tyane*¹⁷. Il évoque aussi Élie faisant revivre le fils de la veuve de Sarepta (1 Rois 17,17-24) et encore Élisée et le fils de la Shounamite (2 Rois 4,29-37). La situation finale confirme la perspective christologique de Luc : la foule constate que Jésus est un prophète et que, par lui, Dieu visite son peuple. En apportant le Salut aux désespérés, Jésus confirme qu'il est bien l'envoyé de Dieu. La suite appuie cette interprétation lorsque Jésus fait répondre à Jean qui s'interroge sur sa personne :

7²² Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles retrouvent la vue, les boiteux marchent droit, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres

Luc insiste sur l'évidence de l'interprétation. Les miracles sont signes de la grandeur des merveilles que Dieu accomplit en Jésus et ont une portée sotériologique. Dieu a manifesté sa puissance et sa tendresse en ramenant à la vie et en s'associant à la souffrance des hommes. Luc met en scène l'agir de Jésus qui éveille la personne et la restaure dans la vérité de son humanité. Cette action est relue par tout un peuple qui l'interprète comme le geste de Salut annoncé dans les Écritures. Par ses efforts de composition littéraire, Luc transmet à ses destinataires un récit de la délivrance offerte en Jésus, constitutive de leur identité nouvelle. La mission chrétienne trouve là le matériau nécessaire à l'annonce du Salut dans le monde.

Thème

4. La compréhension du croire : sept récits de miracle qui n'en sont pas (Jean)

L'élaboration théologique de Jean consiste à relire et réinterpréter le passé, c'est-à-dire qu'il conçoit la vie du Jésus terrestre comme une anticipation du Jésus glorifié. Jean le fait notamment en recadrant son activité de thaumaturge. En chemin avec Jésus, les disciples entrevoient la gloire du Fils, comme à Cana où « il manifesta sa gloire » et où « ses disciples crurent en lui » (2,11). Pour Jean, les miracles sont des signes qui doivent conduire à la rencontre avec Jésus :

20³⁰ Jésus a opéré sous les yeux de ses disciples bien d'autres signes qui ne sont pas rapportés dans ce livre.³¹ Ceux-ci l'ont été pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom.

17 « Et voici un miracle d'Apollonius : une jeune fille passa pour morte au moment de son mariage, et le fiancé suivait le brancard, se lamentant de ces noces inachevées, et Rome entière gémissait avec lui... », PHILOSTRATE, *Apollonius*

de Tyane IV,45. Rédigés en grec, ces récits de miracle reproduisent un schéma narratif identique à ceux des évangiles. Seule l'interprétation de l'événement diffère : l'un ramène à la gloire humaine, l'autre à Dieu.

En ce sens, la multiplication des pains reste incomprise si elle est perçue comme un don miraculeux de nourriture à cinq mille personnes (6,30). L'événement doit faire signe, c'est-à-dire faire pénétrer l'identité véritable de celui qui l'accomplit. Un miracle bouleverse l'ordre normal, réclame une interprétation qui peut toujours se révéler fautive (6,26-27). Selon Jean, ce n'est donc pas le miracle qui peut susciter la foi, mais seule la personne de foi peut interpréter correctement le récit de miracle : « L'homme », en effet, est du monde, et non de Dieu, et la foi aussi bien que la compréhension véritable des signes, présupposent une renaissance d'en-haut, qui est une naissance d'eau et d'Esprit (Jean 3,1-11¹⁸) ». On peut en déduire que la délivrance offerte en Jésus Christ consiste à sortir de son cadre de pensée et à accueillir ce qui vient d'en haut donner « le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (1,11-12). La délivrance est ici synonyme de révélation, insaisissable depuis l'humanité mais offerte depuis la parole faite chair qui a connaissance de tout (voir 8,37) parce qu'elle connaît le Père (voir 12,50) et parce que le Père l'écoute (11,42), et qui peut donc communiquer la vérité, c'est-à-dire la vie (14,6). Les sept récits de miracle ont pour seule fonction de révéler le don apporté par le Fils de Dieu. Ils racontent la nécessaire délivrance d'un aveuglement inhérent à notre humanité pour passer des ténèbres à la lumière. Dit en termes johanniques : Dieu, par son Fils, arrache de la mort et mène à la vie. Dit en termes existentiels¹⁹ : la nouveauté qu'apporte le Christ consiste à rendre possible ce que l'homme attend sans pouvoir se le procurer, c'est-à-dire la vie en plénitude et en authenticité.

Céline
Robmer

Au terme de ce rapide parcours, il apparaît que chaque évangéliste a compris la venue du Christ comme l'événement libérateur offert par Dieu à celui ou celle qui l'accueille dans la foi. Ils ont exprimé cette conviction selon leurs propres langages et représentations. Marc raconte la délivrance des systèmes aliénants, Matthieu parle d'une dé-préoccupation de soi-même, Luc facilite l'annonce de la libération et Jean la rend strictement équivalente à l'événement Christ. C'est une même vérité qui s'exprime en plusieurs voix : la libération que Dieu donne répond mais ne correspond pas immédiatement à l'idée que nous nous faisons d'une libération – dans le cas contraire, l'événement Christ ne serait-il pas inutile ? À la Croix, Dieu opère le renversement éclatant de nos représentations. L'offre de Dieu recadre la demande des hommes. Elle met en crise l'idée d'une continuité entre l'offre et la demande. Voilà bien l'illusion de laquelle le croyant est sans cesse appelé à se laisser

18 François VOUGA, « Le surgissement du sujet : l'existence chrétienne », dans : *Id., Une théologie du Nouveau Testament*, op. cit. p. 124. Ces lignes s'inspirent librement de ce chapitre d'ouvrage.

19 « Je ne connais pas le Christ lorsque je connais une définition de son essence, mais

quand je comprends ce qu'il est maintenant pour moi, parce qu'il est la Parole adressée au monde. [...] le contenu de la foi apparaît dans le fait que je suis dévoilé et que je puis percevoir le salut », Hans CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 358.

ser détourner pour vivre fondé ailleurs qu'en lui-même. Vivre en vérité. Paul en a le premier exprimé la certitude : « Ainsi notre confiance ne pouvait plus se fonder sur nous-mêmes, mais sur Dieu qui ressuscite les morts. C'est lui qui nous a arrachés à une telle mort et nous en arrachera ; en lui nous avons mis notre espérance : il nous en arrachera encore. » (2 Corinthiens 1,9-10). C'est ainsi que Dieu nous délivre du mal.

Céline Rohmer est ministre de l'Église Protestante Unie de France. Après un doctorat en théologie et en études grecques et latines classiques, elle enseigne le Nouveau Testament à la Faculté de Montpellier de l'Institut Protestant de Théologie. Son dernier ouvrage co-écrit avec François Vouga vient de paraître aux éditions Labor et Fides : Jean Baptiste, aux sources.

Note sur l'angéologie et la démonologie de Karl Barth



Bernard
Pottier

« Comment ne pas donner dans la mythologie par trop intéressante des anciens ou dans la "démithologisation" par trop inintéressante des modernes¹? »

1. Quelques problèmes de la doctrine traditionnelle

Les anges sont présents dans beaucoup de religions antiques et, jusqu'à nos jours, l'homme se représente volontiers leur action comme un facteur dont il faille tenir compte.

Même si la Bible mentionne volontiers des anges (avec quand même quelques nuances remarquables et une évolution historique à ne pas négliger²), l'abondance de paroles d'une certaine tradition peut mettre mal à l'aise. La Bible par exemple ne mentionne nulle part la création des anges, ni au début de la Genèse, ni dans le Prologue de Jean. Le récit de la chute des anges est également absent, avec deux minuscules allusions dans des versets quand même assez marginaux (2 Pierre 2,4 et Jude 6; ne pas y ajouter Genèse 6,1-4 !). L'Apocalypse parle abondamment des anges et du diable, mais son genre littéraire exige qu'on renonce à toute lecture fondamentaliste et le *Catéchisme de l'Église Catholique* l'a bien compris, en ne citant qu'une seule fois l'Apocalypse dans son argumentation (au n. 391), alors qu'elle est le livre biblique le plus proluxe à ce niveau (65 versets citent le mot *Angé*).

Thomas d'Aquin, le *Doctor angelicus*, développe son angéologie à différents endroits de son œuvre : *Somme Théologique* Ia q. 50-64 & 106-114 et *Somme contre les Gentils*, cap. 91-101. Karl Barth est très impressionné par ce travail : « Cette doctrine se distingue par son extraordinaire acribie scientifique où rien n'est laissé de côté : elle va au fond de toutes les questions qu'on peut se poser au sujet des anges et elle passe en revue toutes les réponses possibles – soit en développant, soit en appliquant simplement la notion reçue ; enfin, elle utilise tout ce qu'on peut tirer de l'Écriture et de la tradition sur le problème » (*Dogm.* 105).

1 Karl BARTH, *Dogmatique*, n. 14, 3^e volume, *La Doctrine de la Création*, tome 3^e, trad. F. Ryser, Labor et Fides, Genève, 1963, p. 82. Nous citerons désormais cet ouvrage dans le texte entre parenthèses avec l'abréviation *Dogm.*

2 Leo SCHEFFCZYK, *Einführung in die*

Schöpfungslehre, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, p. 109. Voir aussi BALTHASAR, *La Dramatique divine* II 2, trad. Givord-Dumont, Culture et Vérité, Namur, 1988, p. 370 et note 3. Cet ouvrage sera désormais cité dans le texte entre parenthèses avec l'abréviation DD II 2.

« Dès le premier coup d'œil deux points sont hélas ! tout à fait clairs dans sa doctrine des anges. *Tout d'abord* l'angélogologie à laquelle nous avons affaire est intentionnellement une angélogologie *abstraite*. La simple considération du monde créé par Dieu nous conduit – d'emblée selon la *S. theol.*, et après coup, selon la *S. c. gent.* – à penser qu'il existe des "êtres" appelés anges, puis à étudier et à définir leur nature et leur activité [...] *L'autre point* qui est malheureusement trop clair, dès le début, dans l'angélogologie thomiste, c'est que notre auteur propose d'emblée et tout aussi carrément une *conception* précise quant à la nature des anges, une définition qu'il tient pour allant de soi et qu'il introduit pour en faire le "canon" de toute la matière qu'il traitera ; et cette conception préalable ne fera ensuite qu'être reprise pour être confirmée constamment à chaque étape de la recherche et de l'exposé » (*Dogm.* p. 105).

Ce point est confirmé par le *Dictionnaire de théologie critique* : « Pour Thomas d'Aquin, reconnaître l'existence des anges [...] s'impose pour des raisons philosophiques. Entre Dieu, Intellect ou pensée pure et infinie, et l'homme en sa raison liée au sensible, il faut, selon lui, admettre la réalité d'êtres doués d'une intelligence supérieure à la nôtre, comme en juge l'expérience philosophique de l'ouverture transcendante propre à la pensée. La nature de ces êtres reste inconnue, on n'en entrevoit quelque chose qu'à partir de l'intellection et du vouloir humains et moyennant les corrections apportées par la théologie négative³. »

Mais « les êtres que la Bible appelle des anges ne sont absolument pas touchés par la démonstration de Thomas d'Aquin relative à l'existence des *substantiae separatae* », déclare Barth (*Dogm.* p. 107). Ce que Barth reproche à ce genre d'angélogologie, c'est d'être fondamentalement philosophique et non biblique. L'ange remplit une case vide dans l'échelle des êtres, de manière nécessaire.

2. Le Royaume des cieux selon Karl Barth

Lorsque Barth, après une section sur les limites de l'angélogologie, ouvre sa recherche positive sur les anges – auxquels il croit, vu leur place dans la Bible, premier critère de la foi pour lui – il désire cependant ne pas s'atteler immédiatement à l'interprétation des versets bibliques concernant les anges, mais leur donner un contexte plus vaste qu'il trouve, dit-il, dans la notion de "Royaume des cieux".

Si la Bible parle des anges, elle parle encore plus des cieux où ils sont en présence de Dieu et d'où nous vient le Christ, Fils de Dieu incarné. Le

³ Édouard-Henri WEBER, article 'Anges', dans *Dictionnaire critique de théologie*, 3^e éd., dir. J.-Y. Lacoste et O. Riaudel, coll. Quadrige, PUF, Paris, 2007, 54b.

ciel et la terre, voici les deux réalités de la création, correspondant en première approximation à ce que le Credo appelle "le visible et l'invisible".

En effet, Barth, très sensible à la transcendance divine, rappelle souvent ce verset de Qohélet qui intime à l'homme le respect du Dieu du ciel: « 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 » (*Qohélet* 5,1, trad. BJ).

« C'est dans la relation "Dieu-ciel", puis dans la relation "ciel-terre" et enfin dans la relation "Dieu-homme", que les anges ont leur place bien déterminée » (*Dogm.* p. 134). Terre et ciel sont tous deux créés, mais si le ciel est supérieur à la terre, c'est qu'il est plus proche de Dieu, c'est-à-dire plus proche de la conformité à sa volonté. « En ce qu'il existe ici aussi et déjà un *haut* et un *bas*, un *avant* et un *après*, un *plus* et un *moins*. Non pas, soulignons-le encore, dans le cadre d'une opposition absolue, qui ne saurait entrer en ligne de compte, mais bien dans la relativité qui convient aux rapports internes qui existent dans le monde créé [...] il y a donc un monde *supérieur* et un monde *inférieur* » (*Dogm.* p. 137). Toute notre histoire du salut, en vertu de cette solidarité de tout le créé, est « un événement de nature à la fois *céleste* et *terrestre* » (*Dogm.* p. 137).

« Il appartient à la terre, le domaine qui nous est propre, d'être ouverte de ce côté-là. Et il est dans la nature des événements qui se produisent dans le cadre terrestre d'être enregistrés dans le ciel, de se produire toujours en relation avec lui » (*Dogm.* p. 139). J'ai péché contre le ciel et contre Toi, dit le fils prodigue (*Luc* 15,18). Le ciel « représente l'ensemble de ce qui, dans la création, est *insaisissable* pour l'homme, hors de portée, étranger, inquiétant, insolite [...]. Si l'homme [...] rencontre l'*invisible* réel ou le *réel* invisible également sur la terre, cela tient au fait que la terre existe sous le ciel, qu'elle possède en lui son vis-à-vis et qu'elle est en relation avec lui » (*Dogm.* p. 139-140): *sursum corda*. Le ciel contient quelque chose d'inconnu, pas nécessairement inconnaissable, mais « la limite qui sépare Dieu et la créature se situe donc plus haut » (*Dogm.* p. 140).

Bernard
Pottier

Dieu règne dans les cieux. Il régnera bientôt sur la terre comme au ciel. Le règne des cieux signifie l'obéissance des anges à la volonté divine et à son dessein de sauver l'homme. Les anges sont témoins de cette histoire du salut et non acteurs: Christ seul est acteur, en tant qu'homme et Dieu, aidé d'autres hommes (les disciples, nous-mêmes). Les anges nous aident en témoignant du dessein de Dieu: ils annoncent ce que Dieu est en train de faire (l'Ange Gabriel à Marie), ils se réjouissent de l'œuvre accomplie (à la naissance du sauveur, *Gloria in excelsis Deo*), ils servent le Christ à la tentation et à Gethsémani, lui qui n'a besoin d'aucune aide; les anges sont là pour l'encourager dans son combat dont ils connaissent déjà le résultat:

Christ est vainqueur. Ils annoncent la résurrection mais n'y participent aucunement et, lorsque les premiers témoins humains sont en route, ils s'effacent. Ils aident puissamment les débuts de l'Église comme ils seront de retour à la fin des temps pour assister et louer le couronnement de l'œuvre de Dieu que sera le jugement dernier et la récompense des justes.

3. Le ministère des anges

« Dans le ciel et du haut du ciel, [les anges] accomplissent un service qui consiste à précéder, à accompagner et à suivre le royaume qui vient » (*Dogm.* p. 166). « Commençons par voir en quoi [ce service] ne peut pas consister. Les anges ne sauraient faire en aucun cas ce que Dieu seul peut faire. Ils ne peuvent donc prononcer aucune parole, ni accomplir aucune œuvre qui seraient de nature divine en tant qu'elles procèdent d'eux. Ils n'ont pas le pouvoir de sauver, de racheter ou de libérer la créature terrestre. Ils sont incapables de pardonner le moindre péché et d'abolir la moindre souffrance. Ils ne peuvent contribuer si peu que ce soit à la réconciliation du monde avec Dieu. Les anges ne sont en effet ni juges, ni créateurs. Par conséquent, il leur est impossible de condamner ou de faire grâce. Ils ne sont pas les auteurs de l'alliance que Dieu a établie avec l'homme, de sorte qu'ils ne sont pas en mesure de la maintenir, de la renouveler ou de la confirmer. Ils ne dominent pas la mort⁴. Ils ne régissent ni l'histoire du salut, ni l'histoire en général, ni n'importe quelle histoire vécue par l'homme. Sinon ils ne seraient pas les anges de Dieu » (*Dogm.* p. 175).

Thème

« Ils apparaissent pour disparaître aussitôt après avoir accompli leur service. Ils ne cherchent jamais à attirer l'attention sur eux ; ils se détournent d'eux-mêmes ainsi que de toute autre créature, pour que nous dirigions nos regards sur Celui qui seul mérite que "les yeux de tous se fixent sur lui" et à partir duquel tous les êtres créés peuvent être aperçus sous leur vrai jour » (*Dogm.* p. 176).

« Le véritable service des anges est, comme tout service de Dieu rendu par la créature, un ministère de *témoins*. Il est permis à la créature – quelle soit d'essence céleste ou terrestre – d'être le témoin de Dieu : voilà en quoi consiste son rôle par rapport à Dieu et par rapport aux autres créatures. Cela veut dire : elle existe de telle manière que, sans prendre la place des autres créatures, ni celle de Dieu, elle peut donner à l'existence, à la Parole et à l'œuvre de Dieu la réponse qui convient. Il lui est donné de prononcer et d'être elle-même une parole qui correspond à Dieu, son Créateur et son Seigneur. En tant qu'elle *répond* ainsi à Dieu, elle l'annonce : cette annonce est (par rapport à Dieu) une action de grâces et (par rapport aux autres

4 Et nous ajouterions : à plus forte raison, le diable ne le peut.

créatures) une prédication; plus elle est action de grâces, et plus aussi elle est prédication, et inversement» (*Dogm.* p. 176-177).

«Les anges n'interviennent dans la Bible que là où l'action de Dieu lui-même n'est pas encore ou n'est plus directement visibles aux hommes [...] Ils s'estompent comme les étoiles au moment où le jour paraît» (*Dogm.* p. 218).

Dans ce sens, Karl Barth a quelques formules remarquables. «La crainte de Dieu et la crainte du diable ne vont pas ensemble, mais s'excluent mutuellement [...] la théologie devrait vraiment avoir une seule et unique tâche ici : montrer et dire que c'est la crainte de Dieu qui détruit et exclut la crainte du diable» (*Dogm.* p. 240). «On ne peut connaître [le diable et les démons] qu'en leur opposant l'incrédulité la plus totale – parce qu'on croit en Dieu et à ses anges précisément. Le diable et les démons sont le mythe *par excellence* – le mythe de toutes les mythologies. Croire en Dieu et à ses anges signifie “démyster”, démythiser le diable et les démons ! [...] La démythisation qui les ébranle et les démolit vraiment ne consiste pas du tout à contester leur existence. L'exorcisme théologique doit être un acte d'incrédulité fondée sur la foi» (*Dogm.* p. 238-239). Qu'on s'intéresse aux démons est précisément ce que recherchent les démons, mais nous devons éviter de le faire. En effet, «en voulant les regarder dans les yeux, on ne leur en impose pas le moins du monde, mais on court très fortement le risque de devenir soi-même un peu démoniaque – et peut-être pas seulement “un peu”. Les démons n'attendent qu'une chose, spécialement en théologie : c'est qu'on les trouve passionnément intéressants et qu'on les prenne au sérieux» (*Dogm.* p. 236).

Bernard
Pottier

4. La chute des mauvais anges

Selon Barth, il n'y a aucune symétrie entre les anges et les démons. Les anges sont des créatures de Dieu et les démons sont finalement le néant. «Dans le paragraphe précédent⁵, nous avons appris que le néant est l'élément qui s'oppose et résiste à Dieu [...] Les démons existent. On ne saurait contester leur existence, pas plus qu'on ne saurait contester celle du néant. Ils sont “néant”, et par conséquent ils ne sont pas rien [*nichtig, aber darum nicht nichts*]. Mais ils n'existent que de la seule manière qui puisse leur revenir : *improprement*. Ils ne participent ni à l'être de Dieu, ni à celui de la créature, céleste ou terrestre. Car ils ne sont ni d'essence divine, ni d'essence créée» (*Dogm.* 240).

5 Ce § 50 intitulé «Dieu et le néant», extrêmement spéculatif, original et éclairant, couvre les pages 1 à 81 de ce volume 14 de la *Dogmatique* et est suivi de notre § 51 : «Le Royaume des cieux,

les messagers de Dieu et ses adversaires» (p.82-249). Il comprend 4 sections : le problème du néant ; la méconnaissance du néant ; la connaissance du néant ; la réalité du néant.

La chute des anges est une réalité extrêmement difficile à cerner dans l'Écriture (2 versets à peine, 2 *Pierre* 2,4 et *Jude* 6, insuffisants selon Barth *Dogm.* p. 249). La Révélation d'ailleurs ne consiste pas à tout nous dire sur tout mais à éclairer le mystère de notre salut : l'Écriture elle-même nous enjoint donc de nous abstenir d'aller plus loin dans nos investigations. Ce qui ne veut pas dire que nous n'ayons pas à nous méfier de Satan, même s'il est un néant. Au contraire : si le démon est néant, vu du point de vue de Dieu – et que par conséquent nous avons toute assurance auprès de Dieu –, nous ne serons jamais assez prudents de notre point de vue humain en nous éloignant de lui à l'extrême, car le démon, même s'il n'est que néant, est tout à fait capable de nous tenter et de nous perdre.

Au-delà de cette fin de non-recevoir, Barth ajoute pourtant son hypothèse personnelle. Le récit de la chute est mythologique. La liberté des anges est différente de la nôtre ; en fait, elle a été créée en grâce de manière à ne pas défaillir – dans un état un peu comparable à celui des bienheureux dans le ciel, évoque Balthasar, non sans réticence⁶. Projeter dans les anges notre libre arbitre, c'est de l'anthropomorphisme. Dieu peut créer une liberté différente de la nôtre. Celle des anges est parfaitement bonne, entièrement tournée vers Dieu et incapable de créer le NON des enfers, selon lui. Elle est libre vraiment, mais impeccable, car par la grâce de Dieu rendue infaillible. « Chez eux [...] le problème de l'autonomie créaturelle ne joue aucun rôle. Ils font la volonté de Dieu sans qu'il puisse être question pour eux de s'en écarter si peu que ce soit. Leur obéissance est instantanée et sans limite. Autrement dit, leur liberté de créatures est identique à leur obéissance » (*Dogm.* p. 209). « Répétons-le : leur liberté coïncide avec leur obéissance » (*Dogm.* p. 214).

Thème

Sur ce point, Barth a été critiqué⁷. Pour Balthasar, « ce theologoumenon [barthien du néant] est insoutenable. Il a été conçu en vue de la rechristianisation de l'idéalisme allemand, mais surtout de Schleiermacher, et on ne peut lui refuser une certaine logique grandiose » (*DD II* 2 p. 383-384).

Balthasar décrit quatre attitudes possibles face à l'angéologie et la démonologie : 1) la démythologisation vulgaire, 2) la suspension de jugement, qu'il attribue à Rahner par exemple, 3) la spéculation, celle de Barth principalement, 4) la sienne où il se gardera pourtant d'élaborer, selon la recommandation légitime de Barth, « en raison du donné fragmentaire des témoignages, une théorie systématique en cette matière » (*DD II* 2 p. 374).

Dans ce volume *DD II* 2, Balthasar tâche d'identifier “les personnes du drame” et “les personnes dans le Christ”. Voici comment il situe les démons.

6 *DD II* 2 p. 381 et 391. Voir toute sa section IV. “Anges et démons” *DD II* 2 p. 367-397. Barth avait consacré 249

pages au même double sujet.

7 Voir par exemple la position de BALTHASAR, *DD II* 2 379-387.

- Ces démons sont des « “personnes” certainement, puisqu'on ne peut leur refuser la liberté de la décision par laquelle ils sont parvenus dans une relation indissoluble avec leur fin dernière et par là aussi avec leur mission définitive prévue par Dieu » (DD II 2 p. 388).

- Ils sont aussi des “personnes dans le Christ” puisqu'ils ont été créés en lui, ainsi que toute la création (*Colossiens 1,16*).

- Reste la question de savoir s'ils sont véritablement des “personnes du drame”. Car même s'ils ont un rapport au Christ, « ce n'est pas leur drame qui est joué, mais le drame entre Dieu et l'homme (et en lui le monde). Il ne semble pas que le drame des anges y soit impliqué; ce drame paraît, en face de celui qui nous intéresse, antérieur, supérieur ou extérieur au monde. Ces anges ne prennent en tout cas part au jeu que comme ceux qui sont toujours déjà décidés » (DD II 2 p. 388). La tradition des Pères avance souvent deux motifs qui mêlent le péché de Lucifer seul face à Dieu à une relation en triangle: soit l'envie devant Adam à l'image de Dieu, soit l'orgueil devant le Christ, Fils de Dieu incarné. « C'est la tendance des deux théories – inclination devant Adam ou inclination devant le Christ – que de préserver l'unité du drame divin en liant la décision des anges à la décision centrale de Dieu pour l'alliance avec l'humanité jusqu'aux dernières conséquences, jusqu'à la croix » (DD II 2 p. 389). Dans ce cas, « leur destin n'est pas “contemporain” du drame, et pourtant il n'est pas sans rapport avec lui » (DD II 2 p. 391).

Bernard
Pottier

Et donc ? Satan comme personne : oui. Personne dans le Christ : oui. Personne du drame : d'une certaine manière, quoiqu'un peu indirecte. « Qu'il soit pour cette raison déjà à considérer comme personne théologique, c'est douteux » (DD II 2 p. 393).

Pour Balthasar, la personne de Satan se détruit par son refus. « Contrairement à l'homme, le pur esprit est en mesure d'atteindre sa fin dernière par un acte indivisible, où il se saisit lui-même tout entier, si bien qu'en refusant totalement cette fin, il perd logiquement sa personnalité [...] Et le reliquat de sujet existant après avoir perdu sa vérité personnelle ne peut être qu'une autocontradiction interne plus complète [...] C'est pourquoi E. Brunner a parlé avec raison de l'agir “impersonnel” du démoniaque, qui “dissout la personne” ; J. Ratzinger l'a qualifié [en 1973] comme la “non-personne”, la décomposition, la ruine de l'être-personne » (DD II 2 p. 393-394⁸).

Cette expression de *Un-person* est reprise partout et ne fut jamais démentie par le cardinal Ratzinger. Voici quelques auteurs qui la citent : Schef-

8 Voir Joseph RATZINGER, *Dogme et annonce* (*Dogma und Verkündigung* 1973), trad. A.-M. Gossellin, Parole

et Silence, 2012, p.212-213, dans l'article « Prendre congé du diable? », aux pages 205-213.

fczyk⁹ (1975, p. 116 n. 3), Balthasar ici (1978 pour l'allemand), Lehmann dans *Communio* 1979¹⁰, *Documents épiscopat* mars 1992, p. 15. La page où surgit ce néologisme a été traduite par la revue *Christus*¹¹. Elle provient d'une réponse de Ratzinger (*Abschied vom Teufel?*) à Herbert HAAG, *Abschied vom Teufel*, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1969, qui proposait simplement, disait-il, quelques méditations sans prétention scientifique.

Avec ce concept étrange de *Un-person*, ne sommes-nous pas assez proches, finalement, du dangereux "néant" dont nous parlait Barth ?

Conclusion

Avec tant d'autres, Barth reconnaît la difficulté de parler théologiquement des anges et des démons. Il critique la position traditionnelle, notamment celle de Thomas d'Aquin qu'il juge trop philosophique et pas assez biblique. Mais puisque la Bible, source privilégiée voire unique de la Révélation, mentionne assez souvent les anges, il s'efforce de les intégrer dans le contexte plus large du "Royaume des Cieux" : première originalité bienvenue.

Suivant cette piste, il constate que l'activité des anges ne consiste qu'en une louange de l'œuvre divine, louange qui auprès des hommes se mue en témoignage et même en prédication. En fait, ce devrait être aussi l'unique activité humaine, mais l'histoire du salut s'est fortement compliquée du côté de l'humanité pécheresse. Quant aux anges, selon Barth, leur liberté n'a pas à être anthropomorphisée : elle est différente de la nôtre et entièrement positive, incapable de dire NON à Dieu. Mais alors les démons ? Ici, Barth est clair : pour lui, l'Écriture en parle vraiment trop peu pour que nous puissions spéculer sur leur identité, au risque de donner dans la mythologie. Les démons sont identiques, finalement, au néant, mais un néant d'autant plus dangereux que nous lui accordons une réalité indue.

Thème

Bernard Pottier, Jésuite belge, membre de la Commission Théologique Internationale de 2014 à 2019 et de la Commission Pontificale sur le diaconat féminin. Actuellement directeur du Forum Saint-Michel à Bruxelles. A publié avec Dominique Struyf, Psychologie et Spiritualité. Enjeux pastoraux, Coll. Donner Raison n° 35, Lessius, Bruxelles, 2012, 317 p., ainsi que plusieurs articles récents dans Communio, dont « Le magistère de l'Église catholique et les déviations doctrinales. Le cas du père Dupuis », dans Communio 43/1 (2018) p. 75-93.

9 Voir note 2 de cet article.

10 Karl LEHMANN, "Le mystère du mal. Préliminaires au problème du diable" dans *Communio* IV " (mai-juin 1979)

10-18. Ici pages 17-18.

11 Joseph RATZINGER, « Personne ou "non-personne" ? », dans *Christus* 168, oct. 1995, p. 450 (page unique).

Le diable et ses masques : *persona non grata* – Sur le statut personnel du Malin



Philippe
Vallin

Le diable n'est pas intéressant mais il intéresse. Il est invisible mais il multiplie les masques. Il est l'échec en personne jeté par permission divine en plein milieu d'un drame collectif, l'histoire de la famille humaine. Or, tout ordonnée qu'elle soit à la victoire éclatante de la gloire divine, l'histoire des hommes témoigne, à commencer par les récits évangéliques, que Satan, cet échec en personne, y sait réussir ses petites affaires et ses marchandages. Drôle de « personne » donc, disposée par la volonté de Dieu dans le jeu compliqué des libertés humaines comme pour en obtenir, à son masque défendant, un dégagement plus net du mystère de la liberté divine : échangée par périchorèse entre les trois personnes de la Trinité, elle vient creuser le mystère de la liberté humaine, elle l'habite et la travaille, de manière que la perfection de personne passe effectivement du Créateur à la créature. En son temps, J. Ratzinger avait mis l'accent sur la dignité théologique de la personne en christianisme, en décorant le sujet hypostatique reconnaissable dans les démons du titre savamment contrarié de « *Unperson* » : rien qui niât le caractère indestructible de l'essence d'un esprit créé, mais invention d'un effet lexical, d'une sorte de biffure de portée eschatologique¹. Il faudrait peut-être traduire « contre-personne » plutôt que « non-personne ». En juste dogmatique, il ne se peut pas que la dignité métaphysique de la personne oblitère l'horizon de sa dignité ou de son indignité eschatologique. Mais si la personne ne s'accomplit pas en Dieu dans l'éternité, il faut alors qu'elle y subsiste inversée ou retournée : sa réussite dans l'infini y sera une faillite indéfinie.

Nous gageons la tentative de réflexion qui suit sur l'idée reçue de la christologie que l'hypostase a désormais partie liée avec le visage où la vérité foncière de Jésus-Christ a paru : « Qui m'a vu a vu le Père » (*Jean* 14,9). La visibilité humaine de Dieu est le mystère de révélation formelle qui sustente la notion chrétienne

1 Voir K. LEHMANN, « Der Teufel, ein personales Wesen? » dans W. KASPER – K. LEHMANN, *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Mainz, Grünewald, p. 93 ; voir en français K. LEHMANN, « Le mystère du Mal. Préliminaires au problème du Diable », *Communio*, n° IV, mai-juin 1979, p. 18. Le mot ne

sut pas convaincre tous les théologiens, témoin A. GANOCZY, « La métaphore diabolique », *Recherches de Science Religieuse*, tome 84, 2001/4, p. 511-525 : « Voir la tentative, à mon avis peu concluante de J. Ratzinger de désigner le diable comme "Unperson" » (note 35, p. 524).

de personne². Il n'est pas indifférent à notre sujet que cette notion ait employé à ses fins les mots de l'équivoque anthropologique: *prosôpon*, visage ou masque, si la face est trompeuse; *persona*, masque et puis rôle, si la voix est captieuse³. Bref, c'est d'après nous l'économie de l'incarnation du Fils qui, seule, pouvait forcer les aveux du vieux menteur homicide qui dit aux hommes: «Je suis», quand Dieu lui dit éternellement: «Sors d'ici». Ainsi le discours chrétien sur les anges et les démons paraît-il contraint, en quelque manière, d'associer ou de dissocier la question de l'hypostase et celle de la personne.

Face de Dieu, visage d'homme, visage de gloire

Le discours biblique ne sait pas parler d'esprits et, de toute façon, il ne sait pas parler de Dieu qui est esprit, avec ce simulacre qu'il en parlerait à d'autres qu'aux hommes de chair et de sang. Est-ce à dire qu'il donne à Dieu figure de voix et figure de visage, ou même simple figure de tonus corporel (*Exode* 40,35; *Jean* 18,6), en vertu de fictions anthropomorphiques dans lesquelles sa prétention de dire la différence divine se trouverait aussitôt déjouée? Tout au rebours, la Révélation chrétienne qui ne veut pas d'autres justifications que celles qui sortent d'elle-même assume jusqu'à l'extrême le péril d'anthropomorphisme puisque, à sa pointe, elle soutient que Dieu, inassignable au lieu et au temps, a pris corps, visage et voix humaine en Jésus de Nazareth. On doit comprendre alors que l'esprit n'a rien à perdre de spirituel quand il est ainsi circonscrit, et que le visage de l'homme, par exemple, est la plus étonnante circonscription qui puisse se concevoir en ce monde de ce que nous avons appris à appeler l'âme, d'une part, et d'autre part, la personne, et que nous n'aimons guère renfermer entre des limites trop prochaines. Songeons à ce que nous mettons de sens sous les épithètes du visage *rayonnant* ou de la face⁴ *radieuse*. Lorsque Jésus a dit de lui-même qu'il était «la porte» (*Jean* 10,9), on peut penser qu'il le disait d'abord de son visage, de son regard, de sa voix, lesquels en toute vérité ouvraient à ses disciples un accès authentique au Royaume des Cieux.

Thème

2 Voir B. MEUNIER, «Le dossier "Prosôpon"», dans B. Meunier (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, Paris, Cerf («Patrimoines – christianisme»), 2006, p.130: «[Hippolyte de Rome] cite un peu plus loin Michée 2,7-8 où apparaît le mot *prosôpon* qui désigne le visage de Dieu; mais il semble l'interpréter comme étant le Christ, en tant que c'est lui qui révèle le Père. Du coup le Fils peut être qualifié de *prosôpon* (du Père). [...] C'est à peu près selon le même processus que le mot *persona* a fait son apparition en théologie latine, dans le *Contre Praxeas* de Tertullien». Voici le texte de Michée 2,7-8 cité par Hippolyte dans une version de la Bible grecque qui n'est pas la nôtre: «Le bienheureux

Michée dit en effet ceci: "La maison de Jacob a irrité l'Esprit du Seigneur. Telles sont leurs actions. Ses paroles ne sont-elles pas bienveillantes avec eux, et ne sont-elles pas droites? Ils se sont levés en ennemis contre son visage pacifié. Ils ont déchiré sa gloire"».

3 Voir B. MEUNIER, «"Persona" en latin classique», dans B. Meunier (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, op. cit. p.27: «Le mot est aussi connu dans son sens théâtral, éventuellement de manière péjorative: *persona* est le "masque" qui cache la réalité, opposé à *facies*, le vrai "visage"».

4 Voir les récits de la transfiguration en *Matthieu* 17,2: «Son visage resplendit comme le soleil» et en *Luc* 9,29: «L'aspect de son visage changea».

La «face de Dieu» est une expression subtile qui court dans la Bible depuis *Genèse* 33,10 jusqu'à *1 Pierre* 3,12. On n'imaginera pas, si l'on se souvient de la face unie du ciel d'azur penchée par-dessus la terre, qu'elle impose un format resserré à la présence divine co-extensive au monde des hommes et à leur histoire. On n'imaginera pas non plus qu'elle signifie une présence évasive, détournée, dilettante, car «le Seigneur parlait à Moïse, face à face, comme un homme parle à son ami» (*Exode* 33,11). L'idée intuitive que l'on peut recueillir de l'efficacité du symbole nous concentre sur le caractère d'intentionnalité indéfectible dont la foi crédite la libre volonté du Créateur à l'égard des hommes créés à son image et ressemblance. Le Dieu de la foi chrétienne n'est pas comme celui dont se moque Élie en *1 Rois* 18,27 : «Criez plus fort, c'est un dieu : il a des préoccupations, il a dû s'absenter, il a du chemin à faire ; peut-être qu'il dort et il faut qu'il se réveille». La notion de providence entend bien assumer en dogmatique la déclinaison abstraite de cette représentation originaire de l'Écriture Sainte.

Velatio vultus, velatio cordis : une exégèse paulinienne

Cette face divine ne saurait donc être inactive ou endormie dans son rapport aux actions humaines. Et comme il fallait bien en composer l'image avec cette autre image de la gloire de Dieu qui court elle aussi presque d'un bout à l'autre du langage biblique (*Exode* 16,7 ; *Apocalypse* 21,11), la figure ardente du visage de gloire est venue illustrer la communication réelle qui s'établit entre la personnalité divine et la personnalité créée, puisque le feu du Dieu vivant semble avoir transité sur la face de Moïse, d'après le récit d'*Exode* 34,29-35, qui ne saurait passer pour anecdotique si l'on en juge par le commentaire de portée compréhensive procuré par Paul⁵ :

Philippe
Vallin

Il ne savait pas, lui Moïse, que la peau de son visage était devenue rayonnante en parlant avec le Seigneur (verset 29) ; [...] Moïse acheva de parler avec eux et il plaça un voile sur son visage. Et quand il entra devant le Seigneur pour parler avec lui, il retirait le voile jusqu'à sa sortie (verset 33-34) ; [...] Les fils d'Israël voyaient que la peau du visage de Moïse rayonnait. Alors Moïse remplaçait le voile sur son visage, jusqu'à ce qu'il retournât parler avec le Seigneur (verset 35).

Nous laisserons de côté la grande thématique de l'articulation de la Nouvelle Alliance à l'Ancienne qui est le concept de récapitulation théologique propre aux deux lectures paulinienne et origénienne.

5 *2 Corinthiens* 3,12-18. Sur l'interprétation par Origène de cette liaison de sens entre *Exode* 34 et *2 Corinthiens* 3 qui, selon dom Joël Letellier, constitue un «point

charnière de la pensée origénienne», voir : Joël LETELLIER, «Le thème du voile de Moïse chez Origène», dans *Revue des Sciences Religieuses*, 1988, n° 62/1, p. 14-26.

Ce qui est déjà remarquable dans l'exégèse de Paul en 2 Corinthiens 3,7.13.15, c'est l'articulation médiatrice entre le lieu du visage et le lieu du cœur : « Les Israélites ne pouvaient fixer le visage de Moïse à cause de la gloire, pourtant passagère, de ce visage » (verset 7) ; « Nous ne faisons pas comme Moïse qui se mettait un voile sur le visage pour éviter que les Israélites ne voient la fin d'un éclat passager. Mais leur intelligence est obscurcie » (verset 13-14). On comprend ici que la visibilité glorieuse du visage de Moïse, visibilité reçue à l'évidence dans sa signification théophanique, renvoie par ses alternances ou ses intermittences à l'intelligence disgraciée⁶ des sujets personnels qui l'entourent, et peut-être d'abord au défaut de perfection⁷ qui grève la médiation de Moïse lui-même. Autrement dit, Paul introduit le thème d'une transitivité anthropologique du visage au cœur, comme il l'exprimera en termes formels aux versets 15-17 : « Oui, jusqu'à ce jour, chaque fois qu'ils lisent Moïse, un voile est sur leur cœur. C'est seulement par la conversion au Seigneur que le voile tombe. Car le Seigneur est l'Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté ». On observe maintenant que Paul a lié la *velatio cordis* à l'impuissance radicale de la liberté, de même qu'il avait lié la *velatio vultus* à l'obscurcissement de l'intelligence. Vient alors la reprise du même thème dans le registre collectif de l'Alliance Nouvelle : « Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, de gloire en gloire, par le Seigneur qui est Esprit » (verset 18).

Thème

On peut former l'hypothèse que l'accès surnaturel à l'esprit des Écritures par le dépassement de l'extériorité de la lettre, en vertu de la médiation du Verbe incarné, a su conférer au *corpus* biblique une espèce de physionomie, comme si le visage transfiguré du Christ affleurerait à la manière d'un filigrane au travers du papier. Bref, la bouche de Jésus parle depuis chaque page des livres saints. Dans *Histoire et Esprit*, H. de Lubac qui trouvait cette idée chez Origène⁸, est heureux de la retrouver formulée chez Ambroise et surtout dans le commentaire du *Psaume* 103 d'Augustin : « Rappelez-vous que c'est une même Parole de Dieu qui s'étend (*dilatatus*) dans toutes les Écritures, que c'est un même Verbe qui résonne dans la bouche de tous les écrivains sacrés⁹

6 Joël LETELLIER note *ibid.* p. 15 : « Pour saint Paul, la signification est claire : les juifs en ne voulant pas reconnaître le Christ, se sont mis un voile (*kalumma*) sur leur cœur. Ils ont refusé de se tourner (de se convertir = *epistrephein*) vers le Seigneur. Leur voile n'est donc pas tombé et, lorsqu'ils lisent l'Ancien Testament, leur regard enténébré à cause du voile posé sur leur cœur ne discerne pas que le Christ y est pourtant annoncé et préfiguré partout. Les juifs sont esclaves de la lettre [...] ».

7 Voir *Hébreux* 3,3 : « En fait c'est une

gloire supérieure à celle de Moïse qui lui revient, dans toute la mesure où le constructeur de la maison est plus honoré que la maison elle-même » ; *Hébreux* 8,6 : « En réalité, c'est un ministère bien supérieur qui lui revient, car il est médiateur d'une bien meilleure alliance dont la constitution repose sur de meilleures promesses ».

8 H. de LUBAC, *Histoire et Esprit*. « L'intelligence de l'Écriture d'après Origène » (1950), *Cœuvres complètes XVI*, Paris, Cerf, 2002, p. 336-354.

9 LUBAC, *Ibid.*, p. 344-345.

[...]». Ceci dit, il n'est pas improbable au jugement d'Origène que les chrétiens eux-mêmes se rendent sourds et aveugles à cette voix du Sauveur¹⁰ et, quoique l'Esprit leur ait été donné à plein (*Jean 7,39*), à la différence des juifs, qu'ils se voilent eux aussi l'intelligence et le cœur.

Sans apporter maintenant les prolongements attendus de ces considérations scripturaires sur la dignité théophanique du visage humain, tels que, notamment, les procès de canonisation les documentent par la mention du *visage de gloire*, entre autres charismes¹¹, qu'il nous soit permis de rappeler que le grand art des icônes byzantines s'est exercé à cause du Christ ressuscité, de la Vierge Marie et des saints, à présenter l'éternisation de l'humanité intégrale, de la personne en ses corps et âme, par la représentation topique de la gloire des visages humains.

Un spécialiste d'iconographie s'intéresserait sans doute ici, par parallèle, aux représentations de la disgrâce démoniaque ou, faut-il dire, de la *dis-gloire* des démons au temps économique de leurs apparitions terrestres. Nous-même, après avoir réfléchi à l'économie pour ainsi dire prosopologique de la visibilité divine, nous devons en venir à l'idée d'un sujet hypostatique définitivement inaccompli et à la régression vers le masque qu'elle induit.

Visage d'ange, masque du démon : deux économies d'apparitions

Philippe
Vallin

Il paraîtra impertinent de juger des anges au visage, puisqu'ils sont de purs esprits. Encore une fois, le régime de l'économie salvifique interdit à l'humanité viatrice de s'intéresser pour des motifs purement anecdotiques ou superstitieux à des créatures spirituelles. Si les hommes n'ont pas de profit à se vouer aux anges (*Galates 3,19* ; *Colossiens 2,14.18*¹²), ou même à s'intéresser à eux en simples curieux, il demeure dans la doctrine commune, de soi salutaire à la lucidité théologale, que le propre rapport d'alliance à Dieu des esprits angéliques est définitivement scellé selon leur adhésion de foi ou selon leur refus de croire.

10 LETELLIER, *Ibid.*, p. 18.

11 Voir les descriptions de l'historien et consultant de la Congrégation pour la cause des Saints, Joachim BOUFLET, *Encyclopédie des phénomènes extraordinaires dans la vie mystique*, volume 1^{er} : *Phénomènes objectifs*, Paris, Le Jardin des Livres, 2001, chapitre 2 : « Les phénomènes lumineux », p. 74-80.

12 Paul évoque bien un « culte des anges » en *Colossiens 3,18* qui est incompatible avec la doctrine du Christ glori-

fié, et assujettit indûment les hommes à ces intermédiaires célestes. Un thème analogue est développé au premier chapitre de l'*Épître aux Hébreux* : « Auquel des anges a-t-il jamais dit ? » en *Hébreux 1,5* et *1,13*, pour conclure sur une assignation théologique explicite : « Ne sont-ils pas tous des esprits remplissant des fonctions et envoyés en service pour le bien de ceux qui doivent recevoir en héritage le salut ? » (*Hébreux 1,14*).

Pour autant leur histoire, tout accomplie ou tout inaccomplie, appartient à l'histoire de la création selon une temporalité originale, plus géométrique qu'arithmétique¹³, mais qui ne pouvait pas ne pas croiser la nôtre. La glorification des uns comme la damnation des autres jouissent donc du pouvoir d'intervenir dans le champ énergétique de l'acte humain d'adhésion à Dieu et d'y apporter insensiblement la force dynamique de leurs courbures respectives. À coup sûr, l'économie des apparitions angéliques est tout à fait dépourvue de portée sotériologique pour le propre compte des purs esprits, déjà réglé. Mais puisque ils sont assignés sans retour dans le « Royaume » ou dans la « géhenne » quand s'inaugure le drame du genre humain, il leur reste, selon le ferment antagoniste de leur vitalité eschatologique, à tourner vers la face de Dieu l'ancien Adam et sa descendance, ou à les en détourner. Ainsi s'explique qu'ils prennent visage dans leur commerce avec la société humaine des visages : « En son milieu, la ressemblance de quatre êtres vivants ; tel était leur aspect : ils ressemblaient à des hommes. Chacun avait quatre visages et chacun d'eux quatre ailes » (Ézéchiel 1,5-6). Jean Damascène avait bien compris les enjeux de cette ressemblance, lorsqu'il expliqua le sujet angélique par l'économie singulière de son *prosôpon* :

Thème

La « personne » [*prosôpon*] est ce qui, par ses propres activités et propriétés, nous fournit une *manifestation* claire et distincte par rapport aux autres êtres de même nature que lui. Par exemple, lorsque Gabriel parla à la Sainte Mère de Dieu, bien qu'il fût l'un des anges, il fut seul à parler en ce lieu, séparé des anges de même substance par sa présence en ce lieu et par son discours¹⁴.

La dissociation de l'hypostase créée et de la perfection surnaturelle de personne

Comme on le voit dès le récit du péché originel en *Genèse* 3,1 et sv et dès la tentation de Jésus en *Matthieu* 4,1-11, la personnalisation humaine se trouve affrontée à la mystérieuse interférence d'un sujet à qui le système du récit confère une consistance manifestement hypostatique. La récapitulation intégrale du discours biblique que nous ne ten-

13 L'ange passe en vertu d'un saut naturel d'une condition qualitative à une autre, de la grâce dans laquelle il a été créé à la gloire dans laquelle son adhésion à l'offre divine l'installe aussitôt et de façon inamissible : c'est une progression géométrique comme celle qui voit l'espace plan à deux dimensions passer à l'espace en trois dimensions. La sanctification humaine, qui comporte elle aussi

des sauts qualitatifs, connaît de son côté des confirmations en durée et en extension du type de la progression arithmétique.

14 S. JEAN DAMASCÈNE, *Dialectica sive Capita philosophica*, cap. 44 : « De la personne », traduit à partir de B. Kotter (éd.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, T. I, Berlin (« Patristische Texte und Studien, n° 7 »), 1969, p. 109.

terons pas, mais qui passe notamment par le scénario du livre de *Job* (1,6-12), conserve à Satan et aux démons cette compétence dramatique où nous dirions qu'ils se soutiennent, au moins le temps d'un rôle et pas davantage, dans la dignité épiphanique de personne. Il est en effet de la nature du masque (*prosôpon* ou *persona*) d'autoriser l'apparence qu'il est censé feindre, aussi longtemps que l'échéance du pacte fictionnel le lui permet : à l'heure dite, les masques tombent.

Dans ces conditions, la narration biblique devait avoir sa manière particulière de peindre les masques, de suggérer la simulation de cette *Unperson* qui veut se faire aussi grosse de liberté que les anges. Le diable est furtif; il n'écoute pas, il « tente » au double sens de la tentative et de la tentation. Sa parole d'infiltration est en effet comme un grappin jeté dans les psychismes et qui en ramène ce qu'il peut. Satan n'adresse pas, au sens plein et comme en face à face, une tentation à la personne qu'il veut dépersonnaliser; en perdant eschatologique, il est forcé de jouer de sa parole oblique comme d'une parole spécieuse qui fait nombre avec la Parole divine de franchise (« EMET » / אמת) et qui, privée absolument du poids de gloire de celle-ci, s'applique à lui faire de l'ombre en parole intrusive.

En *Luc* 4,13, le texte énonce la défaite de celui qui ne saurait longtemps se soutenir dans la dignité de personne : « Le démon se retira », qui semble faire pièce à *1 Samuel* 16,14 : « L'esprit du Seigneur s'était retiré de Saül et un esprit mauvais, venu du Seigneur, le tourmentait » (voir *a contrario*, *Matthieu* 12,28). C'est à cause de sa condition eschatologique faillie que Satan ne peut organiser qu'un simulacre de personnalité, forcément provisoire, forcément illusoire surtout sous le regard des saints, à commencer par Jésus¹⁵. Cette économie de la figure démoniaque, disposée en dernier ressort par Dieu lui-même, est censée tourner à l'avantage de la sanctification des hommes, en ce qu'elle témoigne du mystère d'iniquité lui-même, incapable de se poser en concurrent crédible du mystère de piété : la décomposition du bien n'est pas une réalité atteignable authentiquement par un esprit créé, toujours ordonné au bien éternel de Dieu, à sa saisie (*viator* pour être *comprehensor*, voir *Philippiens* 3,12¹⁶).

Philippe
Vallin

Le visage de vérité et le mystère de l'inique : le sujet vérifié ou confondu

Le diable étant, selon les axiomes de la Révélation chrétienne, un sujet qui a choisi, en récapitulant d'un coup toute sa personne, de ne pas re-

15 « Quoi à nous et à toi? », en *Marc* 1,24 : « Quoi à toi et à moi? » en *Marc* 5,7.

16 « Je m'élance pour tâcher de le saisir,

parce que j'ai été moi-même saisi par Jésus-Christ. Frères, je n'estime pas l'avoir déjà saisi ».

cevoir le bien de Dieu – et ce choix l'établit en ennemi eschatologique de Dieu –, il devient aussitôt et il demeurera une énigme indéchiffrable pour l'esprit humain, une hypostase effondrée sur elle-même, incapable désormais de paraître en *prosôpon*. Comment fut-il possible de refuser l'offre gracieuse du bien infini et absolu et, supposé que cela soit possible d'une possibilité limite, comment l'homme pourrait-il pénétrer en mode spéculatif cette possibilité limite, et puis l'expliquer ensuite? Dite en d'autres termes, cette vérité revient à exprimer la conviction qu'une personne humaine temporalisée ne peut rallier le tentateur qu'en choisissant d'une volonté délibérée de *décomposer* son propre rapport à la vérité et au bien, et en se trouvant à la fin piégée dans cette décomposition, ligotée, disqualifiée, suicidée: l'obstination eschatologique dans l'orgueil, l'envie et la colère consignerait en langage moral le mode de subsistance dans la damnation de celui qui, en vérité ontologique, a perdu la face. Car une personne créée existe en répondant du Créateur ou subsiste comme une personnalité indéfiniment résiduelle.

Le visage humain manifeste tout au rebours la composition effective, l'unification tendancielle de toutes les puissances du sujet temporel, réalisé selon le bien divin qui vint à sa rencontre: « In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum » (*Psaume 31,2*). Cette thématique de la confusion, si fréquente dans le discours biblique¹⁷, entretient un rapport symbolique étroit avec notre réflexion: un visage confondu expose l'événement soudain de vérité qui juge ses mensonges et compromissions et qui défait la composition factice d'une personnalisation provisoire et illusoire. On peut parler alors en effet de non-personne, de personne biffée ou controuvée. Et puisque Satan est « l'accusateur de nos frères » (*Apocalypse 2,10*) sur la scène du procès de l'histoire dont Jésus est le juge, il n'est pas impertinent de résumer un aspect décisif de la sotériologie en expliquant la manière dont le visage blasphémé de Jésus a confondu le Tentateur: « Il fut précipité le grand dragon, l'antique serpent, celui qu'on nomme diable et Satan, le séducteur du monde entier » (*Apocalypse 12,9*). Car, « reflet de la gloire divine », « empreinte de sa substance / hypostase » (*Hébreux 1,3*), le Fils semble décrit en creux dans les chapitres 12 et 13 de l'Apocalypse comme l'objet d'une contrefaçon, trinitaire dans son schéma, de la part des deux bêtes, dont la seconde se veut l'effigie de la première (*Apocalypse 13,15*), et qui s'offre à l'adoration des peuples, jusqu'à imprimer sur leur front « la marque » de la bête, en imitation frauduleuse du baptême.

Thème

17 La confusion d'Haman, par exemple, dans le *Livre d'Esther* constitue une pointe du récit: devant l'accusation frontale de la reine Esther, le texte dit d'Haman qu'il « fut bouleversé en face du roi et de la reine » (*Esther 7,5-6*). La Vulgate est encore

plus explicite: « Ille audiens obstipuit, vultum regis ac reginae ferre non sustinens ». La symbolique se poursuit en *Esther 7,8*: « Un ordre sortit de la bouche du roi et on passa une cagoule sur le visage d'Haman » (Vg: « statim operuerunt faciem ejus »).

L'économie narrative fait bien ici de parler de « bête », car les « bêtes » représentées dans l'*Apocalypse* n'ont pas de visage¹⁸, et leur face n'a pas la puissance d'arrêter le regard d'un humain en répondant, sinon pour le terrifier et le faire fuir. Même si l'enquête exégétique doit établir des distinctions nettes entre « Satan », les « démons », le « Malin » et les « bêtes », il reste que notre proposition de placer dans la phénoménalité humaine du visage la perfection surnaturelle de personne se justifie par le jeu de masques caractérisé dont le discours biblique affecte le régime de la disgrâce.

Une docte ignorance : tourner le dos à Satan

Dieu ne veut pas que nous prétendions nous faire sur le diable son ennemi une connaissance claire, comme si l'antagoniste du Dieu de lumière et de vérité pouvait être un sujet lumineux et vrai. Du point de vue du Dieu des chrétiens, notre Créateur et Sauveur, le mal à l'instant de se commettre est ténébreux ; il n'est même que trouble et ténèbres, de sorte que la connaissance du mal, mais surtout celle de la liberté maligne, est accordée à son objet : elle aussi manque de la perfection de lucidité. Être méchant est autrement plus énigmatique qu'être bon, même de l'infinie bonté et sainteté divine. On ne peut attendre de la doctrine chrétienne qu'elle décrypte l'identité du Malin, au-delà de sa constitution originiaire d'esprit angélique, le plus doué sans doute des purs esprits, le plus capable de Dieu. Car l'identité d'une nature personnelle, au contraire de l'identité d'essence d'une pierre ou d'un arbre, réunit son origine de création - Dieu a créé l'ange comme ange - à sa fin eschatologique - le démon s'est damné -, moyennant l'usage effectif qu'aura fait chaque liberté personnelle d'abord du don de Dieu, et ensuite des promesses et des menaces du Créateur. Satan ne porte pas le nom de ses actes comme l'archange Raphaël, parce que sa supériorité d'essence - *angelus supremus*, dit la tradition¹⁹ - voulait qu'il n'eût qu'un seul acte à poser à la face de Dieu. Au cas de son consentement, se fût-il appelé « l'Ami de Dieu » ... ? Satan, l'ennemi, a porté désormais le nom de son acte unique, un acte de négation dans lequel il se reconnaît, dans lequel il stationne pour l'éternité. Alors, bien sûr que pour l'homme ce nom n'est pas compréhensible : être l'ennemi substantialisé de Dieu ne saurait valoir une seconde d'attention, encore moins de contemplation.

Philippe
Vallin

18 La question fait l'objet d'un débat intéressant de neuropsychologie qui montre une différence tranchée entre la perception d'un visage et celle d'une face animale, même la plus anthropomorphe. Voir P. HAINS et J. BAILLARGEON, « La face animale et le visage humain sont-ils équivalents ? Une étude dans le cadre

de la théorie de la charge perceptuelle », dans *L'Année Psychologique*, Volume 111, 2011/3, p. 449-463.

19 Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^o, q. 63, a. 7 : « Utrum angelus supremus inter peccantes fuit supremus inter omnes ».

Dieu est Don pur et saint, et l'humanité a risqué toujours de préférer l'achat où elle compte, à la grâce imprévisible où Dieu ne compte pas. « Menteur et homicide depuis l'origine », l'Ennemi cherche à agir partout où les personnes humaines se fatiguent de travailler selon la gratuité de la grâce à la vérité de leur cœur qui affleure au visage²⁰, et s'inventent par raccourci un visage de masque, dans l'illusion que leur contrefaçon ne refluera pas jusqu'à la déformation du cœur intime. Ainsi deux motifs expliquent les fortunes provisoires de Satan : l'un qui est essentiel est la différence vertigineuse de Dieu devant qui la créature finie craint de fondre (le nom de Michel signifie : « Qui est comme Dieu ? ») ; l'autre est l'épreuve longue de la personnalisation humaine dont la non-personne (*Unperson*) prétend secourir les fatigues et les vertiges avec son simulacre.

« La mesure d'homme qui est mesure d'ange » (*Apocalypse* 21,17) aura donc gouverné notre réflexion puisque nous avons choisi de mesurer la qualité personnelle de l'esprit créé à sa manifestation prosopologique. Suivant cette ligne paradoxale qui entre dans le sillage du maître mystère, celui du visage de Dieu en Jésus²¹, nous avons retiré aux esprits mauvais, aux démons, l'hypothèse d'être reconnus dans la dignité de personne, faute d'en soutenir le caractère de perfection accomplie selon la grâce et la gloire. C'était en somme affirmer l'impossible visage d'un esprit fossile : les démons sont en effet des *Unpersonen*, des personnes manquées à jamais. Une brève histoire de la notion de personne en christianisme témoignerait bientôt de la liaison proprement théologique entre la notion d'hypostase, la substance métaphysique qui assure invisiblement l'identité de soi à soi et la notion de visage. Autrement dit, l'hypostase se joue dans l'Évangile au prix de la relation, *prosôpon* et *persona*, et de la relation avec Dieu : « Aucun d'entre nous ne vit pour soi-même ; aucun d'entre nous ne meurt pour soi-même. Si nous vivons c'est pour le Seigneur que nous vivons ; si nous mourons c'est pour le Seigneur que nous mourons. Dans la vie comme dans la mort nous sommes donc au Seigneur » (*Romains* 14,7-10). À remonter encore plus haut dans la généalogie dogmatique du sujet comme *envisagé*, nous irions sans doute à la rencontre de la « face de Dieu », telle qu'elle s'est dérobée à la simple métaphore dans la révélation incomparable de Jean 1,1 : « Et le Verbe était *pros ton Theon* et le Verbe était Dieu ». Posons qu'une facialité originelle à l'intime des relations trinitaires fonde ultimement le visage de l'homme comme « mesure d'ange ».

Thème

20 « Hypocrites » est le mot accusateur du Christ contre les pharisiens et les scribes (*Matthieu* 23,13s).

21 Voir G. Alberti Richi (dir.), *À la lumière de Vatican II, relectures du Visage du Ressuscité du P. Marie-Joseph Le Guillou*, Paris, Parole et Silence, 2013.

Il se peut que l'orgueil revienne à l'ambition de se recevoir de la relation exclusive à soi-même : être son propre ami eschatologique. L'hypostase des démons y devait mettre la fatale pureté de sa condition ontologique - ils sont des esprits incorporels -, et prononcer ce « Rrac ! » du nihilisme tentateur que *Le Soulier de Satin* met dans la bouche de Don Camille²² : « DONA PROUHÈZE. - Et quelle est cette chose si précieuse que vous m'offrez ? DON CAMILLE. - Une place avec moi où il n'y ait absolument plus rien ! Nada ! Rrac ! ». C'est qu'il y a une totalité de la perdition solitaire que l'ivresse hypostatique du démon lui fit préférer à l'intégralité conjointe de la béatitude. La dernière demande du Pater doit conjurer cette fascination du vide et nous retourner vers le visage du Ressuscité : délivre-nous du perdant eschatologique.

Le père Philippe Vallin, né en 1956, est professeur de théologie systématique à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg. Il est membre de la Commission Théologique Internationale depuis 2009.

David
Vopřada



La renonciation au diable dans la pédagogie baptismale

Dès les premiers siècles, les chrétiens n'ont pas seulement professé leur foi pendant leur baptême, mais ils ont également renoncé au diable, à sa pompe et à ses anges. Au début du III^e siècle, Tertullien témoigne de cette pratique dans son livre *Les spectacles*, où il décrit le sens du baptême chrétien :

Lorsqu'entrés dans l'eau, nous professons la foi chrétienne selon les termes prescrits, nous attestons de notre bouche que nous avons renoncé au diable, à sa pompe et à ses anges. Trouvera-t-on rien de plus éminemment privilégié que l'idolâtrie pour y rencontrer le diable, ses pompes et ses anges¹ ?

Thème

La renonciation au diable dans le contexte baptismal est présente tout au long de la tradition chrétienne jusqu'à aujourd'hui. Toutefois, dans l'actuel *Rituel de l'initiation chrétienne*, on trouve également la renonciation au diable encore à d'autres moments du cursus baptismal, notamment lors des trois dimanches du Carême où les candidats au baptême subissent les rites des scrutins qui comprennent par ailleurs des exorcismes. La réforme liturgique du concile Vatican II s'inspirait de l'étude des sources patristiques qui révèlent une pédagogie de ce chemin de préparation au baptême.

Dans cet article, nous reviendrons d'abord sur le contexte culturel de la préparation au baptême dans l'Antiquité ; puis nous aborderons la description et l'explication des scrutins et de la renonciation au diable, telles qu'elles se retrouvent dans les œuvres de deux évêques africains du V^e siècle : saint Augustin et son disciple saint Quodvultdeus, évêque de Carthage dans la décennie qui a précédé l'invasion vandale de 439. Ce rappel nous permettra de cerner la sémantique de la dernière phrase de l'oraison dominicale, confiée aux « appelés » avant le baptême, où l'orant demande à être délivré du mal.

La cosmologie des pouvoirs spirituels

Presque toutes les cultures de la Méditerranée antique, c'est-à-dire les païens, juifs et chrétiens, partageaient la même cosmologie : sous la sphère

des «étoiles harmonieuses», il y avait «les profondeurs inférieures de l'univers», gouvernées par diverses forces démoniaques qui communiquaient avec l'univers matériel. Pour les chrétiens, la terre était surtout dominée par «le seigneur du monde», c'est-à-dire Satan et ses anges. Ces démons étaient responsables de tout ce qui nuisait à l'existence humaine: les maladies, les catastrophes naturelles ou encore les malheurs sociaux². Les chrétiens ont attribué ces adversités à divers vices, tels que l'ivresse, l'addiction aux jeux païens, l'idolâtrie, mais aussi au pouvoir de Satan et de ses démons. Selon les mots d'Augustin, la race humaine est «un jouet de démons», «l'arbre fruitier du diable, sa véritable propriété, sur laquelle il peut cueillir ses fruits³».

Depuis les débuts du christianisme en Afrique, renoncer à ces idoles et au diable signifiait rejeter de nombreuses professions qui auraient pu être liées à l'idolâtrie. Les artisans et les constructeurs de bâtiments n'étaient nullement autorisés à prendre part à la fabrication d'idoles et de temples. Les chrétiens n'auraient pas pu devenir magistrats, car ces fonctionnaires disposaient d'une fonction religieuse et auraient été obligés de sacrifier aux dieux païens⁴. Pour les marchands chrétiens, il était même embarrassant de conclure des contrats, car le commerce impliquait un serment aux dieux qu'ils n'auraient pas pu faire aisément. On ne s'étonne donc pas que, selon Tertullien, de nombreux chrétiens se faisaient plaindre: «Je n'ai rien d'autre pour vivre⁵.»

David
Voprada

Mais pour les chrétiens de Carthage, il était aussi très délicat d'éviter les passions légendaires de la population de la cité: c'est-à-dire la participation à des courses de chars dans le cirque, à des jeux de gladiateurs et à des chasses d'animaux dans l'amphithéâtre, à des compétitions sportives dans le stade ou à des pièces de théâtre⁶. Le lecteur se souviendra peut-être de la fascination pour les jeux qui, dans les *Confessions*, enchantaient l'ami d'Augustin, Alypius, qui deviendra plus tard évêque de Thagaste, ville de naissance d'Augustin⁷. En outre, Augustin critique dans ses sermons l'intérêt des Carthaginois pour les divertissements; pour prêcher contre eux, il fut aussi invité à plusieurs reprises à Carthage par l'évêque Aurelius⁸. Les jeux à Carthage se poursuivirent jusqu'à la conquête vandale en 439 et, apparemment, également après celle-ci⁹. Cependant, il est clair que la renonciation à ces «pommes du diable» dans la préparation des candidats au baptême représentait une expression très concrète de la nouvelle foi chrétienne des baptisés car, en refusant de

2 AUGUSTIN, *Sermon 18*, 1; *Du combat chrétien* 1, 1-2.

3 *Id.*, *Du mariage et de la concupiscence* 1, 23, 26; *Contre Julien* 6, 21.

4 TERTULLIEN, *La couronne du soldat* 13, 7; *L'idolâtrie* 3-17.

5 *Id.*, *L'idolâtrie* 5, 1.

6 SALVIEN, *Le gouvernement de Dieu* 7,

13-17; W. HARMLESS, *Augustine and the catechumenate*, Collegeville, Liturgical Press, 1995, p. 46.

7 AUGUSTIN, *Confessions* 6, 8, 13.

8 *Id.*, *Discours sur les Psaumes* 80; 102; 103; 146; 147.

9 QUODVULTDEUS, *De tempore barbarico* 1, 1.

prendre part à des jeux païens, ils refusaient aussi d’embrasser un aspect fondamental et très populaire de la vie de leur ville¹⁰.

Cette démonologie très forte ne présente rien d’étonnant ni de nouveau pour le christianisme africain. Auparavant, une partie de l’œuvre de Tertullien – auteur que nous avons déjà mentionné – pouvait être interprétée comme un commentaire sur la vie des chrétiens selon la renonciation baptismale. Les catéchumènes et les baptisés étaient avertis qu’ils se mouvaient dans un monde régi par des démons : aucun endroit – que ce soit les forums, bains, rues, auberges et même les maisons des chrétiens – n’était absolument exempt d’idoles¹¹.

Par conséquent, la vision d’un monde rempli de démons affecte nécessairement la notion chrétienne de conversion. La décision personnelle pour le Christ ne suffit pas à libérer des influences spirituelles susmentionnées. De surcroît, la conversion n’était pas conçue exclusivement comme un mouvement psychologique, mais également comme une transposition d’un royaume cosmique, celui de Satan, à un autre, celui du Christ et de l’Église. Subséquemment, les scrutins visaient à vérifier si les candidats présentaient des signes de soumission au règne démoniaque et l’exorcisme visait à purger du démon la vie du candidat. Pour la population antique, les réalités corporelles et spirituelles n’étaient pas séparées et cet exorcisme prenait une forme physique, comme nous le verrons.

Thème

Trois éléments de la conversion

Pour un homme qui avait cru en Christ, le désir d’être protégé du mal faisait partie du parcours d’un nouveau croyant jusqu’au baptême. Pour faciliter cela, les catéchumènes qui décidaient de se faire baptiser – et qui étaient appelés « compétents » ou « élus » –, faisaient une retraite spirituelle composée des catéchèses, d’une discipline pénitentielle et des rites liturgiques. Pour la préparation au baptême, toute l’attention du candidat était requise. On avait besoin de mettre de côté ses affaires et préoccupations matérielles pour recevoir l’enseignement théorique et pratique. Si le candidat vivait à la campagne, il devait venir dans la ville épiscopale et y rester pendant quarante jours pour prendre part à cette préparation intensive¹². Au début de cette période intensive de quarante jours du carême, le style de vie des candidats était examiné : toutes les personnes dont la vie était incompatible avec la vie chrétienne, c’est-à-dire les prostituées, acteurs et pécheurs publics, mais aussi les ivrognes, avarés et calomnieurs n’étaient pas autorisés à continuer s’ils ne rompaient pas avec leur

10 TERTULLIEN, *Les spectacles* 4, 1.
11 *Ibid.*, 8, 9.

12 AUGUSTIN, *Des devoirs à rendre aux morts* 12, 15.

vie passée. Cet examen devait démontrer que les candidats étaient résolus à abandonner leurs péchés et à ne plus pécher après leur baptême¹³.

Les candidats fréquentaient les catéchèses quotidiennes pendant la première partie de la liturgie (*missa catechumenorum*). Dans ces catéchèses, Ambroise, Augustin et les autres Pères essayaient de lier l'enseignement de la morale avec la doctrine chrétienne¹⁴. Ils mettaient les candidats en garde contre des péchés graves, tels que l'adultère ou le concubinage, et montraient comment ces péchés affectent et scandalisent les autres. Mais Augustin n'oubliait pas les « petits ennemis » ou les péchés que l'on commet quotidiennement : ceux-ci faisaient aussi partie de la décision des candidats de renoncer définitivement au mal¹⁵.

La pédagogie de la préparation au baptême ne se contentait pas de la seule instruction orale, puisque le « programme de formation » proposé par Augustin exigeait également une discipline ascétique assez stricte. Les candidats au baptême devaient jeûner : leur table était dépouillée et simple et ils s'abstenaient non seulement de la viande, mais aussi des boissons alcoolisées. Par ailleurs, ils devaient éviter tout rapport sexuel et les bains publics qui fournissaient l'occasion de se mêler à la foule, ce qui pouvait affaiblir la résolution des candidats de transformer leur vie¹⁶. Inutile de dire que le manque d'hygiène n'apportait pas seulement un inconfort personnel aux candidats, mais les rendait également non présentables à l'occasion de divers événements publics et sociaux. En dehors du jeûne, Augustin obligeait ses candidats à prier et à distribuer l'aumône aux pauvres¹⁷. Le jeûne, la prière et l'aumône traduisaient leur attitude pénitentielle : les candidats méprisaient leur mode de vie précédent et s'efforçaient d'amener leurs corps à l'adéquation avec leur intériorité¹⁸.

David
Vopřada

Le troisième élément de la formation baptismale consistait en des rites liturgiques, notamment le scrutin et l'exorcisme que nous exposons à la suite.

Le scrutin

Bien que nous connaissions certaines des circonstances du scrutin par l'œuvre d'Ambroise et d'Augustin, seul Quodvultdeus, évêque de Carthage dans les années 30 du v^e siècle, explicite les détails de ces rites. Une nuit, deux semaines après la Pâque, la congrégation se réunissait dans l'église. Quodvultdeus décrit le commencement du scrutin en ces termes :

13 *Id.*, *De la foi et des œuvres* 1, 1–2 ; 6, 8 ; 18, 33.

14 *Ibid.*, 7, 11 ; 13, 19 ; W. HARMLESS, *Augustine and the catechumenate*, p. 296–297.

15 AUGUSTIN, *Sermon* 352, 2. 6–7.

16 *Id.*, *Sermon* 205, 2 ; 208, 1 ; *De la foi*

et des œuvres 6, 8 ; R. JENSEN, *Living Water*, Leuven, Brill, 2011, p. 160.

17 AUGUSTIN, *Sermons* 229A = Guelf. 7, 2 ; 56, 11, 15 ; 58, 9, 10 ; 205, 3 ; 206, 2 ; 210, 10 ; 213 = Guelf. 1, 11.

18 HARMLESS, *Augustine and the catechumenate*, p. 304.

D'une pièce secrète, vous avez été amenés devant toute l'église. Là-bas, la tête inclinée, jadis fière et maligne, vous vous trouviez pieds nus sur la peau de chèvre et le scrutin a été célébré parmi vous. De cette façon, le fier diable a été déraciné, tandis que le Christ humble, le Très-Haut, a été invoqué à votre sujet. Et donc, vous étiez tous humbles et vous plaidiez humblement dans la prière, chantant des psaumes et disant : *Examinez-moi, Seigneur, et connaissez mon cœur* (Psaume 138, 3¹⁹).

Lorsque les candidats étaient présentés à la congrégation, ils se tenaient sur une peau de chèvre (*cilicium*) et leurs corps étaient examinés. Pour Augustin, la peau de chèvre symbolisait l'héritage peccamineux des candidats, mais aussi leur espoir que, au Jour du jugement, ils ne se trouvent plus parmi les boucs mais parmi les brebis²⁰. Les éléments du rite étaient supposés aider le Seigneur à toucher les cœurs, les intentions et les dispositions internes des candidats et supposés forcer le diable à abandonner leur vie, pour qu'ils puissent être délivrés et rejoindre librement la famille du Christ, c'est-à-dire l'Église. L'examen des corps constituait le premier des rites de cette nuit. Celui-ci était motivé par la volonté de découvrir si d'une part les candidats étaient infectés par la lèpre ou d'autres maladies contagieuses, considérées comme des marques de la possession démoniaque²¹. Une telle maladie dermique aurait également été considérée comme un problème pour des raisons d'hygiène car les néophytes étaient censés descendre dans la même piscine, mais la notion spirituelle de l'intégrité physique qui témoignait de la libération du mal était première. La position debout sur la peau de chèvre, attestée aussi dans d'autres traditions liturgiques, porte un sens pénitentiel qui impliquait que les candidats aient l'intention d'abandonner leurs péchés.

Thème

Il est probable que le scrutin ait dû être humiliant pour les candidats. De plus, leur statut social ne constituait pas une raison pour les dispenser d'un tel traitement :

Les pauvres ne sont pas traités d'une manière, les riches d'une autre ; le maître d'une manière, l'esclave d'une autre, car *pour tout être humain, il n'y a qu'une façon d'entrer dans la vie* (Sagesse 7, 6), et si c'est vrai dans cette vie fragile et mortelle, combien mieux cela vaudra-t-il dans la vie immortelle et éternelle²² ?

La société de l'Église, cette « famille purifiée du Rédempteur²³ », des frères et des sœurs est déjà visible avant le baptême et elle représente une image de l'Église future qui est dans le ciel. Un des sens du scrutin

19 QUODVULTDEUS, *De symbolo* I (S1) 1, 5-6.

20 AUGUSTIN, *Cité de Dieu* 15, 20 ; *Sermon* 216, 10.

21 D. B. CAPELLE, *L'introduction du catéchuménat à Rome*, dans *RTAM* 5 (1953), p. 148.

22 S1 1, 8.

23 S1 1, 9.

était d'intégrer les candidats dans cette société du nouveau peuple de Dieu et de les transformer dans le Christ. Pour devenir chrétien, il n'y avait pas d'autre moyen que de mourir au péché et au mal en passant par ces rites préparatoires au baptême.

L'exorcisme

Malgré cela, les candidats appartenait encore à la sphère des forces démoniaques, ils étaient les esclaves de ce royaume spirituel, portaient les « haillons du diable » et l'héritage diabolique. Ceci implique qu'il était nécessaire d'expulser les ténèbres des cœurs des candidats par l'exorcisme, dans lequel les rites du scrutin culminaient²⁴. L'exorciste s'avancait vers les candidats, saisissait chacun d'eux et sifflait sur son visage. Il invoquait le nom du Christ, maudissait le diable, soupçonné d'être présent dans le candidat et s'efforçait de faire sortir le démon de la personne²⁵. Le geste de siffler sur le visage du candidat (*exsufflatio*), s'il peut nous paraître étrange, était à l'époque interprété comme un signe de mépris : les chrétiens sifflaient devant des statues païennes qu'ils croyaient être habitées par des démons et utilisaient ce geste aussi dans les exorcismes²⁶.

La possession démoniaque empêchait la personne d'utiliser sa liberté, car le propriétaire d'esclaves, c'est-à-dire le diable, la détenait. C'est pourquoi la décision personnelle de renoncer au diable, à sa pompe, et à ses anges et celle de quitter le royaume du diable constituait le point culminant de l'exorcisme. Quodvultdeus décrit la renonciation dans une de ses catéchèses s'adressant aux candidats : « Ensemble, vous avez demandé d'un seul cœur et d'une seule voix : "Je renonce²⁷ !" » Dans le même temps, chaque candidat indiquait individuellement sa décision, comme une partie de l'Église entière, c'est-à-dire, « comme une personne formée par plusieurs²⁸ ». On peut concevoir ici l'idée augustinienne de l'Église – fondée sur Actes 4, 32 – qui forme « un cœur et une âme (orientée) vers Dieu et en Dieu ». L'évêque emploie cette notion pour que l'assemblée entière renouvelle sa renonciation au diable avec un « je renonce » même pendant son sermon²⁹.

David
Voprada

Nous nous intéressons à présent au sens de la triade composée du diable, de ses pompes et de ses anges. Pour Quodvultdeus, la formule « le diable, ses pompes et ses anges » représente l'héritage destructif du péché auquel les compétents ont renoncé en se tenant sur la peau de chèvre : ils le rejettent par leur décision de ne plus appartenir au « monde³⁰ ». La

24 *Contra Iudaeos, Paganos, et Arrianos* (CIPA) 3, 1 ; 1. 8.

25 AUGUSTIN, *Du combat chrétien* 1, 1 ; *Sermon* 145, 5.

26 *Id.*, *Contre Julien* 3, 199 ; ATHA-

NASE, *La vie d'Antoine* 40.

27 *De accedentibus ad gratiam* I (A1) 2, 4.

28 A1 2, 5.

29 A1 3, 1.

30 CIPA 3, 8 ; S1 1, 21.

perspective de la délivrance de cet héritage dépasse le monde actuel et sera éclairée quand le Juge verra³¹. Il est vrai que la lutte morale avec des « œuvres des ténèbres » constituait aussi une partie de cet « héritage destructif » : « Qu'est-ce que " déposer les œuvres des ténèbres " si ce n'est renoncer au diable, ses pompes, et anges³² ? » Comme les désirs illicites qui appartenaient, selon Augustin, à la chair, aux yeux, et aux ambitions mondaines, qui tentent et déshonorent l'âme, la renonciation à ces désirs signifie la renonciation aux pompes du diable³³. En d'autres termes, les candidats et les baptisés doivent bien utiliser les divers organes de leur corps, c'est-à-dire, les yeux, la langue, les oreilles, etc., et apporter, de cette manière, la gloire à leur Créateur³⁴. Il n'y a pas d'espace pour une vie parallèle, il n'y a pas une « zone grise » entre le royaume de Dieu et celui du diable³⁵. Néanmoins, il est clair que, face à de nombreux ennemis, pompes et anges, l'âme humaine est faible et a besoin de l'aide de la « miséricorde divine³⁶ ».

L'évêque, la congrégation et les candidats savaient aussi que c'était la dernière chance avant leur baptême de se débarrasser du diable et de leur allégeance à lui. En d'autres termes, c'était maintenant ou jamais, et l'intensité des rites semblerait correspondre à ce désir d'être délivré du mal et d'être reçu par le Christ. C'est la raison pour laquelle la célébration liturgique de ces rites pouvait être prolongée toute la nuit jusqu'à l'aube³⁷. De cette manière, la personne exorcisée était libérée du joug de son ancien maître pour accomplir l'acte de conversion qui consiste à la fois à renoncer publiquement à Satan, ses pompes, et ses anges, et à accueillir successivement la foi en Christ exprimée dans le symbole baptismal³⁸.

L'emploi de l'oraison dominicale dans le procès de la conversion

L'oraison dominicale, à laquelle ce numéro de la revue est dédié, jouait un rôle clé dans les rites pré-baptismaux et même pendant le baptême. Après le scrutin et l'exorcisme, où les candidats renonçaient au diable et au mal, ils recevaient le symbole contenant la synthèse de la foi et, plus tard, l'oraison dominicale. Cette prière était traitée de la même manière que le symbole baptismal : l'évêque récitait le texte du credo et du Notre Père et l'expliquait aux candidats desquels on exigeait qu'ils mémorisent le texte et qu'ils ne le révèlent pas aux non baptisés³⁹.

31 CIPA 3, 1.

32 CIPA 1, 11.

33 *De symbolo II* (S2) 1, 4.

34 A1 4, 13.

35 *De symbolo III* (S3) 1, 13. 18.

36 A1 3, 2.

37 A1 2, 3.

38 AUGUSTIN, *Sermons* 215, 1; 216, 7, 10.

39 AMBROISE, *Des sacrements* 5, 4, 20–29; Augustin, *Sermon* 56, 4, 5; 57, 2.

Augustin a expliqué l'ordre de l'instruction sur la foi et la prière au commencement de ces catéchèses proférées à l'occasion de la « transmission de l'oraison » (*traditio orationis*) : « Vous ne sauriez prier Dieu sans croire en lui, car l'Apôtre dit : *Comment l'invoqueront-ils s'ils ne croient pas en lui (Romains 10, 14⁴⁰) ?* » Le même ordre de renonciation au mal, de confession de la foi et de prière était maintenu aussi dans le baptême : les baptisés se détournaient du diable, de ses pompes et de ses anges en trois assertions : « Je renonce (*Renuntio*⁴¹). » Ils professaient ensuite leur foi en déclarant trois fois « je crois » (*credo*⁴²). Immédiatement après la renonciation au mal et la profession de la foi, ils étaient immergés dans la piscine baptismale et baptisés avec la formule trinitaire. Apparemment, sur-le-champ, quand le baptisé sortait de la piscine baptismale, il élevait ses mains au ciel, et pour la première fois de sa vie, comme fils de Dieu, il priait le Notre Père comme un membre d'une « grande famille » à laquelle il commençait d'appartenir⁴³.

Les candidats doivent comprendre qui ils peuvent et ne peuvent pas prier ainsi que les choses qu'ils peuvent et ne peuvent pas demander dans leurs prières. Leurs prières peuvent seulement être adressées au vrai Dieu : « D'où il suit qu'on doit dans la prière éviter deux écueils : solliciter ce qu'il ne faut pas, et implorer qui on ne doit pas. Il ne faut rien demander ni au diable, ni aux idoles, ni aux démons ; mais à Jésus-Christ Notre Seigneur et notre Dieu⁴⁴. » La prière des baptisés se distingue de la prière païenne également dans son objet : « Que te servirait aussi de demander à notre divin Père qui est dans les cieux la mort de tes ennemis ? ... Crois-le donc, si tu souhaites le malheur de tes ennemis, ta prière aussi deviendra une iniquité⁴⁵. » La prière chrétienne doit être transformée par la renonciation au mal et par la confession de la foi, car les baptisés ne peuvent pas apporter les conceptions païennes dans leur nouvelle vie : les découvertes archéologiques témoignent du fait que, dans l'Antiquité, les païens et même certains chrétiens étaient coutumiers de la prière pour souhaiter du mal à d'autres personnes⁴⁶.

David
Vopřada

La relation établie entre le fidèle et Dieu comme Père a transformé aussi les attitudes du néophyte envers toutes les autres réalités. Augustin prévient les candidats en leur enseignant le sens de l'oraison dominicale : « Gardez-vous donc de vous attacher aux choses de la terre, puisque vous avez un Père dans les cieux⁴⁷. »

Par la suite, la dernière demande du Notre Père « mais délivre nous du mal » est considérée dans ce contexte du parcours baptismal par

40 AUGUSTIN, *Sermon* 56, 1.

41 AMBROISE, *Des sacrements* 1, 2, 5.

42 *Ibid.* 3, 7, 20.

43 AUGUSTIN, *Sermon* 59, 2.

44 *Id.*, *Sermon* 56, 2, 2.

45 *Ibid.*

46 M. PIRANOMNOTE, *Religion and Magic at Rome: the Fountain of Anna Perenna*, in *Magical Practice in the Latin West*, ed. M. Šimón et R. L. Gordon, Leiden, Brill 2010, 191–214.

47 AUGUSTIN, *Sermon* 59, 2.

les nouveaux fidèles. La raison pour laquelle le baptisé prie d'être délivré du mal réside dans le désir de maintenir la relation filiale avec le Père en résistant aux tentations de succomber au diable, à ses pompes, et à ses anges, auxquelles l'orant a renoncé pendant le baptême. C'est pourquoi la dernière demande de l'oraison dominicale est étroitement liée à la demande précédente concernant la tentation. Le mal dont le fidèle devrait être libéré pourrait tout à fait être la tentation. Augustin s'adresse aux candidats au baptême dans un de ses sermons : « En nous délivrant du mal, il ne nous induit pas en tentation ; et en ne nous induisant pas en tentation, il nous délivre du mal⁴⁸. » Mais la tentation ne représente pas la seule forme du mal ; le mal peut être quelconque, chagrin, corruption ou moralité ; c'est la demande par laquelle le demandeur peut verser tous ses gémissements et ses plaintes⁴⁹. En effet, l'oraison dominicale est aussi associée au baptême en raison de la pétition pour la rémission des péchés : la récitation du Notre Père devenait pour le baptisé comme « un baptême quotidien⁵⁰ ».

La dernière demande du Notre Père devenait de cette manière une partie du procès intégral de la préparation baptismale des catéchumènes, dont les parties étaient les scrutins, les exorcismes et autres rites, lesquelles étaient destinées d'une part à les aider à quitter le royaume du mal, la sujétion au péché, à Satan et ses démons et d'autre part à les transférer au sens spirituel dans l'héritage du Christ.

Thème

Conclusion

L'expérience de ces rites, comprenant l'instruction et la discipline pénitentielle des candidats, devait être parfois bouleversante pour le candidat. Les divers éléments mentionnés visaient à laisser le vieil homme complètement détruit et favoriser un choix délibéré pour la vie nouvelle avec le Christ dans et depuis le baptême des fidèles chrétiens. La conversion ne représentait pas exclusivement une décision intellectuelle, puisque tous les autres pouvoirs et dimensions de l'être humain ont été intégrés pour unir les baptisés avec le Christ qui s'est fait homme dans son intégralité. En d'autres mots, la décision prise par les candidats au baptême n'était pas seulement une proposition pieuse, mais aussi un pas décisif de toute l'existence de l'homme qui a renoncé au mal et a librement choisi le Christ et sa vie. De cette manière, la renonciation au diable et à tout ce que lui appartient était inséparablement liée à la proclamation de la foi en Christ, c'est-à-dire, à la conversion totale⁵¹. L'oraison dominicale, de ses premiers mots qui se tournent vers le Père céleste à la dernière demande de délivrance du

48 *Id.*, *Sermon* 57, 10, 10.

50 AUGUSTIN, *Sermon* 213, 9.

49 Pseudo-AUGUSTIN, *Sermon* 59A, 9 ;

51 *Id.*, *Sermon* 368, 3.

AUGUSTIN, *Lettre* 130, 11, 21.

mal, fait partie intégrante du cursus baptismal non seulement dans l'Antiquité mais aussi aujourd'hui, puisque les baptisés prient l'oraison dominicale avec la compréhension qui leur a été donnée pendant leur catéchuménat et leur baptême. De nos jours, pour les catéchistes et prêtres qui préparent les candidats au baptême, cette compréhension pourrait porter à réfléchir à la façon d'utiliser les divers rites, gestes, et le Notre Père d'une manière qui les aiderait à la conversion totale de leur vie, en renonçant à toutes les formes du mal et en confessant leur nouvelle foi chrétienne dans son entièreté*.

David Vopřada (né en 1978) est prêtre du diocèse de Hradec Králové (République Tchèque), et chanoine du Chapitre royal de S. Pierre et Paul à Prague-Vyšehrad. Il enseigne la patrologie et l'histoire de l'Église ancienne à la Faculté de théologie catholique de l'Université Charles à Prague. Rédacteur en chef de la rédaction tchèque de la revue Communio, il a publié La mistagogia del Commento al Salmo 118 di sant'Ambrogio, Istituto Patristico Augustinianum, 2016 et Quodvultdeus: a Bishop Forming Christians in Vandal Africa, Brill, 2019.

* Cet article fait partie des recherches soutenues par la Fondation scientifique tchèque dans le cadre du projet GA CR,

"Ambrose of Milan's Baptismal Catecheses".

Jean-Baptiste
Golfier



L'exorcisme et la prière de délivrance – Sacramentaux pour la nouvelle évangélisation

Faites l'essai : tapez « exorcisme » et vous verrez Google sortir des wagons de charlatans, d'originaux inquiétants et de pseudo-prêtres schismatiques¹ recevant des foules de personnes en souffrance à côté d'authentiques exorcistes catholiques dont certains restent peu disponibles.

Pourtant nous savons que le Christ nous demande de prier pour être délivré du démon : *Ponêros*² – dans la finale du *Pater*, désigne, selon le CEC, non pas le *mal* abstrait, mais bien le *Malin*, le *diable*³. Dès lors, « les démons sont puissants et pleins de force. Ils forment une innombrable armée ; nous avons à combattre contre elle⁴ ».

De fait, si « nous devons toujours lutter contre les impulsions du mal et l'action de Satan⁵ », notre adversaire⁶ par excellence, le Christ a donné aux douze apôtres et aux soixante-douze disciples la charge et « le pouvoir de chasser les démons » (*Marc* 3, 15⁷).

Mais qu'en est-il aujourd'hui ? Quel est l'objet des exorcismes ? Comment les définir, les distinguer et qui peut les prononcer ? Enfin, puisque « le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes⁸ », quel dessein Dieu poursuit-il en le permettant ?

1. Bref aperçu des tactiques du diable, objet des exorcismes

Si l'exorcisme est une arme, il faut comprendre contre qui ou quoi elle riposte.

1 Comme le Père Georges de SAINT HIRST, de l'Église vieille catholique romaine, pratiquant plus de mille exorcismes (payants...) par an depuis un quart de siècle, dans le Var. Voir son livre : *L'exorcisme, guérison des maladies de l'âme*, Paris, Guy Trédaniel éditeur, 2018.

2 *Ponêros* : Mauvais, malheureux, infortuné, méchant.

3 Voir *Catéchisme de l'Église Catholique* (CEC), n° 2851. Le pape FRANÇOIS l'a rappelé le 15 mai 2019.

4 SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Éphésiens*, 6, 12, lc 3, n° 357. Sur la richesse méconnue et actuelle

de la démonologie thomasienne voir : Jean-Baptiste GOLFIER, *Tactiques du diable et délivrances. Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes?*, Paris, Artège-Lethielleux, 2018, p. 731-743.

5 Pape FRANÇOIS, *Catéchèse sur le Credo*, 13 novembre 2013.

6 On sait que le terme *Satan* viendrait de l'hébreu (*sâtân*) et signifie « adversaire ». Voir *Job* 1, 6.

7 Voir aussi *Matthieu* 10, 1 et 8 ; *Marc* 6, 7 et 13 ; *Luc* 9, 1 et 10, 17-19.

8 ARTHUR RIMBAUD, *Une Saison en enfer*. « Adieu », « Œuvres complètes », Paris, Gallimard, 1954, p. 244.

Thème

Le diable nous attaque ? Mais quel est d'abord son projet ? Saint Thomas d'Aquin le précise au détour d'une réponse : « les démons [...] punissent par haine ou par envie⁹ ». Satan rêve de se faire adorer par les hommes et les tourmente pour les éloigner du Ciel par le péché.

La quasi-totalité de son action relève de la *tentation* et nous en faisons tous la sinistre expérience : « L'office propre du diable est de nous tenter¹⁰. »

Ensuite, se situe une tactique diabolique que nous appellerons *lien* : « Après avoir amené l'homme à pécher, Satan l'enchaîne ensuite pour l'empêcher de se relever de ses fautes¹¹. » Ce lien est particulièrement clair lorsqu'un péché est devenu addictif (pornographie, alcoolisme etc.) Patron des confesseurs et des moralistes, saint Alphonse († 1787) encourageait les confesseurs à prononcer un *minor exorcismus* après l'absolution, pour aider les pénitents à couper un lien avec un péché répété, comme l'impureté¹².

Enfin, les *manifestations spectaculaires*, troisième catégorie d'attaque diabolique, sont ordinairement les seules que les fidèles et les non-chrétiens attribuent au diable. On associe plus souvent le démon à la *possession* qu'au péché véniel ou à l'astrologie. Sans que la classification soit fixée et unanime, beaucoup de théologiens et exorcistes actuels distinguent quatre tactiques diaboliques rares, extraordinaires : la *vexation*, l'*infestation*, l'*obsession* et la *possession*¹³.

Jean-Baptiste
Golfier

La *vexation* désigne les attaques ponctuelles et physiques (exemple : les coups reçus par saint Padre Pio ou la Vénérable Marthe Robin) freinant la personne dans l'accomplissement de la volonté divine ; l'*infestation* renvoie à une emprise sur un lieu, une chose ou un membre du corps (pensons au troupeau de porcs de *Marc 5* ou aux maisons hantées) ; l'*obsession* désigne une attaque du diable sur la psychologie de la personne (exemple : pensées impures, suicidaires ou violentes) qui n'ait pas de causes psychiatriques suffisantes. Enfin la rarissime *possession* qualifie une emprise diabolique sur tout le corps de la personne, le privant partiellement de l'exercice de sa liberté alors même que son âme (intelligence et volonté) reste inaccessible sauf si la personne l'a offerte au démon par le pacte ou le péché mortel¹⁴.

9 Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, (abrégée plus loin ST), I^e, q. 114, a. 1, ad 1.

10 ST, I^e, q. 114, a. 2, c : « *Officium proprium diaboli tentare* ». Voir a. 3.

11 Saint THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Pater*, n° 83.

12 Saint Alphonse de LIGORI, *Theologia moralis*, cura Mich. HEILIG, éd. Adria-

nus Le Clere et soc. Paris, 1876, t. 5, p. 554-555 : (*Praxis confessorii*, § 113).

13 Voir les auteurs cités dans J.-B. GOLFIER, *Tactiques du diable...*, p. 418.

14 Le cas étonnant de sainte Mariam Baouardy (1846-1878), carmélite arabe possédée plusieurs fois par le diable et canonisée en 2015 prouve que le diable peut posséder un corps dont l'âme resterait unie au Christ.

Résumons en un tableau :

Tactiques diaboliques		Cible du diable	durée	Quelques exemples : dans la Bible / de la vie des saints		Personnes visées ¹⁴
Ordinaires	tentation	Sens externes	toute la vie terrestre	<i>Matthieu 4 :</i> Jésus au désert	Saint Antoine ; tous les saints	100% ?
Lien (ordinaire extérieurement, mais extraordinaire par l'emprise intérieure)		Une des 7 « portes ouvertes »	Tant que la « porte » n'est pas fermée par conversion et délivrance	<i>Matthieu 19, 22 :</i> jeune homme riche	Saint Augustin (voir <i>Conf VIII, 5, 10</i>) ou Bx Charles de Foucauld	Près de 30% de personnes concernées ?
Extraordinaires	vexation	Partie du corps ou tout le corps de l'extérieur	Ponctuelle jusqu'à une délivrance	<i>Job 1, 12 ;</i> <i>Luc 13, 11 :</i> femme courbée 18 ans	saint Padre Pio ; Marthe Robin ; perturbations du presbytère du saint Curé d'Ars	0, 005% ?
	infestation	Objet, maison, animal	Tant que le maléfice est présent	<i>Marc 5, 13 :</i> les porcs	Coupe empoisonnée de saint Jean ou de saint Benoît...	
	obsession	psychisme	Ponctuelle jusqu'à une délivrance	<i>Matthieu 27, 5 :</i> Judas ?	Obsessions impures de saint Alphonse Rodriguez ; chagrins de saint Joseph de Cupertino	
	possession	Corps entier de l'intérieur	Jusqu'aux grands exorcismes	<i>Luc 8, 2 :</i> Madeleine ; <i>Marc 5, 1-18 :</i> Gérasénien	les possessions de 40 jours de sainte Mariam Baouardy	

Si les personnes sont principalement l'objet de l'exorcisme, il peut arriver que des objets maléficiés ou des lieux doivent aussi être libérés d'une emprise diabolique. Cette perspective a été beaucoup développée par des protestants évangéliques américains engagés dans la délivrance¹⁶.

2. Toute une panoplie d'exorcismes contre ces attaques diaboliques

Avant d'aborder l'exorcisme, seul prononçable par l'exorciste désigné par un évêque¹⁷, et la prière de délivrance, que tous les prêtres et diacres devraient savoir célébrer, il faut rappeler que la lutte efficace contre le démon ne se limite pas à ces prières explicites prononcées par des clercs.

15 Voir une étude statistique dans J.-B. GOLFIER, *Tactiques du diable...*, p. 27. Nous l'avons affinée ici.

16 Voir Francis MAC NUTT, *La Délivrance*

pour aujourd'hui, Saint-Benoît-du-Sault, Éd. Bénédictines, 2014, ch. 21, p. 286-300.

17 Voir CEC n° 1673 ou *Code de Droit canon*, c. 1172.

En effet, il importe extrêmement de ne pas recourir à la délivrance sans une conversion réelle du cœur et donc la pratique du combat spirituel *ordinaire*. Exorciser un pécheur non repenté serait aussi inefficace que d'arroser d'eau bénite un film pornographique.

De fait, le combat spirituel est décrit par saint Paul dans l'exercice des vertus, théologiques et cardinales (*Éphésiens* 6). L'Aquinat consacre l'essentiel de ses pages sur la délivrance du diable à commenter ces lignes pauliniennes, décrivant l'équipement d'un légionnaire romain: « Ces armes sont de trois sortes, à la similitude des armes corporelles, dont les unes servent comme de vêtement pour couvrir, d'autres pour protéger, d'autres enfin pour attaquer¹⁸. »

En outre, le catholique dispose de la richesse des sacrements pour le protéger des assauts démoniaques, le guérir et le fortifier dans la lutte.

L'Eucharistie est par excellence l'exorcisme quotidien du fidèle :

En tant que ce sacrement est un signe de la passion du Christ, par quoi les démons ont été vaincus, il repousse toute attaque des démons. D'où cette parole de Chrysostome: « *Nous quittons cette table comme des lions, en soufflant le feu, devenus redoutables au démon* ». ¹⁹

Jean-Baptiste
Golfier

L'Eucharistie est donc un aliment privilégié du combat spirituel,

source de guérison et de libération. De même que le soleil, par tout son être de feu et de lumière, dissipe et chasse la nuit, le Christ Jésus déploie dans le mystère eucharistique – si nous savons l'accueillir – toute sa puissance de vie et de victoire sur le Mal²⁰.

L'absolution sacramentelle sauve aussi merveilleusement du diable: Dominicain contemporain de l'Aquinat, Thomas de Catimbré (v. 1200-1271) sur son lit de mort, demande au démon ce qui lui nuit le plus.

Le diable répondit que c'était la confession: l'homme en état de péché mortel était enchaîné, à sa merci. Confessé, il en était libre²¹.

Mais dans le cas où vertus et sacrements, ces armes *ordinaires* du combat ne suffisent pas, l'Église a institué les sacramentaux, armes

18 Saint THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Éphésiens*, 6, 14, lc 4, n° 362.

19 ST, III^e, q. 79, a. 6, c.

20 LÉON-JOSEPH SUENENS, *Renouveau et Puissance des ténèbres*, « Document de Malines, 4 », Les cahiers du Renouveau,

Malines, 1982, p. 129.

21 Voir Florence CHAVE-MAHIR, *L'Exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (x^e-xiv^e siècles)*, Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen-Âge, 10, Turnhout, Brepols, 2011, p. 301.

plus *spécialisées*. Citons le signe de la croix, l'eau bénite, le sel exorcisé, des médailles comme celle de saint Benoît ou des huiles saintes comme celle du sanctuaire de Notre-Dame du Laus.

Enfin, l'Église dispose des armes plus explicites et précises encore que nous dirons *extraordinaires* : des exorcismes, grands et petits²². Le *grand* exorcisme est une prière *publique* et officielle, au nom de l'Église, même si la prudence oblige ordinairement sa célébration à une grande discrétion. Le *petit* exorcisme reste une supplique *privée* d'un prêtre ou d'un laïc²³.

L'étymologie grecque du mot exorcisme signifierait *obliger quelqu'un à accomplir une action en lui faisant prêter serment*²⁴. Le substantif *eksorkismós*, attesté déjà au I^{er} siècle avant Jésus-Christ, signifie la *sommation adressée à un témoin de s'en tenir à la stricte vérité, action de faire prêter serment*. Le Christ ordonne souvent au diable de quitter définitivement la personne possédée (voir *Luc* 4, 35, *Marc* 16, 17, *Jean* 12, 31).

En latin, l'*adiuratio* est « un commandement donné au nom de Dieu. Elle peut prendre la forme d'une prière insistante²⁵ ». Il s'agit donc d'une requête instante, car « celui qui adjure quelqu'un le force à agir²⁶ ». Sacramental ordonné aux sacrements, l'exorcisme a pour effet immédiat de chasser le démon et pour but ultime de libérer la grâce du baptême dans l'âme du possédé²⁷.

Nous savons que le *grand* exorcisme (ou exorcisme proprement dit) est aujourd'hui réservé dans l'Église latine²⁸ à un prêtre explicitement mandaté par son évêque. En soi, cette prière n'est indispensable que pour les possédés ou personnes gravement infestées, ce qui reste extrêmement rare. Entre 0,5 et 2 % des personnes venant voir le prêtre pour être délivrées du diable relèvent vraiment de l'exorcisme. Autrement dit, 98 à 99 % des autres auraient pu recourir à n'importe quel prêtre²⁹ !

22 Nous croyons que l'expression récente « prières de délivrance » renvoie en partie au « *minor exorcismus* », que tout prêtre peut réciter et dont la formulation est plus libre que celle de l'exorcisme *majeur*, fixé par l'Église qui ne peut être prié dans l'Église latine que par le prêtre désigné comme exorciste par son évêque.
23 Voir CEC, n° 1673 ou CIC, can. 1172 déjà cités.

24 Voir Jean DANIELOU, « Exorcisme », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV², 1961, col. 1995-2004. Le verbe grec *exorkizô* est formé du mot : *horkos* : « serment ».

25 F. CHAVE-MAHIR, *L'Exorcisme des possédés...*, p. 97.

26 *ST, II^e II^e*, q. 90, a. 1, obj. 2 (définition que Thomas reconnaît comme va-

lide au vu de sa réponse ad 2).

27 Les sacrements, institués par le Christ, produisent l'effet principal, la grâce sanctifiante, *ex opere operato*. Les sacramentaux, institués par l'Église, ne font qu'écarter les obstacles à la grâce, produisant une grâce actuelle *ex opere operantis*. Voir CEC n° 1667-1673.

28 Rappelons qu'en beaucoup d'Églises d'Orient, on continue de considérer ce ministère comme un charisme libre d'exercice.

29 Nous citons des chiffres de nos enquêtes de 2015-2017, voir J.-B. GOLFIER, *Tactiques du diable...*, p. 27, note 32. Les paranoïaques se croyant à tort possédés ne sont, d'après nos enquêtes, qu'entre 3 et 5 % des personnes demandant la délivrance.

Or justement, depuis l'Antiquité, un certain pouvoir de chasser le démon a été reconnu à tous les prêtres et même aux fidèles laïcs³⁰.

Cette faculté, redécouverte depuis près de cinquante ans dans les milieux du Renouveau charismatique, vient d'être officiellement encouragée et précisée pour tous les prêtres, diacres et certains fidèles, par plusieurs livres³¹ : « Tout prêtre peut, parce qu'il agit sacramentellement au nom du Christ-Tête et de la totalité de l'Église, célébrer des prières de libération³². »

La pratique de ces prières est bien attestée, officiellement, à Rome et dans nombre de diocèses français aujourd'hui.

Ce pouvoir de réciter des petits exorcismes ou prières de délivrance est ainsi précisé par les évêques de France depuis 2017. La présentation du PDG précise que « sans être un rituel, cet ouvrage se veut un outil pratique en vue d'aider des communautés locales à bâtir leur propre célébration³³ » :

Ce livre s'adresse particulièrement aux prêtres en paroisse, aux religieux, aux personnes de communautés et aux laïcs dont la mission est d'accompagner les personnes qui demandent à l'Église un soutien spirituel dans l'épreuve [...] des ministres formés et compétents [...] chargés de ce type d'accueil. Il s'agit d'un prêtre ou d'un diacre, ou encore d'une personne religieuse ou laïque déléguée par l'évêque, le curé ou le responsable de sa communauté d'appartenance³⁴.

Jean-Baptiste
Golfier

Courants dans l'Antiquité, familiers au Moyen-Age, les petits exorcismes ou prières de délivrance, parfois négligés mais souvent renaissants sous des formes innombrables et très variables selon les diocèses, étaient encore familiers aux théologiens catholiques des années 1960³⁵.

30 Voir saint IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, Lib. II, c. 32, n° 4, trad. d'Adelin ROUSSEAU, Paris, Cerf, 1991, p. 262-263.

31 Voir SNPLS en collaboration avec le Bureau national des exorcistes, *Protection, délivrance, guérison, célébrations et prières*, présentation de Mgr AUBERTIN, Paris, Desclée-Mame, 2017. Nous l'abrégeons par la suite : PDG. *L'International Catholic Charismatic Renewal Services* (ICCRS) a publié presque au même moment une étude plus théologique à ce sujet, que nous appellerons MD : trad. française *Le Ministère de délivrance*, Nouan-le-Fuzelier, Éditions

des Béatitudes, 2017.

32 CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE (CEF), Commission doctrinale, Note doctrinale n° 13 « à propos du diable et de son pouvoir », 23 novembre 2014, conclusion n°6.

33 Mgr Bernard-Nicolas AUBERTIN, président de la Commission épiscopale pour la liturgie et la pastorale sacramentelle, présentation du PDG, p. 5.

34 PDG, n° 1 et 12, p. 7 et 9. Voir le n° 52, p. 34.

35 Voir J.-B. GOLFIER, *Tactiques du diable...*, p. 580-583, qui donne exemples et citations.

Résumons en un tableau :

Exemple de situation	Personne habilitée à le prononcer	Exemple d'exorcismes	formules	Nom de l'exorcisme		
				Mineur	Petit	Privé
Fort tentation de péché (contre la foi, l'espérance ou la charité, la chasteté etc.)	Tous les fidèles baptisés et les prêtres	Pratique des vertus, Sacrements, Parole de Dieu, (<i>vade retro satana</i> etc.) Prière à saint Michel, signe de Croix etc.	Déprécatives ou Impératives	Mineur	Petit	Privé
Personnes subissant des attaques extraordinaires du démon (vexation, obsession ou infestation simple) ou ayant des liens avec le démon (hérédité chargée, vice grave etc.)	Les fidèles baptisés ayant un charisme reconnu et agissant, avec la permission expresse d'un évêque, curé ou responsable de communauté, et tous les prêtres et diacres	Prières de délivrance (coupure de lien etc.) ou de guérison				
Catéchumènes lieux ou objets infestés : sel exorcisé ou eau bénite ou huiles saintes à répandre pour bénir ces lieux ou neutraliser les maléfices	Tous les prêtres et diacres	Exorcismes baptismaux Exorcismes du sel ou de l'eau bénite, huile des catéchumènes. Bénédictions des lieux et objets		Public		
Personnes possédées ou gravement infestées lieux trop infestés	Prêtre exorciste mandaté par l'Ordinaire du lieu (CIC c. 1172)	Exorcisme majeur du <i>Rituel Romain</i>				

3. Quelle pastorale concrète de la délivrance ?

Le cadre de cet article nous invite à la brièveté. Nous renvoyons aux suggestions offertes par le PDG aux pasteurs accueillant les âmes tourmentées³⁶. Le ministre y est invité à : *Accueillir* [les ressentis subjectifs du sujet quels qu'ils soient], *Annoncer* [la puissance libératrice du

Christ], *Relier pour délier* [relier la personne au Seigneur par la confession et la communion si possible, afin de la délier d'entraves réelles ou supposées]³⁷. Nous croyons complémentaires et riches les conseils de *MD*³⁸.

Nous proposons aussi ces pistes³⁹. Le pasteur devra manifester :

a) Accueil de la possibilité réelle des attaques démoniaques, même si elles restent à discerner. Les équipes accompagnant le prêtre dans des services diocésains sont ici précieuses.

b) Foi dans la bonté du dessein divin et de la Providence, malgré les horreurs constatées⁴⁰.

c) Espérance que tout cela peut servir le salut de la personne et donner gloire à Dieu.

d) Charité qui se met au service de ce dessein divin en soutenant le fidèle.

e) Demande d'être éclairé par l'Esprit Saint sur l'origine de l'infestation, le péché qui y a conduit, etc.

f) Se rappeler les principes du discernement⁴¹ :

A • Principe de base : se décentrer de la question du démon et du discernement de sa présence : **1.** Rechercher le sens de l'épreuve plutôt que son origine ou sa nature. **2.** Ne pas se laisser prendre au jeu du diagnostic mais garder un regard pastoral. **3.** Considérer l'emprise démoniaque comme une épreuve, au même titre que la maladie physique.

Jean-Baptiste
Golfier

B • Sept « règles » pour procéder au discernement d'un lien ou d'une emprise : **1.** Poser si besoin un diagnostic différentiel avec des troubles psychiatriques. **2.** Prendre en compte les dispositions culturelles de la personne. **3.** Ne pas partir des portes d'entrée mais des signes. **4.** Poser les bonnes questions pour comprendre. **5.** Connaître quelques signes-clés qu'on peut rencontrer (troubles quant aux vertus théologiques). **6.** Chercher les **sept portes ouvertes au diable** (1. Hérité chargée / 2. Blessures d'enfance / 3. Médiurnité naturelle / 4. Attachement à un lieu ou objet infesté / 5. Répétition de péchés graves, pratiques occultes / 6. Refus de pardonner / 7. Refus de s'abandonner.) **7.** Décider de l'opportunité de la prière et la préparer. La dimension communautaire

37 PDG, p. 11 et n° 54-56, p. 35.

38 MD, p. 102-132.

39 Voir J.-B. GOLFIER, *Tactiques du diable...*, p. 779-781, à partir de réflexions du Père Emmanuel Dumont, actuel exorciste de Lyon, de la Communauté de l'Emmanuel, docteur en théologie, investi depuis longtemps dans le ministère de la délivrance.

40 La permission par Dieu des tactiques

du diable pour le salut des hommes est le fil rouge de: J.-B. GOLFIER, *Tactiques du diable...*, Voir en particulier, p. 748-758.

41 Voir Emmanuel DUMONT & Louis PELLETIER, « Démonologie pastorale et pratique de la prière de libération » dans COLLECTIF, *Combattre le démon. Histoire, théologie, pratique*, Éditions de l'Emmanuel, Paris, 2011, p. 207-263.

de cette prière peut être rassurante et féconde, confiant la délivrance à la communion de saints.

Providentiel lieu d'évangélisation, l'entretien préalable peut favoriser une vraie démarche de conversion et un processus de guérison intérieure, complémentaire de la libération. Ce processus passe par la consolation de la personne et sa reconstruction dans la liberté et la dignité des enfants de Dieu. Elle réclame une insertion ecclésiale appropriée et si besoin une aide thérapeutique.

Conclusion : l'urgence de redécouvrir la puissance et la miséricorde de la délivrance

Avec humour et sagesse, C. S. Lewis a remarqué que :

Nous sommes portés à commettre, au sujet du Diable, ou de ses envoyés, deux erreurs opposées mais d'une égale gravité. L'une consiste à nier leur existence, l'autre à leur porter un intérêt excessif et malsain. Ces deux attitudes les plongent dans un égal ravissement et ils accueillent avec le même enthousiasme le matérialiste et le sorcier⁴².

Thème

Il s'agira donc de tenir un équilibre entre paranoïa et insouciance, peur du diable et ignorance de son action. L'urgence de cette réflexion et de cette pastorale paraît indiscutable. En pleine crise postconciliaire, saint Paul VI osait affirmer :

Quels sont aujourd'hui les besoins les plus importants de l'Église ? Ne soyez pas étonnés par notre réponse que vous pourriez trouver simpliste, voire même superstitieuse ou irréaliste : l'un de ses plus grands besoins est de se défendre contre ce mal que nous appelons le démon⁴³.

Le futur saint Jean-Paul II remarquait :

Nous sommes aujourd'hui face au plus grand combat que l'humanité n'ait jamais vu. Je ne pense pas que la communauté chrétienne l'ait totalement compris. Nous sommes aujourd'hui confrontés au combat final entre l'Église et l'Anti-Église, entre l'Évangile et l'Anti-Évangile⁴⁴.

42 Clive Staples LEWIS, *Tactique du diable* (*The Screwtape Letters*), « Foi vivante », Delachaux & Niestlé, 1967, p. 9.

43 Saint PAUL VI, audience générale du 15 nov. 1972, in *DC* (1972), p. 1053. Voir aussi *DC* n° 1673, p. 657-659.

44 Cardinal Karol WOJTYŁA, (saint JEAN-PAUL II), Homélie du 9 nov. 1976, citée par le cardinal Ivan DIAS, à Lourdes, devant 150 000 fidèles, le 8 décembre 2007.

L'urgence d'une redécouverte de la délivrance paraît alors indiscutable. L'insistance singulière du pape François en la matière le prouve assez. Quelle part consacrer dès lors à ce ministère et dans la prédication ?

Il semble qu'une moyenne pourrait se situer entre les 6 % des évangiles et les 14 à 28 % du *Pater*⁴⁵. Cela renverrait aux 15 % des jours de l'année liturgique qui ont des textes à la messe évoquant le diable.

Il paraît évident que dans tous les cas, l'immense majorité des pasteurs se trouve en deçà. Est-ce une bonne chose, au regard de l'urgence pastorale actuelle ? Combien de conférences ou sermons abordent le sujet pour mettre en garde les fidèles face à des pratiques dangereuses et à la mode ? Combien de personnes déçues de leurs pasteurs refusant de leur offrir une simple prière de délivrance se tournent vers de faux exorcistes pour être libérés de maux réellement diaboliques ?

Ne faut-il pas alors retrouver le sage équilibre de nos anciens bâtisseurs de cathédrale ? Le visiteur entrant dans celle de Chartres est ébloui par la lumière, captivé par la beauté de Dieu, de la Vierge et des saints représentés partout. Mais s'il est attentif, il ne trouvera pas moins de 200 démons dans les sculptures et vitraux de la cathédrale. Ils sont omniprésents et terrifiants mais toujours dominés par Dieu et ses saints⁴⁶.

Jean-Baptiste
Golfier

Alors, si la « partie adverse, le Diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer » (1 Pierre 5, 8), nous devons rendre grâce au Seigneur de pouvoir délivrer des hommes du pouvoir du diable. Les premiers chrétiens chassent les démons en évangélisant : « Ceux-là donc qui avaient été dispersés s'en allèrent de lieu en lieu en annonçant la parole de la Bonne Nouvelle. [...] De beaucoup de possédés, en effet, les esprits impurs sortaient en poussant de grands cris (Actes 8, 4-7). »

Nous croyons que la redécouverte officielle des prières de délivrance peut participer à la nouvelle évangélisation. Elle permettra en particulier aux hommes d'aujourd'hui de témoigner de la puissance de la miséricorde, comme le fit hier le possédé de Gérasa :

45 Les deux dernières demandes évoquent le diable, implicitement pour la tentation et explicitement avec *Ponéros* : Mauvais. Comme le *Pater* comprend sept demandes, ces deux suppliques constituent alors entre 14% (si on ne retient que la dernière), et 28% (si on retient les

deux), de la prière par excellence.

46 Voir Marie-Francine JOURDAN, *Le Diable dans la cathédrale*. Jeux et métamorphoses à Chartres, Chartres, Rencontre avec le patrimoine religieux, 2014. Les sculptures les plus significatives sont de 1204-1211.

L'homme qui avait été possédé priaît Jésus pour rester en sa compagnie. Il ne le lui accorda pas, mais il lui dit : « *Va chez toi, auprès des tiens, et rapporte-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi dans sa miséricorde.* » Il s'en alla donc et se mit à proclamer dans la Décapole tout ce que Jésus avait fait pour lui, et tout le monde était dans l'étonnement (*Marc 5, 18-20*).

Et notre étonnement grandira en voyant combien la délivrance facilite la nouvelle évangélisation et combien Satan nous donne alors, dans un divin paradoxe, de chanter la Miséricorde.

Né en 1971, chanoine régulier de la Mère de Dieu à l'abbaye de Lagrasse (Aude), le père Jean-Baptiste (Guillaume Golfier) est Maître en histoire (Paris IV-Sorbonne), diplômé en philosophie (licence-commentariat, IPC, Paris), docteur en théologie (ISTA-ICT, Toulouse). Sa thèse enrichie a été publiée: Tactiques du diable et délivrances. Dieu fait-il concourir les démons au salut des hommes? Préface du père Philippe-Marie Margelidon, o.p., Paris, Artège-Lethielleux, collection « Sed contra », 2019, (1054 pages).

Thème

Sur l'embolisme



Jean-Robert
Armogathe

L'étude de l'usage liturgique du Notre Père ne peut pas faire l'économie de l'embolisme, cette prière « intercalée » entre le Pater et la doxologie (qui commence aujourd'hui par : « car c'est à Toi qu'appartiennent ... »). Le mot embolisme ne veut d'ailleurs pas dire autre chose¹.

L'élément constant de la préparation à la communion est, dans toutes les liturgies à partir du IV^e siècle, la récitation du Pater. Sa place n'est d'ailleurs pas fixée uniformément : des liturgies byzantines et des rites occidentaux le placent après la fraction, ce qui revient à mettre en place les dons pour la distribution, à apprêter la table, puis à dire le Pater. Lorsque Grégoire le Grand fixa la place de la prière dans le rite romain, il lui fut reproché d'introduire un usage grec et il dut s'en défendre² :

Nous disons l'oraison dominicale tout de suite après la prière³, car l'usage des apôtres était de consacrer l'hostie dès la prière d'offrande. Et il me semble peu convenable de dire sur l'offrande une prière composée par un scolastique et de ne pas dire cette prière reçue du Sauveur, qui l'a composée, sur son corps et son sang.

Le Pater fut d'autant plus solidement ancré dans la préparation à la communion que, comme beaucoup de Pères en témoignent, la piété des fidèles rattachait « panem nostrum quotidianum » à l'eucharistie⁴.

1. L'origine de l'embolisme

Les deux dernières demandes ont été très tôt amplifiées dans les liturgies orientales⁵. L'Occident a surtout retenu la dernière : être délivrés du mal, de ce mal qui pourrait nous interdire de prendre part au repas sacré. Les liturgies gallicanes ont des formules variables, comme celle du *Missale Gothicum* (début du VIII^e s.) :

1 Du grec *emballein*, ajouter, insérer.

2 GRÉGOIRE le Grand, *Epistolae*, IX, 12 (PL 77, 956 sv). Voir Jozef R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter* : Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie, Olms, 1933, p. 209-217 et J.-A. JUNGSMANN, *Missarum solennia*, t. 3, Aubier, 1954, p. 201 sv.

3 Prière et prière d'offrande désignent le

canon. Grégoire veut dire que la messe des apôtres ne consistait que dans la prière d'offertoire.

4 Il suffit de rappeler TERTULLIEN, *De oratione* VI et CYPRIEN, *De oratione Domini* XVIII.

5 Sauf dans la liturgie byzantine qui conclut sur une simple doxologie. On trouvera le texte des liturgies orientales dans l'article de I.-H. DALMAIS cité n. 15.

Délivre-nous du mal, Dieu tout puissant, et garde-nous dans le bien, toi qui vis et règnes...

Dans le rite extraordinaire (Missel romain de 1962), le célébrant seul récite (ou chante) le Pater, l'Assemblée continuant par *Sed libera nos a malo*. Le prêtre dit *Amen* à voix basse, puis continue à voix basse⁶ avec l'embolisme (le *Libera*) tout en fractionnant l'hostie en trois parties⁷, concluant à voix haute (ou chantant) : *per omnia saecula saeculorum*. L'Assemblée répond *Amen*. Nous donnons ci-dessous le texte de l'embolisme et une traduction :

Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis praeteritis, praesentibus, et futuris, et intercedente beata et gloriosa semper Virgine Dei Genetrice Maria, cum beatis Apostolis tuis Petro et Paulo, atque Andrea, et omnibus Sanctis, da † propitius pacem in diebus nostris: ut ope misericordiae tuae adjuti, et a peccato simus semper liberi, et ab omni perturbatione securi, per eundem Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum.

Délivrez-nous, Seigneur, de tous les maux passés, présents et à venir : et, par l'intercession de la bienheureuse et glorieuse Marie, mère de Dieu, toujours vierge, de vos bienheureux apôtres Pierre et Paul et André, et de tous les saints, daignez nous accorder la paix † en notre temps. Qu'avec le soutien de votre miséricorde nous soyons à jamais délivrés du péché et préservés de toutes sortes de troubles, par Notre Seigneur Jésus-Christ votre Fils qui, étant Dieu, vit et règne avec vous en l'unité du Saint-Esprit dans tous les siècles des siècles⁸.

On distingue trois temps dans cette prière : la reprise élargie de la dernière demande, l'intercession, une prière de demande.

a) La reprise élargie de la dernière demande : *a malo* est développé en *ab omnibus malis*, ce qui veut bien dire du mal moral, puisqu'il s'agit de maux passés, présents et futurs⁹. Seul le mal moral du passé continue à peser sur la conscience. Cette prière de délivrance s'accompagne d'une demande positive.

b) Mais entre deux est située une intercession : la Mère de Dieu, les patrons de l'Église romaine, et saint André. Frère de Pierre et « premier appelé » (voir *Jean* 1, 35-40), André vient en tête des Apôtres, aussi

6 Propre au rite romain depuis l'an 1000 à peu près (JUNGMANN, op. cit., p. 214).

7 La première était destinée au célébrant, la deuxième aux malades (ou aux

ministres présents), la troisième pour l'*immixtio* dans le calice.

8 Traduction du Missel FEDER (1955).

9 Mais voir note annexe.

bien dans le *Communicantes* du canon romain (après Pierre et Paul) que dans les listes évangéliques (après Pierre: voir *Matthieu* 10, 2 et *Luc* 6, 14), mais sa présence semble plutôt due au désir d'affirmer une prétention romaine face à Constantinople qui s'attribuait une fondation apostolique¹⁰. Cette intercession est ignorée des Orientaux (et des anciennes liturgies gallicanes).

c) Enfin, après la demande de délivrance, une prière pour la paix et le soutien de la miséricorde.

L'embolisme passe bien entendu par le Fils qui a demandé de réciter cette prière. D'autres liturgies l'ont développée sous la forme adoptée par le Missel de Paul VI (« car c'est à toi ... »), qui figure dans certains manuscrits de *Matthieu* 6, 13 et, en partie, dans la *Didachè* (VIII, 2¹¹).

2. La réforme liturgique de 1970

La réforme de l'embolisme fut envisagée par la commission dès le 17 avril 1964¹²; parmi les « questions à traiter », il est suggéré qu'il puisse être dit à voix haute (comme cela se faisait au Vendredi saint) et que sa récitation ne soit pas associée à la fraction du pain¹³. Cela fut accordé par la Congrégation des rites le 26 septembre suivant.

Jean-Robert
Armogathe

Il peut être utile de rappeler la formulation actuelle (Missel dit « de Paul VI »):

Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis, da propitius pacem in diebus nostris ut, ope misericordiae tuae adiuti, et a peccato simus semper liberi, et ab omni perturbatione securi: exspectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Jesu Christi

Délivre-nous de tout mal, Seigneur, et donne la paix à notre temps; par ta miséricorde, libère-nous du péché, rassure-nous devant les épreuves, en cette vie où nous espérons le bonheur que tu promets et l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur.

10 D'autres saints furent ajoutés selon les lieux, ainsi que la mention « et [avec] tous les saints ». Cerf-Abbaye du Mont-César, Paris-Louvain, 1953 (ici, p. 16).

11 La *Doctrine du Seigneur* est un écrit (grec) de la fin du 1^{er}-début du 2^e siècle. Il y est prescrit de réciter le *Notre Père* trois fois par jour.

12 Voir le schéma 16 (17 juin 1964): *De Missale*, § 53 (« l'embolisme, selon la

tradition ancienne, doit être prononcé à voix haute »; la « tradition ancienne » renvoie au Vendredi saint). Le même schéma demande (§ 51b) une consultation du P. Vincent Kennedy (un Basilien de Toronto) et des Bollandistes sur la liste des saints (M. BARBA, *La riforma conciliare dell' « Ordo Missae »*, nouvelle éd., Edizioni Liturgiche 2008, p. 348).

13 BARBA, p. 293. Voir dans ce cahier l'article de Patrick PRÉTOT.

Plusieurs changements importants sont à noter par rapport à l'ancienne formulation. La nouvelle rédaction a tenu compte de plusieurs critères : éviter les doublons (par exemple, supprimer la mention des saints déjà cités dans le canon), simplifier (en supprimant *praeteritis, praesentibus et futuris*), introduire une dimension eschatologique et se rapprocher des anciennes traditions liturgiques (le signe de croix du milieu du texte est supprimé).

« Nous espérons le bonheur que tu promets et l'avènement de Notre Sauveur Jésus Christ » : l'importance de cette addition eschatologique a été comprise par les rédacteurs de la nouvelle traduction de 2020, qui l'ont précisée et amplifiée. Elle permet d'ouvrir la prière de la communauté sur les fins dernières¹⁴.

La disparition de l'*Amen* dit à voix basse par le prêtre (latin) à la fin du Pater est assez compréhensible : ce mot signifie l'acquiescement à une prière, sa place était ici étrange, puisqu'il s'agit de la prière commune des fidèles (il était d'ailleurs absent de la liturgie papale). D'ailleurs, dès la fin du XI^e siècle, l'usage s'était introduit de la dire à voix basse, comme l'adhésion du prêtre à la prière de l'assemblée « *Sed libera nos a malo*¹⁵ ».

Thème

3. La nouvelle traduction de 2020

La *confirmatio*¹⁶ de la nouvelle traduction française du Missel (3^e éd.) a été reçue par le président de la Conférence des évêques de France, Mgr Eric de Moulins-Beaufort et sera appliquée à partir du 29 novembre 2020 (1^{er} dimanche de l'Avent) ; elle deviendra définitive le 24 mai 2021 (mémoire de « Marie, Mère de l'Église »). On y relève une nouvelle traduction de l'embolisme (changements en italiques) :

Délivre-nous de tout mal, Seigneur, et donne la paix à notre temps ;
soutenus par ta miséricorde, nous serons libérés de tout péché, à
l'abri de toute épreuve, nous qui attendons que se réalise cette bienheu-
reuse espérance : l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur.

Outre quelques légères modifications de style, on relèvera une rédaction nouvelle qui met la miséricorde en facteur commun de la libération du péché et de la protection contre les épreuves (supprimant un

14 Déjà souligné par un expert, Mgr Manziana, évêque de Crema, en août 1968 : « dégager l'embolisme d'un certain horizontalisme » (A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, nouvelle éd., Edizioni liturgiche, Rome, 1997, p. 373).

15 I.-H. DALMAIS, « L'introduction et l'em-

bolisme de l'oraison dominicale dans la célébration eucharistique », *La Maison-Dieu* 85, 1966 p. 92-100 (consultable sur Gallica).

16 Depuis le *motu proprio* du 3 septembre 2017, cette *confirmatio* remplace, pour les traductions, la *recognitio* jusqu'alors exigée (Code de droit canon, § 238-3).

« rassure-nous » devenu inadéquat en français contemporain) et surtout la finale eschatologique reçoit une importante précision : alors que la formulation de 1970 séparait (copiant le latin) « le bonheur promis » de « l'avènement de Jésus Christ », semblant renvoyer à une promesse de bonheur terrestre distincte de la parousie¹⁷, le nouveau texte lève l'ambiguïté : la « bienheureuse espérance » (celle de la béatitude) est bien l'avènement du Sauveur.

Cette prière située entre le Pater et la doxologie trouve tout son sens de préparation à la communion. Dans sa nouvelle traduction, elle équilibre heureusement la libération du péché, œuvre de la miséricorde divine, et la joyeuse espérance du retour du Seigneur.

Jean-Robert Armogathe, prêtre (Paris, 1976) appartient au Comité de rédaction depuis les origines.

Note annexe

● Si les Latins avaient compris *a malo* comme le mal moral, les Orientaux y avaient vu le malin (*apo tou ponerou*). Un seul exemple, une anaphore maronite de date incertaine, attribuée à saint Jean Maron :

« Ne nous soumet pas à la tentation, Seigneur Dieu, car la force de résister aux ruses du Trompeur nous fait défaut, mais sauve-nous et délivre-nous du Mauvais, de ses puissances, de ses pièges et de ses embûches, et de tous ses complices, ses agents, ses semblables et sa suite, car à toi appartient la royauté, la puissance et la gloire dans le ciel et sur terre, ô espérance de l'Église et Sauveur de ses enfants, maintenant¹⁸ ... ».

17 Voir l'important numéro de *Communio* sur « La seconde venue du Christ » (2012, 1).

18 Cité par DALMAIS, *op.cit.*, p. 96.



La doxologie du Notre Père – Acte communautaire et clé d'interprétation des rites de communion

La traduction liturgique du Notre Père en français, rendue publique en janvier 1966, fut un événement qui a marqué profondément les esprits dans les premiers temps qui ont suivi le concile Vatican II¹. Et après un long débat, depuis le premier dimanche de l'Avent 2017, dans la liturgie romaine, la traduction de la sixième demande a été reformulée : « Et ne nous laisse pas entrer en tentation », et ce changement récent a fait l'objet à nouveau d'amples commentaires². On voit ainsi combien le Notre Père cristallise en quelque sorte un ensemble de questions complexes, tant au niveau de son interprétation que de son usage dans la liturgie et la vie des chrétiens³.

Or dans cet ensemble très riche de multiples publications, on peut relever cependant que la doxologie reste un peu le parent pauvre, souvent dans l'ombre⁴, même si certains auteurs en ont souligné l'importance⁵. Il est également assez remarquable de noter que la présence de la doxologie dans certaines recensions anciennes est habituellement expliquée

Thème

1 Voir notamment COLLECTIF, « Le Notre Père », *La Maison-Dieu* 85, 1966 (numéro publié à l'occasion de l'adoption de la traduction œcuménique en français); voir en parallèle sur cette même traduction, Pierre BONNARD, Jacques DUPONT, François REFOULÉ, *Notre père qui es aux cieux, La prière œcuménique*, Paris, Cerf, Les bergers et les mages, « Cahiers de la Traduction œcuménique de la Bible (TOB) », 1968.

2 L'entrée en vigueur le 3 décembre 2017, premier dimanche de l'Avent, de la nouvelle traduction de la sixième demande du Notre Père a été décidée par l'assemblée plénière de l'épiscopat du printemps 2017 (28-31 mars), suite à la confirmation par la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements le 12 juin 2013, de la nouvelle traduction liturgique de la Bible (TLB).

3 Il n'est pas possible ici de donner une bibliographie même partielle: on se contentera de signaler le document synthétique publié par le Service Biblique Catholique Évangile et Vie en

2005: Jean-François BAUDOZ, Gilbert DAHAN, Jean-Noël GUINOT et collaborateurs, *La Prière du Seigneur (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4)*, Paris, Cerf, « Cahiers Évangile Supplément », 13t2, 2005.

4 Voir par exemple deux publications récentes: CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *La prière du Seigneur, Un regard renouvelé*, Paris, Coédition Bayard, Cerf, Mame, 20 (ouvrage publié pour accompagner la nouvelle traduction); Frédéric LOUZEAU, *La prière du mendiant, L'itinéraire spirituel du Notre Père*, Parole et Silence, Collège des Bernardins, 2013.

5 Voir par exemple, Roger VARRO, « Notre Père... », *Une lecture de la prière des chrétiens*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1995, ch. 3, p. 29-37; Marc PHILONENKO, *Le Notre Père. De la Prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Gallimard, nrf, « Bibliothèque des histoires », 2001, ch. X, « la doxologie », p. 157-161; GROUPE DES DOMBES, « Vous donc, priez ainsi » (Mt 6, 9), *Le Notre Père, itinéraire pour la conversion des Églises*, Montrouge, Bayard, 2011, p. 37.

par l'insertion de la Prière du Seigneur dans la vie liturgique. Ce fait essentiel pour le sujet de cet article justifie l'orientation résolument liturgique de la présente réflexion.

La diversité de la tradition textuelle du *Pater*

Il est vrai que les commentaires du *Pater* suivent habituellement de près les versions évangéliques reçues, celle de Matthieu (*Matthieu* 6, 9-13) surtout, et celle de Luc (*Luc* 11, 2-4), qui précisément ne contiennent pas cette doxologie. C'est, note Jean Zumstein, dans la tradition textuelle de Matthieu qu'apparaît cette doxologie qui par ailleurs, ne figure pas dans les manuscrits les plus anciens. Il peut cependant écrire à ce propos :

Le fait que les versions les plus anciennes du Notre Père ne comportent pas cette formule finale ne doit pas nous alarmer. La pratique juive de la prière explique cette absence. Au temps de Jésus, la prière s'achevait parfois par une formule conclusive fixe. Nombreux étaient pourtant les cas où cette conclusion était libre et laissée à l'initiative de la personne qui priait⁶.

Toutefois les exégètes constatent que, progressivement au cours des II^e et III^e siècles, les copistes ont introduit diverses formules conclusives dans la version matthéenne. Le premier témoignage, celui de la *Didachè* qui demande de réciter le *Pater* trois fois par jour, se présente sous la forme suivante : « Car c'est à toi qu'appartiennent la puissance et la gloire dans les siècles⁷ ». Mais c'est une forme plus complète, ternaire celle-ci, que l'on trouve le plus fréquemment et qui a été reprise dans la liturgie romaine depuis la réforme de Vatican II :

Patrick
Prétot

Car c'est à toi qu'appartiennent (ou parce qu'à toi appartiennent) le règne, la puissance et la gloire dans les siècles. Amen⁸.

Dans son ouvrage fondamental sur le sujet, publié en 1969 sous le titre *Recherches sur le Notre Père*⁹, le P. Jean Carmignac a dressé d'une part, la liste des témoins « qui ignorent cette doxologie » dont la *Vulgate* et les plus anciens Pères de l'Église orientaux (par exemple Origène ou Cyrille de Jérusalem) et occidentaux (Cyprien, Ambroise ou

6 Voir Jean ZUMSTEIN, *Notre Père, La prière de Jésus au cœur de notre vie*, Poliez-le-Grand (Suisse), Éditions du Moulin, 2001, p. 75.

7 *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, 8, 2, éd. Willy Rordorf et André Thuillier, Paris, Cerf, « Sources Chrétiennes », 248, 1978, p. 175.

8 Jacques DUPONT (en collaboration avec Pierre BONNARD), « Le Notre Père : notes exégétiques », *LMD* 85, 1966/2, 7-35, notamment p. 32.

9 Jean CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père*, Paris, Letouzey et Ané, 1969.

Jérôme¹⁰). Mais d'autre part il relève que la doxologie est présente, aussi bien sous la forme omettant la royauté comme dans la *Didachè* que sous la forme ternaire, dans un ensemble de témoins tout aussi dignes d'attention que ceux qui l'omettent : outre plusieurs recensions anciennes appartenant aux traditions antiochienne et byzantine, c'est le cas notamment chez Jean Chrysostome (mort en 407) ou Théodore de Mopsueste (mort en 428¹¹). Il peut synthétiser ces éléments historiques concernant les origines en distinguant par conséquent deux grands courants de traditions :

Sous l'influence de la recension antiochienne ou byzantine, la doxologie s'est répandue en Orient, où elle est devenue traditionnelle. En Occident au contraire, à la suite de la *Vetus Latina* et de la Vulgate, on a continué à l'ignorer pendant tout le Moyen Âge¹².

Toutefois, dans le cadre de l'humanisme de la Renaissance, la doxologie réapparaît même en Occident dans les éditions modernes du Nouveau Testament et notamment la Polyglotte d'Alcala (1514) et chez Érasme (1516) qui note cependant qu'elle provient de l'usage liturgique. C'est à la suite de ces retrouvailles que les réformateurs du xvi^e siècle, par respect pour la lettre des Écritures, redonnèrent sa place et son importance à cette doxologie¹³.

Thème

Cependant, au terme de son étude, J. Carmignac se prononce clairement pour le caractère non authentique de la doxologie quant au texte néotestamentaire :

En définitive les arguments contre l'authenticité sont tellement plus forts que les arguments favorables et ils résolvent si bien les objections proposées, qu'on ne peut hésiter à conclure que la doxologie est une création liturgique très ancienne (i^{er} ou ii^e siècle), insérée vers le iii^e siècle dans l'Évangile de Matthieu par un copiste de la région d'Antioche, qui a transcrit le « Notre Père » qu'il savait par cœur au lieu de recopier le manuscrit biblique qu'il avait sous les yeux¹⁴.

10 *Ibid.*, p. 320-321.

11 *Ibid.*, p. 321.

12 *Ibid.*, p. 322.

13 *Ibid.*, p. 322-324 ; J. Carmignac note cependant que même s'il n'ignore pas la doxologie, ce n'est pas le cas chez Luther et qu'il y a une certaine hésitation chez R. Olivetan et M. Bucer ; Calvin, par contre, apparaît comme un grand défenseur de la doxologie qu'il commente

longueusement dans l'exposition du 43^e dimanche du Catéchisme.

14 *Ibid.*, p. 333 ; il nous semble que les pré-supposés de cette conclusion pourraient être révisés en fonction de travaux plus récents sur la formation du Nouveau Testament et une meilleure prise en compte des fonctionnements de l'oralité dans ces premiers temps du christianisme.

L'adoption de la doxologie dans la liturgie romaine : un ressourcement en tradition et une volonté œcuménique

On voit donc que si la tradition latine, y compris dans la liturgie, n'avait pas retenu la doxologie, les traditions orientales et celles issues des réformateurs du xvi^e siècle lui avaient au contraire accordé une place véritable. Avec la force de l'attestation dans la *Didachè*, et donc une première trace datée du début i^e siècle voire avant, c'est sans doute le constat de ces usages orientaux et occidentaux qui au xx^e siècle, et dans un souci œcuménique, a joué fortement en faveur de l'adoption de cette formule de conclusion qui rend gloire à Dieu dans la liturgie catholique renouée¹⁵. En conclusion du chapitre sur le sujet, et tout en considérant inauthentique la doxologie, le P. Carmignac va dans ce sens au nom même de la tradition :

Car le « Notre Père » comme prière, liturgique ou personnelle, pourrait fort bien être complété par une doxologie. En faveur d'une telle addition jouerait son origine scripturaire (*1 Chroniques* 29, 11), sa haute ancienneté (depuis la *Didachè*), sa remarquable beauté, son noble théocentrisme¹⁶.

Il est cependant important de relever que cette adoption de la doxologie ne se fit que dans le cadre de l'élaboration du Missel de Paul VI, un processus complexe qui s'étale entre 1964 et 1969¹⁷. En 1966, lorsque fut publiée la version francophone œcuménique du *Pater*, Claude Wiéner soulignait combien chaque confession chrétienne avait été invitée à accepter de renoncer à sa formulation de telle sorte que la formule nouvelle ne soit pas un ralliement à celle de l'une des confessions¹⁸. Mais à ce premier moment de la réforme, pour ce qui est de la doxologie, la

Patrick
Prétot

15 Voir Claude WIÉNER, « La nouvelle traduction française de la prière du Seigneur. Signification pastorale et œcuménique », *LMD* 85, 1966, 140-152, spécialement p. 147 sv.; « Si on a modifié le texte du Notre Père, c'est avant tout le fait d'une initiative œcuménique. C'est donc sans doute sous cet angle surtout qu'il faut évaluer la portée du geste accompli » (p. 147).

16 Jean CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père*, p. 333.

17 Voir Annibale BUGNINI, *La riforma liturgica (1948 - 1975)*, 1^e éd., Rome, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, « BEL. S », 1983; 2^e éd., *Nuova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica*, Rome, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, « BEL. S », 30, 1997; Id., *La réforme de la liturgie, 1948-1975*, Nouvelle éd. revue et augmentée de notes et de suppléments pour une lec-

ture analytique, tr. fr. par Pascale-Dominique Nau, Paris - Perpignan, Desclée de Brouwer, 2015; sur cet ouvrage majeur concernant la réforme liturgique, voir Aimé-Georges MARTIMORT, « L'histoire de la réforme liturgique à travers le témoignage de Mgr Annibale Bugnini », *LMD* 162, 1985, 125-155.

18 *Ibid.*, p. 149: « Il est important que le Notre Père que nous prions désormais ne soit pas le précédent texte des protestants ni celui des catholiques, ni celui des orthodoxes. Chaque groupe a dû s'engager dans une recherche, chacun a dû chercher l'entente avec les autres, chacun devra renoncer à des formules qui lui étaient chères, qui peut-être même lui semblaient meilleures. Il n'y a ni vainqueur ni vaincu, mais seulement des hommes qui ont accepté tous une recherche de la vérité pour s'approcher de l'unité ».

diversité des pratiques avait été sauvegardée¹⁹. De même dans le cadre des recherches de cette époque en vue de créer des compositions musicales pour cette version œcuménique francophone, il apparaît clairement que la doxologie n'était pas encore envisagée²⁰.

La doxologie du *Pater* dans l'*Ordo Missae* de 1970

La doxologie du *Pater* est donc une novation de la réforme du Missel romain voulue par le concile Vatican II et dont la charte se trouve dans la Constitution *Sacrosanctum Concilium*²¹. Dans l'*Ordo Missae* de 1970, le *Pater* occupe une place majeure dans l'ensemble des rites de communion qui ont été profondément remaniés. Selon la *Présentation générale du Missel romain*, il s'agit désormais à la fois d'une prière de préparation de l'assemblée à recevoir la communion, et aussi d'une démarche de purification en vue de participer au « banquet » pascal, un aspect essentiel de la compréhension de la messe²² :

Dans l'oraison dominicale, on demande le pain quotidien qui, pour les chrétiens, évoque surtout le pain eucharistique, et on y implore la purification des péchés, pour que les choses saintes soient vraiment données aux saints²³.

Thème

En effet le concile Vatican II « recommande fortement cette participation plus parfaite à la messe qui consiste en ce que les fidèles, après la communion du prêtre, reçoivent le Corps du Seigneur avec des pains consacrés à ce même sacrifice²⁴ ». Mais il est encore plus important de relever le caractère dialogal de cet ensemble rituel :

Le prêtre prononce l'invitation à la prière, tous les fidèles disent celle-ci avec le prêtre, et le prêtre seul ajoute l'embolisme que le peuple conclut par la doxologie²⁵.

19 Irénée-Henri DALMAIS, « L'introduction et l'embolisme de l'oraison dominicale dans la célébration eucharistique », *LMD* 85, 1966, p. 92 : « Le texte commun aux diverses confessions chrétiennes de langue française, qui vient d'être approuvé par les autorités compétentes, prévoit une variante pour la finale de l'oraison dominicale : "Les catholiques de rite latin ajoutent au Notre Père : Amen. Les protestants et les chrétiens d'Orient conservent les conclusions (doxologies) qui leur sont propres" ».

20 Nous avons fait une recherche en ce sens dans les dossiers déposés au Centre National des Archives de l'Église de France (CNAEF).

21 Maurizio BARBA, *La riforma conciliare dell' "Ordo Missae" (Il percorso storico-re-*

dazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comunione), Roma, Centro Liturgico Vincenziano-Edizioni Liturgiche, « Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", Subsidia » 120, 2008, "L'embolismo", p. 293-297.

22 Voir Antienne à Magnificat de l'office du St Sacrement (attribué à St Thomas d'Aquin) : « *O sacrum convivium! in quo Christus sumitur: recolitur memoria passionis eius: mens impletur gratia: et futurae gloriae nobis pignus datur, alleluia.* ».

23 *Présentation générale du Missel romain*, 3^e édition, 2000-2002, n. 81.

24 CONCILE VATICAN II, Constitution sur la liturgie, n. 55.

25 *Présentation générale du Missel romain*, n. 81.

Ce jeu rituel donne à l'embolisme son caractère spécifique, celui d'une amplification de la septième et dernière demande du *Pater* « mais délivre-nous du mal » :

L'embolisme, qui développe la dernière demande de l'oraison dominicale, demande pour toute la communauté des fidèles la libération de l'emprise du Mal²⁶.

Par ailleurs, et ce fut l'un des premiers axes de l'*aggiornamento* des rites de communion, cet ensemble est dit ou chanté à haute voix : il s'agit par conséquent d'un acte de l'assemblée et non de démarches privées des fidèles ou du prêtre en vue de se préparer à la communion²⁷.

On voit ainsi que tout un processus rituel entoure le Notre Père dans la liturgie eucharistique²⁸. Il est précédé en effet par un invitoire : « Comme nous l'avons appris du Sauveur et selon son commandement, nous osons dire²⁹ » et suivi par un embolisme qui développe la dernière demande³⁰ tandis que, selon la rubrique du Missel, « l'assemblée conclut la prière par une acclamation » :

Car c'est à toi qu'appartiennent le règne, la puissance et la gloire pour les siècles des siècles³¹ !

Patrick
Prétot

On peut ajouter que la doxologie est suivie d'une prière de demande, désignée comme *oratio ad pacem* (prière pour la paix³²) qui reprend la promesse du Christ ressuscité adressée aux apôtres « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix » (*Jean* 20, 19-21³³) et qui débouche sur l'introduction du baiser de paix :

26 *Ibid.*

27 *Ibid.* : « L'invitation, la prière proprement dite, l'embolisme et la doxologie par laquelle le peuple conclut cet ensemble, sont chantés ou dits à haute voix ».

28 Voir Roger BÉRAUDY, « Les rites de préparation à la communion », *LMD* 100, 1969, 59-71.

29 *Præceptis salutâribus mōniti et divīna institutiōne formāti, audēmus dicere.*

30 « Délivre-nous de tout mal, Seigneur, et donne la paix à notre temps; par ta miséricorde, libère-nous du péché, rassure-nous devant les épreuves, en cette vie où nous espérons le bonheur que tu promets et l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur »; *Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis, da propitius pacem in diēbus nostris, ut, ope misericōr-*

diae tuae adiūti, et a peccāto simus semper liberi et ab omni perturbatiōne secūri: exspectāntes beatam spem et adventum Salvatōris nostri Iesu Christi.

31 Missel romain (2^e éd.), Paris, Desclée-Mame, 1977, p. 444; *Quia tuum est regnum, et potestas, et gloria in saecula*; la traduction française propose une formule alternative pour cette acclamation : « A toi le règne, à toi la puissance et la gloire pour les siècles des siècles ! ».

32 « Seigneur Jésus Christ, tu as dit à tes Apôtres: "Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix", ne regarde pas nos péchés mais la foi de ton Eglise; pour que ta volonté s'accomplisse, donne-lui toujours cette paix, et conduis-la vers l'unité parfaite, toi qui règnes pour les siècles des siècles ».

33 Voir *Luc* 24, 36.

- Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous.
- Et avec votre esprit.

En présentant les rites de la communion rénovés du Missel de 1970, rites dans lesquels s'insèrent la récitation du *Pater* et la doxologie, Roger Béraudy notait que la révision de ces rites a consisté à rassembler divers éléments qui auparavant étaient dispersés pour constituer « trois unités distinctes et cohérentes » : la récitation du *Pater*, un rite de la paix (avec le baiser de paix), et enfin un rite unifié de la fraction³⁴ et il précisait ainsi l'option de la réforme de Vatican II :

Pour coordonner ces trois rites, deux solutions s'offraient : on pouvait opter soit pour la disposition de la plupart des liturgies orientales et de la liturgie milanaise, qui font de l'oraison dominicale l'ultime prière préparatoire à la communion en la faisant réciter après la fraction, soit pour l'ordonnance inspirée probablement à Grégoire le Grand par la liturgie byzantino-arménienne, qui rattache le *Pater* à l'anaphore. C'est cette seconde solution qui a été adoptée³⁵.

En introduisant la doxologie, la réforme liturgique en fait donc un point d'aboutissement de l'itinéraire rituel : la récitation ou le chant du Notre Père par l'assemblée avec le président apparaît alors comme le sommet de l'action eucharistique avant la fraction et la préparation à la communion. Pour mieux percevoir cette dynamique rituelle, la comparaison avec l'*Ordo Missae* de 1570, aujourd'hui désignée comme « forme extraordinaire » de l'unique rite romain³⁶, est éclairante pour mesurer les déplacements qui ne portent pas seulement sur la doxologie mais dont l'introduction de la doxologie fait partie.

Dans l'*Ordo* de 1570, si à la messe chantée le *Pater* est cantillé par le prêtre seul, la deuxième partie de la dernière demande, à savoir *sed libera nos a malo*, revient à l'assemblée comme une sorte de répons. Cette modalité de répons apparaît dans les livres liturgiques où cette finale est précédée du sigle R/. Il y a donc, du point de vue formel, une certaine continuité entre la doxologie du Missel de 1970 et la structure d'énonciation du *Pater* dans le Missel de 1570.

Toutefois, plusieurs aspects sont significatifs du déplacement opéré et désignent une réinterprétation fondamentale de cette séquence rituelle.

34 Roger BÉRAUDY, « Les rites de préparation à la communion », *LMD* 100, p. 64.

35 *Ibid.*

36 BENOÎT XVI, Lettre apostolique *Summorum Pontificum* en forme de Motu proprio sur l'usage de la Liturgie

romaine antérieure à la réforme de 1970, 7 juillet 2007, art. 1 : « Il est donc permis de célébrer le Sacrifice de la Messe suivant l'édition type du Missel romain promulgué par le B. Jean XXIII en 1962 et jamais abrogé, en tant que forme extraordinaire de la Liturgie de l'Église ».

D'une part, l'*Ordo* de 1570 précise dans une rubrique qu'à la suite de *sed libera*, « le prêtre dit tout bas *Amen*³⁷ ». D'autre part, la prière *Libera nos* réunit deux aspects : développement de la septième demande du Pater (*Libera nos ... Domine ab omnibus malis*³⁸) et demande de la paix (*da propitius pacem in diebus nostris*). On notera que cette demande est formulée très succinctement dans la mouvance de la demande de la libération du mal. En d'autres termes, la paix qui est demandée semble une extension de la libération du mal.

On voit ainsi combien l'*Ordo* de 1970 en développant la prière pour la paix, et notamment par l'injection de la référence aux apparitions du Ressuscité, réinterprète l'ancien embolisme dans la ligne eschatologique. C'est la paix qu'offre au monde le mystère pascal actualisé dans la célébration de l'Eucharistie, qui est ici invoquée, la paix eschatologique fruit de la Pâque. Et sur ce point, il faut souligner le même inflexionnement dans l'embolisme qui demande la libération du péché et l'assurance dans les épreuves « en cette vie où nous espérons le bonheur que tu promets et l'avènement de Jésus-Christ, notre Sauveur³⁹ ».

À cela il faut ajouter que l'*Ordo Missae* de 1570 comporte trois rubriques significatives concernant les gestes qui accompagnent cette prière récitée par le prêtre, gestes qui ont disparu dans l'*Ordo* de 1970. D'une part, l'embolisme *Libera nos* est prononcé à voix basse par le célébrant tandis qu'il tient la patène de la main droite entre l'index et le majeur élevé au-dessus de l'autel. D'autre part, après avoir invoqué l'intercession de la Vierge Marie et des Saints, le prêtre se signe avec la patène et après avoir prononcé les mots *da propitius pacem in diebus nostris*, il baise la patène.

Patrick
Prétot

Cet ensemble de textes et de gestes était donc complexe⁴⁰ et surtout avant tout l'action du prêtre seul à l'autel, et cela d'autant plus que le

37 *Sacerdos secreta dicit: Amen.*

38 *Missel romain Latin - Français*, Desclée - Dessain - Mame, 1965 (1^{er} novembre 1964), p. 136: « Délivre-nous, Seigneur, du mal passé, présent et à venir. À la prière de Marie, la sainte et glorieuse Mère de Dieu, toujours Vierge, de tes saints Apôtres Pierre et Paul, de saint André, et de tous les saints, accorde la paix à notre temps: que ta miséricorde nous soutienne, afin que désormais nous soyons libérés du péché et préservés de tout malheur ».

39 *Missel romain*, 1977, p. 444.

40 Voir le résumé de l'histoire des rites proposé par Roger BÉRAUDY, « Les rites de préparation à la communion », *LMD* 100, p. 59-63: « Parvenus [...] à l'époque

où la liturgie romaine se fige, nous sommes désormais à même de dresser la liste des incohérences qui déparent, dans le Missel de Pie V, le déroulement de la préparation à la communion. Ce Missel qui dissociait le souhait de la paix du geste qu'il aurait dû introduire, maintenait aussi un certain nombre de rites anachroniques et compliqués, sans grande signification pour le présent, tels que la division tripartite de l'hostie et la triple signation du calice au moment de l'immixtion. En outre il faisait chevaucher les uns sur les autres des rites et des prières qui ne se correspondaient pas: c'est ainsi qu'il prescrivait d'accomplir la fraction pendant la conclusion du *Libera*, et la signation du calice pendant le *Pax Domini* » (*Ibid.*, p. 62-63).

dispositif spatial et l'orientation du prêtre renforçaient la dimension strictement « sacerdotale » de ces paroles et actions.

Conformément aux vœux du concile Vatican II, la réforme liturgique a remodelé en profondeur la séquence rituelle. Tout en cherchant la simplicité des rites et leur adaptation à « la capacité de compréhension des fidèles⁴¹ », elle a visé à donner à ces rites une dimension fondamentalement communautaire: c'est les mains étendues et à haute voix que le président prononce l'embolisme du *Pater* avant la doxologie. Et il fait de même pour la prière pour la paix qui est conclue par le répons *Amen* de l'assemblée. La doxologie apparaît ainsi comme un aspect essentiel de la participation active dans ce moment spécifique de la célébration eucharistique.

En définitive, à la lumière de cette comparaison des processus rituels, la doxologie apparaît ainsi désormais à la fois comme le point d'aboutissement du Notre Père qui est la prière commune de l'assemblée et en même temps une sorte de scansion qui ouvre une nouvelle étape du processus, celle de la préparation à la communion, avec la prière pour la paix, le baiser de paix, puis la fraction accompagnée du chant de l'*Agnus Dei* par l'assemblée.

C'est dans ce sens que Roger Béraudy – invoquant le texte conciliaire en ce qu'il fixait le cadre de la réforme de la messe⁴² – pouvait écrire alors que venait d'être publié le nouvel *Ordo Missae*:

La nouvelle liturgie de la préparation à la communion est simple et claire, car elle distingue nettement les uns des autres les divers rites et élimine toutes les surcharges. Elle favorise également la participation des fidèles en restaurant le geste de la paix et en introduisant une acclamation de l'assemblée en conclusion de l'oraison dominicale⁴³.

La relation entre l'oraison dominicale et la prière eucharistique

Il convient ici de rappeler un élément historique essentiel pour la compréhension de ce dossier. C'est Grégoire le Grand (590-604) qui

41 CONCILE VATICAN II, Constitution sur la liturgie, n. 34: «Les rites manifesteront une noble simplicité, seront d'une brièveté remarquable et éviteront les répétitions inutiles; ils seront adaptés à la capacité de compréhension des fidèles et, en général, il n'y aura pas besoin de nombreuses explications pour les comprendre.»

42 *Ibid.*, n. 50: «Le rituel de la messe sera révisé de telle sorte que se manifestent plus clairement le rôle propre ainsi que la connexion mutuelle de chacune de

ses parties, et que soit facilitée la participation pieuse et active des fidèles. Aussi, en gardant fidèlement la substance des rites, on les simplifiera, on omettra ce qui, au cours des âges, a été redoublé ou a été ajouté sans grande utilité; on rétablira, selon l'ancienne norme des saints Pères, certaines choses qui ont disparu sous les atteintes du temps, dans la mesure où cela apparaîtra opportun ou nécessaire.»

43 Roger BÉRAUDY, «Les rites de préparation à la communion», *LMD* 100, p. 70.

a modifié l'ordonnancement ancien de la liturgie romaine qui plaçait l'oraison dominicale et le rite de la paix immédiatement avant la communion, pour les mettre avant le rite de la fraction et donc à la suite de la prière eucharistique, ce qui reste la pratique actuelle⁴⁴.

La signification de la décision grégorienne n'est pas très claire en raison de la difficulté d'interpréter le texte d'une lettre à Jean de Syracuse dans laquelle le Pape se justifie, et qui est un document ayant rendu perplexes les liturgistes dans la mesure où Grégoire semble dire que dans l'Église ancienne, le Notre Père assumait le rôle de la prière eucharistique⁴⁵. Au terme d'une étude très fouillée sur les interprétations fort diverses au cours de l'histoire de cette lettre de Grégoire⁴⁶, Rémi Cheno propose la traduction suivante :

Mais la prière du Seigneur, (c'est-à-dire le Notre Père), nous la disons juste après le canon parce qu'il était d'usage chez les apôtres de consacrer le sacrifice d'oblation [*oblationis hostiam*] uniquement en vue de la prière du Seigneur elle-même, (c'est-à-dire en vue du Notre Père), et il m'a semblé très inconvenant de dire sur l'oblation une prière, (le canon), composée par un érudit, sans dire sur le corps et le sang du Seigneur la tradition de prière [*traditionem*] même qu'il a composée, c'est-à-dire le Notre Père⁴⁷.

Cette traduction permet surtout au dominicain Rémi Cheno de conclure sur le lien fondamental entre l'action eucharistique (la prière

Patrick
Prétot

44 GRÉGOIRE LE GRAND, Lettre à Jean de Syracuse, 12, PL 77, 956 C-957 A : « *Orationem vero Dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconueniens visum est ut precem quam scholasticus composuerat super oblationem diceremus, et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit super ejus corpus et sanguinem non diceremus. Sed et Dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote* » ; voir aussi S. Gregorii magni Registrum Epistolarum, Registrum IX, 26, éd. Dag NORBERG, Corpus Christianorum, Series Latina, 140A, Turnhout, Brepols, 1982, p. 586.

45 Voir par exemple en ce sens, Louis DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 5^e éd., Paris, E. de Boccard, 1920, p. 195 ; Joseph-André JUNGSMANN, *Missarum solemnia, Explication génétique de la messe romaine*, t. III, Paris, Aubier, « Théologie » 21, 1954, p. 201-202 adopte une toute autre compréhension : « Grégoire veut dire ceci : la messe des Apôtres ne consistait en

somme qu'à consacrer par l'*oratio oblationis* ; tout le reste est addition ultérieure ; s'il y a lieu d'ajouter une prière sur les oblats consacrés, alors, plutôt qu'à l'œuvre d'un auteur humain, c'est à la prière du Seigneur qu'il faut songer. Celle-ci donc, grâce à saint Grégoire, se récite aussitôt après le canon, *super oblationem*, sur les oblats encore présents sur l'autel ; auparavant, sans doute, elle était dite juste avant la communion, alors que le pain consacré était déjà enlevé de l'autel et rompu. Saint Grégoire a pu emprunter cette idée à la pratique grecque qu'il avait connue à Constantinople.

46 Rémi CHENO, « *Ad ipsam solummodo orationem* : comment comprendre la lettre de Grégoire à Jean de Syracuse ? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 76, 1992, 443-456, article en ligne sur https://www.researchgate.net/publication/319098032_Ad_ipsam_solummodo_orationem_comment_comprendre_la_lettre_de_Gregoire_a_Jean_de_Syracuse [consulté le 15 janvier 2020]

47 *Ibid.*, p. 9.

eucharistique) et cette récitation du Notre Père dans ce que nous appelons les rites de communion :

Le Notre Père achève donc le mystère eucharistique : il conclut la prière eucharistique et est organiquement lié à elle. Ce déplacement d'accent dans la relation du *Pater* aux éléments qui l'entourent peut aujourd'hui encore interroger notre pratique eucharistique. Il y a comme un mouvement ininterrompu qui va de la Préface jusqu'au Notre Père inclus : (*usque*) *ad orationem*. N'est-ce pas ainsi qu'il faut comprendre la préposition *ad* dans le texte de Grégoire ?

Ceci est évidemment de grande portée pour le sens de la doxologie : car si l'on adopte cette position, il apparaît que le Notre Père est le sommet de l'action eucharistique et donc que la doxologie est le point d'aboutissement de ce sommet.

Conclusions

Sur la base du dossier que nous venons de traverser, il nous semble possible au terme de ce parcours et à titre de conclusion de suivre l'interprétation de la doxologie proposée par certains auteurs récents. Comme le souligne Marc Philonenko, on a eu tendance à survaloriser la formule binaire de la *Didachè* (la puissance et la gloire) alors que de solides arguments permettent de penser que la doxologie ternaire, celle qui a été adoptée dans la messe romaine, et donc qui évoque le règne, la puissance et la gloire, est plus ancienne⁴⁸.

Or comme cela a souvent été souligné, cette marque de la doxologie renvoie à la tradition liturgique du judaïsme attestée notamment par le *Premier livre des Chroniques* qui rapporte la bénédiction prononcée par David « sous les yeux de toute l'assemblée » :

Béni sois-tu, Seigneur, Dieu de notre père Israël, depuis les siècles et pour les siècles ! À toi, Seigneur, force et grandeur, éclat, victoire, majesté, tout, dans les cieux et sur la terre ! À toi, Seigneur, *le règne*, la primauté sur l'univers : la richesse et *la gloire* viennent de ta face ! C'est toi, le Maître de tout : dans ta main, force et *puissance* ; tout, par ta main, grandit et s'affermir. Et maintenant, ô notre Dieu, nous voici pour te rendre grâce, pour célébrer l'éclat de ton nom ! (1 *Chroniques* 29, 10b-13⁴⁹).

De cet enracinement dans un texte de l'Ancien Testament, Marc Philonenko croit pouvoir tenir une affirmation générale :

48 Marc PHILONENKO, *Le Notre Père*, p. 158-159, qui renvoie à *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, op.cit., p. 174,

note 3.

49 C'est nous qui soulignons.

Tous les éléments de la doxologie à trois termes se retrouvent dans ce verset des *Chroniques* : le « règne », la « puissance » et la « gloire ». Ce verset est la source de la plupart des doxologies. Il est passé dans la liturgie synagogale et se retrouve dans une doxologie des *Hébhâlôt Zútarti*, suivi, sans solution de continuité, par la mention du règne⁵⁰.

Par conséquent, souligne encore M. Philonenko, « la doxologie à trois termes a quelque chance d'être, en dernière analyse, d'origine juive ou judéo-chrétienne⁵¹ ».

Avec Robert Aron, on peut dire que le Notre Père est une « prière juive⁵² » notamment en raison de sa proximité avec le *Qaddish*, la prière ou « sanctification » qui introduit ou conclut une partie du culte mais qui est connue, parce qu'il s'agit aussi de la grande prière du souvenir que l'on récite après la mort d'un parent⁵³. Mais il semble possible d'ajouter que la doxologie qui conclut le Notre Père est l'expression la plus limpide de « l'obéissance à Dieu qui s'y manifeste et l'arrivée du monde à venir qui s'y prépare », deux marques « familières à la religiosité juive, au sein de laquelle se préparèrent les Évangiles⁵⁴ ». Schalom Ben Chorin va dans le même sens en affirmant :

Nous avons abordé l'*Aleynû* et le *Qaddish* en les qualifiant de prières demandant la venue du Royaume du Ciel, genre auquel appartient aussi le « Notre Père ». [...] L'attente du Royaume de Dieu est l'*élan vital* du judaïsme, et par cette attente dans l'espérance, par cette espérance dans l'attente, le judaïsme et le christianisme sont étroitement liés l'un à l'autre. L'assemblée d'Israël, la *Knesset Israël* et l'assemblée des élus de tous les peuples, l'*ekklésia*, forment ensemble l'assemblée universelle des espérants, sans même qu'ils aient pris historiquement conscience de ce caractère communautaire⁵⁵.

Patrick
Prétot

En prenant en compte cette dimension à la fois fondamentalement communautaire et universaliste de l'attente du Règne, la doxologie du Notre Père se présente donc comme un lieu clé de la compréhension de l'Eucharistie en tant que promesse et déjà réalisation sacramentelle du Royaume.

50 Marc PHILONENKO, *Le Notre Père*, p. 159-160; il note toutefois que la doxologie du Notre Père s'ouvre sur le règne alors que dans ce passage des *Chroniques*, elle n'apparaît que plus loin; mais il cite des textes de la tradition targoumique où la mention du règne vient en premier.

51 *Ibid.*, p. 160.

52 Robert ARON, « Les origines juives du Pater », *LMD* 85, 1966, 36-40.

53 Schalom BEN CHORIN, *Le judaïsme*

en prière, la liturgie de la Synagogue, Paris, Cerf, « Patrimoines, Judaïsme », 1984, p. 93; voir « Qaddich », *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1993, p. 929-930; voir le texte du *Kaddish* traduit par Edmond Fleg dans Robert ARON, « Les origines juives du Pater », p. 36-37.

54 Robert ARON, « Les origines juives du Pater », p. 40.

55 Schalom BEN CHORIN, *Le judaïsme en prière*, p. 97.

Nous avons vu que l'itinéraire rituel est composé d'un invitoire, puis du Notre Père lui-même suivi de l'embolisme, et dont la doxologie est la conclusion. Mais cette doxologie constitue la participation de l'assemblée à l'action eucharistique : car elle est le point d'aboutissement d'un itinéraire dans lequel le Notre Père s'inscrit en continuité avec la prière eucharistique.

On ne saurait dès lors trop insister sur le fait qu'à sa manière propre, cet ensemble rituel qui peut être récité mais qui est normalement chanté « réalise ce qu'il signifie » selon la formule classique en théologie sacramentaire. En d'autres termes, pour interpréter théologiquement la doxologie en tant que partie d'un tout, on doit prendre en compte sa place dans un parcours rituel qui est déjà tout entier sous le signe de la communion.

Et parce qu'il s'agit du Notre Père, cette communion est d'abord la communion trinitaire. On sait combien le pluriel « Notre Père » a été souligné par les Pères de l'Église pour désigner le caractère communautaire de cette prière qui fait l'objet d'une tradition dans le rituel baptismal⁵⁶. C'est avec et dans le Christ que l'assemblée chante l'oraison dominicale, car comme le rappelle l'apôtre Paul, c'est l'Esprit du Fils qui permet de dire « Père » : « Et voici la preuve que vous êtes des fils : Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans nos cœurs, et cet Esprit crie "Abba !", c'est-à-dire : Père ! » (*Galates* 4, 6).

Thème

Et c'est donc avec et dans le Christ, que l'assemblée proclame l'advenue du Règne : « À toi le règne, à toi la puissance et la gloire pour les siècles des siècles ! ». En même temps, la doxologie constitue une sorte de protestation permanente et de repère éthique face aux idoles qui menacent l'humanité de toutes les époques : en effet, c'est à Dieu, et à Dieu seul, que reviennent le règne, la puissance et la gloire...

F. Patrick Prétot est moine de l'Abbaye de la Pierre qui Vire, professeur à l'Institut Catholique de Paris, en particulier à l'Institut Supérieur de Liturgie qu'il a dirigé de 2001 à 2010 ; il collabore notamment à la revue La Maison-Dieu où il a publié récemment deux articles à propos de l'anniversaire du Missel romain de 1970 : « Les cinquante ans du Missel romain de Paul VI. Retour sur un moment liturgique décisif », LMD 297, 2019/3, 75-107 ; « La prière eucharistique dans la réforme de l'Ordo Missae. Du Canon romain aux prières eucharistiques », LMD 298, 2019/4, 21-53.

56 Voir *Rituel de l'Initiation chrétienne des adultes*, Nouvelle édition, (= traduction de l'*Ordo Initiationis christianae adul-*

torum, Rome, 6 janvier 1972), Paris, Desclée/Mame, 1997, n. 182-186, p. 127-129.

« Délivre-nous du mal » – La réponse de Thérèse de Lisieux



Aldino
Cazzago

Les deux visages du mal

Demander à Dieu le Père d'être délivrés du mal comme le font les chrétiens est le signe le plus éloquent de l'importance de la question du mal et du malin dans leur vie. Simone Weil a remarqué que « le mot "Père" a commencé la prière, le mot "mal" la termine¹ ». Dans leur prière les chrétiens ont été précédés par le Christ lui-même quand, au cours de la dernière Cène, il ne demanda pas à son Père de retirer du monde ses disciples mais de les garder du Malin (voir *Jean* 17, 15).

Le mal dont les chrétiens demandent à Dieu d'être préservés ou délivrés se présente généralement sous deux visages: celui du mal qui pourrait à l'avenir investir et assujettir leur vie et celui du mal qu'eux-mêmes dans le présent et le passé ont effectivement fait et pour lequel ils demandent pardon.

La seconde conception du mal risque fortement d'offrir une image fautive du rapport de l'homme à Dieu parce qu'elle fait du premier un sujet, l'homme, qui bien qu'il soit autonome se voit contraint de recourir à l'aide de Dieu seulement parce qu'il est incapable d'une auto-libération et du second un sujet, Dieu, qui entre en action seulement après que l'homme a fait le mal et ne sait pas comment s'en libérer pour retrouver la vérité de sa propre vie. Dans cette situation on pourrait en venir à déduire que le Dieu juste est devenu aussi miséricordieux seulement parce que l'homme ayant fait le mal invoque son aide.

Ces réflexions introductives avaient simplement pour objet d'esquisser le rapport homme-Dieu en ce qui concerne le problème du mal. Comme nous le verrons dans les pages qui suivent, la vie et les écrits de Thérèse de Lisieux² proposent une manière significative et originale de concevoir et de vivre la demande universelle de délivrance du mal.

1 S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1969.

2 Pour tous les textes de Thérèse nous faisons référence à: SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Œuvres complètes*, Cerf – Desclée

de Brouwer, 2004. L'italique dans les textes de Thérèse est toujours présent dans le texte original. Nous précisons toutes les fois où il est ajouté. Désormais, la référence à la page de cette édition figurera directement dans le texte.

Jésus « m'instruisait en secret des choses de son amour »

Comme tous les êtres sérieusement engagés dans leur humanité, la jeune carmélite aussi a senti l'urgence de se confronter au thème du mal et de sa délivrance par l'action de Dieu dans sa vie. Quand, en janvier 1895, sur la demande explicite de la sœur et prieure Mère Agnès de Jésus, Thérèse commence à écrire ses souvenirs d'enfance³, elle a 22 ans et il lui en reste moins de trois à vivre. Si la circonstance lui offre l'occasion de dresser un premier bilan de sa vie, ce texte nous montre clairement combien la miséricorde de Dieu à son égard a été le climat, ou pour mieux dire, le cadre dans lequel elle a abordé et vécu le problème du mal. Après quelques mots introductifs elle écrit :

Je me trouve à une époque de mon existence où je puis jeter un regard sur le passé; mon âme s'est mûrie dans le creuset des épreuves intérieures et extérieures [...] Oui, toujours le Seigneur a été pour moi compatissant et rempli de douceur, *lent à punir et abondant en miséricordes* ! Aussi, ma Mère [la Prieure], c'est avec bonheur que je viens chanter près de vous les miséricordes du Seigneur (Ms A, 3r-3v, p.73, nous soulignons).

Thème

En vérité, dès les premières lignes, elle s'était exprimée ainsi : « Je vais donc commencer à chanter ce que je dois redire éternellement : *les miséricordes du Seigneur* ! » (Ms A, 2r, p.71, nous soulignons). Les années qui précédèrent son entrée au monastère, survenue le 9 avril 1888, furent également marquées par une vive perception de la miséricorde de Dieu à son égard. Après avoir rappelé les paroles de Jésus bénissant son Père d'avoir caché ses secrets aux intelligents et aux savants pour les révéler aux petits, elle poursuit :

[Jésus] voulait *faire éclater* en moi sa *miséricorde*, parce que j'étais petite et faible il s'abaissait vers moi, il m'instruisait en secret des *choses de son amour*. Ah ! si des savants ayant passé leur vie dans l'étude étaient venus m'interroger, sans doute auraient-ils été étonnés de voir une enfant de quatorze ans comprendre les secrets de la perfection, secrets que toute leur science ne leur peut découvrir, puisque pour les posséder il faut être pauvre d'esprit⁴ ! ... (Ms A,49 r, p. 149).

3 Il s'agit du Manuscrit A (désormais Ms A) dans lequel Thérèse retrace les moments les plus significatifs de son existence: la jeunesse marquée par la mort de sa mère, la maladie, la fameuse nuit de Noël de 1886 où elle reçut la grâce de la « conversion », la prière pour la conversion du condamné à mort Pranzini, le pèlerinage en Italie, l'entrée au monastère de ses sœurs d'année en année, la maladie de son père, son entrée

au Carmel, ses premières années de vie cloîtrée et la mort de son père.

4 À la différence de sainte Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux n'eut pas de grâces mystiques ni de visions particulières. « Jamais je ne l'ai [Jésus] entendu parler, mais je sens qu'Il est en moi, à chaque instant, Il me guide, m'inspire ce que je dois dire ou faire », (Ms A,43v, p.211); « Sans se montrer, sans faire entendre sa voix Jésus m'instruit dans le secret », (Ms B,1r, p. 219).

Avant le 20 janvier 1896, très probablement, date à laquelle Thérèse rend son manuscrit à la prieure, elle conclut par ces mots :

Voilà, ma Mère chérie, tout ce que je puis vous dire de la vie de votre petite Thérèse, [...] Comment s'achèvera-t-elle, cette "histoire d'une petite fleur blanche" ? [...] je l'ignore, mais ce dont je suis certaine c'est que *la Miséricorde du Bon Dieu l'accompagnera toujours* (Ms A, 84 v, p. 213, nous soulignons).

« À moi Il a donné sa Miséricorde infinie »

La vie d'un monastère carmélitain de la fin du XIX^e siècle était marquée par une accentuation ascétique forte – et par certains côtés exclusive – de la vie spirituelle et du chemin vers Dieu. À cela contribuait aussi une rigueur plus générale d'empreinte janséniste qui ne manquait pas de faire sentir son influence même entre les murs du monastère⁵. Tout ce qui était terrestre et de ce monde était fortement relativisé par l'idée que la vérité des choses se manifesterait seulement dans l'au-delà. Dans ce contexte, la perfection, nous dirions aujourd'hui la sainteté, était présentée comme un but presque hors d'atteinte. La lettre du 9 mai 1897 que Thérèse adressa à son « frère missionnaire » le père Adolphe Roulland décrit bien cette atmosphère :

Parfois lorsque je lis certains traités spirituels où la perfection est montrée à travers mille entraves, environnée d'une foule d'illusions, mon pauvre petit esprit se fatigue bien vite, je ferme le savant livre qui me casse la tête et me dessèche le cœur et je prends l'Écriture Sainte. Alors tout me semble lumineux, une seule parole découvre à mon âme des horizons infinis, la perfection me semble facile, je vois qu'il suffit de reconnaître son néant et de s'abandonner comme un enfant dans les bras du Bon Dieu (Lettre 226, p. 588-589).

Aldino
Cazzago

C'est dans ce contexte qu'advient le chemin original de sainteté de Thérèse de Lisieux. Certes, pour elle aussi Dieu est l'être parfait par excellence, l'être « infiniment Juste » (*ibid.* p. 588), mais ce qui en Dieu l'attire le plus, la fascine, lui inspire de l'amour, est sa miséricorde. « L'intuition géniale de Thérèse, a écrit Jean Lafrance, fut de comprendre la

5 Cela ne signifie pas que la vie quotidienne du monastère fût toujours le miroir fidèle de ce qui théoriquement était pensé et lu dans les livres de vie spirituelle. Dans le témoignage qu'en 1910 Mère Agnès rendit pour le procès apostolique de Thérèse, on lit ces mots : « Je dois dire que quand [Thérèse] entra au Carmel, on cherchait à sortir d'un certain relâche-

ment. La majorité des religieuses était sans aucun doute observante, mais un bon nombre se laissait aller à des abus » (voir *Testimoni di Teresa di Gesù Bambino. Dai processi di Beatificazione e Canonizzazione*, a cura di Amata Ruffinengo, Edizioni OCD, Roma 2004, Le témoignage de Mère Agnès se trouve aux p. 28-73 ; la citation est à la p. 43).

profondeur du cœur de Dieu et d'y découvrir sa miséricorde. Thérèse est celle qui a eu l'intelligence du cœur miséricordieux de Dieu⁶». Voici alors comment Thérèse parle de cette « perfection » de Dieu :

Ô ma Mère chérie ! après tant de grâces ne puis-je pas chanter avec le psalmiste : “Que le Seigneur est bon, que sa miséricorde est éternelle”. Il me semble que si toutes [les] créatures avaient les mêmes grâces que moi, le Bon Dieu ne serait craint de personne, mais aimé jusqu'à la folie, et que par amour et non pas en tremblant, jamais aucune âme ne consentirait à Lui faire de la peine... (Ms A, 83v, p. 211).

Il vaut la peine de tirer dès maintenant certaines conséquences des affirmations de Thérèse. La miséricorde est la bonté de Dieu qui se communique ou, pour utiliser la belle expression de Jean Paul II, la « miséricorde » est la « révélation de l'amour⁷ ». Cette miséricorde est éternelle et pour cela on n'a pas un Dieu qui d'abord est et ensuite devient miséricordieux. Il est la miséricorde. Thérèse poursuit :

Je comprends cependant que toutes les âmes ne peuvent pas se ressembler, il faut qu'il y en ait de différentes familles afin d'honorer spécialement chacune des perfections du Bon Dieu. À moi Il a donné sa Miséricorde infinie et c'est à travers elle que je contemple et adore les autres perfections Divines ! ... Alors toutes m'apparaissent rayonnantes d'amour, la Justice même (et peut-être encore plus que toute autre) me semble revêtue d'amour... Quelle douce joie de penser que le Bon Dieu est Juste, c'est-à-dire qu'Il tient compte de nos faiblesses, qu'Il connaît parfaitement la fragilité de notre nature. De quoi donc aurais-je peur ? Ah ! le Dieu infiniment juste qui daigne pardonner avec tant de bonté toutes les fautes de l'enfant prodigue, ne doit-Il pas être Juste aussi envers moi qui “suis toujours avec Lui” ? ... (Ms A, 83v-84r, p. 211-212).

Thérèse, sans être une théologienne de profession, sait certainement que Dieu peut être connu d'après ses nombreuses perfections. Dieu lui a donné de le connaître : « il m'instruisait en secret des choses de son amour », selon celle de « sa miséricorde infinie ». On pourrait même dire, en faisant recours à une image, que pour elle la miséricorde est en Dieu comme une lunette grossissante à travers laquelle regarder – « je contemple et j'adore », dit-elle toutes « ses [autres] nombreuses perfections ». Dans cette perspective, elle peut voir ce qui, au premier regard, pourrait échapper à la vue et donc voir que même les autres perfections, justice comprise, sont revêtues d'amour.

Thème

6 J. LAFRANCE, *Ma vocation c'est* Paris 1985.

l'amour. Thérèse de Lisieux, Mediaspaul, 7 JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, n. 9.

Comme l'a écrit Charles André Bernard dans son ample travail sur le Dieu des mystiques, « il faut donc constater que Thérèse perçoit Dieu avant tout comme miséricorde⁸ ». Le carmélitain français François-Marie Léthel lui fait écho avec ces mots :

Face à une conception fautive de la Justice sans miséricorde (dans le contexte janséniste), Thérèse ne choisit pas la Miséricorde sans la Justice, ce qui serait tout aussi faux (et qui est aujourd'hui un risque), mais elle contemple la Justice à travers la miséricorde, ce qui correspond exactement à la théologie de Saint Paul⁹.

« Que Ton regard Divin purifie tout de suite mon âme »

Devant un Dieu perçu et vécu comme bonté, justice qui sait tenir compte des faiblesses de l'homme, et miséricorde, Thérèse lui livre et lui offre toute son existence. « J'espère autant, écrira-t-elle au P. Adolphe Roulland, de la justice du Bon Dieu que de sa miséricorde [...] ma voie est toute de confiance et d'amour, je ne comprends pas les âmes qui ont peur d'un si tendre Ami » (Lettre 226, p. 588).

L'ampleur et la profondeur de cette consigne apparaissent grâce au texte extraordinaire intitulé *Offrande de moi-même comme Victime d'Holocauste à l'Amour Miséricordieux du Bon Dieu* que Thérèse écrit d'un seul jet le 9 juin 1895¹⁰, fête de la Sainte Trinité, alors que depuis quelques mois, aux heures libres de sa journée, elle écrit le *Manuscrit A*. Il n'est pas possible de s'attarder longtemps sur ce texte extraordinaire, défini comme le « centre de toute la doctrine thérésienne¹¹ », nous nous en tiendrons donc à quelques citations seulement :

Ô mon Dieu ! Trinité Bienheureuse, je désire vous Aimer et vous faire Aimer [...]. Je désire accomplir parfaitement votre volonté et arriver

8 Ch. A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques II. Les voies de l'intériorité*, Les Éditions du Cerf, Paris 1994.

9 F.-M. LÉTHEL, *La misericordia infinita di Gesù nella teologia di Teresa di Lisieux*, in "Ho Theologos", 35 (2017) 3-24; ici aux p. 7-8 (nous traduisons).

10 Dans le témoignage déjà cité de Mère Agnès, cette dernière se souvient des jours où ce texte est né : « En juin de l'année 1895 [Thérèse] reçut l'inspiration de s'offrir comme victime à l'Amour miséricordieux du Bon Dieu. Elle vint me demander la permission, parce que j'étais prieure. En me faisant cette de-

mande, son visage était animé, il me semblait brûlant d'amour. Je le lui permis, mais sans avoir l'air d'en faire grand cas » (Voir *Testimoni di Teresa di Gesù Bambino. Dai processi di Beatificazione e Canonizzazione*, cit., p. 51).

11 F.-M. LÉTHEL, *La misericordia infinita di Gesù*, art. cit., p. 4. Pour un premier commentaire sur ce texte, nous renvoyons à J. LAFRANCE, *Un chemin de confiance, Thérèse de Lisieux*, Paris, Mediaspauls, 1997 ; A.M. SICARI, *La teologia di S. Teresa di Lisieux Dottore della Chiesa*, Milan, Jaca Book, 1997, p. 295-307.

au degré de gloire que vous m'avez préparé dans votre royaume [...]. Puisque vous m'avez aimée jusqu'à me donner votre Fils unique [...] [je vous supplie] de ne me regarder qu'à travers la Face de Jésus et dans son Cœur brûlant d'Amour. [...] Je voudrais vous consoler de l'ingratitude des méchants et je vous supplie de m'ôter ma liberté de vous déplaire, si par faiblesse je tombe quelquefois qu'aussitôt votre Divin Regard purifie mon âme consumant toutes mes imperfections, comme le feu qui transforme toute chose en lui-même... [...]. Au soir de cette vie, je paraîtrai devant vous les mains vides, car je ne vous demande pas, Seigneur, de compter mes œuvres. Toutes nos justices ont des taches à vos yeux. Je veux donc me revêtir de votre propre Justice et recevoir de votre Amour la possession éternelle de Vous-même [...]. Afin de vivre dans un acte de parfait Amour, je m'offre comme victime d'holocauste à votre Amour miséricordieux [...]. Je veux, ô mon Bien-Aimé, à chaque battement de mon cœur vous renouveler cette offrande un nombre infini de fois, jusqu'à ce que les ombres s'étant évanouies je puisse vous redire mon Amour dans un Face à Face Eternel¹² !

S'il est vrai que ce texte a pour titre *Offrande de moi-même*, en réalité, bien avant la générosité de Thérèse (« je désire », « je veux », « je voudrais », « je demande », « je m'offre »), ce qui en émerge est sa disponibilité non pas « à faire, mais à recevoir, à devenir – en l'accueillant – l'Amour Miséricordieux¹³ » : « vous m'avez aimée », se faire regarder « à travers le visage de Jésus », « m'ôter la liberté de vous déplaire », « recevoir de votre Amour ». Sa disponibilité à s'offrir « comme victime d'holocauste » à l'amour miséricordieux est à lire dans cette perspective. La sensibilité d'aujourd'hui n'est plus habituée à ce type de langage mais, comme l'a écrit Bernard, si l'on dépasse « la peur des mots », « le mot de "victime" indique la passivité devant l'action de Dieu qui est toujours tendresse et amour¹⁴ ».

À quelques mois de distance de ce 9 juin et désormais sur le point de conclure son récit, le Manuscrit A, Thérèse écrit :

Ma Mère chérie, vous qui m'avez permis de m'offrir ainsi au Bon Dieu, vous savez les fleuves ou plutôt les océans de grâces qui sont venus inonder mon âme... Ah ! depuis cet heureux jour, il me semble

12 THÉRÈSE DE LISIEUX, *Offrande de moi-même comme Victime d'Holocauste à l'Amour Miséricordieux du Bon Dieu*, op. cit., p. 962-964. Nous soulignons. La lettre apostolique *Divini amoris scientia*, par laquelle le 19 octobre 1997 Jean-Paul II a proclamé Thérèse de Lisieux « Docteur de l'Église universelle », insiste également sur l'importance de ce court texte (voir n. 5).

13 G. MOIOLI, *L'esperienza cristiana di*

Teresa di Lisieux. Note introduttiva, Milan, Gloss, 1998, p. 116.

14 Ch. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici*, op. cit., p. 543. Dans l'Ancien Testament les animaux offerts au temple étaient désignés comme des « holocaustes » parce que, comme l'indique le mot même, ils étaient « entièrement brûlés ». Ainsi Thérèse est-elle disponible à se laisser entièrement consumer par l'action en elle de l'amour miséricordieux de Dieu.

que l'Amour me pénètre et m'environne, il me semble qu'à chaque instant cet Amour Miséricordieux me renouvelle, purifie mon âme et n'y laisse aucune trace de péché... (Ms A, 83 v., p. 212).

L' « amour prévoyant »

Comme on l'a vu, la foi en Dieu comme amour miséricordieux n'a pas été pour Thérèse de Lisieux une affirmation de principe, de nature quelque peu nominaliste, qui n'aurait en fait pas eu de réverbération dans son expérience spirituelle. De même qu'elle a eu la grâce de voir Dieu et ses perfections à travers celle de la miséricorde, de même à travers le même amour miséricordieux de Dieu elle a vu et jugé sa propre vie. Dans son réalisme Thérèse est capable de voir ses « imperfections¹⁵ », ses « fautes » (Lettre 247, p.604) et le relatif repentir (Lettre 230, p.592-593) qui accompagnent sa vie au monastère. Elle sait qu'« aucune vie humaine n'est exempte de fautes » (Lettre 226, p. 588), que la sienne, après sept ans au monastère, est encore « faible et imparfaite » (Ms A 32r, p.120). Si, comme elle l'a écrit, « la perfection consiste à faire sa [de Dieu] volonté », son imperfection consiste à ne pas « être ce qu'Il veut que nous soyons » (Ms A 2v, p.72).

La considération objective de l'imperfection de son existence n'est jamais devenue pour Thérèse une raison pour douter de la présence et de l'action en elle de l'amour miséricordieux de Dieu¹⁶. Comme elle l'écrivait à sa sœur Sœur Marie du Sacré Cœur, ce qui en elle, Thérèse, plaisait à Dieu était l'« espérance aveugle que j'ai en sa miséricorde ! » (Lettre 197, p.552). Mère Agnès, au cours de son témoignage pour le procès apostolique, à la question de savoir si Thérèse avait héroïquement exercé la charité envers Dieu a répondu ainsi : « Je pense qu'elle respirait l'amour de Dieu comme je respire l'air¹⁷ ». Dieu a certainement beaucoup de façons de manifester son amour pour l'homme ; l'une d'entre elle est celle de la miséricorde et du pardon quand il est demandé. À sa sœur Céline, Thérèse écrivait que « pour tout péché il y a miséricorde » (Lettre 147, p. 473). Madeleine est pour elle l'image de cette situation. Voici comment elle la décrit au père Maurice Bellière :

Lorsque je vois Madeleine s'avancer devant les nombreux convives, arroser de ses larmes les pieds de son Maître adoré, qu'elle touche pour la première fois ; je sens que *son cœur* a compris les abîmes

15 Ms A, 74v, *op.cit.*, p. 195 ; Ms C 13v, *op. cit.*, p.252 ; C 15r, *op.cit.*, p. 254 ; Lettre 224, *op.cit.*, p.584.

16 Même pendant les longs mois de l'ain-si dite épreuve de la foi, Thérèse ne douta jamais de l'amour de Dieu pour elle. « Ne croyez pas que je nage dans les consolations, oh non ! Ma consolation c'est de

n'en pas avoir sur la terre. » Ainsi écrit-elle dans une lettre de septembre 1896 à sa sœur Marie du Sacré Cœur (voir Lettre 196, *op. cit.*, p. 549), religieuse elle aussi dans le même monastère.

17 *Testimoni di Teresa di Gesù Bambino. Dai processi di Beatificazione e Canonizzazione*, cit., p. 49.

d'amour et de miséricorde *du Cœur de Jésus*, et que toute pécheresse qu'elle est ce Cœur d'amour est non seulement disposé à lui pardonner, mais encore à lui prodiguer les bienfaits de son intimité divine, à l'élever jusqu'aux plus hauts sommets de la contemplation (Lettre 247, p. 603-604).

Thérèse a pratiqué aussi une autre voie d'accès à l'amour miséricordieux de Dieu. Elle l'a expliqué par l'image du père prévoyant qui évite à son fils de tomber et ainsi de souffrir. Voici comment elle la décrit vers la moitié du Manuscrit A :

Je le sais : 'celui à qui on remet moins, aime moins ! ' mais je sais aussi que Jésus m'a *plus remis* qu'à *Ste Madeleine*, puisqu'il m'a remis *d'avance*, m'empêchant de tomber. Ah ! que je voudrais pouvoir expliquer ce que je sens ! ... Voici un exemple qui traduira un peu ma pensée. — Je suppose que le fils d'un habile docteur rencontre sur son chemin une pierre qui le fasse tomber et que dans cette chute il se casse un membre, aussitôt son père vient à lui, le relève avec amour, soigne ses blessures, employant à cela toutes les ressources de son art et bientôt son fils complètement guéri lui témoigne sa reconnaissance. Sans doute cet enfant a bien raison d'aimer son père ! Mais je vais encore faire une autre supposition. — Le père ayant su que sur la route de son fils se trouvait une pierre, s'empresse d'aller devant lui et la retire (sans être vu de personne). Certainement, ce fils, objet de sa prévoyante tendresse, ne SACHANT pas le malheur dont il est délivré par son père ne lui témoignera pas sa reconnaissance et l'aimera moins que s'il eût été guéri par lui... mais s'il vient à connaître le danger auquel il vient d'échapper, ne l'aimera-t-il pas davantage ? Eh bien, c'est moi qui suis cette enfant objet de l'amour prévoyant d'un Père qui n'a pas envoyé son Verbe pour racheter les *justes* mais les *pêcheurs*. Il veut que je l'*aime* parce qu'il m'a *remis*, non pas beaucoup, mais *tout*. Il n'a pas attendu que je l'*aime beaucoup* comme *Ste Madeleine*, mais il a voulu que JE SACHE comment il m'avait aimée d'un amour d'ineffable prévoyance, afin que maintenant je l'*aime* à la *folie* ! (Ms A 38v-39r, p. 131-132).

Thème

On peut relever : « ne SACHANT pas [...] mais il a voulu que JE SACHE ». Dans les paroles que nous venons de citer et dans les majuscules qu'elle a utilisées pour écrire le verbe "savoir", nous pouvons entrevoir avec la plus grande simplicité et efficacité la modalité de l'action et l'issue de cette seconde voie d'accès à la miséricorde dans l'itinéraire spirituel de notre Sainte : il n'est pas nécessaire d'avoir péché pour faire l'expérience de l'amour profond de Dieu le Père ; pour l'aimer en retour jusqu' « à la folie », il suffit de savoir : « il a voulu que je sache », certes par grâce, que j'ai été « objet » de son « amour prévoyant ».

Conclusion: « L'attribut le plus admirable du Créateur et du Rédempteur »

Dans son encyclique *Dives in Misericordia* de 1980, Jean-Paul II a laissé à tous les chrétiens trois belles définitions de la miséricorde: celle-ci est « l'attribut le plus admirable du créateur et du rédempteur¹⁸ »; elle est la « dimension indispensable de l'amour »; elle est « son second nom¹⁹ ». En des temps plus récents, en 2015, dans sa bulle *Misericordiae Vultus*, le pape François l'a décrite ainsi: « Elle est le mot qui révèle le mystère de la Sainte Trinité »; « c'est l'acte ultime et suprême par lequel Dieu vient à notre rencontre »; « c'est le chemin qui unit Dieu et l'homme, pour qu'il ouvre son cœur à l'espérance d'être aimé pour toujours malgré les limites de notre péché²⁰ ». Après la proclamation du Notre Père, la liturgie fait dire « avec l'aide de ta miséricorde nous vivrons toujours libres du péché ». Thérèse a enseigné que si l'amour du Père tient en ses mains le passé de chaque homme marqué aussi par le mal et désormais pardonné, plus encore, parce qu'il est amour prévoyant, il sait veiller sur leur avenir « dans l'attente que s'accomplisse la bienheureuse espérance ».

(Traduit de l'italien par Marie Lucas. Titre original: « Liberaci dal male ». La riposta di Teresa di Lisieux)

Aldino Cazzago, né en 1958, ordonné prêtre en 1983, appartient à l'Ordre Des Carmes Déchaux. Il enseigne l'Histoire de la théologie Orthodoxe et l'hagiographie à l'Institut Supérieur de Sciences Religieuses de l'Université Catholique de Brescia. Parmi ses dernières publications figurent *Il cristianesimo orientale e noi. La teologia ortodossa in Italia dopo il 1945*, Jaca Book, Milano 2008; *Giovanni Paolo II. « Ama gli altri popoli come il tuo »*, Jaca Book, Milano 2013; *Giovanni Paolo II. Alla ricerca della presenza*, Edizioni OCD, Roma 2018. De 2007 à 2014 il a été directeur de l'édition italienne de *Communio*.

18 JEAN-PAUL II, *Dives in misericordia*, n.13.
19 *Ibid.* n. 7.

20 PAPE FRANÇOIS, *Misericordiae Vultus*, n. 2.

Jean-Luc
Marion



Dire « nous »

1. « Mon Père » et « notre Père »

À force de la répéter, l'invocation qui ouvre la prière dite du « Notre Père » semble presque aller de soi : « Notre Père, qui es aux cieux » (*Matthieu 6, 9*). Nous la récitons presque comme une comptine. Mais elle ne va pas de soi et n'a rien d'enfantin.

D'abord nous devrions plutôt la traduire, littéralement, comme « Père de nous, celui [qui se trouve] dans les cieux » ; ce qui suppose déjà qu'il faille préciser qu'il s'agit de celui-là et de nul autre, d'un Père qui ne se trouve pas sur terre, mais ailleurs. Reste à concevoir la distinction entre ces deux paternités, à comprendre pourquoi la paternité biologique, pourtant évidente, ne mérite pas que nous y invoquions un « père » terrestre (« N'appellez pas père pour vous sur terre. Car un seul est pour vous Père, celui dans les cieux » *Matthieu 23, 9*), et à voir ainsi comment « s'ouvrent » ces cieux (3, 16).

Thème

Remarquons ensuite que cette prière, Jésus l'enseigne aux disciples à leur demande (« Seigneur, enseigne-nous à prier, comme Jean l'a enseigné à ses disciples » *Luc 11, 1*) et de telle sorte qu'elle convienne précisément à eux, dans leur situation : « Et donc vous (*humeis*) priez ainsi » (*Matthieu 6, 9*) ; et encore : « Il leur dit : "Quand vous priez, dites..." » (*Luc 11, 2*). Il s'agit certes ainsi de ne pas prier comme font les « hypocrites », en public et avec ostentation, mais « dans le secret », là où ne te voit que « ton Père » (*Matthieu 6, 6*). Pourtant, il ne s'agit pas pour autant de la prière que pratique Jésus lui-même. Car, quand Jésus prie « Le Père mien (*mou*) dans les cieux » (*Matthieu 7, 21 ; 10, 32, 33 ; 12, 50 ; 16, 17 & 18, 19*), il distingue clairement son invocation de celle des disciples : « Le Père de vous (*humôn*) dans les cieux » (*Matthieu 5, 16 ; 5, 45 ; 7, 11 ; voir « Votre (*humôn*) Père céleste », 5, 48 ; 6, 14, 15*). Il s'agit évidemment du même Dieu et Père, mais pas de la même relation au Père, ni de la même filiation, parce que lui, Jésus, entre déjà dans le Royaume de cieux, « faisant la volonté de mon Père, qui est dans les cieux » (7, 21) ; parce que déjà il sait, lui, que « ...toutes choses m'ont été remises par mon Père (*moi paredothê upo tou patros mou*) » (11, 27) ; et aussi parce qu'il tient ce privilège d'invoquer Dieu comme « mon Père » de ce qu'il en fait toujours, lui et lui seul, impeccablement et complètement la volonté (26, 39). Les deux invocations du Père (le vôtre, le mien) diffèrent du tout au tout, en ce que

Jésus s'atteste *déjà* comme le Fils, tandis que les disciples ont encore à le devenir, par exemple en devenant des artisans de paix qui « seront appelés fils de Dieu » (5, 9), ou en aimant même leurs ennemis comme des « fils du Très-Haut » (*Luc* 6, 35). Cet écart, immense, entre filiation déjà effective et filiation proposée mais encore inaccomplie se marque même et surtout lors de la Résurrection, où le Christ la signifie précisément à Marie-Madeleine : « Je monte vers mon (*mou*) Père et votre (*humôn*) Père, vers mon (*mou*) Dieu et votre (*humôn*) Dieu » (*Jean* 20, 17¹).

En clair, nous ne pouvons pas plus que les disciples dire « Notre Père » comme le Christ dit « mon Père ». La question se pose bel et bien : pouvons-nous donc vraiment prononcer le *notre Père* ?

2. La difficulté de dire (et de penser) "nous"

Cet écart dans le texte biblique doit d'autant plus retenir l'attention qu'il retrouve une difficulté strictement philosophique, d'ailleurs bien connue. Car, depuis au moins Descartes, nous savons pouvoir penser le "je" : il suffit que je le dise pour que je l'accomplisse d'une manière ou d'une autre (en le pensant ou le prononçant), donc pour qu'il existe en acte, ce "je". Certes, ce faisant, je ne sais pas pour autant vraiment qui et quel il est (quelle est son essence ? quelle est son identité et sa définition ?) ; je ne sais pas non plus si cela qui le dit et le pense (celui qui dit "je") coïncide vraiment avec ce qui se trouve ainsi pensé et désigné comme un premier principe et si la fonction de je transcendantal s'identifie au *moi* empirique qu'elle pense. Mais ces imprécisions et ces possibles objections ne changent rien au fait qu'en disant "je", je l'accomplis et le fais exister, elles le présupposent et le confirment plutôt. Même si je ne sait pas exactement qui est l'*ego* du *cogito*, il sait au moins qu'il est, lui, un premier principe. Descartes a en cela raison et résiste toujours à ses contradicteurs.

Jean-Luc
Marion

Mais il n'en va pas de même pour le "nous". Certes, Husserl a tenté de penser le "nous" : « L'intersubjectivité transcendantale a, par cette mise en commun, une sphère propre intersubjective, dans laquelle elle constitue intersubjectivement un monde objectif, et est ainsi, en tant que le *nous* transcendantal (*transcendentale Wir*), la subjectivité pour ce monde et aussi bien pour le monde humain, dans la forme duquel elle s'est elle-même

1 *Jean* souligne très fortement cet écart : en disant seul « mon Père », le Christ accomplit d'emblée et définitivement la filiation, qui reste à peine inchoative chez les disciples. Ainsi se dit-il lui-même la « maison de mon (*mou*) Père » (2, 16), parce qu'il vient « au nom de mon Père » (5, 43), pour faire « la volonté de mon Père » (6, 40), « le commandement de mon Père » (10, 18 ; 15,

10) et « les œuvres de mon Père » (10, 37). Et il le peut parce qu'il peut *déjà* constater que « mon Père me glorifie » (8, 54) ; et qu'il peut donc *déjà* le lui demander de plein droit : « Moi je t'ai glorifié sur terre, j'ai accompli l'œuvre que tu m'as donné de faire ; maintenant, Père, à toi de me glorifier auprès de toi de la gloire même que j'ai eue auprès de toi avant que le monde soit » (17, 5).

rendue effective objectivement (*sich selbst objektiv verwirklicht hat*²)». Comprenons bien : nous ne disons “nous” qu’indirectement, par l’intermédiaire d’un objet que nous constituons en commun ; ou plutôt, chacun d’entre nous assume que l’objet qu’il constitue, lui seul, coïncide et se superpose finalement ou du moins tangentiellement avec celui que chacun des autres *je* constitue. Ce n’est que sur cette assumption de constitutions convergentes d’objets, que chacun finit par considérer qu’il s’agit en fait du même objet pour tous. Le “nous” résulte donc indirectement, hypothétiquement et par des protocoles indéfinis de concordances (dans la communauté épistémologique) d’un objet supposé commun. Cette communauté indirecte des “je” connaissant et constituant un objet mérite certes de droit le titre de “nous transcendantal”, mais justement d’un “nous” seulement transcendantal, c’est-à-dire où chacun assume la fonction supposée universalisable de l’esprit (“je”) constituant un objet. Il ne s’agit donc absolument pas d’un “nous” où des “je” se joindraient directement (sans la médiation d’un même objet connu) entre eux. Il ne s’agit que d’un “nous” procédural, de convention, indirect et par médiation de la constitution d’un objet. On devrait dire d’une *inter-objectivité* et non pas *inter-subjectivité*, comme l’usage s’en est répandu à tort. Nul ne dit “nous”, parce que, à strictement parler, chacun dit, au mieux “je”, puisque dire et penser ne se peut qu’à la première personne *du singulier*. Il n’y a pas de parole plurielle ni commune. Même autrui ne peut (se) dire qu’en disant “je”.

Thème

On peut certes tenter de franchir en force le pas de l’inter-objectivité vers l’inter-subjectivité, comme l’a tenté Sartre. Ce qu’il nomme le “groupe en fusion” dissout et relève le practico-inerte (la communauté réduite aux acquêts, à l’objet commun) dans sa structure fondamentale : « J’ai librement consenti à la liquidation de ma personne comme libre *praxis* constituante et ce libre consentement revient en moi comme libre primauté de la liberté de l’Autre sur ma liberté, c’est-à-dire comme le droit du groupe sur ma *praxis*³ ». Cette primauté de l’Autre (lequel d’ailleurs ? on le présuppose en effet déjà, sous la figure du prolétariat organisé en parti ou simplement en un groupe de manifestation revendicative violente) signifie – si elle signifie quelque chose de précis (Sartre précise seulement qu’il y faut au moins cent personnes) – que le “groupe en fusion”, qui revendique le rôle du “nous”, englobe à ce point le “je” (et ainsi il ne reste plus un “vous/eux” face à lui) qu’il peut le supprimer. En effet, en entrant dans ce “nous”, «...cet Être-Autre est en chaque tiers le même Autre que chez son voisin. En ce sens la violence est partout la Terreur comme premier statut commun ». Étrangement, mais logiquement, le

2 E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §49, Husserliana I, p. 137.

3 J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, respectivement pp. 450, 451 (ou encore : « une

sollicitude de tous pour chacun, mais cette sollicitude est porteuse de mort»). Le souvenir de la lutte des consciences pour la reconnaissance (Hegel dans la *Phénoménologie de l’Esprit*) est ici patent, quoique confus.

“nous” immédiat (sans l’intermédiaire d’un objet commun) ne confère un statut commun (faut-il dire une communauté?) qu’en supprimant, au moins potentiellement, la liberté du “je” (petit-bourgeois?). « Autrement dit, la colère et la violence sont en même temps vécues comme Terreur exercée sur le traître et (dans le cas où les circonstances auraient produit ce sentiment) comme lien pratique *d’amour* entre les lyncheurs. La violence est la force même de cette réciprocité latérale d’amour⁴ ».

La monstrueuse logique de Sartre a du moins le mérite de marquer que le “nous” ainsi supposé implique la destruction, y compris physique, du “je” ; et qu’il n’atteint jamais la communauté au pluriel des premières personnes : le “groupe en fusion” n’aboutit pas à un “nous” (fût-il seulement transcendantal), mais à la disparition des “moi empiriques” au profit d’un “je” collectif qui n’est en fait personne. En ce sens, nous avons confirmation que nous ne pouvons jamais vraiment dire “nous”.

Reste d’ailleurs un dernier obstacle : quand un “je” rencontre un autre “je”, loin que leur communion dans un “nous” devienne au moins possible, la plupart du temps et de prime abord, elle apparaît au contraire impraticable ; en effet, chacun des “je” ne peut pas ne pas se penser et se vouloir comme le seul véritable, puisque seul le “je” qui (se) dit se prouve et atteste son existence en le disant, tandis que l’autre “je” lui reste hypothétique. Quand d’ailleurs Husserl recourt, pour l’atteindre, aux opérations de l’analogie, de l’apprésentation, de l’accouplement, etc., qui toutes admettent déjà la possibilité de l’altérité, sans la connaître certainement, il présuppose en fait ce qu’il faudrait prouver – la possibilité d’une ouverture à autrui (et c’est ici que Lévinas devient décisif). Il ne s’agit pas là d’une mauvaise volonté éthique qu’une « sympathie » rousseauiste pourrait surmonter, mais d’une conséquence obligée de l’approche exclusivement épistémologique d’autrui. Descartes l’a expliqué, bien avant que Hegel n’en ait tiré la conclusion presque obligée, de la lutte des consciences pour la reconnaissance⁶. La rencontre des “je” suscite non pas le “nous” mais la rivalité mimétique,

Jean-Luc
Marion

4 J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 451. Ou : « Et toutes les conduites intérieures des individus communs (fraternité, amour, amitié aussi bien que colère et lynchage) tirent leur terrible puissance de la Terreur même » (*ibid.*). Avec un invraisemblable rectificatif en note : « Je parle ici de l’exécution des traîtres et non, bien entendu (nous soulignons), de ce type de lynchage raciste qui fait, en Amérique, distraire la vie du membre d’un autre groupe ». Il y a donc de bons et de mauvais « lynchages », selon qu’ils sont internes (épuration du parti nazi ou bolchévique) ou externes (élimination des ennemis de classe et de race).

5 Sur l’acquis de R. Girard (la rivalité mimétique comme figure inévitable de la confrontation entre deux “je”), mais son approfondissement par Lévinas (pourquoi cet affrontement, sinon parce que chaque “je” s’approprie lui-même sa “place au soleil”, son être), voir notre brève mise au point « Violence et pardon : Girard, Lévinas et au-delà », *Figures de phénoménologie, Husserl, Heidegger, Lévinas, Derrida*, Paris, Vrin, [2012], 2015.

6 R. DESCARTES, *Méditations de prima philosophia II*, éd. Adam-Tannery, t. VII, p. 32. Voir notre analyse dans *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, ch. VI.

donc la lutte à mort (et c'est ici que Girard devient décisif). Et plus ils se ressemblent et se reconnaissent, plus la lutte va à son terme : deux proches s'affrontent plus que tous autres, que deux rois, que deux cousins (« mon cousin et moi voulons la même chose, Milan », disait François I^{er} à l'Empereur), et aucuns autant que deux frères. Abel et Caïn offrent le paradigme de l'impossibilité de dire "nous"⁷.

3. L'impossibilité de dire « notre Père »

L'enfer ne se définit donc pas – faut-il le répéter ? – par l'obsession de l'autre, mais par l'impossibilité de dire "nous" – d'entrer en communion avec des frères, comme autant d'autres "je", non pas indirectement assumés par un objet commun, ni directement rivaux et donc meurtriers, mais sans confusion ni séparation. Cette impossibilité pour ainsi dire formelle (philosophique ou anthropologique) devient, si on la transpose en théologie, patente.

Suivant une analyse remarquable de Grégoire de Nysse, la difficulté que pose la prière ne réside pas dans la prière elle-même, puisque presque tous les hommes ont des souhaits et font parfois, sans savoir toujours à quoi ou à qui, une demande (*eukhè*), donc une supplication (*proseukhè*). Elle réside plutôt dans le fait de demander souvent des faveurs qui n'ont rien de divin, et surtout, quand on s'adresse vraiment à la divinité, de parler le plus souvent sans avoir les mots pour dire, dans son bavardage, son « bla-bla (*battologia*⁸) ». C'est pourquoi, comme on l'a vu, les disciples sollicitent de Jésus des mots donnés par Dieu, seuls acceptables par lui. Mais la plus redoutable difficulté se trouve encore au-delà : si la prière donnée par le Christ commence par invoquer Dieu comme *notre Père*, et si dans le même moment notre situation anthropologique (et conceptuelle) nous interdit de dire (et de penser) un réel "nous", qui pourra jamais réciter correctement le *notre Père* ? « Qui me donnera des ailes comme à une colombe ? », dit quelque part dans les *Psaumes* le grand David. Et je pourrais moi aussi avoir l'audace de dire une parole équivalente : qui me donnera ces ailes pour que je puisse m'envoler en esprit à la hauteur de la gran-

Thème

7 L'impossibilité de dire "nous" devient patente dans la tendance moderne à ne jamais définir ce "nous" positivement, mais seulement négativement, en l'opposant à un contre-"nous", l'ennemi (C. Schmitt) ou l'autre : le "nous" se résume à l'ensemble de ceux que menace ensemble un même autre (voir la récente mise au point de A. RENAUT & G. LAUVAU, *La conflictualisation du monde au XXI^e siècle. Une approche philosophique des violences collectives*, Paris, Odile Jacob, 2020, qui vaut, semble-t-il, redécouverte du mal radical, méconnu par la philosophie classique, à la suite

de Kant).

8 Le verbe *battologeîn* n'apparaît pas avant le Nouveau Testament et seulement en *Matthieu* 6, 7, au sens de bafouiller (comme un bègue, *battos*). Il se retrouve ensuite chez les Pères, d'Origène et Athanase à Basile de Césarée (voir la note de C. Bourdignon et M. Cassin in Grégoire de Nysse, *Homélie sur le notre Père*, « Sources chrétiennes » n°596, p. 318). Ce « bla-bla » fait penser, de manière assez étonnante, à celui par lequel les Grecs caractérisaient négativement le langage incompréhensible et confus des non-Grecs.

deur de ces paroles [du *notre Père*], de façon à ce que [...] je m'apparente d'abord en esprit à celui qui est immuable et invariable, puis l'appelle de la dénomination (*proségoria*) la plus appropriée et lui dise "Père" ? En effet, de quelle âme a besoin celui qui le dit, de quelle assurance (*parrèsia*), de quelle bonne conscience (*suneidésis*) pour que, après avoir saisi Dieu autant que possible à partir des notions qui le dénomment [...] on ose ensuite proférer une telle parole et l'appeler, lui, "Père"⁹ ». Cette exigence se trouvait déjà soulignée par Cyprien de Carthage : « C'est pourquoi, frères très aimés, vous devez vous souvenir et bien savoir que, lorsque nous disons Dieu "père", nous devons agir comme des fils de Dieu (*quasi filii Dei agere*), en sorte que, de même que nous nous décidons à propos du Dieu Père, Dieu Père se décide aussi à notre sujet ».

À strictement parler, ne pourrait prononcer la prière enseignée par Jésus qu'un homme déjà restitué par la grâce dans son statut de fils : « C'est un homme neuf, né à nouveau (*renatus*) et restitué à son Dieu par la grâce de celui-ci qui dit au premier chef "Père", parce qu'il a déjà commencé à être un fils¹⁰ ». Ce que Maxime le confesseur confirmera à sa manière : « Nous sommes instruits d'annoncer la grâce qui nous est faite de la filiation, nous qui sommes faits dignes par grâce d'appeler "Père" celui qui par nature a créé [le monde¹¹] ». La conclusion de l'argument paraît aussi imparable que terrible pour nous qui restons pécheurs et *in via* : « Tu vois de quelle grande préparation nous avons besoin, de quel genre de vie, de quelle ampleur et de quelle qualité d'effort, pour parvenir à ce degré d'assurance (*parrèsia*), une fois notre conscience (*suneidésis*) élevée, pour oser dire "Père" ! En effet, si tu regardes du côté des richesses, si tu es occupé des illusions de la vie, si "tu recherches la gloire qui vient des hommes" (1 *Thessaloniens* 2, 6) ou si tu es souillé des plus passionnés des désirs, alors quand tu mettras dans ta bouche une telle prière, que dira, à ton avis, celui qui regarde ta vie et prête l'oreille à ta prière ? Car moi, il me semble entendre des paroles de ce genre comme si Dieu disait à un tel homme : "Toi dont la vie est corrompue, tu appelles 'Père' le père de l'incorruptibilité ? Pourquoi souilles-tu par ta parole répugnante le nom immaculé ? pourquoi fais-tu mentir ce mot ? Pourquoi outrages-tu la nature sans souillure ? Si tu étais mon fils (*teknon emon*, *Luc* 15, 31 ?), il

Jean-Luc
Marion

9 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Notre Père*, II, 3, *op. cit.*, p. 358-362. Voir : « Donc, lorsque nous approchons Dieu, examinons d'abord notre vie pour voir si nous portons en nous-mêmes quelque chose qui soit digne de la parenté divine (*theia suggeste*) et ensuite seulement osons dire un tel discours. Car celui qui nous a enjoint de dire "Père" ne nous a pas permis de dire des mensonges. Aussi celui qui s'est comporté de façon digne de la parenté divine, celui-là regarde à bon droit vers la cité céleste, lorsqu'il

nomme "Père" le roi des cieux, et sa patrie, la béatitude céleste » (II, 4, *op. cit.*, p. 382).

10 CYPRIEN, *De dominica oratione*, §11 et §9, *Opera*, éd. C. Moreschini, C.C.H., Turnhout, Brepols, 1976, p. 96 et p. 94.

11 MAXIME LE CONFESSEUR, *Explication de la prière du Seigneur*, PG 90, col. 884. Voir B. POTTIER, « La dynamique du Notre Père – Le commentaire de Maxime le Confesseur (c. 580-662) », *Revue catholique internationale Communio*, XLII, 2, n°250, mars-avril 2017.

fallait que ta vie aussi portât en tout cas le sceau (*kharatêrizô*) de mes bontés. Je ne reconnais pas en toi l'icône (*eikôn*) de ma nature, les caractères portent le contraire¹²». Nul ne peut appeler Dieu "Père" si ce n'est celui qui «...n'apparaît déjà presque plus dans les limites de la nature humaine, mais devient semblable à Dieu lui-même (*autô tō theô omoioumenos*) par la vertu, au point de sembler un autre Dieu (*dokein allon einai ekeinou*) en accomplissant ce qui revient à Dieu seul d'accomplir¹³». Seul un fils accompli, donc saint, serait donc qualifié pour prononcer le *Notre Père*.

Ce qui jette un nouveau jour sur une réflexion fameuse, mais ambiguë de Simone Weil: «Il est impossible de la [sc. la prière du Seigneur] prononcer une fois en portant chaque mot à la plénitude de l'attention, sans qu'un changement peut-être infinitésimal, mais réel s'opère dans l'âme¹⁴». Au premier regard, rien de plus juste: prononcer le *Notre Père* en «plénitude de l'attention» suffit à transformer celui qui le prononce. Mais, à la réflexion, rien de plus confus: car qui peut, homme *in via* et donc pécheur, en prononcer jamais les paroles, à commencer par la première invocation, avec la «plénitude de l'attention»? Il ne suffit pas d'en apprendre par cœur le texte grec, ni de se concentrer très fort pour atteindre cette plénitude, et il ne suffit sans doute pas d'une plénitude *d'attention*, pour accomplir le «changement» en question. Il y faut beaucoup plus, selon Grégoire de Nysse: *déjà* se comporter comme fils de Dieu, *déjà* comme son icône, *déjà* comme semblable à Dieu et même un «autre Dieu». Cela, nul ne le peut, pas plus Simone Weil que son lecteur, sauf si Dieu le lui donne. Notre attention n'a pas d'elle-même le moyen de dire correctement le *notre Père*, pas plus qu'elle ne suffit pour regarder vraiment le Saint Sacrement. Cela est d'un autre ordre.

Il y a donc un cercle: pour prononcer le *Notre Père* et dire à Dieu qu'il nous est un Père, il faut d'abord nous constituer en un "nous" pour, à partir de lui, nous référer à Dieu comme père. Mais pour y parvenir, il faut déjà porter l'icône de Dieu en nous. Le but ne fait qu'un avec le moyen de l'atteindre. Jésus nous enseigne une prière imprononçable pour nous, en l'état où nous sommes.

12 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Notre Père*, II, 3, *op. cit.*, p. 368-370. Le rapprochement avec la parabole des deux fils en *Luc* se justifie par II, 4, p. 372sq.

13 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Notre Père*, V, 1, *op. cit.*, p. 478.

14 S. WEIL, «À propos du "Pater"», *Écrits de Marseille, Œuvres Complètes*, t. V, éd. F. de Lussy, Paris, Gallimard, p. 2008, p. 345. Voir aussi: «Les paroles qui composent le Pater sont parfaitement pures. Si on récite le Pater sans aucune autre intention que de porter sur ces paroles la plénitude de l'attention dont on est capable, on est tout à

fait sûr d'être délivré par ce moyen d'une partie, si petite soit-elle, du mal qu'on porte en soi. De même si on regarde le saint Sacrement sans aucune autre pensée, sinon que le Christ est là; et ainsi de suite» («Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu», *op. cit.*, p. 281sq.). Il faut quelque naïveté (ou orgueil) pour se croire à même de juger tout uniment que les paroles du *notre Père* sont «parfaitement pures» (à partir de quelle expérience de la pureté?). En fait, les quatre premières montrent par contraste que nous ne sommes pas assez purs pour elles.

Thème

4. La composition et la structure du « Notre Père »

Et pourtant nous la prononçons et nous faisons bien. Comment et de quel droit ? Parce qu'on ne supprime pas un cercle herméneutique, mais on doit tenter d'y entrer, et d'y entrer correctement. En l'occurrence, si nous ne pouvons pas prononcer dignement le *notre* Père, même avec toute notre « plénitude d'attention » et le prononçons pourtant de fait, il n'y a qu'une explication : ce n'est pas nous qui disons "Père", mais l'Esprit lui-même qui nous fait dire "Abba, Père". « Vous n'avez pas en effet reçu un esprit de servitude pour retourner vers la peur, mais vous avez reçu un esprit de filiation, dans lequel nous crions "Abba, Père" » (*Romains* 8, 15). Ou encore : « Parce que vous êtes des fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son propre Fils, criant : "Abba, Père" » (*Galates* 4, 6¹⁵). Chacun d'entre nous se retrouve (ou peut se retrouver) dans la situation de Paul : « Ce n'est plus moi (*je, egô*) qui vis, mais le Christ vit en moi » (*Galates* 2, 20). En effet, seul le Christ peut dire *je* : « Je suis [*egô eimi, c'est moi*], n'ayez pas peur » (*Matthieu* 14, 27 et par.). Il est le seul *je*, l'*ego* « alpha et omega, le premier et le dernier, l'origine et l'accomplissement » (*Apocalypse* 22, 13), qui devient la porte et le chemin, la vérité et la vie de toute filiation, en sorte qu'en recevant cette filiation, chaque "je" remonte jusqu'à son site originaire de fils, et entre dans l'unique communion du "nous"¹⁶.

Seul ce saut nous fait entrer dans le cercle herméneutique du Notre Père. Or ce saut et ce cercle définissent exactement, remarque M. Edwards, ce « poème vertigineux » dont « Jésus est le poète » : « "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 moi une horizontalité presque sans limites d'autres êtres en prière¹⁷ ». En fait, le "nous" dépend du "Père" tant se répondent en grec les deux "notre, à de nous *hemôn*" : le Père de-nous, le pain de-nous. Ces deux demandes divisent la prière, on l'a souvent souligné, en deux séries, qu'il ne faut donc pas distinguer trop vite entre des demandes en-toi (faites pour Dieu) et des demandes pour-nous. En effet, outre que chacune des deux séries de trois demandes s'appuie sur ce qui est nôtre (le Père et le pain), il faut aussi remarquer qu'elles se répondent très précisément. D'abord parce qu'elles mentionnent le même thème, ensuite parce la première série appelle à la

Jean-Luc
Marion

15 L'exégèse contemporaine tend à revenir sur le sens supposé de confiance enfantine attaché à *abba*, substitué à Père, en considérant le *Psaume* 89, 27 ("Il m'appellera : "Toi, mon père, mon Dieu et le rocher de mon salut !") ») et son correspondant en araméen.

16 Voir ORIGÈNE, *Homélie sur Jérémie*, IX, 4, « Sources chrétiennes » 232, Paris, Cerf, 1976, et toute l'argumentation

de J. BEHR, *John the Theologian and his Paschal Gospel. A Prologue to Theology*, Oxford U.P., 2019, p. 245sq. et p. 316.

17 Michael EDWARDS, « Des paroles (peu) nombreuses », *Revue catholique internationale Communio*, XLIII, 2, n°256, mars-avril 2018, respectivement pp. 95, 99 & 94 (repris dans *Pour un christianisme intempestif*, Paris, de Fallois, 2019).

manifestation du Père en toutes choses, donc parmi les hommes (et même ceux qui la refusent), tandis que ces mêmes hommes demandent dans la seconde série les moyens spirituels de hâter cette manifestation.

Reprenons les correspondances. – (a) Demander le pain nécessaire pour survivre au quotidien (donc reconnaître la condition de créature) et le demander aujourd’hui revient à comprendre que, du point de vue du Fils, il s’agit de faire la volonté du Père, car : « J’ai une nourriture à manger que vous, vous ne connaissez pas [...] Ma nourriture, c’est de faire la volonté de celui qui m’a envoyé » (*Jean* 4, 32, 34). Et donc donner le pain quotidien d’aujourd’hui revient à manger le corps du Christ (*Jean* 6,48-51). Manger le corps du Christ signifie « aussi sur terre comme aux cieux », se nourrir de la volonté du Père. – (b) Demander la remise de nos dettes revient à demander que vienne le « règne » du Père où, comme dans l’année jubilaire (*Lévitique* 25,10 sv), et dans les temps eschatologiques (*Isaïe* 61, 1-3), tout homme se trouve libéré, et d’abord les esclaves, les pauvres, les prisonniers, ceux qui doivent quelque chose à quelqu’un. Ce qui suppose de « pardonner soixante-dix fois sept fois » (*Matthieu* 18, 22), de « n’avoir aucune dette envers personne, sinon de s’aimer les uns les autres (*pros allélous agapan*) » (*Romains* 13, 8); autrement dit : « Oui, si vous pardonnez aux hommes leurs manquements, votre Père qui est aux cieux vous pardonnera aussi; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos manquements » (*Matthieu* 6, 14-15, voir *Marc* 11, 23). En un mot que le “nous” s’instaure sur terre comme aussi dans les cieux. – (c) Demander de ne pas entrer en tentation et de ne pas y céder revient à supplier de ne pas succomber dans l’épreuve (*peirasmos*) finale, dans la confrontation jusqu’au bout avec le monde. Cela revient à permettre que chacun, sur terre, puisse ne pas faire obstacle à la sanctification du Nom du Père, car la sainteté du Nom exige la sainteté des hommes : « Soyez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint » (*Lévitique* 19, 2). Il s’agit de demander la grâce de tenir « jusqu’au terme (*eis telos*) » (*Jean* 13, 1) dans la sainteté du Père pour en devenir les fils, sur la terre aussi.

Dès lors, une quatrième correspondance s’impose clairement. Ce qui nous rend impossible l’invocation de “notre Père” – impossibilité de le revendiquer comme Père alors que nous n’en présentons pas la moindre icône, impossibilité de nous intégrer dans la communion d’un “nous” –, en quoi consiste-t-il à la fin ? Dans le mal, celui qui nous rend difformes devant la sainteté de Dieu, celui qui nous ferme l’accès au “nous”. Mais le mal ne vient pas de nulle part, il n’œuvre pas au hasard : il vient du Malin. Jésus lui-même l’a affronté en personne. Et, comme Jésus a dit : « J’ai vu Satan tomber du ciel comme un éclair », il peut aussi donner aux disciples d’y résister : « Aussi bien vous ai-je donné le pouvoir (*exousia*) de fouler aux pieds serpents, scorpions et toute puissance de l’Ennemi (*dunamis tou ekthrou*), et rien ne pourra vous nuire » (*Luc* 10, 18 & 19).

Thème

5. Le « Notre Père » à venir

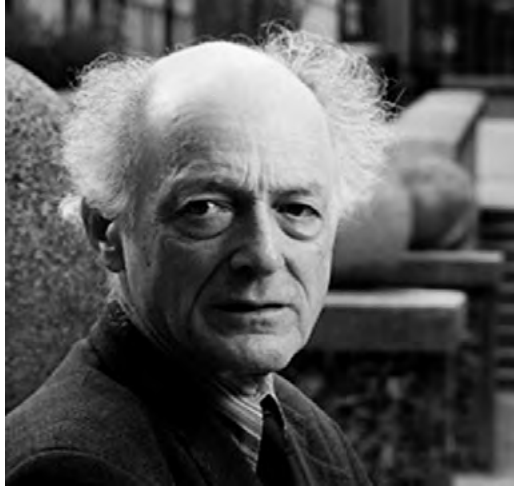
Ainsi nous ne pouvons pas dire la prière que nous devons dire. Ou plutôt, cet écart même structure les demandes du « Notre Père ». Seules les quatre dernières demandes (pour nous) peuvent nous mettre, ne serait-ce que partiellement et tangentiellement, en position de prononcer les quatre premières (pour le Père).

Cet écart entre le Père et ceux qui l'invoquent sans encore constituer la communauté d'un *nous* constitue l'enjeu de la prière du Seigneur, parce qu'il constitue l'enjeu de sa Révélation : « Quant à nous, aimons (*agapômen*), puisque lui nous a aimés (*égapêsen*) le premier. Si quelqu'un dit "j'aime Dieu" et qu'il déteste son frère, il est un menteur : celui qui n'aime pas son frère qu'il voit (*mê agapôn...on eôraken*), ne saurait aimer Dieu, qu'il ne voit pas (*o mê eôraken*). Oui, voilà le commandement que nous avons reçu de lui : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère » (1 Jean 4, 19-21). Ce principe théologique de vérification des énoncés – l'expérience de Dieu se confirme par l'expérience du "nous" – structure toute la composition du « notre Père » et en constitue, d'une certaine manière, l'équivalent chez *Jean* où, apparemment, il manque.

Ainsi la récitation du « Notre Père » commence-t-elle par la fin – prier Dieu comme notre Père – et anticipe sur les conditions de cette récitation par *nous*, qui ne sommes pas encore assez un "nous" pour l'accomplir en vérité. Cette prolepse, cette anticipation, ce saut définit donc la récitation du « Notre Père » comme un exercice concret de l'eschatologie : nous prions pour qu'adviennent les conditions de notre prière, pour qu'advienne ce que nous n'avons pas et que nous ne pouvons qu'attendre. Le "nous" nous vient de "notre Père", du ciel donc, comme la vraie Jérusalem.

Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, quatre petits-enfants, est professeur émérite de Paris-Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago. Co-fondateur de la revue catholique internationale Communio, il dirige actuellement la collection « Épiméthée » aux Presses Universitaires de France. Parmi ses dernières parutions : Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin, PUF, 2008 ; Certitudes négatives, Grasset, 2010 ; Le croire pour le voir, collection Communio, Parole et Silence, 2010. La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, 2012. Courbet ou la peinture à l'œil, Flammarion, 2014. Givenness and Revelation, Oxford U. P., 2016. Brève apologie pour un moment catholique, Grasset, mai 2017.

In memoriam : Miklós Vető, semeur d'idées¹



Dans sa vie comme par son œuvre, Miklós Vető (1936-2020) fut un semeur d'idées. Il naquit à Budapest dans une famille juive. Dans son émouvante autobiographie², il raconte les heureuses années de sa petite enfance, puis le drame des mesures antijuives du régent Horthy s'abat sur sa famille, entraînant la dépression et le suicide de son père en 1941, puis la déportation de sa mère par les Allemands en juillet 1944 (elle mourut au camp de Salzwedel en avril 1945). Baptisé en 1941 dans l'espoir d'échapper aux persécutions, c'est le vendredi 12 février 1954, à 17 ans, qu'il connut une véritable conversion : « Je me suis rendu à la messe d'une grande cha-

pelle à quelque 300 mètres de notre appartement et depuis ce jour-là, je ne cesse pas d'aller à l'Eucharistie ».

Étudiant en philosophie à l'Université de Szeged, il réussit à quitter la Hongrie en 1957 pour passer en Yougoslavie, puis à Paris (où il rencontra au Centre Richelieu Odile, qui devint sa femme) et à Oxford. Ce fut là qu'il passa en 1964 son premier doctorat *La métaphysique religieuse de Simone Weil*³ (publié en français en 1971⁴). Il obtint un deuxième doctorat à Nanterre en 1974 (sous la direction de Paul Ricoeur⁵), avant de soutenir à Strasbourg en 1985 un doctorat d'État en théologie⁶.

1 En 1898, le grand-père de Miklós avait hongarisé son nom Weisz en Vető (« le semeur »).

2 *De Budapest à Paris (1936-1957). Postface sur les soixante années suivantes*, Paris, L'Harmattan, 2018.

3 Les lettres d'Iris Murdoch, sa directrice, à Miklos (Nicholas) Vető, entre 1962 et 1995, ont été publiées par Dávid Szóke (*The Iris Murdoch Review*, 2018, pp. 4-16).

4 Ét en traduction anglaise (Joan Dargan) en 1994, Albany, Université d'État de New York.

5 *Le Fondement selon Schelling*, Paris, Beauchesne, 1977, 653 p.

6 *La pensée de Jonathan Edwards : avec une concordance des différentes éditions*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

Miklós Vető enseigna après son doctorat aux États-Unis (Yale), en Côte-d'Ivoire, où il fut notamment directeur de la faculté de philosophie de l'université d'Abidjan de 1975 à 1979, puis en France (à Rennes-I de 1979 à 1992, et à Poitiers de 1992 à 2005).

Tout en continuant à s'intéresser à la pensée française (Bérulle⁷, Fénelon⁸), Miklos Vető a conquis une place de spécialiste de l'idéalisme allemand, avec plusieurs volumes importants⁹ : une de ses dernières grandes joies fut la traduction, en 2019, par Hans-Dieter Gondek, chez De Gruyter (un volume de plus de mille pages !), de son grand ouvrage *De Kant à Schelling: les deux voies de l'idéalisme allemand*, 2 vol., Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2000.

Son quatre-vingtième anniversaire a été l'occasion de nombreux honneurs et célébrations à travers le monde : l'Académie hongroise des sciences (2008), l'Académie catholique de France (2009), l'Université catholique australienne de Melbourne. En 2010, il reçut le Doctorat honoris causa de l'université catholique Péter Pázmány.

Marié à Odile en 1962, ils ont eu trois enfants, Étienne, prêtre et professeur à l'Université Grégorienne, Nicolas et Marie-Elisabeth. Au début des années 70, Miklos et Odile commencent à participer aux réunions du Renouveau Charismatique.

Son premier article dans *Communio* était paru dès 1984. Il avait donc rejoint la rédaction de la revue francophone il y a plus de vingt ans, participant assidu et actif. Son dévouement au service de *Communio* en Europe centrale fut indéfectible. Chaque fois que sa connaissance de la Hongrie et de l'Ukraine magyarophone fut sollicitée il répondit présent, se rendant disponible, prodiguant sa connaissance des réalités ecclésiales et ses qualités de traducteur et d'interprète sans limite de temps.

Son dernier article pour *Communio*, dans le numéro *Vieillesse*, prend, à la lumière de cette nouvelle, tout son relief : il aura marché jusqu'au bout vers la rencontre promise.

Jean-Robert Armogathe et Serge Landes

7 Pierre de Bérulle: les thèmes majeurs de sa pensée, Paris, L'Harmattan, 2016.

8 Fénelon, penseur de la volonté: lecture spirituelle d'un philosophe, Paris, L'Harmattan, 2017.

9 Nouvelles études sur l'idéalisme allemand, Paris, L'Harmattan, 2009; De Whitehead à Marion: éclats de philosophie contemporaine, Paris, L'Harmattan, 2015.