

LE NOTRE PÈRE

Notes exégétiques

UNE traduction œcuménique de l'Oraison dominicale a été rendue publique au début de janvier 1966. Destinée à l'usage de tous les chrétiens de langue française, elle avait été préparée par une commission interconfessionnelle qui, prenant soin de s'entourer des avis les plus autorisés, s'est efforcée de tenir compte des points de vue exégétique, pastoral et liturgique.

L'intention qui animait cette recherche commune n'était pas d'aboutir à un compromis facile et fragile sur la base des traductions existantes¹. A la lumière des études historiques et exégétiques les plus sûres, il importait de se remettre, ensemble, à l'école du texte évangélique original : celui de Mt 6, 9-13, dont la version s'est imposée aux Eglises de préférence à la formule plus courte transmise par Luc. Le travail sur ce texte a permis une première constatation, fort réjouissante : les divergences d'interprétation ne se situaient pas au niveau de la controverse confessionnelle, mais à celui de l'exégèse elle-même, ou de l'expression, en français moderne, des résultats de cette exégèse. L'étude de la Prière du Seigneur fut ainsi, sur un point capital, l'occasion d'une expérience œcuménique privilégiée : expérience de la diffi-

1. Sur les versions françaises antérieures, on verra J.-C. DHÔTEL, *Note sur les anciennes traductions françaises du « Pater »*, LMD 83 (1965), 148-157. — De l'immense bibliographie du *Pater*, nous ne retiendrons que quelques études publiées récemment en français : H. VAN DEN BUSSCHE, *Le « Notre Père »* (Études religieuses, 747), Bruxelles-Paris, 1960; J. DE FRAINE, art. *Oraison dominicale*, *Dict. de la Bible, Suppl.*, VI (1960), col. 788-800; J. JEREMIAS, *Paroles de Jésus. Le Sermon sur la montagne. Le « Notre Père » dans l'exégèse actuelle* (Lectio divina, 38), Paris, 1963; H. SCHUERMANN, *La Prière du Seigneur à la lumière de la prédication de Jésus* (Études théologiques, 3), Paris 1965; E. JACQUEMIN, *La Prière du Seigneur*, dans *Cinquième Dimanche après Pâques* (Assemblées du Seigneur, 48), Bruges-Paris, 1965, pp. 47-64. On ne peut omettre P. BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu* (Commentaire du N.T., I), Neuchâtel, 1963 (cf. pp. 81-87).

culté et du caractère toujours provisoire et contestable de toute traduction biblique, expérience de l'amitié fraternelle entre tous ceux qui acceptent de se soumettre à cette discipline salutaire.

Les *Notes exégétiques* qu'on va lire ne sont pas un rapport officiel de la commission qui fut chargée de ce travail. A la demande de cette commission, elles sont publiées par deux de ses membres et n'engagent donc que leurs auteurs.

Notre Père qui es aux cieux.

S'adresser à Dieu en lui disant « *Père* », c'est montrer d'abord qu'on a foi en son amour. Les Israélites se savaient aimés de Dieu en raison de leur appartenance au peuple élu; les chrétiens savent que l'amour de Dieu repose particulièrement sur eux en tant que membres de la communauté des disciples de Jésus. C'est en ce sens que nous disons « *Notre Père* » : tous ensemble, nous ne formons sous sa protection qu'une seule famille.

Ce Père si proche de ses enfants est cependant « *aux cieux* », se distinguant par là non seulement des pères terrestres mais de toutes les réalités de cette terre. L'expression risque de donner le change. Elle ne signifie pas que Dieu habite très haut au-dessus de notre monde, se trouvant très éloigné de nous par son infinie transcendance. Les cieux ne sont pas simplement ici un lieu où Dieu résiderait, d'une façon en quelque sorte statique; c'est plutôt l'endroit d'où il exerce activement, de façon dynamique, sa puissance sur l'univers entier. Le Dieu qui est dans les cieux étend son pouvoir sur toutes choses, sans que rien lui échappe². Confiants en son amour, nous ne pouvons oublier sa toute-puissance, dont ses enfants ne sauraient manquer d'être les premiers bénéficiaires.

Les trois premières demandes.

Plutôt que de trois demandes, il faudrait parler d'une seule demande en trois termes. Il importe donc de ne pas séparer ces formules l'une de l'autre, mais de comprendre

2. Cf. G. VON RAD, art. *ouranos*, *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, V (1954), pp. 503-507; G. SCHRENK, art. *pater*, *ibid.*, pp. 985-987.

chacune d'elle dans son rapport étroit avec ses deux voisines.

Un même procédé de style caractérise ces trois demandes. La souveraine révérence que le Juif éprouve à l'égard de Dieu lui fait éviter de mettre Dieu directement en cause lorsqu'il fait appel à son intervention. La tournure passive de la première et de la troisième demande ne doit pas nous tromper. Dans la prière pour que le Nom divin « soit sanctifié », le sujet réel est Dieu lui-même; le sens est donc : que ton Nom soit sanctifié par toi, c'est-à-dire sanctifie ton Nom. De même, « que ta volonté soit faite » sous-entend « par toi » et signifie en réalité : accomplis ta volonté. Nous montrerons que la deuxième demande correspond à un procédé analogue; « que ton Règne vienne » exprime le désir de voir Dieu régner, se manifester comme Roi.

Le disciple de Jésus demande donc au Père céleste d'accomplir sa volonté salvifique en sanctifiant son Nom par l'établissement de son Règne sur la terre; il appelle de ses vœux l'avènement du Règne, qui fait l'objet de la volonté de Dieu et doit coïncider avec la sanctification de son Nom. La triple demande par laquelle commence le *Pater* n'a qu'un seul objet, envisagé sous trois aspects différents; elle ne concerne qu'une seule et même intervention divine.

Que ton nom soit sanctifié.

Pour saisir les résonances de cette demande, il faut se rappeler quelques-uns au moins des textes bibliques relatifs à la sanctification du Nom divin, ou encore à la profanation de ce Nom.

Pour une part, la sanctification du Nom divin dépend des hommes. C'est ainsi qu'on dira ce Nom profané par la mauvaise conduite des hommes qui, en raison de leur appartenance au peuple auquel Dieu a attaché son Nom, portent la responsabilité de l'honneur de Dieu qui les a choisis. On sait la sévérité de Paul à l'égard du Juif qui n'observe pas la Loi dont il a reçu la garde : « Tu te fais gloire de la Loi, et par la transgression de la Loi tu déshonores Dieu! Car, ainsi qu'il est écrit, le Nom de Dieu est blasphémé parmi les Gentils à cause de vous » (Rm 2, 23-24). Ce dur langage était déjà celui des prophètes. Il suffira de mentionner la protestation de Jérémie à propos d'un épisode particulièrement scandaleux. Les Israélites s'étaient enga-

gés à renvoyer libres les esclaves de leur race; ils s'exécutèrent, mais s'arrangèrent ensuite pour forcer les affranchis à reprendre le joug. Cette manière de tourner un engagement solennellement conclu dans la Maison qui porte le Nom de Yahvé provoque la colère de Dieu, car en agissant ainsi, les Israélites ont profané son Nom (Jr 34, 15-16). On comprend dans ce contexte la recommandation de Lv 22, 31-32 :

Vous observerez mes commandements et les mettrez en pratique. Je suis Yahvé. Vous ne profanerez pas mon saint Nom, afin que je sois sanctifié au milieu des enfants d'Israël, moi, Yahvé qui vous sanctifie.

Mais la sanctification du Nom divin dépend aussi, et davantage encore, de la conduite de Dieu lui-même. Négativement d'abord, Dieu se doit d'éviter de profaner son Nom en intervenant d'une manière qui provoquerait un scandale. Le chapitre 20 du Livre d'Ezéchiel raconte l'histoire des difficultés que le Seigneur eut avec son peuple, toujours rebelle à ses ordres. Il aurait pu lui faire sentir les rigueurs de sa colère et détruire les révoltés. Il ne le fit pas : « J'ai agi par égard pour mon Nom, afin de ne pas le profaner aux yeux des nations parmi lesquelles ils se trouvaient, devant les yeux desquelles je m'étais fait connaître à eux en les faisant sortir du pays d'Egypte » (Ez 20, 9, 14, 22).

Pour éviter de profaner son Nom, il ne suffit pas que le Seigneur fasse preuve de patience à l'égard de son peuple; il lui faut intervenir positivement pour le secourir contre ses ennemis. C'est pourquoi il annonce qu'il va détruire Gog et Magog, les oppresseurs de son peuple : « Je ferai connaître mon saint Nom au milieu de mon peuple Israël, et je ne profanerais plus mon saint Nom. Et les nations sauront que je suis Yahvé, le Saint en Israël » (Ez 39, 7). A Israël retombé en servitude, il promet une merveilleuse rédemption : « Quand ses enfants verront ce que je ferai au milieu d'eux, ils sanctifieront mon Nom, ils sanctifieront le Saint de Jacob, ils craindront le Dieu d'Israël » (Is 29, 23). Le malheur du peuple élu est une cause de déshonneur pour le Nom de celui qui l'a choisi :

Mon peuple a été enlevé pour rien. Ses maîtres vont pousser des cris de détresse, oracle de Yahvé. Continuellement, tout le jour, mon Nom est blasphémé. Eh bien ! Mon peuple va apprendre ce que c'est que mon Nom. Ce jour-là, il saura qui je suis, moi qui dis : Me voici (Is 52, 5-6).

On voit le problème qui se pose. D'une part, Dieu ne peut tolérer que son Nom soit profané par l'infidélité et la désobéissance du peuple qu'il s'est choisi et auquel il a attaché son Nom. D'autre part, comment sévir contre son peuple rebelle sans profaner son Nom devant les nations païennes, qui ne manqueront pas de blasphémer ce Nom ? Tout ce qu'il a pu faire pour « se sanctifier » lui-même en châtiant son peuple (cf. Si 36, 3) n'a d'ailleurs pas amené celui-ci à s'amender pour de bon. La solution se trouve dans l'intervention décisive que le Seigneur a résolue : il assurera la pleine sanctification de son Nom en opérant chez les siens un renouvellement intérieur, une transformation du cœur, qui les rendra désormais inébranlablement fidèles à celui dont le Nom est saint. Il faut relire toute la page d'Ezéchiel qui révèle la manière dont le Seigneur entend sanctifier un jour son grand Nom ; c'est le meilleur commentaire de la première demande du Notre Père :

Fils d'homme, les gens de la maison d'Israël habitaient dans leur pays, et ils l'ont souillé par leur conduite et par leurs œuvres... Je les ai dispersés parmi les nations et je les ai semés dans les pays étrangers. Je les ai jugés selon leur conduite et selon leurs œuvres. Et parmi les nations où ils sont venus, ils ont profané mon saint Nom, faisant dire à leur sujet : C'est le peuple de Yahvé, ils sont sortis de son pays. Mais j'ai eu égard à mon saint Nom, que la maison d'Israël a profané parmi les nations où elle est venue.

Eh bien ! dis à la maison d'Israël : Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Ce n'est pas à cause de vous que j'agis de la sorte, maison d'Israël, mais c'est pour mon saint Nom, que vous avez profané parmi les nations où vous êtes venus. *Je sanctifierai mon grand Nom*, qui a été profané parmi les nations, que vous avez profané parmi elles. Et les nations sauront que je suis Yahvé — oracle du Seigneur Yahvé — quand *je me sanctifierai* en vous à leurs yeux. Je vous tirerai d'entre les nations, je vous rassemblerai de tous les pays, et je vous ramènerai sur votre terre. Je ferai sur vous une aspersion d'eaux pures, et vous serez purs ; de toutes vos souillures et de toutes vos abominations je vous purifierai. Et je vous donnerai un cœur nouveau, et je mettrai au-dedans de vous un esprit nouveau. J'ôterai de votre chair le cœur de pierre, et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai au-dedans de vous mon Esprit, et je ferai que vous suiviez mes ordonnances, que vous observiez mes lois et les pratiquiez. Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères, et vous serez mon peuple, et moi je serai votre Dieu (Ez 36, 20-28).

Le nom ne fait qu'une chose avec la personne qu'il désigne et qu'il manifeste. Dieu est saint par nature, et son Nom ne peut être que saint. Il est clair que rien ne saurait être ajouté à cette sainteté essentielle. Mais il appartient à Dieu de manifester sa sainteté, et de la faire ainsi reconnaître par les hommes. En montrant, par ses interventions dans l'histoire, qu'il est véritablement « le Saint », Dieu « se sanctifie », il « sanctifie son Nom » ; il oblige par là les hommes à reconnaître et à confesser sa sainteté et, en ce sens, à « sanctifier » Dieu, à « sanctifier » son saint Nom. La parfaite sanctification du Nom divin suppose l'intervention par laquelle Dieu doit pleinement manifester sa sainteté : celle qui aura lieu au moment où il établira son Règne sur la terre.

Mais à ce moment-là, Dieu ne se contentera pas de manifester une sainteté transcendante qui fera l'admiration des hommes et provoquera leurs hommages. Dieu entend les faire participer à sa sainteté en la leur communiquant ; il apparaîtra ainsi non seulement comme le Dieu saint, mais en même temps comme le Dieu qui sanctifie : « ... moi, Yahvé qui vous sanctifie » (Lv 22, 32). Pour cela, suivant la promesse d'Ezéchiél, il mettra son Esprit dans le cœur des hommes. La manifestation de la sainteté divine ne doit donc pas rester purement extérieure ; elle ne sera totale qu'en transformant intérieurement les hommes qui ont à la reconnaître. C'est alors, alors seulement, que Dieu aura pleinement montré sa sainteté et « sanctifié son Nom ».

La première demande du Notre Père est l'expression de cette espérance eschatologique. Elle appelle la grande intervention divine qui doit inaugurer un monde nouveau, la manifestation décisive par laquelle Dieu sanctifiera son Nom, trop souvent profané tant que le Seigneur ne révèle pas toute sa sainteté. Le chrétien qui prie pour cette manifestation plénière ne peut pas oublier que Dieu a déjà commencé à manifester sa sainteté : le Père nous l'a révélée en son Fils, il nous l'a communiquée par son Esprit Saint. Dieu a ainsi sanctifié son Nom en nous, pour que nous le sanctifiions devant les hommes : pour que nous coopérions à la manifestation que Dieu veut faire de la sainteté de son Nom parmi les hommes dès le temps présent, en attendant la manifestation parfaite et définitive de la fin des temps. La prière par laquelle nous demandons à Dieu de sanctifier son Nom ne peut pas ne pas nous rappeler que nous, chrétiens, nous avons aussi à prendre notre part dans la sanctification du Nom divin.

Il reste à souligner que cette demande ne se place pas au point de vue de l'avantage que nous espérons retirer de l'intervention divine. Si l'on demande à Dieu d'intervenir, c'est pour l'honneur de son Nom. Comment oublier l'enseignement de l'Écriture rappelant avec insistance que, quand le Seigneur intervient en faveur de son peuple, ce n'est pas en raison d'une fidélité que ce peuple n'a jamais montrée, mais uniquement par égard pour son propre Nom, pour éviter que ce Nom soit déshonoré à cause des péchés de ceux qui devraient le sanctifier ? Nous savons que la grâce a fait de nous, chrétiens, « une race élue, un royaume de prêtres, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis pour proclamer les hauts faits de celui qui les a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (1 P 2,9). Nous n'ignorons cependant pas ce que nous sommes et, en faisant appel à notre Père, nous lui demandons d'agir par égard pour son saint Nom.

Que ton Règne vienne.

a) Le « Règne » dont nous demandons l'avènement est évidemment celui dont le message de Jésus proclame l'imminence (Mt 4, 17; 10, 7). Mais Jésus ne s'explique guère sur la nature de ce Règne; il suppose que ses auditeurs savent de quoi il parle. Il s'agit en effet d'un vieux thème prophétique qui était resté très vivant dans la tradition juive. Quelques textes permettront d'illustrer cet enseignement³.

Nous avons déjà rencontré l'oracle d'Is 52, dans lequel le Seigneur fait part de sa décision d'intervenir en faveur de son peuple dispersé, exilé, opprimé; il faut que cesse une situation qui porte préjudice au Nom divin : « Continuellement, tout le jour, mon Nom est blasphémé » (52, 5). Le texte continue :

Qu'ils sont beaux sur les montagnes
les pieds du messager de bonne nouvelle
qui annonce la paix,
messager de bonne nouvelle de bonheur
qui annonce le salut,
disant à Sion : Ton Dieu règne ! (v. 7).

3. Sur ce sujet il suffit de mentionner l'excellent ouvrage qui vient de paraître en français : R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu. Essai de théologie biblique* (Études théologiques, 2), Paris, 1965.

A l'époque juive, l'expression « Ton Dieu règne » cause un certain embarras. Elle ne paraît pas suffisamment respectueuse par la manière dont elle attribue une action directement à Dieu. A la formule verbale, le targum araméen préfère donc une tournure abstraite, qui évite de mettre Dieu personnellement en cause; on dit : « Le Règne de ton Dieu s'est manifesté. » Même procédé en Is 24, 23, où l'expression « Yahvé Sabaot régnera sur la montagne de Sion et à Jérusalem » devient en araméen: « Le Règne de Yahvé Sabaot se manifestera sur la montagne de Sion et à Jérusalem. » Même chose encore en Is 40, 9, où la bonne nouvelle « Voici votre Dieu » est traduite : « Le Règne de votre Dieu s'est manifesté⁴ ». Il faut citer aussi l'oracle de Michée 4, 6-7 :

En ce jour-là, oracle de Yahvé,
je veux rassembler les éclopées,
rallier les égarées et celles que j'ai maltraitées :
des éclopées, je ferai un reste,
des fatiguées, une nation puissante.
Alors Yahvé régnera sur eux à la montagne de Sion,
dès maintenant et à jamais.

Au lieu de « Yahvé régnera sur eux », le targum prend soin de dire : « Le Règne de Yahvé se manifestera sur eux. » La différence n'est pas dans le sens qu'on attribue aux expressions; la circonlocution qu'on emploie veut simplement entourer de plus de révérence la mention du nom divin. En parlant de la manifestation du Règne de Dieu, les Juifs savent bien qu'il s'agit en réalité d'une manifestation de Dieu lui-même, qui doit venir en personne pour exercer sa royauté à Jérusalem. Lors de cet avènement par lequel il inaugurerá solennellement son règne, Dieu se manifestera dans sa qualité et sa gloire de Roi. En demandant à Dieu que son Règne vienne, c'est donc lui-même que nous désirons voir venir pour exercer visiblement ses attributions royales, comme nous savons qu'il a promis de le faire à la fin des temps. Alors, comme le précise saint Paul, tout lui sera soumis et « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15, 28).

La traduction du mot *basileia*, comme celle de ses équivalents hébreu et araméen, présente une difficulté. Au lieu d'un mot, le français en possède trois entre lesquels il faut choisir : « règne », « royaume », « royauté ». La précision

4. Voir encore Is 31, 4-5.

de notre vocabulaire ne devrait pas nous faire oublier l'unité du thème de base. Dans le cas du *Pater*, la traduction « Règne » mérite certainement les préférences, car la prière se place au point de vue de Dieu, auquel nous demandons d'établir son Règne. L'inconvénient est que les versions courantes nous ont davantage habitués au mot « Royaume » : Jésus annonce le « Royaume » et illustre par ses paraboles le mystère de sa venue. Cette traduction est souvent discutable. Si le terme « Royaume » s'impose en certains contextes, où il s'agit du domaine sur lequel Dieu règne, le mot « Règne » devrait prévaloir en bien d'autres cas. L'essentiel est de se rendre compte qu'il s'agit de la même réalité, et que les différents mots dont nous usons ne représentent qu'un seul terme du texte original.

b) On demande à Dieu que son Règne « vienne » (*elthatô* ou *elthétô*). L'emploi de l'aoriste montre qu'il faut songer non à une venue progressive mais à un avènement unique et définitif. Il s'agit de l'intervention par laquelle Dieu mettra fin au temps présent en inaugurant le monde à venir. On assistera alors à une manifestation de puissance : « En vérité, je vous dis qu'il en est ici de présents qui ne goûteront pas de la mort avant d'avoir vu le Règne de Dieu venu avec puissance » (Mc 9, 1; cf. Lc 22, 18). Il importe surtout de ne pas perdre de vue que l'idée de la venue du Règne de Dieu, comme celle de la venue du « Jour de Yahvé », se rapporte en réalité à une venue de Dieu en personne. Rappelons une fois encore la prophétie d'Is 52. Dieu ne veut plus que son Nom soit blasphémé : « Mon peuple va apprendre ce que c'est que mon Nom; ce jour-là il saura qui je suis, moi qui dis : Me voici! » (v. 6). Au v. 7, la présence du Dieu qui dit « Me voici! » est signalée par le cri : « Ton Dieu règne! » Nous avons déjà évoqué aussi l'oracle d'Is 49, 9-10 :

Monte sur une montagne élevée,
messagère de bonne nouvelle pour Sion;
élève avec force ta voix,
messagère de bonne nouvelle pour Jérusalem,
élève-la, ne crains pas,
dis aux villes de Juda : Voici votre Dieu !
Voici le Seigneur Yahvé qui vient avec puissance,
son bras lui soumet tout !

Le Dieu qui dira un jour « Me voici! » est un Dieu qui « vient ». L'Apocalypse l'appelle « Celui qui est, qui était et qui vient » (Ap 1, 4; 4, 8). Cette formule est très éclairante.

Elle caractérise l'éternité divine en disant au présent et à l'imparfait : « Celui qui est et qui était »; pour le futur, on ne dit pas « qui sera », mais : « qui vient ». Le demain de Dieu, c'est sa venue pour établir son Règne. Les premiers chrétiens savent que cette « venue » divine s'identifie concrètement avec l'avènement glorieux du Christ. Ils prient donc : « *Marana tha!* » (1 Co 16, 22), « Viens, Seigneur Jésus! » (Ap 22, 20). C'est au moment où le Seigneur viendra que commencera aussi le Règne bienheureux dont nous demandons la venue à notre Père.

Compte tenu de tout ce contexte, il ne semble pas douteux que le verbe « venir » doit être préféré en français au verbe « arriver », qui n'a pas les mêmes résonances et qui serait trop familier. Puisqu'il s'agit de Dieu, on le prie de « venir », non « d'arriver »; on lui demande que son Règne « vienne », non qu'il « arrive ».

Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel.

a) Le substantif *thélèma* désigne exactement ce qui fait l'objet d'un acte de la volonté; il s'agit ici de l'état de choses voulu par Dieu⁵. Nous demandons à Dieu que cet état de choses s'accomplisse : *génèthèto*, c'est-à-dire « arrive », « se produise », « se réalise ». Le caractère très général de ce verbe impersonnel invite à porter son attention sur le sens dans lequel le substantif est employé dans le contexte évangélique⁶.

Matthieu, qui est seul à rapporter la troisième demande du *Pater*, se distingue des deux autres synoptiques non seulement par un emploi un peu plus fréquent du mot *thélèma*⁷, mais aussi par la relation qu'il établit toujours entre ce mot et l'appellation de « Père » désignant Dieu : la « volonté » dont il parle est toujours celle du « Père ». La constance du vocabulaire peut être l'indice d'une conception très précise. Or il n'est pas douteux que la « volonté » dont parlent plusieurs passages est celle qui s'exprime

5. Cf. M.-E. JACQUEMIN, *La Portée de la troisième demande du « Pater »*, *Ephem. theol. Lov.*, 25 (1949), pp. 61-76 (72).

6. Bonne étude sur cette question dans W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, 3^e éd. (Studien zum A. und N.T., X), Munich, 1964, pp. 187-192.

7. Marc emploie ce substantif une fois (3, 35); on le trouve en trois passages de Luc (12, 47; 22, 42; 23, 25), tandis que Matthieu en a six (6, 10; 7, 21; 12, 50; 18, 14; 21, 31; 26, 42). L'emploi de Mt 12, 50 est parallèle à celui de Mc 3, 35; celui de Mt 26, 42 appartient au même contexte que celui de Lc 22, 42; les quatre autres sont propres au premier évangile.

dans les exigences divines que les hommes ont à accomplir par leur conduite. Ainsi Mt 7, 21 : « Ce ne sont pas tous ceux qui me disent : Seigneur ! Seigneur ! qui entreront dans le Royaume des Cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux »; également 12, 50 : « Qui-conque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, c'est lui qui est mon frère, et ma sœur et ma mère. » Même enseignement dans la parabole des deux fils : « Lequel des deux a fait la volonté du père ? » (21, 30). Ce n'est pas celui qui a dit oui et n'a pas fait ce qui lui était demandé, c'est celui qui a fait ce qui était demandé, même après avoir dit non. L'insistance de ces textes sur la nécessité d'une mise en pratique effective correspond à une des préoccupations fondamentales de la catéchèse matthéenne⁸; l'expression qu'elle emploie, volonté du « Père » céleste, plutôt que volonté de « Dieu », suivant l'usage biblique, est conforme au langage des rabbins. A preuve, cette sentence de Jehuda ben Tema : « Sois courageux comme un léopard, léger comme un aigle, rapide comme une gazelle et fort comme un lion, pour faire la volonté de ton Père qui est dans les cieux⁹. »

Toutes ces indications tendent à faire penser que la « volonté » du Père dont il est question dans la troisième demande est celle que les hommes ont à accomplir par leur conduite. On exprimerait donc ici le souhait de voir les exigences divines obéies et mises en pratique par les hommes.

b) Il y a cependant d'autres indications. Il faut tenir compte d'abord du fait que le texte n'emploie justement pas le verbe « faire » : on demande à Dieu que sa volonté « se réalise ». L'expression revient dans la prière de Jésus à Gethsémani. D'après Marc (14, 36), Jésus disait : « Père... Non pas ce que je veux, mais ce que toi (tu veux) »; Luc (22, 42) se rapproche davantage de la formule du *Pater* : « Que ce ne soit pas ma volonté mais la tienne qui se fasse (*ginésthô*). » Le récit de Matthieu est plus développé et cite deux fois la prière de Jésus. Il écrit d'abord, à peu près comme Marc : « Que ce ne soit pas comme je veux mais comme toi (tu veux) » (Mt 26, 39); il répète ensuite, en

8. A propos de la manière dont l'évangéliste conçoit la « volonté » divine, il convient de rappeler la citation d'Os 6, 6 qu'il insère en deux endroits : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice » (Mt 9, 13; 12, 7). Sur la nécessité de la mise en pratique, voir par exemple la sentence ajoutée en finale de la parabole des ouvriers homicides, Mt 21, 43, ou la recommandation de Mt 23, 3.

9. *Abôt* 5, 20 (ed. K. MARTI-G. BEER, dans *Die Mischna*, IV, 9, Giessen, 1927, pp. 150 s.). Référence à d'autres exemples dans G. SCHRENK, art. *thélèma*, *Theol. Wörterb. zum N.T.*, III (1938), p. 54.

ayant soin de varier l'expression : « Si ce calice ne peut passer sans que je le boive, que ta volonté soit faite » (v. 42). C'est la formule du *Pater*. Jésus, pour ce qui le concerne, voudrait que le calice de la passion lui soit épargné; il demande cependant à Dieu, non de satisfaire son désir, mais d'accomplir sa volonté à lui. Le sujet sous-entendu du verbe *génèthèto* est Dieu lui-même; c'est à lui qu'il appartient de réaliser ce qu'il veut.

L'interprétation qui s'impose pour Mt 26, 42 doit également prévaloir dans le cas de la troisième demande du *Pater*, en raison du lien étroit qui unit cette demande aux deux premières. On fait appel à l'intervention souverainement libre par laquelle Dieu lui-même sanctifiera son Nom en établissant son Règne sur la terre; c'est précisément par cette intervention qu'il réalisera la décision de sa volonté de salut. Le sujet réel du verbe est donc Dieu; c'est de lui qu'on attend qu'il accomplisse sa volonté. Ce que confirme le parallèle de 1 M 3, 60 : « Selon que sa volonté sera au ciel, ainsi fera-t-il. »

Pour saisir la richesse des résonances du mot *thélèma* dans le Nouveau Testament, il importe de tenir compte du vocabulaire sémitique auquel il fait écho. Il correspond normalement à *râçôn* (aram. *re'ûta'*)¹⁰, qui désigne la volonté divine telle qu'elle s'exprime dans les commandements par lesquels Dieu dicte aux hommes la conduite qu'il entend leur voir suivre, une volonté à laquelle il faut obéir; mais le mot s'applique également à la volonté bienveillante qui est à l'origine du dessein de salut formé par Dieu en faveur de ses élus. Pour parler de cette disposition bienveillante, nos auteurs disposent d'un terme précis, *eudokia*; il arrive cependant que la nuance propre de ce mot soit impliquée dans *thélèma*¹¹. D'où la difficulté que soulève l'interprétation de Mt 18, 14 : « Ce n'est pas la volonté de votre Père qui est dans les cieux qu'un seul de ces petits se perde. » Quoi qu'il en soit du sens exact de ce texte¹²,

10. Ainsi les rétroversions en hébreu (Delitzsch, Ginsburg) et en araméen (Dalman, Kuhn), parfaitement justifiées par les parallèles bibliques et rabbiniques; à signaler que *râçôn* est abondamment représenté dans les textes de Qumrân.

11. Cf. Rm 1, 10; 15, 32. Paul espère venir à Rome « par la volonté de Dieu », c'est-à-dire, non pas si Dieu lui en donne l'ordre, mais si cela plaît à Dieu, si tel est son bon plaisir, sa décision bienveillante. L'expression redondante de Ep 1, 5 est particulièrement éclairante : Dieu, « par amour, nous a destinés d'avance, en vertu de la bienveillance de sa volonté (*eudokian tou thélèmatos autou*), à recevoir l'adoption filiale par Jésus-Christ. »

12. Plusieurs auteurs pensent que *thélèma* serait pris ici au sens d'*eudokia* : ainsi, par exemple, G. SCHRENK, art. *eudokia*, *Theol. Wörterb. zum N.T.*, II (1935), p. 743, et art. *thélèma*, *ibid.*, III, p. 54; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 6^e éd.,

on ne saurait oublier que l'arrière-fond sémitique facilite une interprétation d'après laquelle il revient à Dieu de réaliser lui-même la décision qu'il a prise dans sa volonté souveraine en vue du salut des hommes, décision qu'il leur a communiquée à la fois sous forme de commandements et sous forme de promesses.

c) L'interprétation de la troisième demande du *Pater* peut donc s'engager dans deux directions qui, à première vue, sont diamétralement opposées : d'après la première, on demande à Dieu que sa volonté soit obéie et pratiquée par les hommes; d'après la seconde, on demande à Dieu d'accomplir lui-même ce qu'il a décidé de faire. A y regarder de plus près, on s'aperçoit que ces deux interprétations correspondent à deux aspects du texte, entre lesquels il y a lieu, non de faire un choix, mais de saisir leur caractère complémentaire.

Il faut maintenir d'abord que, dans le contexte du *Pater*, c'est à Dieu que nous demandons d'accomplir lui-même sa volonté; cet accomplissement doit coïncider avec l'avènement du Règne et la sanctification du Nom. La volonté que nous aspirons à voir se réaliser a pour objet le salut que nous attendons de la venue du Règne de Dieu. Mais la décision de salut prise par Dieu n'est pas sans rapport avec les exigences de sa volonté telles qu'elles s'expriment dans la Loi et sont réinterprétées par Jésus. Nous avons déjà rappelé l'oracle d'Ezéchiël annonçant l'intervention par laquelle Dieu a promis qu'il sanctifierait son Nom : Dieu se sanctifiera lui-même en sanctifiant son peuple. Faisant écho à la prophétie de la Nouvelle Alliance en Jr 31, 33, Ezéchiël précise : « Je mettrai au-dedans de vous mon Esprit, et je ferai que vous suiviez mes ordonnances, que vous observiez mes lois et les pratiquiez... Et vous serez mon peuple, et moi je serai votre Dieu » (36, 27-28). Le peuple élu ne peut être vraiment et pleinement le peuple de Dieu sans obéir parfaitement à sa volonté; de même, Dieu ne peut être pleinement le Dieu de son peuple, il ne peut régner parfaitement sur son peuple, sans que ce peuple soit entièrement docile à sa volonté. Le dessein que Dieu a formé d'établir un jour son Règne sur la terre ne peut être dissocié de son intention de faire en sorte que les hommes soient entièrement soumis aux exigences de sa volonté.

Dans ces conditions, il semble qu'on ne peut sincèrement

désirer la venue du Règne et l'accomplissement de son dessein sans se conformer, dès à présent et entièrement, aux exigences de sa volonté. Accepter ces exigences et les remplir effectivement, c'est concourir à une première réalisation du Règne de Dieu, en attendant sa pleine manifestation. L'obéissance aux commandements divins prend ainsi son sens profond. Elle n'est pas simple soumission à un impératif moral, mais communion à la volonté de salut que Dieu réalisera à la fin des temps, dont il entend cependant commencer la réalisation dès à présent. L'orientation essentiellement eschatologique de l'obéissance à la volonté de Dieu doit être sauvegardée, sans que soit minimisé le devoir d'accomplir cette volonté présentement. Ce qui doit être pleinement réalisé un jour est dès maintenant la norme de notre conduite. Il faut en même temps sauvegarder l'involonté; mais aussi se rendre compte que Dieu ne réalise sa volonté; mais se rendre compte que Dieu ne réalise sa volonté qu'en la faisant accepter par les hommes : en leur accordant son Esprit pour les faire communier à ses intentions.

d) Une dernière mise au point semble nécessaire. Nous avons vu que Matthieu a introduit la formule du Notre Père dans l'épisode de Gethsémani : « Si ce calice ne peut passer sans que je le boive, que ta volonté soit faite ! » (Mt 26, 42). On retrouve une formule analogue en Ac 21, 14. Sachant les dangers auxquels Paul s'expose en se rendant à Jérusalem, ses compagnons essaient de le dissuader de faire ce voyage; l'Apôtre demeurant inébranlable, ils disent : « Que la volonté du Seigneur se fasse¹³ ! » Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on en soit venu ainsi à comprendre la troisième demande du Notre Père comme l'expression d'une humble acceptation de la volonté divine de la part d'hommes qui se trouvent déçus dans leurs espoirs, frappés dans leurs affections, accablés de maux dont ils ne saisissent pas la raison, mais qu'ils acceptent avec résignation, à la pensée que ces épreuves leur viennent de Dieu. Dans un malheur inexplicable, dans un châtement qu'apparemment rien ne motive, on croit reconnaître l'effet d'une volonté divine à laquelle il faut se soumettre. On dit alors : « Que ta volonté soit faite ! » Il n'est guère besoin de souligner qu'une interprétation de ce genre s'accorde très mal avec le contexte immédiat de la troisième demande dans le *Pater*.

13. Dans le même sens, le prêtre Eli, ayant appris de la bouche de Samuel la terrible sentence portée par Dieu contre lui, répond simplement : « Il est Yahvé, qu'il fasse ce qui lui semble bon ! » (1 S 3, 18).

Unie aux demandes précédentes qui concernent le Nom et le Règne de Dieu, la prière par laquelle nous demandons à notre Père d'accomplir sa volonté n'est qu'une autre traduction d'un ardent appel à l'intervention divine qui doit réaliser pleinement les promesses de salut. « Que ta volonté soit faite » n'est pas un cri de résignation, plus ou moins fataliste, mais d'intense espérance; il ne s'adresse pas à une volonté dont on craint les effets redoutables, mais à celle dont on attend l'avènement du Règne de Dieu et de l'ère merveilleuse qui commencera alors. On supplie Dieu d'accomplir la décision de salut, le dessein bienveillant dont la réalisation doit assurer la sanctification de son Nom.

Aux deux demandes qui précèdent, la troisième demande ajoute cependant sa note particulière. La volonté que nous demandons à Dieu d'accomplir est une volonté qui concerne avant tout les hommes et dont la réalisation implique pour eux un renouvellement du cœur; elle ne saurait s'imposer du dehors, sans une libre adhésion personnelle. Demander au Père d'accomplir sa volonté, c'est aussi lui demander de faire en sorte (par sa grâce) que les cœurs acceptent sa volonté, que cette volonté soit acceptée tout entière et par toute la terre. Cette volonté ne concerne pas uniquement la fin des temps; Dieu l'a fait connaître aux hommes pour qu'ils s'y soumettent dès leur existence présente et qu'ils y conforment toute leur conduite. Il est donc clair que ceux qui le prient de faire sa volonté ne sauraient être parfaitement sincères que s'ils sont décidés, pour leur part, à obéir sans restriction à cette volonté salvifique.

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

La difficulté de cette demande se trouve dans l'adjectif *épioušios* qui qualifie le pain que nous demandons à Dieu de nous donner aujourd'hui. Les Pères grecs étaient déjà dans l'embarras; Origène¹⁴ a fait une enquête, pour constater que cet adjectif ne se rencontre ni chez les auteurs anciens, ni dans le langage de son temps. Faute de renseignements sur le sens que l'usage lui donnait, on en est réduit à prendre appui sur l'étymologie. Appui fragile, car le sens réel d'un mot ne coïncide pas nécessairement avec son sens étymologique; appui peu efficace d'ailleurs, car, dans le cas

14. *De oratione*, 27, 7 : *Griech. Chr. Schr.*, II, pp. 366-367.

présent, l'étymologie ouvre sur plusieurs explications divergentes¹⁵.

a) Prenant *épiousios* au sens de *épi tèn ousian*, certains expliquent que la demande concerne le pain de notre subsistance, le pain dont nous avons besoin, qui est nécessaire pour notre existence. Explication plausible; mais l'étymologie qu'elle suppose est philologiquement improbable. Signalons en passant que la curieuse interprétation lancée par Origène, d'après laquelle il s'agirait d'un pain substantiel, se rattache à la même étymologie.

b) L'interprétation qui voit dans l'objet de la demande le pain « de demain » mérite plus d'attention. *Epiousios* dériverait du verbe *epiénaï*; il s'agirait alors du pain de l'avenir, ce qui peut s'entendre facilement du pain réservé aux élus dans le festin du Règne de Dieu (cf. Lc 14, 15) : on resterait ainsi dans la perspective eschatologique des trois premières demandes. Mais cette étymologie est également peu probable. L'étymologie la plus naturelle est celle qui rattache *épiousios* au verbe *épeimi*, et le fait dériver plus précisément de l'expression courante *hè épiousa* (*héméra*), « le jour qui vient » (*dies instans*). On demanderait donc du pain pour le jour qui suit immédiatement : c'est la nuance exacte de l'expression. Ce « jour qui vient » désigne normalement le lendemain; dans le cas du *Pater*, l'expression pourrait admettre une nuance eschatologique. Mais *épiousa* peut également désigner le jour où l'on est, le jour présent. L'étymologie la plus naturelle nous laisse ainsi en présence de deux interprétations possibles. Commençons donc par examiner la première, celle qui parle du pain « de demain ».

Pour faire sentir la difficulté que soulève cette explication, on peut partir commodément de la sentence du rabbin Eléazar de Modiim (début du 2^e siècle) : « Celui qui a de quoi manger aujourd'hui et dit : 'Que mangerai-je demain ?' est un homme de peu de foi¹⁶. » Cette sentence ne veut être que l'illustration de l'enseignement traditionnel que les docteurs juifs au début de notre ère dégageaient du récit de l'Exode, précisant que la manne avait été donnée aux Hébreux chaque jour pour le jour même (Ex 16, 4);

15. Bon état de la question dans W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 5^e éd., Berlin, 1958, col. 587-588. Voir aussi J. DE FRAINE, *art. cit.* Nous nous limitons aux principales explications.

16. Cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, Munich, 1922, p. 421.

on n'avait pas le droit d'en mettre de côté pour le lendemain (v. 19). La question se pose de savoir si la conclusion tirée de cet enseignement traditionnel par Rabbi Eléazar représente une pensée si étrangère à celle de Jésus que Jésus n'aurait pas hésité, lui, à engager ses disciples à prier Dieu de leur accorder le pain du lendemain ? On a plutôt l'impression que l'attitude d'âme préconisée par Eléazar correspond exactement à celle que Jésus voulait inculquer à ses disciples. On le voit bien dans les enseignements que Matthieu a groupés dans la suite de son chapitre 6 : Ne vous préoccupez pas de ce que vous mangerez et de quoi vous vous vêtirez; regarde les oiseaux du ciel et les lis des champs : si Dieu s'occupe d'eux, ne le fera-t-il pas pour vous, hommes de peu de foi ? Laissez aux païens les préoccupations de ce genre. Ne vous préoccupez pas de demain : à chaque jour suffit sa peine... Il ne paraît donc pas très conforme à l'esprit de Jésus de supposer qu'il ait conseillé à ses disciples de prier pour le pain du lendemain; ils connaissent aussi bien que les rabbins le précédent de la manne et la leçon que l'Exode invite à en tirer : c'est au jour le jour que Dieu se plaît à pourvoir aux besoins des siens.

Il est vrai que le pain « de demain » pourrait aussi s'entendre dans un sens eschatologique et désigner la participation au banquet du monde à venir. A première vue, cette interprétation s'accorde fort bien avec les demandes précédentes et avec l'orientation générale du *Pater*. Il faut cependant renoncer à s'engager dans cette voie, car la demande qui nous occupe précise : « donne-nous *aujourd'hui* ». Nous demandons à Dieu l'avènement de son Règne, mais Jésus ne va pas jusqu'à nous inviter à le demander pour « aujourd'hui »; nous n'avons pas davantage à demander pour « aujourd'hui » la jouissance des biens du Règne.

Il reste place encore pour une interprétation eschatologique plus large : en demandant le pain de demain, le pain du monde futur, on songerait concrètement au pain eucharistique, gage de notre participation au festin du Règne. Mais il semble clair qu'au moment où Jésus a enseigné le *Pater* à ses disciples il ne pouvait guère les inviter à demander un pain dont ils n'avaient encore aucune idée; les évangélistes sont mieux renseignés, mais ils ne font aucun effort pour orienter l'attention de leurs lecteurs vers un pain qui ne serait pas le pain ordinaire, celui qu'un ami importun vient demander au milieu de la nuit dans la

parabole qui, chez Luc (11, 5-8), sert de commentaire au Notre Père.

Par quelque bout qu'on la prenne, l'interprétation d'*épiousios* au sens de « de demain » soulève trop de difficultés pour pouvoir être retenue.

c) On peut encore entendre la demande comme concernant le pain « d'aujourd'hui ». Ce serait évidemment le sens si *épiousios* dérivait de *épi tèn ousan* (*héméran*), « du jour présent »; mais cette étymologie est discutable. L'explication la plus vraisemblable, nous l'avons dit, est celle qui rattache l'adjectif à l'expression familière *épioussa* (*héméra*), « le jour qui vient ». Cette expression désigne le plus souvent le lendemain. On l'emploie cependant aussi pour désigner le jour où l'on est. Ainsi Platon : « Je pense qu'il n'arrivera pas aujourd'hui (*tès épiousès héméras*), mais demain » (*Criton* 44a). Ainsi également la Bible grecque : « Ne te glorifie pas de demain (*aurion*), car tu ne sais pas ce qu'engendrera aujourd'hui (*hè épioussa*) » (Pr 27, 1). Les premiers chrétiens de langue grecque auraient pris ce mot pour éviter de répéter deux fois le même terme, mais le sens serait réellement : « Donne-nous aujourd'hui le pain d'aujourd'hui. »

Cette interprétation a l'avantage de rejoindre un enseignement juif que les disciples de Jésus ont pu connaître et qui devait les aider à saisir l'intention de leur Maître : Dieu avait prescrit qu'au désert Israël ne recueille de la manne que « la part du jour en ce jour » (Ex 16, 4). En invitant ses disciples à ne demander à Dieu que le pain dont ils ont besoin pour le jour même, Jésus leur inculque pratiquement un sens très vif de leur dépendance à l'égard de Dieu et de la confiance qu'ils doivent mettre en sa sollicitude à leur égard. Ceci correspond parfaitement à l'ensemble de ses enseignements.

d) Il reste un mot à dire de la traduction latine *quotidianus*, qui nous a habitués à penser au pain « quotidien », au pain « de chaque jour ». Cette traduction est une vraie trouvaille; son succès se comprend sans peine. Elle a cependant l'inconvénient d'élargir les préoccupations au-delà de cet « aujourd'hui » auquel Jésus voulait qu'elles se limitent. Celui qui demande à Dieu son pain « quotidien » ne songe pas seulement à son besoin immédiat; il sait que ce besoin se renouvelle chaque jour et cherche, plus ou moins consciemment, une certaine sécurité pour l'avenir : il voudrait prendre un abonnement, s'assurer une rente.

L'accent ainsi se déplace légèrement et la formule perd quelque chose de sa vigueur.

Cependant « quotidien » devrait sans doute garder les préférences si l'on avait à traduire le *Pater* dans la version de Luc. Pour « donne », Matthieu emploie l'impératif aoriste, *dos*, qui concerne un acte unique, tandis que Luc emploie le présent, *didou*, désignant un acte qui doit se répéter de manière habituelle. Luc ne dit pas « donne-nous aujourd'hui (*sèmeron*) », mais « donne-nous chaque jour (*to kath'héméran*) »; sa prière vise donc une intervention divine qui se répétera chaque jour, pour nous assurer le pain dont nous avons besoin au jour le jour. La différence des contextes affecte le sens qu'il faut attribuer au même adjectif *épiousios* : chez Luc, le pain qu'on demande pour chaque jour est évidemment le pain de chaque jour; chez Matthieu, le pain qu'on désire recevoir aujourd'hui est le pain de ce jour. Parler du pain « de chaque jour » à propos de la version de Matthieu serait une maladresse, presque un contresens.

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

Le français s'écarte résolument de l'original, qui se traduirait : « Remets-nous nos dettes comme nous remettons aussi à ceux qui nous doivent. » Il est clair que cette demande doit se comprendre à partir de la forme qu'elle a dans l'Évangile.

a) Les *dettes* que l'homme a contractées à l'égard de Dieu ne résultent pas des bienfaits dont il a été gratuitement comblé par Dieu; elles sont l'effet des péchés par lesquels il s'est rendu coupable envers Dieu. Le péché n'est pas envisagé ici comme un acte mauvais en soi, ou dans les effets pernicioeux qu'il a pour celui qui le commet et s'en trouve spirituellement atteint et amoindri; il est considéré comme une faute à l'égard de Dieu, comme un manquement qui, dans nos rapports personnels avec Dieu, appelle réparation. C'est pour exprimer cette situation de l'homme pécheur vis-à-vis de Dieu que le judaïsme le compare volontiers à un débiteur, et ses péchés à des dettes¹⁷.

Jésus a repris cette image. Mais alors que les docteurs juifs se préoccupaient du moyen de réparer et de racheter

17. Cf. F. HAUCK, art. *opheilô*, *Theol. Wörterb. zum N. T. V* (1954), 559-565.

par des bonnes œuvres les péchés dont on s'est rendu coupable à l'égard de Dieu, Jésus s'attache à faire comprendre que le pécheur est un débiteur insolvable. Il est dans la situation du serviteur de la parabole qui devait à son maître la somme fantastique de 10 000 talents (Mt 18, 24), ou simplement à des débiteurs qui n'ont pas de quoi s'acquitter (Lc 7, 42). Le seul moyen d'éviter une catastrophe lors de la reddition des comptes, au jugement final, est d'obtenir, dès à présent, que Dieu nous fasse grâce et nous remette nos dettes. Autrement dit, qu'il nous pardonne les péchés dont nous sommes coupables à son égard. C'est ce que nous demandons dans la cinquième demande du *Pater* : un pardon accordé par pure libéralité.

b) En formulant cette demande, Jésus se plaît à rappeler un enseignement qui lui tient à cœur. Incapables que nous sommes d'acquitter notre dette et de mériter notre pardon, nous avons cependant une condition à remplir pour obtenir pareille grâce : pardonner à ceux qui sont en dette à notre égard. Cette leçon est admirablement développée dans la parabole du serviteur impitoyable (Mt 18, 23-35), qui est le meilleur commentaire de la demande que nous étudions. Elle est inculquée par la sentence sur l'obligation que nous avons de pardonner afin d'obtenir nous-mêmes le pardon de Dieu : Matthieu l'a placée aussitôt après le *Pater*, pour appuyer sur la condition contenue dans la cinquième demande (Mt 6, 14-15; cf. Mc 11, 25). On retrouve l'idée dans une des béatitudes : « Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde » (Mt 5, 7); dans les sentences groupées par Lc 6, 36-38 :

Montrez-vous miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux. Et ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés; ne condamnez pas, et vous ne serez pas condamnés; remettez, et il vous sera remis. Donnez, et il vous sera donné : c'est une bonne mesure, tassée, secouée, débordante, qu'on versera dans les plis de votre vêtement. Car c'est dans la mesure dont vous mesurez qu'à votre tour il sera mesuré pour vous.

Sans moyens pour acquitter les dettes que nous avons contractées à l'égard de Dieu en péchant contre lui, nous pouvons cependant nous concilier sa grâce et obtenir son pardon : en traitant les autres de la manière dont nous souhaitons être traités par lui.

c) Le sens général de la demande ne faisant pas difficulté, revenons aux termes employés. Les verbes sont à

l'aoriste : *aphes*, « remets-nous », « fais-nous quittes », par une décision unique et définitive; *aphékamen*, « nous remettons », par un acte qui est posé au moment même où on l'énonce (aoriste « dramatique », à ne pas traduire par un passé : « nous avons remis »). Entre le pardon divin que nous demandons et le pardon que nous accordons, quelle que soit la disproportion des dettes, il y a une analogie : *hós kai*. On peut dire que, d'une certaine manière, Dieu calque sa conduite sur la nôtre; mais la nôtre s'est d'abord calquée sur la sienne, car c'est sa miséricorde qui nous pousse à nous montrer miséricordieux. La traduction exprime d'une manière heureuse cette double nuance : « Pardonne-nous *comme* nous pardonnons *aussi*. » Le mot *kai*, « aussi », complète *hós*, « comme »; il ne faut donc pas le lier à *hèmeis*, « nous », et traduire « nous aussi » ou « nous-mêmes » : cela accentuerait trop le rôle que nous avons à jouer et risquerait de donner l'impression d'un marché, *do ut des*.

La métaphore évangélique des « dettes » n'étant pas suffisamment parlante en français, on l'a abandonnée. Non sans regrets, car on détache ainsi le Notre Père des paraboles qui l'éclairent. L'idée « d'offenses » peut aller quand il s'agit de Dieu; elle risque de paraître un peu courte quand il s'agit de ce dont nous avons à tenir nos frères quittes. « Pardonner » ne fait pas difficulté.

Et ne nous soumetts pas à la tentation, mais délivre-nous du Mal.

On parle habituellement des sept demandes du *Pater*, comptant comme requêtes distinctes les deux parties de la dernière demande. Il ne s'agit en réalité que d'une seule et même chose, exprimée d'abord sous forme négative, puis sous forme positive; le caractère complémentaire des deux formulations permet de les éclairer l'une par l'autre.

a) Le verbe *eisphérô* signifie étymologiquement « porter dans » : le grand prêtre « porte dans » le sanctuaire le sang des victimes (He 13, 11); on cherche à « porter dans » la maison où se tient Jésus le paralytique qu'on désire lui présenter (Lc 5, 18-19). En fait, cependant, la nuance contenue dans *phérô*, « porter », est le plus souvent négligée; dans la Bible grecque, *eisphéro* correspond généralement à « faire entrer » (hiphîl de *bó'*), par exemple à propos de personnes qu'on « fait entrer », qu'on « introduit » dans

une maison. L'emploi de ce verbe suppose ici qu'on se représente la tentation comme un lieu dans lequel Dieu nous introduirait.

N'édulcorons pas cette image en reportant sur l'homme une initiative que le texte attribue à Dieu; nous ne demandons pas simplement à Dieu de nous empêcher d'entrer dans la tentation, de notre propre mouvement¹⁸ : nous lui demandons de ne pas nous y mettre. La représentation spatiale n'étant pas essentielle, les traductions françaises récentes rendent bien le sens du texte et lui gardent sa force en disant : « Ne nous soumetts pas à la tentation¹⁹. » Il n'y manque que la nuance de l'aoriste : la demande concerne, non des interventions multiples et répétées, mais un acte unique qui nous mettrait à la merci d'une tentation bien précise et spécifique.

b) Le verbe *rhysai*²⁰ présente en grec la même ambiguïté que « délivre » en français : on peut l'entendre de la délivrance d'une situation dans laquelle on se trouve déjà, ou de la préservation d'une situation qu'on redoute. Le rapprochement avec le verbe précédent montre que la seconde interprétation doit être préférée. On demande que Dieu, toujours par un acte unique (impératif aoriste), nous fasse échapper à un danger qui nous menace.

c) Le *peirasmos*²¹ désigne proprement l'opération par la-

18. Cet inconvénient ne paraît pas suffisamment évité par les conclusions auxquelles des observations d'ailleurs fort intéressantes ont conduit J. CARMIGNAC, « Fais que nous n'entrions pas dans la tentation. » *La portée d'une négation devant un verbe au causatif*, *Rev. bibl.*, 72 (1965), 218-226.

19. Ainsi les Bibles catholiques (Bible de Jérusalem, Bible Liénart, Bible Crampon-Tricot, Nouveau Testament Osty-Trinquet) aussi bien que protestantes (Bible du Centenaire, Nouveau Testament Pernot). Cette traduction peut se réclamer de la formule plus explicite *hby' lydy*, « faire entrer aux mains de », c'est-à-dire « faire entrer au pouvoir de ». On rencontre l'expression, en particulier, dans la prière du soir de *B. Berakôt*, 60 b, où il n'est pas sans intérêt de la voir dans son contexte : « Que soit bon plaisir devant toi, Yahvé mon Dieu, que tu me fasses dormir dans la paix. Accorde que ma part soit dans ta Loi, conduis-moi au pouvoir des bonnes œuvres (litt. : aux mains du commandement) et ne me conduis pas au pouvoir de la transgression. Ne me fais pas entrer au pouvoir du péché, ni au pouvoir de l'iniquité, ni au pouvoir de la tentation, ni au pouvoir du déshonneur. Que le bon penchant domine sur moi, et que le mauvais penchant ne domine pas sur moi. Protège-moi d'une rencontre mauvaise et de mauvaises maladies... » (traduit sur l'édition critique de P. FIEBIG, *Jesu Bergpredigt. Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt. Forsch. zur Rel. und Lit. des A. und N.T.*, 37, Goettingue, 1924, II^e partie, p. 54. Même formule dans la prière du matin, recommandée au même endroit du Talmud et citée par FIEBIG, p. 55. Autres exemples dans A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, 4^e éd., Stuttgart, 4^e éd., Stuttgart, 1957, p. 215). Si l'expression « faire entrer dans la tentation » peut légitimement s'expliquer « faire entrer au pouvoir de la tentation », on n'a plus de peine à rejoindre « soumettre à la tentation ».

20. Cf. W. KASCH, art. *rhyomai*, *Theol. Wörterb. zum N.T.*, VI (1959), 999-1004.

21. Cf. H. SEESEMANN, art. *peira*, *ibid.*, pp. 23-37; R. E. BROWN, *The Pater*

quelle on vérifie, ou on « éprouve », la qualité d'une chose ou d'une personne. On éprouve un pont en lui imposant une charge qui permet de vérifier sa résistance; on éprouve l'or en le faisant passer par le creuset²². D'une manière analogue, Dieu a éprouvé Abraham en lui demandant le sacrifice de son fils unique (Gn 22, 1 ss.)²³. Le séjour d'Israël dans le désert a été une « épreuve » : « Souviens-toi des marches que Yahvé ton Dieu t'a fait faire pendant quarante ans dans le désert, afin de t'humilier, de t'éprouver et de connaître le fond de ton cœur : allais-tu ou non garder ses commandements ? » (Dt 8, 2). Jacques observe : « Heureux l'homme qui soutient l'épreuve : sa valeur ainsi reconnue, il recevra la couronne de vie que le Seigneur a promise à ceux qui l'aiment » (Jc 1, 12).

L'épreuve n'en constitue pas moins un péril; elle risque de provoquer un désastre. C'est ce qui arrive quand, au lieu de se montrer fidèle, l'homme lâche pied et tombe dans le péché. Nous appelons tentation l'épreuve qui met en danger de pécher. Le judaïsme se plaît à reconnaître en Satan l'auteur immédiat de ce *peirasmos*. D'après la Bible elle-même, c'est Satan qui obtient de Dieu le pouvoir de mettre Job à l'épreuve; c'est lui aussi (1 Ch 21, 1), et non pas Dieu (2 S 24, 1), qui suggère à David un dénombrement coupable. D'après les *Jubilés* (17, 16), c'est de Satan que vient l'idée de l'épreuve infligée à Abraham. Dans l'Évangile, quand Jésus refait pour son compte l'expérience des tentations d'Israël au désert²⁴, c'est Satan qui le tente, bien que l'initiative soit attribuée à l'Esprit Saint : l'Esprit conduit Jésus au désert pour qu'il y soit tenté par le diable (Mt 4, 1 par.). Satan est devenu « le Tentateur » par excellence (Mt 4, 3; 1 Th 3, 5; cf. 1 Cor 7, 5; Ap 2, 10), contre lequel il s'agit d'être sur ses gardes : « Votre adversaire, le diable, tel un lion rugissant, est là qui rôde, cherchant qui dévorer : résistez-lui, fermes dans la foi » (1 P 5, 8-9).

Noster as an Eschatological Prayer, Theol. St., 22 (1961), 175-208 (204-206), repris dans *Id.*, *New Testament Essays*, Milwaukee, 1965 (249-251).

22. Image classique de l'épreuve par laquelle Dieu fait passer ses serviteurs. Voir en particulier Sg 3, 5-6 : « Dieu les a éprouvés (les justes) et les a trouvés dignes de lui; comme l'or au creuset, il les a mis à l'épreuve... »

23. Prototype des croyants, Abraham reste en même temps le prototype de l'homme soumis par Dieu à l'épreuve de la tentation : cf. He 11, 17 (et le commentaire qu'en donne le P. Spicq); pour la tradition juive postérieure : J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie* (Bibl. de théol. hist.), t. II, Paris, 1935, p. 287.

24. Cf. J. DUPONT, *Les Tentations de Jésus dans le désert* (Mt 4, 1-11), dans *Premier Dimanche du Carême* (Assemblées du Seigneur, 26), Bruges-Paris, 1962, pp. 37-53.

L'épreuve que redoutent les disciples de Jésus et dont ils demandent à être préservés semble être celle dont il est question en Ap 3, 10 : « Parce que tu as gardé ma consigne de constance, moi aussi je te garderai de l'heure de l'épreuve qui va fondre sur le monde entier pour éprouver les habitants de la terre. » Elle ne diffère pas de la grande tribulation de la fin, que Dieu a abrégée à cause de ses élus (Mc 13, 19-20); c'est sans doute en pensant à elle que Jésus vient à se demander si le Fils de l'homme, lors de sa venue, trouvera encore la foi sur la terre (Lc 18, 8). Il s'agit du *peirasmós* qui doit provoquer la défection (Lc 8, 13)²⁵ de ceux qui ne sont pas « fermes dans la foi » (1 P 5, 9)²⁶. Comment n'être pas effrayés à la pensée de ce suprême effort de Satan pour nous arracher la foi, notre bien le plus précieux et le gage de notre salut ? Que Dieu nous garde d'une telle épreuve !

Ces remarques nous conduisent assez loin de ce qu'on entend normalement en français par « tentation ». Dans le langage courant, ce terme désigne l'attrait qu'on éprouve pour quelque chose, particulièrement pour une chose mauvaise, ou du moins défendue; il s'agit d'un mouvement intérieur, relevant de la psychologie. La tentation à laquelle nous demandons à Dieu de ne pas nous soumettre est d'un tout autre ordre. C'est une épreuve qui nous assaille de l'extérieur : Dieu nous met dans une situation où nous avons à lui montrer notre fidélité en résistant aux attaques du Tentateur, le diable. Nous aurions ainsi à prendre notre place dans le combat dramatique qui doit opposer à Dieu les forces du mal; conscients de notre faiblesse, nous demandons à Dieu de ne pas nous exposer au péril de lui faire défection.

L'ambiguïté du mot « tentation » pourrait faire souhaiter l'emploi d'un autre terme. Il semble difficile de revenir à « épreuve » : demander à Dieu de ne pas nous soumettre

25. Cf. J. DUPONT, *Le Semeur (Lc 8, 4-15)*, dans *Dimanche de la Sexagésime (Assemblées du Seigneur, 23)*, Bruges-Paris, 1965, pp. 37-54.

26. Ce texte évoque bien le sens de la tentation : « Soyez sobres, veillez : votre adversaire, le diable, tel un lion rugissant, est là qui rôde, cherchant qui dévorer. Résistez-lui, fermes dans la foi... » (1 P 5, 8-9). Avec raison, H. SEESEMAN (art. cit., p. 31) rapproche ce texte de la recommandation faite par Jésus à ses disciples dans le jardin de Gethsémani : « Veillez et priez, afin de ne pas entrer en tentation; l'esprit est ardent, mais la chair est faible » (Mc 14, 38 par.). La vigilance est nécessaire, mais aussi la prière qui doit assurer le secours de Dieu et préserver celui qui fait appel à lui de tomber au pouvoir de la tentation, de devenir la victime du Tentateur. La plupart des commentateurs s'accordent à penser qu'ici encore il faut conserver à l'idée de « tentation » la dimension eschatologique qui lui assure sa vraie place dans le cadre de l'histoire du salut.

à l'épreuve donnerait trop facilement l'impression qu'on souhaite échapper aux épreuves de la vie, aux malheurs, aux adversités, aux contrariétés, qui sont la petite part que nous avons à prendre de la croix du Christ. Une telle prière serait indigne d'un chrétien. « Tentation », qui a au moins une résonance religieuse, est encore préférable; mais il faudrait tâcher de lui rendre son vrai sens, qui s'entend sur le plan non de la psychologie mais de l'histoire du salut.

d) En demandant à ne pas être soumis à la tentation, nous demandons aussi à Dieu qu'il nous fasse échapper au Tentateur. Il paraît probable, en effet, que le dernier mot vise ce personnage satanique. Le texte n'est cependant pas clair : le génitif *tou ponèrou* peut correspondre à un nominatif masculin, *ho ponèros* (*malus*, « le Mauvais »), ou neutre, *to ponèron* (*malum*, « le mal »). L'interprétation personnelle est celle de la tradition ancienne dans son ensemble²⁷, celle également de la plupart des exégètes récents²⁸; il a cependant des voix discordantes qu'on ne saurait négliger²⁹.

En faveur du masculin on fait valoir d'abord le lien étroit et le sens à peu près équivalent qu'il permet de reconnaître entre les deux parties de la dernière demande du *Pater*. On souligne aussi que la construction grammaticale *rhyomai apo* s'entend plus naturellement d'une délivrance par rapport à quelqu'un : pour « délivrer de quelque chose », on emploie plutôt *rhyomai ek*; mais la règle n'est pas absolue. L'emploi de l'expression « le Mauvais » pour désigner le diable n'aurait en tout cas rien d'insolite dans le Nouveau Testament; on la trouve en ce sens en Mt 13, 19; Ep 6, 16; 1 Jn 2, 13.14; 3, 12; 5, 18.19, et très probablement en Mt 5, 37; 13, 38. Quelques formules sont particulièrement intéressantes, car elles pourraient faire écho à la finale du *Pater*. L'ambiguïté du *Pater* se retrouve en 2 Th 3, 3 et Jn 17, 15, où la lecture au masculin semble préférable : « Le Seigneur est fidèle, lui qui vous affermira et vous gardera du Mauvais »; « Je ne te prie pas de les

27. Cf. J. DE FRAINE, *art. cit.*, col. 799.

28. Cf. J. B. BAUER, *Libera nos a malo* (Mt 6, 13b), *Verbum Domini*, 34 (1956), 12-15; Benoit, Bonnard, Brown, Buzy, De Fraine, Deiss, Filson, Goguel, Jacquemin, Kuhn, Lohmeyer, Pernot, Rigaux, A. T. Robertson, Schnakenburg, Segond, Tricot, Van den Bussche...

29. Voir surtout G. HARDER, *art. ponèros*, *Theol. Wörterb. zum N.T.*, VI (1959), 546-566; à signaler aussi H. SCHUERMANN, *op. cit.*, pp. 101-103. Auteurs plus anciens : Allen, Bonaccorsi, Hensler, McNeile... Crampon supposait un neutre, mais les éditions révisées de sa Bible parlent du « Malin ». Osty avait d'abord admis « mal », pour venir ensuite à « Mauvais ».

retirer du monde, mais de les garder du Mauvais. » En 2 Tm 4, 18, l'ambiguïté disparaît grâce aux précisions qui indiquent le sens impersonnel : « Le Seigneur me délivrera de toute entreprise mauvaise et m'accordera le salut dans son royaume céleste. » Si, dans le *Pater*, il s'agissait du « mal », au neutre, le texte ne devrait-il pas demander la délivrance « de tout mal », (*apo*) *pantos ponèrou*, plutôt que *apo tou ponèrou*, qui fait davantage penser à une personne ?

L'ensemble des données permet de préférer l'interprétation personnelle et de la considérer comme plus probable; on ne peut cependant l'établir avec certitude, ni exclure absolument l'emploi du neutre. Si donc il s'agit bien de Satan, l'Adversaire de notre salut, nous ne pouvons désirer être à l'abri de la grande tentation dont il sera l'auteur sans souhaiter aussi échapper à son pouvoir : c'est la faveur que nous demandons à Dieu en terminant le Notre Père.

La doxologie finale.

L'évangéliste Matthieu présente le *Pater* comme le modèle d'une prière adressée à Dieu selon l'esprit du Christ et tout entière orientée vers la venue du Règne. Témoin d'un certain esprit, le *Pater* est aussi, et Luc le souligne davantage, une formule que Jésus a enseignée à ses disciples pour qu'elle serve entre eux comme de lien et de signe distinctif. C'était donc une prière destinée à la récitation, et même à une récitation commune. Or, cette prière, telle qu'elle nous a été transmise par les évangélistes, n'est pas achevée; on ne conçoit pas que des Juifs, ou des chrétiens formés à la sensibilité religieuse juive, terminent une prière adressée à Dieu sur le mot « tentation » (Lc) ou « le Mauvais », « le Mal » (Mt). Il n'est donc pas étonnant de constater que, très vite, une doxologie est venue se placer à cet endroit. La *Didachè*, qui demande qu'on récite le *Pater* trois fois par jour, conclut la prière par ces mots : « Parce qu'à toi appartiennent la puissance et la gloire dans les siècles. » Cette conclusion a connu différentes variantes; la forme la plus répandue compte trois termes et ajoute un « Amen » final : « Parce qu'à toi appartiennent le règne, la puissance et la gloire dans les siècles. Amen. »

Ce qui frappe surtout dans cette doxologie, c'est la reprise du mot « règne ». Après avoir demandé à Dieu de

faire venir son Règne, on affirme maintenant que le règne lui appartient (« à toi » est un génitif d'appartenance). Le mot n'a plus tout à fait le même sens. On ne parle pas ici de la manière dont Dieu exercera sa royauté à la fin des temps, on n'affirme pas simplement que le règne lui revient comme un droit; on ne se contente pas davantage de reconnaître à Dieu un titre glorieux. On affirme que, dès à présent, il règne; il exerce ses prérogatives royales, il agit en maître souverain de toutes choses et de tous les êtres. La « puissance » et la « gloire » ne semblent mentionnées que pour caractériser cette activité royale. Cette confession doxologique de l'actuelle souveraineté de Dieu complète admirablement la prière pour la venue de son Règne. Le mouvement de la pensée reste bien dans la ligne de la tradition biblique, comme à la fin du Ps 22 :

Tous les confins de la terre se souviendront et reviendront à Yahvé, toutes les familles des nations se prosterneront devant lui. Car à Yahvé appartient le règne, il est le maître des nations (v. 28-29).

La venue du Règne à laquelle nous aspirons sera l'éclatante manifestation d'une souveraineté totale et universelle que Dieu exerce dès à présent. Dès maintenant, Dieu est le Roi de gloire fort et puissant, à qui appartiennent la terre et tout ce qu'elle contient, le monde et ceux qui l'habitent (cf. Ps 24, 1.8). Le Seigneur n'attend pas la fin des temps pour régner avec puissance et gloire; mais c'est alors seulement qu'il se montrera pleinement et se fera reconnaître comme Roi. Notre espérance en l'avènement futur du Règne de Dieu ne peut être séparée de notre foi en l'exercice actuel de la souveraineté divine.

On peut s'interroger sur les raisons qui ont fait omettre une doxologie de ce genre dans le texte évangélique, ou dans la prière enseignée par Jésus. Est-ce parce que l'adjonction d'une telle finale allait de soi? C'est ce que l'Eglise ancienne paraît avoir compris. Là où l'usage de la doxologie n'a pas été reçu, ou a été abandonné, on a du moins tenu à ajouter un « Amen » final. Pour un bibliste, cet « Amen » est gênant. Il y a là une faute de goût. « Amen » est un sceau qu'on appose, mais pas sur n'importe quoi; s'en servir aussitôt après le mot « Mal » (ou « Mauvais »), c'est montrer qu'on n'a guère le sens des convenances. Même ainsi, cependant, il n'est pas dépourvu d'intérêt, si l'on veut y voir l'organe témoin de l'ancien usage de la doxologie.

Conclusion.

1. Avec la majorité des exégètes d'aujourd'hui, nous avons souligné le caractère eschatologique de l'Oraison dominicale; elle a trait aux derniers jours, aux dernières épreuves, à la dernière délivrance du peuple de Dieu sur la terre. Plutôt qu'un programme de progrès spirituel ou social, elle exprime l'attente ardente d'une intervention décisive de Dieu pour la manifestation de sa gloire et le salut des hommes. Cette orientation eschatologique ne se confond nullement avec les rêveries apocalyptiques qui inspirent certaines prières juives, spécialement esséniennes, du temps de Jésus. Dans la prière enseignée par Jésus, on n'aperçoit aucune trace de mépris de ce monde, aucune imprécation contre les infidèles, aucune évocation de leur écrasement prochain, aucune description de l'embrasement cosmique imminent. Si les trois premières demandes concentrent l'attention sur Dieu et sa gloire, les trois dernières montrent assez que cette gloire ne peut être séparée du combat douloureux et actuel du peuple messianique sur cette terre.

2. On s'est souvent interrogé sur la communauté représentée par le « nous », sujet des verbes des trois dernières demandes. Ce « nous » correspond au « vous » des mots qui introduisent la prière : « Vous donc, priez ainsi »; il correspond en même temps à l'ensemble des « vous » qui jalonnent le Sermon sur la montagne depuis Mt 5, 11. Cette remarque permet de se faire une idée du groupe qui, dans la pensée de l'évangéliste, est appelé à faire sienne la prière recommandée par le Seigneur. On constate qu'il s'agit d'hommes qui sont déjà disciples de Jésus et se savent concernés par l'ensemble des enseignements rapportés dans le discours; au-delà des auditeurs immédiats de Jésus, Matthieu songe aux chrétiens auxquels il destine son évangile. C'est dire que le Notre Père n'est pas d'abord une prière d'initiation ou d'accès dans la présence de Dieu, mais la confession paisible d'un peuple déjà rassemblé dans cette présence par Jésus. C'est en même temps la prière d'hommes éminemment actifs, d'une activité miséricordieuse et réconciliatrice, qui ne séparent pas « prier » et « faire », ces verbes si étroitement liés l'un à l'autre dans le premier évangile. On ne saurait négliger enfin le caractère polémique de l'instruction sur la prière à laquelle Matthieu rattache le *Pater* : lorsqu'ils prient, les disciples doivent

se garder d'imiter les hypocrites (v. 5) et de se rendre semblables aux païens (v. 7). Nous pressentons ici un arrière-fond historique, celui du paganisme syro-palestinien auquel le premier évangile fait de fréquentes allusions, et la synagogue juive d'obédience pharisienne de ces mêmes régions. Replacée dans ce double contexte historique, l'Oraison dominicale retrouve son éclat de prière originale, au sens le plus profond de ce mot.

3. Les autres livres du Nouveau Testament montrent assez que le Notre Père ne fut pas la seule prière des premiers chrétiens. On est même étonné d'en trouver si peu de traces avant l'apparition de la *Didachè*. Cependant, quelle qu'ait été son histoire au premier siècle de l'Eglise, la Prière du Seigneur porte une marque où se reflète l'enseignement et l'œuvre de Jésus; on peut caractériser cette marque par deux mots : sobriété et universalité. Comparée aux prières juives et hellénistiques de ce temps, l'Oraison dominicale frappe d'abord par son extraordinaire sobriété. Les hommes qui prient ici ont conscience que leur Père sait d'avance de quoi ils ont besoin (Mt 6, 8), que son pardon exclut toute grandiloquence; ils ont appris à prier Dieu « dans le secret » (v. 4.6.18), où il suffit de peu de paroles pour se faire comprendre. Cette sobriété va de pair avec la plus large universalité. Aucune allusion à des réglementations ou à des institutions particulières. C'est le Père de tous les hommes que les disciples de Jésus invoquent comme leur Père. En raison de cette sobriété et de cette universalité, l'Oraison dominicale constitue aujourd'hui la prière œcuménique par excellence.

JACQUES DUPONT,
en collaboration avec PIERRE BONNARD.