

Le «pain quotidien» (Matth. 6,11) dans l'histoire de l'exégèse

Dans ce qui suit, on trouvera deux travaux qui ont été présentés respectivement au *V Incontro di studiosi dell' antichità cristiana*, organisé par l'*Augustinianum* à Rome, du 6 au 8 mai 1976, et au *Colloque international d'histoire de l'exégèse biblique au XVIe siècle*, qui a eu lieu du 29 septembre au 1^{er} octobre 1976 dans le cadre de l'*Institut d'histoire de la Réformation* à Genève. Les deux études sont consacrées à deux moments importants dans l'histoire de l'interprétation de la quatrième demande de l'Oraison dominicale. En effet, aux IVE-Ve siècles, d'une part, et au XVIe siècle, d'autre part, nous observons, dans une partie de la tradition exégétique, un changement radical concernant l'interprétation du «pain quotidien». Il était tentant d'analyser les faits et d'essayer de les expliquer.

I — Grégoire de Nysse

On sait que la demande pour le pain telle que nous la trouvons dans le Notre-Père fait difficulté aux exégètes, surtout à cause du terme ἐπιούσιος qui y figure. On peut le faire dériver soit de ἐπιῦναι, soit de ἐπιέναι¹; dans le premier cas, on dira qu'il s'agit du pain «nécessaire à la vie» (ἐπὶ τὴν οὐσίαν), dans le deuxième cas, on dira qu'il s'agit du pain du «jour qui vient» (ἡ ἐπιούσα ἡμέρα), interprété par les uns comme «jour qui vient de commencer»²,

¹ ORIGÈNE, *Sur la prière* 27, 7-9.13, en parle déjà.

² Cette interprétation est à l'arrière-fond de la traduction oecuménique du Notre-Père: le pain «de ce jour»; cf. P. BONNARD-J. DUPONT-F. REFOULÉ, *Notre Père qui es aux cieux (Cahiers de la Traduction oecuménique de la Bible, 3)*, Paris 1968, p. 96-101.

par les autres comme «lendemain, jour à venir». La dernière interprétation a un appui dans l'Évangile des Nazaréens qui, aux dires de Jérôme, lisait **מחר** à cet endroit³. Suivant leur option, certains exégètes sont d'avis que Jésus nous a permis de demander au Père céleste le pain ordinaire, les autres pensent que dans le cadre de l'Oraison dominicale, il doit s'agir du pain spirituel qui nourrit notre âme⁴, un troisième groupe d'exégètes admettent les deux interprétations à la fois. Ce n'est pas notre tâche d'entrer à notre tour dans cette discussion. Il existe d'ailleurs une littérature abondante à ce sujet⁵.

Les Pères de l'Église se trouvaient déjà devant les mêmes difficultés d'interprétation. On pourrait le montrer en détail⁶. En Occident, la prière pour le pain ordinaire était toujours admise, bien qu'on ait souligné en même temps que la demande du pain spirituel est plus importante⁷. La traduction du terme *ἐπιούσιος* par *quotidianus*, dès avant Tertullien, favorisait cette interprétation; ce mot ne fut remplacé par le fameux terme *supersubstantialis* que par Jérôme, et encore seulement dans la version matthéenne du *Pater*⁸. En Orient, les choses se présentent d'une manière différente. En effet, le premier Père dont une exégèse détaillée de l'Oraison dominicale nous soit conservée, Origène, a vigoureusement défendu le sens exclusivement spirituel de la quatrième demande⁹. L'autorité

³ JÉRÔME, *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* I,6 (PL 26, 44).

⁴ Cf. la *varia lectio* de la Bible de Marcion: τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον διδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν.

⁵ L'étude de base est maintenant celle de J. CARMIGNAC, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris 1969. A ajouter: A. VÖGTLE, «Das Vaterunser — ein Gebet für Juden und Christen», dans *Das Vaterunser*, Freiburg-Basel-Wien 1974, p. 165-195; idem, «Der «eschatologische» Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser», dans *Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1975, p. 344-362 (bibliographie des travaux récents).

⁶ Cf. G. WALTHER, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese (Texte und Untersuchungen, 40)*, Leipzig 1914.

⁷ A propos des commentaires de Tertullien, Cyprien et Augustin, cf. A. HAMMAN, *Le Pater expliqué par les Pères*, 2e éd. 1962, p. 24; 36ss.; 139 s.; 147s.; 160ss.

⁸ Notons d'ailleurs que l'interprétation eucharistique du pain se trouve pour la première fois chez Cyprien; le même Père connaît aussi la communion eucharistique quotidienne. Cette coïncidence n'est certainement pas fortuite: puisqu' on demandait le pain eucharistique pour chaque jour, il fallait aussi qu'on le reçoive chaque jour après la récitation du Notre-Père. Cf. A. SEEBERG, *Die vierte Bitte des Vaterunser*, Rostock 1914; idem «Vaterunser und Abendmahl», dans *Neutestamentliche Studien Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag*, Leipzig 1914, p. 108-114.

⁹ ORIGÈNE, *Sur la prière* 27,1ss. Il connaît «certains» qui soutiennent l'interprétation matérielle de la quatrième demande, mais il les réfute. G. LOESCHKE, *Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 4)*, Berlin 1908, p. 32s., pensait que l'avis de ces «certains» refléterait l'exégèse de Théophile d'Antioche.

du grand théologien alexandrin a influencé toute l'exégèse patristique grecque ultérieure. On pourrait aligner beaucoup de noms de Pères qui suivirent le maître¹⁰. Il est d'autant plus intéressant de constater que toute une série de Pères grecs ont défendu la thèse, contre Origène, que le pain de la quatrième demande de l'Oraison dominicale signifie en premier lieu et même avant tout le pain ordinaire¹¹. Dans ce qui suit, nous voulons étudier le commentaire de Grégoire de Nysse qui se situe en tête, non seulement sur le plan chronologique, mais qui est en même temps le plus riche. Ensuite nous poserons la question de savoir pour quelles raisons Grégoire de Nysse en est arrivé à son exégèse.

1. Dans le *IVe Discours sur l'Oraison dominicale*¹², Grégoire de Nysse aborde la demande du pain. On est tout de suite frappé de constater que, pour lui, le pain n'est que le pain ordinaire, et rien d'autre. A la différence des anges qui n'ont pas besoin de pain, l'homme a besoin de se nourrir, c'est-à-dire de remplacer ce que son corps a consommé (1168 D). La demande vise donc «ce qui est suffisant pour la conservation de l'existence corporelle» (τὸ πρὸς τὴν συντήρησιν ἐξαρκοῦν τῆς σωματικῆς οὐσίας; 1169 A). Grégoire ne se soucie même plus de la difficulté de comprendre et d'interpréter le terme ἐπιούσιος, difficulté à laquelle les Pères grecs, à la suite d'Origène, étaient sensibilisés; il remplace l'adjectif ἐπιούσιος sans sourciller par un nouveau terme: ἐφήμερος (1168 D).

Cette innovation linguistique audacieuse mérite que l'on s'y arrête un moment. En effet, la «traduction» d'ἐπιούσιος par ἐφήμερος n'est pas une trouvaille de Grégoire de Nysse. Comme à d'autres occasions, il semble s'être inspiré de son frère aîné, Basile. Dans ses *Règles courtes* (règle n° 252) où la question de la signification du pain ἐπιούσιος est abordée, celui-ci déclare: τὸν ἐπιούσιον ἄρτον, τουτέστιν, τὸν πρὸς τὴν ἐφήμερον ζωὴν τῆ οὐσία ἡμῶν χρήσιμεύοντα (ἄρτον)¹³ L'équivalence ἐπιούσιος-ἐφήμερος sera plus tard courante

¹⁰ Cf. J. CARMIGNAC, *op. cit.*, p. 145ss.

¹¹ Cf. J. CARMIGNAC, *op. cit.*, p. 153ss.

¹² L'édition critique de cet ouvrage de Grégoire de Nysse, préparée par J. Callahan et annoncée depuis longtemps, se fait toujours attendre; pour le moment, il faut donc encore se référer à l'édition dans Migne, PG 44, col. 1168-1177 (réimpression; les citations seront données d'après cette édition). Cf. J. G. KRABINGER, *S. Gregorii episc. Nysseni De precatione orationes V*, Landshut 1840.

¹³ PG 31, 1252.

chez Jean Chrysostome¹⁴. Serions-nous ici en présence d'une influence de l'Occident latin où, depuis le IIe siècle, on priait pour le pain *quotidianus*?

Sur la base de ces prémisses, le commentaire de Grégoire de Nysse se construit d'une manière cohérente; il est d'une densité pastorale admirable. Etant des êtres corporels, il faut que nous demandions le pain quotidien; mais tout ce qui n'est pas strictement nécessaire pour la subsistance, tout ce qui dépasse les besoins élémentaires est condamnable. Les mots-clé sont ici l'ὀλιγαρκία et le μέτριον (1168 D). Le Père cappadocien s'attaque au luxe des riches (1169 A), aux excès de l'art culinaire (1169 C), au raffinement du mobilier (1172 D). Ce sont évidemment des lieux communs de la rhétorique chrétienne¹⁵.

Mais le commentaire ne s'arrête pas là. Il devient, dans la suite, un petit traité d'éthique sociale. Il vaut la peine d'en donner un passage caractéristique en traduction:

'Toi (Dieu), donne le pain'; cela signifie: que je reçoive la nourriture comme produit de peines justes. Si Dieu est justice, celui en effet qui gagne la nourriture au moyen de la cupidité, ne reçoit pas le pain de la part de Dieu. Tu es toi-même maître de la prière: Si (ton) abondance ne vient pas d'autrui, si (ton) revenu ne vient pas de larmes, si personne n'a eu faim à cause de ta satiété, si personne n'a soupiré à cause de ton opulence (alors tu reçois le pain de la part de Dieu). Le pain de Dieu est en premier lieu le fruit de la justice, l'épi de la paix, non mélangé, non souillé par les semences de l'ivraie (cf. *Matth.* 13,24-30). Si tu cultives des terres qui sont à un autre, et si tu n'as que l'injustice en tête et prends possession de cette propriété injustement, par un acte d'achat (γραμματοίως) et si ensuite tu veux dire à Dieu: 'Donne le pain', alors c'est un autre qui exauce ta prière, pas Dieu. En effet, c'est l'être adverse qui récolte le fruit de l'injustice. Ce n'est que celui qui s'attache à la justice qui reçoit le pain de la part de Dieu; mais celui qui cultive l'injustice reçoit sa nourriture de la part de celui qui récompense l'injustice. Par conséquent, fais la demande du pain à Dieu en consultant ta propre conscience, sachant qu'il n'y a pas de communion entre Christ et Bélial (cf. *II Cor.* 6, 14s.). Or si tu fais une offrande du produit de l'injustice, l'offrande est un prix de chien, un salaire de prostituée; même si tu veux donner de l'éclat à tes largesses par leur valeur, écoute le Prophète dégoûté par de telles offrandes: 'Que m'importe le nombre des sacrifices?' dit le Seigneur; je suis rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse des veaux; je ne veux pas du sang des taureaux et des boucs; l'encens m'est

¹⁴ In *Matth. hom.* 19, 10 (PG 57,280); In *Gen. hom.* 54,5 (PG 54,478); In *Ioh. hom.* 43(42), 2 (PG 59, 248): καθημερινός.

¹⁵ Cf. d'ailleurs les parallèles dans la première homélie *De pauperibus amandis* de Grégoire de Nysse (PG 46, 465ss.).

en horreur' (*Is.* 1,11.13). Ailleurs (cf. *Is.* 66,3), celui qui immole un veau est considéré comme un homme qui offre un chien. Si tu as ton pain de la part du Seigneur, c'est-à-dire comme produit des peines justes il t'est permis de lui rendre quelque chose des fruits de la justice» (1173 B-D).¹⁶

L'analyse est intéressante à plus d'un point de vue. Grégoire prétend que nous pouvons recevoir notre pain de Dieu ou du diable. C'est à nous de nous décider pour l'un ou l'autre maître. Celui qui vit de l'injustice qu'il commet à l'égard de son prochain, est nourri par le diable. Toute exploitation du prochain — ce terme moderne est à sa place ici! — est l'oeuvre du diable; le gain qui nous en revient, est le pain du diable. Et c'est le comble de l'hypocrisie, dit Grégoire, si l'exploiteur veut encore afficher sa charité chrétienne en offrant à l'Eglise une partie de son salaire du péché. La colère du prophète Isaïe à l'endroit de ses contemporains, l'atteint à son tour. Il n'y a que le pain qu'on a gagné honnêtement par son propre travail qui peut être considéré comme pain donné par Dieu. L'homme qui prie «Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour» doit donc d'abord examiner sa conscience pour savoir si le travail qu'il exerce et par lequel il gagne son pain est un travail qui ne nuit pas au prochain.

Grégoire termine ensuite son commentaire en insistant — d'une manière plus traditionnelle — sur le fait qu'il ne faut demander le pain que «pour le jour»¹⁷. En effet, notre vie est éphémère¹⁸; les biens essentiels sont futurs et éternels, il faut d'abord se préoccuper de ces derniers, fidèle à l'enseignement du Christ (*Matth.* 6, 33).

2. Il reste une énigme à élucider. Pourquoi Grégoire de Nysse dont l'origénisme du début est connu, s'oppose-t-il, dans son commentaire du Notre-Père, d'une manière si radicale au grand maître alexandrin? Je n'ai qu'une réponse à cette question: il doit s'agir ici de l'impact du changement sociologique fondamental que l'Eglise a traversé entre le IIIe et le IVe siècle, entre sa situation pré-constantinienne et sa situation post-constantinienne. Les Pères des trois premiers siècles se préoccupaient peu de l'éthique sociale; après

¹⁶ Un raisonnement semblable, à propos de la cinquième demande du Notre-Père, se trouve dans l'homélie *Contra usurarios* (PG 46,444ss.).

¹⁷ *σήμερον* est ici opposé à *ἡ ἐπιούσα ἡμέρα*.

¹⁸ L'adjectif *ἐφήμερος* revient ici.

l'admission de l'Eglise parmi les instances responsables du comportement éthique de la société, à partir du IV^e siècle, les théologiens, et en particulier les évêques, devaient forcément s'occuper de l'éthique sociale. L'enseignement éthique des Pères des trois premiers siècles visait le cercle restreint de la communauté des fidèles¹⁹; au IV^e siècle, ce cercle commença très rapidement à s'élargir et à couvrir la majeure partie de la société antique.

Avec les grands Cappadociens, nous pouvons observer ce passage à un moment précis et dans un milieu déterminé. Le commentaire de Grégoire de Nysse de la quatrième demande du Notre-Père n'est qu'un exemple parmi d'autres qui, sans doute, pourraient confirmer ce que cet exemple nous permet de constater²⁰: Grégoire de Nysse ne pouvait tout simplement plus parler comme Origène le faisait à son époque! Pour être fidèle à l'Évangile, il devait parler de ce qui préoccupait les gens de son temps et de son milieu quand ils réfléchissaient sur le «pain» de l'Oraison dominicale; il devait parler de la nourriture, bien entendu, mais aussi du travail des hommes d'une manière générale, car le travail des hommes leur permet de gagner leur pain. Quelle est l'éthique chrétienne du travail? Grégoire a essayé de répondre à cette question, et je crois que sa réponse est valable même pour notre réflexion à l'heure actuelle. Car le christianisme est resté, au travers des siècles, une des instances responsables du comportement éthique de la société.

Un dernier mot: nos observations sur le *IV^e Discours sur l'Oraison dominicale* de Grégoire de Nysse permettent-elles de situer, avec précision, la date de la rédaction de cet ouvrage? J. Daniélou²¹, en le comparant avec d'autres écrits de Grégoire²², l'a attribué à la première période de son activité littéraire: entre 374 et 376²³. L'argument principal de Daniélou est l'absence de la réaction contre l'origénisme qu'on constaterait dans ces premiers écrits. A la lumière

¹⁹ Je pense que c'est même vrai pour l'école catéchétique d'Alexandrie.

²⁰ Concernant la question de l'aumône, cf. F. QUÉRÉ-JAULMES, «L'aumône chez Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze», dans *Studia Patristica VIII (Texte und Untersuchungen, 93)* Berlin 1966, p. 449-455.

²¹ J. DANIELOU, «La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse», dans *Studia Patristica VII (Texte und Untersuchungen, 92)* Berlin 1966, p. 159-162.

²² Il s'agit en particulier des ouvrages *De beatitudinibus*, *De mortuis*, *In inscriptiones Psalmorum*.

²³ G. MAY, «Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa», dans *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse (Actes du Colloque de Chevetogne)*, Leiden 1971, p. 56, pense plutôt à l'époque de l'exil de 376-378.

de ce que nous venons de voir à propos de la quatrième demande de l'Oraison dominicale, cet argument est contestable²⁴.

Une autre observation me fait penser que l'ouvrage qui nous occupe date plutôt de la deuxième période de l'activité littéraire de Grégoire qui commence en 379: un homme qui parle avec tant de détails du luxe raffiné de la haute société citadine²⁵, ne pense probablement pas à la bourgeoisie de la petite ville de Nysse, ni même aux familles aisées de Césarée dont il est issu et qu'il connaît bien, mais il doit avoir en vue la capitale, Constantinople, et son aristocratie²⁶. Or, Grégoire n'a eu un contact régulier avec les milieux de la capitale qu'à partir de sa participation au I^{er} Concile de Constantinople, en 381.

Le célèbre chapitre sur le Saint-Esprit dans le *IIIe Discours sur l'Oraison dominicale*, confirme, pour sa part, cette supposition. W. JABGER, dans son dernier ouvrage, publié après sa mort par H. DÖRRIE, arrive à la conclusion suivante: «Das passt gut in die Zeit der Vorbereitungen für das Konstantinopeler Konzil (381) oder kurz danach»²⁷.

Je me rends compte que j'avance, avec la détermination de la date des *Discours sur l'Oraison dominicale* en 381 ou peu après, une hypothèse de travail qui aura besoin d'être vérifiée. Je la soumets à la critique des spécialistes de GRÉGOIRE DE NYSSÉ²⁸.

²⁴ Dans le *IVe Discours sur l'Oraison dominicale* (1165 D), Grégoire s'oppose d'ailleurs à Origène aussi au sujet de la résurrection.

²⁵ Cf. 1168 D-1169 C; 1172 D.

²⁶ Cf. le commentaire très semblable de Pseudo-Chrysostome, *Sur la nécessité de régler sa vie sur Dieu* 5 (PG 51,46).

²⁷ *Gregor von Nyssas Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden 1966, p. 150.

²⁸ H. DÖRRIE, l'actuel éditeur des oeuvres de Grégoire de Nysse, partage mon point de vue (lettre du 27 mars 1976).

II — Luther, Bucer et Calvin

1. Luther

Au Moyen-Age et au temps de la Réformation, on avait l'habitude de suivre la tradition exégétique des Pères latins, et en particulier de saint Augustin, selon laquelle la demande du pain quotidien pouvait signifier qu'on espérait recevoir de la part de Dieu à la fois le pain matériel nécessaire au corps et le pain spirituel nécessaire à l'âme (Parole de Dieu et sacrement eucharistique); l'accent était néanmoins mis sur la deuxième interprétation¹.

Luther, dont nous connaissons 21 commentaires successifs du Notre-Père², interprète la quatrième demande de l'Oraison dominicale d'abord à la manière traditionnelle. C'est évident dans *Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien* qui repose sur une prédication de Carême 1517, publiée d'abord par Agricola (= Joh. Schneider) et par Nicolas von Amsdorff, et révisée par Luther en 1519³. Le pain quotidien y est considéré comme la Parole de Dieu⁴. Cette thèse est développée avec beaucoup de vigueur: puisque la Parole de Dieu (en tant que prédication et sacrement) nous parvient en premier lieu par l'intermédiaire du clergé, la demande du pain quotidien devient une intercession pour les prêtres⁵. Ce n'est qu'à la fin que Luther pose encore la question: «Ne demandons-nous donc point aussi le pain du corps? Réponse: Oui, par là on peut fort bien entendre aussi le pain du corps. Mais il s'agit avant tout du pain spirituel des âmes, du Christ»⁶.

¹ Cf. J. P. BOCK, *Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis des Universalgottes und einschlägiger liturgisch-patristischer Fragen*, Paderborn 1911; J. CARMIGNAC, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris 1969, p. 163ss. 175s.

² Cf. J. CARMIGNAC, *op. cit.*, p. 166ss.

³ Edition de Weimar (=WA) 2, p. 74-128; Martin Luther, *Oeuvres*, Genève 1957 ss. (=Oeuvres) I, p. 141-205. — A vrai dire, C. Clemens, dans ZKG 48 (1929), p. 198-207, prétend que la version latine du *Vater-Unser vorwärts und rückwärts* (cf. WA 6, p. 20 ss. et 10,2, p. 398 s.) remonterait à 1516 déjà. I. FURBERG, *Das Pater noster in der Messe (Bibliotheca Theologicae Practicae, 21)*, Lund 1968, p. 257 ss., montre que Luther s'oppose, dans ce commentaire, à une tradition scholastique qui recommandait de prier le Notre-Père «à rebours», c'est-à-dire, en commençant par la dernière demande.

⁴ WA 2, p. 107; 111 ss.; Oeuvres I, p. 177; 181 ss.

⁵ WA 2, p. 110; Oeuvres I, p. 183; cf. WA 6, p. 15-16.

⁶ WA 2, p. 115; Oeuvres I, p. 187.

Or, à partir de 1528, Luther adopte la position inverse. Dans une série de prédications catéchétiques, il dit, le 27 mai, à propos de la 4e demande: «Quoiqu'ici soit contenu aussi le pain spirituel, nous resterons pourtant dans le sens simple puisque nous prêchons à des enfants»⁷. Publiés en 1529, les deux Catéchismes de Luther ne font plus aucune allusion à l'interprétation spirituelle du «pain quotidien», mais s'opposent au contraire à cette dernière⁸. La demande du pain matériel englobe d'ailleurs beaucoup de choses; le *Petit Catéchisme* les résume d'une manière classique: «Que faut-il entendre par le pain quotidien? Réponse: Tout ce qui fait partie de la nourriture et de l'entretien du corps, tel le manger et le boire, les vêtements, les chaussures, la maison et son train, les champs, le bétail, l'argent et les biens; une épouse pieuse, de bons enfants, de bons domestiques, des magistrats pieux et fidèles, un bon gouvernement; des saisons favorables, la paix, la santé, une bonne conduite, l'honneur, de bons amis, des voisins fidèles, et des choses semblables»⁹. Désormais, Luther maintiendra toujours cette interprétation, il ne changera plus d'avis jusqu'à la fin de sa vie¹⁰.

Que s'est-il passé entre 1519 et 1528?¹¹ Pourquoi Luther abandonne-t-il l'exégèse traditionnelle pour ne retenir que l'interprétation matérielle de la 4e demande de l'Oraison dominicale? Je ne connais que deux réponses qu'on a tenté de donner à cette question. La première est celle de G. Ebeling, dans son livre *Evangelische Evangelienauslegung*¹², qui dit que Luther s'est opposé à l'interprétation allégorique utilisée par l'exégèse traditionnelle¹³. D'une manière générale cette remarque est certainement juste — le livre de G. EBELING l'a démontré¹⁴ —, mais elle ne peut guère s'appliquer au cas précis de l'interprétation de *Matthieu* 6, 11, puisque

⁷ WA 30, p. 14.

⁸ Cf. WA 2, p. 105; Oeuvres I, p. 179 (ici, Luther s'inspire du Sermon 56 de saint Augustin) et WA 30, p. 205; Oeuvres VII, p. 115 (ici, comme nous le verrons, Luther s'inspire de Pseudo-Chrysostome).

⁹ WA 30, p. 304; Oeuvres VII, p. 176 s. Cf. *Grand Catéchisme*: WA 30, p. 205 s.; Oeuvres VII, p. 115.

¹⁰ Cf. J. CARMIGNAC, *op. cit.*, p. 169 s.

¹¹ La même évolution se reflète d'ailleurs dans le catéchisme de Wittenberg *Das Büchlein für die Laien und die Kinder*: la première édition de 1525 reprend l'exégèse de Luther de 1519, l'édition de 1529 celle de Luther de 1528; cf. F. COHRS, *Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion (Monumenta Germaniae Paedagogica, 20 ss.)*, Berlin 1900 ss., I, p. 228 s. et 238.

¹² München 1942 (réimpr. Darmstadt 1969), p. 186 s.

¹³ WA 30, p. 14, parle en effet du «sensus simplex» (cf. notre note 7).

¹⁴ Cf. en particulier *op. cit.*, p. 49 ss.

le commentaire de Luther, dans ses Catéchismes, tout en prenant comme point de départ le pain matériel, en arrive aussi à une extension considérable du sens concret, comme nous venons de le voir. La deuxième réponse est celle de I. Furberg, dans sa thèse intitulée *Das Pater noster in der Messe*¹⁵, qui dit que Luther, par analogie aux deux tables du Décalogue, aurait mis la deuxième partie du Notre-Père — qui commence par la demande du pain — dans le contexte social de l'amour du prochain; à vrai dire, je ne vois rien dans les textes qui confirmerait cette hypothèse¹⁶. Il faut donc, me semble-t-il, chercher une autre réponse.

A première vue, on est tenté de dire qu'il s'agit là de l'influence d'une certaine tradition patristique grecque qui — à la différence de la tradition occidentale — avait montré une préférence pour l'interprétation matérielle de la demande du pain¹⁷. Luther a connu, en 1519 déjà¹⁸, le *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* de Saint Jean Chrysostome qu'il cite¹⁹. Dans un Sermon du 10 mars 1523, il s'exprime ainsi: «'Quottidianum' dicimus, mit dem er uns ein Ziel steckt, ne nimium simus solliciti ut Mat. 6 fine»²⁰. La remarque sur le pain «quotidien» ressemble beaucoup à celle que fait saint Jean Chrysostome dans son Commentaire: «Donne-nous 'aujourd'hui': pour que nous ne nous inquiétions pas trop du souci du lendemain. Car pourquoi te tourmenter du soin d'un jour que tu n'es pas assuré de voir: 'Ne vous inquiétez pas pour le lendemain', dit-il (*Matth.* 6,34)»²¹. Luther semble donc, une fois de plus, se référer à ce Père de l'Église.

L'exemple le plus frappant d'une reprise de la tradition patristique par Luther se trouve au début de l'explication de la demande du pain quotidien dans le *Petit Catéchisme*: «Dieu donne le pain quotidien à tous les hommes, même aux méchants, assurément aussi indépendamment de notre demande; mais, dans cette prière,

¹⁵ *Op. cit.*, p. 272 s.

¹⁶ Les textes allégués par Furberg (WA 38, p. 365, 1; 30, 1, 179, 14) ne prouvent rien, car ils sont l'un plus tardif, l'autre sans rapport avec le problème en question.

¹⁷ Cf. plus haut, p. 223ss.

¹⁸ Cf. aussi G. EBELING, *op. cit.*, p. 147s.

¹⁹ WA 2, 114, 19 s.; Oeuvres I, p. 186. Il se réfère sans doute au début de l'explication du Notre-Père par Jean Chrysostome: *In Matth. hom.* 19,4; PG 57, 278s. Cf. *Opus imperfectum in Matth. hom.* 19,9; PG 56, 71. Il est difficile de dire si Luther a eu en main une édition des oeuvres de saint Jean Chrysostome ou s'il cite une chaîne exégétique; cf. à ce propos G. EBELING, *op. cit.*, p. 148; 187 (note 273).

²⁰ WA 11, p. 58.

²¹ *In Matth. hom.* 19,5; PG 57, 280.

nous demandons qu'il nous fasse reconnaître ce bienfait et recevoir notre pain quotidien avec actions de grâces»²². L'allusion à l'*Opus imperfectum*, un commentaire sur l'Évangile de Matthieu qu'on attribuait généralement à Jean Chrysostome²³, est ici nette²⁴. En fait, Luther n'a probablement pas puisé cette idée directement dans sa source patristique, mais dans les explications médiévales du Notre-Père dans lesquelles elle est souvent citée²⁵.

On pourrait donc avoir l'impression que Luther a changé d'avis sous l'influence d'une certaine tradition exégétique patristique. Mais cette observation ne nous donne qu'une demie réponse au problème qui nous occupe. En effet, comme je le disais, Luther avait connu l'exégèse de saint Jean Chrysostome dès 1519. Or, nous l'avons vu, dans sa première explication du Notre-Père de 1519, il maintient exclusivement l'interprétation spirituelle de la demande du pain. Et dans le Sermon de 1523 où il semble citer une nouvelle fois saint Jean Chrysostome, il souligne également l'importance de la demande pour le pain spirituel. La raison profonde du changement d'optique de Luther entre 1519 et 1528 doit donc se trouver ailleurs. Serait-elle à chercher dans le cadre plus vaste des conditions sociales dans lesquelles l'oeuvre du Réformateur s'est inscrite ?

Max Weber, dans sa brillante étude critique *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*²⁶, a mis le doigt sur l'évolution de la conception du travail professionnel (*Beruf*) chez Luther, durant la même période. Au début, il restait dans la ligne thomiste qui considérait le problème du travail professionnel comme appartenant au domaine des *adiaphora*. Mais dans la mesure où la Réformation fut impliquée dans les affaires de ce monde, la valeur éthique du travail gagna en importance. En face des illuminés et des paysans en révolte, les structures données de la société humaine devinrent

²² WA 30, p. 304; Oeuvres VII, p. 176. Cf. *Grand Catéchisme*: WA 30, p. 205 s.; Oeuvres VII, p. 115.

²³ En fait, il s'agit de l'oeuvre d'un arien du Ve siècle; cf. M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident 335-430 (Patristica Sorbonensia, 8)*, Paris 1967, p. 150 ss.

²⁴ Le passage en question dit: «Ita ergo intelligendum est, quia non solum ideo oramus Panem nostrum da nobis, ut habeamus quod manducemus, sed ut quod manducamus de, manu Dei accipiamus. Nam habere ad manducandum commune est inter iustos et peccatores, frequenter autem et abundantius peccatores habent quam iusti. De manu autem Dei accipere panem non est commune, sed tantum sanctorum»; PG 56, 713.

²⁵ Cf. O. DIBELIUS, *Das Vaterunser. Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche*, Giessen 1903, p. 73 ss.

²⁶ Dans *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920, p. 63 ss.; en particulier p. 75 ss. Weber se réfère à K. EGER, *Die Anschauungen Luthers vom Beruf*, Giessen 1900.

pour Luther l'expression directe de la volonté de Dieu elle-même²⁷. Le commentaire du Notre-Père tel que nous le trouvons dans les deux Catéchismes, ne reflète-t-il pas justement ce changement d'optique, puisque la prière pour toutes les classes (*Stände*) de la société y occupe la première place? C'est une hypothèse de travail qu'il faudrait vérifier²⁸.

2. Bucer

De son côté, Martin Bucer, dans son premier Commentaire des Evangiles de 1527²⁹, donna déjà résolument la préférence à l'interprétation matérielle de la demande du pain³⁰. Bucer était humaniste consciencieux et se sentait obligé de justifier son exégèse. Le passage en question mérite d'être relevé: «Certains, par ἄρτον τὸν ἐπιούσιον qu'on a l'habitude de traduire par le 'pain quotidien', comprennent la nourriture de l'âme, parce qu'ils considèrent comme indigne que dans une prière si céleste nous demandions le pain que même les païens reçoivent de leurs parents. Mais, puisque le Christ a ajouté 'aujourd'hui', comme pour circonscrire le souci de la nourriture en nous défendant le souci du lendemain, je préfère avec Chrysostome comprendre par ce pain quotidien la nourriture et toutes les autres nécessités du corps»³¹. Au début, Bucer se réfère visiblement aux

²⁷ Un texte de Luther écrit en 1528 me semble significatif à cet égard: «Wiederumb hab ich auf unserer Seiten von Gottes Gnaden so viel ausgerichtet, dass Gott Lob itzt ein Knab oder Mädlin von 15 Jahren mehr weiss in christlicher Lehre, denn zuvor alle hohen Schulen und Doktores gewusst haben. Denn es ist ja der rechte Katechismus bei unserm Häuflein wieder auf der Bahn, nämlich das Vater Unser, der Glaube, die 10 Gebote... und über das, was die Ehe, die weltliche Oeberkeit, was Vater und Mutter, Weib und Kind, Sohn und Tochter, Knecht und Magd, und in Summa, alle Stände der Welt hab ich zu gutem Gewissen und Ordnung gebracht, dass ein iglicher weiss, wie er lebt, und wie er in seinem Stand Gott dienen solle» (préface au livre de Klingebeyl, *Von Priesterehe*); cité d'après K. EGER, *op. cit.*, p. 1.

²⁸ Mentionnons d'ailleurs le fait que Jean Agricola (le même qui avait édité la première explication du Notre-Père de Luther!) adoptait, en 1527 déjà, la nouvelle position, dans ses *Elementa pietatis congesta* (F. COHRS, *op. cit.* II, p. 41s.). Aussi A. Bugenhagen, dans ses prédications catéchétiques de 1525 (éd. G. Buchwald, dans *Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts*, IX, Leipzig 1909, p. 76), insiste sur l'aspect matériel de la demande du pain bien qu'il connaisse aussi l'interprétation spirituelle. Nous pouvons donc presque parler d'une école exégétique de Wittenberg!

²⁹ *Enarrationum in Evangelia Matthaei, Marci et Lucae libri duo*, Strasbourg 1527.

³⁰ Cf. d'ailleurs aussi W. CAPIPO, dans son catéchisme de 1527; F. COHRS, *op. cit.*, II, p. 185.

³¹ «Sunt qui per ἄρτον τὸν ἐπιούσιον, id est, ut uulgo legitur, panem quotidianum, intelligant cibum animae, quod indignum putent nos tam coelesti oratione petere eum panem, quem a suis parentibus accipiunt et Gentes. Sed cum Christus adiecit (hodie) quasi uictus

Annotationes in Matthaeum d'Erasmus³². Bucer, quant à lui, s'entend plus volontiers au Commentaire de saint Jean Chrysostome³³ qui souligne l'importance du mot «aujourd'hui» dans la demande: l'ajout du mot «aujourd'hui» semble en effet indiquer qu'il s'agit du pain ordinaire qu'on ne doit demander qu'au jour le jour. Bucer semble donc s'inspirer directement de saint Jean Chrysostome pour son exégèse.

3. Calvin

Calvin a commenté le Notre-Père plusieurs fois. Bien entendu dans son *Institution chrétienne* qu'il a révisée en vue de chaque nouvelle édition, ensuite dans le *Catéchisme* de 1537 et enfin dans son *Harmonie des Évangiles* de 1555. Il se révèle être l'homme de la deuxième génération, car il s'appuie sur l'exégèse de ses prédécesseurs.

Si nous suivons l'ordre chronologique, nous constatons que Calvin, dans la première édition de l'*Institution* et dans son *Catéchisme*, est très proche des *Catéchismes* de Luther quand il affirme: «Nous demandons toutes choses qui font besoing à l'indigence de nostre corps soubz les élémens de ce monde, non seulement quant à la nourriture et vesture, mais tout ce que Dieu cognoist nous estre expédiant, affin que pouissions manger nostre pain en paix»³⁴. En revanche, dans la suite, il semble s'inspirer du commentaire de Bucer³⁵.

Cependant, les additions dans l'édition de 1539 de l'*Institution* sont intéressantes, parce qu'elles nous montrent que Calvin a lu, entre temps, une nouvelle source patristique: l'*Opus imperfectum in Matthaeum* pseudo-chrysostomien³⁶. Calvin cite ce commentaire

solicitudinem circumscribens, ne, uidelicet, de crastino solliciti simus, malo cum Chrysostomo per panem hunc quotidianum, intelligere cibum, et alia necessaria corporis.» (p. 198).

³² *In Novum Testamentum annotationes*, Bâle, 5e éd. 1535, p. 34: «Nec enim in precatione tam coelesti Christus de hoc, opinor, loquitur pane, quem a suis parentibus accipiunt, et gentes».

³³ Pour le passage en question, voir notre note 21. Bucer aimait particulièrement Jean Chrysostome; cf. H. O. OLD, *The Patristic Roots of Reformed Worship*, Zürich 1975, p. 122 s.

³⁴ *Le catéchisme français de Calvin publié en 1537*, réimpr. Genève-Paris 1878, p. 76 s.; *Joannis Calvinii Opera selecta* (=COS), éd. P. Barth — G. Niesel, München 1926 ss., IV, p. 356, 18 ss.

³⁵ COS IV, p. 356, 24 ss. Cf. p. 346, note 1. H. ROSER, *Le Notre-Père expliqué par Luther, Zwingli et Calvin*, Rouen 1894, p. 53, cite cette phrase de Calvin: «Dans l'explication des trois premiers évangiles, j'ai surtout suivi Bucer, cet excellent docteur du royaume de Dieu, qui a beaucoup fait pour cette matière».

³⁶ Cf. à ce propos notre note 23.

au début de son interprétation du Notre-Père³⁷. Et il me paraît évident qu'il se réfère à ce même commentaire, dans le passage suivant, également nouveau dans l'édition de 1539: «Je ne résiste pas fort à ceux qui pensent que par ce mot est signifié le pain qui est gagné par notre juste labeur, sans détriment d'autrui, et sans aucune fraude, parce que tout ce qui est acquis iniquement n'est jamais nôtre»³⁸. La même édition de 1539 ajoute la phrase suivante: «Ce que certains transfèrent ceci au pain supersubstantiel, ne me semble pas fort convenable à la sentence de Jésus-Christ»³⁹. Calvin se réfère ici non seulement à la Vulgate, mais aussi à Levèvre d'Étaples qui avait traduit la quatrième demande du Notre-Père, fidèle à la version latine, de la manière suivante: «Donne nous auiourdhuy nostre pain supersubstanciel»⁴⁰, et qui avait commenté le texte ainsi: «Il faut aussi prier chaque jour pour qu'Il (Dieu) nous nourrisse de ce pain particulier, pain supersubstantiel, pain céleste, pain, dis-je, qui est descendu du ciel pour nous nourrir de son immortalité et par son esprit nous enivrer de parfaite charité, pour que nous devenions un avec Dieu. Si en effet à un père terrestre, charnel, mondain, nous demandons un pain terrestre, matériel, mondain, quel autre pain demanderons-nous à un père céleste, spirituel, divin, qu'un pain céleste, immatériel et divin?»⁴¹. Il est significatif que la Bible d'Olivet de 1535 qui est devenu la Bible française des réformés, et qui reproduit, en ce qui concerne le Nouveau Testament, en règle générale, assez fidèlement la traduction de Levèvre d'Étaples, ait changé la traduction de cette demande du Notre-Père; elle dit: «Donne nous aujourd'hui nostre pain quotidien»⁴². Calvin, dans l'édition de 1559 de son *Institution*, expliquera encore davantage pourquoi il ne peut pas suivre l'interprétation qui se rattache à la traduction de saint Jérôme du texte du Notre-Père⁴³.

Enfin, dans l'*Harmonie des Évangiles* de 1555, Calvin donne un commentaire qui se rattache de nouveau au commentaire de Bucser: «D'avantage le mot AVIOURD'HUY, signifie que nous demandons yci a Dieu vne chose de laquelle il ne nous faut soucier sinon au

³⁷ COS IV, p. 345, 1.

³⁸ COS IV, 358, 32-359, 2. L'*Opus imperfectum* se réfère d'ailleurs ici au commentaire de Grégoire de Nysse; cf. plus haut, p. 224 s.

³⁹ COS IV, p. 357,3 ss.

⁴⁰ Cité d'après J. CARMIGNAC, *op. cit.*, p. 406.

⁴¹ Cité d'après J. CARMIGNAC, *op. cit.*, p. 175.

⁴² Cité d'après J. CARMIGNAC, *op. cit.*, p. 407.

⁴³ COS IV, p. 357, 6-26.

pris que le iour vient l'un après l'autre. Car il n'y a point de doute qu'il a voulu retraindre et regler ceste trop grande sollicitude de laquelle nous sommes tous transportez outre mesure, ascauoir de ce qui appartient a entretenir ceste vie terrienne»⁴⁴.

L'histoire de l'exégèse de la quatrième demande du Notre-Père nous montre ainsi qu'une nouvelle interprétation de la signification du «pain quotidien» peut s'imposer chaque fois que l'Eglise se trouve confrontée avec de nouvelles circonstances sociales. Tel fut le cas aux IV^e - Ve siècles quand certains Pères grecs rompaient avec la tradition exégétique omnipuissante d'Origène⁴⁵; tel fut le cas au XV^e siècle quand les Réformateurs mentionnés rompaient avec la tradition exégétique omnipuissante de saint Jérôme et de saint Augustin⁴⁶.

W. RORDORF

⁴⁴ Cité d'après J. CARMIGNAC, *op. cit.*, p. 174.

⁴⁵ Cf. plus haut, p. 323 ss.

⁴⁶ En ce qui concerne les Réformateurs zurichois, il faut dire qu'ils restaient beaucoup plus traditionalistes dans leur exégèse de la quatrième demande du Notre-Père. Pour Zwingli et Bullinger, voir P. WALSER, «Bullingers Erklärung des Unserveters», dans *Heinrich Bullinger 1504-1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*, Zürich 1975, I, p. 231-250; voir aussi LEO JUD, *Katechismen*, éd. O. Farnet, Zürich 1955, p. 201 ss. Pour Oecolampade et J. Zwick, voir F. COHRS, *op. cit.*, IV, p. 19 et 70.