

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal



**Le « sacrifice » du Christ et le « sacrifice » des chrétiens  
dans la Lettre aux Romains et la Première lettre de Pierre  
– Incidences herméneutiques d’une approche synchronique  
axée sur les métaphores et l’intertextualité**

par

Danielle Jodoin

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l’obtention du grade de doctorat  
en théologie – études bibliques

30 mars 2009

© Danielle Jodoin, 2009

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Le « sacrifice » du Christ et le « sacrifice » des chrétiens  
dans la Lettre aux Romains et la Première lettre de Pierre  
– Incidences herméneutiques d'une approche synchronique  
axée sur les métaphores et l'intertextualité

présentée par :

Danielle Jodoin

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Odette Mainville, présidente-rapporteur  
Alain Gignac, directeur de recherche  
Jean-Marc Gauthier, membre du jury  
Robert Hurley, examinateur externe  
Pietro Boglioni, représentant du doyen de la FES

## Résumé

Dans un monde marqué par un extrémisme religieux de plus en plus présent, comment interpréter des textes bibliques à connotation sacrificielle? Comment comprendre le sacrifice du Christ et celui des chrétiens? Pour répondre à ce questionnement, diverses péripécies clés de la Lettre aux Romains et de la Première lettre de Pierre (Rm 3,21-26; Rm 12,1-2; Rm 15,14-16; 1P 1,1-2; 1P 1,17-21; 1P 2,4-10; 1P 2,18-25) sont analysées, non pas en termes d'histoire de la tradition, mais de façon synchronique et littéraire, laissant la parole au texte lui-même, à ses particularités de traduction, à ses composantes discursives, métaphoriques et intertextuelles.

D'une part, la mise en discours de ces deux lettres, comme témoins distincts du christianisme naissant, joue sur de multiples tensions littéraires complexifiant le caractère métaphorique des représentations de la mort du Christ. Cet emploi métaphorique crée une oscillation entre *ressemblance* et *dissemblance* qui exige alors une interprétation ouverte, sans cesse en mouvement, autant en ce qui concerne le sacrifice du Christ que le sacrifice des chrétiens. D'autre part, le recours à l'intertextualité, qui inscrit le sacrifice du Christ dans la *continuité*, contraste avec l'absence d'enracinement intertextuel pour exprimer le sacrifice des chrétiens, qui semble davantage jouer sur la *discontinuité*. En conséquence, la lecture conjointe de Rm et de 1P laisse deviner un déplacement dans la compréhension du sacrifice. Le sacrifice du Christ se révèle alors non pas lié au culte, aux péchés et à la culpabilité, mais à l'alliance. Ce sacrifice d'alliance du Christ a une incidence herméneutique positive sur le sacrifice des chrétiens, qui se traduit en termes d'obéissance, de louange, de proclamation de l'Évangile. Le sacrifice des chrétiens devient alors un sacrifice de mission. Ainsi, le sacrifice du Christ est porteur de salut, tandis que le sacrifice des chrétiens est réponse au salut.

Loin de vouloir nier ou confirmer à tout prix le caractère sacrificiel de la mort du Christ, cette thèse vise à lire les tensions sémantiques entourant le sacrifice du Christ, à

souligner les incidences de l'interprétation sacrificielle sur l'agir éthique des croyants et à proposer une lecture actuelle.

**Mots-clés** : Bible, Nouveau Testament, Lettre aux Romains, Première lettre de Pierre, sacrifice, approche synchronique, métaphores, intertextualité, christologie, éthique, Rm 3,21-26, Rm 12,1-2, Rm 15,14-16, 1P 1,1-2, 1P 1,17-21, 1P 2,4-10, 1P 2,18-25.

## Abstract

In a world marked by a growing presence of religious extremism, how can the Biblical texts with a sacrificial connotation be interpreted? How can Christ's sacrifice and the sacrifice of Christians be understood? In order to answer, some key passages of the Letter to the Romans and the First Letter of Peter (Rom 3:21-26; Rom 12:1-2; Rom 15:14-16; 1P 1:1-2; 1P 1:17-21; 1P 2:4-10; 1P 2:18-25) are analysed, not in terms of history of tradition, but in a synchronic and literary way, letting the text talk for itself, through the particularities of translation, through its discursive, metaphorical and intertextual components.

On the one hand, the discourse of these two letters, as two separate witnesses of Early Christianity, plays on multiple literary tensions which make the metaphorical character of the representations of Christ's death more complex. This metaphorical use creates an oscillation between *similarity* and *dissimilarity* which then demands an open, dynamic interpretation of Christ's sacrifice as well as of the sacrifice of Christians. On the other hand, the use of intertextuality, which looks at Christ's sacrifice in terms of *continuity*, is in contrast with the absence of intertextual roots to express the sacrifice of Christians, which seems to play more on *discontinuity*. As a consequence, the joint reading of Romans and 1Peter seems to indicate a shift in the understanding of sacrifice. Christ's sacrifice is then shown not to be related to the cult, to sins and guilt, but to the covenant. Christ's covenantal sacrifice has a positive hermeneutical effect on the sacrifice of Christians, which is translated in terms of obedience, of praise, of proclamation of the Gospel. The sacrifice of Christians thus becomes a sacrifice of mission. Hence, Christ's sacrifice brings salvation while the sacrifice of Christians is a response to salvation.

This thesis intends neither to deny nor confirm the sacrificial character of Christ's death, but rather to provide an interpretation of the semantic tensions surrounding the

expression of that death. It also underlines the sacrificial interpretation concerning the believers' ethical behaviour. Finally, it proposes a contemporary reading of the latter.

**Keywords** : Bible, New Testament, Letter of Romans, First letter of Peter, sacrifice, synchronic approach, metaphors, intertextuality, christology, ethic, Rom 3:21-26, Rom 12:1-2, Rom 15:14-16, 1P 1:1-2, 1P 1:17-21, 1P 2:4-10, 1P 2:18-25.

## Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract .....	v
Table des matières.....	vii
Liste des tableaux.....	x
Liste des annexes.....	xii
Abréviations .....	xiii
Dédicace.....	xvii
Remerciements.....	xviii
Introduction .....	1
Première partie. <i>Le monde autour du texte</i> . Sacrifice et précompréhension.....	11
Sacrifice et précompréhension .....	12
1 La lecture sacrificielle et ses incidences .....	13
1.1 Problématique .....	13
1.2 État de la question .....	16
1.2.1 Le sacrifice du Christ en Rm et 1P.....	19
1.2.2 Le sacrifice des chrétiens en Rm et 1P.....	24
1.2.3 Nouvelles approches méthodologiques par le biais des métaphores .....	26
1.3 Hypothèse et démarche .....	31
2 Le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens : approche méthodologique .....	34
2.1 Définitions et distinctions .....	35
2.1.1 Définitions.....	35
2.1.2 Distinctions .....	37
2.2 Choix des corpus.....	42
2.3 Choix des péricopes .....	45
2.3.1 Le sacrifice du Christ en Rm.....	45
2.3.2 Le sacrifice des chrétiens en Rm.....	48
2.3.3 Le sacrifice du Christ en 1P .....	49

2.3.4	Le sacrifice des chrétiens en 1P .....	49
2.4	Enjeux métaphoriques .....	51
2.4.1	Distinctions .....	52
2.4.2	Classification.....	54
2.4.3	Essai de théorisation.....	56
2.4.4	Propositions.....	58
2.5	Approche synchronique du texte.....	61
2.5.1	Commentaires et justification de la traduction.....	62
2.5.2	Observations littéraires.....	63
2.6	Récapitulation : incidences herméneutiques du jeu des métaphores .....	69
	Deuxième partie. <i>Le monde du texte</i> . Sacrifice, au-delà de l'apparence.....	72
	Sacrifice, au-delà de l'apparence .....	73
3	Le sacrifice dans la Lettre aux Romains .....	74
3.1	Structure de la lettre .....	75
3.2	Sacrifice du Christ.....	78
3.2.1	Justice, délivrance, lieu de pardon : Rm 3,21-26.....	79
3.3	Sacrifice des chrétiens.....	123
3.3.1	Offrir son corps, sacrifice, culte de l'ordre du logos : Rm 12,1-2 .....	124
3.3.2	Offrande acceptable : Rm 15,14-16 .....	162
4	Le sacrifice dans la Première lettre de Pierre.....	189
4.1	Structure de la lettre .....	190
4.2	Sacrifice du Christ.....	195
4.2.1	Pour l'aspersion de son sang : 1P 1,1-2 .....	195
4.2.2	Rachetés par le sang, comme celui d'un agneau : 1P 1,17-21 .....	218
4.3	Sacrifice des chrétiens.....	249
4.3.1	Pierres vivantes afin d'offrir des sacrifices spirituels : 1P 2,4-10.....	251
4.3.2	Christ a souffert vous laissant un modèle : 1P 2,18-25 .....	306

Troisième partie. <i>Le monde devant le texte</i> . S'approprier la métaphore du sacrifice .....	335
S'approprier la métaphore du sacrifice .....	336
5 Le sacrifice en Rm et 1P .....	337
5.1 Le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens en Rm et 1P : un bilan .....	338
5.1.1 Le sacrifice du Christ en Rm et 1P.....	338
5.1.2 Le sacrifice des chrétiens en Rm et 1P.....	341
5.2 Des métaphores pour exprimer l'inexprimable.....	344
5.2.1 Une métaphore usée .....	345
5.2.2 Une métaphore vive .....	348
5.3 Le sacrifice du Christ « et » le sacrifice des chrétiens en Rm « et » 1P .....	349
5.4 Le « sacrifice » du Christ et le « sacrifice » des chrétiens aujourd'hui .....	353
5.4.1 Le sacrifice : trois constats.....	354
5.4.2 Le sacrifice : deux thèses .....	356
5.5 Des « sacrifices » à vivre .....	359
Bibliographie.....	360
Outils de référence .....	360
Littérature secondaire.....	361

## Liste des tableaux

Tableau 1. Plan de Rm .....	77
Tableau 2. Rm 3,21-26. Des métaphores en chaîne .....	102
Tableau 3. Rm 3,21-26. Tableau des observations littéraires .....	105
Tableau 4. Plan synthèse de Rm 3,21-26 .....	107
Tableau 5. Rm 12,1-2. Tableau des observations littéraires .....	139
Tableau 6. Rm 1,18-3,20 et Rm 12,1-2 .....	149
Tableau 7. Rm 6 et Rm 12,1 .....	152
Tableau 8. L'utilisation de μέλος en Rm .....	155
Tableau 9. L'utilisation de σώμα en Rm.....	157
Tableau 10. Rm 15,14-16. Tableau des observations littéraires .....	176
Tableau 11. Parallèles et déplacements entre Rm 1,1-15 et Rm 15,14-24.....	184
Tableau 12. Plan de 1P .....	192
Tableau 13. 1P. L'adresse et la conclusion .....	206
Tableau 14. 1P 1,1-2. Tableau des observations littéraires .....	207
Tableau 15. Les personnages en 1P 1,1-2 .....	208
Tableau 16. 1P 1,17-21. Tableau des observations littéraires .....	232
Tableau 17. 1P 1,17-21. Spatialisation horizontale du Christ et des énonciateurs .....	236
Tableau 18. Intertextualité : Is 52,3 et 1P 1,18-19 .....	246
Tableau 19. Structure de 1P 2,4-10 .....	257
Tableau 20. 1P 2,4-10. Tableau des observations littéraires .....	273
Tableau 21. 1P 2,4-10. Le rôle des « vous » par les verbes .....	276
Tableau 22. 1P 2,4-10. Tensions littéraires .....	279
Tableau 23. 1P 2,4-10. Versets 6-10 : complément des versets 4-5 .....	291
Tableau 24. Intertextualité : 1P 2,6 – Is 28,16 .....	292
Tableau 25. Intertextualité : 1P 2,7 – Ps 117, 22 .....	294
Tableau 26. Intertextualité : 1P 2,8 – Is 8,14 .....	295
Tableau 27. Intertextualité : 1P 2,9 – Ex 19,5-6 et Is 43,20-21 .....	297

Tableau 28. Intertextualité : 1P 2,10 – Os 1,6.9; 2,1.3.25.....	301
Tableau 29. 1P 2,18-25. Tableau des observations littéraires.....	318
Tableau 30. 1P 2,21-25. Les quatre temps de la lettre .....	325
Tableau 31. Trois portraits de souffrants .....	327

## Liste des annexes

Annexe 1. Abraham et papa .....	xxi
Annexe 2. Plans de Rm .....	xxii
Annexe 3. Plans de 1P.....	xxv
Annexe 4. Verbes de 1P 2,4-10.....	xxix
Annexe 5. Traduction de Is 52,12-53,12.....	xxx

## Abréviations

### Pour les traductions de la Bible

AT	Ancien Testament
NT	Nouveau Testament
BFC	BIBLE EN FRANÇAIS COURANT
BJ	LA BIBLE DE JÉRUSALEM
BL	LA BIBLE DE LA LITURGIE
BNT	LA BIBLE NOUVELLE TRADUCTION
DRB	DARBY
KJV	KING JAMES
LSG	LOUIS SEGOND
LXX	SEPTANTE
N-A <sup>27</sup>	NESTLÉ-ALAND
NEG	NOUVELLE ÉDITION DE GENÈVE
TM	Texte massorétique
TOB	TRADUCTION ŒCUMÉNIQUE DE LA BIBLE

### Pour les revues, périodiques, collections et séries<sup>1</sup>

AB	Anchor Bible
<i>AJBI</i>	<i>Annual of the Japanese Biblical Institute</i>
AnBib	Analecta biblica
<i>AsSeign</i>	<i>Assemblées du Seigneur</i>
<i>AUSS</i>	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
BBET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie

---

<sup>1</sup> Les abréviations sont tirées de P.H. ALEXANDER, J.F. KUTSKO, J.D. ERNEST, S.A. DECKER-LUCKE et THE SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE, *The SBL Handbook of Style. For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1999.

BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BibB	Biblische Beiträge
BKAT	Biblischer Kommentar. Altes Testament
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
CaE	Cahiers Évangile
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>Di</i>	<i>Dialog</i>
EBib	Études bibliques
<i>EgT</i>	<i>Église et Théologie</i>
EKKNT	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>EspVie</i>	<i>Esprit et Vie</i>
<i>EstBib</i>	<i>Estudios Bíblicos</i>
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
<i>ETR</i>	<i>Études théologiques et religieuses</i>
<i>EuroJTh</i>	<i>European Journal of Theology</i>
<i>EvQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>ExAud</i>	<i>Ex auditu</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
<i>FoiVie</i>	<i>Foi et Vie</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
<i>HeyJ</i>	<i>Heythrop Journal</i>
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>IBS</i>	<i>Irish Biblical Studies</i>

ICC	International Critical Commentary
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JRitSt</i>	<i>Journal of Ritual Studies</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of New Testament</i>
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JSPSup	Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>KD</i>	<i>Kerygma und Dogma</i>
LD	Lectio divina
<i>LTP</i>	<i>Laval théologique et philosophique</i>
<i>LumVie</i>	<i>Lumière et Vie</i>
MdB	Le monde de la Bible
<i>MScRel</i>	<i>Mélanges de sciences religieuses</i>
NCB	New Century Bible
NICNT	New International Commentary on the New Testament
<i>Notes</i>	<i>Notes on Translation</i>
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
<i>NRTh</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i>
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
PNTC	Pelican New Testament Commentaries
OBO	Orbis biblicus et orientalis
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RelS</i>	<i>Religious Studies</i>
<i>ResQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i>

<i>RevScRel</i>	<i>Revue de sciences religieuses</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
<i>RivB</i>	<i>Rivista Biblica</i>
<i>RSPT</i>	<i>Revue de sciences philosophiques et théologiques</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i>
<i>RThom</i>	<i>Revue Thomiste</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
<i>SB</i>	Sources bibliques
<i>SBFLA</i>	<i>Studii Biblici Franciscani Liber Annuus</i>
<i>SBL</i>	Society of Biblical Literature
<i>SBLDS</i>	Society of Biblical Literature Dissertation Series
<i>SC</i>	Sources chrétiennes
<i>ScEs</i>	<i>Science et Esprit</i>
<i>SMBen</i>	Série monographique de Benedictina
<i>SP</i>	Sacra Pagina
<i>STJ</i>	<i>Stulos Theological Journal</i>
<i>SNT</i>	Studien zum Neuen Testament
<i>SwJT</i>	<i>Southwestern Journal of Theology</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>VTSup</i>	Vetus Testamentum Supplements
<i>WBC</i>	Word Biblical Commentary
<i>WUNT</i>	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>WW</i>	<i>Word &amp; World</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

*À mon père  
qui m'a appris le bonheur  
en privilégiant la bonne humeur*

## Remerciements

Certes, je ne suis pas encore arrivée,  
je ne suis pas encore au bout,  
mais je poursuis ma course pour saisir tout cela,  
comme j'ai moi-même été saisie par le Christ Jésus.  
de Ph 3,12

La formation aux études doctorales est un long périple souvent lancinant et périlleux qui exige des qualités de persévérance, d'endurance, de détermination, de foi et de folie. Ces années, où je me suis plongée dans le texte biblique, demeurent pour moi des années de grâces. J'y ai vécu d'intenses moments de stimulations intellectuelles où l'émulation entre pairs, que ce soit lors des échanges en séminaires ou lors des participations aux différents congrès, a été des plus formatrices. Malgré les lassitudes et les difficultés à surmonter, je me suis toujours considérée privilégiée de pouvoir consacrer d'innombrables heures à l'étude de textes bibliques. La gratitude est un devoir. Permettez-moi donc de prendre le temps nécessaire de remercier ceux et celles qui ont contribué à rendre ce projet possible.

Un tel dévouement à la tâche n'aurait pas été possible sans le soutien financier obtenu par les instances universitaires et gouvernementales. Avant toute chose, merci à Alain Gignac et à Denise Couture qui m'ont toujours accompagnée dans l'élaboration des dossiers de bourses, contribuant ainsi à leur succès. Je veux remercier la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal pour le Prix de l'excellence académique au baccalauréat, pour la Bourse d'excellence des professeures et professeurs de la Faculté de Théologie et de sciences des religions à la maîtrise et pour la contrepartie minimale de la Bourse de fin de rédaction au doctorat. Je remercie également le Comité local des études supérieures de la Faculté de théologie et de sciences des religions (CLES) pour la Bourse d'accueil au doctorat et pour les Bourses d'excellence renouvelables au doctorat.

Merci pour l'appui financier offert par la Faculté des études supérieures et postdoctorales (FESP) de l'Université de Montréal pour la Bourse de passage accéléré de la maîtrise au doctorat et pour la Bourse de fin de rédaction au doctorat.

Je tiens également à remercier les organismes gouvernementaux pour la Bourse d'excellence du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) à la maîtrise, pour les Bourses d'excellence du Fonds québécois de recherche en sciences et culture (FQRSC) à la maîtrise et au doctorat, et pour la généreuse Bourse d'études supérieures du Canada (BES) au doctorat du Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH). Merci à la Fabrique de St-Jean-Baptiste et à son curé, Gérard St-Pierre, qui m'ont toujours soutenue dans ce long projet.

Je tiens à remercier les professeurs de la Faculté qui m'ont permis de partager leur expertise en travaillant à leurs côtés pour divers projets de recherche. Merci à Jean Duhaime, Alain Gignac et Jean-François Roussel pour tout ce que j'ai appris avec eux en travaillant à la revue *Théologiques*. Merci à Alain Gignac pour les divers contrats en Rm et en Ga, et pour les articles écrits en coécriture, qui m'ont donné une expérience concrète du travail d'exégète. Merci à Pierre Létourneau de m'avoir permis de contribuer aux *Belles Soirées* et de collaborer à son manuel d'apprentissage du grec biblique. Merci à la Faculté qui a favorisé et facilité ma participation à des congrès internationaux. Cette confrontation avec ce qui se fait ailleurs a été pour moi des plus stimulantes.

Merci également à tous ceux et celles qui ont cru en moi. Merci au Père René Larochelle qui, le premier, m'a invitée à suivre un cours de théologie et qui m'a offert un appui indéfectible depuis le premier cours jusqu'à aujourd'hui. Merci aux professeurs et professeures de la Faculté de théologie et de sciences des religions qui m'ont partagé leur passion : un merci particulier aux professeurs de la section des études bibliques : Robert David, Jean Duhaime, Alain Gignac, Pierre Létourneau, Odette Mainville, et aussi à Jean-Claude Breton, Denise Couture, Jean-Marc Gauthier et Jean-François Roussel. Un merci

personnel à Denise Couture, comme vice-doyenne, qui a cru en mes capacités aux cycles supérieurs, qui m'a interpellée et qui a su envisager ma formation dans mon meilleur intérêt.

Un merci incommensurable à mon directeur de recherche, Alain Gignac, qui m'a transmis sa passion des textes bibliques. Il m'a appris à lire, à penser, à écrire, à régler les problèmes un à la fois. Son exigence constante m'a poussée à dépasser mes limites. À travers les hauts et les bas de ces années de recherche et de la vie, il a toujours été là. Avec lui, j'ai appris que l'exégèse était à la fois méthodique et intuitive. « L'interprétation, pour être chose rigoureuse, demeure un art », disait-il. C'est toujours en ce sens que j'ai abordé les textes bibliques. C'est donc à sa suite que je m'inscris comme exégète. Si pour lui, Paul est un maître à penser, Alain a toujours été pour moi un « maître à penser ».

Merci à ceux et celles qui m'ont aidée pour une meilleure qualité des langues. En anglais, merci à André Scribe, David Martin et Jean Doutre. En allemand, merci à Sybille Lepper. En hébreu, merci à Claude Supple. En grec, merci à Pierre Létourneau qui m'a transmis sa passion. En français, merci à Marc Giard dans la recherche des anglicismes et à mes généreux lecteurs et lectrices qui ont lu la thèse avec des yeux de lynx : Serge Dubuc, Johanne Mondou, François Bilodeau, Roger Lafleur, Philippe Simard, Paul Lavallée, Pascale Demontigny.

Merci à ma famille, Serge, Catherine, Mireille et Estelle, qui vit depuis plus de dix ans avec une épouse et une mère étudiante. Merci à Serge, qui m'a accompagnée tout au long de cette aventure à travers exubérance et découragement. Merci à mes filles qui m'ont tellement vue devant l'ordinateur. J'espère que je leur ai transmis le goût du savoir et la possibilité d'aller jusqu'au bout de leur rêve avec de la passion, du travail, de la détermination et de la persévérance.

Finalement, gloire soit rendue à Dieu, le réel motivateur de cette thèse.

## Introduction

Le 11 septembre 2001, lorsque deux Boeing de l'*American Airlines* et de l'*United Airlines* ont fendu le ciel de New York en se fracassant sur les tours jumelles du World Trade Center, c'est toute l'insouciance du monde occidental qui a été ébranlée<sup>2</sup>. Le terrorisme n'était plus une menace éparse, il avait pris une ampleur lugubrement spectaculaire. Ces attentats terroristes sont devenus le déclencheur d'une prise de conscience de la montée de l'intégrisme religieux de toutes espèces. « La religion comporte maintenant une connotation négative », a déclaré le professeur Arvind Sharma de l'Université McGill lors du Congrès international, « Les religions du monde après le 11 septembre<sup>3</sup> ».

Devant une montée d'intolérance religieuse, le premier ministre du Québec, Jean Charest, crée, le 8 février 2007, la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, mieux connue sous le nom de *Commission Bouchard-Taylor*, coprésidée par le philosophe Charles Taylor et le sociologue Gérard Bouchard. Cette commission royale d'enquête devait examiner les questions liées aux accommodements raisonnables consentis sur des bases culturelles ou religieuses. Durant toutes ses séances publiques, la Commission a été le portrait des tensions culturelles et religieuses vécues au Québec.

Certains ont prôné que la paix et l'harmonie n'étaient possibles qu'en bannissant tout le « religieux » de la société : on a eu droit à des débats sur le port du voile et du kirpan, sur la place du crucifix dans les lieux publics, et même sur l'utilisation du sapin de Noël comme décoration. Ces débats sur les signes extérieurs et visibles d'une manifestation de foi religieuse demeurent superficiels. Par exemple, le jeune terroriste du vol 175 de l'*United Airlines*, qui a percuté la tour sud du World Trade Center, n'est pas entré dans

---

<sup>2</sup> Le 11 septembre 2001, aux États-Unis, quatre avions de ligne sont détournés : deux s'écraseront contre les tours du World Trade Center à Manhattan, un percutera le Pentagone à Washington et le dernier finira sa course dans la campagne de Shanksville en Pennsylvanie.

<sup>3</sup> Extrait d'une conférence donnée par Arvind Sharma de l'Université McGill, lors du Congrès international « Les religions du monde après le 11 septembre », tenu du 11 au 15 septembre 2006 au Palais des Congrès de Montréal.

l'avion en scandant : « Allah est grand ! » Il est entré simplement en se conformant aux attitudes des autres passagers. Son « extérieur », en soi, n'avait rien de menaçant; c'est en son « intérieur » que se trouvait la plus grande bombe à retardement de violence. Au fond, c'est l'interprétation de sa religion et du Coran qui l'a poussé à participer au détournement de l'avion et à perpétrer un acte terroriste meurtrier, et non pas le fait qu'il faisait sa prière en direction de La Mecque plusieurs fois par jour.

Le voile musulman ne rend pas terroriste, le port du kirpan ne rend pas violent, la circoncision ne rend pas extrémiste, le crucifix ne rend pas fanatique. C'est l'interprétation de la religion et des textes religieux ainsi que leur application dans la vie courante qui peuvent poser problème. Bien que, depuis 2001, ce soit la religion musulmane qui semble avoir le plus souffert des critiques qui la jugent dangereuse et fanatique, n'y a-t-il pas, dans toute religion, une potentialité d'extrémisme et de violence?

Comme exégète catholique, toutes ces réflexions m'ont incitée à questionner le texte biblique et sa potentialité de violence. Le texte biblique est souvent critiqué, car il contient bon nombre de récits de guerre, de violence, de trahisons et de meurtres. En fait, il n'est que le portrait de l'histoire humaine<sup>4</sup>. Son potentiel de dangerosité vient, non pas des récits eux-mêmes, mais de leur interprétation et de l'application que les croyants en font dans leur vie.

Cette thèse porte donc, comme stimulation de départ, le souci de l'interprétation des textes bibliques et de ses incidences éthiques sur le lecteur actuel. Pour circonscrire le champ de recherche, je m'attarderai à une thématique biblique centrale qui me semble problématique tant du point de vue de son interprétation que de son application dans la vie des croyants : il s'agit de l'interprétation de la mort du Christ vue comme un « sacrifice » et

---

<sup>4</sup> Voir D. JODOIN, « “Comprends-tu vraiment ce que tu lis?” Lire l'Ancien Testament aujourd'hui », *Célébrer les Heures* 57 (2008) p. 11-14.

de son application éthique dans la vie du croyant qui peut impliquer le « sacrifice » des chrétiens.

Une limitation du champ scripturaire d'investigation doit aussi être effectuée. Le Nouveau Testament<sup>5</sup>, avec ses vingt-sept livres, dont la rédaction s'est étalée sur près d'un siècle<sup>6</sup>, demeure un corpus de textes considérables et variés aux styles littéraires différents. J'ai choisi d'étudier le sacrifice du Christ et celui des chrétiens à partir des lettres néotestamentaires qui sont les premiers témoins d'une actualisation du mystère du Christ dans la vie des croyants. Les lettres ne s'intéressent pas toutes au sacrifice. Parmi elles, deux lettres distinctes et distantes dans le temps ont été choisies comme témoins de la représentation de la mort de Jésus et de son incidence éthique sur le comportement des croyants.

La Lettre aux Romains<sup>7</sup>, pièce maîtresse du corpus épistolaire paulinien, est considérée par plusieurs comme le document théologique le plus significatif du christianisme<sup>8</sup>. Son influence théologique est considérable, notamment sur la théologie sacrificielle chrétienne<sup>9</sup>. Très tôt, on a « parlé de Paul comme système normatif : l'expiation, le sacrifice sanglant, la rançon, voire le modèle<sup>10</sup> ». D'autres écrits du NT portent également cette marque sacrificielle, notamment la Première lettre de Pierre<sup>11</sup> qui, de façon plus précise que Rm, semble faire le lien entre le sacrifice du Christ et celui des

---

<sup>5</sup> À partir de maintenant et la plupart du temps, le « Nouveau Testament » sera inscrit sous sa forme abrégée : « NT ».

<sup>6</sup> Les exégètes s'entendent pour dire que 1Th, écrit vers 51, serait le premier écrit néotestamentaire. Il est cependant plus difficile de nommer et de dater le dernier écrit du NT. Malgré cela, une grande partie des chercheurs proposent 2P, dont la rédaction aurait été faite vers l'an 125.

<sup>7</sup> Dans le reste de la thèse, quand je parlerai de la « Lettre aux Romains », j'inscrirai, la plupart du temps, « Rm ».

<sup>8</sup> H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament* / trad. par P.-Y. Brandt (MdB, 39), Genève, Labor et Fides, 1999 [allemand, 1975/1998], p. 305.

<sup>9</sup> Rm a eu une influence considérable sur la théologie : qu'on pense, entre autres, à l'interprétation d'Augustin sur le péché originel à partir de Rm 5,12ss, reprise par des siècles de théologie chrétienne. Voir S. LYONNET, « Le péché originel et l'exégèse de Rom. 5,12-14 », *RevScRel* 44 (1956) p. 63-84, ou P. GRELOT, *Péché originel et rédemption, examinés à partir de l'épître aux Romains : Essai théologique*, Paris, Desclée, 1973.

<sup>10</sup> A. MAILLOT, « Les théologies de la mort du Christ chez Paul », *FoiVie* 85 (1986) p. 33.

<sup>11</sup> Pour le reste de la thèse, la graphie « 1P » sera privilégiée pour parler de la « Première lettre de Pierre ».

chrétiens. Léopold Sabourin soutient même que « l'épître [de 1P] mérite d'être rangée parmi les meilleurs interprètes de la mort sacrificielle du Christ<sup>12</sup> ». Rm et 1P constitueront donc mon champ d'investigation.

Que dire de plus sur cette mort si commentée? Tout « a été dit sur la mort de Jésus, répète-t-on souvent. Sauf qu'on a beaucoup moins entendu la voix de l'exégèse à ce sujet que celle de la théologie, de la spiritualité et de la prédication<sup>13</sup> », fait remarquer Olivette Genest. Cette thèse posera donc un regard exégétique sur la mort de Jésus vue comme un sacrifice et sur l'incidence de son application éthique pour les chrétiens appelés à imiter le Christ. C'est par le texte biblique, et non pas par l'histoire de la tradition, que la notion du sacrifice sera questionnée. À la suite des avancées considérables apportées par l'application des méthodes historico-critiques sur la compréhension de rédaction des textes bibliques dans leur possible contexte d'origine, la discipline exégétique s'est peu à peu laissée tenter par diverses approches où le texte a revêtu une importance prépondérante, voire première et unique. Ces approches synchroniques sont stimulantes, car elles permettent à tout lecteur de s'approcher du texte biblique et de s'en laisser inspirer. On saisira aisément le potentiel de déviations interprétatives, d'où l'importance de l'élaboration d'une approche synchronique bien balisée. Ainsi, pour mieux comprendre le « sacrifice » du Christ et le « sacrifice » des chrétiens, j'entends proposer une approche synchronique basée sur l'analyse du texte pour lui-même et sur les conséquences de sa réception chez le lecteur actuel<sup>14</sup>. Le « but de l'interprétation est la compréhension du *sens* du texte lui-même pour aujourd'hui, et non la reconstitution du *sens* que l'auteur aurait pu vouloir inscrire dans le texte<sup>15</sup>. »

---

<sup>12</sup> L. SABOURIN, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique* (Studia, 11), Montréal, Desclée de Brouwer, 1961, p. 316.

<sup>13</sup> O. GENEST, « Le discours de l'exégèse biblique sur la mort de Jésus », dans G. COUTURIER, A. CHARRON, G. DURAND, dir., *Essais sur la mort* (Héritage et Projet, 29), Montréal, Fides, 1985, p. 175.

<sup>14</sup> Les particularités méthodologiques seront exposées en détail au chapitre 2. *Le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens : approche méthodologique*, p. 34ss.

<sup>15</sup> A. FORTIN-MELKEVIK, « Du sens à la signification : Pour une théorie de l'acte de lecture en théologie », *LTP* 52/2 (1996) p. 331.

En ce sens, Sandra M. Schneiders propose une analyse basée sur les trois mondes du texte : le *monde derrière le texte*, le *monde du texte* et le *monde devant le texte*<sup>16</sup>. Schneiders a une vision linéaire des trois mondes du texte. Pour elle, toute bonne exégèse commencera par une étude historique du texte (*le monde derrière le texte*), pour se poursuivre dans une étude critique littéraire du texte (*le monde du texte*) pour aboutir à une herméneutique du texte (*le monde devant le texte*).

De son côté, Paul Ricoeur laisse de côté le *monde derrière le texte* pour s'intéresser principalement au *monde du texte* et au *monde du lecteur*<sup>17</sup>. À la suite de Ricoeur et dans une optique exégétique, mon approche visera principalement le *monde du texte*, enracinement premier de toute analyse et réflexion, mais également le *monde devant le texte*, puisque le texte ne devient texte que lorsqu'il est lu par quelqu'un; ces deux composantes sont, à mon sens, indissociables.

Toutefois, à la suite de l'inspiration de Schneiders, et bien que n'ayant pas accès au *monde derrière le texte* par choix méthodologique et épistémologique<sup>18</sup>, un troisième monde est toutefois possible. Il s'agira non pas du *monde derrière le texte* avec son enracinement historique, mais bien, dans une perspective herméneutique, du *monde autour du texte*, c'est-à-dire ce qui se dit à propos d'un texte et qui fait partie, à notre insu, de notre précompréhension et de nos présuppositions. Il advient alors trois mondes : le *monde autour du texte*, le *monde du texte* et le *monde devant le texte* que l'on peut directement rattacher à l'arc herméneutique de Ricoeur défini en trois segments : la précompréhension (*le monde autour du texte*), la dialectique explication / compréhension (*le monde du texte*)

---

<sup>16</sup> Dans cette partie, le mot « texte » fait référence au texte biblique. S.M. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte* / trad. par J.C. Breton et D. Barrios-Delgado (LD, 161), Paris, Cerf, 1995 [anglais, 1991].

<sup>17</sup> P. RICOEUR, *L'herméneutique biblique* / prés. et trad. par F.-X. Amherdt (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2001, p. 24-25.

<sup>18</sup> L'approche synchronique choisie n'a pas accès au *monde derrière le texte* avec ses questions de sources, de contexte de rédaction, d'auteur, de communautés d'origine, d'histoire. Elle considère le *texte* comme base de l'analyse.

et l'appropriation (*le monde devant le texte*<sup>19</sup>). Dans cette optique, la thèse se divisera en trois parties.

1/ La première partie, *le monde autour du texte* (chapitres 1 et 2), présentera, de façon générale et succincte, une partie de *ce qui a été dit du texte*<sup>20</sup>. Au chapitre premier, après avoir exposé brièvement la problématique (point 1.1) entourant le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens, un état de la question (point 1.2) s'attardera à certaines propositions de solutions avancées. Trois positions seront présentées. D'abord, certains chercheurs se sont intéressés plus particulièrement au sacrifice du Christ en Rm et en 1P (section 1.2.1), d'autres à celui des chrétiens dans ces mêmes lettres (section 1.2.2) et quelques-uns proposent des nouvelles approches méthodologiques originales (section 1.2.3). Cependant, chez la plupart des chercheurs, les trois positions se limitent souvent à un simple classement sacrificiel / non sacrificiel<sup>21</sup>. Devant les résultats obtenus, le chapitre se terminera sur l'élaboration de mon hypothèse et sur une proposition herméneutique différente (point 1.3), davantage synchronique, axée sur la prise en compte du caractère métaphorique, pour sortir de l'impasse sacrificielle / non sacrificielle.

Le chapitre deuxième exposera l'approche méthodologique que je propose. Un des plus grands problèmes, quand il s'agit de sacrifice, est la non-définition de la notion. Tous traitent du sacrifice, mais personne ne s'entend sur ce qu'est un sacrifice. Un essai de définition sera proposé (section 2.1.1) et des distinctions (section 2.1.2) devront être faites sur certains mots qui propagent, possiblement à tort, une valeur sacrificielle. Je distinguerai donc « sacrifice » de « substitution », « réparation », « satisfaction » et « expiation ».

---

<sup>19</sup> RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, p. 24-25.

<sup>20</sup> La présentation du monde *autour du texte* n'a pas comme ambition de colliger tout ce qui a été dit sur le sacrifice et sur les péripécies à teneur sacrificielle ayant été choisies. Ce serait illusoire. L'exercice vise plutôt une prise de conscience de la diversité des positions des chercheurs. Cette diversité attirera l'attention sur le caractère hautement suggestif de l'interprétation sacrificielle. Le survol du *monde autour du texte* éveillera donc aux précompréhensions entourant le sacrifice.

<sup>21</sup> On le verra, la plupart des chercheurs étudient les péripécies en se demandant s'il s'agit d'une présentation « sacrificielle » ou « non sacrificielle » de la mort de Jésus ou du comportement « sacrificiel » qui est exigé chez le croyant.

Par la suite, le choix des corpus (point 2.2) – Rm et 1P, témoins privilégiés et différents quant à leur représentation de la mort de Jésus et des conséquences sur le comportement éthique des croyants – sera argumenté et complété par le choix des péripécies (point 2.3). Celles-ci exposent 1/ le sacrifice du Christ en Rm (section 2.3.1) avec Rm 3,21-26, 2/ le sacrifice des chrétiens en Rm (section 2.3.2) avec Rm 12,1-2 et Rm 15,14-16, 3/ le sacrifice du Christ en 1P (section 2.3.3) avec 1P 1,1-2 et 1P 1,17-21, 4/ le sacrifice des chrétiens en 1P (section 2.3.4) avec 1P 2,4-10 et 1P 2,18-25.

Le matériel de base étant maintenant défini, l'approche méthodologique spécifique pourra être développée. Ainsi, les enjeux métaphoriques (point 2.4) se découperont en quatre sections. D'abord, des distinctions dans le domaine des figures de style (section 2.4.1) permettront de considérer la métaphore comme une figure de *ressemblance* « et » de *dissemblance*. Ensuite, une classification de la métaphore en trois points (section 2.4.2) – 1/ métaphore vive, 2/ métaphore usée et 3/ catachrèse – permettra de réaliser que la métaphore sacrificielle trop souvent usée doit retrouver tout son potentiel de vivacité, en redevenant une métaphore vive. Par la suite, des essais de théorisation (section 2.4.3) formulés par divers auteurs seront exposés avant de faire mes propres propositions (section 2.4.4) sur le traitement de la métaphore. Prenant appui sur le travail de Paul Ricoeur sur la métaphore, je proposerai une approche métaphorique qui joue sur la tension de la *ressemblance* et de la *dissemblance*, sur le « est comme » et le « n'est pas », favorisant ainsi une lecture qui redonne à la métaphore sacrificielle toute sa vivacité.

Pour valider et mieux comprendre les enjeux apportés par les métaphores, l'approche synchronique du texte (point 2.5) sera présentée. Ce « coffre à outils méthodologiques » s'attardera aux particularités apportées par les *commentaires et la justification de la traduction* (section 2.5.1), base essentielle de toute interprétation biblique, puis sur diverses *observations littéraires* (section 2.5.2), qu'elles soient de l'ordre des *personnages et de leurs actions*, du *vocabulaire*, de la *temporalité* et de la *spatialisation*, des *figures de style*, des *jeux intertextuels et intratextuels*. Toutes ces

observations seront analysées pour une meilleure compréhension de la métaphore sacrificielle. Le dernier point, en guise de récapitulation, présentera les incidences herméneutiques du jeu des métaphores sur la compréhension du sacrifice (point 2.6). Ainsi prendra fin la première partie de la thèse sur le *monde autour du texte*.

On pourra s'étonner que deux chapitres soient consacrés au *monde autour du texte*. À mon avis, la *précompréhension* des textes est un aspect négligé et escamoté chez les chercheurs, comme si elle allait de soi. Pourtant, en lisant le texte biblique de façon convenue sans remettre en question les options de traduction traditionnellement admise, en négligeant de reconnaître les tensions littéraires contenues dans le texte, en ignorant les conséquences éthiques de l'utilisation des métaphores et les accommodations effectuées par les jeux intertextuels, on restreint les possibilités de sens et, du coup, on sape la perspective d'une interprétation signifiante pour le lecteur moderne. Tout lecteur, même le chercheur le plus chevronné, arrive toujours au texte avec son monde. Être libre de toute précompréhension devant le texte serait une utopie. Toutefois, la prise en compte de ses précompréhensions est la première étape avant d'essayer de comprendre le *monde du texte*. Voilà pourquoi tout ce qui entoure le *monde autour du texte* ne doit pas seulement être une simple mention en introduction, mais constitue une partie distincte et essentielle dans la thèse.

2/ La deuxième partie, le *monde du texte*, constituera le cœur de la thèse. Elle s'attardera à *ce que dit le texte* au sujet du sacrifice par une analyse exégétique synchronique axée sur les métaphores et l'intertextualité. Les sept péripécopes choisies seront soigneusement étudiées pour mieux comprendre le « sacrifice » du Christ et le « sacrifice » des chrétiens. L'analyse de chacune des péripécopes se fera en reprenant les outils méthodologiques pertinents élaborés au chapitre 2.

Le chapitre 3 débutera donc par une présentation globale de la structure de la Lettre aux Romains (point 3.1) pour mieux comprendre les péripécopes dans leur contexte littéraire. D'une part, le sacrifice du Christ (point 3.2) sera envisagé par le jeu des métaphores

contenues en Rm 3,21-26 (section 3.2.1) où le Christ est placé *hilastèrion* (ἱλαστήριον) à la vue de tous<sup>22</sup>. D'autre part, le sacrifice des chrétiens (point 3.3) sera examiné au moyen de la métaphore de l'offrande du « sacrifice vivant » de Rm 12,1-2 (section 3.3.1) et se poursuivra avec celle de « l'offrande acceptable » de Rm 15,14-16 (section 3.3.2).

Le chapitre 4 sera consacré à la Première lettre de Pierre dont la structure littéraire sera exposée (point 4.1) avant d'aborder le sacrifice du Christ (point 4.2) décrit par « l'aspersion de son sang » en 1P 1,1-2 (section 4.2.1) et par le « rachat par le sang » en 1P 1,17-21 (section 4.2.2). Par la suite, le sacrifice des chrétiens (point 4.3) et l'appel à la suite du Christ seront mis de l'avant par la métaphore des « sacrifices spirituels » de 1P 2,4-10 (section 4.3.1) et du « modèle laissé par le Christ souffrant » de 1P 2,18-25 (section 4.3.2).

3/ La troisième partie, le *monde devant le texte* (chapitre 5), forte des précompréhensions mises en évidence par le *monde autour du texte* et de l'analyse des textes ayant eu cours dans la partie du *monde du texte*, proposera une appropriation éthique du sacrifice en convenance avec la réalité actuelle. En un premier temps, un bilan sommaire (point 5.1) du sacrifice du Christ (section 5.1.1) et du sacrifice des chrétiens (section 5.1.2) dans les péricopes étudiées sera établi. En un deuxième temps (point 5.2), les incidences herméneutiques d'une approche axée sur les métaphores et l'intertextualité seront mises en lumière pour permettre à la métaphore usée du sacrifice (section 5.2.1) par les diverses tensions du texte – ressemblance / dissemblance, continuité / discontinuité – de retrouver son essence de métaphore vive (section 5.2.2). En un troisième temps, les conséquences herméneutiques d'une lecture conjointe de Rm et de 1P seront envisagées (point 5.3). En un quatrième temps, des pistes d'interprétation pour élaborer une théologie du sacrifice pour aujourd'hui seront suggérées (point 5.4) par le rappel de trois constats (section 5.4.1) et par

---

<sup>22</sup> Le mot ἱλαστήριον sera traduit, commenté et expliqué en temps et lieu.

la proposition de deux thèses (section 5.4.2). Finalement (point 5.5), l'interprétation du sacrifice sera remise entre les mains de chaque lecteur.

Plongeons maintenant dans ces trois mondes du texte. « Ce que veut un texte, c'est nous mettre dans son sens [...] : expliquer, c'est dégager la structure [...]; interpréter, c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte<sup>23</sup>. »

---

<sup>23</sup> P. RICOEUR, « Qu'est-ce qu'un texte? », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 156.

## **Première partie.**

*Le monde autour du texte.*

**Sacrifice et précompréhension**

## Sacrifice et précompréhension

« Ce que veut un texte, c'est nous mettre dans son sens<sup>24</sup>. »

La première partie de cette thèse s'attardera au *monde autour du texte*. Parce que toute personne, même l'exégète, aborde le texte avec ses propres questions et sa façon spécifique de poser les problèmes, « il n'y a pas d'exégèse sans présupposition », affirmait Rudolf Karl Bultmann<sup>25</sup>. L'attention au *monde autour du texte* permettra de dégager une partie des acquis plus ou moins conscients que tout lecteur véhicule lorsqu'il aborde un texte. Étape de départ essentielle, le *monde autour du texte* permettra de comprendre les enjeux et les impasses de l'interprétation du sacrifice et de proposer une approche où le texte est au centre de toute interprétation.

---

<sup>24</sup> RICOEUR, « Qu'est-ce qu'un texte? », p. 156.

<sup>25</sup> R. K. BULTMANN, « Une exégèse sans présupposition est-elle possible? », dans *Foi et compréhension*, vol. 2. *Eschatologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1969, p. 167.

# 1 La lecture sacrificielle et ses incidences

## 1.1 Problématique

Alfred Marx, spécialiste des questions sacrificielles dans l'AT affirme que « le sacrifice est le médiateur de la bénédiction divine [...]. Il est un moyen donné par Dieu à son peuple pour lui permettre d'entrer en relation avec lui et d'établir avec lui des liens de commensalité<sup>26</sup> ». Il appuie son hypothèse sur Ex 20,24 qu'il voit comme le fondement du culte sacrificiel israélite : « Tu me feras un autel de terre sur quoi immoler tes holocaustes et tes sacrifices de communion, ton petit et ton gros bétail. En tous lieux où je te rappellerai mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai » (BJ<sup>27</sup>). Cette lecture est intéressante et stimulante, mais aujourd'hui, considérons-nous le sacrifice comme une manifestation de la présence de Dieu qui vient à nous pour bénir? Force est de constater que nous semblons éloignés de cette conception vétérotestamentaire du sacrifice.

Il faut dire que les textes bibliques eux-mêmes n'incitent pas toujours à une telle interprétation. Comment se fait-il qu'en Jg 11,30-40, Dieu accepte sans broncher que Jephthé offre sa fille en sacrifice? Comment comprendre qu'Abraham ait été prêt à sacrifier Isaac sous un ordre de Dieu (Gn 22,1-18)? Ces histoires, trop connues, n'ont-elles pas favorisé une image de Dieu sanguinaire et sadique<sup>28</sup>?

Sylvain Lelièvre, auteur-compositeur-interprète, a composé en 2002 un chant qui s'intitule *Abraham et papa*. La chanson relate justement l'histoire d'Abraham sur le point de sacrifier son fils Isaac. Le premier couplet introduit ironiquement la demande de Dieu<sup>29</sup> :

---

<sup>26</sup> C. GRAPPE et A. MARX, *Sacrifices scandaleux? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ* (Essais bibliques, 42), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 7.

<sup>27</sup> Les traductions bibliques, qu'elles soient vétérotestamentaires ou néotestamentaires, seront habituellement miennes. Dans le cas contraire, comme ici, la référence (BJ, TOB ou autres) sera indiquée.

<sup>28</sup> MARX, dans GRAPPE et MARX, *Sacrifices scandaleux?*, p. 29, rapportent que le récit de Gn 22,1-18 est le texte le plus célèbre de l'AT parce que, très tôt, il a été mis en rapport avec la mort du Christ sur la croix. Ce récit est souvent vu comme la « préfiguration et le prototype encore imparfait du sacrifice que le Christ conduira, lui, à son terme ».

<sup>29</sup> Pour le chant complet, voir Annexe 1. Abraham et papa, p. xxi.

Autrefois Yahvé vint prendre le thé  
chez son vieux « pote » Abraham.  
Il lui dit : « Mon vieux, t'as l'air de douter,  
je dois éprouver ton âme. »  
« Si tu crois en moi, si j'ai ton soutien,  
en un mot, si t'as la foi »,  
« Ton petit vaurien de fils qui fout rien,  
tu l'immoleras pour moi. »

Le dernier couplet actualise Gn 22 :

Faut croire que la chose amusa Yahvé  
Puisqu'un jour, il la refait.  
Des siècles plus tard, sous un autre nom  
Il envoie son propre Fils  
Crever sur la croix, mais pas d'ange, non  
Pour le soustraire au supplice!

Et le refrain qui revient inlassablement répète : « Toi, t'aurais jamais fait ça, papa! »

Cette chanson illustre à merveille la compréhension contemporaine du sacrifice biblique. Une telle interprétation n'est pas insignifiante. Elle reflète un malaise qui a des conséquences sur la compréhension de Dieu et de sa relation avec les humains. La chanson interpelle : « À quoi bon un tel Dieu? Même nos pères humains sont meilleurs, ils n'agiraient pas de la sorte. » Bernard Sesboué confirme que la « conception du sacrifice est en effet rigoureusement solidaire de la conception de Dieu. Le conflit concernant la compréhension du sacrifice est donc lui aussi lié au conflit des images sur Dieu<sup>30</sup> ». Une saine compréhension du sacrifice n'est donc pas accessoire, car elle pourrait favoriser une meilleure compréhension de Dieu.

Le problème de l'interprétation du sacrifice est d'autant plus cuisant que la mort de Jésus a été interprétée comme un sacrifice et que les chrétiens sont appelés à suivre les traces du Christ. En effet, par diverses métaphores, les auteurs chrétiens du NT ont tenté

---

<sup>30</sup> B. SESBOUÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut I* (Jésus et Jésus-Christ, 33), Paris, Desclée, 1988, p. 257.

d'exprimer le sens de la mort de Jésus<sup>31</sup>. Et la métaphore qui a semblé le plus marquer la compréhension chrétienne de la mort de Jésus est justement celle du sacrifice. De plus, les écrivains néotestamentaires ont eu recours à l'Écriture pour inscrire cette mort dans une continuité scripturaire, conférant ainsi une grande autorité à l'exemple du Christ comme modèle éthique pour les croyants.

Mais « sacrifice », qu'est-ce à dire? « Le "sens du sacrifice" a trop souvent transmis un certain attrait morbide pour la souffrance et la négation de soi<sup>32</sup>. » Ainsi, la mort de Jésus comprise comme un sacrifice et son imitation par les chrétiens posent problème. Comme il a été souligné dans l'introduction, dans un monde marqué par les tensions occasionnées par des « accommodements raisonnables » et par un extrémisme religieux de plus en plus présent, comment interpréter aujourd'hui des textes bibliques à connotation sacrificielle? Dieu est-il sadique et cruel, exigeant la mort de son Fils comme sanglante victime expiatoire à cause de nos péchés pour satisfaire à sa colère<sup>33</sup>? Ce Dieu attend-il que les chrétiens marchent dans les traces de ce Jésus souffrant en donnant leur vie en sacrifice? Quelle est la nature du « sacrifice » du Christ? Comment le « sacrifice » du chrétien peut-il se traduire? On le voit bien, l'interprétation de la valeur sacrificielle de la mort du Christ s'avère ambiguë et pose un problème éthique au croyant. Elle peut même conduire à de dangereuses déviations. « L'abondance de son attestation scripturaire fait de la catégorie du

---

<sup>31</sup> À ce sujet, voir l'ouvrage de O. GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus. Épîtres et Apocalypse*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995, qui étudie chaque passage relatif à la mort de Jésus dans un sens sacrificiel et autres. Le sens de la mort de Jésus a toujours questionné la théologie chrétienne et les chrétiens. Divers ouvrages individuels ou collectifs se sont penchés sur cette problématique. Parmi les ouvrages collectifs, notons : R. BANKS, dir., *Reconciliation and Hope. New Testament on Atonement and Eschatology*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1974; X. LÉON-DUFOUR, dir., *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 4), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1979<sup>2</sup> [1976]; COUTURIER, CHARRON, DURAND, dir., *Essais sur la mort*, spécialement le chapitre de GENEST, « Le discours de l'exégèse biblique sur la mort de Jésus », p. 123-176.

<sup>32</sup> P. GRUSON, dir., *Le sacrifice du Christ et des chrétiens* (CaE, 118), Paris, Cerf, 2001, p. 4.

<sup>33</sup> H. COUSIN, « Dieu a-t-il sacrifié son fils Jésus? », *LumVie* 146 (1980) p. 56.

sacrifice un pôle essentiel de la sotériologie chrétienne<sup>34</sup>. » On ne peut certes pas nier sa présence et son influence, mais qu'entend-on vraiment par « sacrifice »?

On est loin de la compréhension du sacrifice comme intervention de Dieu qui vient pour bénir. Voilà pourquoi, il importe de se pencher sur cette question du sacrifice pour en saisir les diverses ramifications et ses aboutissants. Un rapide état de la question du phénomène sacrificiel constituera ma première démarche dans la compréhension du « sacrifice » du Christ et du « sacrifice » des chrétiens. Cet état de la question servira, en un deuxième temps, à poser l'hypothèse de travail de ma recherche.

## 1.2 État de la question

Au cours des âges, l'interprétation sacrificielle s'est développée en de multiples sens. À lire des textes récents du *Catéchisme de l'Église Catholique* (1992), il semble clair que ces interprétations demeurent encore vivantes : « Par son obéissance jusqu'à la mort, Jésus a accompli la substitution du Serviteur souffrant qui "offre sa vie en *sacrifice expiatoire*", "alors qu'Il portait le péché des multitudes" "qu'Il justifie en s'accablant Lui-même de leurs fautes" (Is 53,10-12). Jésus a réparé pour nos fautes et satisfait au Père pour nos péchés<sup>35</sup>. »

Toutefois, l'unanimité sacrificielle substitutive, expiatrice, réparatrice et « satisfactrice » fait maintenant défaut. Dans la foulée des travaux de Rudolf Karl Bultmann, où celui-ci soutient que l'interprétation mythologique de la croix comme sacrifice vicair expiatoire ne peut être acceptée plus longtemps<sup>36</sup>, et de ceux de René

---

<sup>34</sup> SESBOUÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, p. 257.

<sup>35</sup> *Catéchisme de l'Église Catholique*, Ottawa, CECC, 1993 [italien, 1992], n°615, p. 135-136.

<sup>36</sup> R.K. BULTMANN, « Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung », dans *Kerygma und Mythos I*, Hamburg, Furche-Verlag, 1967<sup>5</sup> [1941], p. 42.

Girard<sup>37</sup>, qui conçoit que la lecture sacrificielle de la passion « doit être critiquée et révélée comme le malentendu le plus paradoxal et le plus colossal de toute l'histoire<sup>38</sup> », un certain malaise s'est progressivement installé chez les exégètes, les divisant en deux clans.

Il faut l'avouer, René Girard a ébranlé le monde de la recherche biblique. Son approche anthropologique du sacrifice a réveillé les théologiens et les exégètes qui s'étaient, pour certains, assoupis devant un certain conventionnalisme sacrificiel. En analysant les grandes œuvres littéraires, Girard propose l'hypothèse de la victime émissaire comme fondement du sacré, basée sur un concept d'imitation conflictuel : le mimétisme. De ce désir mimétique naît la rivalité qui aboutit à la violence. La « violence se canalise alors dans le mécanisme victimaire, d'où va émerger le sacré, ses rituels et ses interdits, ses mythes<sup>39</sup> ». Jean-Pierre Charcosset résume ainsi le sacrifice selon Girard :

Rituel ou spontané, le sacrifice est la seule issue trouvée par les sociétés humaines pour échapper à la violence, mais c'est encore la violence qui s'y satisfait et s'y dissimule aux dépens des victimes. Un seul texte révèle « des choses cachées depuis la fondation de monde » : le texte biblique. Tel est le résultat des lectures de René Girard, organisées autour de l'hypothèse du « mécanisme victimaire<sup>40</sup> ».

Sans entrer plus à fond dans les détails de la pensée de Girard, qui mériterait un développement plus vaste, il est indéniable que, sur la question du sacrifice, ses hypothèses ont fortement marqué la recherche du vingtième siècle. Malheureusement, la merveilleuse brèche d'ouverture interprétative dégagée par Girard s'est souvent réduite, chez les

---

<sup>37</sup> René Girard, professeur émérite de littérature comparée, publie en 1961, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris, Bernard Grasset, 1961). Dans ce livre, il analyse les grandes œuvres littéraires dans lesquelles il perçoit une problématique particulière du désir. Ce sera le fondement et le point de départ de sa théorie du désir mimétique. Dans *La violence et le sacré* (Paris, Bernard Grasset, 1972), en partant des tragédies grecques et de matériel ethnologique, Girard propose son hypothèse de la victime émissaire comme fondement du sacré. Avec *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris, Bernard Grasset, 1978), Girard applique ses hypothèses aux textes bibliques.

<sup>38</sup> GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 204.

<sup>39</sup> M. FAESSLER, « Des choses cachées depuis la fondation du monde », *ETR* 53 (1978) p. 569.

<sup>40</sup> J.-P. CHARCOSSET, « "Des choses cachées aux intelligents et aux sages". René Girard et le sacrifice », *FoiVie* 95/4 (1996) p. 93.

chercheurs, à un positionnement pour ou contre les positions de Girard, ou à des efforts de classement en deux catégories : 1/ le texte biblique a une portée sacrificielle ou 2/ le texte a une portée non sacrificielle. Tout comme Girard soutient qu'il « n'y a rien dans les Évangiles, pour suggérer que la mort de Jésus est un sacrifice, quelle que soit la définition qu'on donne de ce sacrifice, expiation, substitution<sup>41</sup> », plusieurs chercheurs refusent l'interprétation sacrificielle de la mort du Christ, tandis que d'autres, en réaction, réaffirment avec conviction la valeur irremplaçable du sacrifice du Christ pour la théologie chrétienne. On assiste alors à un genre de course à relais où, avec les mêmes textes bibliques, chaque chercheur part dans une direction inverse pour soutenir sa thèse, ce qui entraîne confusion et désintéressement devant ce « capharnaüm » d'hypothèses entourant le sacrificiel.

Dans ce tour d'horizon de l'état de la question, seulement quelques auteurs représentatifs ont été choisis pour exprimer les principales positions des chercheurs. Il s'agira donc d'une présentation sommaire et globale de la notion générale du sacrifice dans le monde de la recherche. Toutefois, une présentation plus fine et plus précise de la position des principaux commentateurs de Rm et 1P sera faite lors de l'analyse de chacune des péripécies<sup>42</sup>. Pour l'instant, j'entends discerner, en trois points, les tendances interprétatives ainsi que les impasses auxquelles la recherche actuelle est confrontée. Il sera donc question 1/ du sacrifice du Christ en Rm et 1P; 2/ du sacrifice des chrétiens en Rm et 1P et 3/ de nouvelles approches méthodologiques s'intéressant à la métaphore.

---

<sup>41</sup> GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 203.

<sup>42</sup> Il est illusoire de croire qu'un état de la question peut rapporter tout ce qui a été dit sur le sacrifice, tout comme il serait présomptueux de prétendre utiliser tout ce qui a été dit sur chacune des péripécies. Des choix ont dû être effectués : dans l'analyse de chaque péripécie, en plus de nombreux articles spécifiques et pertinents de chercheurs variés – tant francophones, anglophones, germanophones et hispanophones –, les principaux grands commentateurs ont été mes interlocuteurs privilégiés. Pour Rm, il s'agit principalement d'Achtemeier, Byrne, Cranfield, Dodd, Dunn, Fitzmyer, Godet, Käsemann, Lagrange, Légasse, Viard et Wilckens. Pour 1P, Achtemeier, Bénétreau, Best, Elliott, Jobes, Michaels, Schelkle, Selwyn et Spicq sont les principaux commentateurs retenus.

### 1.2.1 Le sacrifice du Christ en Rm et 1P

Nico Shreurs, dans un article au sujet de la tension sacrificielle / non sacrificielle dans l'exégèse allemande, confirme qu'il n'y a pas d'unanimité sur la question sacrificielle dans le NT : « on the question of whether or not, according to the New Testament testimony, humankind is redeemed by a sacrifice, there is no unanimity amongst exegetes<sup>43</sup>. » De façon plus spécifique, en Rm et 1P, la tension autour de l'interprétation du sacrifice du Christ est tout aussi présente. Les chercheurs sont tout autant divisés.

Trois positions distinguent les chercheurs : l'interprétation sacrificielle 1/ va de soi et n'est pas discutée, 2/ est essentielle et doit être revalorisée, 3/ est une erreur et doit être dénoncée<sup>44</sup>. Le premier cas concerne surtout les chercheurs dont les travaux n'ont pas eu le temps d'être touchés par la vague anthropologique girardienne<sup>45</sup>. Puisque ces auteurs ne remettent nullement en cause l'interprétation sacrificielle, je regarderai plutôt du côté des chercheurs qui sont conscients d'une tension sacrificielle et qui militent, soit pour la défendre, soit pour la subvertir.

À cet égard, James D.G. Dunn, qui privilégie l'aspect sacrificiel de la mort du Christ, est bien conscient de cette tension. Il reconnaît que, de façon générale, plusieurs chercheurs négligent l'aspect sacrificiel à cause de certains malaises : « The idea of blood sacrifices and of divine-human relationships being somehow dependent on them is so

---

<sup>43</sup> Voir N. SCHREURS, « A Non-Sacrificial Interpretation of Christian Redemption? », dans T. MERRIGAN et J. HAERS, dir., *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven, Leuven University Press, 2000, p. 551-565.

<sup>44</sup> Sur la portée sacrificielle ou non de la mort du Christ, il y a bien sûr des positions intermédiaires que je signalerai au fur et à mesure.

<sup>45</sup> Plusieurs chercheurs n'ont jamais remis en question l'interprétation sacrificielle de la mort du Christ. Le sacrifice va de soi et ne pose aucun problème herméneutique. Toute manifestation du salut, qu'elle soit en terme de rachat, de justification, d'héroïsme, est réduite à l'interprétation sacrificielle. Au chapitre 2, je donnerai une définition du sacrifice, je ferai également des distinctions entre différents termes, tels que, expiation, rachat, rançon, rédemption, rémission, réparation, satisfaction, substitution et je distinguerai diverses métaphores sotériologiques.

repellent to post-Enlightenment man that many commentators have instinctively played down or ignored this side of Paul's theology<sup>46</sup>. » Dunn illustre bien ce malaise. De fait, sa position se trouve en réaction à celle d'Ernst Käsemann. Ce dernier réagit contre l'idée sacrificielle de la mort de Jésus en niant que Paul ait appelé la mort de Jésus un sacrifice. Pour lui, l'idée de la mort sacrificielle de Jésus serait simplement mise en arrière-plan<sup>47</sup>. Mais Dunn croit difficile d'acquiescer aux conclusions de Käsemann, qui ne rendraient pas justice à la pensée de Paul.

Pour soutenir son point de vue, Dunn va affirmer qu'en Rm 3,25, considéré comme un passage important pour découvrir la pensée de Paul, le mot ἱλαστήριον ne peut pas être autrement qu'une référence sacrificielle. Selon lui, le seul vrai débat est de savoir si ἱλαστήριον doit être compris comme « place » ou comme « moyen » d'expiation/propitiation, bien que « moyen » lui paraisse finalement plus approprié<sup>48</sup>. Pourtant, la littérature entourant ce simple verset démontre que le « seul vrai débat » ne se situe pas seulement entre le choix des termes « place » ou « moyen », mais est beaucoup plus complexe<sup>49</sup>.

Selon Dunn, Paul aurait une théorie du sacrifice assez définie, basée sur les sacrifices pour le péché, le *ḥatā*<sup>50</sup>. Ainsi, chaque passage paulinien à potentialité sacrificielle est compris comme un sacrifice pour le péché. C'est en ce sens que Rm 3,21-26 et Rm 8,3 deviennent ses textes de base pour élaborer une théologie sacrificielle, réduite au sacrifice pour le péché.

---

<sup>46</sup> J.D.G. DUNN, « Paul's Understanding of the Death of Jesus », dans BANKS, dir., *Reconciliation and Hope*, p. 131.

<sup>47</sup> E. KÄSEMANN, *Perspectives on Paul*, Philadelphie, Fortress Press, 1971, p. 42-45.

<sup>48</sup> DUNN, « Paul's Understanding of the Death of Jesus », p. 131.

<sup>49</sup> L'analyse de la péricope réservera une place importante au débat autour du sens de ἱλαστήριον, dont la traduction est la première interprétation. Voir Rm 3,21-26. *Commentaires et justification de la traduction*, point i, p. 93.

<sup>50</sup> Voir principalement Lv 4,1-5,13.

Or, la démonstration de Dunn est confuse et peu convaincante; il ne fait pas de distinctions entre le sacrifice pour le péché, le *Kippour*, l'agneau pascal et le rituel du bouc émissaire. Il ne définit pas clairement le *hatā'* et ne met pas en lumière les différends de l'exégèse sur ce sacrifice<sup>51</sup>. Résolument, Dunn se situe du côté des défenseurs d'une théologie sacrificielle. Pour lui, l'imagerie sacrificielle est centrale dans la théologie paulinienne, bien que rapidement exposée.

Dans la même lignée, Michael D. Greene soutient que la contribution sacrificielle dans la théologie paulinienne est sous-estimée par la plupart des exégètes et son travail entend pallier cette omission<sup>52</sup>. Il dit avoir été principalement inspiré par Herman N. Ridderbos qui s'oppose à ceux qui croient que Paul utiliserait un langage sacrificiel dans un sens figuratif ou métaphorique. À cause de Rm 3,25, Ridderbos croit plutôt au caractère évident de la mort propitiatoire de Jésus : « impartial exegesis will confirm that Paul does speak of Jesus' death as a propitiatory sacrifice<sup>53</sup>. » Greene poursuit en ce sens : « Careful exegesis should correct the tendencies of generalization and a priori reasoning<sup>54</sup>. » Or, l'exégèse « attentive » de Greene tombe également dans les généralisations et l'exégèse « impartiale » de Ridderbos n'est pas convaincante; il ne tient pas compte des difficultés de traduction de *ἱλαστήριον* qu'il traduit, sans arguments, par « propitiatoire<sup>55</sup> ». Greene revient constamment avec son hypothèse de base qui se résume à affirmer que les écrits pauliniens sont plus sacrificiels que les chercheurs le laissent entendre. L'étude des différents textes de Paul effectuée par Greene est censée démontrer l'évidence que Paul conçoit la mort du Christ sous l'angle du sacrifice expiatoire juif, permettant la relation entre Dieu et l'être humain. Toutefois, l'évidence n'existe que dans la pensée de Greene.

---

<sup>51</sup> Voir le point 2.3.1 *Le sacrifice du Christ en Rm*, p. 45ss, qui discute du *hatā'*.

<sup>52</sup> M.D. GREENE, *Cult Sacrifice and Death of Christ : A Study in Pauline Theology*, thèse de doctorat, Université de Virginie, Ann Arbor, UMI, 1987.

<sup>53</sup> H.N. RIDDERBOS, *Paul. An Outline of His Theology*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1975, p. 189. Qui peut se vanter de faire une exégèse totalement impartiale?

<sup>54</sup> GREENE, *Cult Sacrifice and Death of Christ*, p. 176.

<sup>55</sup> Il est légitime pour un chercheur de traduire *ἱλαστήριον* par « propitiation », mais ce choix de traduction (surtout dans une exégèse qui se dit « impartiale ») devrait être argumenté.

Un des auteurs contestés par Greene est Johan Christiaan Beker, qui amène une toute autre lecture de la théologie de la croix chez Paul. Pour Beker, la mort du Christ renverse la loi et signifie sa fin (Rm 10,4). La mort du Christ signifie le grand changement, elle constitue la victoire de Dieu sur les puissances du vieux monde. La résurrection devient une conséquence de cette mort. Elle devient le moyen de valider l'abolition de la loi et inaugure le triomphe cosmique de Dieu. Beker s'applique donc à exposer la nature apocalyptique de l'interprétation de la mort du Christ. Pour lui, la mort et la résurrection du Christ dans leur aspect apocalyptique constituent le cœur cohérent de la pensée de Paul<sup>56</sup>. Beker reconnaît ce qu'il appelle le langage rabbinique du sacrifice et de l'expiation chez Paul, mais ce langage n'exprimerait pas de façon satisfaisante la pensée de l'apôtre : « it is incapable of stating the new ontological state of life that succeeds the judgment of God in the death of Christ<sup>57</sup>. » Ainsi, la contribution apocalyptique de Beker éclaire admirablement bien une certaine tension présente dans la pensée de Paul, mais n'offre pas, finalement, une réelle compréhension du sacrifice chez Paul.

Du côté des chercheurs qui interrogent le caractère sacrificiel de la mort du Christ, Olivette Genest fournit l'une des recherches les plus complètes sur le discours de la mort de Jésus<sup>58</sup>. Par une approche sémiotique greimassienne, tous les passages des épîtres et de l'Apocalypse sur la mort de Jésus sont analysés. Elle s'intéresse donc, entre autres, à la fois à Rm et à 1P. Elle déplore le « nivellement du vocabulaire dans la littérature de tout genre sur la croix de Jésus<sup>59</sup> ». Son approche va bien au-delà du simple aspect sacrificiel. Elle reconnaît comment la tradition chrétienne a amplifié la lecture sacrificielle de la mort de Jésus. Les résultats de son analyse « remettent en perspective ce sens sacrificiel sur l'arrière-fond de la pluralité et de la polysémie des références à la mort de Jésus<sup>60</sup> ». Elle en conclut que les épîtres métaphorisent la mort de Jésus et usent d'un grand nombre de

---

<sup>56</sup> J.C. BEKER, *Paul the Apostle*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, p. 207.

<sup>57</sup> BEKER, *Paul the Apostle*, p. 197.

<sup>58</sup> GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*.

<sup>59</sup> GENEST, « Le discours de l'exégèse biblique sur la mort de Jésus », p. 166.

<sup>60</sup> GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, jaquette externe du volume.

représentations de cette mort, d'où la nécessité d'éviter une lecture littérale ou la recherche d'un sens univoque.

Cette diversité sémantique mise en lumière par Olivette Genest doit être respectée. Privilégier une représentation de la mort de Jésus comme l'aspect sacrificiel, au détriment des autres, ne rend pas justice à la diversité épistolaire biblique<sup>61</sup>. Sans prendre une approche sémiotique, j'adhère aux conclusions générales de Genest et je les prends comme base d'appui pour la thèse. Toutefois, je désire poursuivre la réflexion en regardant aussi comment Rm et 1P mettent en discours le sacrifice des chrétiens, ce qui ne concernait pas le propos de Genest.

De ce rapide survol de la position de chercheurs choisis sur le sacrifice du Christ en Rm et 1P, on remarquera que, à part Genest qui s'intéresse à Rm et 1P, les autres discutent principalement du sacrifice du Christ dans les lettres de Paul. Effectivement, la Première lettre de Pierre n'est pas reconnue d'emblée pour sa christologie sacrificielle. Sa sotériologie fait certes appel aux métaphores du sang (1P 1,2.19), du rachat (1P 1,18) et de l'agneau (1P 1,19) qui peuvent être porteuses d'ambiguïté sacrificielle, mais le caractère sacrificiel éventuel de ces notions est peu ou pas discuté, se résumant très souvent à une analogie pascale<sup>62</sup>. Par contre, la thématique de la souffrance des chrétiens en lien avec celle du Christ y est largement développée et reçoit parfois une interprétation sacrificielle, d'où l'association malheureuse entre sacrifice et souffrance<sup>63</sup>. Voilà pourquoi il sera intéressant d'envisager le sacrifice du Christ en Rm et en 1P, puisque les deux lettres approchent de façon différente la notion du sacrifice. Cette diversité herméneutique décloisonne le sacrifice d'un carcan convenu et confirme que le sacrifice est une notion en mouvement.

---

<sup>61</sup> GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 261.

<sup>62</sup> J. SCHLOSSER, « Le thème exodiale dans la Prima Petri », dans D. MARGUERAT et J. ZUMSTEIN, dir., *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard* (MdB, 23), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 259-274.

<sup>63</sup> J.H. ELLIOTT, *1Peter. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 37B), New York / Toronto, Doubleday, 2000, p. 373.

Bref, au sujet de la mort du Christ, deux clans se distinguent : les tenants de l'interprétation sacrificielle à tout prix et ceux de l'interprétation non sacrificielle. Toutes ces discussions finissent par engendrer contradictions et débats plus ou moins stériles. À trop vouloir se positionner dans un clan ou l'autre, certains auteurs ramènent la complexe réalité sacrificielle à un seul et même point, voire même l'esquivent complètement : place unique et centrale du sacrifice chez Greene et Ridderbos, sacrifice pour le péché chez Dunn, conception apocalyptique chez Beker, arrière-plan pour Käsemann. Pourtant, Genest démontre bien la complexité de la réalité sacrificielle qui appelle la nuance. De plus, puisqu'opter pour une interprétation sacrificielle ou non sacrificielle de la mort de Jésus aura des conséquences sur l'interprétation du sacrifice des chrétiens appelés à suivre l'exemple du Christ, il faut en tenir compte dans l'analyse, ce que les chercheurs consultés ont omis de considérer. Et pourtant, les conséquences éthiques de l'interprétation du sacrifice du Christ sur la vie des croyants sont capitales.

### **1.2.2 Le sacrifice des chrétiens en Rm et 1P**

En Rm, le sacrifice du Christ et celui des chrétiens sont nettement distingués, tandis qu'en 1P, le sacrifice du Christ sert de modèle au sacrifice du croyant; sacrifice du Christ et sacrifice des chrétiens semblent donc intrinsèquement liés, du moins en 1P. Peu de chercheurs se penchent véritablement sur les conséquences du sacrifice du Christ pour le comportement éthique des chrétiens. Et pourtant, cet aspect ne doit pas être négligé. Combien de pratiques doloristes ont été vécues par les chrétiens au nom d'une imitation du Christ? Sans vouloir condamner ce qui a été fait dans le passé dans un contexte donné, je crois qu'il demeure essentiel aujourd'hui, de réfléchir sur les incidences de notre interprétation du sacrifice du Christ pour proposer une éthique chrétienne qui soit réellement signifiante et stimulante, sans tomber dans un piétisme extrémiste.

Robert J. Daly est un des rares chercheurs à bien cerner le problème du sacrifice des chrétiens. « Since, therefore, the Christ-event is clearly presented to us in the New

Testament as a sacrificial event, our participation in Christ is necessarily sacrificial in some truly significant way<sup>64</sup>. » Daly affirme qu'il y a assez de lieux communs dans le NT pour parler d'une théologie primitive du sacrifice des chrétiens et que les lettres de Paul en seraient le principal point de départ. De façon plus précise, cinq textes s'intéresseraient à la question du sacrifice des chrétiens (Rm 12,1-2; 15,15-16; 1P 2,4-10; He 10,19-25; 12,18-13,16<sup>65</sup>).

Pour Daly, le concept néotestamentaire du sacrifice des chrétiens n'est pas cultuel ou liturgique, mais pratique et éthique. Il parle d'une liturgie de vie<sup>66</sup>. Il s'oppose à une interprétation du sacrifice dans le NT lue et actualisée principalement par une pratique liturgique, voire sacramentelle. Bien que, selon Daly, le sacrifice du Christ soit compatible avec une interprétation liturgique qui s'actualise dans l'eucharistie, le sacrifice des chrétiens doit cependant s'insérer dans une pratique de don de soi aux autres. Daly distingue donc clairement l'interprétation du sacrifice du Christ, plus liturgique et cultuelle, et celle du sacrifice du chrétien, plus pratique et éthique, ce qui est très intéressant. Par contre, ce qui semble manquer à l'argumentation de Daly est justement l'arrimage entre sacrifice du Christ et sacrifice des chrétiens. De fait, bien que Daly, au départ, distingue l'interprétation liturgique et cultuelle du sacrifice du Christ, par la suite, il ne s'intéresse qu'au sacrifice des chrétiens. Mais comment interpréter le sacrifice des chrétiens sans une lecture préalable et développée du sacrifice du Christ?

Dans un article plus récent, Daly semble vouloir pallier ce manque en s'intéressant plus particulièrement au sacrifice du Christ. Il déploie alors une visée non sacrificielle de la mort du Christ, fortement influencée par René Girard<sup>67</sup>. Il prétend que le problème du sacrifice viendrait d'une interprétation mal dirigée de la période patristique qui culminerait

---

<sup>64</sup> R.J. DALY, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Philadelphia, Fortress Press, 1978, p. vi.

<sup>65</sup> Trois textes choisis par Daly font partie de mes choix pour parler du sacrifice des chrétiens (Rm 12,1-2; 15,14-16; 1P 2,4-10).

<sup>66</sup> DALY, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, p. 83.

<sup>67</sup> R.J. DALY, « Is Christianity Sacrificial or Antisacrificial? », *Religion* 27/3 (1997) p. 231-243.

avec les arguments du temps de la Réforme et de la Contre-Réforme sur l'importance du sacrifice du Christ dans l'eucharistie. Daly laisse entendre qu'il y aurait peu ou pas d'éléments sacrificiels dans le christianisme à son origine. Paul B. Duff lui donne la réplique par une étude des passages bibliques qu'il considère comme prouvant le caractère sacrificiel chrétien dans le NT<sup>68</sup>. Malheureusement, Duff ne reprend pas les mêmes textes que Daly pour appuyer son argumentation, ce qui construit un discours à un niveau différent, entraînant un véritable dialogue de sourds<sup>69</sup>. Duff se dit disposé à admettre qu'il y a de rares éléments antisacrificiels dans le NT, mais continue de s'opposer à Daly : « In sum, I suggest that there is little or nothing inherently anti-sacrificial about earliest Christianity as reflected in the New Testament. The suggestion to the contrary just is not supported by the NT texts<sup>70</sup>. »

Encore ici, on se retrouve avec le débat sacrificiel / non sacrificiel. Pourtant, Daly visait juste quand il affirmait l'importance non pas tant de reconnaître l'imagerie sacrificielle, mais de pouvoir l'interpréter convenablement : « It is one thing to point out that sacrificial language and imagery run through the New Testament epistles; it is quite another to be able to point out what the theological import of this language and imagery might be<sup>71</sup>. » Comment peut-on sortir de cette impasse herméneutique?

### 1.2.3 Nouvelles approches méthodologiques par le biais des métaphores

Certains croient pouvoir sortir de l'impasse en optant pour une approche méthodologique différente. Bien que ne s'intéressant ni au sacrifice du Christ, ni à celui des chrétiens, l'approche méthodologique de Troy M. Martin mérite un détour puisqu'il aborde

---

<sup>68</sup> P.B. DUFF, « The Sacrificial Character of Earliest Christianity : A Response to Robert J. Daly's "Is Christianity Sacrificial or Anti-Sacrificial" ? », *Religion* 27/3 (1997) p. 245.

<sup>69</sup> Duff répond à Daly en prenant d'autres textes bibliques, spécialement ceux conservant le Temple. Par exemple, Mt 5,23; Ac 2,46; 3,21; 5,42; 21,26; 1Co 9,13.

<sup>70</sup> DUFF, « The Sacrificial Character of Earliest Christianity », p. 248.

<sup>71</sup> DALY, « The New Testament Concept of Christian Sacrificial Activity », *BTB* 8 (1978) p. 101.

1P par le biais des métaphores<sup>72</sup>. Il regarde la lettre dans sa composition littéraire, son arrangement structurel et ses thèmes majeurs. Il soutient que le concept de diaspora est la métaphore déterminante de 1P et que trois métaphores reliées à cette dernière sont les principaux indicateurs de la structure de la lettre : la famille élue de Dieu (1,14–2,10), le statut d'étranger en ce monde (2,11–3,12) et la diaspora comme lieu de la souffrance (3,13–5,11). En exprimant le statut ontologique des récipiendaires, les trois métaphores exposeraient la conduite à adopter et dissuaderaient de faire défection, en valorisant une attitude de foi. Bien que Martin insiste sur le fait qu'en 1P, les indices du monde social sont des indices comme métaphores et non comme description de la réalité sociale, il ne poursuit pas avec une théologie qui impliquerait le lecteur actuel. L'idée de base est novatrice, encore que le traitement est parfois inégal et peu convaincant.

En ce sens, John H. Elliott critique l'approche métaphorique de Martin, parce qu'elle serait biaisée. Selon Elliott, l'existence de la diaspora n'est pas la bonne nouvelle de la lettre comme le soutient Martin, mais illustre seulement la condition précaire des destinataires<sup>73</sup>. Quoi qu'il en soit, l'approche métaphorique de Martin ne fournit aucun indice pour une meilleure compréhension du sacrifice.

Fika J. van Rensburg, qui reconnaît que l'approche métaphorique de Martin a ouvert de nouvelles alternatives d'interprétation, propose d'envisager les métaphores salvifiques de 1P en lien avec l'AT<sup>74</sup>. Rensburg veut identifier et catégoriser les métaphores salvifiques de l'AT et établir comment la reconnaissance de l'AT dans les métaphores de 1P contribue à leur interprétation. Il reconnaît en 1P quelques allusions à l'AT qu'il classe en trois métaphores salvifiques : 1/ le salut en tant que famille, avec Dieu comme Père, 2/ le salut en tant que rachat par Dieu dans sa famille avec le sang précieux du Christ et 3/ le salut en

---

<sup>72</sup> T.W. MARTIN, *Metaphor and Composition in 1 Peter* (Dissertation Series, 131), Atlanta, Scholars Press, 1992.

<sup>73</sup> J.H. ELLIOTT, « Metaphor and Composition in 1 Peter », *BTB* 28/1 (1998) p. 37-38.

<sup>74</sup> F.J. van RENSBURG, « The Old Testament in the Salvific Metaphors in 1 Peter », dans J. SCHLOSSER, dir., *The Catholic Epistles and the Tradition* (BETL, 176), Leuven, University Press / Uitgeverij Peeters, 2004, p. 381-396.

tant que peuple de Dieu. Tenir compte des métaphores et de l'intertextualité en 1P me semble une avenue fort intéressante. Par contre, la conclusion de Rensburg est décevante. Bien qu'il ait identifié et catégorisé les métaphores salvifiques de 1P en regard avec l'AT, tel qu'il se le proposait, il conclut que l'étude de l'AT dans les métaphores salvifiques en 1P ajoute profondeur et perspective dans l'interprétation des métaphores, mais n'ajoute aucune nouvelle dimension à l'interprétation de ces métaphores<sup>75</sup>. Or, je suis d'avis que l'attention aux différences entre le texte de l'AT et 1P peut fournir des indices interprétatifs fort intéressants et révélateurs d'une pensée qui se développe en s'appuyant sur une continuité tout en s'en distinguant.

Du côté paulinien, Stephen Finlan tente lui aussi une approche métaphorique de la sotériologie<sup>76</sup>. Il veut s'efforcer de comprendre la sotériologie de Paul en explorant l'interaction entre les métaphores. Il avance la pertinente remarque que les métaphores sacrificielles, qu'il considère comme cultuelles, sont toujours accompagnées par des métaphores sociales (avec rédemption, réconciliation, adoption, justification) qui décrivent les suites bénéfiques de l'événement salvateur pour les croyants. Cet aspect aurait pu être intéressant pour l'interprétation du sacrifice des chrétiens : en quoi les métaphores sociales, découlant de la métaphore sacrificielle, pourraient-elles induire un comportement éthique particulier de la part des croyants? Or, Finlan n'approfondit pas. Il se contente de postuler que les métaphores cultuelles chez Paul sont à la base des métaphores sociales et qu'elles dessinent la manière dont la mort de Jésus accomplit le salut. Dès le début, Finlan discute sur les métaphores, avec comme seule balise le fait que le référent doit être reconnaissable et suffisamment simple pour être compris. Ce n'est qu'au quatrième chapitre (p. 192) qu'il définit le terme « métaphore », alors qu'il l'envisage comme l'usage de termes et d'idées d'un domaine pour décrire un événement dans un autre domaine ou catégorie d'existence<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> RENSBURG, « The Old Testament in the Salvific Metaphors in 1 Peter », p. 396.

<sup>76</sup> S. FINLAN, *The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2004.

<sup>77</sup> FINLAN, *The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors*, p. 192.

En somme, malgré ses efforts de conceptualisation, son analyse du jeu métaphorique est plutôt accessoire.

Il faut noter que Gerd Theissen avait déjà souligné l'interaction des métaphores entre elles que Finlan soulignait<sup>78</sup>. Theissen parle d'un symbolisme sotériologique basé sur des images d'interaction sociale<sup>79</sup>. Paul, en exprimant le salut par des images connues et communes, comme la libération, la justification, la réconciliation, la transformation, la vie, la mort et l'union, exprime à la fois le changement et la transformation. L'asymétrie du symbolisme sotériologique (père / fils, maître / esclave, juge / accusé, ami / ennemi) produit le changement : Theissen parle d'une sotériologie de l'action rédemptrice<sup>80</sup>. Dans ce symbolisme, le rédempteur établit alors une symétrie entre lui et celui qui a besoin du salut. Il n'y a donc plus seulement une transformation dans les relations, mais aussi une transformation des qualités et caractéristiques essentielles des partenaires. Il s'agit alors d'une sotériologie de la participation rédemptrice<sup>81</sup>. L'être humain sauvé a un devoir de salut envers les autres. Or, il est probant qu'il existe une interaction des métaphores entre elles et Theissen le démontre bien. Malheureusement, en ne démontrant que l'interaction des métaphores sociales entre elles, Theissen ne fait pas ressortir l'interaction possible avec la métaphore sacrificielle.

Pour sa part, au-delà de Rm et 1P, Nico Schreurs, voulant remédier à l'impasse sacrificielle / non sacrificielle, propose une approche métaphorique du sacrifice qu'il situe entre ce qu'il appelle le « vrai » sens du sacrifice et l'interprétation éthique. Bien qu'il ne considère pas la croix comme un sacrifice au sens culturel et rituel, il juge peu judicieux de se débarrasser de toutes références au sacrifice pour identifier les causes de la rédemption

---

<sup>78</sup>En plus de Theissen, Michael Root relève également l'interaction des métaphores entre elles pour exprimer le salut. Voir M. ROOT, « Dying He Lives : Biblical Image, Biblical Narrative and the Redemptive Jesus », *Semeia* 30 (1984) p. 155-169.

<sup>79</sup>G. THEISSEN, « Soteriological Symbolism in the Pauline Writings. A Structuralist Contribution », dans *Social Reality and the Early Christians : Theology, Ethics, and the World of the New Testament* / trad. par M. Kohl, Minneapolis, Fortress Press, 1992, p. 159-186.

<sup>80</sup>THEISSEN, « Soteriological Symbolism in the Pauline Writings », p. 183.

<sup>81</sup>THEISSEN, « Soteriological Symbolism in the Pauline Writings », p. 183.

chrétienne. « I have sought to argue that Girard's demand for a non-sacrificial interpretation of Christ's death is partly to be welcomed. [...] On the other hand, however, I have argued that a total rejection of sacrificial language would deprive Christian faith and theology of a means to penetrate into the heart of the history of Christian salvation<sup>82</sup>. » Schreurs se fixe comme but de sauver le « vrai » sens du sacrifice en laissant de côté les aspects affreux et violents pour unir expiation, réconciliation et salut avec la mort du Christ<sup>83</sup>. Toutefois, il faut poser ici une question. Comment Schreurs, après s'être appliqué à démontrer la complexité et l'ambiguïté du sacrifice, peut-il prétendre sauver le « vrai » sens du sacrifice? Comment peut-il laisser de côté les aspects affreux du sacrifice? Sélectionner ce qui plaît et rejeter le reste est-elle une bonne pratique herméneutique?

Affirmant l'utilité d'une compréhension en partie non sacrificielle et en partie sacrificielle, Schreurs plaide pour une interprétation pluraliste et critique de la vie et de la mort de Jésus comme point de départ de la théologie chrétienne de la rédemption. Cette idée est des plus pertinentes et l'ouverture métaphorique lui permettrait une telle lecture. Pourtant, bien que l'usage métaphorique implique une plurivocité, Schreurs ferme rapidement la métaphore sacrificielle en l'interprétant dans le sens de l'expiation et de la substitution, sans plus de justifications, ce qui rend le recours au concept de la métaphore limité et non fonctionnel. Bien que se voulant ouverte, la position de Schreurs penche nettement du côté sacrificiel, même s'il s'en défend en indiquant que la mort du Christ n'est pas un « vrai » sacrifice.

En résumé, une approche sensible à la métaphore laisse présager une avenue possible pour sortir de l'impasse sacrificielle / non sacrificielle, et pour faire la jonction entre sacrifice du Christ et sacrifice des chrétiens, en permettant un surplus de sens. Cependant, l'application métaphorique par les auteurs évoqués demeure peu rigoureuse, voire même restrictive. D. Loose a raison de soutenir qu'il « nous faudra une théologie qui

---

<sup>82</sup> SCHREURS, « A Non-Sacrificial Interpretation of Christian Redemption? », p. 565.

<sup>83</sup> SCHREURS, « A Non-Sacrificial Interpretation of Christian Redemption? », p. 560.

prenne acte du surplus de sens exprimé par la métaphore<sup>84</sup> », au contraire de Martin, Finlan et Schreurs qui ferment rapidement la métaphore.

Ce survol de la recherche en trois étapes (christologie, éthique, méthode) démontre l'écueil interprétatif auquel est confrontée la recherche biblique. Il devient donc impératif de sortir de l'impasse du sacrificiel / non sacrificiel pour proposer une lecture qui, tout en respectant le texte biblique, soit porteuse de sens pour aujourd'hui.

### 1.3 Hypothèse et démarche

L'exploration du traitement du thème sacrificiel dans le monde de la recherche permet de dégager deux constats dans lesquels s'enracinera mon hypothèse de recherche. Premièrement, à travers ces débats entre sacrificiel et non sacrificiel, peu de chercheurs remettent en cause la vision de Dieu qui en découle ni n'envisagent les conséquences éthiques sur le comportement du chrétien et de la chrétienne. Comment peut-on comprendre le sacrifice du Christ et son incidence sur le sacrifice des chrétiens appelés à conformer leur vie à la suite du Christ? Deuxièmement, au lieu de nier le sacrifice, ou, au contraire, de le surévaluer à tout prix, ne devrait-on pas plutôt l'envisager de façon ouverte? Loin de vouloir nier le caractère sacrificiel de certains textes du corpus néotestamentaire, la présente thèse vise à souligner les conséquences de l'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus sur l'agir éthique des croyants et à en proposer une lecture actuelle.

À trop interpréter la mort du Christ dans un registre presque exclusivement sacrificiel, l'imitation du Christ par les croyants a revêtu les mêmes couleurs sacrificielles. Le sacrifice du Christ, largement étudié dans le monde de la recherche, est imposé comme modèle pour le sacrifice des croyants. Pourtant, certaines observations sommaires laissent entrevoir des différences fondamentales entre le sacrifice du Christ et celui des chrétiens.

---

<sup>84</sup> D. LOOSE, « L'interprétation des interprétations ou la théologie de la métaphore », *Sémiotique et Bible* 63 (1991) p. 39.

Les deux lettres diffèrent : là où Rm tente de donner un sens à la mort et aux souffrances du Christ, 1P réfléchit aux souffrances des chrétiens à la lumière de celles du Christ. En Rm, il y a un effort pour que la mission du Christ soit reconnue. En 1P, cette reconnaissance est établie. C'est maintenant aux chrétiens de continuer la mission du Christ. Une identité plus étroite entre le Christ et les chrétiens se forme. La reconnaissance de ce déplacement entre les deux lettres, trop souvent escamoté, voire même totalement ignoré, n'est sûrement pas sans portée théologique.

Voilà pourquoi je crois que la prétention à l'exclusivité de l'interprétation sacrificielle de la mort du Christ est sans fondement et, en conséquence, que l'exhortation des chrétiens à un comportement éthique exclusivement basé sur une christologie sacrificielle est également sans fondement. Étudier avec la même approche méthodologique tout autant le sacrifice du Christ et celui des chrétiens permettra de dégager les véritables points de *ressemblance* et de *dissemblance* que la métaphore provoque et ainsi d'envisager la métaphore du sacrifice du Christ et du sacrifice des chrétiens en Rm et 1P d'une manière ouverte.

L'analyse exégétique tentera donc de vérifier cette double hypothèse :

*D'une part, la mise en discours de Rm et de 1P semble jouer sur de multiples tensions littéraires qui accentuent le caractère métaphorique des représentations de la mort du Christ. Cet emploi métaphorique créerait une oscillation entre ressemblance et dissemblance qui exigerait alors une interprétation ouverte, sans cesse en mouvement, autant en ce qui concerne le sacrifice du Christ que le sacrifice des chrétiens. D'autre part, le recours à l'intertextualité inscrirait le sacrifice du Christ dans la continuité, tandis que l'absence d'enracinement intertextuel pour exprimer le sacrifice des chrétiens semblerait davantage jouer sur la discontinuité.*

*En conséquence, la lecture conjointe de Rm et de 1P laisserait deviner un déplacement dans la compréhension du sacrifice. Le sacrifice du Christ ne serait pas un sacrifice cultuel lié aux péchés et à la culpabilité, mais un sacrifice d'alliance en vue du salut, ayant pour incidences herméneutiques d'interpeller les chrétiens à participer à ce sacrifice*

*d'alliance en adoptant l'attitude du Christ faite d'obéissance et de témoignage. Le sacrifice des chrétiens devient alors un sacrifice de mission. Ainsi, le sacrifice du Christ serait porteur de salut, tandis que le sacrifice des chrétiens serait réponse au salut.*

Bref, afin de sortir de l'impasse sacrificielle / non sacrificielle dans laquelle la recherche semble s'embourber et afin de vérifier mon hypothèse de lecture, je propose une approche synchronique littéraire 1/ qui prend sa base dans la réalité textuelle, 2/ qui s'intéresse tout autant au sacrifice du Christ qu'à celui des chrétiens, 3/ qui tient compte de la diversité herméneutique apportée par deux lettres, Rm et 1P, et 4/ qui examine les tensions du texte pour proposer une interprétation ouverte des jeux métaphoriques des péricopes choisies. Pour ce faire, une approche méthodologique attentive au texte et à ses mouvements discursifs doit être définie. Voilà ce à quoi s'attardera le chapitre suivant.

## **2 Le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens : approche méthodologique**

Existe-t-il un lien entre le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens? Est-ce que la Lettre aux Romains et la Première lettre de Pierre traitent les deux sacrifices de la même manière? Ces deux questions formeront l'armature de ma recherche et j'y répondrai en centrant mon analyse sur le concept de métaphore. Partant du présupposé que le salut chrétien s'exprime par diverses métaphores, je m'appliquerai à déceler principalement les métaphores sacrificielles et tenterai, dans une perspective synchronique, de tenir compte de la tension métaphorique entre ce qui est « possible », le « est comme », et ce qui est « impossible », le « n'est pas<sup>85</sup> ». Pour bien déceler ces deux tensions et pour dégager le fonctionnement et l'interrelation des métaphores en jeu (sacrifice, mais aussi esclavage, sang, agneau, don de soi, pierre vivante), diverses observations littéraires seront établies. D'abord, une traduction rigoureuse et commentée du texte grec sera proposée. Puis, divers indices textuels seront relevés, tels les personnages et leurs actions, le vocabulaire, la temporalité et la spatialisation, les figures de style. Une attention particulière sera apportée aux jeux intertextuels et parfois même intratextuels de certaines péripécies. Toutes ces observations et analyses seront établies afin de favoriser une meilleure compréhension du sacrifice. C'est donc dans cette perspective synchronique que la recherche sera faite, attentive au texte pour lui-même et à son rapport avec le lecteur, en vue d'éclairer l'arrimage entre une christologie sacrificielle et l'éthique chrétienne.

L'objectif de ce chapitre sera donc méthodologique, de manière à mettre en place mes concepts et procédures de lecture : 1/ définitions et distinctions en lien avec le sacrifice; 2/ justification des corpus; 3/ choix des péripécies; 4/ enjeux métaphoriques et 5/ diverses modalités de mon approche synchronique.

---

<sup>85</sup> Ricoeur voit la métaphore en ces termes : « le “est” métaphorique signifie à la fois “n'est pas” et “est comme” ». P. RICOEUR, *La métaphore vive* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1975, p. 11. Le point 2.4 *Enjeux métaphoriques* (p. 51) expliquera mes options herméneutiques face au traitement de la métaphore.

## 2.1 Définitions et distinctions

À l'orée de cette thèse sur le sacrifice, il importe d'abord de définir ce dont il est question. Nico Schreurs affirme que l'aversion et la confusion envers le sacrifice biblique seraient d'abord occasionnées par le net désaccord entre les exégètes sur une définition du sacrifice et sur ce que ce dernier réalise<sup>86</sup>. Qu'est-ce que le sacrifice?

Le terme de "sacrifice" est probablement l'un des plus piégés du vocabulaire chrétien. Il a été si chargé par l'histoire de connotations doloristes, voire masochistes que, dans nos langues modernes, il est devenu quasiment synonyme de souffrance expiatoire, donnant ainsi à bien des chrétiens le sentiment d'avoir affaire à un Dieu empêcheur de vivre<sup>87</sup>.

Une grande cause d'ambiguïtés et de malentendus dans la recherche sur le sacrifice dans le NT réside dans le fait qu'aucune définition n'est préalablement établie. Plusieurs discutent sur le sacrifice, mais bien souvent, personne ne parle de la même chose. Pour les uns, il s'agit d'un acte cultuel, pour d'autres, d'une dévotion intérieure ou d'un acte d'héroïsme, pour certains, d'un acte de renoncement et de détachement, pour d'autres, c'est une pratique liturgique. De fait, plusieurs chercheurs confondent facilement le sacrifice avec l'expiation, le rachat, la rançon, la rédemption, la rémission, la réparation, la satisfaction, la substitution. Un essai de définitions, et des distinctions s'imposent.

### 2.1.1 Définitions

Certains chercheurs dédaignent toute théorisation sur le sacrifice. Selon eux, les tentatives menées en ce sens par les ethnologues et les anthropologues ont toutes fait l'objet

---

<sup>86</sup> SCHREURS, « A Non-Sacrificial Interpretation of Christian Redemption? », p. 552.

<sup>87</sup> L.-M. CHAUVET, « Le "sacrifice" en christianisme. Une notion ambiguë », dans M. NEUSCH, dir., *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 139.

d'objections sérieuses de la part de leurs collègues<sup>88</sup>. Ainsi, un exégète déclare de manière péremptoire :

Any general theory of sacrifice is bound to fail. The wide distribution of the institution of sacrifice among people of the world is not due to some fundamental trait which fulfills a fundamental human need. Sacrifice is a flexible symbol which can convey a rich variety of possible meanings<sup>89</sup>.

Pourtant, même s'il faut constater le large éventail de sens assumé par les systèmes sacrificiels à travers les époques et les peuples, un effort de théorisation demeure essentiel. Les anthropologues Henri Hubert et Marcel Mauss ont tenté d'élaborer, au début du vingtième siècle, une définition du sacrifice qui a servi de point de départ à plusieurs autres approches subséquentes, qu'elles soient anthropologiques ou religieuses. Ils le définissent ainsi : « Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse<sup>90</sup>. » Leur définition se veut volontairement générale pour laisser place aux diverses particularités ethniques, culturelles et sociales dans la pratique des sacrifices. À mon avis, pour l'étude des sacrifices dans la Bible, il faudrait y ajouter expressément la divinité, ce que la définition de Roland De Vaux ne manque pas de faire : « le sacrifice est toute offrande, animale ou végétale, qui est détruite en tout ou en partie sur l'autel en hommage à la divinité<sup>91</sup>. »

Toutefois, même en établissant une définition très générale, il demeure difficile d'y reconnaître le sacrifice du Christ et celui des chrétiens. En effet, la mort de Jésus n'a jamais été un acte religieux et cultuel, mais une condamnation à mort promulguée par les autorités

---

<sup>88</sup> L.-M. CHAUVET, « Le sacrifice comme échange symbolique », dans NEUSCH, dir., *Le sacrifice dans les religions*, p. 277.

<sup>89</sup> J. MILGROM, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 3), New York, Doubleday, 1991, p. 442.

<sup>90</sup> H. HUBERT et M. MAUSS, « Mélanges d'histoire des religions : "Essai sur la nature et fonction du sacrifice" », *L'année sociologique* 2 (1899) p.29-138, en version numérique par J.-M. Tremblay, [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html), p. 13.

<sup>91</sup> R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament II*, Paris, Cerf, 1960, p. 291.

romaines. Pourtant, pour exprimer la bouleversante réalité de la mort et de la résurrection de Jésus Christ, les premiers chrétiens ont voulu y voir une allusion au système sacrificiel, sauf que déjà, une mutation de sens indique que la mort du Christ, interprétée de façon sacrificielle, renvoie à une réalité sacrificielle différente, voire métaphorique. En effet, la métaphore cherche « à exprimer par le langage plus que ce que peut dire le langage<sup>92</sup>. » Ce point de vue métaphorique du sacrifice du Christ, qui peut être également appliqué au sacrifice des chrétiens, sera mon point d'ancrage tout au long de la thèse.

Bref, dans son essence, le sacrifice relève d'un acte cultuel d'offrande faite par une personne pour être en lien avec la divinité. Je rechercherai donc les allusions sacrificielles qui font référence aux pratiques cultuelles, tout en étant consciente que cette application au Christ et aux chrétiens revêt un sens métaphorique.

### 2.1.2 Distinctions

En plus de définir le sacrificiel dans sa réalité cultuelle, des distinctions s'imposent. Dans la Bible, tout n'est pas aussi sacrificiel que certains ont pu le croire. Gerd Theissen fait remarquer que « l'interprétation de la mort de Jésus comme mort sacrificielle n'est pas non plus la seule interprétation. Elle prend place à côté d'autres interprétations<sup>93</sup> ». De fait, « le salut se dit, bibliquement, dans une *pluralité de vocabulaire* (...). Le langage sacrificiel n'est qu'un langage parmi d'autres. Toute réduction du salut à un seul registre (...) est inévitablement productrice d'effets pervers<sup>94</sup> ». Devant l'expérience incroyable du salut offert en Christ, les premiers chrétiens ont tenté d'exprimer par diverses métaphores la réalité inouïe qu'ils vivaient. Plusieurs métaphores ont vu le jour. Toutefois, avec le temps,

---

<sup>92</sup> M. LE GUERN, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie* (Langue et langage), Paris, Larousse, 1973, p. 72.

<sup>93</sup> G. THEISSEN, « L'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus et la fin des sacrifices », dans *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif* / trad. par J. Huffmann (Initiations au christianisme ancien), Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 2002, p. 231.

<sup>94</sup> CHAUVET, « Le "sacrifice" en christianisme. Une notion ambiguë », dans NEUSCH, dir., *Le sacrifice dans les religions*, p. 145.

certaines de ces métaphores semblent avoir perdu leur spécificité propre et ont revêtu, bien malgré elles, un caractère faussement et unilatéralement sacrificiel. En un premier temps, une distinction sera faite entre quelques-unes de ces métaphores qui se retrouvent dans la Bible. En un deuxième temps, des expressions peu à peu associées au sacrificiel, mais qui relèvent plus de l'histoire de la théologie, seront remises en perspective. C'est le cas, notamment, des mots : « substitution », « réparation », « satisfaction » et « expiation ».

▪ *Diverses métaphores sotériologiques*

Gerd Theissen fait remarquer que, dans la Bible, le salut est exprimé par des images de la vie de tous les jours : « The symbolism of New Testament soteriology is drawn largely from various patterns of social conditions<sup>95</sup>. » Il parle alors de sotériologie symbolique parce qu'elle résiste à tout genre de traduction dans un langage non métaphorique. Il importe donc de distinguer certaines expressions sotériologiques qui s'expriment par diverses métaphores de type juridique, commercial, financier, sacrificiel. Certaines de ces métaphores semblent avoir perdu leur spécificité sémantique en étant absorbées par l'interprétation sacrificielle. Pour éviter cette fusion–confusion, je propose de les classer en trois catégories reliées : 1/ au culte sacrificiel, 2/ à un acte héroïque et 3/ à la libération suite à l'esclavage.

Premièrement, la mort de Jésus est comprise comme un sacrifice lorsque mise en parallèle avec les pratiques cultuelles du sacrifice de l'AT. C'est spécifiquement cette représentation de la mort de Jésus en lien avec ses racines cultuelles qui sera envisagée dans cette thèse, puisqu'elle me semble être l'essence même de toute interprétation sacrificielle. Voilà pourquoi je distinguerai les représentations sacrificielles cultuelles des autres représentations du salut.

---

<sup>95</sup> THEISSEN, « Soteriological Symbolism in the Pauline Writings », p. 163.

Deuxièmement, il n'est pas rare d'associer également au sacrifice tout ce qui touche à la mort héroïque et vicarie, avec les expressions « mort pour ». On retrouve ce genre d'expressions fréquemment en Rm, avec *livré pour* nos fautes (Rm 4,25), *mort pour* (Rm 5,6-8), *livré pour* nous (Rm 8,32) et une fois en 1P, *souffert pour* (1P 3,18). Ces expressions, quelquefois interprétées à tort comme sacrificielles, ne relèvent pas du culte, mais d'une offrande de soi, librement consentie en faveur de quelqu'un, sans référence à une pratique cultuelle. Bien que ces expressions sous-entendent un renoncement et un don de soi exceptionnels, elles seront volontairement écartées de la recherche, puisqu'elles ne relèvent pas du sacrificiel, n'étant pas liées directement au cultuel.

Troisièmement, le NT a également des métaphores liées à l'esclavage que l'on associe inadéquatement au sacrifice. Il s'agit d'expressions comme « payer pour », impliquant une transaction d'échange, qui sont relatives au rachat, à la rançon, à la rédemption ou à la rémission des esclaves<sup>96</sup>. Il s'agit d'autres types de métaphores qui ne relèvent en aucun temps du culte et ne sont donc pas sacrificielles<sup>97</sup>.

▪ ***Diverses expressions associées au sacrificiel***

Pour ce qui est des expressions associées au sacrificiel et relatives à l'histoire de la tradition, une même confusion persiste et des distinctions s'imposent tout autant. Il arrive que la mort de Jésus soit interprétée sous l'angle de la « substitution », la « réparation », la « satisfaction » et l'« expiation ». Les trois premiers mots, qui n'ont pas d'enracinement biblique, relèvent davantage de la théologie d'un Anselme de Cantorbéry que d'une théologie néotestamentaire du sacrifice. Anselme de Cantorbéry, vers 1097, a élaboré la théorie de la satisfaction, où Jésus se *substitue* aux êtres humains pour *réparer* pour leurs

---

<sup>96</sup> Voir Mt 20,28; Mc 10,45; Rm 3,24; 1Co 6,20; 7,23; Ti 2,14; 1P 1,18; 2P 2,1; He 9,15; Ap 5,9; 14,4.

<sup>97</sup> Les métaphores relevant de l'esclavage ou d'échanges commerciaux seront explicitées dans les péripécies où elles se trouvent (Rm 3,21-26; 1P 1,17-21; 1P 2,18-25), en raison de leur assimilation fréquente avec les métaphores sacrificielles, mais surtout parce qu'il n'est pas rare de trouver une métaphore commerciale avec une métaphore sacrificielle dans la même péripécie.

péchés afin de *satisfaire* à la colère de Dieu<sup>98</sup>. Cette interprétation a marqué l'histoire de la théologie, mais ses fondements relèvent plus de la culture féodale de l'époque que du monde biblique.

Le mot « expiation » (présent dans la Bible), de son côté, a subi une dérive interprétative au cours du temps. Le Concile de Trente (1545-1563) a développé le thème de l'expiation en insistant sur la dimension souffrante. Il ne s'agit plus seulement de payer une rançon ou de réparer une faute, mais d'expier le péché, et ce, de façon souffrante. « La souffrance devient nécessaire à la rédemption qui n'est plus seulement salut ou rachat, mais bien expiation<sup>99</sup>. » Ce sens a été bien conservé comme en fait foi le dictionnaire *Petit Robert* de 2006 : « Expiation » revêt deux significations : 1/ « Cérémonie religieuse faite en vue d'apaiser la colère céleste »; et 2/ « Souffrance imposée ou acceptée à la suite d'une faute et considérée comme un remède ou une purification ». Un excursus rajoute : « Dans la religion chrétienne, réparation du péché par la pénitence<sup>100</sup>. » Ces définitions reflètent très bien la compréhension actuelle du mot « expiation », mais ne rendent pas le sens biblique.

Le théologien Joseph Moingt reconnaît le problème. Il comprend qu'avec la mort du Christ, un monde nouveau se lève, un monde réconcilié gratuitement avec Dieu par sa grâce. L'ambiguïté entourant l'expression « expiation » peut faire comprendre le pardon offert non pas de façon gratuite par l'initiative de la grâce de Dieu en Jésus, mais comme une commutation de peine, un châtiment contre un autre. Or, l'acte de réconciliation appartient à Dieu. C'est lui qui se réconcilie avec le monde par la mort du Christ. Moingt s'oppose donc à l'idée commune d'expiation : il dira qu'on « ne peut pas récuser la valeur

---

<sup>98</sup> Pour Anselme, le péché prive Dieu de l'honneur qui lui est dû. Il faut alors réparer cette erreur. L'offense est si grande que cela exige une réparation à la hauteur de Dieu, afin de satisfaire à son honneur et d'obtenir son pardon. Il faut que ce soit un être humain qui fasse cette réparation puisque la faute est œuvre humaine, mais aussi un Dieu pour que la réparation soit à la mesure infinie de l'offensé. D'où la nécessité de l'incarnation du Fils qui effectue la réparation et la satisfaction, en se substituant aux humains. ANSELME, *Pourquoi Dieu s'est fait homme / Texte latin*. Introduction, bibliographie, traduction et notes de René Roques (SC, 91), Paris, Cerf, 1963, spécialement les pages 116-173.

<sup>99</sup> J.-G. NADEAU, « La souffrance et le salut », *Prêtre et Pasteur* 102/4 (1999) p. 205.

<sup>100</sup> P. ROBERT, « Expiation », *Le nouveau Petit Robert*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2006, p. 1002.

substitutive de cette mort, car elle est liée au caractère “représentatif” du Christ. Mais on peut éviter de l’interpréter au sens d’une mort expiatoire<sup>101</sup> ».

Ainsi pour mieux comprendre l’expiation, un recours à l’usage biblique est nécessaire. Dans la Bible, « l’expiation exprime l’enlèvement des péchés et non leur effacement par une réparation adéquate<sup>102</sup> ». De plus, c’est toujours Dieu – ou le prêtre qui performe le sacrifice – qui est le sujet du verbe expier, et non pas le coupable ou Jésus. « Dès lors, en dépit de l’évolution que l’expression a connue dans la langue française, expier les péchés, ce n’est pas subir un châtement, fut-il accepté comme proportionné à la faute ; c’est avec une foi agissante, se laisser réconcilier par Dieu<sup>103</sup>. » Devant cette dérive interprétative maintenant bien ancrée dans nos mentalités, je privilégierai, à la suite d’Alfred Marx, les termes « absolution » et « absoudre » pour rendre l’idée biblique de l’« expiation » et « expier<sup>104</sup> ». « Absolution » et « absoudre » éliminent davantage les ambiguïtés possibles. C’est Dieu qui absout, c’est lui qui offre l’absolution.

Ainsi, en proposant une définition du sacrifice et en établissant des distinctions de vocabulaire et entre les métaphores, le champ d’investigation de la thèse est mieux défini et circonscrit. La mort du Christ, vue comme un sacrifice, est comprise comme une adaptation métaphorique d’une réalité culturelle héritée des pratiques vétérotestamentaires. Cette même interprétation du sacrifice du Christ se verra par la suite transférée aux croyants.

---

<sup>101</sup> J. MOINGT, « Mort rédemptrice », dans LÉON-DUFOUR, dir., *Mort pour nos péchés*, p. 150.

<sup>102</sup> O. GENEST, « L’actualisation de la mort de Jésus et du sacrificiel », *ScEs* 51/1 (1999) p. 59.

<sup>103</sup> X. LÉON-DUFOUR, « La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament », dans LÉON-DUFOUR, dir., *Mort pour nos péchés*, p. 20.

<sup>104</sup> Voir, entre autres, A. MARX, *Les systèmes sacrificiels de l’Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh* (VTSup, 105), Leiden, E.J. Brill, 2005 et *Les sacrifices de l’Ancien Testament* (CaE, 111), Paris, Cerf, 2000.

## 2.2 Choix des corpus

Pour mieux comprendre le sens sacrificiel de la mort du Christ et du comportement éthique des chrétiens que cela suppose, deux lettres ont été retenues : la Lettre aux Romains et la Première lettre de Pierre<sup>105</sup>. Pourquoi ces deux lettres en particulier? Tout d'abord, dans le NT, les lettres ont la particularité d'être les tout premiers témoins de l'expérience de la communauté primitive avec le Ressuscité. La compréhension des premiers chrétiens de l'« événement Jésus » peut être inspirante pour notre propre herméneutique. Rm et 1P représentent aussi des corpus de base significatifs : elles ont la même forme littéraire et représentent deux moments relativement proches, mais distincts de l'interprétation, à plus ou moins trente ans de distance<sup>106</sup>. Elles offrent également des représentations différentes

---

<sup>105</sup> La Lettre aux Hébreux est clairement reconnue pour sa théologie sacrificielle. Pourtant, elle n'a pas été retenue pour réfléchir sur le sacrifice du Christ et sur le sacrifice des chrétiens. En fait, He développe une véritable théologie du sacrifice, mais elle est tellement particulière qu'il faudrait une autre thèse pour discuter de son influence.

<sup>106</sup> La datation précise des lettres apostoliques est souvent sujette à débats chez les exégètes. Sans faire ici une analyse exhaustive des principales théories, on peut souligner toutefois un certain consensus face à la datation de Rm, que la plupart des exégètes vont classer entre 54 et 58. Le problème est plus marqué du côté de 1P, pour laquelle les hypothèses de datation oscillent entre 60 et 120. Mark Dubis collige la position des chercheurs anglophones de 1985 à 2006. Force est de constater qu'aucun consensus ne peut être établi. M. DUBIS, « Research on 1 Peter : A Survey of Scholarly Literature Since 1985 », *Currents in Biblical Research* 4 (2006) p. 199-239. Il fut un temps où, pour établir la datation de 1P, la lettre était associée aux diverses persécutions des deux premiers siècles. On essayait de dater la lettre en l'associant aux persécutions de Néron (avec l'incendie de 64) ou de Domitien (81-96), ou bien aux conditions sociales à l'époque de Trajan (100 et +). La majorité des commentateurs actuels ont peu d'enthousiasme à dater 1P sur la base d'une persécution officielle : DUBIS, « Research on 1 Peter », p. 203. Comme le faisait remarquer Cothenet, la plupart des chercheurs supposent pour arrière-plan à 1P un état endémique d'insécurité, et non une persécution déterminée. Voir É. COTHENET, « Les orientations actuelles de l'exégèse de la Première lettre de Pierre », dans C. PERROT, dir., *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB, Paris 1979* (LD, 102), Paris, Cerf, 1980, spécialement, p. 18-21, et « La Première de Pierre : bilan de 35 ans de recherches », dans W. HAASE, dir., *Aufstieg und Niedergang des römische Welt* (II. 25,5), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1988, spécialement, p. 3701-3703. Les problèmes liés à l'auteur de la lettre constituent maintenant la principale entrave à un consensus. L'opinion des chercheurs se divise principalement entre ceux qui considèrent la lettre comme éponyme et ceux qui la considèrent comme pseudonyme. Une lettre attribuée à Pierre suppose alors une date primitive puisque, selon la tradition, Pierre serait mort lors de la persécution à Rome, entre 64 et 68. Les chercheurs militant pour l'éponymie supposent donc une datation entre 60 et 63. Pour ma part, à l'instar de plusieurs autres chercheurs (comme Elliott et Achtemeier), je privilégie une datation plus tardive, supposant la pseudonymie. Plusieurs indices suggèrent une datation supérieure à 70,

de la mort du Christ, du fait qu'elles peuvent être associées à deux écoles de pensée dans l'Église naissante, soit l'école paulinienne et l'école pétrinienne<sup>107</sup>. De plus, toutes deux ont recours au langage métaphorique pour exprimer la réalité du salut. Finalement, ce sont les seules lettres qui présentent à la fois le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens.

À première vue, la littérature paulinienne semble se distinguer dans l'élaboration d'une christologie sacrificielle :

La conception paulinienne du sacrifice a connu une grande postérité à travers des siècles de théologie chrétienne. Si elle a permis des développements particulièrement riches sur la rédemption que le Christ nous a acquise, elle est également à la source de formules ambiguës qui ont pu donner du crédit à la conception d'un Dieu pervers, offrant son fils comme victime sacrificielle sur la croix<sup>108</sup>.

Son influence théologique et sotériologique n'est plus à démontrer. Pourtant, tout n'a pas été dit. « Ainsi n'existe-t-il pas d'interprétations qui soient l'interprétation exacte d'un texte. Les textes sont susceptibles d'une infinité de nouvelles interprétations à mesure

donc après le décès de l'apôtre. La qualité du grec, les nombreuses citations de la LXX et non des targums, la grande parenté avec Rm supposant une connaissance préalable de la lettre, l'attitude neutre de 1P face à Rome impliquant une date inférieure à l'écriture de l'Apocalypse (95), l'utilisation du mot Babylone suggérant une composition après la destruction du Temple (70), sont autant d'indices pour proposer une datation après 70 et avant les années troubles de la fin du règne de Domitien (93-96). Bref, on peut supposer une datation possible entre 70 et 92.

<sup>107</sup> Longtemps, la recherche a considéré 1P comme étant une deutéropaulinienne déguisée. En effet, les similarités entre Rm et 1P ont fait supposer à l'école allemande que 1P était un écrit deutéropaulinien. De multiples recherches ont été faites pour démontrer la dépendance littéraire et doctrinale de 1P envers les écrits pauliniens. La tendance actuelle tend cependant à reconnaître l'originalité de 1P et la considère majoritairement comme une lettre issue, non pas de l'école paulinienne, mais d'une école pétrinienne à Rome. Pour Elliott, la notion d'un supposé paulinisme en 1P n'a pas de base solide dans l'évidence textuelle et doit être abandonnée : ELLIOTT, *1Peter. A New Translation*, p. 40. Elliott exprime la pensée de la majorité des chercheurs qui considèrent 1P comme pseudonyme. Il s'appuie, entre autres, sur une étude détaillée de Shimada sur cette question : K. SHIMADA, « Is 1 Peter Dependent on Romans? », *AJBI* 19 (1993) p. 87-137. L'étude de Shimada fait oeuvre de référence en la matière, pourtant elle est contestable en plusieurs points, mais personne ne semble vouloir rouvrir le débat. Pour ma part, je crois possible que 1P soit issue d'une école pétrinienne, soucieuse de conférer une autorité d'envergure à son écrit. Composée à Rome après la rédaction et la réception de Rm, il semble fort probable que son auteur ait été fortement influencé par cette lettre.

<sup>108</sup> M. QUESNEL, « Le sacrifice chez Paul », dans GRUSON, dir., *Le sacrifice du Christ et des chrétiens*, p. 13.

que de nouveaux interprètes interrogent un texte sur son sujet avec de nouvelles questions<sup>109</sup>. » Bien que d'autres écrits pauliniens auraient pu être choisis pour leur apport sacrificiel<sup>110</sup>, Rm demeure cependant la plus significative et la plus influente de toutes les lettres pauliniennes<sup>111</sup>. De plus, elle a l'avantage de s'intéresser à la fois au sacrifice du Christ et à celui des chrétiens. À cause de l'influence et des controverses entourant Rm, choisir cette lettre comme corpus de base, enracine la recherche au cœur des multiples débats pauliniens et d'une théologie chrétienne influencée par elle.

1P, pour sa part, a longtemps été un écrit négligé<sup>112</sup>. John H. Elliott, en 1976, qualifiait la lettre d'enfant mal-aimé de la recherche<sup>113</sup>, bien que maintenant la lettre jouisse d'un relatif regain d'intérêt dans le monde de la recherche<sup>114</sup>. Reconnue pour une certaine théologie de la souffrance, la lettre possède cependant des passages à potentialité sacrificielle. À ce sujet, Christian Grappe dira : « 1Pierre peut paraître relever des textes qui illustrent les catégories de réparation et du sacrifice, mais, dans l'entrelacement des métaphores, les choses y sont sans doute plus complexes que cela<sup>115</sup>. » Cette complexité sera donc envisagée. Postérieure à Rm, 1P crée une jonction entre christologie sacrificielle et éthique, ce qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans le NT; elle pense les souffrances et la mort des chrétiens à la lumière des souffrances et de la mort du Christ. Ces caractéristiques de 1P en font une lettre à découvrir.

---

<sup>109</sup> SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre*, p. 258.

<sup>110</sup> D'autres péricopes pauliniennes auraient pu être utilisées, comme : « Le Christ, notre pâque, a été immolé » (1Co 5,7) ou « Vivez dans l'amour, comme le Christ nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous, en offrande et victime, comme un parfum d'agréable odeur » (Ep 5,2).

<sup>111</sup> Les treize lettres du corpus paulinien ne sont pas toutes directement attribuées à Paul. À l'instar de la plupart des chercheurs, je considère sept lettres comme étant de sa main (Rm, 1-2Co, Ga, Ph, 1Th, Ph) et les six autres (Ep, Col, 2Th, 1-2Tm, Tt), plus tardives, venant de ses disciples. Ainsi, dans la thèse, je distinguerai les écrits pauliniens dits « authentiques » de ceux qui proviendraient davantage de l'école paulinienne.

<sup>112</sup> PERROT, dir., *Études sur la première lettre de Pierre*, p. 7.

<sup>113</sup> J.H. ELLIOTT, « The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child : 1 Peter in Recent Research », *JBL* 95/2 (1976) p. 243 : « it is generally treated as one of the exegetical step-child of the NT canon. »

<sup>114</sup> Voir R.L. WEBB, « The Petrine Epistles. Recent Developments and Trends », dans S. MCKNIGHT et G.R. OSBORNE, dir., *The Face of New Testament Studies. A Survey of Recent Research*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004, p. 373-390.

<sup>115</sup> GRAPPE, dans GRAPPE et MARX, *Sacrifices scandaleux?*, p. 161.

Étudier le sacrifice du Christ et celui des chrétiens dans deux lettres différentes offre la possibilité de comprendre le sacrifice dans un contexte ouvert et pluraliste. Prendre Rm et 1P assure et favorise la diversité interprétative sur la notion complexe du sacrifice.

## 2.3 Choix des péripopes

En Rm et 1P, les allusions au sacrifice du Christ et à celui des chrétiens seront donc recherchées. Certes, au sujet des critères pour établir les péripopes sacrificielles à analyser, une nuance s'impose entre le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens. Là où, avec le sacrifice du Christ, une allusion aux pratiques cultuelles du sacrifice sera déterminante dans le choix de la péripope, avec le sacrifice des chrétiens, ce critère devient illusoire. En effet, le sacrifice du Christ en se référant aux pratiques sacrificielles vétérotestamentaires inscrit le salut apporté par le Christ dans la continuité des bienfaits accordés à Israël. Par contre, le sacrifice des chrétiens s'inscrit non pas dans la lignée des sacrifices de l'AT, mais dans la foulée du propre sacrifice du Christ. Voilà pourquoi les critères pour déterminer les métaphores traitant du sacrifice du Christ se baseront principalement sur une allusion possible au culte sacrificiel de l'AT, tandis que les critères pour déceler le sacrifice des chrétiens se baseront davantage sur le choix des mots, avec « sacrifice », « offrande » et également sur l'idée de l'imitation du Christ.

### 2.3.1 Le sacrifice du Christ en Rm

Au sujet du sacrifice du Christ en Rm, et malgré une réputation très sacrificielle des écrits pauliniens, un seul texte sera retenu. Il s'agit de Rm 3,21-26. Cette péripope importante de la lettre présente le salut apporté par le Christ par trois métaphores dont l'une peut être qualifiée de sacrificielle par le terme *ἱλαστήριον* qui fait référence au culte de la célébration du *Yom Kippour* (*Le Jour du Grand Pardon*) de Lv 16. Cette allusion

intertextuelle à ἱλαστήριον, doublée de la mention du sang est suffisante pour envisager la référence culturelle du sacrifice du Christ.

La plupart des chercheurs considèrent sans problème le caractère sacrificiel de Rm 3,21-26. Par contre, certains auteurs ne se limitent pas à cette péricope. Michael Greene, par exemple, croit que Rm 4,25, Rm 5,8-11, Rm 8,3 et Rm 8,32 sont tous des passages sacrificiels de Rm, en plus de Rm 3,24-25, mais il ne fait aucune distinction entre la mort héroïque ou vicariale contenue dans les expressions « mort pour » et le sacrifice relatif au culte<sup>116</sup>. En fait, Rm 4,25 (*livré pour nos fautes*), Rm 5,6-8 (*mort pour*), Rm 8,32 (*livré pour nous*) relèvent davantage du monde de la mort héroïque que sacrificielle. Cette distinction faite, demeure Rm 8,3 qui n'entre pas dans cette catégorie.

De fait, le caractère sacrificiel de Rm 8,3 divise les chercheurs. Le contexte met en évidence l'impuissance de la loi et la puissance de Dieu qui, par son fils, réduit à néant le péché : « Ce qui était impossible à la loi, en ce qu'elle était faible par la chair, Dieu, en envoyant son propre fils dans une chair semblable à celle du péché καὶ περὶ ἁμαρτίας (passage volontairement non traduit) a condamné le péché dans la chair » (Rm 8,3). Le problème se situe autour de l'expression καὶ περὶ ἁμαρτίας. Ce terme est fréquemment utilisé dans la LXX pour traduire le *hatā'* hébreu, correspondant au « sacrifice pour le péché<sup>117</sup> ». Voilà pourquoi un certain nombre de chercheurs suggère une allusion sacrificielle : Jésus en devenant sacrifice pour le péché aurait éliminé le péché<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> GREENE, *Cult Sacrifice and the Death of Christ*, p. 11. Il faut dire que la thèse de doctorat de Greene voulait redonner au sacrifice chez Paul ses lettres de noblesse en soutenant comme hypothèse que les concepts sacrificiels occupaient une position cohérente et très importante dans la théologie paulinienne.

<sup>117</sup> Voir, entre autres, Lv 5,6-7.11; 16,3.5.9; Nb 6,16; 7,16; 2Ch 29,23-24; Ez 42,13; 43,19, Ps 40,6[39,7 LXX].

<sup>118</sup> Rm 8,3 est considéré par certains chercheurs comme une référence sacrificielle. Parmi ceux-là, on retrouve : B. BYRNE, *Romans* (SP, 6), Collegeville, Liturgical Press, 1996, p. 243; J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 212 et *Romans 1-8* (WBC), vol. 38A, Dallas, Word Books, 1988, p. 422 et N.T. WRIGHT, « The Meaning of "peri amartia" in Romans 8:3 », dans E.A. LIVINGSTONE, dir., *Studia Biblica 1978. Papers on Paul and Other New Testament Authors. Sixth International Congress on Biblical Studies* (JSNTSup, 3), Sheffield, 1980, p. 453-459.

Bien que, dans la LXX, l'expression *περὶ ἁμαρτίας* soit reconnue comme un terme technique pour parler du « sacrifice pour le péché », elle est pourtant ambiguë, car elle laisse entendre que ce sacrifice est offert pour l'absolution des péchés<sup>119</sup>. Les diverses positions des chercheurs démontrent que la fonction du *ḥatā'* hébreu est controversée. Tous ne s'entendent pas sur sa fonction. Jacob Milgrom le comprend comme un sacrifice de purification<sup>120</sup>. Rolf Rendtorff croit plutôt que le *ḥatā'* agit sur les péchés involontaires<sup>121</sup>. Alfred Marx voit quatre occasions qui exigent ce sacrifice : 1/ dans le cas de fautes involontaires, 2/ pour la purification de certaines impuretés, 3/ pour des consécrationes et 4/ dans certaines célébrations récurrentes au cours de l'année liturgique<sup>122</sup>. Finalement, on remarque que ce sacrifice était souvent utilisé pour des fautes involontaires. Cela fait dire à Marx que « la traduction "sacrifice pour le péché" ne permet pas de rendre compte de la nature très limitative des "péchés" qui peuvent ainsi être absous<sup>123</sup> ». Bref, la signification du sacrifice *ḥatā'*, appelé « pour le péché », est litigieuse et n'est pas si facile à établir; l'appliquer au Christ, est encore plus difficile.

En outre, par l'approche méthodologique synchronique que j'ai choisie, il faut remarquer que le contexte littéraire immédiat ne favorise pas un contexte sacrificiel, mais plutôt juridique avec les mots « condamnation » (*κατάκριμα*; Rm 8,1), « loi » (*νόμος*; Rm 8,2[2x].3), « libérer » (*ἐλευθερώω*; Rm 8,2), « condamner » (*κατακρίνω*; Rm 8,3), « précepte de la loi » (*δικαίωμα τοῦ νόμου*; Rm 8,4). Je préfère donc, à la suite de plusieurs

<sup>119</sup> MARX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 14.

<sup>120</sup> Milgrom considère le *ḥatā'* comme un sacrifice de purification qui concerne le sanctuaire et non les personnes. Il ne s'agirait donc pas d'un sacrifice pour le pardon des péchés. Selon lui, l'appellation « sacrifice pour le péché » serait fautive, parce que le *ḥatā'* est prescrit également dans des situations où il n'est pas question du péché. Il est prescrit pour la femme qui accouche d'un enfant (Lv 12); pour le nazir qui a touché à un mort (Nb 6); pour la dédicace d'un autel (Lv 8,15). MILGROM, *Leviticus 1-16. A New Translation*, p. 253.

<sup>121</sup> Rendtorff s'oppose à Milgrom puisqu'il ne croit pas que la purification du sanctuaire soit le but unique des sacrifices *ḥatā'*. Ils auraient aussi pour fonction de pardonner les péchés involontaires et de marquer l'accomplissement d'une purification. R. RENDTORFF, *Leviticus* (BKAT, 3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1985, p. 223.

<sup>122</sup> A. MARX, « Sacrifice pour les péchés ou rite de passage ? Quelques réflexions sur la fonction du *HATTA'T* », *RB* 96 (1989) p. 27-48.

<sup>123</sup> MARX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 14.

chercheurs, considérer le καὶ περὶ ἁμαρτίας de Rm 8,3 dans le sens de « au sujet de », « à cause de<sup>124</sup> ». Rm 8,3 peut alors être compris en ce sens : « Dieu a envoyé son fils à cause du péché pour pouvoir définitivement le condamner. » Ainsi, pour l'analyse, Rm 3,21-26 sera le seul témoin de Rm en ce qui concerne le sacrifice du Christ.

### 2.3.2 Le sacrifice des chrétiens en Rm

Rm s'intéresse de façon distincte au sacrifice du Christ et à celui des chrétiens. Là où le sacrifice du Christ s'enracine dans la réalité cultuelle vétérotestamentaire du sacrifice, le sacrifice des chrétiens semble être d'un autre ordre. Deux péripécopes ont été retenues, Rm 12,1-2 et Rm 15,14-16, pour leur caractère métaphorique sacrificiel non négligeable.

D'une part, Rm 12,1-2 fait explicitement mention du « culte » (λατρεία) que les chrétiens ont à offrir. Ce culte est rendu par l'« *offrande* des corps » (παραστήσαι τὰ σώματα) en « *sacrifice* vivant, saint et agréable à Dieu » (θυσίαν ζῶσαν ἅγιαν εὐάρεστον τῷ θεῷ). Les expressions λατρεία (« culte »), παρίστημι / σώματα (« offrir » / « corps ») et θυσία (« sacrifice ») confirment une référence sacrificielle du comportement éthique des chrétiens. Cependant, d'autres indices textuels – entre autres, « culte *de l'ordre du logos* », « *sacrifice vivant* » – complexifient l'image métaphorique du sacrifice des chrétiens. Quel est donc le genre de sacrifice auquel les chrétiens sont exhortés?

D'autre part, le registre sacrificiel de Rm 15,14-16 est singulier et complexe, puisque le ministère paulinien est décrit sous un angle cultuel, et les Nations semblent être

---

<sup>124</sup> C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. 2 (ICC), Edinburgh, Clark, 1979, p. 382; C.H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, London, Hodder and Stoughton, 1960<sup>14</sup> [1932], p. 118; J.A. FITZMYER, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 33), New York / Toronto, Doubleday, 1993, p. 486; GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 79; A. GIGNAC, *L'Épître aux Romains* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 6), Paris, Cerf, en rédaction; F. GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 147-148; M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains* (EBib), Paris, Gabalda, 1931<sup>4</sup>, p. 192-193; S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains* (LD. Commentaires), Paris, Cerf, 2002, p. 485; A. VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains* (SB), Paris, Gabalda, 1975, p. 171.

l'offrande de ce ministère. Paul est présenté comme « ministre » (λειτουργόν) du Christ Jésus, « accomplissant l'acte sacré » (ιεουργούντα) de l'annonce de l'Évangile de Dieu, rendant l'« offrande des Nations acceptable » (ἡ προσφορά τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος). Quel est donc le rôle de Paul et en quoi consiste cette offrande des Nations?

Les chrétiens en Rm ont un *culte* de l'ordre du logos à rendre : ils ont à offrir leur corps en *sacrifice* vivant, à être *offrande* par un *ministère* paulinien qui accomplit l'*acte sacré* de l'annonce de l'Évangile de Dieu. Qu'est-ce à dire?

### 2.3.3 Le sacrifice du Christ en 1P

1P présente le sacrifice principalement par des termes relatifs au sang. 1P 1,1-2 mentionne « l'aspersion du *sang* de Jésus Christ » (ράντισμόν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ), tandis que 1P 1,17-21 approfondit et renforce cette même thématique en parlant d'être « racheté » (ἐλυτρώθητε) « par le *sang* précieux du Christ » (τιμίῳ αἵματι... Χριστοῦ) qui, en plus, est comparé à celui « d'un *agneau* sans défaut et sans tache » (ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου). Ces allusions au sang et à l'agneau faisant référence à une réalité cultuelle sacrificielle sont attribuées au Christ. Qu'en est-il? Que signifient-elles?

### 2.3.4 Le sacrifice des chrétiens en 1P

1P lie de façon étroite le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens en invitant à l'imitation du Christ. Le comportement éthique attendu exige alors l'exemplarité. En 1P 2,4-10, les chrétiens ont à être des « pierres vivantes » comme le Christ est « pierre vivante » (ὡς λίθοι ζῶντες). De plus, ils sont appelés à être « édifiés en *maison spirituelle* (οἰκοδομείσθε οἶκος πνευματικὸς), en vue d'être une *sainte communauté sacerdotale* (εἰς ἱεράτευμα ἅγιον) pour *offrir des sacrifices spirituels agréables* (ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπρόσδεκτους). Quelles conséquences implique la conformité au Christ, pierre vivante? Qu'est-ce qu'être édifié en « maison spirituelle »? Qu'est-ce qu'une « sainte

communauté sacerdotale »? Qu'est-ce que l'offrande de « sacrifices spirituels »? Cette concentration d'allusions à possibilité sacrificielle vaut la peine de s'y attarder.

1P 2,18-25, en soi, ne porte pas d'allusion sacrificielle précise, mais présente explicitement le Christ comme modèle aux croyants : « parce que le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces » (ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ). En quoi consiste ce modèle? Ce modèle suppose-t-il la souffrance? L'impose-t-elle? Qu'implique suivre ses traces? L'interprétation des modalités d'être et d'agir qu'implique la suite du Christ pour les croyants est cruciale dans l'établissement d'une éthique chrétienne. Il faut noter que la péricope semble s'inspirer du *Quatrième chant du serviteur souffrant* d'Isaïe 53, qui reçoit une interprétation sacrificielle. Dans ce cas, l'étude de l'intertextualité sera d'un grand secours herméneutique.

Ainsi, Rm et 1P représentent des lettres privilégiées pour étudier le sacrifice du Christ et son incidence sur le sacrifice des chrétiens. Les péricopes choisies font ressortir les divergences dans l'utilisation et la description du thème sacrificiel, ce qui constitue un atout. Par des références culturelles faisant appel aux récits vétérotestamentaires et par de nombreuses images, on perçoit l'importance des jeux intertextuels et de l'ancrage métaphorique. Ces indices laissent entrevoir que, dès le début du christianisme, il y avait enracinement dans les textes anciens tout autant qu'adaptation de ceux-ci. De plus, l'ouverture apportée par le traitement métaphorique laisse supposer une pluralité d'approches et d'interprétations, et non une monosémie sacrificielle.

## 2.4 Enjeux métaphoriques

« La métaphore est une brebis qui broute dans le pré du voisin<sup>125</sup>. »

L'interprétation de la Bible dans l'Église catholique pose parfois problème, du fait que le fondement de l'interprétation proposée est plus dogmatique qu'exégétique. Autrement dit, des considérations doctrinales orientent fortement la lecture et dictent les résultats. Là où le dogmatisme refuse de voir des possibilités de sens en se limitant à une interprétation déjà donnée, une exégèse sensible à l'aspect métaphorique propose une ouverture de sens. On pourra objecter que l'approche métaphorique va de soi. Cependant, il n'en est pas ainsi. Certes, la plupart des chercheurs reconnaissent les diverses métaphores en Rm et 1P, mais trop souvent leur effet plurivoque est rapidement restreint et même éteint quand on en fait des références. Ainsi, plusieurs métaphores potentiellement ambiguës se voient revêtues d'une interprétation sacrificielle<sup>126</sup>. La métaphore n'est jamais univoque. Elle constitue le mode par excellence de l'indicible. Elle ouvre à un monde non référencé. Elle est ouverture. Selon Loose, une théologie de la métaphore doit même être réfléchie, afin de « critiquer l'idéologie qui dit que tout texte n'aurait qu'une et une seule signification [...]. Ceci n'implique pas un plaidoyer pour l'indécidable, non plus pour le flou artistique, l'ambiguïté et l'équivoque, mais pour la polysémie et la poly-interprétabilité du message religieux<sup>127</sup> ». C'est en ce sens que pour sortir du débat sacrificiel / non sacrificiel, la mise en valeur des enjeux métaphoriques est une des avenues les plus intéressantes quoique rarement envisagée.

---

<sup>125</sup> G. de VINSALF, dans M. PRANDI, « La métaphore : de la définition à la typologie », *Langue française* 134 (2002) p. 10.

<sup>126</sup> Par exemple, il en est ainsi des métaphores du rachat ou de la rémission : davantage liées aux transactions de libération et d'affranchissement d'un esclave, ces métaphores sont souvent comprises de façon sacrificielle. Voir ci-dessus point 2.1 *Définitions et distinctions*, p. 35.

<sup>127</sup> LOOSE, « L'interprétation des interprétations ou la théologie de la métaphore », p. 38.

La métaphore constitue un champ de réflexion immense. Une simple tentative de définition ou de théorisation conduit au cœur d'une problématique complexe et variée. Déjà en 1971, Warren Shibles a publié une bibliographie commentée qui comptait plus de 3000 titres<sup>128</sup>. Depuis lors, l'intérêt au sujet de cette « figure » controversée ne s'est nullement estompé. Depuis l'Antiquité, l'être humain a voulu mettre la main sur cet usage de la langue qu'Éric Bordas appelle un mode d'énonciation piégé, subjectif et arbitraire pourtant utilisé par toutes les cultures<sup>129</sup>. Malgré son caractère délinquant, la métaphore fascine, car elle est efficace : « des recherches psychologiques ont établi que les textes contenant des métaphores étaient mieux retenus que des passages non métaphoriques<sup>130</sup> ».

Devant l'ampleur du phénomène métaphorique, quatre points seront présentés : 1/ des distinctions entre la métaphore et d'autres figures de style seront établies; 2/ une classification en trois temps sera proposée : métaphore vive, métaphore usée et catachrèse; 3/ les efforts de théorisation seront brièvement exposés et 4/ des propositions opératoires seront envisagées.

### 2.4.1 Distinctions

Avant toute chose, il importe d'établir des distinctions. En analyse littéraire, la métaphore est une figure de style<sup>131</sup>. Les figures de style sont utilisées pour « attirer l'attention du lecteur en formulant des énoncés de façon inhabituelle et inattendue<sup>132</sup> ». Certains auteurs tentent de classer les différentes figures en catégories (figures d'analogie,

---

<sup>128</sup> W. SHIBLES, *Metaphor : an Annotated Bibliography and History*, Whitewater, Language Press, 1971.

<sup>129</sup> É. BORDAS, *Les chemins de la métaphore* (Études littéraires), Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 6.

<sup>130</sup> C. VANDENDORQUE, « Notes de cours sur la métaphore », cours FRA 4749 : La rhétorique, Université d'Ottawa, [PDF], p. 1, dans C. DETIENNE, *La métaphore en question*, [http : //www.info-metaphore.com](http://www.info-metaphore.com) (Page consultée le 10 janvier 2005).

<sup>131</sup> Au lieu de « figure de style », certains auteurs préfèrent parler tout simplement de « figure » : É. BORDAS *et al.*, *L'analyse littéraire. Notions et repères* (Cursus), Paris, Armand Colin, 2005, p. 73.

<sup>132</sup> M.-T. BATAÏNI et M.-J. DION, *L'analyse littéraire. Un art de lire et d'écrire* (Odyssee), Mont-Royal, Modulo, 1997, p. 76.

de ressemblance, de substitution, d'insistance, d'opposition, d'atténuation, etc.), mais un survol rapide des ouvrages démontre que les classifications divergent d'un ouvrage à l'autre<sup>133</sup>. Là où certains voient dans la métaphore une figure de substitution (remplacement d'un terme pour un autre), la majorité la classe dans les figures d'analogie ou de ressemblance, où un rapport de similitude est établi entre deux réalités.

La métaphore est parfois confondue avec d'autres figures de style, comme la comparaison, l'allégorie, la métonymie, la synecdoque. La comparaison et l'allégorie, tout comme la métaphore, sont habituellement classées dans les figures de ressemblance ou d'analogie. La *comparaison*, en utilisant un mot de comparaison, rapproche deux termes en explicitant leur élément commun. Pour la métaphore, le mot de comparaison est toujours absent. L'*allégorie* consiste à représenter une idée abstraite par une représentation concrète impliquant souvent une personnification (la « grande faucheuse » pour parler de la mort). La métonymie et la synecdoque, très proche l'une de l'autre sont plutôt des figures de substitution. La distinction entre ces deux figures n'est pas aisée à définir. La *métonymie* exprime un concept au moyen d'un terme désignant un autre concept qui lui est uni par une relation nécessaire (la cause pour l'effet, le contenant pour le contenu, l'artiste pour l'œuvre : « boire un verre », « ameuter la ville », « j'ai lu un Zola »). La *synecdoque* prend le plus pour le moins, la matière pour l'objet, l'espèce pour le genre, la partie pour le tout, le singulier pour le pluriel ou inversement (les « mortels » pour les hommes, un « fer » pour l'épée, une « voile » pour un navire). Certes, la distinction est mince et certains auteurs n'en voient pas<sup>134</sup>, mais ce qui est important de retenir, c'est que, là où la métonymie et la synecdoque substituent un terme à un autre, la métaphore associe deux termes différents ensemble.

---

<sup>133</sup> Voir D. BERGEZ, dir., *Vocabulaire de l'analyse littéraire* (Lettres supérieures), Paris, Armand Colin, 2005; BORDAS *et al.*, *L'analyse littéraire*; C. FROMILHAGUE, *Les figures de style* (Lettres, 128), Paris, Nathan, 1995.

<sup>134</sup> R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale. Les fondations du langage, vol. 1* / trad. par N. Ruwet (Collection double, 5), Paris, Minuit, 1963, p. 61.

Dans la compréhension de la métaphore, la particularité de l'association de deux termes *différents* semble avoir perdu de sa vivacité. C'est en ce sens que l'on oublie que la métaphore a également des liens de parenté avec les figures d'opposition qui associent elles aussi deux termes *différents*, mais également *opposés*, comme l'oxymore. L'*oxymore* associe deux mots qui ont un sens opposé et incompatible (comme une « douce vengeance »). Les figures d'opposition sont donc proches de la métaphore et je les considérerai, non pas comme une catégorie distincte de la métaphore, mais plutôt comme une extension possible du sens métaphorique. À trop vouloir classer les différentes figures de style dans des catégories étanches, les possibilités interprétatives étouffent, ce qui semble contraire à la propension interprétative expansive de la métaphore. Voilà pourquoi, je propose de considérer la métaphore à la fois comme une figure de *ressemblance* et de *dissemblance* pour pleinement faire ressortir la tension intrinsèque du jeu métaphorique. Mon approche d'analyse reflétera cette option.

## 2.4.2 Classification

La métaphore a cependant des particularités propres qui affectent sa vivacité : elle est appelée *vive*, *usée*, *morte*, *lexicalisée* et *catachrèse*. Une grande partie des manuels de figures de style assimile « métaphore usée », « métaphore morte », « métaphore lexicalisée » et « catachrèse », réduisant la métaphore à deux possibilités de sens : « morte » ou « vive ». Toutefois, Éric Bordas divise les métaphores en trois classes : 1/ *métaphore vive*, 2/ *métaphore morte* et 3/ *catachrèse*<sup>135</sup>. À la suite de Bordas, je conserve cette triple classification, mais je parlerai plutôt de 1/ *métaphore vive*, 2/ *métaphore usée* et 3/ *métaphore lexicalisée* qui reçoit le nom de *catachrèse*. Cette classification en trois catégories permet plus de finesse dans l'interprétation des métaphores.

---

<sup>135</sup> BORDAS, *Les chemins de la métaphore*, p. 24-29.

Ricoeur définit très bien la *métaphore vive* : elle est une métaphore qui, dans l'action contextuelle de l'énonciation, « crée une nouvelle signification qui a [...] le statut d'événement, puisqu'elle existe seulement dans ce contexte-ci<sup>136</sup> ». Elle est « innovation de sens<sup>137</sup> ». La métaphore vive est donc un germe de vivacité, une découverte insoupçonnée, une ouverture au monde.

La *métaphore usée*, que plusieurs assimilent à la métaphore morte, est celle qui est passée dans le langage courant à un point tel qu'on oublie presque son sens métaphorique comme un « volcan endormi ». Je l'appellerai « usée » et non pas morte, car elle conserve un potentiel de réanimation<sup>138</sup>. Un « sens métaphorique a beau être usé, éteint, il peut à tout instant être réanimé discursivement<sup>139</sup>. » Je la distingue de la *métaphore lexicalisée* que l'on nomme *catachrèse* qui est comme « une métaphore obligée intégrée dans le lexique pour désigner un référent qui n'a pas d'autre nom que cette désignation imagée<sup>140</sup> », comme un « pied » de table, des « dents » de scie, une « feuille » de papier, une « bouche » de métro. À la différence de la métaphore « usée », la catachrèse ne peut pas être réactivée.

Cette classification, *métaphore vive*, *métaphore usée*, mais avec son potentiel de revivification, et *catachrèse*, est une facette ignorée dans l'interprétation de la métaphore dans le monde de la recherche biblique. Pourtant, cet aspect est primordial. La métaphore sacrificielle est devenue, dans les diverses interprétations, une métaphore usée. Le sacrifice du Christ est alors considéré comme allant de soi, il n'est pas remis en cause, il ne questionne pas, il ne surprend pas. Pourtant, en palliant « un manque linguistique à l'origine, la métaphore perdue par sa capacité à plaire, en surprenant<sup>141</sup> ». Y a-t-il encore effet de surprise et de curiosité dans nos lectures du sacrifice?

---

<sup>136</sup> RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 127.

<sup>137</sup> RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 289.

<sup>138</sup> R. LANDHEER, « La métaphore, une question de vie ou de mort? », *Semen* 15 (2002) p. 25-39.

<sup>139</sup> LANDHEER, « La métaphore, une question de vie ou de mort? », p. 4.

<sup>140</sup> BORDAS, *Les chemins de la métaphore*, p. 28.

<sup>141</sup> BORDAS, *Les chemins de la métaphore*, p. 40.

### 2.4.3 Essai de théorisation

Même avec ces distinctions et cette classification, définir clairement ce qu'est la métaphore demeure un exercice complexe. Selon Alex Preminger, il est improbable que l'on ne parvienne jamais à s'entendre sur une définition quelconque<sup>142</sup>. Éric Bordas soutient que les essais de théorisation de la métaphore se sont considérablement modifiés et déformés dans le sens d'une restriction toujours plus étroite<sup>143</sup>. Pourtant, la métaphore suppose la découverte.

Étymologiquement, *meta* (μετα-) exprime le changement et *pherein* (φέρειν), l'action de porter. Depuis Aristote, des essais de définitions ont été proposés<sup>144</sup>. Vue comme une fonction utilitaire par manque de mots, la métaphore était généralement considérée comme « ce qui déplace un sens sur un autre en un mécanisme de désignation par transfert, ou transposition<sup>145</sup> ». Pour Bordas, la définition la plus simple, mais non moins reprise et critiquée, est celle de César Chesneau dit Dumarsais, datant de 1730 : « La métaphore est une figure par laquelle on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d'un mot à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison qui est dans l'esprit<sup>146</sup>. » D'Aristote à Dumarsais, « tout discours métaphorique reste conditionné par la dialectique du vrai et du faux, du propre et de l'impropre<sup>147</sup> ».

---

<sup>142</sup> A. PREMINGER dans VANDENDORQUE, « Notes de cours sur la métaphore », p. 1 (tiré de A. PREMINGER, dir., *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1974).

<sup>143</sup> BORDAS, *Les chemins de la métaphore*, p. 35.

<sup>144</sup> Aristote définit la métaphore : « La métaphore est la transposition d'un nom emprunté, ou bien du genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce, ou par analogie. » (ARISTOTE, *La Poétique* / trad. par A. Hatzfeld et M. Dufour, Paris, Alcan, 1899, p. 473). Pour Cicéron, la métaphore est une « comparaison avec l'objet, exprimée au moyen d'un mot qui n'est pas le mot propre ». (CICÉRON dans H. KONRAD, *Étude sur la métaphore*, Paris, Vrin, 1958, p. 16). Pour Quintilien, la métaphore « augmente la richesse du langage en changeant les mots ou bien en suppléant à ceux que le langage ne possède pas ». (QUINTILLIEN dans KONRAD, *Étude sur la métaphore*, p. 17).

<sup>145</sup> BORDAS, *Les chemins de la métaphore*, p. 36.

<sup>146</sup> C. CHESNEAU dit DUMARSAIS, dans BORDAS, *Les chemins de la métaphore*, p. 9.

<sup>147</sup> BORDAS, *Les chemins de la métaphore*, p. 44.

Il faudra attendre le structuralisme des années 1960 pour sortir la métaphore de son cadre de « comparaison raccourcie<sup>148</sup> ». Les théories éclatent alors, tout comme leur conceptualisation. Serge Botet, qui dresse, dans leurs grandes lignes, les principales tendances des théories modernes de la métaphore (de 1950 à nos jours), classe la métaphore en quatre théories<sup>149</sup> : 1/ les *théories classiques* mettent en valeur un sens propre, non figuré que cacherait la métaphore; la métaphore ne crée rien, elle double simplement un sens préexistant<sup>150</sup>; 2/ les *théories interactionnelles* voient dans la métaphore un jaillissement de sens résultant de la tension entre deux termes incompatibles; elles supposent également une contamination des deux termes où il n'existe plus de hiérarchie entre le comparé et le comparant<sup>151</sup>; 3/ les *théories cognitivistes* expliquent la métaphore comme un processus cognitif qui va du connu vers l'inconnu, du concret vers l'abstrait; 4/ les *théories intégratives* favorisent une assimilation de la dialectique isotopie / allotopie<sup>152</sup>. Pour qu'il y ait métaphore, il faut qu'il y ait à la fois 1/ *isotopie* (de ἴσος : « même » et τόπος : « lieu », « place »), c'est-à-dire, au moins un sème en commun entre les deux éléments du langage, et 2/ *allotopie* (de ἄλλος : « autre » et τόπος : « lieu », « place »), ce qui suppose d'avoir au moins un sème différent. Botet, à la fin de son ouvrage, arrive à la conclusion que « chaque théorie semble taillée sur mesure pour un *corpus* donné<sup>153</sup> ».

Je ne chercherai donc pas à classer mon approche métaphorique dans un schème ultra précis et défini. Je me contenterai plutôt d'élaborer les options par lesquelles

---

<sup>148</sup> Bien que des efforts de théorisation aient sorti la métaphore de son cadre de comparaison raccourcie, on verra que l'application concrète de certains interprètes des textes bibliques favorise l'interprétation de la métaphore comme une simple comparaison.

<sup>149</sup> S. BOTET, *Petit traité de la métaphore. Un panorama des théories modernes de la métaphore*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2008.

<sup>150</sup> Bordas parle plutôt d'un modèle substitutif où « lion » est mis à la place de l'adjectif « courageux », selon une logique de sémantique symbolique et d'originalité stylistique. BORDAS, *Les chemins de la métaphore*, p. 48.

<sup>151</sup> Pour Bordas, le modèle interactionnel postule que la métaphore crée la relation au lieu de la supposer en développant tout un réseau de tension. « Lion » n'est pas mis à la place de quoi que ce soit, il renvoie à une conception du monde. BORDAS, *Les chemins de la métaphore*, p. 49.

<sup>152</sup> BOTET, *Petit traité de la métaphore*, p. 21-22.

<sup>153</sup> BOTET, *Petit traité de la métaphore*, p. 79.

j'aborderai l'analyse et la compréhension de la métaphore. Cette dernière a besoin du souffle de la caresse du vent pour vivre librement. D'une certaine façon, elle demeure insaisissable. Il est clair cependant que mon approche métaphorique, bien que se voulant ouverte, se meut dans un cadre épistémologique restreint et limité. Je ne considère pas la métaphore comme un sens à trouver définitivement, mais comme un sens toujours à construire.

Ainsi, la théorie interactionnelle avec son « sens » en devenir est stimulante. De la sorte, je m'inscris dans la foulée du traitement de la métaphore de Paul Ricoeur qui propose une théorie de l'interprétation et de la métaphore qui met « l'accent sur “ouvrir un monde<sup>154</sup>” ». La théorie intégrative est également intéressante, car elle met la métaphore en tension entre isotopie et allotopie. Cette tension est à mon avis essentielle pour toute herméneutique de la métaphore, qui est à la fois *ressemblance* et *dissemblance*. La non-reconnaissance de cette tension semble être une des principales sources des interprétations biaisées de la métaphore.

Après toutes ces distinctions, classification et essais de théorisations, quelle est l'approche que je privilégierai?

#### 2.4.4 Propositions

Il faut d'abord convenir, avec Michel Le Guern, qu'« il n'existe pas de méthode universelle, de plan passe-partout pour l'étude des images; chaque auteur, et parfois chaque partie de l'œuvre d'un même auteur, pose des problèmes différents<sup>155</sup> ». Voilà pourquoi toute étude des métaphores doit s'adapter à sa réalité propre. Ainsi, à partir de deux écueils récurrents dans l'interprétation des métaphores bibliques, je propose une approche

---

<sup>154</sup> P. RICOEUR, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972) p. 112.

<sup>155</sup> LE GUERN, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, p. 95.

d'analyse de la métaphore qui favorisera deux aspects négligés : 1/ une mise en valeur de la tension métaphorique dans les deux pôles, *ressemblance* et *dissemblance* et 2/ la revitalisation de la métaphore sacrificielle comme métaphore vive.

Ces deux caractéristiques sont mises en relief par Paul Ricoeur. Tout d'abord, Ricoeur remet en cause la métaphore comprise dans une sémantique du mot; il y substitue plutôt une sémantique de la phrase. Autrement dit, la métaphore doit être traitée comme un énoncé et non comme écart du sens des mots. Un mot en soi n'est pas métaphorique, c'est sa présence dans un contexte qui le rend métaphorique. Le mot « lion » n'est pas en soi métaphorique, c'est son utilisation dans une phrase qui peut lui donner un sens métaphorique<sup>156</sup>. La métaphore ne doit pas être traitée « comme dénomination déviante, mais prédication impertinente<sup>157</sup> ».

Pour Ricoeur, il y a effondrement de la référence primaire. Il s'agit d'« obtenir l'abolition de la référence par l'autodestruction du sens des énoncés métaphoriques, autodestruction rendue manifeste par une interprétation littérale impossible<sup>158</sup> ». Ceci est rendu possible en considérant la métaphore en ces termes : « le “est” métaphorique signifie à la fois “n'est pas” et “est comme”<sup>159</sup>. » Ce libellé en apparence simple permet une interprétation ouverte de la métaphore et empêche les abus interprétatifs. Il met en relief la tension nécessaire entre *ressemblance* / *dissemblance*. Avec sa portion négative, le « n'est pas », l'énoncé de Ricoeur fournit un antidote à la possibilité d'une lecture trop littérale et fondamentaliste, tandis que son aspect positif, le « est comme » ouvre aux diverses possibilités de sens. La tension entre ces deux pôles, qui maintient l'équilibre et qui caractérise la métaphore, est malheureusement négligée dans l'interprétation de celle-ci.

---

<sup>156</sup> Dans cette phrase, « le lion dort », le mot « lion » n'est pas métaphorique, tandis que, dans celle-ci, « Paul est un lion », à cause du contexte, la phrase revêt un caractère métaphorique.

<sup>157</sup> RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 8.

<sup>158</sup> RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 289.

<sup>159</sup> RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 11.

Trop souvent la métaphore est comprise comme une comparaison abrégée. La comparaison joue évidemment sur le « est comme », mais n'a nul besoin de recourir au « n'est pas », ce que la métaphore a comme fonction. Les chercheurs, en négligeant trop souvent la tension négative de la métaphore (le « n'est pas »), interprètent l'énoncé métaphorique comme une simple comparaison : un des deux pôles interprétatifs est alors totalement négligé. Pourtant, le « pouvoir de la métaphore [consiste à] briser une catégorisation antérieure, afin d'établir de nouvelles frontières logiques sur les ruines des précédentes<sup>160</sup> ». C'est le rôle du « n'est pas ». Ignorer cette portion de la métaphore, c'est ignorer la métaphore.

Le deuxième aspect que je désire mettre en évidence concerne la vitalité de la métaphore sacrificielle : est-elle usée ou vive? Ricoeur va dire que « la stratégie de langage à l'œuvre dans la métaphore consiste à oblitérer les frontières logiques et établies, en vue de faire apparaître de nouvelles ressemblances que la classification antérieure empêchait d'apercevoir<sup>161</sup> ». Voilà ce qui caractérise la métaphore vive. Je constate qu'une grande majorité d'exégètes interprètent les métaphores sacrificielles comme des métaphores usées, dont le sens est convenu, habituel. En considérant la métaphore sacrificielle comme une métaphore usée, on l'interprète alors de manière fermée et référentielle, la privant de la nouvelle pertinence sémantique qu'elle veut faire émerger.

Sensible à une démarche métaphorique qui « nous met sur la trace d'une relecture des textes, qui reste possible à chaque instant<sup>162</sup> », je veillerai à déceler dans chaque métaphore ce qui « est comme » et ce qui « n'est pas comme », pour faire ressortir cette tension toujours présente entre *ressemblance* et *dissemblance*. Cette tension mise en lumière sera par la suite soumise à l'interprétation de la péricope par l'analyse

---

<sup>160</sup> RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 251.

<sup>161</sup> RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 251.

<sup>162</sup> LOOSE, « L'interprétation des interprétations ou la théologie de la métaphore », p. 38.

synchronique des textes bibliques, dont les résultats seront utilisés pour revivifier la métaphore usée du sacrifice afin qu'elle devienne une métaphore vive, pleine de sens.

## 2.5 Approche synchronique du texte

On aurait pu lire Rm et 1P de manière historique et diachronique. D'une part, on aurait pu chercher à comprendre le discours des deux lettres par rapport aux circonstances rédactionnelles tant du point de vue de l'auteur que de la communauté, d'autre part, s'interroger sur la dépendance littéraire ou théologique entre les deux lettres (1P relirait Rm), ou tout au moins sur l'évolution conceptuelle au sein du christianisme primitif à trente ans de distance, dans l'articulation du discours christologique et éthique fondé sur la métaphore du sacrifice. Telle n'est pas l'option de la présente recherche. Dans cette section, il convient donc d'explicitier le « coffre à outils » synchronique utilisé.

Rm et 1P seront étudiées comme des lettres<sup>163</sup>. « Les lettres ne sont pas uniquement de simples “supports théologiques” mais des œuvres littéraires qui demandent une analyse littéraire<sup>164</sup>. » Voilà pourquoi il est question d'une approche synchronique littéraire, où l'enjeu principal est l'incidence herméneutique du fonctionnement du texte et de ses effets possibles chez le lecteur. Il ne sera donc pas question de lire Rm et 1P par le biais d'une rhétorique du discours, mais plutôt par une approche qui tient compte des particularités textuelles et énonciatives des deux lettres. Pour ce faire, avant toute chose, je proposerai une traduction commentée et justifiée de la péricope choisie. Par la suite, diverses observations littéraires seront faites. Elles s'attarderont soit : 1/ aux personnages et à leurs actions, 2/ aux particularités du vocabulaire, 3/ à la temporalité et la spatialisation, 4/ aux

---

<sup>163</sup> La graphie Rm et 1P fait référence aux lettres. Rm et 1P sont donc considérées au féminin. Il en sera de même pour les différentes péricopes. Quand il sera question de Rm 3,21-26, par exemple, il faut sous-entendre la péricope de Rm 3,21-26, et donc la considérer comme une entité féminine.

<sup>164</sup> R. BURNET, *Épîtres et lettres I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne (LD)*, Paris, Cerf, 2003, p. 29.

figures de style et 5/ aux jeux intertextuels et parfois même intratextuels. Prenons donc maintenant le temps d'explicitier chacun de ces éléments.

### **2.5.1 Commentaires et justification de la traduction**

Avant toute tentative d'interprétation d'un texte biblique et de ses réalités métaphoriques, il importe d'en établir une traduction argumentée. Certes, la plupart des chercheurs traduisent les textes, mais très souvent, leur traduction semble rapide, se réfugiant dans une certaine tradition de traduction ou se ralliant, souvent sans discussion, à la position de tel auteur, comme si l'établissement du texte de base était jugé trop technique et banal en comparaison des enjeux théologiques que l'on peut découvrir dans un texte. Pourtant, la traduction est la base première de toute interprétation : en négliger les pourtours, c'est justement limiter les diverses possibilités de sens et injecter trop souvent nos propres précompréhensions du texte.

Il ne faut certes pas oublier que la traduction demeure la première interprétation. « Traduire un texte, c'est toujours un peu le trahir, parce que la traduction suppose une interprétation et exige des choix<sup>165</sup>. » Il convient alors de ne pas négliger cette première étape de laquelle découlera l'interprétation subséquente. La traduction doit viser à prendre conscience des options et à mettre à plat les choix effectués.

On le verra, chez plusieurs chercheurs, le manque de justification dans l'établissement de la traduction et l'absence de considération face à l'incidence chez les lecteurs d'une telle traduction contribuent à amplifier la confusion sacrificielle. Par exemple, en ce qui a trait à la traduction des expressions sacrificielles en Rm et 1P, les nombreuses différences, les écarts de sens, les paraphrases et les ajouts de mots démontrent

---

<sup>165</sup> P. LÉTOURNEAU, « L'exégèse rabbinique », dans J. Duhaime et O. Mainville, *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible* (Lectures bibliques, 41), Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 101.

bien la difficulté inhérente de l'exercice. Voilà pourquoi je proposerai pour chaque péricope une longue analyse pour l'établissement de la traduction afin de justifier ou de commenter les choix établis. Cette démarche, qui pourra sembler fastidieuse, me semble cependant essentielle : elle 1/ situera les principaux problèmes grammaticaux d'où découlent très souvent les difficultés herméneutiques, 2/ fera état de la position des chercheurs et 3/ proposera mon choix interprétatif qui aura des répercussions majeures pour le reste de l'analyse.

Ainsi, découvrir les particularités des mots grecs, avec leurs racines, leurs nuances, leurs problèmes, et en établir une traduction rigoureuse, formeront la base de l'interprétation, étape primordiale incontournable avant de poursuivre l'analyse par des observations littéraires pertinentes.

### **2.5.2 Observations littéraires**

La traduction établie, l'observation de différents indices littéraires permettra d'établir le squelette du texte, ses points d'ancrage, ses insistances, ses oublis. Par indices littéraires, j'entends tout ce qui, dans un texte, favorise la production de sens, tels les personnages et leurs actions, les champs lexicaux, l'utilisation particulière des prépositions, l'usage de la temporalité et d'une spatialisation symbolique, les figures de style, les jeux intertextuels et intratextuels. « L'analyse littéraire est ce maître exercice qui permet de mettre au jour comment tout concourt, dans un texte, à la production de sens<sup>166</sup>. » Dans cette quête de production de sens offerte par le texte, ces indices seront utilisés dans le but de favoriser une meilleure compréhension du jeu des métaphores sacrificielles.

---

<sup>166</sup> BATAÏNI et DION, *L'analyse littéraire*, p. V.

- ***Les personnages et leurs actions***

Les lettres ne sont pas des récits. Voilà pourquoi les personnages des lettres sont souvent réduits à l'énonciateur, aux énonciataires, ceux qui croient, ceux qui ne croient pas, Dieu, Jésus, l'Esprit. Mais le rapport de ces personnages entre eux et le mouvement inscrit par les verbes sont révélateurs. Quels sont ces personnages? Que font-ils? Comment le texte les présente-t-il? Quels sont les rapports entre énonciateur et énonciataires? Dieu, Jésus, l'Esprit sont-ils représentés? Comment? Pourquoi? Que dit leur présence? Que dit leur absence? Ces observations seront complétées par les caractéristiques des verbes. S'agit-il de verbes passifs ou actifs? À quel temps sont-ils? Qu'implique le choix d'un impératif ou d'un parfait, par exemple? Qui est le sujet de ces verbes? Qui porte l'action?

Toutes ces questions sont essentielles et révélatrices, car le jeu des personnages et de leurs actions aura une répercussion directe sur le lecteur et la lectrice qui se sentiront ou non concernés par l'argumentation du texte. À qui s'identifieront-ils? Quelles en seront les conséquences éthiques? Cette vitalité apportée par les personnages sera ensuite complétée par d'autres indices inscrits dans le texte.

- ***Les particularités du vocabulaire***

Les particularités du vocabulaire renseignent sur les insistances du texte. Ainsi, une attention sera apportée aux divers champs lexicaux, aux prépositions, aux mots rares. Le champ lexical est une série de mots qui, dans un texte, se rapportent à une même réalité ou à une même idée<sup>167</sup>. Ces mots ont pour point commun d'être synonymes, d'appartenir à la même famille, au même domaine ou encore de renvoyer à la même notion. Une forte concentration de mots appartenant au même champ lexical est révélatrice d'une coloration particulière induite par le texte. Certains textes sont également marqués par de multiples et

---

<sup>167</sup> Le champ lexical ne doit pas être confondu avec le champ sémantique, qui est l'ensemble des différentes significations d'un même mot dans les différents contextes où il se trouve. Voir BATAÏNI et DION, *L'analyse littéraire*, p. 12.

abondantes prépositions qui donnent souvent des indices révélateurs sur l'agent d'une action et sur les moyens utilisés. Elles peuvent même suggérer des déplacements symboliques. Pour ce qui est des mots rares, ils inciteront à envisager une possibilité intertextuelle. Ces observations lexicales générales conduiront, la plupart du temps, à explorer d'autres indices comme la spatialisation, la temporalité et l'intertextualité.

- ***Les indices énonciatifs : spatialisation et temporalité***

Répetons-le : bien qu'il soit clair que les lettres ne sont pas des récits, une certaine forme de temporalité et de spatialisation est présente. La temporalité des lettres peut se définir aisément entre un hier et un aujourd'hui (comme en Rm 3,21 : « mais maintenant »). La temporalité, en jouant sur hier et aujourd'hui, a une incidence sur le lecteur qui se sentira concerné par un aujourd'hui toujours présent. Pour sa part, la spatialisation se révélera souvent par un usage abondant des prépositions offrant mouvement et déplacement; cette spatialisation à caractère éthique invitera à passer d'un état à un autre. En ce sens, la spatialisation est davantage symbolique : par exemple, le déplacement ne sera pas de Jérusalem à la montagne (comme il est fréquent dans les Évangiles), mais d'une vie d'esclavage à une vie de liberté (comme en 1P 2,18-25). Le changement est intérieur et peut rejoindre tout lecteur dans sa vie présente.

- ***Les indices stylistiques : les figures de style***

En plus des indices énonciatifs apportés par une temporalité et une spatialisation symbolique, divers indices stylistiques, formés des figures de style, enrichissent les lettres de Rm et 1P. Il y a notamment la métaphore, mais aussi la comparaison, la répétition, le parallélisme, les diverses figures d'opposition, dont l'oxymore. Je m'attarderai davantage à l'effet de ces figures, plutôt qu'à leur classement dans des catégories strictes, car l'emploi de ces figures a des conséquences sur la compréhension du texte, et en particulier sur l'intelligibilité de la métaphore, parce que, très souvent, elles viennent compléter l'emploi métaphorique en y ajoutant un élément de tension. Ainsi, je parlerai de tensions

sémantiques produites par l'accumulation parfois dissonante de diverses figures stylistiques.

Les tensions sémantiques seront donc recherchées, que ce soit par la *comparaison* qui permet d'établir un rapport de ressemblance entre deux éléments à l'aide d'un terme comparatif, par le *parallélisme*, comme succession de constructions identiques ou proches, par la *répétition* ou l'*énumération*, par les contrastes ou les oppositions, par l'*oxymore* qui associe deux mots qui ont un sens opposé et incompatible. Les figures de style, en favorisant un lecteur en éveil, permettront donc de mieux comprendre dans quel cadre stylistique la métaphore sacrificielle se déploie<sup>168</sup>.

▪ *Jeux intertextuels et intratextuels*<sup>169</sup>

De toutes les observations littéraires faites pour comprendre le fonctionnement des métaphores, l'intertextualité semble être un des moyens les plus concluants; même l'absence de marqueurs intertextuels peut être significative. Rm et 1P ont recours à l'intertextualité pour ancrer leur discours dans la tradition et la mémoire du passé de leurs contemporains, tout en y apposant une amplitude nouvelle. Les premiers chrétiens ont relu les Écritures Saintes et n'ont pas eu peur d'adapter, de modifier le texte biblique pour l'appliquer aux réalités présentes de leurs contemporains. Ainsi, par les jeux intertextuels, Rm et 1P deviennent pour nous un genre de guide pédagogique dans l'enracinement et l'adaptation des textes bibliques pour une herméneutique actuelle.

---

<sup>168</sup> Dans tous textes, les figures de style sont courantes et nombreuses. Dans le cadre de cette thèse, seules les figures de style les plus pertinentes pour une meilleure compréhension de la métaphore sacrificielle seront relevées.

<sup>169</sup> L'intratextualité, comme référence à l'intérieur d'un même corpus, ne sera pas envisagée d'emblée. Bien que l'exercice ait pu être intéressant, il aurait rallongé inutilement l'analyse sans réellement éclairer la problématique sacrificielle. Par contre, certaines péricopes, notamment, Rm 12,1-2 et Rm 15,14-16, dont l'intertextualité est absente, ont une intratextualité particulière dont la prise en compte favorisera une meilleure compréhension du sacrifice dans l'ensemble de la lettre.

Nul « texte ne peut s'écrire indépendamment de ce qui a été écrit et il porte, de manière plus ou moins visible, la trace de la mémoire d'un héritage et de la tradition<sup>170</sup> ». De façon très générale, on pourrait dire que l'intertextualité est « le mouvement par lequel un texte se construit en intégrant ou en transformant un autre texte<sup>171</sup> ».

Tout d'abord, je considère l'intertextualité comme un effet de lecture, ce qui signifie que, bien qu'il puisse y avoir un intertexte, si le lecteur ne le voit pas, l'intertextualité est inefficace. D'où la nécessité d'un lecteur actif, attentif et ouvert à la possibilité intertextuelle. Pour définir le lien intertextuel, j'adopterai l'approche de Gérard Genette, qui présente l'intertextualité comme « une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes [...] le plus souvent, par la présence effective d'un texte dans un autre<sup>172</sup> ».

Trois questions serviront à déceler les liens intertextuels<sup>173</sup> : 1/ s'agit-il d'un texte de l'AT (ou, en fait, de la Septante, puisque les auteurs de Rm et 1P utilisaient la LXX<sup>174</sup>) qui se retrouve en Rm ou 1P?, 2/ y a-t-il des marqueurs explicites de citation ou une rupture syntaxique évidente?, 3/ quelle est l'importance de la citation (un mot? une phrase?) ou la particularité du mot (fréquent ou inhabituel dans la lettre étudiée)?

---

<sup>170</sup> N. PIÉGAY-GROS, *Introduction à l'intertextualité* / sous la direction de D. Bergez (Lettres SUP), Paris, Nathan, 2002<sup>2</sup> [1996], p. 7.

<sup>171</sup> BORDAS, *L'analyse littéraire*, p. 85.

<sup>172</sup> G. GENETTE, dans PIÉGAY-GROS, *Introduction à l'intertextualité*, p. 13-14.

<sup>173</sup> Ces trois questions ont été formulées à partir des sept tests de R.B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven, Yale University Press, 1989, p. 30-31 qui sont : la disponibilité, le volume, la récurrence, la cohérence thématique, la plausibilité historique, l'histoire de l'interprétation et la satisfaction. Ma première question s'inspire, en les modifiant, des tests de disponibilité et de plausibilité historique de Hays. Ce dernier, avec le critère de disponibilité, veut s'assurer que la source, d'où est tiré l'écho, était disponible à l'auteur biblique. Avec la plausibilité historique, Hays s'intéresse à l'intention de l'auteur et à sa réception par les lecteurs. L'approche intertextuelle non historique de cette thèse ne se penchera pas sur ces questions de sources et d'auteur, mais se situe toutefois dans une intertextualité « chronologique », où un texte ancien, notamment l'AT ou la LXX (et non pas n'importe quel texte qui vient à l'esprit) doit faire écho dans un texte nouveau. Les questions deux et trois correspondent au volume et à la récurrence de Hays. Je reprendrai la satisfaction, dernier test de Hays, comme critère ultime pour valider l'interprétation.

<sup>174</sup> Il est reconnu que l'intertextualité de Rm et 1P avait recours au texte grec de la LXX. Ainsi, tout au long de la thèse, ce sera cette version grecque des Écritures Saintes qui sera privilégiée.

Reconnaître et accepter le lien intertextuel n'est pas une fin en soi. Ce qui compte, ce n'est pas tant l'intertexte, mais la manière dont le texte actuel se construit en intégrant et en transformant cet intertexte. Voilà pourquoi il importe, par la suite, d'interpréter le lien intertextuel en tenant compte du contexte littéraire de l'intertexte d'origine. Y a-t-il assonance ou dissonance entre le contexte d'arrivée et le contexte source, puisque toutes accommodations, ajouts ou omissions sont autant d'indices porteurs de sens pour le lecteur?

Finalement, comme dernière validation, je terminerai avec le critère de la « satisfaction<sup>175</sup> ». L'intertextualité « aboutit à construire chez le lecteur une image que le texte ne déclare jamais explicitement, mais que l'intertextualité construit au sein de l'acte de lecture<sup>176</sup> ». Cette construction de sens doit donc être vérifiée par la satisfaction et la pertinence de l'interprétation donnée. Quel est l'apport herméneutique apporté par le lien intertextuel? Éclaire-t-il le discours environnant? Aide-t-il à appréhender une lecture différente et nouvelle? Apporte-t-il un surplus de sens? Bref, génère-t-il une interprétation satisfaisante, éclairante, cohérente et signifiante?

Dans ce cadre d'intertextes, deux points seront également envisagés. 1/ D'abord, des marqueurs intertextuels si fréquents en ce qui a trait au sacrifice des chrétiens se trouvent majoritairement inexistant dans le cas du sacrifice des croyants. Pourquoi? Cette absence intertextuelle est-elle porteuse de sens? 2/ Deuxièmement, certaines péripécies (Rm 12,1-2 et Rm 15,14-16), qui n'ont pas recours à l'intertextualité, ont par contre un fort ancrage intratextuel qui semble avoir des incidences herméneutiques sur la compréhension du sacrifice des chrétiens. Par conséquent, les liens intratextuels seront envisagés quand ils favoriseront une meilleure compréhension de la métaphore sacrificielle.

---

<sup>175</sup> Dernier critère des tests de Hays.

<sup>176</sup> D. MARGUERAT, « L'évasion de Pierre et la mort du tyran (Actes 12) : un jeu d'échos intertextuels », dans D. MARGUERAT et A. CURTIS, dir., *Intertextualités. La Bible en échos* (MdB, 40), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 217.

## **2.6 Récapitulation : incidences herméneutiques du jeu des métaphores**

Pour favoriser une interprétation compréhensible et contemporaine du sacrifice du Christ et du sacrifice des chrétiens, il est nécessaire de sortir de l'impasse sacrificielle / non sacrificielle qui caractérise trop souvent la recherche actuelle. Par une approche synchronique littéraire, une priorité sera donnée aux textes qui déploient la réalité métaphorique pour exprimer le salut.

Il importe alors d'avancer prudemment et lentement dans ce monde métaphorique pour ne pas assimiler trop rapidement les multiples métaphores à la seule réalité sacrificielle, sinon, le large éventail de sens possibles apporté par le jeu métaphorique du salut est diminué et cela crée une monosémie interprétative restrictive. Ce durcissement interprétatif confère alors à la métaphore un poids de référence.

Pour éviter ce durcissement interprétatif, il convient, d'une part, de définir ce dont il est question et, d'autre part, de distinguer le sacrifice avec d'autres expressions que le temps lui a assimilées. En définissant le sacrifice comme une pratique culturelle, on le circonscrit dans sa sphère spécifique, permettant de le distinguer d'expressions non sacrificielles qui, par leur diversité, ont une couleur autre que sacrificielle à rendre. Distinguer les différentes métaphores redonne à l'interprétation sotériologique toute sa finesse et la richesse de ses nuances. En prenant conscience de l'héritage interprétatif acquis avec le temps, il devient possible de relire le sacrifice néotestamentaire avec un regard et des interrogations renouvelés.

La Bible est une bibliothèque de livres. Le sacrifice y reçoit des traitements et des interprétations diversifiés. En choisissant Rm et 1P comme témoins de la compréhension du sacrifice du Christ et du sacrifice des chrétiens, tout ne sera pas dit; d'autres corpus

s'intéressent à cette question, mais Rm et 1P, à cause de leurs ressemblances et de leurs différences, demeurent des lettres significatives. Elles sont assez semblables pour être étudiées ensemble et assez différentes pour qu'on y découvre une richesse sémantique originale et singulière. La pertinence de ces deux lettres est notamment leur intérêt commun envers le sacrifice du Christ *et* le sacrifice des chrétiens.

Les enjeux métaphoriques seront la sensibilité première et l'essence de l'analyse. Les métaphores sont certes reconnues dans le monde de la recherche biblique, mais trop souvent elles sont considérées comme des comparaisons raccourcies, ou bien classées comme des figures d'analogie, de ressemblance ou de substitution. Elles deviennent alors rapidement des métaphores usées. Pourtant, la métaphore est en tension, elle est à la fois figure de *ressemblance* et de *dissemblance*. Or, une approche qui prend au sérieux la tension métaphorique, entre le « est comme » et le « n'est pas », permettra de redonner à l'interprétation du « sacrifice » chrétien toute sa vivacité, sa nuance et ses possibilités de sens.

Toutefois, la métaphore n'est pas seule. Elle se déploie à l'intérieur d'un univers textuel qu'une approche synchronique tentera de mettre en évidence. Toutes les particularités littéraires pertinentes – que ce soit le choix de traduction, les jeux des personnages, la particularité du vocabulaire, l'enracinement dans le temps ou l'espace, les figures de style provoquant des tensions sémantiques, les jeux intertextuels ou intratextuels – seront mises au service d'une meilleure compréhension de la métaphore dans son cotexte<sup>177</sup>. Ainsi, l'interprétation du sacrifice du Christ et de celui des chrétiens qui en découlera pourra retrouver sa juste place, non pas de référence fermée, mais de proposition ouverte.

\*\*\*

---

<sup>177</sup> J'entends par cotexte, l'environnement linguistique immédiat d'un énoncé.

En mettant en évidence le *monde autour du texte*, c'est tout l'univers de nos précompréhensions qui se déploient. Le sacrifice a un vécu. Au-delà de l'apparence, qu'est-ce que le *monde du texte* peut maintenant révéler de lui?

**Deuxième partie.**

*Le monde du texte.*

**Sacrifice, au-delà de l'apparence**

## Sacrifice, au-delà de l'apparence

Expliquer, « c'est dégager la structure<sup>178</sup> ».

On ne s'étonnera pas que la deuxième partie de cette thèse soit la plus importante et la plus volumineuse. De fait, le *monde du texte* est le champ d'investigation premier de l'exégète. L'exégète biblique « regarde un texte, l'étudie pour le faire entrevoir à un lecteur éventuel [...]. Sa fonction est liminaire : se tenir, questionnant et questionné, près du texte, près du lecteur inconnu, occupant les seuils où s'entrecroisent les questions<sup>179</sup> ». Par une attention au *monde du texte*, une meilleure compréhension du sacrifice sera possible. Par l'explication du *monde du texte*, les tentatives d'interprétation et d'appropriation du texte trouveront leur fondement.

---

<sup>178</sup> RICOEUR, « Qu'est-ce qu'un texte? », p. 156.

<sup>179</sup> G. ROCHAIS, « Du bricolage exégétique », *Religiologiques* 9 (1994) p. 139-155, version en ligne, [www.unites.uqam.ca/religiologiques/no9/rochais.pdf](http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no9/rochais.pdf), p. 1.

### 3 Le sacrifice dans la Lettre aux Romains

Paul est « l'héritier de la foi chrétienne primitive<sup>180</sup>. »

La Lettre aux Romains<sup>181</sup>, considérée par plusieurs comme l'écrit le plus important de Paul, a marqué de manière décisive toute théologie du NT des chrétiens<sup>182</sup>. À cause de son influence majeure, il n'est donc pas surprenant que la paternité de l'interprétation sacrificielle de la mort du Christ lui soit attribuée, ainsi que le souligne Olivette Genest :

L'interprétation de cette mort comme expiation vicariale se réclame de lui [Paul] et des éléments essentiels de sa propre compréhension, c'est-à-dire des expressions qui reviennent sans cesse sous sa plume : salut, expiation, réconciliation, substitution, fondation d'une nouvelle alliance. Car la mort de Jésus représente pour Paul la base de sa théologie, l'axe sur lequel il articule le donné reçu des premiers témoins et son apport personnel<sup>183</sup>.

Mais une telle interprétation est-elle justifiée? Rm traite-t-elle à ce point de *sacrifice*, d'*expiation*, de *substitution*? Sont-ce des notions pauliniennes aussi fondamentales que certains le prétendent? Genest poursuit :

Les épîtres de Paul, à travers lesquelles filtre le témoignage de la communauté primitive, fournissent le gros argument en faveur de l'expiation vicariale. Or, Paul n'a-t-il pas utilisé un langage extrêmement diversifié pour écrire la mort de Jésus? S'il a cru bon varier les figures [...] tout cela est-il réductible sans plus à l'expiation sacrificielle comme autant de variantes d'un même sens unique et absolu<sup>184</sup>?

Nous sommes donc ici au cœur de la difficulté interprétative des multiples métaphores sotériologiques pauliniennes. Les trois péricopes retenues, Rm 3,21-26, relative au sacrifice du Christ, Rm 12,1-2 et Rm 15,14-16, relatives au sacrifice des chrétiens, illustrent cette complexité herméneutique en ayant recours à diverses métaphores dont les

---

<sup>180</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Face à la mort. Jésus et Paul* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1979, p. 176.

<sup>181</sup> Brown n'hésite pas à parler de Rm comme du « chef-d'œuvre théologique de Paul » : R.E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament?* / trad. par J. Mignon : présentation de P. Debergé, Paris, Bayard, 2000 [anglais, 1997], p. 606.

<sup>182</sup> A. GIGNAC, dans *La Bible Nouvelle Traduction*, Paris / Montréal, Bayard / Médiaspaul, 2001, p. 3035.

<sup>183</sup> GENEST, « Le discours de l'exégèse biblique sur la mort de Jésus », p. 146.

<sup>184</sup> GENEST, « Le discours de l'exégèse biblique sur la mort de Jésus », p. 170.

enjeux et les implications éthiques seront étudiés. Avant d'aborder chacune de ces péripécies, un regard d'ensemble sera posé sur la structure de la lettre pour mieux saisir le contexte littéraire dans lequel se meuvent les métaphores sacrificielles choisies.

### 3.1 Structure de la lettre

Les péripécies choisies s'inscrivent à l'intérieur d'un large corpus de seize chapitres dans lequel les allusions sacrificielles sont en fait plutôt rares<sup>185</sup>. L'établissement de la structure de la lettre permettra de découvrir si l'emplacement de chacune des péripécies retenues aura des répercussions herméneutiques quelconques.

Sur le plan de la structure, les lettres pauliniennes s'inscrivent dans la foulée des lettres antiques, mais s'en démarquent principalement par une adresse et une salutation finale plus élaborées<sup>186</sup>. C'est le cas, notamment, de Rm qui contient les trois parties de la lettre antique : 1/ l'adresse, 2/ le corps de la lettre et 3/ la salutation finale<sup>187</sup>. L'*adresse* est étoffée (Rm 1,1-15) : elle comprend une salutation détaillée (Rm 1,1-7) suivie d'une longue action de grâces (Rm 1,8-15). Le *corps de la lettre*, très étendu, Rm 1,16-15,13, débute par une thèse principale (Rm 1,16-17) qui introduit le propos de la lettre : « Car je n'ai pas honte de l'Évangile, il est en effet puissance de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif

---

<sup>185</sup> Selon les critères établis qui cherchent l'enracinement sacrificiel dans les pratiques cultuelles, seulement trois péripécies à teneur potentiellement sacrificielle ont été retenues en Rm, ce qui est peu pour une lettre aussi volumineuse.

<sup>186</sup> L'adresse typique des lettres antiques était extrêmement brève : elle consistait au nom du destinataire suivi de celui du destinataire et d'une salutation, du style : « Marcus Cicéron à Servus Sulpicius, salut », voir BURNET, *Épîtres et lettres I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècle*, p. 58 et J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul et l'art épistolaire. Contexte et structure littéraires* / trad. par J. Prignaud, Paris, Cerf, 1994, p. 74-75. Il en était de même pour la salutation finale qui était généralement assez courte.

<sup>187</sup> Dans la foulée des débats provoqués par la Réforme protestante, une surévaluation de la Lettre aux Romains lui a conféré un statut particulier, la considérant davantage comme un traité théologique qu'une lettre. Pourtant, sans nier ses particularités et son influence, l'écrit aux Romains est bien une lettre avec ses caractéristiques propres : 1/ une adresse, 2/ le corps de la lettre et 3/ une salutation. Au sujet du débat entre lettre et épître, voir J.-P. LÉMONON, « L'écrit de Paul aux Romains est-il vraiment une lettre? », dans L. PANIER, dir., *Les lettres dans la Bible et la littérature. Actes du Colloque de Lyon (3-5 juillet 1996)* (LD, 181), Paris, Cerf, 1999, p. 121-122.

d'abord et aussi du Grec. Car la justice de Dieu se révèle en lui de la foi à la foi (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν), comme il est écrit : «Le juste vivra de la foi (ἐκ πίστεως)». » Puis, une *salutation finale* s'étale de Rm 15,14 à 16,23, terminée par un genre de doxologie en Rm 16,25-27 qui récapitule les grandes lignes de la lettre<sup>188</sup>.

La plupart des chercheurs s'entendent sur les divisions épistolaires de la lettre (adresse, corps, salutation). Un large consensus est également établi pour le découpage général du corps de la lettre (Rm 1,16–15,13) qui le divise en quatre points : 1/ Rm 1,16–4,25, 2/ Rm 5,1–8,39, 3/ Rm 9,1–11,36, 4/ Rm 12,1–15,13<sup>189</sup>. Par contre, je souligne les nuances apportées par James Dunn et Alain Gignac qui ont remis en valeur la singularité du chapitre cinquième qui, pour l'un, termine la première section de la lettre<sup>190</sup> et qui, pour l'autre, est une transition qui récapitule et relance l'argumentation<sup>191</sup>. Avec Dunn, j'opte pour un chapitre cinq qui termine la partie sur la révélation de la justice de Dieu. Le plan suivant peut alors être proposé :

---

<sup>188</sup> Certains témoins placent les versets 25-27 du chapitre 16, à la fin du chapitre 14 ou du chapitre 15, ou sont omis par d'autres. Voir le N-A<sup>27</sup> pour le détail des témoins.

<sup>189</sup> Voir Annexe 2. Plans de Rm, p. xxii-xxiv.

<sup>190</sup> Dunn divise le corps de la lettre en quatre parties (1/ Rm 1,18–5,21; 2/ 6,1–8,39; 3/ 9,1–11,36; 4/ 12,1–15,13), mais contrairement à la majorité des auteurs qui commencent la deuxième section avec le chapitre 5, il incorpore ce chapitre à la première section de la lettre, Rm 1,18–5,21, qu'il nomme : « The Righteousness of God – to Man's Faith ». DUNN, *Romans 1–8*, p. vii-ix.

<sup>191</sup> Gignac se démarque en divisant le corps de la lettre en cinq blocs au lieu de quatre, le chapitre 5 récapitulant et relançant l'argumentation (1/ Rm 1,18–4,25; 2/ 5,1-21; 3/ 6,1–8,39; 4/ 9,1–11,36; 5/ 12,1–15,13) : GIGNAC, *La Bible Nouvelle Traduction*, p. 3036-3037.

Tableau 1. Plan de Rm<sup>192</sup>

<b>PLAN DE RM</b>	
<b>L'ADRESSE ET SALUTATION</b>	<b>Rm 1,1-15</b>
<i>L'adresse salutation (Rm 1,1-7)</i>	
<i>L'action de grâces (Rm 1,8-15)</i>	
<b>LE CORPS DE LA LETTRE</b>	<b>Rm 1,16–15,13</b>
<i>I. La révélation de la justice de Dieu (Rm 1,16–5,21*)</i>	
<i>II. Les conséquences pour la vie chrétienne (Rm 6,1–8,39)</i>	
<i>III. L'élection d'Israël (Rm 9,1–11,36)</i>	
<i>IV. La vie nouvelle (Rm 12,1–15,13*)</i>	
<b>SALUTATIONS FINALES</b>	<b>Rm 15,14–16,23*</b>
<i>Doxologie finale (Rm 16,25-27)</i>	

Dans ce plan général, l'emplacement des péripécies choisies doit attirer l'attention. Certes, les références sacrificielles ne sont pas omniprésentes en Rm, mais, des trois péripécies à teneur sacrificielle retenues, toutes sont placées à des endroits stratégiques de la lettre. D'une part, Rm 3,21-26, relative au sacrifice du Christ, est située au cœur de Rm 1–5 qui présente la révélation de la justice de Dieu. Rm 3,21-26 en marque le tournant théologique décisif. D'autre part, Rm 12,1-2, au sujet du sacrifice des chrétiens, introduit une section plus parénétiqne de la lettre où les chrétiens sont exhortés à un comportement digne du salut qu'ils ont reçu, tandis que Rm 15,14-16, qui fait appel au sacrifice des chrétiens et à la médiation de Paul, s'inscrit dans le cadre épistolaire de la lettre en introduisant le début des salutations finales. Bref, le peu d'occurrences sacrificielles en Rm

<sup>192</sup> Les sections suivies d'un astérisque (\*) marquent l'emplacement des péripécies choisies (Rm 3,21-26; 12,1-2 et 15,14-16) et seront décortiquées plus en détail lors de l'analyse de chacune des péripécies.

révèle une sobriété volontaire, mais l'emplacement stratégique de chacune de ces péripécies en souligne l'intensité et l'importance. Ces préliminaires contextuels littéraires étant établis, les péripécies spécifiques relatives au sacrifice du Christ (Rm 3,21-26) et au sacrifice des chrétiens (Rm 12,1-2 et Rm 15,14-16) peuvent maintenant être présentées.

### 3.2 Sacrifice du Christ

Comme on l'a vu dans l'état sommaire de la question, pour certains, le sacrifice du Christ en Rm (et même dans toute la littérature paulinienne) occupe une place primordiale, tandis que, pour d'autres, il n'est que secondaire, voire inexistant<sup>193</sup>. À titre d'exemple, Ernst Käsemann dira : « The idea of the sacrificial death is, if anything, pushed into the background<sup>194</sup> », auquel répliquera Michael Dwaine Greene : « far from being relegated to an inferior position, sacrificial notions do indeed play an important role in Paul's reflection on Jesus' death<sup>195</sup>. » Sans entrer dans le débat sacrificiel / non sacrificiel, et quoi qu'en disent certains auteurs, il faut reconnaître le caractère plutôt inhabituel de l'allusion cultuelle sacrificielle relative au Christ en Rm. En même temps, on ne peut ignorer une référence cultuelle au sacrifice en Rm 3,25 par la présentation de Jésus placé ἱλαστήριον par la fidélité en son sang<sup>196</sup>. Témoin unique d'une référence sacrificielle de la mort du Christ liée au sacrificiel, Rm 3,21-26 deviendra le lieu d'analyse privilégié pour approfondir le sens du sacrifice du Christ en Rm.

<sup>193</sup> Voir 1.2.1 *Le sacrifice du Christ en Rm et 1P*, p. 19.

<sup>194</sup> KÄSEMANN, *Perspectives on Paul*, p. 45.

<sup>195</sup> GREENE, *Cult Sacrifice and the Death of Christ*, p. 11.

<sup>196</sup> La transcription du mot ἱλαστήριον (hilastêrion) en grec sera volontairement conservée durant une grande partie de l'analyse, puisque la traduction de ce mot demeure une des grandes difficultés herméneutiques du passage.

### 3.2.1 Justice, délivrance, lieu de pardon : Rm 3,21-26

Rm 3,21-26 est considérée comme une péricope majeure de la Lettre aux Romains<sup>197</sup>. Péricope influente et décisive, prise par la recherche, elle comporte cependant de nombreuses difficultés. Douglas Atchison Campbell dira que « 3.21-26 is a strategically critical but essentially unresolved section within Paul's letter to the Romans<sup>198</sup> ». Paradoxalement, l'importance qu'on lui accorde semble être directement proportionnelle aux difficultés du passage.

Une des premières difficultés à avoir monopolisé les efforts de la recherche concerne la possibilité d'une formule prépaulinienne<sup>199</sup>. Rudolf Karl Bultmann considérait Rm 3,24 comme une formule de l'Église primitive que Paul aurait amplifiée en rajoutant *δωρεάν τῆ αὐτοῦ χάριτι* au v. 24 et *διὰ πίστεως* au v. 25<sup>200</sup>. Bultmann fonde son argumentation sur le fait que Paul ferait mention du sang du Christ uniquement pour des affirmations déjà acceptées par l'Église. Ernst Käsemann poursuit la thèse de Bultmann en signalant également une terminologie non caractéristique de Paul, principalement avec les mots : *ἀπολύτρωσις* (v. 24), *προτίθημι*, *δικαιοσύνη*, *πάρεσις*, *προγεγονότων*, *ἁμαρτημάτων* (v. 25<sup>201</sup>). Par la suite, le débat a pris des trajectoires de plus en plus diversifiées. Pour certains, la mise en forme est paulinienne et seul le vocabulaire est emprunté à la

<sup>197</sup> Les épithètes des chercheurs face à Rm 3,21-26 frisent l'hyperbole : exposé central de la lettre (VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 96), centre et cœur de Rm 1,16–15,13 (CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 199), condensé de toute la doctrine de la rédemption de Paul (LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 256).

<sup>198</sup> D.A. CAMPBELL, *Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26*, (JSNTSup, 65), Sheffield, J.S.O.T.P., 1992, p. 12.

<sup>199</sup> En plus des auteurs cités, d'autres reconnaissent une formule prépaulinienne : BYRNE, *Romans*, p. 123; DUNN, *Romans 1–8*, p. 163-164; B.F. MEYER, « The Pre-pauline Formula in Rom. 3:25-26a », *NTS* 29 (1983) p. 198-208; H. PONSOT, *Une introduction à la lettre aux Romains* (Initiations), Paris, Cerf, 1988, p. 57; C.H. TALBERT, « A Non-Pauline Fragment at Romans 3:24-26 », *JBL* 85 (1966) p. 287-296.

<sup>200</sup> R.K. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* / rev. et aug. par O. Merk (Neue theologische Grundrisse), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1984<sup>9</sup> [1948-1953<sup>1</sup>], p. 47ss.

<sup>201</sup> E. KÄSEMANN, *Essais exégétiques* / trad. par D Appia, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972 [allemand, 1960], p. 11.

tradition<sup>202</sup>. Pour d'autres, seuls les versets 25c et 26a seraient des fragments<sup>203</sup>. En revanche, certains chercheurs refusent catégoriquement l'idée d'une source prépaulinienne en réclamant la paternité absolue de ces versets à l'apôtre<sup>204</sup>. Bref, à ce sujet, je suis de l'avis de Stuhlmacher qui considère que l'exégèse tourne en rond<sup>205</sup>. Comme le souligne Simon Légasse : « Reste que même en reconnaissant ici un héritage plus ou moins important, ce texte est assumé par Paul et doit se lire dans le cadre de sa pensée<sup>206</sup>. »

À mon avis, deux autres difficultés majeures, négligées de surcroît, compliquent davantage l'interprétation de ce passage : 1/ la difficulté de traduction de certains mots rares et 2/ l'abondance des métaphores.

Premièrement, le problème de la traduction des mots rares est connu. Pourtant, chacun y va de sa traduction sans nécessairement faire un examen approfondi des diverses possibilités, comme si la traduction n'était qu'un choix personnel sans incidence herméneutique. Comment doit-on traduire les différents hapax ou mots rares de la péricope? Par exemple, *ἰλαστήριον* doit-il être traduit par « propitiation », « expiation », « pardon », « moyen de propitiation », « moyen d'expiation », « moyen de pardon », « lieu de propitiation », « lieu d'expiation », « lieu de pardon », « victime propitiatoire », « victime expiatoire », « victime sacrificielle », « sacrifice propitiatoire », « sacrifice

---

<sup>202</sup> H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HTKNT, 6), Freiburg, Herder, 1977, p. 109.

<sup>203</sup> K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (SNT, 7), Gütersloh, G. Mohn, 1973, p. 87.

<sup>204</sup> Plusieurs chercheurs refusent de considérer l'aspect d'une formule prépaulinienne, comme CAMPBELL, *Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21*, p. 45-57; CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 200-201; O. KUSS, *Der Römerbrief*, Regensburg, F. Pustet, 1963, p. 159; LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 263 et RIDDERBOS, *Paul. An Outline of His Theology*, p. 166. Devant la lourdeur grammaticale de la péricope, Bénétreau dira : « Comme des constructions de ce type, apparemment maladroitement, ne sont pas exceptionnelles chez Paul, il n'y a aucune obligation d'enlever tant soit peu de paternité à l'apôtre pour un verset qui résume admirablement l'essentiel de son message. » S. BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, tome 1 (Commentaire évangélique, 17), Vaux-sur-Seine, Édifac, 1996, p. 103.

<sup>205</sup> P. STUHLMACHER, « Recent Exegesis on Romans 3:24-26 », dans *Reconciliation, Law and Righteousness*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, p. 95.

<sup>206</sup> LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 263.

expiatoire », « sacrifice pour le péché »? Et si on choisit de traduire par « propitiation », qu'est-ce qu'on entend? De même pour le mot « expiation », qu'est-ce que cela veut dire? Ou pourquoi suggérer le mot « sacrifice »? Et comment traduire ἀπολυτρώσις et πάρεσις? Est-il question de « rachat », de « rédemption », de « délivrance », de « rémission »? Que veulent dire ces termes? Tels sont les questionnements possibles face aux écueils de traduction.

Rm 3,21-26 porte donc une ambiguïté interprétative générée, en grande partie, par la difficulté de traduction et par la confusion des termes. Voilà pourquoi la première étape de l'analyse considérera en détail les incidences du choix de traduction. Il ne faut pas se leurrer : toute traduction est, d'une certaine façon, une trahison du texte original, mais dans ce choix interprétatif, j'aurai, du moins, tenté d'envisager les diverses possibilités afin de choisir ce qui me semble le plus herméneutiquement acceptable compte tenu du contexte.

Deuxièmement, outre la difficulté relative à la traduction, Rm 3,21-26 a recours à de multiples métaphores pour exprimer le salut apporté en Christ. Cet emploi métaphorique est reconnu, mais n'a que peu ou pas d'incidence sur l'interprétation de la plupart des chercheurs. De fait, Rm 3,21-26 est une grande métaphore juridique dans laquelle on retrouve une métaphore relative à l'esclavage et une métaphore sacrificielle. Odette Mainville le reconnaissait en proposant que le verset 24a, « ils sont justifiés gratuitement par sa grâce », était le point culminant de la péricope. « Voilà la pointe de la péricope! », selon elle<sup>207</sup>. Tout n'est donc pas uniquement sacrificiel. Pourtant, plusieurs considèrent l'idée du sacrifice, avec ἱλαστήριον, comme le sommet du passage, le centre de la péricope<sup>208</sup>. Dans les faits, la prise en compte de la diversité des métaphores dans la péricope est un aspect négligé par la recherche. Je crois qu'une meilleure distinction entre

---

<sup>207</sup> O. MAINVILLE, « La doctrine au service de l'éthique. Le cas de Rm 3,21-31 », dans J. SCHLOSSER, dir., *Paul de Tarse / Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)* (LD, 165), Paris, Cerf, 1996, p. 301.

<sup>208</sup> Godet va même plus loin. Pour lui, les versets 25 et 26, avec ἱλαστήριον en son centre, sont la moelle de la théologie : GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, p. 353.

les métaphores permettrait de mieux déceler les insistances du texte et ainsi de mieux comprendre le cœur de la péricope.

Devant les impasses de la recherche qui a trop souvent réduit le problème de la péricope à une question de sources, je propose une analyse synchronique qui discriminera les diverses métaphores. Pour mieux comprendre ces métaphores, la péricope sera située dans son contexte littéraire immédiat, les difficultés de traduction seront prises en compte, diverses observations littéraires seront examinées et les influences intertextuelles seront envisagées.

### *Place dans l'ensemble de la lettre*

Rm 3,21-26 n'est pas une péricope isolée. Elle est au cœur d'une lettre et d'un contexte littéraire particulier qu'il convient, avant toutes choses, de situer. Placée dans le corps de la lettre, Rm 3,21-26 reprend et élabore la thèse de Rm 1,16-17 : « Car je n'ai pas honte de l'Évangile, il est en effet puissance de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif d'abord et aussi du Grec. Car la justice de Dieu se révèle en lui de la foi à la foi (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν), comme il est écrit : “Le juste vivra de la foi (ἐκ πίστεως)” ». Rm 3,21-26 reprend cette thèse alambiquée en explicitant davantage ce qu'est cette justice de Dieu qui se révèle par la foi et la fidélité.

Plus précisément, la péricope se situe dans le premier bloc de la lettre, Rm 1,16–5,21, qui traite tangiblement de cette justice de Dieu. Après l'exposition de la thèse (Rm 1,16-17<sup>209</sup>), Rm 1,18–3,20 montre le côté négatif de la justice de Dieu qui va manifester la colère de Dieu envers tous, tandis que Rm 3,21–5,21 introduit le côté positif de la justice de Dieu qui se manifeste par la fidélité de Jésus Christ pour tous ceux qui croient (Rm 3,22). Un revirement inouï s'effectue. Par conséquent, Rm 3,21-26 revêt une

---

<sup>209</sup> Bien que j'aie physiquement situé la thèse (Rm 1,16-17) dans la première partie de la lettre (Rm 1,16–5,21), son influence s'étend cependant à toute la lettre.

importance capitale en exposant le moment charnière dans lequel, même si tous ont péché (Rm 3,23), tous, maintenant (νυνὶ δὲ, Rm 3,21), sont gratuitement justifiés dans la grâce de Dieu. C'est dans ce contexte sotériologique important que se déploie, entre autres, la métaphore sacrificielle, ce qui lui confère une influence accrue.

### *Délimitation du texte*

Ce moment charnière, décrit précédemment, est introduit par un νυνὶ δὲ, « mais maintenant » (Rm 3,21), reconnu par tous comme un marqueur de discontinuité important, signalant une rupture et un nouveau départ. Là où Rm 1,18–3,20 avait démontré que tous étaient soumis au péché et que personne ne serait justifié par les œuvres de la loi, l'introduction du νυνὶ δὲ dévoile la justice de Dieu qui se manifesterait maintenant gratuitement par sa grâce, par la fidélité de Jésus Christ, pour tous ceux qui croient (Rm 3,21–5,21).

La délimitation d'ouverture de la péricope ne pose donc aucun problème. La plupart des chercheurs ferment l'étendue de la péricope au verset 26 et l'étudient comme une unité littéraire définie. Par contre, Rm 3,21-26 pourrait aussi être étudiée comme première partie d'une péricope en deux temps : Rm 3,21-26 et Rm 3,27-31, puisqu'une inclusion de type oppositionnel, dont les bornes sont marquées par la loi et la fidélité, se trouve aux versets 21 et 31<sup>210</sup>.

- v. 21-22 :            Mais maintenant *sans la loi*,  
                              la justice de Dieu a été manifestée [...] par la fidélité.
- v. 31 :                Supprimons-nous *la loi par la fidélité?*  
                              Au contraire, nous confirmons *la loi*.

Il est pertinent de considérer Rm 3,21-26 comme la première partie de Rm 3,21-31. Toutefois, à cause de la densité théologique de Rm 3,21-26, elle sera analysée comme une

---

<sup>210</sup> MAINVILLE, « La doctrine au service de l'éthique », p. 296.

unité littéraire distincte. Rm 3,27-31, comme deuxième partie de la grande péricope, s'insère différemment dans l'argumentation en reprenant le procédé en diatribe qui était déjà en vigueur en Rm 3,1-9a. Après l'exposé doctrinal de Rm 3,21-26, dans lequel Odette Mainville voit un énoncé dense, concis et lourd où Paul présente le moyen, la modalité et la condition de la justification<sup>211</sup>, Rm 3,27-31 reprend le dialogue pour refaire maintenant le point sur les tensions soulevées auparavant entre Juifs et Gentils, entre loi et sans loi, avant de poursuivre avec l'exemple d'Abraham au chapitre 4 et de récapituler sur la grâce de cette justification par la fidélité pour les êtres humains.

Ayant situé Rm 3,21-26 dans son contexte littéraire, on peut maintenant s'attarder à sa réalité textuelle dans ses composantes grecques et ses particularités de traduction.

### *Le texte*<sup>212</sup>

- Rm 3,21    Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου  
δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται  
μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,
- Rm 3,22    δικαιοσύνη δὲ θεοῦ  
διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ  
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.  
οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή,
- Rm 3,23    πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ
- Rm 3,24    δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι  
διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς  
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·
- Rm 3,25    ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον

<sup>211</sup> MAINVILLE, « La doctrine au service de l'éthique », p. 301.

<sup>212</sup> Il n'y a pas de problèmes majeurs de critique textuelle en Rm 3,21-26. L'absence de διὰ [τῆς] πίστεως (Rm 3,25) dans A et *pc* a incité certains chercheurs à y voir un ajout paulinien pour harmoniser le reste du verset 25 – qui serait pour eux une formule pré-paulinienne – à l'ensemble de l'argumentation de la péricope. Entre autres, BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 47ss.

διὰ [τῆς] πίστεως  
 ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι  
 εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ  
 διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων  
 Rm 3,26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,  
 πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ  
 ἐν τῷ νῦν καιρῷ,  
 εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν  
 ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

▪ *Traduction littérale*<sup>213</sup>

Rm 3,21 Mais maintenant sans la loi  
 la justice de Dieu,  
 attestée par la loi et les prophètes,  
 a été manifestée définitivement<sup>a</sup>,  
 Rm 3,22 justice de Dieu  
 par la fidélité<sup>b</sup> de Jésus Christ<sup>c</sup>  
 pour tous ceux qui croient.  
 Car il n'y a pas de différence,  
 Rm 3,23 en effet, tous ont péché et sont dépourvus<sup>d</sup> de la gloire de Dieu,  
 Rm 3,24 justifiés gratuitement<sup>e</sup> par sa grâce  
 par la délivrance<sup>f</sup>  
 en Christ Jésus<sup>g</sup>  
 Rm 3,25 lui que Dieu a placé<sup>h</sup> lieu de pardon<sup>i</sup>  
 par la fidélité  
 en son sang<sup>j</sup>  
 pour la démonstration<sup>k</sup> de sa justice

<sup>213</sup> Les lettres en exposant dans la traduction renvoient au point : *Commentaires et justification de la traduction.*

à cause de la rémission<sup>l</sup> des actes pécheurs<sup>m</sup> commis auparavant  
 Rm 3,26 dans la patience de Dieu  
 en vue de la démonstration de sa justice  
 dans le temps présent  
 afin que [Dieu<sup>n</sup>] soit juste et qu'il justifie<sup>o</sup>  
 celui venant de<sup>p</sup> la fidélité de Jésus.

▪ *Commentaires et justification de la traduction*

En parlant de Rm 3,21-26, Olivette Genest met en garde en disant que ces « versets ont fait couler tant d'encre, qu'on ne peut les aborder sans définir au préalable ses options de traduction », [parce qu'elles auront] « des répercussions majeures sur la lecture<sup>214</sup> ». Je prendrai donc le temps de justifier certaines positions et de commenter quelques points.

a) Πεφανέρωται est l'indicatif parfait passif, 3<sup>e</sup> p.s. de φανερώω. Le parfait utilisé ici indique que la justice de Dieu « a été manifestée » une fois pour toutes et que l'effet perdure encore, d'où l'ajout de la précision adverbiale, « définitivement ». Le passif suggère, sans la spécifier, une action divine.

b) Doit-on traduire πίστις par « foi » ou « fidélité »? Le terme grec ne fait pas de distinction. Πίστις traduit la foi, la confiance, la fidélité, la croyance<sup>215</sup>. J'opte ici pour « fidélité », car cette traduction implique une responsabilité plus active. Il s'agit non seulement d'avoir la foi, mais d'être fidèle. La foi implique un engagement envers Dieu que le mot « fidélité » fait davantage ressortir en français.

c) Πίστις Χριστοῦ est sujet de débats. Doit-on lire Jésus comme objet de la foi : la foi / fidélité « en » Jésus (génitif objectif) ou comme sujet de la foi : la foi / fidélité « de »

<sup>214</sup> GENEST, « Le discours de l'exégèse biblique sur la mort de Jésus », p. 60.

<sup>215</sup> A. BAILLY, « πίστις », dans *Le Grand Bailly. Dictionnaire grec français* / éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000 [1963<sup>26</sup>, 1950<sup>16</sup>, 1894<sup>1</sup>], p. 1560.

Jésus (génitif subjectif)? Martin Luther (1515/1516), qui voulait favoriser l'importance de la foi seule, a eu une influence considérable dans l'acceptation quasi générale en faveur du génitif objectif<sup>216</sup>. Cependant, les deux lectures sont grammaticalement possibles. Le premier à relancer le débat a été James MacKnight en 1795<sup>217</sup>. Il optait pour le génitif subjectif. Son questionnement a alors permis de mettre en relief les arguments pour l'une et l'autre des positions. À partir des années 1980, le débat a resurgi, ce dont James Dunn se réjouit : « The revitalisation of the old debate on the meaning of the Pauline phrase πίστις Χριστοῦ, and particularly as a transatlantic debate, has been one of the most stimulating features of the renewed interest in Pauline theology<sup>218</sup>. » James Dunn (en faveur du génitif objectif) et Richard Hays (en faveur du génitif subjectif), dans deux articles qui se répondent, ont colligé de façon très complète les arguments en faveur de l'une et l'autre option<sup>219</sup>. Bien que les diverses positions aient été amplement étudiées et argumentées, aucun consensus n'est établi : les deux interprétations restent ouvertes.

Pour ma part, à la suite de Hays, j'opte pour le génitif subjectif de πίστις Χριστοῦ, principalement pour trois raisons : 1/ le génitif subjectif est la façon la plus courante de traduire le génitif grec<sup>220</sup> : quelques versets plus loin (Rm 4,1), il est question de la foi / fidélité d'Abraham (ἐκ πίστεως Ἀβραάμ); jamais personne n'a songé à voir ici un génitif objectif, « la foi en Abraham »; 2/ le génitif subjectif permet d'éviter la redondance avec ce qui suit : « la foi en Jésus Christ pour tous ceux qui croient »; le génitif subjectif invite à

<sup>216</sup> Voir M. LUTHER, *Vorlesung über den Römerbrief 1515/16* (Ausgewählte Werke), Munich, Raiser Verlag, 1957.

<sup>217</sup> J. MACKNIGHT, *Apostolical Epistles and Commentary*, Grand Rapids, Baker Book House, 1969 [édition originale, 1795], p. 455.

<sup>218</sup> J.D.G. DUNN, « Once More, Πίστις Χριστοῦ », dans E.E. JOHNSON et D.M. HAY, dir., *Pauline Theology IV. Looking Back, Pressing on*, Atlanta, Scholars Press, 1997, p. 61.

<sup>219</sup> Pour prendre connaissance des arguments en faveur de l'interprétation objective ou subjective de Πίστις Χριστοῦ, voir spécialement les articles de James Dunn en faveur du génitif objectif et Richard Hays en faveur du génitif subjectif : DUNN, « Once More, Πίστις Χριστοῦ », dans JOHNSON et HAY, dir., *Pauline Theology*, p. 61-81 et R.B. HAYS, « Πίστις and Pauline Christology », dans JOHNSON et HAY, dir., *Pauline Theology*, p. 35-60.

<sup>220</sup> MAINVILLE, « La doctrine au service de l'éthique », p. 299.

considérer l'importance de la fidélité du Christ et de celle des croyants; 3/ l'analyse de la péricope démontrera qu'il s'agit d'un passage théocentrique malgré sa connotation christologique : les croyants sont d'abord invités à croire en Dieu par Jésus.

d) Marie-Joseph Lagrange rappelle que ὑστεροῦντα (indicatif présent passif, 3<sup>e</sup> p.pl. de ὑστερέω) veut simplement dire : « manquer de<sup>221</sup> », ce que confirme Walter Bauer<sup>222</sup>. Ainsi, la traduction largement majoritaire de « ils sont privés de... » peut induire un sens punitif que le mot grec ne porte pas nécessairement. En effet, « être privé de » laisse entrevoir une privation voulue et imposée par Dieu possiblement à cause d'une mauvaise conduite : à cause du péché, Dieu prive les humains de sa gloire. Mais en considérant ὑστερέω, dans son simple sens, « manquer de », on fait plutôt ressortir la faille humaine, ce qui lui manque : à cause du péché, la gloire de Dieu manque à la vie du chrétien. Ce n'est pas la décision volontaire de Dieu, mais une conséquence du comportement de l'humain. Pour respecter cette nuance et pour rendre le passif, je conserve la traduction de Lagrange qui opte pour « être dépourvu de ».

e) Δωρεάν, comme accusatif de δωρεά, joue un rôle adverbial. Il arrive que certains noms ou adjectifs à l'accusatif soient des accusatifs de manière. Dans le NT, δωρεάν est fréquemment utilisé en ce sens. Selon Daniel B. Wallace, tous les cas de δωρεάν sans article dans le NT sont mieux rendus par un accusatif adverbial<sup>223</sup>.

f) Terme rare, ἀπολύτρωσις se trouve dix fois dans le NT, dont deux fois en Rm (Rm 3,24 et 8,23<sup>224</sup>) et une seule fois dans l'AT. Son interprétation est controversée. Le

<sup>221</sup> LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 74.

<sup>222</sup> W. BAUER, « ὑστερέω », dans *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* / révisé par F.W. Danker, Chicago, The University of Chicago Press, 2000<sup>3</sup> [1979<sup>2</sup>, 1959], p. 1043-1044. Pour le passif de ὑστερέω suivi du génitif, Bauer suggère : « lack, be lacking, go without, come short of. »

<sup>223</sup> D.B. WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1996, p. 200. Comme exemple de δωρεάν en accusatif adverbial, Wallace donne : Jn 15,25; Rm 3,24; 2Co 11,7; Ga 2,21; 2Th 3,8; Ap 21,6; 22,17.

<sup>224</sup> Ἀπολύτρωσις se retrouve en Dn 4,34; Lc 21,28; Rm 3,24; 8,23; 1Co 1,30; Ep 1,7.14; 4,30; Col 1,14; He 9,15; 11,35.

grec classique reconnaît deux acceptions du terme<sup>225</sup> : 1/ « rachat d'un captif » et, dans un sens religieux, 2/ « rédemption<sup>226</sup> ». D'une part, certains chercheurs interprètent ἀπολύτρωσις à la lumière des références vétérotestamentaires des termes apparentés, λυτρόω et λύτρον<sup>227</sup> (que nous verrons dans l'analyse de 1P 1,17-21<sup>228</sup>) liés au rachat, souvent avec un prix à payer<sup>229</sup>. Ainsi, en Rm 3,24, par exemple, Jésus devient le prix payé à Dieu pour notre rachat. Cette interprétation n'est pas sans causer des problèmes. Cependant, les occurrences néotestamentaires de λυτρόω (3 fois : Lc 24,21; Ti 2,14; 1P 1,18) et de λύτρον (deux fois : Mt 20,28; Mc 10,45) sont moins nombreuses que celles de ἀπολύτρωσις (dix fois). Alors, pourquoi bâtir principalement une interprétation sur des dérivés – λυτρόω et de λύτρον – dont la présence est avant tout vétérotestamentaire, quand la présence néotestamentaire de ἀπολύτρωσις peut être davantage éclairante?

D'autre part, certains refusent toute parenté entre ἀπολύτρωσις et λύτρον. En ce sens, Friedrich Büchsel se demande : « How far is the idea of a λύτρον, a ransom or the like, still implied in ἀπολύτρωσις? Are we to assume that whenever ἀπολύτρωσις is used there is also a suggestion of λύτρον? In none of the ἀπολύτρωσις passages [du NT] is there any express reference to a ransom<sup>230</sup>. » Selon Olivette Genest, traduire « par “rédemption”, “rachat” supposerait que nous avons dans le texte de départ ἀγοράζω [acheter, racheter] et ἐξαγοράζω [racheter], donc le parcours figuratif du monde de l'esclavage, ce qui n'est pas le cas. La

<sup>225</sup> CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 206-208; W. SANDAY et A.C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh, T.&T. Clark 1962<sup>5</sup> [1895], p. 286.

<sup>226</sup> BAILLY, « ἀπολύτρωσις », dans *Le Grand Bailly*, p. 233.

<sup>227</sup> On trouve une vingtaine d'occurrences de λύτρον dans la LXX, tandis que le verbe λυτρόω se retrouve près d'une centaine de fois.

<sup>228</sup> Voir 1P 1,17-21. *Commentaires et justification de la traduction*, point h, p. 225.

<sup>229</sup> LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 74; SANDAY et HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 86; L. MORRIS, *The Apostolic Preaching of the Cross*, London, Tyndale Press, 1965<sup>3</sup> [1960<sup>2</sup>, 1955], p. 11-52.

<sup>230</sup> F. BÜCHEL, « ἀπολύτρωσις », dans G. KITTEL et G. FRIEDRICH, dir., *TDNT* / trad. par G.W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 2006 [1964-1974], vol. IV, p. 354. Genest va également dans le même sens: GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 65.

délivrance porte sur les péchés figurés par le contexte antérieur<sup>231</sup> ». Genest ne semble pas considérer la possibilité que ἀπολύτρωσις puisse revêtir un sens métaphorique lié à l'esclavage.

Pour ma part, je me situe entre ces deux positions. Au contraire des premiers chercheurs qui interprètent ἀπολύτρωσις à la lumière des références vétérotestamentaires de λυτρόω et de λύτρον, je préfère envisager les occurrences spécifiques du terme plutôt que celles de ses dérivés qui, de fait, sont absentes de la littérature paulinienne<sup>232</sup>. Ainsi, l'utilisation biblique de ἀπολύτρωσις semble principalement relative au salut et à la délivrance<sup>233</sup>. Dans le NT, Marie-Joseph Lagrange lui donne deux sens : six fois, il aurait un sens relié au « salut » et quatre fois il s'agirait du « rachat<sup>234</sup> ». Par contre, à la lecture des textes, on se demande sur quels critères, Lagrange s'est basé pour opter pour l'une ou l'autre traduction. En fait, seule He 9,15 semble davantage soutenir le sens de « rachat », bien que la notion du prix à payer ne soit pas en cause. Les autres occurrences supportent très bien le sens du salut, d'une délivrance. Pourquoi en serait-il autrement avec Rm 3,24?

Par contre, cette délivrance apportée par ἀπολύτρωσις ne doit pas être totalement séparée de sa référence métaphorique liée au rachat, puisqu'en Rm 3,24, un oxymore vient bouleverser la métaphore et en faire éclater le sens. Il s'agit d'une délivrance gratuite, d'un

---

<sup>231</sup> GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 60-61.

<sup>232</sup> La littérature paulienne utilise le terme ἀπολύτρωσις et jamais λύτρον ni aucun de ses dérivés. BÜCHSEL, « ἀπολύτρωσις », dans KITTEL et FRIEDRICH, dir., *TDNT*, vol. IV, p. 355.

<sup>233</sup> Dn 4,34, Nabuchodonosor retrouve la santé; Lc 21,28 : « votre délivrance est proche »; Rm 8,23 : « en attendant la délivrance de vos corps »; 1Co 1,30 : « Christ est devenu pour nous, justice, sanctification et délivrance »; Ep 1,7 : « en lui nous avons la délivrance par son sang »; Ep 1,14 : « jusqu'à la délivrance finale »; Ep 4,30 : « pour le jour de la délivrance »; Col 1,14 : « en lui, nous avons la délivrance »; He 11,35 : « refusant la délivrance pour obtenir une meilleure résurrection ».

<sup>234</sup> Selon Lagrange, ἀπολύτρωσις aurait le sens de « salut » en Lc 11,28; Rm 8,23; 1Co 1,30; Ep 1,14; 4,30; He 11,35 et le sens de « rachat » en Rm 3,24; Col 1,14; Ep 1,7; He 9,15 : LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 74.

rachat gratuit. L'utilisation biblique de ἀπολύτρωσις dénote une intégration métaphorique du terme<sup>235</sup>.

Bref, tout ce débat sur ἀπολύτρωσις avec son lien avec λύτρον n'est que le reflet du malaise entourant une théologie du rachat. Sans enracinement réel dans l'AT<sup>236</sup>, ἀπολύτρωσις dans le NT prend le sens général d'un salut apporté par Dieu<sup>237</sup>. Avec sa parenté avec la rançon et le rachat, ἀπολύτρωσις revêt une référence métaphorique intéressante. Tout en considérant ἀπολύτρωσις comme une métaphore relative au rachat, je choisis de traduire par « délivrance », puisque tout rachat est délivrance et que ce sens est bien attesté dans le NT<sup>238</sup>.

g) L'expression ἐν Χριστῷ (« en Christ ») apparaît ici pour la première fois en Rm : il s'agit d'une formule très significative de la théologie paulinienne<sup>239</sup>. Elle revient plus de quatre-vingts fois dans la littérature paulinienne dont cinquante-deux fois dans les lettres dites authentiques. Hors du corpus paulinien, on en trouve des traces uniquement en 1P<sup>240</sup>.

h) Προέθετο (indicatif aoriste moyen, 3<sup>e</sup> p.s. de προτίθημι) se trouve uniquement trois fois dans le NT : Rm 1,13; 3,25 et Ep 1,9 et douze fois dans la LXX<sup>241</sup>. On lui

---

<sup>235</sup> Pour Byrne, « The word means simply liberation from some captivity, as in slavery or war [...], without any necessary connotation of a price being paid. » : BYRNE, *Romans*, p. 126; Dodd soutient que ἀπολύτρωσις n'est pas concret, mais abstrait et qu'il peut être utilisé sans aucune référence au paiement monétaire, simplement comme un équivalent à l'émancipation (DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 53); Viard croit que tous « ces "rachats" sont évidemment gratuits et se font sans payer de rançon » : VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 101.

<sup>236</sup> Sauf en Dn 4,34.

<sup>237</sup> Dans le NT, ce n'est qu'en He 9,15 que ἀπολύτρωσις, dans le sens d'un rachat, est le plus évident : Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας. « Voilà pourquoi, il est le médiateur d'une alliance nouvelle, afin que, la mort étant intervenue pour le rachat des transgressions de la première alliance, ceux qui sont appelés puissent recevoir l'héritage éternel. »

<sup>238</sup> En traduisant ἀπολύτρωσις par « délivrance », cela le distingue de l'emploi de λυτρόω (ἐλυτρώθητε) que nous verrons en 1P 1,18.

<sup>239</sup> En Rm, l'expression ἐν Χριστῷ se trouve en 3,24; 6,11.23; 8,1.2.39; 9,1; 12,5; 15,17; 16,3.7.9.10.

<sup>240</sup> L'expression ἐν Χριστῷ se retrouve en 1P 3,16; 5,10.14.

<sup>241</sup> Ex 29,23; 40,4; 40,23; Lv 24,8; 2M 1,8.15; 3M 2,27; 4M 8,13; Ps 53,5; 85,14; 100,3; Pr 29,24.

reconnaît deux sens : 1/ « se proposer de » et 2/ « placer devant », auquel Bauer rajoute une nuance qu'il applique spécifiquement à Rm 3,25 : « placer publiquement ». De fait, les deux autres occurrences de προτίθημι (Rm 1,13 et Ep 1,9 : en plus de Rm 8,28; 9,11 qui ont le substantif : πρόθεσις<sup>242</sup>) portent très bien le sens d'« avoir le dessein », « projeter », « proposer ». Voilà pourquoi quelques chercheurs, une minorité toutefois, choisissent cette option pour Rm 3,25<sup>243</sup>. Cette traduction a le désavantage d'avoir favorisé une interprétation allant jusqu'à la prédestination : « *dès avant le temps*, Dieu avait désigné la victime au moyen de laquelle s'accomplirait, au moment fixé, le grand sacrifice expiatoire qui mettrait en évidence sa justice si longtemps voilée<sup>244</sup>. »

Toutefois, avec la majorité des auteurs consultés<sup>245</sup>, j'opte pour le sens de « placer devant », « exposer publiquement » qui s'harmonise davantage avec le champ lexical de la manifestation présent dans le passage<sup>246</sup>. De plus, des douze références vétérotestamentaires de προτίθημι, dix fois, il a le sens général de « exposer », « disposer

<sup>242</sup> Le substantif de προτίθημι, πρόθεσις, revient 12 fois dans le NT. Il a le sens de *dessein, projet* : Ac 11,23; 27,13; Rm 8,28; 9,11; Ep 1,11; 3,11; 2Ti 1,9; 3,10; ou est relatif aux pains de proposition dans le Saint du Temple : Mt 12,4; Mc 2,26; Lc 6,4; He 9,2.

<sup>243</sup> K. BARTH, *L'épître aux Romains* (Commentaires bibliques), Genève, Labor et Fides, 1972, p. 102; CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 208-209; GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, p. 353-355; LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 75. Cranfield, qui croit que traduire par « se proposer » est le meilleur sens théologique dans le contexte, émet toutefois certaines réserves.

<sup>244</sup> GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, p. 355.

<sup>245</sup> BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 102; BYRNE, *Romans*, p. 132; DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 49; DUNN, *Romans 1-8*, p. 170; N.S.L. FRYER, « The Meaning and Translation of Hilasterion in Romans 3:25 », *EvQ* 59 (1987) p. 61; FITZMYER, *Romans. A New Translation*, p. 349; GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 61; LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 261-262 ; P. STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans. A Commentary* / trad. par S.J. Hafemann, Westminster, John Knox Press, 1994, p. 57; VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 102.

<sup>246</sup> Rm 3,21-26 est marquée par la manifestation et la démonstration. La présence de termes comme πεφανέρωται (« a été manifestée définitivement » : Rm 3,21) et ἐνδείξιν (« démonstration » : Rm 3,25-26) confirmerait le champ lexical de la démonstration dans la péricope. Προέθετο entrerait dans cette catégorie. GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 61; FRYER, « The Meaning and Translation of Hilasterion in Romans 3:25 », p. 99; PONSOT, *Une introduction à la lettre aux Romains*, p. 94.

devant », « mettre devant », « placer devant<sup>247</sup> » et deux fois, il a le sens de « se proposer » ou d'« avoir le dessein de<sup>248</sup> ».

i) Comment traduire ἱλαστήριον? « The word *hilastèrion* in Rom. 3:25 remains a crux for the interpreter<sup>249</sup>. » Les traductions de diverses Bibles illustrent le malaise : on passe de « instrument de pardon » (BNT) à « instrument de propitiation » (Osty et BJ) ou « propitiatoire » (DRB) et même « victime propitiatoire » (LSG, NEG et Osterwald) à « expiation » (TOB) ou « moyen d'expiation » (Colombe), « victime destinée à expier les péchés » (Bible du Semeur). La BL paraphrase : « Dieu a exposé le Christ sur la croix afin que, par l'offrande de son sang, il soit le pardon pour ceux qui croient en lui. » Finalement, il y a cette étonnante version où il est difficile de savoir par quel mot particulier ἱλαστήριον est traduit : « Dieu l'a destiné d'avance à prendre sur lui la punition que méritaient nos péchés. En mourant sur sa croix sanglante, Jésus était la victime offerte pour nous en sacrifice qui nous purifie et nous rend la faveur divine. » (NT, Parole Vivante)

Ces écarts interprétatifs découlent de l'angle d'analyse choisi. Trois questions retiennent l'attention des chercheurs : 1/ ἱλαστήριον doit-il être considéré comme un nom ou un adjectif? 2/ Doit-on le traduire par « propitiatoire » (instrument de propitiation ou victime propitiatoire) ou par « expiation » (moyen d'expiation) ou autrement? 3/ Quelle sera la base de la traduction?

Premièrement, l'absence d'article devant ἱλαστήριον a fait supposer à quelques auteurs que le mot aurait ici une force adjectivale<sup>250</sup>. Dans le grec non biblique, ἱλαστήριος, comme adjectif, accompagne généralement θάνατος (« mort »), μνήμα (« mémorial ») et

<sup>247</sup> Ex 29,23; 40,4; 40,23; Lv 24,8; 2M 1,8.15; 4M 8,13; Ps 53,5; 85,14; 100,3.

<sup>248</sup> Pr 29,24; 3M 2,27.

<sup>249</sup> FRYER, « The Meaning and Translation of Hilasterion in Romans 3:25 », p. 99.

<sup>250</sup> Principalement, A. DEISMANN, « ἱλαστήριος und ἱλαστήριον. Eine lexikalische Studie », *ZNW* 4 (1903) p. 193. Stuhlmacher croit cependant que l'absence d'article n'est pas problématique puisqu'il ne considère pas qu'il soit nécessaire d'en mettre un. STUHLMACHER, « Recent Exegesis on Romans 3:24-26 », p. 99.

θυσία (« sacrifice »). En Rm 3,25, selon certains, il accompagnerait un mot sous-entendu, mais lequel<sup>251</sup>? Lagrange souligne : « Il semble que ἱλαστήριον ne peut être un adjectif en sous-entendant “victime” ou tout autre mot, parce que Paul ne serait pas demeuré dans ce vague<sup>252</sup>. » Bien que cet argument soit très faible, il rajoute que ἱλαστήριος, comme adjectif, ne se dit jamais pour une personne. De plus, le peu d’occurrences de ἱλαστήριος comme adjectif dans la LXX, seulement en Ex 25,17 avec ἐπίθεμα (« socle ») et en 4M 17,22 avec θάνατος, fait que ce choix grammatical est de plus en plus délaissé par la recherche. Pour ma part, je considère ἱλαστήριον comme un substantif neutre.

Deuxièmement, les positions de Charles Harold Dodd (1932) et de Leon Morris (1955) ont longtemps focalisé le débat pour la traduction de ἱλαστήριον entre « propitiation » et « expiation ». Selon eux, ἱλαστήριον aurait deux sens : 1/ *apaiser un homme ou un dieu, se concilier la faveur de*, d’où « propitiation » et 2/ *expier un péché pour obtenir le pardon d’une faute*, d’où « expiation ». Pour Dodd, bien que le premier sens soit le plus commun dans le grec profane, il serait pratiquement inconnu dans la LXX là où Dieu est l’objet du verbe (par exemple, « apaiser Dieu »). Par contre, le deuxième sens serait retrouvé en de nombreux passages. Pour Dodd, traduire par « propitiation » serait fautif parce que l’apaisement d’un Dieu colérique serait étranger à l’usage biblique. La meilleure traduction serait donc « faire expiation » dans le but que Dieu pardonne<sup>253</sup>. Toutefois, comme on l’a vu au chapitre des définitions<sup>254</sup>, le terme « expiation » est problématique puisque son sens biblique a été absorbé par son acceptation contemporaine

---

<sup>251</sup> Godet, qui est pour l’analyse de ἱλαστήριον comme substantif neutre, signale que plusieurs auteurs, sans les nommer, croient que ἐπίθεμα, « couvercle », ou θύμα, « sacrifice », serait le nom sous-entendu avec ἱλαστήριον. GODET, *Commentaire sur l’épître aux Romains*, p. 356-358. Lohse croit qu’il s’agit de θύμα. E. LOHSE, *Martyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (FRLANT, 46), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963<sup>2</sup> [1955], p. 149. Stuhlmacher fait toutefois remarquer que l’expression θύμα ἱλαστήριον ne se retrouve pas dans la LXX. On ne la retrouverait que dans un papyrus égyptien. STUHLMACHER, « Recent Exegesis on Romans 3:24-26 », p. 97.

<sup>252</sup> LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 75-76.

<sup>253</sup> DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 54-55.

<sup>254</sup> Voir au chapitre 2, section 2.1.2, *Distinctions*, p. 37.

qui voit en « expiation » une réparation quelconque faite par l'imposition d'une souffrance. Dans la Bible, au contraire, c'est toujours Dieu qui expie les péchés, c'est lui qui les efface, qui les couvre, qui les pardonne.

Pour sa part, Morris privilégie le sens de « propitiation ». Il croit que Dodd a négligé d'envisager les passages avec ἰλάσκεθαι et les mots de même famille dans la LXX, où l'idée de la colère de Dieu à apaiser serait présente<sup>255</sup>. Toutefois, il émet certaines réserves : « Propitiation may not be a very good word to describe this, but we do not seem to have a better<sup>256</sup>. »

De fait, « propitiatoire » est la traduction la plus répandue, mais l'interprétation théologique qui en découle pose problème. Comme le soutient Dodd, traduire par « propitiatoire » ou « instrument ou moyen de propitiation » provoque un contresens, puisqu'il n'est pas question en régime juif de se rendre propice à Dieu ou d'apaiser sa colère. De plus, en Rm 3,25, Dieu est le sujet de l'action, il ne peut donc pas apaiser lui-même sa propre colère<sup>257</sup>. C'est en ce sens qu'Olivette Genest évite délibérément le terme « propitiatoire » habituel en français, car il connote un mouvement de bas en haut, des humains vers Dieu pour se rendre propices, ce qui serait contraire au culte israélite où le mouvement va de haut en bas, de Dieu aux humains<sup>258</sup>.

T.C.G. Thornton en 1968 tente de concilier les positions de Dodd et Morris. Bien qu'il opte pour « expiation », il reconnaît que le sens de « propitiation », « rendre propice » en lien avec les mots de la famille de ἰλάσκεθαι est possible, quand Dieu n'est pas le sujet du verbe, mais l'objet. « But where God is the subject of *hilaskesthai* and its cognates in an

---

<sup>255</sup> Voir Ex 21,12-14; Dn 9,16-19. L. MORRIS, « The Meaning of ἰλαστήριον in Romans 3:25 », *NTS* 2 (1955-56) p. 33.

<sup>256</sup> MORRIS, « The Meaning of ἰλαστήριον in Romans 3:25 », p. 33.

<sup>257</sup> BYRNE, *Romans*, p. 127.

<sup>258</sup> GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 61-62.

active sense, then a non-propitiation meaning of *hilaskesthai* seems necessary<sup>259</sup>. » Bref, très souvent, les débats et les positions se sont bornés à opter pour l'une ou l'autre position sans plus de discussions herméneutiques<sup>260</sup>.

Enfin, pour sortir de cette impasse herméneutique, tout comme Nico S.L. Fryer (1987), je crois qu'il vaut mieux éviter l'une et l'autre traduction, trop porteuse d'ambiguïtés et de connotations sémantiques diverses. Fryer propose « siège de miséricorde » ou « couvercle propitiatoire<sup>261</sup> ». De fait, étymologiquement, ἱλαστήριον est formé de ἱλάος qui signifie « propice », « favorable » et de la terminaison -ήριον, qui a deux significations : 1/ *qui sert à*, d'où, *instrument, moyen de* comme pour σωτήριον : « qui sert à sauver » et 2/ *lieu, place* comme pour ἀκροατήριον : « salle d'audition ». Le premier sens de la terminaison -ήριον a été plus fortement retenu, pourtant le deuxième sens ouvre également une avenue herméneutique intéressante.

Voilà pourquoi, troisièmement, je propose comme base de la traduction de tenir compte de cette étymologie et du contexte intertextuel de Rm 3,25. Cela me semble être la meilleure issue pour trouver une interprétation qui respecte les composantes textuelles du terme. ἱλαστήριον peut être un « instrument » ou un « moyen favorable », ou même un « lieu favorable ». Ce sens, calqué de près sur l'étymologie, se confirme dans l'intertextualité. Sans entrer ici dans le détail de l'analyse intertextuelle de la péricope qui suivra, les références vétérotestamentaires de ἱλαστήριον en Rm 3,25 laissent deviner un lien avec le *kappōrēt* de l'arche de l'alliance. Le *kappōrēt*, couvercle de l'arche caché dans

<sup>259</sup> T.C.G. THORNTON, « Propitiation or Expiation? ἱλαστήριον and ἱλασμός in Romans and 1 John », *ExpTim* 80 (1968-1969) p. 53. Pour des exemples de ἱλάσκεθαι, ἐξιλάσκομαι ou ἱλάσκομαι avec Dieu comme sujet, voir 2Ch 30,18; Ps 64,4; 77,38[LXX]. L'expression prend alors le sens de *pardoner*.

<sup>260</sup> Pour « expiation » : DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 54-55, BYRNE, *Romans*, p. 127, DUNN, *Romans 1-8*, p. 170, GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 63, LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 76. Pour « propitiatoire » : MORRIS, « The Meaning of ἱλαστήριον in Romans 3:25 », p. 33, BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 105; CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 216; MAINVILLE, « La doctrine au service de l'éthique », p. 302, VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 102.

<sup>261</sup> FRYER, « The Meaning and Translation of Hilasterion in Romans 3:25 », p. 113.

le Saint des saints, était ce qu'il y avait de plus pur, de plus saint. Ce *kappōrēt* était le lieu de la présence de Dieu où celui-ci parlait à Moïse (Ex 25,22; Lv 16,22; Nb 7,89) et le lieu où Dieu pardonnait à son peuple lors de la cérémonie du *Yom Kippour* (Lv 16,14-16), appelée le *Jour du Grand Pardon*. Ainsi, ce ἱλαστήριον, instrument et moyen favorable choisi par Dieu est ce lieu où se manifestent la présence et le pardon de Dieu. Le traduire par « lieu de pardon » me semble l'avenue d'interprétation la plus intéressante<sup>262</sup>.

j) Les difficultés d'interprétation de l'expression διὰ τῆς πίστεως ne font que confirmer les défis herméneutiques du verset 25<sup>263</sup>. Placée entre ἱλαστήριον et ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, plusieurs questionnent sa fonction : doit-elle être reliée à ce qui précède (ἱλαστήριον) ou à ce qui suit (ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι)? S'agit-il de « lieu de pardon en son sang par la foi / fidélité » ou de « lieu de pardon par la foi / fidélité en son sang »? La recherche a été fortement influencée par les tenants d'une formule prépaulinienne qui liaient directement ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι à ἱλαστήριον. Ainsi l'expression διὰ τῆς πίστεως était considérée comme une formule maladroitement insérée entre ἱλαστήριον et ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Cette interprétation, quoique majoritaire, n'est pas sans problème et ne résoud pas toutes les difficultés<sup>264</sup>. Pour tenter de résoudre les difficultés, quelques-uns proposent diverses paraphrases<sup>265</sup>, d'autres préfèrent traduire en insérant des virgules pour

<sup>262</sup> L'exégète Alain Gignac, qui a signé la traduction de la *Lettre aux Romains* dans la BNT avec l'écrivaine Marie Depussé, traduit dans un commentaire sur Rm en rédaction par « instrument de grand Pardon » : traduction intéressante puisqu'elle permet facilement la référence avec la célébration du *Yom Kippour*, le *Grand Pardon* de Lv 16. GIGNAC, *L'Épître aux Romains*, en rédaction.

<sup>263</sup> Choi a cru résoudre « tous » les problèmes en traduisant ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι par « avec son sang ». Il traduit alors par « Christ Jésus que Dieu a placé comme siège de miséricorde avec son sang par la foi ». Néanmoins, son argumentation n'a convaincu personne : P.R. CHOI, « The Problem of Translating ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι in Romans 3:25a », *AUSS* 38/2 (2000) p. 201.

<sup>264</sup> Barth va dire que « la réconciliation ne s'accomplit que par le sang, que par le rappel solennel que Dieu, en tuant, vivifie. » BARTH, *L'épître aux Romains*, p. 103. À mon avis, cette interprétation invite à la nuance.

<sup>265</sup> BYRNE, *Romans*, p. 122 : « means of expiation, (operative) through faith, in (the shedding of) his blood »; CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 201 : « God purposed to be by shedding of his blood a propitiatory sacrifice, the benefit to be appropriated by faith »; DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 49 : « means of propitiation by his blood, to be received by faith »; FITZMYER, *Romans. A New Translation*, p. 341 : « Through his blood God has presented him as a means of expiating sin for sin for all who have faith »; STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans*, p. 57 : « place of atonement, (which is accessible and effective) through faith by virtue of his blood ».

éviter de lier directement la foi / fidélité et en son sang<sup>266</sup>. Certains, comme Odette Mainville, choisissent également la dépendance directe entre ἰλαστήριον et ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι pour des raisons théologiques. Mainville fait remarquer que la péricope est un passage théocentrique : c'est en Dieu que l'on croit et non pas au sang<sup>267</sup>.

Tout comme Mainville, je ne crois pas qu'il s'agisse ici de croire au sang et d'établir une théologie de la foi au pouvoir du sang de Jésus. Cependant, que l'on lie « par la foi » à « en son sang » ou à « lieu de pardon » ne change finalement pas grand-chose. Tout semble intrinsèquement lié : le lieu de pardon, la foi / fidélité, le sang<sup>268</sup>. Pour ma part, je traduis l'expression διὰ τῆς πίστεως en respectant son insertion dans le texte qui la place entre ἰλαστήριον et ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, ce qui donne : « lieu de pardon par la fidélité en son sang. » La phrase demeure certes ambiguë, par contre, en traduisant par « fidélité » au lieu de « foi », une brèche herméneutique s'ouvre. C'est par la « fidélité en son sang » que Jésus est lieu de pardon. Cette fidélité du Christ va jusqu'à donner sa vie jusqu'au bout, jusqu'au sang. En cela, il devient le *lieu de pardon* par excellence.

k) Le mot ἔνδειξις est assez rare. On le retrouve deux fois ici (Rm 3,25-26) et en 2Co 8,24 et Ph 1,28. Il a le sens de « démonstration ». La répétition des deux expressions ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (v. 25-26) a fait couler beaucoup d'encre. La plupart des auteurs mettent en opposition le temps ancien où Dieu aurait laissé les péchés impunis et le temps présent où Dieu par le Christ pardonne les péchés. Cette interprétation, qui se base en grande partie sur la traduction de πάρεσις comme « action de laisser passer », s'articule

---

<sup>266</sup> DUNN, *Romans 1-8*, p. 172; GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 60; VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 102.

<sup>267</sup> MAINVILLE, « La doctrine au service de l'éthique », p. 299-301. Elle traduit : « propitiatoire en son sang, moyennant la foi. » Pour Dodd, l'expression « par la foi en son sang » est une interprétation impossible : « "faith in His blood" would be an impossible expression for Paul to use. Faith is for him always faith in God through Christ. » : DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 56. Genest partage également cet avis : GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 60.

<sup>268</sup> Wilckens croit que l'addition « par son sang » fait référence au propitiatoire de l'AT et ne serait qu'un moyen de plus pour évoquer le rituel décrit en Lv 16 : U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer, vol. 1* (EKKNT, 6), Zurich, Benziger, 1978, p. 191.

difficilement. Olivette Genest remarque que « les tenants de l'opposition entre deux temps ont du mal à maintenir la logique de ses implications. Tous les commentaires exégétiques font foi des impasses de sens dans ces quelques versets et se bornent souvent à sérier leurs difficultés<sup>269</sup> ». Plutôt que d'opposer les deux versets, Genest propose de construire un parallélisme de répétition et d'insistance, où la même idée est réaffirmée. Dieu qui, dans sa patience, démontrait sa justice en pardonnant les péchés commis auparavant, les pardonne encore dans le temps présent pour que Dieu soit reconnu juste et qu'il justifie celui qui vient de la fidélité de Jésus. La démonstration de la justice de Dieu décrit le rétablissement de la relation à Dieu perturbée par les actions passées de tous. Les croyants doivent désormais s'approprier cette justice de Dieu.

1) Πάρεσις est un hapax biblique. Inconnu dans la LXX, il est la seule occurrence néotestamentaire. Son sens est débattu. Dans le grec classique, il signifie 1/ *action de laisser aller, de relâcher*, d'où, « relâchement », « affaissement » et 2/ *action de congédier, action de remettre*, d'où, « rémission<sup>270</sup> ». Certains chercheurs, comme Dunn, optent pour le sens premier d'une action qui « laisse passer », qui « passe par-dessus<sup>271</sup> ». Bien que l'idée de la patience de Dieu qui retient sa colère soit familière dans le judaïsme, cette idée de *passer par-dessus les péchés* a semblé incompatible avec sa justice, pour d'autres auteurs. Stanislas Lyonnet signale que le « substantif ne signifie jamais par lui-même une "négligence mise à punir quelqu'un qui le mérite<sup>272</sup>" ». Selon Lyonnet, cette interprétation qui donnait à πάρεσις le sens de « action de laisser faire » est devenue traditionnelle, mais ne serait apparue qu'après le XVI<sup>e</sup> s. Selon lui, il serait préférable de se rallier aux versions anciennes qui lui donnent le sens de « rémission » ou de « pardon<sup>273</sup> ».

<sup>269</sup> GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 64.

<sup>270</sup> BAILLY, « πάρεσις », dans *Le Grand Bailly*, p. 1487.

<sup>271</sup> DUNN, *Romans 1-8*, p. 173. Bénétreau croit également que πάρεσις porte le sens que Dieu tolérait les péchés d'autrefois en les laissant impunis : BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 107.

<sup>272</sup> S. LYONNET, « Le sens de paresis en Rm 3,25 », dans *Études sur l'Épître aux Romains* (AnBib, 120), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1989<sup>2</sup> [1957], p. 96-98.

<sup>273</sup> Selon Lyonnet, Origène et la Vulgate traduisaient πάρεσις dans le sens de « pardon » ou « rémission ». LYONNET, « Le sens de paresis en Rm 3,25 », p. 90.

Toutefois, certains hésitent à traduire par « pardon » ou « rémission » parce qu'une telle traduction ferait en sorte d'assimiler πάρεσις et ἄφεσις, cette dernière expression étant beaucoup plus courante dans le NT<sup>274</sup>. Malgré ces objections, Rudolf Karl Bultmann, dans le TDNT, soutient que πάρεσις a le même sens que ἄφεσις, qui veut dire « rémission », « pardon<sup>275</sup> ». Lyonnet reconnaît le problème. Pour lui, si « l'Apôtre a eu recours à un autre terme, relativement rare, et totalement étranger au vocabulaire biblique, on peut supposer qu'il ne voulait pas parler exactement de la même chose<sup>276</sup> ». Malgré cet argument, faute de mieux, il opte pour l'interprétation qui entend πάρεσις au sens de ἄφεσις, mais puisque πάρεσις est utilisé et non ἄφεσις, il se demande si Paul ne voulait pas « évoquer une "rémission" [...] totalement distincte de la rémission des péchés que procure la plénitude des temps » puisque « seul le sang du Fils de Dieu procure l'authentique rémission des péchés, capable de justifier l'homme<sup>277</sup> ». Cette hypothèse, non vérifiable, est cependant très intéressante. En lien avec ἰλαστήριον, lieu de *pardon*, je traduis donc πάρεσις par « rémission ».

m) Ἀμαρτημάτων, génitif neutre pluriel de ἀμάρτημα, n'apparaît que quatre fois dans le NT : Mc 3,28.29; 1Co 6,18 et ici. Ἀμάρτημα n'est utilisé qu'une fois en Rm, tandis que le mot ἀμαρτία se rencontre quarante-huit fois (en Rm seulement). Le terme ἀμάρτημα n'est donc pas habituel chez Paul. Pour distinguer ἀμάρτημα de ἀμαρτία, Alain Gignac suggère de traduire ἀμαρτημάτων par « actes pécheurs<sup>278</sup> ». Je conserve également cette distinction.

---

<sup>274</sup> Le mot ἄφεσις se retrouve 17 fois dans le NT (et plus de 50 fois dans la LXX) : 11 fois avec le mot « péché » (ἄφεσις ἀμαρτιῶν) : Mt 26,28; Mc 1,4; Lc 1,77; 3,3; 24,47; Ac 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18; Col 1,14 et 6 fois seul : Mc 3,29; Lc 4,18[2x], Ep 1,7; He 9,22; 10,18.

<sup>275</sup> R.K. BULTMANN, « πάρεσις », dans KITTEL et FRIEDRICH, dir., *TDNT*, vol. 1, p. 508-510. Bultmann rajoute que πάρεσις a le même sens légal que le verbe παρίεναι, qui signifie « to remit » (bien que rare), et serait attesté en ce sens.

<sup>276</sup> LYONNET, « Le sens de p̄esis en Rm 3,25 », p. 101.

<sup>277</sup> LYONNET, « Le sens de p̄esis en Rm 3,25 », p. 102-103.

<sup>278</sup> GIGNAC, *L'Épître aux Romains*, en rédaction, document de travail, p. 70.

n) Le sujet de εἶναι n'est pas explicitement cité. Il semble cependant clair qu'il s'agit de Dieu.

ο) Δικαιοῦντα (participe présent actif, masculin singulier de δικαιόω) est traduit ici par « qu'il justifie » au lieu de « justifiant » pour une meilleure fluidité de lecture<sup>279</sup>.

p) « Venant de » rend la préposition ἐκ pour marquer l'origine, la provenance, le fondement.

Établir la traduction Rm 3,21-26 demande un important travail et, avouons-le, une grande part de choix. Ce long exercice, négligé par plusieurs, demeure cependant le point de départ essentiel de toutes interprétations subséquentes et permet une sensibilisation à la réalité métaphorique.

### ***Le jeu des métaphores***

La mise en place des options de traduction a mis en relief les difficultés herméneutiques de Rm 3,21-26. On aura remarqué que plusieurs de ces problèmes relevaient de mots rares, inhabituels et ambigus. La difficulté interprétative est d'autant plus aiguë que trois métaphores différentes tentent d'expliquer ce qu'est ce salut par la fidélité pour tous ceux qui croient. « Paul uses multiple metaphors and models to illustrate the meaning of the death of Christ<sup>280</sup>. » Cette diversité métaphorique, qui, en soi, est une richesse, est également un problème majeur, puisque, très souvent plusieurs chercheurs réduisent les métaphores pauliniennes à un seul registre<sup>281</sup>. De fait, dans bon nombre

---

<sup>279</sup> Certains auteurs, comme Bénétreau et Cranfield s'opposent à ceux qui ne distinguent pas « juste et justifiant » (δικαίον καὶ δικαιοῦντα). Il préfère y lire une nuance adversative : « juste bien que justifiant ». BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 108 et CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 213. Cette nuance me semble inutile et erronée. C'est justement parce que Dieu est juste qu'il justifie celui qui vient de la fidélité de Jésus.

<sup>280</sup> S. FINLAN, *Problems with Atonement. The Origins of, and Controversy about, the Atonement Doctrine*, Colledgeville, Liturgical Press, 2005, p. 39.

<sup>281</sup> « Too many scholars attempt to force Paul to use only one soteriological metaphor or model. » FINLAN, *Problems with Atonement*, p. 39.

d'interprétations, la métaphore sacrificielle semble avoir été la plus influente en absorbant le sens des autres métaphores, affaiblissant du même coup la diversité sémantique. Pourtant, comme le soutient Michael Root, plusieurs métaphores sont souvent mises ensemble pour tenter de rendre la réalité sotériologique<sup>282</sup>. Rm 3,21-26 en est un bon exemple. Ses six versets sont saturés de métaphores diverses, qui, toutes, veulent apporter un élément de compréhension unique et complémentaire dans ce salut apporté en Christ.

Voilà pourquoi il est important de reconnaître les métaphores. Une vue d'ensemble de la péricope fait découvrir à quel point tout le passage est, en fait, une grande métaphore juridique qui s'éclaire par d'autres métaphores. Le tableau suivant illustre l'interdépendance des métaphores entre elles, puisqu'elles se précisent et se complètent l'une l'autre.

Tableau 2. Rm 3,21-26. Des métaphores en chaîne<sup>283</sup>

Rm 3	Des métaphores en chaîne		
v. 21-22	Manifestation de la <i>justice</i> sans loi <i>de Dieu</i>		
v. 22	– par la <i>fidélité</i> de Jésus Christ		
v. 22-24		– pour tous ceux qui croient tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu tous sont justifiés <i>gratuitement</i>	
v. 24			– par la <i>délivrance</i>
v. 24-25			– dans le Christ Jésus que Dieu a placé <i>lieu de pardon</i>
v. 25			– par la <i>fidélité en son sang</i>

La péricope présente la *justice de Dieu*, grande métaphore juridique qui se manifeste par la *fidélité* du Christ pour tous ceux qui croient. Cette *justice de Dieu* se déploie parce que tous ont péché. Malgré cela, tous sont également justifiés *gratuitement* par la *délivrance* accomplie dans le Christ Jésus. Cette *délivrance*, métaphore relative au monde de l'esclavage, se fait dans le Christ que Dieu a *placé lieu de pardon* par la *fidélité en son*

<sup>282</sup> ROOT, « Dying He Lives », p. 155-169.

<sup>283</sup> Dans le tableau, les métaphores sont marquées par l'italique.

*sang*. Cette dernière métaphore, de type sacrificiel cette fois, ajoute un élément de plus à cette justice sans loi de Dieu qui délivre gratuitement.

Ici, trois métaphores sotériologiques sont en jeu qui, toutes trois, se voient complexifiées par les tensions du texte<sup>284</sup>. Il est clair que la *justice de Dieu* fait référence chez le lecteur à la justice telle qu'il la connaît et la vit, mais en même temps, la *justice de Dieu* est d'un autre ordre, puisque le texte insiste lui-même en la qualifiant de justice *sans loi* (v. 21), pourtant *attestée par la loi* (v. 21). Par ces tensions complétant le jeu métaphorique, on peut dire, à la manière de Paul Ricoeur, que la justice de Dieu « est comme » la justice humaine et « n'est pas » la justice humaine<sup>285</sup>. Il en est de même pour la *délivrance* offerte aux croyants. La *délivrance*, avec sa parenté avec le *rachat*, peut faire référence au prix payé pour délivrer un esclave ou un prisonnier, mais ici, la *délivrance* se fait *gratuitement* par sa *grâce* (v. 24). La *délivrance* dont il est question « est donc comme » un rachat et « n'est pas » un rachat, tel que le lecteur le conçoit. Finalement, la métaphore sacrificielle présente Jésus *placé ἱλαστήριον par la fidélité en son sang* (v. 25). Ici encore, la singularité et l'ambiguïté de l'expression sacrificielle jouent sur la tension métaphorique : le Christ Jésus « est comme » un ἱλαστήριον par la fidélité en son sang et « n'est pas » un ἱλαστήριον.

Ces tensions littéraires complexifiant les métaphores devront être approfondies davantage, mais pour l'instant, reconnaître ces trois métaphores dans la péripécie paulinienne constituait l'étape préliminaire essentielle pour comprendre la diversité sémantique recherchée par les métaphores et également pour discriminer le sacrificiel de ce qui ne l'est pas. Réduire les métaphores pauliniennes à une seule catégorie, et de surcroît, à la catégorie sacrificielle, enferme l'interprétation sotériologique sur elle-même et fait perdre de vue la fonction symbolique de la métaphore. En oubliant le caractère

---

<sup>284</sup> Les tensions apportées par les métaphores seront décortiquées de façon plus approfondie au point : *Les indices stylistiques : les figures de style*, p. 111.

<sup>285</sup> RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 11.

métaphorique de la justice de Dieu ou du rachat, le caractère métaphorique du sacrifice a lui aussi été annihilé : Jésus, comme ἱλαστήριον, a été réduit à devenir l'innocente victime sanglante nécessaire, offerte en sacrifice expiatoire à notre place, pour apaiser un Dieu exaspéré par nos péchés. Mais est-ce vraiment le sens que les trois métaphores veulent induire?

Pour mieux comprendre le fonctionnement des métaphores entre elles et proposer une interprétation satisfaisante qui permette à la métaphore sacrificielle de redevenir une métaphore vive avec toute la vitalité inattendue et singulière qu'elle peut apporter, certains indices littéraires significatifs seront maintenant colligés. Pour ce faire, diverses observations littéraires seront effectuées pour dégager les indices textuels les plus susceptibles d'être porteurs de sens pour une meilleure compréhension du « sacrifice » du Christ en Rm.

### ***Observations littéraires***

Tout d'abord, pour mieux saisir le terrain dans lequel les métaphores sont inscrites, un tableau des principales observations littéraires de la péricope permettra de cibler les particularités textuelles de Rm 3,21-26.

Tableau 3. Rm 3,21-26. Tableau des observations littéraires

Rm 3	Vocabulaire				
	Prépositions	juridique	Dieu	Jésus	croire
v. 21	Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,	νόμου δικαιοσύνη μαρτυρουμένη νόμου	θεοῦ		
v. 22	δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή,	δικαιοσύνη	θεοῦ	Ἰησοῦ Χριστοῦ	πίστεως πιστεύοντας
v. 23	πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ		θεοῦ		
v. 24	δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ	δικαιούμενοι		Χριστῷ Ἰησοῦ	
v. 25	ὃν πρόθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων	δικαιοσύνης	θεὸς αὐτοῦ	ὃν	πίστεως
v. 26	ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.	δικαιοσύνης  δίκαιον δικαιῶντα	θεοῦ αὐτοῦ  αὐτὸν	   Ἰησοῦ	   πίστεως

À première vue, dans le tableau, deux points sont remarquables. Premièrement, le vocabulaire gravite autour de quatre champs lexicaux principaux : 1/ le domaine *judiciaire*, 2/ *Dieu*, 3/ *Jésus* et 4/ le *croire*. Déjà cette particularité laisse entrevoir que, bien que le sacrifice soit présent au verset 25 et qu'il fasse partie intégrante de la péricope, il n'en est ni le cœur, ni l'essence. Bref, on peut affirmer, sans se tromper, que la péricope s'intéresse à la *justice*, à *Dieu*, à *Jésus* et au fait de *croire*.

Deuxièmement, l'abondance des prépositions est frappante. Quatorze prépositions structurent le texte : trois διὰ suivis du génitif (v. 22.24.25) et un διὰ avec accusatif (v. 25),

quatre ἐν (v. 24.25.26[2x]), deux εἰς (v. 22.25), ainsi qu'une fois χωρὶς (v. 21), ὑπο (v. 21), πρὸς (v. 26) et ἐκ (v. 26). Leur fonction particulière sera relevée tout au long de l'analyse, mais déjà on peut illustrer par un plan général de la péricope comment les prépositions structurent le texte<sup>286</sup>.

---

<sup>286</sup> Voir la structure rhétorique de Campbell qui fait ressortir les prépositions de façon similaire : CAMPBELL, *Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26*, p. 83-101.

Tableau 4. Plan synthèse de Rm 3,21-26

<u>Thèse</u>		
<b>Sans la loi, la justice de Dieu a été manifestée par la fidélité de Jésus Christ pour tous ceux qui croient</b>		
<b>[A]</b>	<b>Rm 3,21</b>	<b>Manifestation de la justice de Dieu</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>◆ maintenant, sans (χωρὶς) la loi</li> <li>◆ attestée par (ὑπο) la loi et les prophètes</li> </ul>
<b>[B]</b>	<b>Rm 3,22</b>	<b>Justice de Dieu (διὰ) par la fidélité de Jésus Christ</b>
<b>[C]</b>	<b>Rm 3,22.23.24</b>	<b>(εἰς) Pour tous ceux qui croient</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>◆ pas de différence, tous ont péché</li> <li>◆ tous privés de la gloire de Dieu</li> <li>◆ tous justifiés gratuitement par sa grâce</li> </ul>
<b>[B']</b>	<b>Rm 3,24.25</b>	<b>Justice de Dieu (διὰ) par la délivrance accomplie (ἐν) en Christ Jésus</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>◆ que Dieu a placé publiquement lieu de pardon</li> <li>◆ (διὰ) par la fidélité</li> <li>◆ (ἐν) en son sang</li> </ul>
<b>[A']</b>	<b>Rm 3,25.26</b>	<b>Pour (εἰς) la démonstration de la justice de Dieu</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>◆ (διὰ) à cause de la rémission des actes pécheurs</li> <li>◆ (ἐν) dans la patience de Dieu</li> <li>◆ (πρὸς) en vue de la démonstration de sa justice</li> <li>◆ (ἐν) dans le temps présent</li> </ul>
<b><u>Conclusion :</u> Rm 3,26</b>		<b>Afin que Dieu soit juste et qu'il justifie celui venant de (ἐκ) la fidélité de Jésus</b>

Après ces observations générales permettant de dresser un plan de la péricope et d'en dessiner à grands traits les particularités tant sur le plan des champs lexicaux particuliers que sur le plan de l'utilisation massive, presque immodérée, des prépositions, différentes particularités littéraires seront analysées : 1/ le jeu des personnages et de leurs

actions sera mis en évidence, 2/ la spatialisation et la temporalité seront soulignées, 3/ les figures de style seront relevées et 4/ les références intertextuelles seront envisagées.

▪ *Les personnages et leurs actions*

Le regard d'ensemble de la péricope a révélé la présence de trois personnages explicites en Rm 3,21-26 : 1/ *Dieu*, 2/ *Jésus Christ* et 3/ *ceux qui croient*<sup>287</sup>. Les nombreuses occurrences de *Dieu* en font le principal personnage (v. 21.22.23.25.26). C'est de *sa* justice dont il est fondamentalement question (δικαιοσύνη θεοῦ, v. 21.22; δικαιοσύνης αὐτοῦ, v. 25.26). De plus, *Dieu* est l'acteur d'un des deux seuls verbes non passifs du passage, προέθετο (indicatif aoriste moyen de προτίθημι, 3<sup>e</sup> p.s., « a placé<sup>288</sup> »). C'est *Dieu* qui *place* le Christ comme lieu de pardon. *Dieu* est également le sujet indirect du passif divin πεφάνερωται (« a été manifestée ») : au fond, c'est *Dieu* qui *manifeste* sa justice. Ce passif divin au parfait contraste avec la révélation de la justice de Dieu dans la thèse du début (Rm 1,16-17). En Rm 1,17, la justice de Dieu *est révélée* au présent (ἀποκαλύπτεται, indicatif présent passif de ἀποκαλύπτω, 3<sup>e</sup> p.s.), tandis qu'en Rm 3,21, la justice de Dieu *a été manifestée* au parfait (πεφάνερωται, indicatif parfait passif, 3<sup>e</sup> p.s. de φανερώω), signalant une action dans le passé, qui a toujours des répercussions dans le présent. La justice de Dieu, en plus d'être révélée (Rm 1,17), est désormais constamment manifestée (Rm 3,21). Pourtant, malgré la présence prédominante de *Dieu* dans le passage, malgré qu'il soit le sujet d'un des deux seuls verbes actifs (προέθετο, « a placé ») et d'un passif divin (πεφάνερωται, « a été manifestée »), les multiples prépositions διὰ suggèrent que *Dieu* n'agit pas seul.

En fait, Dieu manifeste sa justice « par » la fidélité de *Jésus Christ* (« διὰ » πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, v. 22), afin que les croyants soient justifiés gratuitement « par » la

<sup>287</sup> En Rm 3,21-26, il y a bien sûr un énonciateur, mais il ne s'insère pas dans l'argumentation de la péricope.

<sup>288</sup> Le seul autre verbe non passif du passage (et qui n'est pas un participe ou le verbe *être*) est ἡμαρτων (indicatif aoriste actif de ἀμαρτάνω, 3<sup>e</sup> p.pl.) dont πάντες (tous) est le sujet.

délivrance qui est dans le *Christ Jésus* (« διὰ » τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, v. 24) que Dieu a justement placé lieu de pardon « par » la fidélité en son sang (« διὰ » [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, v. 25). Dieu n'agit pas seul. Il a besoin d'un agent qui rend efficace son action. En grec, plusieurs types d'agent sont possibles. L'agent premier agit sans intermédiaire. On le reconnaît généralement par la préposition ὑπό suivie du génitif. L'agent premier peut aussi agir par un agent intermédiaire, généralement exprimé par la préposition διὰ suivie du génitif<sup>289</sup>. Le *Christ* est donc cet agent intermédiaire. Il est intimement lié à l'action de Dieu qui manifeste sa justice « par » la fidélité de *Jésus Christ*, qui justifie « par » la délivrance qui est en *Christ Jésus* et qui offre son pardon en *Christ*. *Jésus Christ* est donc l'agent efficace de Dieu.

Toute cette manifestation de Dieu par le Christ, son agent, est pour *tous ceux qui croient* (εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, v. 22). Ceux-ci, appelés *tous* (πάντες, v. 23), *ont péché* (ἥμαρτον, indicatif aoriste actif, 3<sup>e</sup> p.pl. de ἀμαρτάνω) et *sont privés* (ὑστεροῦνται, indicatif présent passif, 3<sup>e</sup> p.pl. de ὑστερέω) de la gloire de Dieu<sup>290</sup>. C'est à cause de leurs péchés qu'ils sont privés de la gloire de Dieu, car, ici, il n'y a pas de distinction (οὐ γὰρ ἔστιν διαστολή, v. 22). Tous ont péché, il n'y a aucune raison qui permettrait à un humain de se considérer supérieur à un autre. Le salut ne vient ni de la loi, ni de la foi, ni des bonnes œuvres. C'est Dieu qui, gratuitement dans sa grâce, justifie par Jésus Christ (v. 24).

De plus, la péricope, qui initialement s'adressait à « tous » (πάντες, v. 23) au pluriel, se termine au singulier avec « celui » (τὸν, v. 26). Ce passage du pluriel au singulier ne

<sup>289</sup> En grec, il existe une troisième forme du complément d'agent qui est l'agent impersonnel. Il est souvent l'instrument par lequel l'agent premier ou intermédiaire agit. Il est habituellement exprimé par la préposition ἐν suivie du datif ou par le datif seul.

<sup>290</sup> Il semble évident que *ceux qui croient* du v. 22 (πάντας τοὺς πιστεύοντας) font partie du « tous » (πάντες) « qui ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, justifiés gratuitement dans sa grâce » des v. 23-24. Mais est-ce que ce « tous » (v. 23) équivaut étroitement à *tous ceux qui croient* (v. 22) ou englobe-t-il également *ceux qui ne croient pas*? Le contexte paulinien romain (qui diffère du contexte pétrinien avec 1P) se préoccupe davantage du rapport *Juifs / Gentils* que du rapport *ceux qui croient / ceux qui ne croient pas*. À cause de cela, les « tous », « qui ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, justifiés gratuitement dans sa grâce », semblent être les mêmes que les « tous » *ceux qui croient* du v. 22.

retient généralement pas l'attention, pourtant, il n'en demeure pas moins un indice littéraire qui incite « tous » à une réponse personnelle. Dieu, qui manifeste sa justice en Jésus envers *tous ceux qui croient* (v. 21-25), fait également la démonstration de sa justice afin que Dieu soit reconnu juste et qu'il justifie « celui » qui vient de la fidélité de Jésus (ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, v. 26). Ce passage du pluriel au singulier invite chaque croyant à reconnaître la démonstration de la justice de Dieu qui se manifeste par la rémission des actes pécheurs. Malgré que *tous* aient péché et soient privés de la gloire de Dieu, *chacun* doit répondre à l'invitation de Dieu : il s'agit d'accueillir la justification de Dieu en se réclamant de la fidélité de Jésus Christ et en vivant désormais en conséquence.

En bref, trois personnages, intrinsèquement liés les uns aux autres, sont en jeu en Rm 3,21-26. Péricope à teneur *théocentrique* dans son essence et son centre (il s'agit de la justice de Dieu), elle porte une connotation *christologique* dans ses moyens (manifestée par *Jésus Christ*) et un caractère *éthique* universel (pour *tous ceux qui croient*) et personnel (pour *celui* venant de la fidélité de Jésus) dans sa finalité.

▪ ***Les indices énonciatifs : spatialisation et temporalité***

Dans cette interdépendance relationnelle des personnages, Rm 3,21-26 se révèle être une péricope dynamique qui incite à l'action. Caractérisée par une spatialisation singulière qui suggère un déplacement symbolique, elle convie à l'adhésion. Marquée par une temporalité axée sur le présent qui forme une inclusion aux bornes de la péricope (νυνὶ δὲ, v. 21 et ἐν τῷ νῦν καιρῷ, v. 26), Rm 3,21-26 invite maintenant au changement.

Il s'agit, certes, d'une spatialisation symbolique qui se concrétise dans le passage du *tous ceux qui croient* (v. 22) à *celui qui vient de la fidélité de Jésus* (v. 26), comme on l'a vu dans le jeu des personnages. Mais ici, en plus d'inviter *tous ceux qui croient* à une adhésion personnelle au Christ, il importe que tous se réclament de (ἐκ) sa fidélité (v. 26). *Tous ceux qui croient* doivent changer de lieu symbolique. Étant privé de la gloire de Dieu, l'individu croyant doit retrouver cette gloire perdue en se remettant en présence de Dieu, en

se réconciliant avec lui. Pour ce faire, il est invité à puiser son origine (ἐκ) dans la fidélité de Jésus (τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, v. 26), pour passer de la privation de la gloire de Dieu (v. 23) au Christ, lieu du pardon et de la présence de Dieu (ἰλαστήριον, v. 25<sup>291</sup>). Cette spatialisation symbolique invite le croyant à trouver son fondement dans le Christ. Cette adhésion ne pourra pas être sans conséquence éthique sur le comportement du chrétien. Se réclamer du Christ engage tout un style de vie conforme à celui du Christ<sup>292</sup>.

Rm 3,21-26 est aussi marquée par une inclusion temporelle (v. 21 et 26). La péricope s'inscrit dans le « maintenant ». Qu'importe ce qui a été dit ou fait auparavant, *maintenant*, une ère nouvelle commence : la justice de Dieu a été manifestée *maintenant* (νυνὶ δέ, v. 21) et c'est dans ce *temps présent* (ἐν τῷ νῦν καιρῷ, v. 26) que la justice de Dieu est démontrée par le pardon offert en Christ. Cette temporalité annonce l'effectivité du message paulinien. Il ne s'agit pas d'une histoire ancienne, d'une exhortation périmée, mais d'une invitation et d'une réalité en cours : c'est *maintenant, dans le temps présent*, dès que le texte est lu, que le « maintenant » se fait actuel.

Ces deux indices, en s'inscrivant dans le maintenant du lecteur par la temporalité et en invitant à la conversion par une spatialisation symbolique, favorisent une lecture actuelle, agissante qui convie à l'adhésion. Rm 3,21-26, en présentant le salut apporté par le Christ, dessine également le comportement éthique attendu. La manière de dire inspire la manière de faire.

#### ▪ *Les indices stylistiques : les figures de style*

Tout comme la spatialisation et la temporalité se sont révélés des indices énonciatifs marquants pour une meilleure compréhension de la péricope, certaines figures de style, comme l'oxymore, la contradiction, le pléonasme, le contraste, dévoilent des tensions

<sup>291</sup> L'intertextualité développera davantage le lien entre le Christ « lieu » du pardon et de la présence de Dieu.

<sup>292</sup> Les péripopes au sujet du sacrifice des chrétiens (Rm 12,1-2 et 15,15-16) permettront d'approfondir le comportement éthique exigé des chrétiens.

sémantiques importantes, herméneutiquement intéressantes du point de vue des métaphores.

Trois tensions sont nettement palpables et se révèlent toutes, de fait, liées aux métaphores. La première tension propose un modèle paradoxal : il s'agit d'une *justice sans loi, attestée par la loi et les prophètes* (v. 21). La tension reliée à cette métaphore juridique est triple. Tout d'abord, la métaphore en soi est une tension. Ainsi, le monde de la *justice de Dieu* introduit la première tension métaphorique. Qu'est-ce que la justice de Dieu? Sous quel modèle opère-t-elle? Quels sont ses modes de sanction? De plus, cette métaphore judiciaire se voit amplifiée par l'ajout d'un percutant oxymore : il s'agit d'une justice *sans loi*. Comment une justice sans loi peut-elle exister? Une justice sans loi peut-elle être juste? Finalement, cette justice sans loi est malgré tout « attestée par la loi et les prophètes » (v. 21). Comment la loi pourrait-elle attester d'une justice sans loi? Toutes ces questions légitimes manifestent les tensions provoquées par le registre métaphorique qui introduit dans l'univers de la *ressemblance* et de la *dissemblance*. La justice de Dieu, avec l'ajout de caractéristiques paradoxales (sans loi, attestée par la loi), est bien une métaphore qui doit être comprise de manière métaphorique. La justice de Dieu ressemble à la justice humaine, mais en même temps, elle est différente.

La deuxième tension concerne la justification qui se fait par la *délivrance* (v. 24). Quel est le sens de cette métaphore de libération? De quoi la justification délivre-t-elle? Ἀπολυτρώσις, traduit ici par « délivrance », rend l'idée générale du salut, de la libération. Son étymologie de base le place du côté de la délivrance accordée lors du rachat d'un esclave ou d'un prisonnier. Pour être délivré de l'esclavage, ou racheté, un prix était habituellement en jeu. Ici encore, la tension inhérente à la métaphore est accentuée. Il s'agit d'une délivrance *gratuite*, d'un rachat *gratuit*. Depuis quand les rachats s'effectuent-ils gratuitement? Est-il habituel qu'un esclave se rachète sans avoir de quoi payer pour sa libération? Si le rachat est gratuit, cela signifie-t-il que tous peuvent être libérés, délivrés? De plus, cette gratuité est lourdement accentuée par un pléonasme : par la délivrance en

Christ Jésus, tous sont *gratuitement* justifiés *par sa grâce* (v. 23-24). Pourquoi une telle insistance? Est-il possible de concilier délivrance et rachat avec gratuité? Dans une métaphore faisant référence à la transaction commerciale lors d'un rachat, l'ajout du paradoxe de la gratuité provoque un saisissant contraste. La métaphore, bien que faisant appel à l'habituel, fait également pénétrer dans un monde inhabituel. On est bien dans le monde du non-référentiel fait de *ressemblance* et de *dissemblance*. Il ne s'agit manifestement pas d'un rachat conventionnel. Par la gratuité à laquelle il est associé, le rachat est accessible à tous. La délivrance apportée par la justification est inouïe.

La troisième tension présente le Christ Jésus placé *ἱλαστήριον* à la vue de tous par la fidélité en son sang. L'expression est surprenante et inhabituelle. Qu'est-ce que cette référence à *ἱλαστήριον*? Le lecteur averti pressent l'allusion sacrificielle par la référence au sang et à *ἱλαστήριον*, reconnu comme le couvercle de l'arche d'alliance dans le Saint des saints<sup>293</sup>, mais il sent également une tension, puisque le *ἱλαστήριον*, loin d'être placé à la vue de tous, était l'objet le plus secret, le plus voilé et le plus inaccessible où seul le Grand Prêtre s'approchait une fois l'an pour l'aspersion du sang lors du rituel du *Yom Kippour* (Lv 16). « The yearly ritual of atonement in the temple, hidden from the eyes of God's people, is now replaced by the atonement brought about publicly once for all time by God himself through the cross of Christ<sup>294</sup>. » Le contraste entre le *ἱλαστήριον* caché dans le temple et Jésus placé *ἱλαστήριον* à la vue de tous est remarquable et étonnant. Il fait appel au caractère métaphorique de l'allusion sacrificielle. Jésus « est bien comme » un *ἱλαστήριον* et « n'est pas » *ἱλαστήριον*.

---

<sup>293</sup> L'arche d'alliance et le *ἱλαστήριον* auraient été détruits avec le Temple de Salomon par les Babyloniens en 587 av. J.-C. Il semble que, par la suite, un autre objet faisant office de *ἱλαστήριον* soit devenu le substitut de l'arche dans le Second temple dont la construction s'est achevée vers 515 av. J.-C. Le *ἱλαστήριον* est devenu l'objet de l'imagination religieuse du peuple juif. Il était alors empreint d'un grand pouvoir évocateur et investi d'une grande charge symbolique. Voir S. TENGSTROM, « Les visions prophétiques du trône de Dieu et leur arrière-plan dans l'Ancien Testament », dans M. PHILONENKO, dir., *Le Trône de Dieu* (WUNT, 69), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1993, p. 39.

<sup>294</sup> STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans*, p. 57.

Bref, la tension apportée par le jeu des métaphores s'accroît par l'ajout de figures de style comme l'oxymore, la contradiction, le pléonasme, le contraste. Ces tensions ont pour effet premier de déstabiliser le lecteur. Comme apories textuelles, elles accentuent encore plus, s'il est possible, le caractère métaphorique d'une justice sans loi, d'une délivrance gratuite et d'un *ἱλαστήριον* à la vue de tous et incitent à la plus grande finesse herméneutique. Les ignorer, c'est passer à côté de la richesse ouverte par le monde métaphorique.

▪ *L'intertextualité*

Éric Bordas soutient que toute métaphore « est l'inscription du vécu du locuteur, rappel ou anticipation de son histoire personnelle, de ses propres connotations et de ses valeurs<sup>295</sup>. » En ce sens, il peut sembler normal que certaines métaphores s'expliquent parfois par une référence intertextuelle. C'est le cas de la métaphore sacrificielle de Rm 3,25. En vérité, Rm 3,21-26 ne contient aucune citation intertextuelle explicite, mais on ne peut pas conclure pour autant qu'il n'y a aucune allusion intertextuelle. De fait, les mots *προτίθημι* (« placer publiquement ») et *ἱλαστήριον* (« lieu de pardon ») se comprennent mieux avec un regard intertextuel. Il en est de même pour *δόξα* (« gloire ») qui pourrait référer à la gloire telle que connue dans l'AT et aider à comprendre cette gloire perdue du verset 23 et son lien possible avec *ἱλαστήριον*, lieu du pardon et de la présence de Dieu. Regardons donc les échos intertextuels possibles de ces trois mots pour tenter de mieux comprendre la métaphore sacrificielle.

Premièrement, pour ce qui est de *προτίθημι*, affirmer un lien intertextuel évident relèverait de la pure fiction. Par contre, nier toute influence serait restrictif. Dans *Commentaires et justification de la traduction*, on a vu que, dans le NT, il n'existait que trois occurrences de *προτίθημι*. Par contre, la référence vétérotestamentaire de *προτίθημι*

---

<sup>295</sup> BORDAS, *Les chemins de la métaphore*, p. 120.

est plus significative. Des douze emplois vétérotestamentaires de προτίθημι, deux fois, il a le sens de « se proposer » ou d'« avoir le dessein de<sup>296</sup> » et dix fois, il a le sens général de « exposer », « disposer devant », « mettre devant », « placer devant<sup>297</sup> ». De ce dernier sens, bien attesté dans les écrits bibliques, une fois sur deux, la notion cultuelle reliée aux offrandes végétales<sup>298</sup> ou au mobilier du culte est présente<sup>299</sup>. Cette référence intertextuelle rituelle vétérotestamentaire de προτίθημι demeure en soi une simple possibilité, mais unie à d'autres mots rares comme ἱλαστήριον ou à des connotations nettement plus sacrificielles, comme le *sang*<sup>300</sup>, ces possibles allusions sacrificielles intertextuelles deviennent plus probables et significatives.

Deuxièmement, pour ἱλαστήριον, rien n'indique spécifiquement un recours à l'intertextualité, mais son sens, dans le NT, demeure obscur sans référence à l'AT. De fait, dans le NT, on retrouve ἱλαστήριον en Rm 3,25 et en He 9,5 : « puis au-dessus [de l'arche], les chérubins de gloire couvrant d'ombre le ἱλαστήριον (τὸ ἱλαστήριον). » Pour ce verset d'He, les traductions bibliques ne semblent pas éprouver les mêmes problèmes qu'en Rm 3,25. Presque toutes les versions traduisent par « propitiatoire<sup>301</sup> ». Toutes reconnaissent qu'en He, ἱλαστήριον rappelle le couvercle qui recouvrait l'arche d'alliance. Mais en Rm, puisqu'il s'agit de Jésus, l'interprétation n'est pas aussi limpide. Certains

<sup>296</sup> Pr 29,24; 3M 2,27.

<sup>297</sup> Ex 29,23; 40,4; 40,23; Lv 24,8; 2M 1,8.15; 4M 8,13; Ps 53,5; 85,14; 100,3.

<sup>298</sup> Alfred Marx a remis en valeur l'utilisation cultuelle des offrandes végétales dont l'importance avait été amoindrie par les sacrifices sanglants. Pourtant, les offrandes végétales représentaient une composante fondamentale du culte israélite. Selon Marx, c'était même la forme la plus élevée de communion entre Dieu et les humains, parce que « Dieu et les prêtres partage[ai]ent la même nourriture, préparée de la même manière ». (A. MARX, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament. Du tribut d'hommage au repas eschatologique* (VTSup, 57), Leiden / New York, E.J. Brill, 1994), p. 11.

<sup>299</sup> Dans les versets suivants, la notion cultuelle est présente : Ex 29,23; 40,4; 40,23; Lv 24,8; 2M 1,8.

<sup>300</sup> La notion sacrificielle du sang sera davantage explicitée dans les péripécopes où il a un rôle plus prédominant, comme en 1P 1,1-2. Voir 4.2.1 *Pour l'aspersion de son sang* : 1P 1,1-2, p. 195 et 4.2.2 *Rachetés par le sang, comme celui d'un agneau* : 1P 1,17-21, p. 218.

<sup>301</sup> En He 9,5, la plupart des traductions bibliques françaises traduisent ἱλαστήριον par *propitiatoire* : BJ, TOB, BNT, DRB, LSG, NEG. La BL rajoute « la plaque d'or appelée propitiatoire ». La BFC traduit par « l'endroit où l'on offrait le sang pour le pardon des péchés ».

auteurs hésitent à assimiler Jésus à un mobilier du Temple, ils cherchent alors un autre sens possible.

Dans la foulée cultuelle possible avec προτίθημι et du fait que le terme soit si rare et particulier, il est probable que ἱλαστήριον ait une référence vétérotestamentaire. Dans la LXX, ἱλαστήριον a trois sens : 1/ vingt et une fois sur vingt-huit, il désigne le « propitiatoire » (comme pour He 9,5), couvercle de l'arche dans le Saint des saints<sup>302</sup>. Il serait alors la traduction grecque du *kappōrēt* (כַּפֹּרֶת); 2/ six autres fois, ἱλαστήριον a le sens d'un « chapiteau » (Am 9,1), qui serait la traduction grecque de *kaphtōr* (כַּפְתֹּר) ou d'un « socle » (Éz 43,14[3x].17.20), qui serait alors la traduction de *ʿāzārāh* (אֲזָרָה); 3/ finalement en 4M 17,22, ἱλαστήριον est un adjectif qui accompagne le nom « mort » (mort *propitiatoire*, mort *expiatoire*). Quel lien intertextuel serait le plus approprié?

L'utilisation unique et particulière de ἱλαστήριον en 4M 17,22 a incité certains chercheurs à considérer 4M comme un lien intertextuel possible avec Rm 3,25<sup>303</sup>. Ils trouvaient ainsi un texte clair sur la mort expiatoire d'un juste qui a une portée salvifique pour les autres : « Par le sang de ces hommes pieux, par leur mort expiatoire la providence divine a sauvé Israël (...), leur vie ayant servi pour ainsi dire de rançon pour le péché de notre peuple<sup>304</sup>. » Par contre, la référence plutôt imprécise de ἱλαστήριον en Rm 3,25 et l'utilisation unique et particulière de ἱλαστήριον en 4M ne permettent pas de supposer un référent intertextuel particulier entre Rm et 4M. De plus, plusieurs chercheurs s'entendent pour une datation assez tardive de 4M, ce qui rend la référence en Rm peu probable<sup>305</sup>.

<sup>302</sup> Ex 25,17.18.19.20[2x].21.22; 31,7; 35,12; 38,5.7[2x].8; Lv 16,2[2x].13.14[2x].15[2x]; Nb 7,89.

<sup>303</sup> STUHLMACHER, dans « Recent Exegesis on Romans 3:24-26 », p. 96, dresse une liste des auteurs qui privilégient une référence intertextuelle avec 4M 17,22. On doit cependant reconnaître que cette position est de moins en moins retenue.

<sup>304</sup> Traduction d'Olivette GENEST dans *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 63.

<sup>305</sup> Après consultation auprès de Manuel Jibachian, spécialiste canadien de la LXX, 4M a probablement été écrit entre le premier siècle avant le Christ et le début du second siècle de notre ère, à l'époque de Trajan et d'Hadrien (117-118). Dans la version publiée de sa thèse de doctorat, Campbell consacre un appendice à la datation de 4M. Il arrive à la conclusion que 4M aurait été finalisé après 135 de notre ère et possiblement même un siècle plus tard. CAMPBELL, *Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21*, p. 219-228.

Brendan Byrne argumente : « At first sight this last passage seems to have striking affinity with Rom 3:25. But in fact it reflects the use of hilastèrion in secular rather than biblical Greek<sup>306</sup>. » Par conséquent, il semble préférable d'essayer de comprendre le mot ἱλαστήριον en regardant les attestations générales du mot dans la LXX, soit les vingt et une occurrences où ἱλαστήριον traduit le *kappōrēt* (כַּפֶּרֶת) hébreu, puisque les références au « chapiteau » semblent, de toute façon, inadéquates.

De ces vingt et une occurrences, la plupart des auteurs se limitent à voir une possibilité intertextuelle à Lv 16. Je partage cet avis, mais j'étends la référence intertextuelle à toutes les autres occurrences traduisant le *kappōrēt*. Ce regard plus large sur les possibilités intertextuelles a l'avantage de faire ressortir deux caractéristiques de ἱλαστήριον.

Dans ces textes, spécialement en Ex et Nb<sup>307</sup>, ἱλαστήριον est le lieu où Dieu se révèle dans sa gloire, où il se fait présent, d'où il parle et donne ses ordres. Par exemple, en Ex 25,22, le Seigneur parle à Moïse. Il lui demande de faire un *propitiatoire* (ἱλαστήριον) d'or pur qui sera sur le dessus de l'arche : « C'est là que je te rencontrerai. C'est de sur le propitiatoire [...] que je te donnerai mes ordres pour les Israélites » (BJ). Une différence est notable : dans l'AT, c'est Moïse sur l'ordre de Dieu qui place le « propitiatoire » (Ex 25,17), tandis qu'en Rm 3,25, c'est Dieu lui-même qui prend l'initiative. C'est Dieu qui donne Jésus au monde pour qu'il soit le « lieu de sa présence » pour tous<sup>308</sup>.

La référence possible avec Lv 16 est plus largement reconnue. Elle facilite la compréhension de ἱλαστήριον en Rm 3. Lv 16 fait référence au jour du *Yom Kippour*, traduit par « jour de l'Expiation » ou « jour du Grand Pardon<sup>309</sup> ». La fête de *Kippour* se

<sup>306</sup> BYRNE, *Romans*, p. 133.

<sup>307</sup> Ex 25,17.18.19.20[2x].21.22; 31,7; 35,12; 38,5.7[2x].8 et Nb 7,89.

<sup>308</sup> VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 102-103.

<sup>309</sup> Ce jour du Grand Pardon est une fête juive tellement importante que les Juifs l'appellent souvent « *Le Jour* » tout court.

déroule une fois par année et a pour but le pardon des péchés commis envers Dieu durant toute l'année. Le rituel de Lv 16 nécessite un taureau et deux boucs. Le grand prêtre se rend dans le Saint des saints, encense abondamment le « propitiatoire » (ἱλαστήριον) et l'asperge avec le sang du taureau, pour ses propres péchés et ceux de sa famille, et avec le sang d'un des deux boucs pour les péchés du peuple. Il sort ensuite faire le rite d'absolution à l'autel. Le grand prêtre appuie alors ses mains sur la tête du bouc encore vivant et lui confesse toutes les fautes, transgressions et péchés des fils d'Israël. Finalement, quelqu'un est chargé d'amener ce bouc en un lieu aride<sup>310</sup>. On peut alors se demander en quoi Rm 3,21-26 peut-elle être apparentée à Lv 16 et en quoi s'en dégage-t-elle? Comment Lv 16 éclaire-t-elle Rm 3,21-26?

Pour répondre à ces questions, trois points attireront notre attention : 1/ un point de départ et un but similaire, 2/ une utilisation analogue du sang et 3/ une transformation de la justice. D'abord, il est intéressant de constater que les deux textes s'articulent autour de deux pôles, négatif et positif. Le pôle négatif de Lv 16 consiste à débarrasser la communauté des impuretés et des péchés commis au cours de l'année, tandis qu'en Rm 3,23, il est reconnu que « tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu ». Le pôle positif de Lv 16 vise à rétablir la relation avec Dieu, alors qu'en Rm 3,24, tous sont « justifiés gratuitement dans sa grâce ». Le *Kippour* de l'ancienne alliance et le Jésus comme ἱλαστήριον de Rm partent sensiblement du même point – le constat du péché –, pour arriver à un but similaire – la réconciliation avec Dieu –, mais Rm 3,25 va plus loin et ouvre une perspective plus large. Au lieu de se limiter, comme en Lv 16, au pardon des péchés et des transgressions des Israélites, Rm 3,21-26 étend ce salut à tous, car tous ont également péché : « il n'y a pas de différence, tous ont péché et sont privés de la gloire de

---

<sup>310</sup> Il est intéressant de constater que le bouc de Lv 16, chargé des péchés d'Israël, souvent appelé le bouc émissaire, n'est pas tué; de plus, il ne pourra pas être offert en sacrifice, car il n'est plus pur. Tout parallèle avec Jésus comme bouc émissaire chargé de nos péchés ne devrait donc pas être pris de façon référentielle, mais bien plutôt de façon métaphorique.

Dieu, gratuitement justifiés dans sa grâce » (Rm 3,22-24). Le pardon s'étend donc maintenant à tous et fait pénétrer dans une alliance accessible à tous.

L'autre point concerne la mention du *sang* en Rm 3,25 qui favorise également le rapprochement avec Lv 16. Dans la pensée juive, pour que le pardon soit efficace, le sang devait intervenir. « Un Juif familier de l'Ancien Testament [...] ne pouvait donc concevoir le pardon d'un péché collectif sans qu'intervînt l'aspersion de sang, soit directement sur le propitiatoire lui-même, au grand jour du pardon, soit au moins, les autres jours, "contre le voile qui est devant le propitiatoire"<sup>311</sup> ». Le *sang* du Christ rappelle donc une dimension connue et essentielle de tout pardon, mais se démarque également par une utilisation métaphorique du sang du Christ puisque, de fait, son sang n'a pas été aspergé sur quiconque.

Le troisième point concerne la justice. Rm 3,26 mentionne la démonstration de la justice qui doit se faire, entre autres, à cause des péchés commis auparavant. N'y aurait-il pas ici une insistance pour démontrer comment le rite de *Kippour*, bon en soi, demeurerait un rite incomplet, toujours à recommencer? Rm 3,21-26 propose une justice *maintenant* (νυνὶ, v. 21) qui s'est *définitivement manifestée* (πεφανέρωται, v. 21) par la *fidélité de Jésus Christ* (v. 22). Jésus, nouvel ἱλαστήριον, concilie l'ancien temps et le temps présent. Par sa fidélité, il devient le véritable médiateur de la grâce et du pardon de Dieu. De manière plus parfaite, Jésus devient désormais pour tous les croyants ce qu'était jadis, pour les seuls Juifs, le ἱλαστήριον de l'AT<sup>312</sup>.

La troisième allusion intertextuelle possible concerne la *gloire* de Dieu (δόξα τοῦ θεοῦ, v. 23), dont sont privés ceux qui ont péché. Il pourrait avoir ici une référence à la *gloire* de Dieu dans l'AT, bien qu'il ne s'agisse pas d'une citation intertextuelle directe. La

---

<sup>311</sup> S. LYONNET, « Le grand jour du pardon de Dieu », dans *Le message de l'épître aux Romains*, Paris, Cerf, 1971, p. 69.

<sup>312</sup> VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 103.

*gloire* de Dieu accompagne le peuple d'Israël, elle manifeste la sainteté et la puissance de Dieu. Lors du passage de la mer Rouge, Dieu fait éclater sa *gloire*, il manifeste sa puissance aux Israélites aux dépens des chars et des cavaliers de Pharaon (Ex 14,18). Devant les récriminations du peuple au désert, Dieu donne la manne. Il manifeste sa puissance en nourrissant son peuple qui voit ainsi la *gloire* du Seigneur (Ex 16,7). Au mont Sinaï, la *gloire* de Dieu se manifeste dans un feu dévorant (Ex 24,17). Ainsi, la *gloire* de Dieu n'est pas seulement puissance de Dieu, mais également présence de Dieu. Moïse demande au Seigneur de lui faire voir sa *gloire* (Ex 33,18), de se faire connaître à lui. La *Tente du Rendez-vous* devient également le lieu de la présence de Dieu, remplie de la *gloire* du Seigneur (Ex 40,35). Mais la présence de Dieu dans sa *gloire* ne se limite pas au sanctuaire. Avec Ézéchiël, la *gloire* du Seigneur quitte Jérusalem pour accompagner les exilés (Ez 11,22-23<sup>313</sup>). La *gloire* du Seigneur est cette puissance de Dieu qui se rend présente au peuple où qu'il soit.

Δόξα est un terme biblique très courant. Il est utilisé plus de six cents fois dans la Bible. On ne peut donc pas affirmer une référence intertextuelle particulière, mais tenir compte de son emploi vétérotestamentaire aide à comprendre quel est le sens de cette *gloire* de Dieu perdue de Rm 3,23. Dépourvus de la gloire, véritable puissance et présence de Dieu, les croyants la retrouvent par le Christ *ἱλαστήριον*, lieu de la présence de Dieu.

De façon globale, sans pouvoir affirmer de référents intertextuels précis, une attention à une possibilité intertextuelle au sujet de *προτίθημι* (« placer publiquement »), de *ἱλαστήριον* (« lieu de pardon ») et de *δόξα* (« gloire ») enrichit la péricope paulinienne en l'enracinant dans l'héritage culturel et religieux juif, et en parachevant son sens théologique. Cette gloire de Dieu, puissance et présence de Dieu, dont les croyants se sont privés, est une clé de lecture pour comprendre le mot *ἱλαστήριον* qui présente le Christ, placé (*προτίθημι*) par Dieu lui-même comme lieu de la gloire retrouvée de Dieu, lieu de son

---

<sup>313</sup> En Ez 43,2, la gloire du Seigneur retourne à Jérusalem.

pardon et de sa présence. Dieu n'a plus besoin de Moïse pour manifester sa présence sur un ἱλαστήριον caché à la vue de tous. Il présente lui-même son propre fils devant tous et pour tous, comme lieu de sa présence par lequel le pardon n'est plus seulement offert aux israélites, mais à tous. Avec Karl Barth, on peut dire que Jésus, comme ἱλαστήριον, « est le lieu au-dessus duquel Dieu lui-même habite [...], le lieu d'où Dieu parle à Moïse (Ex. 25:22; Nomb. 7:89), mais surtout le lieu où, au grand jour de la propitiation, la réconciliation du peuple avec son Dieu est accomplie avec l'aspersion du sang (Lev. 16:14-15<sup>314</sup>) ». Ainsi, le Christ, Messie crucifié, scandale pour les Juifs, devient par Dieu le lieu de sa présence. Il devient le lieu de sa justice et de sa gloire, le lieu du pardon et du salut pour tous.

### *Incidences herméneutiques du jeu des métaphores*

En guise de synthèse, que peut-on retenir du sacrifice du Christ en Rm à partir de ce regard synchronique sur Rm 3,21-26, péricope influente de la théologie paulinienne? Est-ce que la prise en compte de la réalité métaphorique aura une incidence sur la compréhension du texte? Tout d'abord, Rm 3,21-26, par des termes associés au registre culturel (προτίθημι, ἱλαστήριον et αἷμα) revêt un caractère sacrificiel évident. Toutefois, l'analyse de la référence culturelle de la péricope démontre non pas un Christ sanglant victime expiatrice immolée par Dieu en substitut à cause de nos péchés pour satisfaire à sa colère et pour nous mériter le rachat, mais un Christ qui, par sa fidélité jusqu'au bout, nous révèle la justice de Dieu, en étant maintenant pour tous ceux qui se réclament de lui le lieu du pardon et de la présence de Dieu dans le monde. L'enjeu de cette péricope, qui a fait couler tant d'encre et susciter tant de débats, n'est donc pas tant de présenter le sacrifice du Christ que de faire une merveilleuse démonstration de la justice de Dieu, comme salut offert à tous.

---

<sup>314</sup> BARTH, *L'épître aux Romains*, p. 102-103. Barth est l'un des rares auteurs qui considèrent Ex et Nb comme possibilités intertextuelles avec Rm 3,25.

Péricope à teneur principalement théocentrique, Rm 3,21-26 expose le salut offert par Dieu en utilisant une variété de métaphores accentuées par des tensions sémantiques : Dieu démontre sa justice sans loi, attestée par la loi, il propose un rachat gratuit par sa grâce et il place publiquement Jésus comme lieu de pardon par la fidélité en son sang. Dieu agit. Il se manifeste. Il confirme le choix de son agent principal, le Christ Jésus. C'est lui qui devient l'agent efficace de Dieu, c'est par lui que Dieu offre le salut, c'est à cause de lui que la communion avec Dieu est rendue possible. Dieu veut se révéler de manière plus étroite aux humains. Il choisit son Fils pour rendre cette communion et cette alliance plus effectives. En établissant le caractère hautement métaphorique de la péricope, à la fois, juridique, commercial et sacrificiel, Rm 3,21-26 perd une partie de sa force sacrificielle au profit de la révélation de la justice sans loi de Dieu, qui tente de s'exprimer par des métaphores diverses et non pas seulement sacrificielles.

Réduire les métaphores pauliniennes à une seule catégorie, et de surcroît, à la catégorie sacrificielle, enferme l'interprétation sotériologique sur elle-même et perd de vue la fonction symbolique de la métaphore. Cette dernière est « la possibilité de dire par le discours ce que la langue échoue à prendre en charge<sup>315</sup> ». La prise en compte de la réalité métaphorique, loin d'enfermer le salut de Dieu apporté par la fidélité du Christ uniquement sous la seule catégorie sacrificielle, enrichit la compréhension du salut en le présentant sous de multiples facettes. Le « sacrifice » du Christ devient alors « une » expression parmi d'autres du salut apporté en Christ.

Ayant établi la nature métaphorique et non exclusive du sacrifice du Christ en Rm, on peut maintenant se demander si le comportement du Christ en Rm 3,21-26 aura des conséquences sur le comportement éthique des chrétiens? L'analyse de Rm 3,21-26 a effectivement dégagé un lien important. Pour accueillir le salut que Dieu veut manifester par sa justice, le croyant est invité à se réclamer de la fidélité de Jésus, c'est-à-dire vivre de

---

<sup>315</sup> BORDAS, *Les chemins de la métaphore*, p. 92.

sa fidélité qui va jusqu'au bout. Mais aller jusqu'au bout pour le chrétien, qu'est-ce à dire? Pour tenter d'y répondre, les péripécies relatives au sacrifice des chrétiens en Rm seront maintenant étudiées.

### 3.3 Sacrifice des chrétiens

En Rm 3,21-26, le sacrifice du Christ a été présenté par une métaphore sacrificielle puisant ses racines dans le culte vétérotestamentaire. Cette image voulait principalement signaler le pardon offert en Christ comme manifestation de la justice de Dieu, don gratuit qui prescrit la fidélité. Mais, qu'est-ce que cette fidélité? Quelle attitude implique-t-elle chez les chrétiens engagés à la suite du Christ? Suppose-t-elle un sacrifice, une victime? Curieusement, les péripécies choisies (Rm 12,1-2 et Rm 15,14-16) concernant le sacrifice des chrétiens ne se trouvent qu'à la fin de la lettre, introduisant deux parties bien spécifiques.

Rm 12,1-2 débute la section parénétiq ue de la lettre (Rm 12,1-15,13), vue par plusieurs comme étant le développement éthique des conséquences de la justification par la foi. En Rm 12,1-2, les chrétiens sont exhortés à offrir leur corps en *sacrifice* (θυσία) vivant, saint et agréable à Dieu. C'est là, pour eux, le *culte* (λατρεία) de l'ordre du logos (λογικήν). Que signifie ce sacrifice vivant? Quel est ce culte de l'ordre du logos? Pourquoi ce recours au langage cultuel?

Avec Rm 15,13, l'argumentation du corps de la lettre prend fin. Rm 15,14-16 marque alors le début de la salutation finale de la lettre, où les préoccupations exposées au départ sont reprises pour conclure la lettre. Rm 15,14-16, en récapitulant le propos de la lettre, présente Paul comme un *ministre* (λειτουργός), *accomplissant l'acte sacré* (ιερουργέω) de l'annonce de l'Évangile pour que les nations deviennent une *offrande* (προσφορά) acceptée par Dieu. N'est-il pas surprenant de retrouver encore ici une abondance de termes cultuels? De plus, n'est-il pas inattendu que la présentation de Paul se

fasse par des qualifications de type cultuel, lui qui habituellement est présenté « esclave du Christ Jésus » (δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, Rm 1,1; Ph 1,1), « appelé » (κλητὸς, Rm 1,1; 1Co 1,1; καλέσας, Ga 1,15), « apôtre » (ἀπόστολος, Rm 1,1; 1Co 1,1; 2Co 1,1; Ga 1,1), « mis à part » (ἀφωρισμένος, Rm 1,1; Ga 1,15), « prisonnier » (δέσμιος, Phm 1,1)? Pourquoi ce recours au vocabulaire cultuel? Que nous révèle-t-il de l'énonciateur Paul? Quelle est cette offrande des chrétiens? Bref, qu'entend-on par sacrifice des chrétiens en Rm?

### 3.3.1 Offrir son corps, sacrifice, culte de l'ordre du logos : Rm 12,1-2<sup>316</sup>

Rm 12,1-2 est une percutante exhortation paulinienne<sup>317</sup>, qui a reçu diverses interprétations selon les époques et les sensibilités<sup>318</sup>. La plupart des chercheurs la reconnaissent comme le développement parénétiq ue des conséquences de la justification par la fidélité de Jésus, à laquelle les chrétiens doivent répondre<sup>319</sup>. Ils doivent désormais vivre sous le pouvoir de la grâce et laisser celle-ci transformer le monde<sup>320</sup>. Karl Barth résume la péricope par deux questions : « comment pouvons-nous vivre? » et « qu'avons-

<sup>316</sup> Une partie de ce chapitre, spécialement ce qui touche à l'intratextualité, a été reprise lors d'une communication – « Rm 12,1-2 : Une intrigue discursive. De l'offrande des "membres" à l'offrande des "corps" » – présentée au *Symposium international du RRENAB* (Réseau de recherche en analyse narrative des textes bibliques) à Montpellier du 15 au 17 mai 2009. La publication d'un article suivra.

<sup>317</sup> Daniel Richard considère Rm 12,1-2 comme le noyau et l'axe central de toute la lettre et de l'expérience chrétienne. D. RICHARD, « El "sacrificio vivo" del cristiano. Un estudio de Romanos 12:1-2 », *Theologika* 17/2 (2002) p. 234 et 245. Christopher Evans voit Rm 12,1-2 comme « one of the most influential statements in the New Testament for Christian thought and spirituality ». C. EVANS, « Romans 12:1-2. The True Worship », dans L. de LORENZI, dir., *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)* (SMBen, Section Biblico-Écuménique, 4), Rome, Abbaye de Saint Paul, 1979, p. 7.

<sup>318</sup> Evans fait remarquer que Rm 12,1-2 a été interprétée de diverses manières dans l'histoire. Rm 12,1-2 évoquait pour Irénée (II<sup>e</sup> s.), l'eucharistie; pour Cyprien (III<sup>e</sup> s.), le martyr; pour Chrysostome (IV<sup>e</sup> s.), la vie spirituelle; pour Grégoire de Nysse (IV<sup>e</sup> s.), l'offrande de soi sur l'autel de son cœur. Plus tard, ce fut le caractère sacrificiel qui a été mis de l'avant. À la Réforme (XVI<sup>e</sup> s.), Rm 12,1-2 évoquait la vraie offrande de prière et d'action de grâce en contraste avec le « sacrifice sanglant » de la messe. EVANS, « Romans 12:1-2. The True Worship », p. 7-8.

<sup>319</sup> BYRNE, *Romans*, p. 361-365; CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 595; FITZMYER, *Romans. A New Translation*, p. 637; LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 762; VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 255.

<sup>320</sup> P.J. ACHTEMEIER, *Romans (Interpretation)*, Atlanta, John Knox Press, 1985, p. 195.

nous le devoir de faire<sup>321</sup>? » Pour James Dunn et Hans Dieter Betz, Paul, en remettant en question la loi comme cadre éthique, a dû repenser sa théologie et se consacrer à la responsabilité éthique conduisant au concept de l'engagement<sup>322</sup>. Rm 12,1-2 devient donc la base pour une vie responsable autrement que par la loi<sup>323</sup>.

Bien que ces considérations théologiques soient herméneutiquement stimulantes, qu'en est-il de la portée sacrificielle du passage? De fait, plusieurs expressions sacrificielles et cultuelles sont utilisées pour exhorter les chrétiens à répondre aux miséricordes de Dieu : « offrir vos corps » (παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν), « sacrifice » (θυσία), « culte » (λατρεία). Que doit-on comprendre de ce langage cultuel sacrificiel dans la vie quotidienne des chrétiens et chrétiennes dans leur réponse à Dieu? Pourquoi ce recours à un tel langage, qui, de fait, est rarement utilisé dans la littérature paulinienne<sup>324</sup>? Godet va dire : « Ainsi au sacrifice d'expiation offert par Dieu en la personne de son Fils, doit correspondre maintenant chez le croyant la consécration complète de sa personne, comme victime vivante, dans la communion du Christ<sup>325</sup>. » Pour Godet, les chapitres 1 à 11 rappelleraient le sacrifice pour le péché et le reste de la lettre (Rm 12–15) correspondrait à ce qu'il nomme le deuxième genre de sacrifice, soit l'holocauste. Cette lecture sacrificielle de la lettre est, à mon sens, restrictive et inadéquate – le sacrifice pour le péché et l'holocauste ne pouvant nullement devenir les vecteurs interprétatifs de la lettre<sup>326</sup>. Cependant, la lecture

<sup>321</sup> BARTH, *L'épître aux Romains*, p. 406.

<sup>322</sup> H.D. BETZ, « Das Problem der Grundlagen der paulinischen Ethik (Rom 12:1-2) », *ZTK* 85/2 (1988) p. 199-203; J.D.G. DUNN, *Romans 9–16*, vol. 38B (WBC), Dallas, Word Books, 1988, p. 711-716.

<sup>323</sup> DUNN, *Romans 9–16*, p. 706.

<sup>324</sup> Le recours au langage cultuel chez Paul est rare : « Paul very seldom employs strictly sacrificial terminology of Christ. » EVANS, « Romans 12:1-2. The True Worship », p. 14. Pour Dunn, cet usage cultuel en Rm 12,1-2 est frappant : il serait le signe de marqueurs d'identité alternatifs pour la nouvelle communauté des chrétiens. DUNN, *Romans 9–16*, p. 706 et 711.

<sup>325</sup> GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, p. 436-437.

<sup>326</sup> Il existe une diversité de sacrifices dans le culte israélite. Limiter le sacrifice à deux pôles, comme le fait Godet, est plus que restrictif. Uniquement d'après le code sacerdotal, plusieurs sacrifices existaient. D'abord, dans la catégorie des sacrifices au parfum agréable, on retrouve : 1/ l'holocauste, 2/ l'offrande végétale, 3/ les différents sacrifices de communion. Ensuite, dans la catégorie des sacrifices d'absolution, on retrouve : 1/ le sacrifice pour le péché et 2/ le sacrifice de réparation. MARX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 13.

sacrificielle de Godet a le mérite de mettre en parallèle le sacrifice du Christ et celui des chrétiens. Le sacrifice, auquel Rm 12,1-2 convie, est-il du même ordre que le sacrifice du Christ? Quelle implication aura-t-il sur la mise en application éthique du sacrifice des chrétiens?

### *Place dans l'ensemble de la lettre*

Pour bien comprendre la fonction herméneutique de Rm 12,1-2, il est important de situer la péricope dans l'ensemble de la lettre, d'autant plus qu'avec le chapitre 12 commence la partie dite « parénétiq ue » de la lettre. « These verses clearly mark the transition from the doctrinal to the practical emphasis in this matchless epistle<sup>327</sup>. » Il y aurait eu une tendance dans l'Église primitive à joindre une partie exhortative (une parénèse) à un exposé kérygmatic ou doctrinal<sup>328</sup>. Cependant, une césure trop rigide entre doctrine et exhortation a poussé certains auteurs à négliger, voire même à mépriser les derniers chapitres de la lettre. Certains chercheurs ont même suggéré que les derniers chapitres de Rm ne feraient pas partie de la lettre<sup>329</sup>. De son côté, Marie-Joseph Lagrange disait : « On dirait que Paul ayant mené à terme l'exposition doctrinale si difficile qu'il avait à cœur, se livre désormais à un entretien moins soutenu et presque à bâtons rompus

---

<sup>327</sup> D.E. HIEBERT, « Presentation and Transformation. An Exposition of Romans 12:1-2 », *BSac* 151 (1994) p. 309.

<sup>328</sup> Ga et 1Th, entre autres, ont, elles aussi, des chapitres plus parénétiq ues : Ga 5,13-6,10 et 1Th 4,1-5,22. Bien que les chapitres 12-15 de Rm puissent être reconnus comme la section parénétiq ue de la lettre, Byrne met cependant en garde contre une distinction trop rigide entre exposition (kérygme) et exhortation (parénèse), puisqu'il y a ailleurs dans la lettre des passages de nature exhortative : Rm 6,12-14; 8,5-13; 11,17-24. BYRNE, *Romans*, p. 361. Cranfield, à juste titre, qualifie Rm 6-8 d'« excursus éthique ». CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 187. Voir également O. MAINVILLE, *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains* (Sciences bibliques, 6), Montréal, Mediaspaul, 1999, p. 107-108.

<sup>329</sup> Il fut un temps où certains auteurs considéraient que les chapitres 12 à 16, ou certaines parties, ne faisaient pas partie de la lettre. Voir entre autres, J.C. O'NEIL, *Paul's Letter to the Romans* (PNTC), Baltimore, Penguin Books, 1975; E. RENAN, *Saint Paul*, Paris, Lévy, 1888<sup>12</sup> et W. SCHMITHALS, « On the Composition and Earliest Collection of the Major Epistles of Paul », dans *Paul and the Gnostics*, Nashville, Abingdon, 1972, p. 239-274. Voir aussi les discussions à ce sujet de GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, p. 429-430 et W.O. WALKER, *Interpolations in the Pauline Letters* (JSNTSup, 213), London / New York, Sheffield Academic Press, 2001. Actuellement, de façon générale, la lettre est étudiée dans son intégralité.

avec les fidèles de Rome<sup>330</sup>. » Toutefois, actuellement, on remarque un regain d'intérêt pour cette partie parénétique<sup>331</sup>.

Devant l'impasse dans laquelle les humains s'étaient enfermés (Rm 1,18-3,20), la justice de Dieu se révèle et se manifeste désormais sans la loi (Rm 3,21-4,25). Après avoir exposé les conséquences de cette justice sans loi envers ceux qui sont justifiés par la fidélité (Rm 5,1-8,39) et envers Israël (Rm 9,1-11,32), le comportement éthique adéquat, que cette nouvelle justice sans loi suppose, est proposé (Rm 12,1-15,13).

Charnière majeure du corps de la lettre<sup>332</sup>, Rm 12-15 suit l'argumentation de Rm 1-11 comme un corollaire nécessaire<sup>333</sup> en proposant une éthique chrétienne qui émerge de la théologie des onze premiers chapitres<sup>334</sup>.

### *Délimitation du texte*

Ainsi, Rm 12 commence, sans contredit, une nouvelle section. Rm 9-11, en exposant de façon plus spécifique la situation du peuple d'Israël, clôt, en Rm 11,33-36, l'argumentation générale des chapitres 1-11 par une doxologie finale reprenant abondamment des textes de l'AT<sup>335</sup> : « Ô abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu! [...] Car tout est de lui et par lui et pour lui. À lui soit la gloire éternellement! Amen. » (BJ) Le παρακαλῶ οὖν de Rm 12,1 marque alors clairement un passage, une transition dans le discours.

<sup>330</sup> LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 291.

<sup>331</sup> Plusieurs auteurs ont contribué à stimuler l'intérêt de la recherche pour la section parénétique de Rm. Voir spécialement BETZ, « Das Problem der Grundlagen der paulinischen Ethik (Rom 12:1-2) », p. 199-218 et C.J. ROETZEL, « Sacrifice in Romans 12-15 », *WW* 6/4 (1986) p. 410-419.

<sup>332</sup> M.B. THOMPSON, « Romans 12:1-2 and Paul's Vision for Worship », dans M. BOCKMUEHL, *Vision for the Church*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1997, p. 121.

<sup>333</sup> DUNN, *Romans 9-16*, p. 705.

<sup>334</sup> DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 188.

<sup>335</sup> Rm 11,33-36 fait référence à plusieurs textes de l'AT de façon plus ou moins explicite : entre autres, Jb 15,8; Ps 139,6.17-18; Sg 17,1; Is 40,13.28; Jr 23,18.

Toutefois, est-il adéquat de clore la péricope étudiée après seulement deux versets? De fait, Rm 12,1-2 n'est pas une simple introduction<sup>336</sup>. Unité bien définie, elle peut être considérée comme la thèse, véritable clé de compréhension de toute la section<sup>337</sup>. La péricope est structurée par deux phrases parallèles qui se répondent et se complètent. Rm 12,1 expose l'exhortation et Rm 12,2 en donne les moyens. En Rm 12,3, l'énonciateur Paul n'exhorte plus (παρακαλῶ), il parle (λέγω γάρ). Il ne parle pas par les miséricordes de Dieu (διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, Rm 12,1), mais par la grâce qui lui a été donnée (διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι, Rm 12,3). Par ces deux verbes de parole (παρακαλῶ et λέγω, à la fois semblable et différent) et ces deux médiations (la miséricorde et la grâce) qui viennent de Dieu, un lien étroit doit être établi entre Rm 12,1-2 et Rm 12,3ss. Bien que complète en soi, Rm 12,1-2 n'est pas une péricope totalement autonome. Elle prépare et annonce ce qui suit. Rm 12,3 et les versets suivants reprennent donc des parties de la thèse exposée laconiquement en Rm 12,1-2 en l'explicitant davantage<sup>338</sup>.

Bien que j'aie choisi d'analyser Rm 12,1-2 comme unité littéraire, prémisse de départ, condensée et significative, parce que ce sont ces deux versets qui posent le plus de problème face à l'interprétation sacrificielle, je reconnais que les versets suivants fournissent l'éclairage supplémentaire pour la compréhension de Rm 12,1-2. De fait, Rm 12,3ss s'appliquent à traduire concrètement les conséquences éthiques de Rm 12,1-2. Ces versets définissent le sacrifice vivant que les croyants ont à faire. Si les chercheurs interprétaient davantage Rm 12,1-2 à la lumière des versets suivants, l'interprétation

<sup>336</sup> Evans considère Rm 12,1-2 comme la ligne maîtresse, « headline », pour comprendre les sections subséquentes. EVANS, « Romans 12:1-2. The True Worship », p. 12.

<sup>337</sup> CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 595.

<sup>338</sup> Paul Béré brise le consensus qui sépare Rm 12,1-2 de Rm 12,3-8 ou de Rm 12,3-13. Il considère Rm 12,2-3 comme une unité littéraire bien définie. Il remarque une symétrie structurelle entre les deux versets : au verset 2, on retrouve : καὶ [...] μὴ [...] ἀλλὰ [...] εἰς τὸ [...] θεοῦ, et parallèlement au verset 3 : γὰρ [...] μὴ [...] ἀλλὰ [...] εἰς τὸ [...] θεός. La remarque de Béré est judicieuse. Par contre, son insistance exclusive sur ces deux versets, en négligeant totalement le verset premier, affaiblit son argumentation subséquente. Je considère plutôt le verset 3 comme une reprise structurée du verset 2, afin de poursuivre l'argumentation énoncée avec vigueur dans la thèse de Rm 12,1-2. P. BÉRÉ, « Rom. 12,2-3. Exhortation au renouvellement intérieur (Essai d'exégèse) », *Hekima Review* 18 (1997) p. 82-96.

sacrificielle de ces versets serait grandement transformée. Le sacrifice exigé n'est qu'amour, service, joie, persévérance, patience, solidarité, hospitalité, paix.

En gardant en mémoire que Rm 12,1-2 trouve son application concrète dans les versets suivants, elle peut toutefois être étudiée pour elle-même. On peut alors proposer la division suivante : Rm 12,1-2 propose les bases d'une vie nouvelle; par la suite, les conséquences éthiques de cette vie nouvelle se traduisent concrètement par : 1/ une belle conduite dans la communauté (Rm 12,3-13); 2/ une belle conduite envers tous (Rm 12,14-21); 3/ une belle conduite envers les autorités (Rm 13,1-7); 4/ une vie dans l'amour (Rm 13,8-14) et 5/ une charité envers les faibles (Rm 14,1-15,13).

Rm 12,1-2, comme point de départ et préfiguration de la partie exhortative, a un poids herméneutique et éthique excessivement déterminant dans l'ensemble de la lettre que l'analyse tentera d'explicitier. Pour s'assurer un bon départ, les options de traduction seront exposées.

### *Le texte*

Rm 12,1 Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί,  
διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ  
παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ,  
τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.

Rm 12,2 καὶ μὴ συσχηματίζεσθε<sup>339</sup> τῷ αἰῶνι τούτῳ,  
ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε<sup>340</sup> τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς [ὑμῶν<sup>341</sup>]

<sup>339</sup> Les verbes impératifs συσχηματίζεσθε et μεταμορφοῦσθε sont plutôt à l'infinitif dans A B<sup>2</sup> D\* F G Ψ 81. 630. 1175. 1505. 1506. 1505 *pm*. En utilisant l'infinitif, les deux verbes, συσχηματίζω et μεταμορφώω, deviennent dépendants du verbe conjugué de la principale παρακαλῶ, ce qui donnerait : « Je vous exhorte [...] à offrir vos corps [...], à ne pas vous conformer à cet âge, mais à être métamorphosés par le renouvellement de votre intelligence. » Bien qu'il y ait une certaine nuance dans la hiérarchie des verbes, la différence n'est finalement pas très appréciable. La leçon à l'impératif est donc conservée et de fait, est également appuyée par des manuscrits importants : P<sup>46</sup> B\* L P 104. 365. 1241. 1739 *pm*; cl.

<sup>340</sup> Même remarque que la note précédente.

<sup>341</sup> Un ὑμῶν est rajouté après τοῦ νοῦς (« votre » intelligence) dans N D<sup>1</sup> Y 33 M latt sy. Cette version sera

εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ,  
τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.

▪ **Traduction littérale**

- Rm 12,1 Je vous exhorte<sup>a</sup> donc<sup>b</sup>, frères,  
par les miséricordes<sup>c</sup> de Dieu,  
à offrir<sup>d</sup> vos corps<sup>e</sup> en sacrifice<sup>f</sup> vivant, saint, agréable à Dieu,  
[voilà] votre culte<sup>g</sup> de l'ordre du logos<sup>h</sup>.
- Rm 12,2 Et ne vous conformez<sup>i</sup> pas à ce siècle<sup>j</sup>,  
mais soyez métamorphosés<sup>k</sup> par le renouvellement<sup>l</sup> de votre intelligence  
afin que vous discerniez<sup>m</sup> la volonté de Dieu,  
ce qui est bon, ce qui est agréable, ce qui est parfait<sup>n</sup>.

▪ **Commentaires et justification de la traduction**

a) Παρακαλῶ est une expression typique des lettres pauliniennes<sup>342</sup>. On la retrouve plus de cinquante fois dans le corpus paulinien, dont une quarantaine de fois dans les lettres dites authentiques<sup>343</sup>.

b) Cette simple conjonction, οὖν, revêt une importance plus ou moins accrue selon l'interprétation que veulent en donner les chercheurs. Certains l'ignorent complètement<sup>344</sup>, tandis que d'autres (la plupart<sup>345</sup>) la considèrent comme une particule qui établit un lien

---

privé, tout simplement par souci de précision. Signalons que toutes les traductions importantes de la Bible insèrent le ὑμῶν.

<sup>342</sup> Cette utilisation fréquente de παρακαλῶ se retrouvait également dans les lettres privées et officielles de l'Antiquité. DUNN, *Romans 9–16*, p. 706.

<sup>343</sup> En Rm, on retrouve παρακαλῶ en Rm 12,1; 15,30; 16,17 et παρακαλῶν (participe présent actif) en 12,8.

<sup>344</sup> Par exemple, LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains* et RENAN, *Saint Paul*, sont de ceux qui ignorent ou minimisent l'incidence éventuelle de la particule οὖν.

<sup>345</sup> Entres autres, CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 595, GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, p. 436, DUNN, *Romans 9–16*, p. 708, LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 758, W.F. MURPHY, « The Pauline Understanding of Appropriated Revelation as a Principle of Christian Moral Action », *Studia Moralia* 39/2 (2001) p. 386, sont des chercheurs qui reconnaissent spécifiquement à la conjonction οὖν un lien avec les chapitres précédents.

consécutif avec le contexte antérieur. Wallace classe le οὖν de Rm 12,1 dans les conjonctions « inférentielles » qui permettent une déduction, une conclusion ou un résumé de ce qui précède, ce qui renforce le lien entre Rm 1–11 et Rm 12–15<sup>346</sup>.

c) Οἰκτιρμός est un dérivé de οἶκτος, dont le sens premier est « lamentation », « plainte », qui traduit l'expression de l'émotion. Cependant, οἰκτιρμός, rare dans le grec classique et profane, mais plus fréquent dans la LXX<sup>347</sup>, se démarque de οἶκτος en traduisant plus précisément l'émotion de la sympathie, d'où « miséricorde », « compassion », « pitié<sup>348</sup> ». En cela, οἰκτιρμός rejoint le sens de ἔλεος. Οἰκτιρμός est tout de même peu fréquent dans le NT : on ne le retrouve qu'en Rm 12,1; 2Co 1,3; Ph 2,1; Col 3,12 et He 10,28. L'utilisation quasi constante de οἰκτιρμός au pluriel serait en raison de l'influence du mot hébreu pluriel רַחֲמִים (rahāmîm<sup>349</sup>).

d) Παραστήσαι (infinitif aoriste actif de παρίστημι) est un verbe à particule, composé de παρά + ἵστημι : littéralement « placer auprès de ». Le verbe comprend un large éventail de sens. Dans le grec classique, παρίστημι est considéré comme un terme technique qui signifie « offrir » quand il est associé au sacrifice<sup>350</sup>. Il faut toutefois noter que la LXX n'utilise jamais ce terme en lien avec le sacrifice; il traduit généralement le fait de « se tenir devant, auprès de ». Cependant, le recours répétée de παρίστημι en Rm 6, qui attirera ultérieurement notre attention, et le contexte de Rm 12 favorisent une traduction dans le sens d'« offrir<sup>351</sup> ».

<sup>346</sup> WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 673.

<sup>347</sup> Οἰκτιρμός est utilisé 37 fois dans la LXX, toujours dans le sens de miséricorde, pitié, tendresse, compassion.

<sup>348</sup> R.K. BULTMANN, « οἰκτιρμός », dans KITTEL et FRIEDRICH, dir., *TDNT*, vol. V, p. 159-161.

<sup>349</sup> BAUER, « οἰκτιρμός », dans *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 700 et VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 256.

<sup>350</sup> BYRNE, *Romans*, p. 365; DUNN, *Romans 9–16*, p. 709; GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, p. 437.

<sup>351</sup> En plus de son emploi en Rm 12,1, le terme παρίστημι est utilisé 5 fois en Rm 6 (Rm 6,13[2x].16.19[2X]) et est également présent en Rm 14,10 et 16,2. Son utilisation en Rm 6 sera étudiée au point *L'intratextualité*, p. 147.

e) Pour ce qui est de σῶμα, « corps », il ne s'agit pas ici du *corps*, en tant que réalité matérielle séparée de l'esprit comme dans une certaine conception moderne. Dans la Bible, le *corps*, c'est tout l'être humain dans sa capacité de communication. Plus précisément, il ne s'agit pas uniquement de la personne, mais de la personne dans sa corporéité, dans sa relation concrète avec le monde. Le *corps* n'est pas une partie de l'être humain, mais plutôt l'aspect visible, tangible, biologique et historique de l'être humain dans sa totalité<sup>352</sup>. Fitzmyer dira du *corps* : « It is "what one is" rather than "something one has"<sup>353</sup>. » Terme très fréquent dans la littérature paulinienne<sup>354</sup>, σῶμα est utilisé treize fois en Rm<sup>355</sup>.

f) Pour une rare fois, la traduction de ce mot à caractère sacrificiel est sans équivoque<sup>356</sup>. Θυσία est un « sacrifice ». Θυσία signifie soit l'*acte de sacrifier* (faire un sacrifice) ou la *matière du sacrifice* (comme en Rm 12,1 : offrir vos corps *en sacrifice*). Pourtant, à la suite de Stanislas Lyonnet, traducteur de Rm pour la *Bible de Jérusalem* (1973), plusieurs auteurs francophones ont choisi de traduire θυσία non pas par « sacrifice », mais par « hostie<sup>357</sup> ». Cette traduction, anachronique de surcroît, beaucoup trop influencée par la liturgie catholique, est regrettable. Par contre, l'édition de 1998 de la BJ a corrigé cette interprétation et propose maintenant « sacrifice ».

<sup>352</sup> MURPHY, « The Pauline Understanding of Appropriated Revelation », p. 386-387.

<sup>353</sup> FITZMYER, *Romans. A New Translation*, p. 126-127.

<sup>354</sup> Dans la littérature paulinienne, on retrouve 91 fois le mot σῶμα, dont 74 fois dans les lettres dites authentiques.

<sup>355</sup> En Rm, σῶμα est utilisé en Rm 1,24; 4,19; 6,6.12; 7,4.24; 8,10.11.13.23; 12,1.4.5. Dans la littérature paulinienne, on retrouve 91 fois le mot σῶμα, dont 74 fois dans les lettres dites authentiques. C'est 1Co qui développe véritablement une théologie entourant σῶμα, en utilisant l'expression 46 fois.

<sup>356</sup> La partie *Commentaires et justification de la traduction* de la plupart des péripécopes étudiées démontrera que les mots à caractère sacrificiel revêtent généralement une bonne part d'ambiguïté et exigent une grande interprétation du côté des traducteurs.

<sup>357</sup> « Hostie » vient du mot latin *hostia*, qui veut dire « victime ». En plus de Lyonnet qui traduit θυσία par « hostie », on retrouve entre autres : LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 291, LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 758 et VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 254. GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, p. 435, pour sa part, traduit par « victime ». Cependant, les auteurs de langue anglaise, allemande, espagnole et italienne, consultés traduisent tous par « sacrifice », « Opfer » et « sacrificio ».

g) Le sens premier de λατρεία est « service ». Cependant le mot λατρεία dans la LXX est associé huit fois sur neuf au service du culte, d'où la traduction « culte<sup>358</sup> ». Le NT conserve également ce sens<sup>359</sup>.

h) Terme très prisé dans la littérature gréco-romaine et dans la philosophie grecque, λογικός est cependant très rare dans la Bible. Absent de la LXX, on le retrouve ici et en 1P 2,2. Dérivé de λόγος (« parole ») et de λέγω (« je dis »), λογικός a deux sens : 1/ qui concerne la parole et 2/ qui concerne le raisonnement. La diversité de traduction proposée dénote la difficulté herméneutique. Certains traducteurs optent pour une traduction relative à ce qui vient de l'esprit et proposent généralement de traduire par « spirituel<sup>360</sup> », tandis que d'autres, la majorité, préfèrent traduire par des termes relatifs à la raison<sup>361</sup>. Cependant, au sujet de la première option et avec Lagrange, je ne vois pas pourquoi le texte n'aurait pas plutôt utilisé le terme πνευματικός, pour parler de la réalité spirituelle. Ainsi, Lagrange affirme que λογικός doit garder son sens propre lié au raisonnement<sup>362</sup>. Pourtant, cette deuxième option me semble limitative.

Joseph Fitzmyer perçoit la tension du mot et, bien qu'il propose une traduction d'abord liée à la *raison*, il l'étend par la suite au *spirituel* et au *logos*. Il traduit par « cult suited to your rational nature », mais il s'empresse de rajouter « or "a spiritual cult," i.e.,

<sup>358</sup> Dans la LXX, on retrouve λατρεία en Ex 12,25.26; 13,5; Jos 22,27; 1Ch 28,13; 1M 1,43; 2,19.22; 3M 4,14.

<sup>359</sup> Dans le NT, λατρεία est utilisé en Jn 16,2; Rm 9,4; 12,1; He 9,1.6.

<sup>360</sup> Λογικός est traduit par « spirituel » dans la BJ et TOB, et par DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 190, DUNN, *Romans 9-16*, p. 707; LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 758. La BL traduit par « adoration véritable ».

<sup>361</sup> Λογικός est traduit dans le domaine de la raison, du rationnel, de l'intelligence : « culte raisonnable » : LSG, NEG, GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, p. 436 et MAINVILLE, *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains*, p. 109; « geistiger Gottesdienst » : WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, vol. 3, p. 1; « culte que demande la raison » : LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 294; « vernunftige Religion » : BETZ, « Das Problem der Grundlagen der paulinischen Ethik (Rom 12:1-2) », p. 208; « your undstanding worship » : CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 595; « service intelligent » : DRB; « culte logique » : BNT; « culte que vous lui devez » : BFC et VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 256, terminologie à laquelle Byrne rajoute « ...you owe as rational beings » : BYRNE, *Romans*, p. 362; « conforme à son objet » : BARTH, *L'épître aux Romains*, p. 404.

<sup>362</sup> LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 293.

worship governed by the *logos*<sup>363</sup> ». De fait, il est étonnant que, mis à part Fitzmyer, aucun des chercheurs consultés n'envisage le premier sens de λογικός qui concerne la parole. Pourtant, envisager le culte du côté du logos respecte les deux pôles de λογικός : parole et raison. Selon *Le Petit Robert*, le logos est « la Raison humaine incarnée par le langage<sup>364</sup> ». Voilà pourquoi, je traduis par « de l'ordre du logos », conforme à la parole et à la raison.

i) Συσχηματίζεσθε (impératif présent moyen, 2<sup>e</sup> p.pl. de συσχηματίζω) est un verbe très rare dans la Bible. Absent de la LXX, on le rencontre ici et en 1P 1,14. Dans συσχηματίζω, on peut percevoir σύν (« avec ») qui marque l'attachement et σχηματίζω (« donner une figure, une forme, une position, une attitude ») dans lequel on décèle le nom σχῆμα (« forme », « figure », « extérieur d'une personne<sup>365</sup> »). Traduire par le verbe « conformer » respecte le grec.

j) Αἰών traduit la pensée apocalyptique juive qui oppose « ce siècle » (l'âge présent) et le siècle à venir (l'âge à venir). Dans la pensée paulinienne, le monde d'en haut (le siècle à venir, l'âge à venir) et le monde d'en bas (l'âge présent, ce siècle) se rejoignent par la mort et la résurrection du Christ. *Ce siècle* correspond au modèle de vie de ceux qui n'ont pas encore subi le renouvellement opéré par le Christ. Le chrétien, tout en restant au cœur du monde, doit s'efforcer de s'éloigner des manières de vivre de *ce siècle* pour vivre pleinement de la grâce de Dieu.

k) Μεταμορφοῦσθε (impératif présent passif, 2<sup>e</sup> p.pl. de μεταμορφώω), littéralement « métamorphoser », est composé de μετά (qui dénote le changement) et de μορφή (« forme »). Terme assez rare dans la Bible, il est inconnu dans la LXX et revient quatre fois dans le NT<sup>366</sup>. Dans les récits évangéliques, μεταμορφώω est utilisé pour parler de la transfiguration de Jésus (Mt 17,2 et Mc 9,2). Pour 2Co 3,18, la TOB traduit également

<sup>363</sup> FITZMYER, *Romans. A New Translation*, p. 640.

<sup>364</sup> ROBERT, « Logos », *Le nouveau Petit Robert*, p. 1509.

<sup>365</sup> BAILLY, « σχηματίζω » et « σχῆμα », dans *Le Grand Bailly*, p. 1885-1886.

<sup>366</sup> Dans le NT, μεταμορφώω est utilisé en Mt 17,2, Mc 9,2, 2Co 3,18 et Rm 12,2.

μεταμορφώω (μεταμορφούμεθα) par « transfigurer » : « Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous *sommes transfigurés* en cette même image, avec une gloire toujours plus grande par le Seigneur, qui est Esprit. » La plupart des autres traductions bibliques préfèrent cependant traduire par « transformer ». Pour ce qui est de Rm 12,2, il ne semble pas adéquat de traduire μεταμορφώω par « transfigurer ». Toutefois, on peut convenir que la transformation exigée est également de l'ordre du saisissement de la radicalité. Pour bien faire ressortir le caractère inouï de la transformation demandée, la traduction littérale avec « métamorphoser » a donc été préférée. De plus, l'impératif suppose une réponse du croyant, tandis que l'utilisation passive du verbe suggère l'activité de Dieu pour accomplir cette transformation, cette métamorphose. Le croyant doit à la fois répondre et se laisser faire. Telle une chenille en métamorphose pour devenir papillon, le croyant, par le renouvellement de sa pensée, vivra lui aussi une transformation radicale. Jamais plus le croyant ne sera comme avant.

l) Ἀνακαίνωσις est un autre terme rare. Absent du grec classique et de la LXX, il apparaît pour la première fois en Rm 12,2, puis plus tard en Ti 3,5<sup>367</sup>. Selon Johannes Behm, la koinè semble avoir été la première à fabriquer un nom abstrait avec les verbes (ἀνα-) καινώω et (ἀνα-) καινίζω (« renouveler<sup>368</sup> »). Paul Béré en arrive donc à affirmer que ἀνακαίνωσις est un néologisme paulinien, une innovation sémantique<sup>369</sup>. Dans ἀνακαίνωσις, on reconnaît 1/ ἀνά, qui, en composition, indique le « commencement », 2/ καινός, qui signifie « nouveau » et 3/ la désinence -σις qui substantive et traduit l'idée de l'action. On peut donc traduire par « renouvellement ».

m) Δοκιμάζειν (infinitif présent actif de δοκιμάζω) est généralement traduit par « discerner ». Bien que j'opte pour ce sens, je dois signaler que δοκιμάζω suppose deux

<sup>367</sup> Les spécialistes pauliniens s'entendent pour dater la rédaction de Rm en 57-58, tandis que, pour Ti, une date postérieure plus incertaine est avancée, soit vers la fin du premier siècle.

<sup>368</sup> J. BEHM, « ἀνακαίνωσις », dans KITTEL et FRIEDRICH, dir., *TDNT*, vol. III, p. 453.

<sup>369</sup> BÉRÉ, « Rom. 12,2-3. Exhortation au renouvellement intérieur », p. 90.

sens principaux : 1/ *faire un examen critique de quelque chose pour en déterminer l'authenticité* : « tester », « examiner », et 2/ *tirer une conclusion au sujet de ce qui a de la valeur sur la base d'un test* : « prouver », « approuver<sup>370</sup> ». Dans l'action de discernement de la volonté de Dieu, l'emploi de δοκιμάζω rappelle la nécessité d'avoir *examiné, testé* l'authenticité de cette volonté et de la faire sienne en l'*approuvant* dans les moindres détails<sup>371</sup>.

o) Τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον : bien que les trois adjectifs soient aux nominatifs neutres tout comme τὸ θέλημα, ils ne semblent pas qualifier directement θέλημα, « volonté », mais doivent plutôt être pris substantivement. Je partage l'avis de Lagrange qui voit cette énumération « comme une explication de ce à quoi nous invite la volonté de Dieu<sup>372</sup> », plutôt qu'une qualification de cette volonté. De plus, la reprise de εὐάρεστον rappelle le « sacrifice [...] *agréable* (εὐάρεστον) à Dieu » du verset 1. Il paraît douteux de qualifier la volonté de Dieu comme agréable à lui-même.

En définitive, l'établissement de la traduction de cette petite péricope a permis de déceler 1/ trois termes à connotation culturelle ou sacrificielle : παρίστημι, θυσία et λατρεία, 2/ un vocabulaire typiquement paulinien, avec la présence du verbe παρακαλῶ et le terme σῶμα, 3/ la présence et la coexistence de mots relatifs au *corps* (σῶμα, « corps »; ζάω, « vivant »; συσχηματίζω, « se conformer »; μεταμορφόω, « métamorphoser ») et à la *raison* (λογικός, « de l'ordre du logos »; νοῦς, « intelligence »; δοκιμάζω, « discerner ») et 4/ également plusieurs termes assez rares, non seulement dans la littérature paulinienne, mais dans la littérature biblique comme λογικός, συσχηματίζω, μεταμορφόω, ἀνακαίνωσις.

<sup>370</sup> BAUER, « δοκιμάζω », dans *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 255-256.

<sup>371</sup> Bien que BYRNE (*Romans*, p. 123) et DUNN (*Romans 9-16*, p. 714) insistent sur le fait que δοκιμάζω signifie « prouver », « tester », « examiner », « approuver », ils traduisent respectivement par « discern » et « ascertain ». Seuls CRANFIELD (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 595) et RICHARD (« El "sacrificio vivo" del cristiano. Un estudio de Romanos 12:1-2 », p. 244) traduisent respectivement par « to prove » et « comprobar » (vérifier, constater, prouver).

<sup>372</sup> LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 295.

De ces remarques, une utilisation métaphorique des réalités cultuelles sacrificielles semble se dégager dans un contexte où le *corps* et la *raison* jouent un rôle important. Quelles sont donc ces métaphores en jeu?

### ***Le jeu des métaphores***

Rm 12,1-2, avec ses deux versets, semble être, à première vue, une péricope simple qui exhorte les chrétiens à vivre un changement dans leur comportement éthique. Pourtant, tout comme pour Rm 3,21-26, la métaphore sacrificielle de Rm 12,1 se voit accompagnée par diverses figures de styles, qui se complètent, s'opposent et se doublent, complexifiant davantage l'interprétation et provoquant une tension métaphorique aiguë. « In 12:1 a powerful, even, violent, metaphor arrests the reader's attention<sup>373</sup>. » Négliger de reconnaître cette tension métaphorique et ces incidences, c'est enfermer la péricope dans une lecture monosémique sans relief.

Il s'agit d'*offrir son corps en sacrifice vivant*, comme *culte de l'ordre du logos*. La métaphore sacrificielle s'enfonce dans l'aporie totale. Comment la comprendre? La métaphore invite-t-elle à un retour au sacrifice des corps humains? Qu'est-ce que cette offrande du corps? Qu'implique-t-elle comme théologie chrétienne du corps? De plus, comment le sacrifice de son propre corps peut-il être vivant? Un sacrifice n'implique-t-il pas la mort? Sinon, en quel sens peut-il être porteur de vie? Et comment peut-on qualifier ce sacrifice, qui implique un corps vivant, de culte faisant appel à la parole et à la raison? Ce sacrifice est-il du domaine du corps, de la parole ou de la raison? On le voit bien, la logique sacrificielle est brisée, la tension métaphorique prend toute la place. Il peut certes y avoir *ressemblance*, mais la *dissemblance* est également présente. *L'offrande des corps dont il est question « est bien comme » un sacrifice vivant et « n'est pas » un sacrifice vivant, tout autant qu'il « est comme » un culte de l'ordre du logos et « n'est pas » un culte de l'ordre du logos.*

---

<sup>373</sup> ROETZEL, « Sacrifice in Romans 12–15 », p. 414.

La tension apportée par la métaphore – *offrir son corps en sacrifice vivant*, comme *culte de l'ordre de la parole et de la raison* – introduit le lecteur dans une réalité inédite qu'il se doit de découvrir. La prise en compte du jeu métaphorique est une nécessité, car il a une incidence sur l'interprétation du sacrifice des chrétiens et sur le comportement éthique qui en découlera. Alerté par la tension apportée par la métaphore, il convient maintenant de poursuivre l'analyse du discours paulinien par diverses observations littéraires afin de mieux saisir la portée herméneutique du jeu métaphorique du sacrifice des chrétiens en Rm 12,1-2.

### ***Observations littéraires***

En un premier temps, un regard général sur la péricope doit être posé.

Tableau 5. Rm 12,1-2. Tableau des observations littéraires<sup>374</sup>

Rm 12							
	prépositions	verbes	Vocabulaire		Personnages		
			corps	raison	Dieu	vous	je
v. 1	Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν	σώμα ζάω		λογικός	θεοῦ θεῷ	ὑμᾶς ἀδελφοί ὑμῶν ὑμῶν	Παρακαλῶ
v. 2	καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς [ὑμῶν]. εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.	συσχηματίζω μεταμορφόω		νοῦς δοκιμάζω	θεοῦ	συσχηματίζεσθε μεταμορφοῦσθε ὑμῶν ὑμᾶς	

Ce tableau de Rm 12,1-2, introduit par le verbe παρακαλῶ qui marque le caractère exhortatif de la péricope, fait ressortir principalement deux points : 1/ le champ lexical de mots relatifs au *corps* avec σώμα (« corps »), ζάω (« vivant ») συσχηματίζω (« se conformer »), μεταμορφόω (« métamorphoser ») en contraste au champ lexical de la *raison* avec λογικός (« de l'ordre du logos »), νοῦς (« intelligence ») et δοκιμάζω (« discerner »), tel qu'entrevu lors de l'établissement de la traduction; 2/ les principaux personnages (je, vous et Dieu) et leurs actions. Force est de constater l'absence du personnage Jésus tout comme la présence d'une seule préposition, ce qui contraste avec la médiation omniprésente de Jésus et l'abondance des prépositions en Rm 3,21-26<sup>375</sup>.

<sup>374</sup> Légende : **verbes**, **prépositions**, mots relatifs au **corps**, à la **raison**, à **Dieu**, au **vous** et au **je**.

<sup>375</sup> Rm 12,1-2 contraste avec Rm 3,21-26 dans laquelle une forte concentration de prépositions (14 en tout) venait structurer la péricope. L'utilisation de quatre prépositions διὰ en Rm 3,21-26 allait de pair avec Jésus comme agent efficace de Dieu. Ici, la quasi-absence de prépositions coïncide également avec l'absence du personnage Jésus dans le texte.

Ces indices premiers, les personnages et leurs actions, ainsi que le contraste entre *corps* et *raison*, serviront de point de départ vers une meilleure compréhension du sacrifice des chrétiens. De plus, on remarquera que le passage ne fait pas du tout jouer ici des mécanismes d'intertextualité (contrairement à Rm 3,21-26), mais plutôt d'intratextualité. Les conséquences herméneutiques de l'absence de marqueurs intertextuels au profit d'une riche intratextualité seront donc envisagées.

▪ *Les personnages et leurs actions*

En ce qui a trait aux personnages et à leurs actions, Rm 12,1-2 met tout d'abord en scène un énonciateur qui prend la parole au « je ». Ce « je » exhorte (παρακαλῶ, v. 1). De fait, ce « je » introduit l'exhortation, mais s'efface rapidement devant l'autorité d'un « il », *Dieu*. Ce n'est pas à cause de l'autorité de l'énonciateur que l'exhortation doit être écoutée, mais en vertu des miséricordes de *Dieu* (διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, v. 1). Par conséquent, l'exhortation à s'offrir en sacrifice doit se faire à cause des miséricordes de *Dieu*, pour *lui* être agréable (εὐάρεστον τῷ θεῷ, v. 1), afin de discerner *sa* volonté (τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, v. 2). La motivation du comportement éthique exigé est placée en *Dieu*.

Ce « je », qui exhorte à cause d'un « il », s'adresse à des « vous » (v. 1-2), qui sont appelés *frères* (ἀδελφοί, v. 1). À part le παρακαλῶ de départ, tous les verbes de la péricope se rattachent à ces « vous ». Quatre verbes les concernent : 1/ παραστήσαι (infinitif aoriste actif de παρίστημι : « offrir », v. 1); 2/ μὴ συσχηματίζεσθε (impératif présent passif, 2<sup>e</sup> p.pl. de συσχηματίζω : « ne vous conformez pas », v. 2<sup>376</sup>); 3/ μεταμορφουσθε (impératif présent passif de μεταμορφόω : « soyez métamorphosés », v. 2); 4/ δοκιμάζειν (infinitif présent actif de δοκιμάζω : « discerner », v. 2). L'infinitif παραστήσαι dépend directement du verbe de la principale (παρακαλῶ) : le « je » exhorte donc les « vous » à *s'offrir* en sacrifice vivant,

---

<sup>376</sup> Au passif, συσχηματίζω a un sens actif. Voir BAUER, « συσχηματίζω », dans *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 979.

saint. L'exhortation a un but : *s'offrir*. Pour ce faire, deux impératifs sont de mise. Les « vous » doivent d'abord s'acquitter d'une tâche négative : « ne vous conformez pas » (sens actif) à ce monde, et ensuite accueillir un devoir passif : « soyez métamorphosés » par le renouvellement de votre intelligence. Ces tâches effectuées mettront en œuvre la finalité apportée par l'infinitif (et son syntagme εἰς το) : les « vous » pourront « discerner » quelle est la volonté de Dieu.

L'observation des personnages et de leurs actions permet de découvrir que le « je » qui exhorte s'efface rapidement au profit de *Dieu* qui devient le réel motivateur de l'exhortation pour les énonciataires « vous ». L'exhortation installe un genre de hiérarchie éthique qui consiste à *s'offrir* en sacrifice en *ne se conformant pas* à ce monde, mais en *étant métamorphosés* par le renouvellement de l'intelligence afin de *discerner* la volonté de Dieu. La mise en place des personnages et de leurs actions fait ressortir le lien particulier qui s'installe entre *Dieu* et les « vous », mais ne permet pas de déceler la nature de l'offrande de ce sacrifice. D'autres indices devront donc être envisagés.

- ***Les indices stylistiques : les figures de style***

Petite péricope de deux courts versets, Rm 12,1-2 est cependant marquée par plusieurs figures de style qui révèlent le caractère particulier de l'exhortation et qui accentuent la tension métaphorique de la péricope. Cinq particularités stylistiques seront envisagées : 1/ l'énumération, 2/ la contradiction, 3/ l'oxymore, 4/ l'opposition et 5/ la transformation.

Premièrement, Rm 12,1-2 utilise par deux fois l'*énumération*. Il est remarquable que les deux énumérations insistent sur le même point. D'une part, il s'agit d'un sacrifice « vivant, saint, agréable » à Dieu, et, d'autre part, de la volonté de Dieu, « de ce qui est bon, de ce qui est agréable, de ce qui est parfait ». Ces deux énumérations mettent en valeur le souci de plaire à Dieu autant dans le genre de sacrifice qui doit être offert que dans la

reconnaissance de la volonté de Dieu. Ici, rien de morbide, rien de sanglant, seulement la vie, la sainteté, la bonté, la perfection : voilà ce qui plaît à Dieu, telle est sa volonté.

Deuxièmement, il semble y avoir une *contradiction* dans l'exhortation à *offrir son corps* en sacrifice (παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν, Rm 12,1). Dans le monde juif, les sacrifices exigeaient le corps d'un animal ou d'un oiseau, pur et sans tache<sup>377</sup>, préalablement égorgé, ou des libations d'huile, de farine, ou encore l'offrande de gâteaux<sup>378</sup>, mais non pas le corps de l'offrant<sup>379</sup>. Cette possible contradiction doit alerter le lecteur, car il n'est certainement pas question de retourner au sacrifice humain. Cette aporie en lien avec le sacrifice accentue la tension métaphorique, ce qui est confirmé par les oxymores.

Ainsi, troisièmement, cette offrande des corps, non satisfaite de son ambiguïté première, se voit explicitée par deux *oxymores*. D'abord, ce « sacrifice est vivant » (θυσίαν ζῶσαν, Rm 12,1). Comment un sacrifice, de surcroît, fait de l'offrande de son propre corps, peut-il être vivant? Ce premier *oxymore* confirme alors la tension métaphorique : *l'offrande des corps « est comme » un sacrifice vivant et « n'est pas » un sacrifice vivant*. Le pendant négatif de la métaphore est aisé à comprendre : l'offrande des corps « n'est pas » un sacrifice vivant. Le sacrifice vivant n'existe pas. Bien qu'*a priori*, une victime sacrificielle soit vivante avant le sacrifice, la nature même du sacrifice exige la mort. Dans tout sacrifice, qu'il soit sanglant ou végétal, l'anéantissement de l'offrande est inévitable. La victime, ou l'offrande, était offerte une seule fois, puisqu'après, elle n'existait plus. Le

---

<sup>377</sup> L'offrande d'animaux atteints d'une infirmité est cependant tolérée pour les sacrifices de communion spontanée (Lv 22,23).

<sup>378</sup> La matière sacrificielle des sacrifices juifs consiste soit à une offrande animale ou végétale. Dans le premier cas, il s'agit d'offrande de gros bétail (taureaux, vaches, veaux) ou de petit bétail (ovins ou caprins) ou même d'oiseaux (colombes, pigeons, tourterelles). Dans le deuxième cas, l'offrande végétale est faite à base de céréales et d'huile. Elle peut être crue (farine, huile, encens) ou cuite (gâteaux, galettes sans levain, et même, épis grillés). Voir spécialement Lv 1-7. Pour l'offrande végétale, Marx relève plus d'une quinzaine de variétés. MARX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 16.

<sup>379</sup> Il y a certes dans l'histoire biblique certains sacrifices humains (voir Jos 6,26; 1R 16,34; 2R 3,27; 16,3; 17,17.31; 21,6), mais cette pratique a été dénoncée par les prophètes (Jr 7,31; 19,5; 32,35; Ez 16,20-21; 20,26; 23,39) et n'était plus en vigueur depuis longtemps.

sacrifice ne peut donc pas être vivant, s'il l'est, c'est qu'il s'agit d'un autre genre de sacrifice. Le pendant positif de la métaphore – l'offrande des corps « est comme » un sacrifice vivant – confirme également qu'il s'agit d'un sacrifice vivant qui est inédit. Pour être un sacrifice vivant, l'offrande doit se faire sans l'anéantissement de la victime. La nature du sacrifice est tout autre. Il n'est plus l'offrande d'un animal mort ou d'une offrande végétale inerte, mais il réclame la propre vie de l'offrant, dans toute sa corporéité, il nécessite une personne vivante qui reste en vie.

De plus, cette tension métaphorique s'accroît par un autre *oxymore* : l'offrande de son propre corps en sacrifice vivant est un « culte de l'ordre du logos ». Qu'est-ce à dire? Certes, le culte de l'ordre du logos n'est pas une expression familière. Une telle traduction oblige le lecteur à la curiosité et l'ouverture. *L'offrande des corps comme sacrifice vivant « est comme » un culte de l'ordre du logos et « n'est pas » un culte de l'ordre du logos*. On comprend aisément le pendant négatif de la métaphore. Le sacrifice fait principalement appel au corps d'une victime extérieure à soi, qui se devait d'être pur et sans tache. Bien que nécessitant la pureté d'intention, le culte était avant tout matériel, avec toutes les manipulations que cela exigeait : égorgement, abattage, séparation des pièces de viande, aspersion de sang, consommation partielle ou complète. Le pendant positif de la métaphore inscrit ce culte du côté du logos et sort le sacrifice de sa réalité matérielle concrète. Le culte n'est plus une manifestation matérielle de la dévotion, il devient lié à la parole, à la raison, à la logique, à l'intelligence, au spirituel, à l'intérieur. Ces indices confirment que le sacrifice dont il est question est d'un ordre totalement différent de ce qui est habituel.

C'est ce qui amène au quatrième point, car la corporéité du sacrifice est mise en *opposition* avec un culte qui est de l'ordre de la parole et de la raison. Comment un sacrifice des corps peut-il être un culte de l'ordre du logos? L'opposition *corps* et *raison* ne doit cependant pas être trop durcie. Il ne s'agit pas ici de les opposer rigidement, puisque *σῶμα* correspond à tout l'être humain dans sa corporéité. Néanmoins, l'opposition est réelle et la désignation oppositionnelle du sacrifice des corps comme culte faisant appel à la

parole et à la raison est un indice qui laisse entrevoir qu'il s'agit d'un sacrifice qui n'est pas qu'offrande extérieure, mais qui exige l'unité de la personne dans sa plénitude.

The sacrifice God looks for is no longer that of beast or bird in temple, but the daily commitment of life lived within the constraints and relationships of this bodily world. The boundary of cultic ritual is transposed from actual cultic practices to the life of every day and transformed into nonritual expressions, into the much more demanding work of human relationships in an everyday world<sup>380</sup>.

Finalement, en cinquième lieu, l'exhortation insiste sur la *transformation*. Ce nouveau culte demande une rupture avec la pensée de ce monde. Il importe de ne pas se conformer à la pensée de ce monde, mais d'être métamorphosé dans toute sa personne. Cette transformation radicale n'est possible que par le renouvellement de l'intelligence qui permet de discerner la volonté de Dieu (Rm 12,2).

En somme, les tensions sémantiques provoquées par les figures de style, en révélant les insistances et les incongruités du texte, mettent en garde le lecteur : il est bien question d'offrir les corps en sacrifice, mais il s'agit d'un sacrifice vivant, d'un culte de l'ordre du logos, ébranlant les bases sacrificielles et cultuelles habituelles. On peut alors faire l'hypothèse que *les divers indices stylistiques retracés en faisant éclater les tensions sacrificielles ont pour but d'alerter le lecteur pour lui faire connaître ce qui plaît réellement à Dieu et le faire bouger en vue d'une transformation*.

- ***L'intertextualité***

Étant donné que Rm 12,1-2 exhorte au sacrifice vivant comme culte, on pourrait s'attendre à y trouver un enracinement intertextuel vétérotestamentaire, puisque la réalité sacrificielle et cultuelle est très présente dans l'AT. « La religion chez les ancêtres était le

---

<sup>380</sup> DUNN, *Romans 9–16*, p. 717.

culte; et le culte avait pour centre le sacrifice<sup>381</sup>. » Pourtant, Rm 12,1-2 ne contient pas de liens intertextuels assez précis pour établir une relation directe entre un texte de l'AT et la péricope paulinienne. De plus, pour mieux comprendre certains mots rares comme λογικός (2x dans NT), συσχηματίζω (2x dans le NT), μεταμορφώω (4x dans le NT) et ἀνακαίνωσις (2x dans le NT), il est impossible de puiser dans les racines vétérotestamentaires, puisque ce sont tous des termes absents de la LXX. Une question surgit alors : est-ce que l'absence d'intertextualité peut révéler quelque chose sur le sacrifice des chrétiens?

Tout d'abord, l'absence intertextuelle en Rm 12,1-2 laisse deviner que les fondements du sacrifice des chrétiens sont basés, non pas sur les sacrifices vétérotestamentaires, mais sur un culte d'un autre ordre. En Rm 3,25, la métaphore du sacrifice du Christ puisait ses racines dans l'imagerie du propitiatoire de l'AT. Bien que l'emploi métaphorique de ἱλαστήριον introduise un sacrifice nouveau genre, il était également essentiel, pour faire le lien entre les promesses vétérotestamentaires et la venue de Jésus, que le sacrifice du Christ s'inscrive dans la tradition et s'enracine dans la réalité juive de l'Écriture et du culte. Le Christ, tout en s'inscrivant dans la *continuité*, amorçait également la *discontinuité* par un sacrifice, non plus cultuel, mais révélateur de la présence de Dieu. D'un autre côté, l'absence de liens intertextuels pour décrire le fondement du sacrifice des chrétiens laisse supposer que l'enracinement vétérotestamentaire du sacrifice des chrétiens n'est pas aussi primordial que celui du sacrifice du Christ et que ce sacrifice s'inscrit davantage dans la *discontinuité*. Avec le sacrifice des chrétiens, l'ère nouvelle est maintenant commencée. Le culte est différent, il est lié à la parole et à la raison; le sacrifice est inédit, il est vivant.

Toutefois, il ne faudrait pas croire que Rm 12,1-2 introduit le bon sacrifice agréable à Dieu contre le mauvais sacrifice de l'AT que Dieu détesterait. Certes, certaines pratiques

---

<sup>381</sup> GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, p. 436.

sacrificielles sans foi ont été dénoncées par les prophètes<sup>382</sup>, mais le sacrifice n'était jamais vu comme une pratique inutile<sup>383</sup>. Le sacrifice a toujours eu comme but de combler un fossé. Il y avait un gouffre entre le monde de Dieu et le monde des humains. Le sacrifice permettait la communion entre les deux mondes. Dans les récriminations des prophètes contre le sacrifice, il y avait un appel de plus en plus pressant à la pureté d'intention du sacrifiant, car le sacrifice n'était pas un acte magique; il se voulait, avant tout, un acte de communion avec Dieu.

Rm 12,1-2 s'inscrit dans cette volonté d'un sacrifice qui soit agréable à Dieu, mais il ne s'agit plus seulement d'avoir le cœur bien disposé, comme les prophètes l'exigeaient, mais de s'offrir soi-même dans tout son corps et toute sa personne. Ce nouveau culte implique désormais toute la personne à tout moment de l'existence. « Ce n'est pas en effet une partie seulement de l'activité humaine qui doit être au service de Dieu, mais l'être tout entier, avec l'ensemble de ses activités<sup>384</sup>. » Cette nouvelle exigence chrétienne, qui se démarque des cultes habituels, nécessite le renouvellement entier de l'intelligence afin que les chrétiens puissent vivre transformés sous la volonté de Dieu. Voilà la nouveauté cultuelle de Rm 12,1-2 qui rend caduque toute loi et qui fait éclater les carcans sacrificiels habituels. Les croyants ne sont plus de ce monde, de cet âge et ils offrent désormais tout leur être en sacrifice agréable à Dieu. Tel est le culte de l'ordre de la parole et de la raison pour ceux et celles qui ont reçu le don du salut par les miséricordes de Dieu.

Bref, l'exhortation paulinienne face au sacrifice des chrétiens semble bâtir sur du neuf. Elle s'inscrit bien dans la sphère sacrificielle avec un vocabulaire cultuel sans pour autant faire formellement référence au culte ou au sacrifice vétérotestamentaire.

---

<sup>382</sup> Les prophètes critiquent le culte en : Is 1,11-13; 40,16; 43,23-24; 66,3; Jr 6,20; 7,21-22; 14,12; Ez 20,25-26; Os 4,8; 5,6; 6,6; 8,13; 9,4; Am 4,4-5; 5,22-25; Mi 6,6-8; Ml 1,6-14; 2,12-13.

<sup>383</sup> Le code minutieux du rituel des sacrifices en Lv 1-7, entre autres, dénote l'importance du sacrifice dans la vie d'Israël. De plus, les prophètes ont également parlé de façon positive du culte, voir : Is 18,7; 19,21; 56,7; 60,7; 66,20; Jr 17,26; 18,15; 33,11.18; 41,5; Ez 20,40-41; 40,38-43; 42,13; 43,18-27; 44; 45,13-46,15; 46,20-24; Os 3,4; Jl 1,9.13; 2,14; Jon 1,16; 2,10; So 3,10; Za 14,21; Ml 3,3-4.

<sup>384</sup> VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 257.

▪ *L'intratextualité*

Par contre, cette absence intertextuelle semble être compensée par de forts référents intratextuels. Plusieurs chercheurs reconnaissent en Rm 12,1-2 une réponse au reste de la lettre<sup>385</sup>. Pour certains, Rm 12,1-2 poursuit le raisonnement de la lettre 1/ en étant la contrepartie des chapitres 1-2<sup>386</sup> ou 2/ en poursuivant l'exhortation des chapitres 5-8<sup>387</sup>. Cette lecture est intéressante, mais ne constitue qu'un point de départ qui mérite d'être davantage approfondi.

La reprise des mêmes mots en Rm 12,1-2 et en Rm 1-2 (σῶμα, « corps »; λατρεία, « culte »; νοῦς, « intelligence »; δοκιμάζω, « discerner »; θέλημα, « volonté ») suppose une continuité littéraire. Christopher Evans a été l'un des premiers auteurs à insister sur le lien possible entre Rm 12,1-2 et Rm 1-2. Il voit en Rm 12,1-2 l'établissement de la piété, contrepartie de l'impiété dénoncée en Rm 1,18-3,20<sup>388</sup>. La lecture d'Evans est juste, mais, à mon sens, elle s'inscrit dans un déplacement sémantique plus vaste.

Plus largement reconnues sont les correspondances plutôt thématiques des chapitres 5-8 avec Rm 12,1-2<sup>389</sup>. Dans ces chapitres, il est question d'offrir ses membres (et soi-même) comme armes de la justice. Avec une thématique semblable, Rm 12,1-2 est alors

---

<sup>385</sup> Entre autres, BYRNE, *Romans*, p. 362-363; A. GRABNER-HAIDER, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes* (NTAbh. Neue Folge, 4), Münster, Aschendorff, 1968, p. 116-117.

<sup>386</sup> DUNN, *Romans 9-16*, p. 708; EVANS, « Rom 12:1-2. The True Worship », p. 30-32. Dunn et Evans se réfèrent de façon générale aux chapitres 1 et 2 de Rm. Il est vrai que les correspondances avec Rm 12,1-2 se situent principalement aux chapitres 1 et 2, mais la thématique mentionnée se situe globalement dans les chapitres 1-3, plus précisément, en Rm 1,18-3,20. Voilà pourquoi je me référerai principalement à ces chapitres.

<sup>387</sup> Pour BYRNE, *Romans*, p. 362-363 : Rm 12,1-2 reprend Rm 6,12-14, où Paul invite à offrir leurs membres à Dieu comme instruments de justice; pour DUNN, *Romans 9-16*, p. 707 : il s'agit de la reprise de certains versets des chapitres 6-8; pour DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 188 : Rm 12,1-2 fait écho aux chapitres 5-8.

<sup>388</sup> Dunn fait également des liens entre Rm 12,1-2 et Rm 1-2. Voir note 386.

<sup>389</sup> Les chapitres 5-8 sont reconnus comme deuxième bloc de la lettre chez la plupart des chercheurs. Pour ma part, je considère les chapitres 6 à 8 comme deuxième partie de la lettre. De cette partie, je m'intéresse plus particulièrement aux chapitres 6 et 7 qui sont plus directement liés à Rm 12,1-2.

considérée comme la reprise condensée de Rm 5–8. Pourtant, certains détails semblent avoir échappé aux chercheurs. La reprise du verbe *παρίστημι* au chapitre 6 est remarquable<sup>390</sup>. De plus, l'utilisation de *μέλη*, « membres », en Rm 6–7 et de *σῶμα*, « corps », en Rm 12,1 semble être un indice d'un déplacement sémantique qui laisse entrevoir un discours en mouvement. Surgit alors une hypothèse : *Rm 12,1-2 n'est pas qu'une simple reprise des chapitres précédents, elle est l'aboutissement d'un long cheminement (Rm 1,18–3,20) rendu possible par le salut apporté en Christ (Rm 3,21-26) qui conduit les chrétiens à comprendre peu à peu (Rm 6–8) le sacrifice qu'ils ont à offrir (Rm 12,1-2) et quelles en seront les conséquences sur les chrétiens, rendus capables d'être membres et corps du Christ (Rm 12–15).*

Par divers déplacements sémantiques, Rm tracerait donc le cheminement du croyant. Aux fins de démonstration, je procéderai en trois temps. Premièrement, les liens entre Rm 12,1-2 et Rm 1,18–3,20 seront relevés. Deuxièmement, on verra comment Rm 3,21-26 et le chapitre 6 sont des points charnières dans la poursuite du cheminement. On s'attardera principalement aux occurrences répétées du verbe *παρίστημι* en Rm 6. Troisièmement, pour comprendre comment la lettre passe de l'offrande des *membres* (Rm 6) à l'offrande des *corps* (Rm 12), les déplacements sémantiques que subissent les termes *μέλη* et *σῶμα* dans toute la lettre seront mis en évidence. Ainsi, on comprendra comment Rm 12,1-2 trace un parcours en dessinant le portrait d'une offrande en progression et comment dans ce parcours, les croyants deviennent participants et *membres* de la communauté, *corps* du Christ.

*Rm 12,1-2, contrepartie positive de Rm 1,18–3,20*

Tout d'abord, bien que les correspondances textuelles avec Rm 12,1-2 se concentrent principalement en Rm 1–2, je considère que Rm 12,1-2 répond de façon

---

<sup>390</sup> Dunn remarque bien les échos de *παρίστημι* en Rm 6, mais n'envisage pas les implications herméneutiques possibles et les incidences sur Rm 12,1-2. DUNN, *Romans 9–16*, p. 707.

positive à toute la contrepartie négative de la première moitié de la première partie de la lettre, soit Rm 1,18–3,20, avant le tournant décisif de Rm 3,21<sup>391</sup>. Le tableau suivant illustre ces correspondances antithétiques :

Tableau 6. Rm 1,18–3,20 et Rm 12,1-2<sup>392</sup>

Rm			Rm		
1,24	τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν	pour déshonorer leur <u>corps</u>	12,1	παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ	à offrir vos <u>corps</u> en sacrifice vivant, saint agréable à Dieu
1,25	ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει	ils ont rendu un culte à la création	12,1	τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν	[voilà] votre <u>culte</u> de l'ordre du logos
1,28	ἄδοκιμον νοῦν	<u>intelligence</u> dérégulée	12,2	ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς [ὑμῶν]	renouvellement de votre <u>intelligence</u>
2,18	γινώσκεις τὸ θέλημα καὶ δοκιμάζεις	tu connais sa <u>volonté</u> et tu <u>discernes</u>	12,2	εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ	afin que vous <u>discerniez</u> la <u>volonté</u> de Dieu

Le contexte global Rm 1,18–3,20 trace le portrait de l'humanité qui refuse de reconnaître l'œuvre de Dieu et de vivre en conséquence. Ainsi, la colère de Dieu se révèle (Rm 1,18; 2,5.8). Les êtres humains, livrés par Dieu à cause de la convoitise de leur cœur, utilisent leur *corps* dans le déshonneur (Rm 1,24). Échangeant la vérité de Dieu contre le mensonge, ils ont vénéré et rendu un *culte* à la création au lieu du Créateur (Rm 1,25). N'ayant pas le souci de Dieu et de la vraie connaissance, Dieu les a livrés à une *intelligence* dérégulée (Rm 1,28). Cette condamnation est universelle. « Détresse et angoisse pour toute âme d'humain qui fait le mal, pour le Juif d'abord, puis pour le Grec » (Rm 2,9), puisque celui qui porte le nom de Juif, qui connaît sa *volonté*, qui *discerne* ce qui est important (Rm 2,18), qui se croit être le guide des aveugles parce qu'il possède la loi, rend vaine sa

<sup>391</sup> Après l'adresse et la salutation (Rm 1,1-15), je divise le corps de la lettre (Rm 1,16–15,13), débuté par la thèse (Rm 1,16-17), en quatre parties : 1/ la révélation de la justice de Dieu (Rm 1,18–5,21), avec une partie plus négative (1,18–3,20) et une contrepartie positive (3,21–5,21); 2/ les conséquences pour la vie chrétienne (Rm 6,1–8,39); 3/ l'élection d'Israël (Rm 9,1–11,36) et 4/ la vie nouvelle (Rm 12,1–15,13). La lettre se termine avec les salutations finales (Rm 15,14–16,23), suivies d'une doxologie finale (Rm 16,25-27).

<sup>392</sup> Légende du tableau : même mot, mot de même famille.

supériorité par son infidélité (Rm 2,19ss). « Voilà pourquoi nulle chair ne sera justifiée devant lui par les œuvres de la loi, car par la loi vient la connaissance du péché » (Rm 3,20).

Il est remarquable que Rm 12,1-2 reprenne au positif les éléments vécus de façon négative en Rm 1,18–3,20 : les *corps* qui mènent au déshonneur (Rm 1,24) deviennent des *corps* offerts en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu (Rm 12,1); le *culte* rendu à la création (Rm 1,25) est remplacé par un *culte* de l'ordre du logos, qui fait appel à la parole et à la raison (Rm 12,1), l'*intelligence* dérégulée (Rm 1,28) se modifie par le renouvellement de l'*intelligence* permettant de *discerner* réellement la *volonté* de Dieu (Rm 12,2), celle que croyait connaître le « Juif » apostrophé par l'argumentation de Rm 2,18.

Cette reprise, au positif, des mêmes termes (σῶμα, « corps » : Rm 1,24 /12,1; λατρεία, « culte » : Rm 1,25 /12,1; νοῦς, « intelligence » : Rm 1,28 /12,2; δοκιμάζω, « discerner » : Rm 2,18 /12,2; θέλημα, « volonté » : Rm 2,18 /12,2) est le témoin d'un discours en cheminement qui veut provoquer un changement, une transformation chez le lecteur. Des comportements sont dénoncés (Rm 1,18–3,20), des alternatives radicales à ces comportements sont proposées (Rm 12,1-2). Le croyant doit passer du monde du péché et de l'incrédulité, au monde de la grâce et de la fidélité. Mais comment arriver à cette transformation?

C'est ce qui conduit au deuxième point. Pour comprendre comment Rm 12,1-2 a pu devenir la contrepartie positive de Rm 1,18–3,20, le développement du discours paulinien entre Rm 1–3 et Rm 12 constitue une étape de plus dans ce raisonnement. À cet égard, deux moments charnières sont essentiels : Rm 3,21-26 et le chapitre 6.

#### *Rm 3,21-26 et Rm 6 : points charnières d'une transformation*

Rm 1,18–3,20, en jetant un constat si négatif sur le sort de l'humanité et en relevant l'incapacité humaine de se justifier soi-même par les œuvres de la loi, émettait cette

sentence accusatrice : « le monde entier est reconnu coupable devant Dieu » (Rm 3,19). Cependant, malgré les apparences effarantes de Rm 1,18–3,20, tout n'est pas définitivement perdu. Le « mais maintenant » (Νυνὲ δὲ) de Rm 3,21, en étant un point charnière, marque une étape primordiale dans le salut offert aux croyants. « Tous ont péché [...], mais tous sont justifiés gratuitement par sa grâce par la délivrance en Christ Jésus » (Rm 3,23-24). Ainsi Rm 3,21-26 lève la condamnation qui pesait contre la race humaine. Ce faisant, l'ouverture d'une vie dans la grâce de Dieu est rendue possible. Ce moment charnière est essentiel pour annoncer cette nouvelle étape de conversion.

Ainsi, la justification offerte à tous par la fidélité de Jésus Christ de Rm 3,21-26 rend possible la nouveauté et l'ouverture contenues dans les chapitres 6–8. Esclave de la loi, incapable de tout, l'être humain, justifié en Christ, peut maintenant espérer vivre sous le régime de la grâce et de l'Esprit. Il peut tenter de répondre à cet appel. En ce sens, la reprise du verbe *παρίστημι* (« offrir », cinq fois en Rm 6) marque un deuxième moment charnière qui semble être un indice du cheminement attendu du croyant. Le tableau suivant en trace les grandes lignes :

Tableau 7. Rm 6 et Rm 12,1<sup>393</sup>

Rm		Rm		
6,13	μηδὲ <u>παριστάνετε</u> τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῆ ἀμαρτίας, ἀλλὰ <u>παραστήσατε</u> ἑαυτοὺς τῷ θεῷ [...] καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ.	n' <u>offrez</u> pas vos <b>membres</b> comme armes d'injustice pour le péché, mais <u>offrez-vous vous-mêmes</u> à <u>Dieu</u> [...] et vos <b>membres</b> comme armes de justice	12,1	<u>παραστήσαι</u> τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζώσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ
6,16	<u>παριστάνετε</u> ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν	Vous vous <u>offrez</u> <b>vous-mêmes</b> comme esclaves en vue de l'obéissance		
6,19	<u>παραστήσατε</u> τὰ μέλη ὑμῶν δούλα τῆ ἀκαθαρσίας [...] νῦν <u>παραστήσατε</u> τὰ μέλη ὑμῶν δούλα τῆ δικαιοσύνη εἰς ἁγιασμόν.	Vous <u>avez offert</u> vos <b>membres</b> comme esclaves à l'impureté [...] maintenant <u>offrez</u> vos <b>membres</b> comme esclaves à la justice pour la <u>sanctification</u>		

L'emploi répété du verbe *παρίστημι* en Rm 6 ne peut pas passer inaperçu<sup>394</sup>, bien que la plupart des chercheurs l'ignorent ou ne fassent que relever le fait<sup>395</sup>. En Rm 6, une tension entre la vie *avant* le point décisif de Rm 3,21-26 et *après* est encore palpable. La transformation n'est pas encore pleinement effective. Les croyants doivent clairement changer de comportement. Ils ne doivent plus *offrir* leurs membres, comme armes d'injustice pour le péché, mais comme armes de justice pour Dieu, tout comme ils ont

<sup>393</sup> Légende du tableau : même mot, mot de même famille, type d'offrande. Notons également l'utilisation en Rm 7 de la notion d'*intelligence* (νοῦς) : « mais je constate une autre loi dans mes membres luttant contre la loi de mon *intelligence* » (Rm 7,23) et « je suis par l'*intelligence*, esclave de la loi de Dieu » (Rm 7,25).

<sup>394</sup> Le verbe *παρίστημι* est utilisé 8 fois en Rm, dont 5 fois en Rm 6 : Rm 6,13[2].16.19[2]; 12,1; 14,10; 16,2, mais c'est au chapitre 6 qu'il revêt un sens similaire (« offrir ») avec Rm 12,1. En Rm 14,10, *παρίστημι* a plus le sens de « comparaître » et en Rm 16,2, il a le sens de « assister ».

<sup>395</sup> Dans les auteurs consultés, la plupart voit un lien entre « offrir » les corps de Rm 12,1 et « offrir » les membres ou soi-même de Rm 6,13 (ACHTEMEIER, *Romans*, p. 195; BYRNE, *Romans*, p. 362-363; EVANS, « Romans 12:1-2. The True Worship », p. 24; FITZMYER, *Romans. A New Translation*, p. 639; LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 292) ou de Rm 6,19 (VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 256), mais aucun ne fait un lien entre le *παρίστημι* de Rm 12,1 et son abondante utilisation en Rm 6. Seul Dunn signale l'abondance utilisation de *παρίστημι*, mais n'en discute pas (DUNN, *Romans 9-16*, p. 708).

également à s'*offrir* eux-mêmes à Dieu (Rm 6,13). Puis, ils ne doivent plus s'*offrir* eux-mêmes comme esclaves du péché qui conduit à la mort, mais plutôt s'*offrir* comme esclaves de l'obéissance qui conduit à la justice (Rm 6,16). Finalement, il ne s'agit plus d'*offrir* ses membres comme esclaves à l'impureté, mais de les *offrir* comme esclaves à la justice pour la sanctification (Rm 6,19).

En Rm 6, deux types d'offrandes sont envisagés : « vous-mêmes » (ἑαυτοὺς : 6,13.16) et « vos membres » (τὰ μέλη ὑμῶν : 6,13.19). L'offrande des membres est mise en tension entre un *avant* et un *maintenant* : « n'offrez pas vos membres comme armes d'injustice pour le péché mais comme armes de justice » (6,13); bien que vous ayez offert « vos membres comme esclaves à l'impureté, maintenant offrez-les comme esclaves à la justice pour la sanctification » (6,19). Par contre, l'offrande de « vous-mêmes » (6,13.16) semble se dégager de cette tension entre un *avant* négatif et un *maintenant* positif. La formulation est toujours positive : « Offrez-vous vous-mêmes à Dieu (6,13) et offrez-vous comme esclaves en vue de l'obéissance (6,16). La tension, telle qu'elle est exprimée par l'offrande des « membres », semble avoir disparu. Rm 6 amorce donc un changement de comportement que Rm 12 semble dessiner en plénitude.

Ainsi, la reprise de *παρίστημι* fait remarquer que Rm 6 invite à un changement dans l'offrande de ses « membres » (μέλη) et à l'offrande de soi (vous-mêmes), tandis que Rm 12 exhorte à offrir son « corps » (σῶμα). Pourquoi ce passage de « membres », « vous-mêmes » à « corps »? Selon James Dunn, l'utilisation de σῶμα au lieu de μέλη ne serait que pour s'harmoniser avec le vocabulaire sacrificiel de Rm 12<sup>396</sup>. Je crois qu'il s'agit plutôt d'une indication de la transformation exigée tout au long de la lettre. Les « membres », maintenant offerts pour la justice et la sanctification, et les « vous-mêmes » de Rm 6 ne font plus qu'un en Rm 12. Ils sont « corps », personne dans toute son entité.

---

<sup>396</sup> DUNN, *Romans 9-16*, p. 708.

*De offrir vos « membres » à offrir vos « corps »*

Pour mieux comprendre ce passage de « membres » à « corps » de Rm 12, les changements sémantiques que semblent subir le mot μέλη au long de la lettre seront exposés, suivis des changements que subit le terme σῶμα. Ainsi, on sera plus en mesure de comprendre le passage, dans la lettre, de l'offrande des « membres » à l'offrande des « corps ».

Examinons d'abord comment l'intratextualité de Rm passe de μέλη, « membres », partie du corps à μέλη, « membres », partie de la communauté. Le mot μέλη, « membres » en Rm (sept fois en Rm 6-7 et trois fois en Rm 12), désigne deux réalités distinctes : 1/ les *membres* en tant que partie corporelle de la personne (avant Rm 12,1-2) et 2/ les *membres* en tant que partie du corps en Christ, c'est-à-dire, la « communauté » (après Rm 12,1-2). Le tableau suivant relève les utilisations de μέλη qui semblent subir un déplacement sémantique après Rm 12,1-2 :

Tableau 8. L'utilisation de μέλος en Rm

Avant Rm 12,1-2	Après Rm 12,1-2
« membres » comme partie de la personne	« membres » comme partie de la communauté
<b>Rm 6,13</b> : « n'offrez pas vos <i>membres</i> comme armes d'injustice pour le péché, mais [...] offrez vos <i>membres</i> comme armes de justice pour Dieu ».	<b>Rm 12,4</b> : « En effet, de même que nous avons plusieurs <i>membres</i> en un seul corps et que ces <i>membres</i> n'ont pas tous la même fonction »
<b>Rm 6,19</b> : « vous avez offert vos <i>membres</i> comme esclaves de l'impureté et de l'iniquité [...] maintenant offrez vos <i>membres</i> comme esclaves de la justice pour la sanctification.	
<b>Rm 7,5</b> : « les passions des péchés étaient à l'œuvre en nos <i>membres</i> ».	<b>Rm 12,5</b> : « ainsi, à plusieurs, nous sommes un seul corps en Christ, <i>membres</i> les uns des autres ».
<b>Rm 7,23</b> : « je [Paul] constate dans mes <i>membres</i> une autre loi [...], prisonnier de la loi du péché qui est dans mes <i>membres</i> ».	

Avant Rm 12,1-2, les sept occurrences du mot « membres », en tant que partie de la personne (Rm 6,13[2x].19[2x]; 7,5.23) sont marquées par la même tension qui affectait le verbe *παρίστημι* : les *membres* sont en tension entre la justice et l'injustice, entre l'impureté et la sainteté, entre la loi du péché et une autre loi. Ce n'est que par la saine offrande des *membres* (en « armes de justice », en « esclaves de la justice pour la sanctification », Rm 6,13.19) qui stimulent l'offrande de soi-même (« à Dieu » et « comme esclaves en vue de l'obéissance », Rm 6,13.16) que l'on peut passer à l'offrande des corps en sacrifice vivant en Rm 12,1.

Rm 12 marque un changement décisif. De *membres* en tension entre le bien et le mal, partie morcelée d'un corps en Rm 6–7, on passe, après Rm 12,1-2, à des *membres*, partie du corps, qui, tous unis, forment un seul corps en Christ (Rm 12,4.5). Ce déplacement sémantique de « membres » morcelés et en tension aux « membres », partie unie d'une communauté, n'est rendu possible qu'en vertu de la transformation radicale exigée en Rm 12,1-2. C'est par l'offrande totale des corps, formés de tous ses membres et de tout ce qui constitue la personne, que le démembrement et les tensions, présentes en

Rm 6, disparaissent et permettent la métamorphose (μεταμορφώω) et le renouvellement de l'intelligence (τῆ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς) de Rm 12,2. Ainsi, les membres ne sont plus objets d'injustice, d'impureté et de péché, ils se transforment et deviennent alors partie du corps du Christ, communauté de croyants. Le sens du mot μέλη se transforme au cours de la lettre, ce qui rejoint également les changements que subit le mot σῶμα.

Tout comme pour μέλη, le terme σῶμα semble subir un déplacement sémantique tout au long de la lettre. On passe de σῶμα, « corps » de mort (avant Rm 12,1-2) à σῶμα, « corps » d'offrande (en Rm 12,1-2) à σῶμα, « corps » du Christ (après Rm 12,1-2). Le tableau suivant illustre ce cheminement de sens :

Tableau 9. L'utilisation de σῶμα en Rm

Le corps avant Rm 12,1-2	Le corps en Rm 12,1-2	Le corps après Rm 12,1-2
Rm 1,24 : « <i>corps</i> voués au déshonneur par l'impureté »	Rm 12,1 : « Je vous exhorte donc, frères, par les miséricordes de Dieu, à offrir vos <i>corps</i> en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu... »	Rm 12,4 : « En effet, de même que nous avons plusieurs membres en un seul <i>corps</i> et que ces membres n'ont pas tous la même fonction »
Rm 6,6 : « <i>corps</i> de péché »		
Rm 6,12 : « votre <i>corps</i> mortel »		
Rm 7,4 : « mort à la loi par le <i>corps</i> du Christ »		
Rm 7,24 : « Qui me délivrera de ce <i>corps</i> de mort? »		Rm 12,5 : « ainsi, à plusieurs, nous sommes un seul <i>corps</i> en Christ, membres les uns des autres ».
Rm 8,10 : « votre <i>corps</i> est voué à la mort à cause du péché »		
Rm 8,11 : « ... donnera aussi la vie à vos <i>corps</i> mortels »		
Rm 8,13 : « si vous faites mourir les agissements du <i>corps</i> , vous vivrez »		
Rm 8,23 : « nous attendons la délivrance de notre <i>corps</i> »		

Dès le début de Rm, le *corps* est présenté comme voué au déshonneur par l'impureté (Rm 1,24). Il est bien un *corps* de mort (Rm 6,12; 7,24; 8,11<sup>397</sup>). Mort à la loi par le *corps* du Christ (Rm 7,4), le vieil humain a été crucifié avec le Christ pour détruire ce *corps* de péché (Rm 6,6) et vivre pour Dieu (Rm 6,10). Par conséquent, si les croyants arrivent à faire mourir les agissements du *corps*, ils vivront (Rm 8,13), ainsi la délivrance des *corps* deviendra possible (Rm 8,23). Le *corps*, voué à la mort par le péché, est maintenant voué à la vie à cause de la justice (Rm 8,10). Là encore, le même cheminement argumentatif se poursuit. Devant le *corps*, réalité humaine vouée au péché et à la mort (Rm 1,24; 6,12; 7,24; 8,11.13) s'ouvre une brèche grâce au Christ (Rm 6,6.10; 7,4) par qui la délivrance et la vie sont rendues possibles (Rm 8,13.23).

<sup>397</sup> En Rm 4,19, la vieillesse d'Abraham est marquée dans son *corps* « presque mort » (νενεκρωμένον), c'est-à-dire, très vieux.

Avec Rm 12,1, une étape décisive est atteinte : les croyants ont maintenant un *corps* assez beau et saint pour pouvoir l'offrir en sacrifice saint et agréable à Dieu. Cette sainte offrande des *corps* aurait été impensable sans la transformation sémantique qu'a subie le terme *corps* tout au long de la lettre. Ce cheminement rend alors possible la communion. Maintenant, les croyants, transformés par les miséricordes de Dieu (Rm 12,1) ne sont plus des membres clairsemés, des *corps* voués à la corruption et au péché, ils forment tous ensemble un seul *corps* en Christ (Rm 12,4.5). Le prolongement de la transformation du mot « corps » au-delà de Rm 12,1-2, comme *corps* unique du Christ, incite à ne pas négliger Rm 12,3ss comme application et conséquence du sacrifice inédit de Rm 12,1. Les versets qui découlent de Rm 12,1-2 incitent à mettre ses dons au service des autres et à s'imprégner de sentiments de magnanimité, de fraternité et d'amour.

Ici encore, tout comme pour les « membres » (μέλη), le mot « corps » (σῶμα) subit un déplacement sémantique important et révélateur du cheminement que les croyants ont à effectuer.

*De μέλη à σῶμα : de l'offrande des « membres » à l'offrande des « corps »*

En somme, l'absence de référence intertextuelle n'est pas insignifiante, elle engendre un indice de nouveauté : le sacrifice des chrétiens est singulier et inédit. Par contre, les jeux intratextuels décrivent la nature de cette offrande. Le cheminement attendu des croyants en Rm 12,1-2 est illustré par les déplacements sémantiques de termes clés tout au long de la lettre. En reprenant au positif les réalités négatives de Rm 1,18–3,20 (corps, culte, intelligence, volonté, discerner), Rm 12,1-2 trace un cheminement de transformation possible pour les croyants en vue de les inciter à quitter le côté noir du péché, de l'injustice et de la mort (Rm 1,18–3,20) pour s'élancer peu à peu du côté de la grâce, de la justice, de la vie. Ce changement n'est rendu possible que par le salut apporté en Christ offert gratuitement à tous, bien que tous aient péché (Rm 3,21-26). Ainsi, justifiés dans la grâce de Dieu, les croyants sont en mesure de poursuivre leur cheminement en transformant

l'essence de leurs offrandes. L'offrande de leurs *membres* libérés de toute tension doit désormais refléter la grâce du salut reçu et permettre une offrande de *soi-même* davantage tourner vers la justice, l'obéissance, la sanctification (Rm 6-7). Peu à peu, l'offrande des croyants s'épure pour aboutir à une offrande de vie tout entière dans sa réalité corporelle et humaine. Le *corps*, si lié à la mort et au péché, devient si beau qu'il peut maintenant être offert en toute sainteté à Dieu. Cette offrande des *corps* en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu manifeste l'adhésion de l'être humain tourné résolument vers Dieu par une vie totalement offerte (Rm 12,1-2). Par le déplacement sémantique de « *corps* de mort et de péché » à « *corps* offert en sacrifice vivant » et de « offrande des *membres* », partie morcelée et en tension du corps, à l'« offrande des *corps* » en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu, les croyants sont invités à reproduire dans leur vie la même transformation. Ainsi, par l'offrande entière de tout leur être, les croyants forment maintenant communauté et ils deviennent alors *membres* du *corps* du Christ (Rm 12,4.5).

Rm 12,1-2 trace le portrait d'une offrande en progression et dévoile la transformation que les croyants ont à effectuer tout au cours de leur cheminement de foi. Les croyants, appelés à se tourner vers Dieu, ne verront pas leur vie changer du jour au lendemain. Des étapes devront graduellement être franchies pour se départir peu à peu des mauvaises habitudes, des attitudes néfastes ou de tous comportements qui constituent une entrave à la pleine adhésion à l'Évangile. Ce n'est qu'ainsi que la métamorphose par le renouvellement de l'intelligence sera possible et que chaque croyant pourra désormais pleinement faire partie du *corps* du Christ en étant des *membres* totalement renouvelés. Tel est le cheminement proposé par Rm 12,1-2, tel est le parcours de vie à entreprendre, tel est le sacrifice qu'ils ont à rendre. Fort de tous ces indices contenus dans le texte, que peut-on conclure?

### *Incidences herméneutiques du jeu des métaphores*

Rm 12,1-2, comme prémisses à toute la partie plus parénétiq ue de la lettre, jouit d'une influence considérable et d'une importance majeure sur le plan éthique. Elle propose aux croyants une nouvelle manière de vivre. Ayant été touchés par la justification et la grâce de Dieu, les croyants doivent maintenant vivre en conséquence. Mais pourquoi le recours à des expressions liées au sacrificiel (παρίστημι, θυσία, λατρεία)? Le sacrifice des chrétiens est-il du même ordre que le sacrifice du Christ? Quels comportements éthiques ce sacrifice implique-t-il? Est-ce que la prise en compte de la métaphore du sacrifice a des incidences herméneutiques sur la compréhension du sacrifice des chrétiens en Rm 12,1-2? L'analyse des divers indices littéraires a tenté de répondre à ces questions.

Tout d'abord, Rm 12,1-2, en exhortant les chrétiens à s'offrir en sacrifice, semble inscrire les chrétiens dans la *continuité* du sacrifice du Christ. Pourtant, là où le sacrifice du Christ se fondait sur une référence intertextuelle à la réalité cultuelle vétérotestamentaire, l'absence de lien intertextuel pour le sacrifice des chrétiens en Rm 12,1-2 induit davantage une *discontinuité* sacrificielle. L'allusion sacrificielle demeure, mais elle est d'un autre ordre. Elle reprend les mots du culte, mais s'en détache par des applications différentes. De plus, l'absence apparente de référence au Christ dans le jeu des personnages, qui ne met en scène que *Dieu* et le « vous » croyant, joue encore en faveur de la *discontinuité*. En Rm 3,21-26, le Christ était l'agent efficace de Dieu qui rendait possible le lien entre Dieu et les croyants. Par son « sacrifice » inédit, Jésus devenait le lieu du pardon et de la présence de Dieu pour les humains. En Rm 12,1-2, sans nommer l'intermédiaire, il revient à chaque croyant d'entrer en communion avec Dieu par l'offrande « sacrificielle » vivante de son être en découvrant qu'elle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui est agréable, ce qui est parfait. Ce « sacrifice », voué à la recherche de la volonté de Dieu, ne fait nullement référence à une vie de mortifications faite de souffrance, d'expiation et de privations volontairement recherchées, elle appelle davantage à la mission. D'ailleurs, Rm 12,3ss

s'appliquent à décrire concrètement ce sacrifice des croyants : tout n'est qu'amour, humilité, patience, service et dévouement les uns envers les autres.

Par contre, une reprise intratextuelle de certains mots (« offrir », *παρίστημι*; « corps », *σῶμα*; « culte », *λατρεία*; « intelligence », *νοῦς*; « discerner », *δοκιμάζω*; « volonté », *θέλημα*) et une transformation de certains termes (« membres » → « corps », *μέλη* → *σῶμα*) révèlent le cheminement que les chrétiens doivent faire d'eux-mêmes. Leur propre offrande ne devient possible que par le « sacrifice » du Christ de Rm 3,25. Ainsi, bien que, dans la lettre, il n'y ait pas de liens directs entre le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens, il y a une même trajectoire d'attitude devant Dieu. Là où le Christ, par sa fidélité, est devenu l'agent efficace de Dieu pour transmettre le salut (Rm 3,25), le chrétien doit se détacher peu à peu des entraves de péché (Rm 1,18–3,20), libérer ses membres et son corps voués à la mort (Rm 6–7) pour arriver à se donner pleinement dans toute sa personne (Rm 12,1-2). Tout comme le Christ a répondu pleinement à sa mission par une fidélité sans borne, le croyant est exhorté à faire de même par une vie en conformité avec la volonté de Dieu. Ainsi, le croyant devient désormais membre du corps du Christ (Rm 12,4.5).

Enfin, la prise en compte des mécanismes métaphoriques a une influence évidente sur la compréhension du « sacrifice » des chrétiens. De nombreuses figures de style ont poussé à bout la métaphore sacrificielle en faisant éclater la tension sémantique. *L'offrande des corps en sacrifice vivant, comme culte de l'ordre du logos* ne peut qu'alerter le lecteur à la réalité métaphorique. Ainsi, sensible au jeu du « est comme » et du « n'est pas », l'interprétation se doit d'être ouverte et non référentielle. Le sacrifice des chrétiens est inédit, tout autre. L'enjeu métaphorique consiste justement à reconnaître les métaphores, à les laisser exister, à les laisser être ce qu'elles sont pour essayer de comprendre à quel point elles brisent les schémas établis, ouvrent les barrières, invitent à vivre et à penser autrement. L'emploi métaphorique du « sacrifice » des chrétiens, exhortés à *offrir leur corps en sacrifice vivant, étant le culte de l'ordre du logos*, invite à l'ouverture.

Les chrétiens ne doivent pas se calquer sur le culte sacrificiel connu. Ils ne doivent pas se conformer à ce qu'ils connaissent, mais se laisser métamorphoser par le renouvellement de leur intelligence (Rm 12,2). Ainsi, ils découvriront le sacrifice vivant et saint. Ayant accompli cela, ils sauront ce qui plaît à Dieu, quelle est sa volonté, ce qui est bon, ce qui est agréable, ce qui est parfait.

La péricope n'est pas qu'un excursus éthique ou une reprise condensée des chapitres précédents, elle n'est pas seulement la contrepartie positive de Rm 1-2, ni uniquement le développement de l'exhortation des chapitres 5-8. Rm 12,1-2 marque une continuité dans le cheminement proposé aux croyants, souligne une étape décisive et rend possible de nouvelles perspectives.

### 3.3.2 Offrande acceptable : Rm 15,14-16

Un deuxième texte de Rm présente le sacrifice des chrétiens. Il s'agit de Rm 15,14-16 qui mentionne l'« offrande » (προσφορά) des Nations, pour laquelle Paul se présente en « ministre » (λειτουργὸν) du Christ Jésus, « accomplissant l'acte sacré » (ιερουργουῦντα) de l'annonce de l'Évangile de Dieu, rendant cette *offrande* acceptable, sanctifiée dans l'Esprit Saint (Rm 15,16). Deux questions se posent ici : 1/ en quoi consiste cette offrande des Nations? 2/ et quel est le rôle de Paul dans cette offrande?

Peu d'études récentes ont été consacrées spécialement à Rm 15,14-16, bien que les résonances culturelles de ce verset interviennent dans quelques travaux qui traitent des ministères dans le NT<sup>398</sup>. Pour certains chercheurs, Rm 15,14-16 revêt une très haute valeur et signification générale<sup>399</sup>; pour d'autres, ces versets éclairent l'autocompréhension par

---

<sup>398</sup> Entre autres, J. PONTHOT, « L'expression culturelle du ministère paulinien selon Rom 15,16 », dans A. VANHOYE, dir., *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (BETL, 73), Leuven, University Press / Uitgeverij Peeters, 1986, p. 255.

<sup>399</sup> Par exemple, pour R.E. LONGACRE et W.B. WALLIS, « Soteriology and Eschatology in Romans », *JETS* 41/3 (1998) p. 367, Rm 15,14-16 est « [the] primary purpose and thrust of the book ».

Paul de sa mission<sup>400</sup> ou la théologie qui s'en dégage<sup>401</sup>. De façon générale, l'ambiance culturelle de Rm 15,16 est signalée et reconnue, mais elle fait l'objet de peu d'attention en ce qui concerne l'offrande des Nations. Certes, la nature de cette offrande intéresse certains chercheurs, mais très peu envisagent les conséquences éthiques de celle-ci.

Généralement, les plus grands efforts sont mis du côté de la compréhension du « ministère » paulinien présenté par Paul lui-même. En ce sens, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, Jean Calvin disait que Paul

se propose ici comme le prêtre ou le sacrificateur qui offre en sacrifice le peuple qu'il acquiert à Dieu, et de la sorte sert aux mystères sacrés de l'Évangile. Et de ce fait, c'est là la prêtrise ou la sacrificature d'un pasteur chrétien, de sacrifier (par manière de dire) les hommes à Dieu en les assujettissant et réduisant à l'obéissance de l'Évangile<sup>402</sup>.

La présentation de la péricope par Calvin, en se calquant fidèlement sur le langage sacrificiel, sacerdotal et cultuel usuel, résume bien la problématique herméneutique engendrée par le langage sacrificiel. Rm 15,14-16 propose-t-elle la modalité sacrificielle de la prêtrise chrétienne et de l'offrande des chrétiens comme Calvin le présente? Utilise-t-elle le langage cultuel pour s'inscrire dans la continuité des pratiques sacrificielles existantes, ou joue-t-elle sur l'ambiguïté et le jeu métaphorique des expressions sacrificielles pour introduire un culte inédit, un sacrifice transformé, un sacerdoce singulier?

---

<sup>400</sup> « These verses thus lie at the heart of Paul's understanding of his life and mission » : DALY, « The New Testament Concept of Christian Sacrificial Activity », p. 102. Le rôle de Paul semble ambigu. En Rm 15,7-13, certains chercheurs ont décelé un trou dans l'argumentation paulinienne. Le Christ est alors vu comme le serviteur des circoncis (Rm 15,8), mais une syntaxe difficile a questionné les chercheurs sur le rôle de Jésus face aux Nations (Rm 15,9), allant même jusqu'à supposer que le Christ était le serviteur des circoncis et que Paul était le ministre des Nations. Devant cette problématique, plusieurs hypothèses ont vu le jour. J.R. Wagner fait le point sur ces hypothèses et propose sa propre lecture où le Christ est à la fois serviteur des circoncis et des païens. J.R. WAGNER, « The Christ, Servant of Jew and Gentile. A Fresh Approach to Romans 15:8-9 », *JBL* 116/3 (1997) p. 473-485.

<sup>401</sup> S. STRAUSS, « Mission Theology in Romans 15:14-33 », *BSac* 160 (2003) p. 457 : « this is a "highly significant passage" for a theology of missions ».

<sup>402</sup> J. CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament, tome IV, Épître aux Romains*, Genève, Éditions Nicole, 1960, p. 339-340.

Pour répondre à ces questions, l'analyse proposée s'attardera particulièrement aux références culturelles de la péricope afin d'en déceler les implications sur le comportement éthique des chrétiens et sur le rôle d'un tiers, Paul. Quel genre d'offrande les Nations doivent-elles être ou faire? À quel style d'apostolat, Paul est-il appelé? Qu'est-ce que cela implique comme sacrifice? Qu'est-ce que cela induit comme responsabilité chrétienne?

### ***Place dans l'ensemble de la lettre***

Pour bien comprendre les incidences de ce vocabulaire culturel et sacrificiel, il faut d'abord établir l'environnement de cette péricope dans son contexte plus élargi. Rm 15,14-16 se situe au début de Rm 15,14-16,23 qui constitue une longue clôture épistolaire. Après l'exposition de la justice de Dieu sans loi pour tous les humains, égaux dans le péché et dans la grâce, autant pour le Juif que le Grec (Rm 1,18-11,36), puis la mise en application concrète des implications éthiques sur la vie chrétienne (Rm 12,1-15,13), Rm 15,14-16,23 termine la lettre, suivie d'une doxologie finale en Rm 16,25-27<sup>403</sup>. Rm 15,14-16 constitue donc le début de la conclusion de la lettre.

### ***Délimitation du texte***

Ainsi, le corps de la lettre qui s'étendait de Rm 1,18-15,13, se termine par une série de citations scripturaires (en Rm 15,9-12) et une prière finale : « Que le Dieu de l'espérance vous remplisse de toute joie et de paix dans la fidélité pour que vous débordiez d'espérance par la puissance de l'Esprit Saint » (en Rm 15,13).

Rm 15,14 commence, par la suite, la dernière section de la lettre, soit la conclusion. Un *δέ* en marque la transition. Rm 15,14-16,23 rappelle le but de la lettre. Rm 15,14-22 présente le ministère de Paul, suivi en Rm 15,23-29 de ses projets de voyage, pour se

---

<sup>403</sup> Le verset 24 du chapitre 16 est absent. Pour ce qui est de Rm 16,25-27, son emplacement varie d'un manuscrit à l'autre et son authenticité paulinienne est contestée.

terminer, en Rm 15,30-33, par une exhortation et une prière. Puis Rm 16,1-23 regroupe les salutations personnelles de l'apôtre avant la doxologie finale de Rm 16,25-27.

Rm 15,14-16 fait donc partie d'une péricope plus large, Rm 15,14-22, que l'on peut cependant diviser en deux parties : 1/ Rm 15,14-16, le « je » s'adresse directement aux « vous » en reconnaissant leurs qualités (v. 14), en leur donnant la raison pour laquelle il leur a écrit avec autant de hardiesse (v. 15) et en confirmant son rôle auprès d'eux (v. 16); 2/ Rm 15,17-22, le « je » ne s'adresse plus directement aux « vous », il ne fait état que de sa mission. Dans ce contexte immédiat où Paul présente son ministère, j'ai choisi d'analyser uniquement Rm 15,14-16 pour me concentrer davantage sur l'influence des allusions sacrificielles sur le comportement éthique des croyants que sur la fonction de Paul. La mission de Paul sera certes envisagée puisqu'elle joue un rôle corollaire pour le sacrifice des chrétiens, mais l'insistance sera davantage sur l'offrande des Nations.

Ceci étant établi, devant l'ambiguïté de plusieurs termes, la tâche première sera à nouveau d'établir une traduction qui s'efforce de dégager les diverses possibilités interprétatives.

### *Le texte*

Rm 15,14 Πέπεισμαι δέ, ἀδελφοί μου, καὶ αὐτὸς ἐγὼ περὶ ὑμῶν  
ὅτι καὶ αὐτοὶ μεστοὶ ἐστε ἀγαθωσύνης,  
πεπληρωμένοι πάσης [τῆς] γνώσεως,  
δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νοουθετεῖν.

Rm 15,15 τολμηρότερον<sup>404</sup> δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους  
ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς

---

<sup>404</sup> Τολμηρότερον est appuyé par bon nombre de manuscrits :  $\mathfrak{P}^{46}$   $\aleph$  C D F G  $\Psi$  33. 1739. 1881  $\mathfrak{M}$ . Sa variante, τολμηροτέρως, soutenue par moins de manuscrits (A B 629. 1506 *pc*), souligne cependant l'utilisation adverbiale du mot.

διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεισάν μοι ὑπὸ<sup>405</sup> τοῦ θεοῦ  
 Rm 15,16. εἰς<sup>406</sup> τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη,  
 ἱεουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ,  
 ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος,  
 ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

▪ *Traduction littérale*

Rm 15,14 Or, en ce qui vous concerne, mes frères, je suis personnellement convaincu que vous-mêmes, vous êtes pleins de bonnes dispositions, remplis de toute la connaissance capables également de vous avertir les uns les autres.

Rm 15,15 Cependant, je vous ai écrit assez hardiment<sup>a</sup> à certains moments comme pour vous faire ressouvenir<sup>b</sup> à cause de la grâce<sup>c</sup> qui m'a été donnée par Dieu

Rm 15,16 d'être ministre<sup>d</sup> du Christ Jésus auprès de Nations<sup>e</sup> accomplissant l'acte sacré<sup>f</sup> de l'annonce de l'Évangile<sup>g</sup> de Dieu afin que l'offrande<sup>h</sup> des Nations devienne acceptable<sup>i</sup>, sanctifiée dans l'Esprit Saint.

▪ *Commentaires et justification de la traduction*

Rm 15,14-16 utilise plusieurs termes rares dont l'établissement du sens demeure complexe. Malheureusement, comme le souligne Joseph Ponthot, certaines traductions de

<sup>405</sup> Ὑπὸ, que l'on retrouve en  $\mathfrak{P}^{46}$   $\aleph^2$  A C D G  $\Psi$  33. 1739. 1881  $\mathfrak{M}$ , est remplacé par ἀπὸ en  $\aleph^*$  B F. L'utilisation de ὑπο, dont le sens est plus naturel ici, est soutenue par des témoins importants. Plusieurs auteurs croient que l'utilisation de ἀπὸ est une assimilation des formules d'introduction, comme en Rm 1,7; 1Co 1,3; 2Co 1,2. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 754; DUNN, *Romans 9-16*, p. 856. Godet croit que ὑπὸ est préférable dans le contexte désignant une intervention divine plus directe. GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, p. 559.

<sup>406</sup>  $\mathfrak{P}^{46}$  a διὰ au lieu de εἰς.

Rm 15,16 « restent en repli, s'en tenant à des formules neutres ou usuelles; d'autres, par contre tendent à souligner l'ambiance de sacralité et même à suggérer une activité sacrificielle, voire sacerdotale<sup>407</sup> ». La traduction soulignera les divergences et les tendances chez les chercheurs et proposera des solutions de rechange.

a) Τολμηρότερον est un hapax du NT, présent trois fois dans la LXX<sup>408</sup>. Il peut être un comparatif accusatif neutre singulier de τολμηρός, mais dans le contexte immédiat, il semble préférable de le considérer comme un adverbe. Sa variante τολμηροτέρως confirme l'utilisation adverbiale.

b) Ἐπαναμιμνήσκων (participe présent actif, nominatif masculin singulier de ἐπαναμιμνήσκω : ἐπί + ἀναμιμνήσκω) est un hapax de la LXX et du NT. Par contre, ἀναμιμνήσκω, qui veut essentiellement dire la même chose (« faire ressouvenir », « rappeler »), se retrouve vingt et une fois dans la LXX et six fois dans le NT<sup>409</sup>.

c) Διὰ τὴν χάριν τὴν δοθείσάν μοι (« à cause de la grâce qui m'a été donnée ») rappelle Rm 12,3 qui reprend la même idée (διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι : « par la grâce qui m'a été donnée »), sauf que Rm 15,16 utilise διὰ avec l'accusatif plutôt que le génitif de Rm 12,3. Ainsi, l'accusatif de Rm 15 est mieux rendu en traduisant par « à cause de ».

d) Λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ est une formulation inhabituelle. D'ordinaire, l'énonciateur Paul est présenté comme un ἀπόστολος (« apôtre » : Rm 1,1; 1Co 1,1; 2Co 1,1; Ga 1,1), un δοῦλος (« esclave » : Rm 1,1; Ph 1,1), un κλητὸς (« appelé » : Rm 1,1; 1Co 1,1;) ou καλέσας (« appelé » : Ga 1,15), un ἀφωρισμένος (« mis à part » : Rm 1,1; Ga 1,15), mais la qualification de λειτουργός est unique<sup>410</sup>. Avec λειτουργία, on reconnaît

<sup>407</sup> PONTHOT, « L'expression culturelle du ministère paulinien selon Rom 15,16 », p. 254.

<sup>408</sup> Τολμηρότερον se retrouve en Si 8,15; 19,2.3.

<sup>409</sup> Dans le NT, ἀναμιμνήσκω se trouve en Mc 11,21; 14,72; 1Co 4,17; 2Co 7,15; 2Ti 1,6; He 10,32.

<sup>410</sup> En Phm 1,1, Paul se présente comme un δέσμιος, un « prisonnier », ce qui est également unique.

le calque français « liturgie ». L'usage ecclésiastique moderne du mot « liturgie » est cependant très différent de son sens original. En fait, le verbe λειτουργεῖν (et ses dérivés : λειτουργία et λειτουργός) est formé de λῆϊτος (« état ») et de la racine ἐργ- avec ἔργον (« action », « œuvre »), ἔρδω (qui vient de ἔργω : « faire », « accomplir »), d'où : « accomplir un service public<sup>411</sup> ». Ainsi, λειτουργός est d'abord un concept administratif<sup>412</sup>, dont le sens s'est amplifié en s'étendant aux fonctions culturelles. Un λειτουργός est un genre de fonctionnaire au service de la nation et/ ou, par extension, du peuple dans le domaine public ou religieux.

Dans la LXX, la signification culturelle de λειτουργός n'est pas absente, mais n'est pas habituelle (deux fois<sup>413</sup>); le terme a davantage le sens général de « serviteur » (onze fois<sup>414</sup>). En Rm 13,6, λειτουργός est utilisé dans son sens premier de « fonctionnaire public chargé de recueillir les impôts ». En Ph 2,25, Éphaphrodite, qui est au « service » de Paul, est qualifié de λειτουργός<sup>415</sup>. Ainsi, le terme λειτουργός n'est pas monosémique. Certes, le contexte immédiat de Rm 15,14-16, avec des termes comme ἱεουργοῦντα et προσφορά, laisse supposer un sens plus culturel qu'administratif<sup>416</sup>, mais cela n'implique pas nécessairement que l'énonciation insinue clairement le ministère sacerdotal de Paul.

---

<sup>411</sup> H. STRATHMANN, « λειτουργία », dans KITTEL et FRIEDRICH, dir., *TDNT*, vol. IV, p. 215-216.

<sup>412</sup> F. VOUGA, « L'épître aux Romains, comme document ecclésiologique (Rm 12-15) », *ETR* 61/4 (1986) p. 488.

<sup>413</sup> Dans la LXX, λειτουργός a un sens plus culturel en Is 61,6 : « vous serez appelés prêtres du Seigneur, ministre de Dieu » (ὁμοίως δὲ ἱερεῖς κυρίου κληθήσεσθε λειτουργοὶ θεοῦ) et en Ne 10,40, les prêtres (ἱερεῖς) sont vus comme des λειτουργοὶ.

<sup>414</sup> Dans la LXX, λειτουργός a le sens de « serviteur » en 2Sm 13,18; 1R 10,5; 2R 4,43; 6,15; 2Ch 9,4; Ez 7,24; 3M 5,5; Ps 102,21; 103,4; Si 7,30; 10,2.

<sup>415</sup> Dans le NT, en plus de Rm 13,6; 15,16; Ph 2,25, λειτουργός se trouve en He 1,7, au sujet des anges qui sont des *serviteurs* de Dieu et en He 8,2, appliqué au Christ, grand-prêtre (ἀρχιερέα) et *ministre* du sanctuaire et de la tente.

<sup>416</sup> Pour Dunn, il est presque certain que Paul a en tête le sens spécifique du culte. DUNN, *Romans 9-16*, p. 859.

On ne peut que dénoncer les positions sans nuance, trop culturelles et liturgiques associées à λειτουργός. Par exemple, Ernest Best soutient que λειτουργός ne peut se rendre que par « prêtre<sup>417</sup> », mais jamais Paul et les apôtres se sont déclarés des prêtres dans le NT.

Sans négliger le contexte culturel, traduire par « prêtre », « liturge » ou « officiant » confère « une survalorisation culturelle au terme λειτουργός qui, plus habituellement, désigne une fonction profane<sup>418</sup> ». Bien que je croie que le mot λειτουργός en Rm 15,16 ait une référence culturelle, j'ai choisi de traduire par le terme « ministre », qui peut s'appliquer à la fois à des fonctions étatiques et culturelles, respectant ainsi son sens premier.

e) Ἕθνη, souvent traduit par « païens » ou « Gentils », signifie « nations », en opposition au peuple d'Israël. Pour rester près du mot grec, je traduis par « Nations » avec la majuscule, pour le distinguer de ἔθνος dans le sens général de n'importe quelle nation.

f) Là où avec λειτουργός (point d), l'interprétation culturelle n'était que suggérée, avec ιερουργοῦντα, le sens sacré est davantage indiqué, mais l'ambiguïté n'est nullement levée, comme en font foi les diverses traductions bibliques. Pour traduire ιερουργοῦντα, les paraphrases se multiplient : « ministre » (BJ, 1998<sup>419</sup>), « consacré au ministère » (TOB), « m'acquittant du ministère sacré » (Osty), « m'acquittant du divin service » (LSG) ou « je m'acquitte du divin service » (NEG); « j'accomplis un service sacré » (BFC); « me consacrant » (BNT); « avec la fonction sacrée » (BL); « exerçant la sacrificature » (DRB), « pour offrir le sacrifice » (Chouraqui). Du côté des commentateurs, le malaise est tout aussi évident. On peut déceler quatre faibles nuances. Certains privilégient davantage 1/ *le service au sens strict* : « in the service<sup>420</sup> »; 2/ *le caractère sacerdotal de ce service* :

<sup>417</sup> E. BEST, « Spiritual Sacrifice. General Priesthood in the New Testament », *Int* 14 (1960) p. 288.

<sup>418</sup> PONTHOT, « L'expression culturelle du ministère paulinien selon Rom 15,16 », p. 255.

<sup>419</sup> Il est intéressant de noter que Stanislas Lyonnet, dans la traduction de la *Bible de Jérusalem* de 1955 traduisait ιερουργοῦντα par « prêtre ».

<sup>420</sup> DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 225.

« serving [...] as a priest<sup>421</sup> », « in the priestly service<sup>422</sup> », « with the priestly duty<sup>423</sup> », « accomplissant le sacerdoce<sup>424</sup> »; 3/ *la fonction sacrée* : « chargé comme d'une fonction sacrée<sup>425</sup> », « exerçant une fonction sacrée au service<sup>426</sup> », « qui assume le saint ministère<sup>427</sup> » et « chargé du ministère sacré<sup>428</sup> »; et finalement 4/ *le caractère sacrificiel* : « to perform the sacrificial service<sup>429</sup> ».

Il est clair que l'expression « ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ est étrange et la traduction en est d'ailleurs malaisée<sup>430</sup> », comme le souligne Joseph Ponthot. Pour lui, le verbe ἱερουργέω « évoque une activité rituelle, sacrificielle, voire sacerdotale, mais sa signification précise en Rm 15,16 est d'autant plus délicate à déterminer qu'il s'agit d'un hapax dans le NT et que, d'autre part, le complément τὸ εὐαγγέλιον est plutôt inattendu<sup>431</sup> ». Ces deux caractéristiques, c'est-à-dire, son unicité et son surprenant complément, doivent être prises en compte dans la tentative d'interprétation.

Effectivement, ἱερουργοῦντα (participe présent actif, accusatif masculin singulier, de ἱερουργέω), absent de la LXX, hapax du NT, inconnu du grec classique, est arrivé tardivement dans la littérature grecque<sup>432</sup>. Ἱερουργέω, qui vient de ἱερουργός, est composé de ἱερός : qui signifie 1/ *auguste, admirable, puissant* et 2/ *sacré, saint* et de ἔργω :

<sup>421</sup> BYRNE, *Romans*, p. 434 et DUNN, *Romans 9-16*, p. 855.

<sup>422</sup> BEST, « Spiritual Sacrifice. General Priesthood in the New Testament », p. 288.

<sup>423</sup> FITZMYER, *Romans. A New Translation*, p. 709.

<sup>424</sup> GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, p. 559.

<sup>425</sup> LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 350.

<sup>426</sup> LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 910.

<sup>427</sup> BARTH, *L'épître aux Romains*, p. 496. Il faut souligner que le caractère sacerdotal chez Barth et Dodd n'est pas spécifiquement sur le mot ἱερουργοῦντα mais sur λειτουργόν, qu'ils traduisent par « prêtre », au contraire de la plupart des autres commentateurs, qui traduisent λειτουργόν par « ministre ». Cependant, la traduction du passage n'en est pas moins sacerdotale.

<sup>428</sup> VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 298.

<sup>429</sup> Peu d'auteurs insistent expressément sur le caractère sacrificiel du mot ἱερουργέω, mais on retrouve : DALY, « The New Testament Concept of Christian Sacrificial Activity », p. 103.

<sup>430</sup> PONTHOT, « L'expression culturelle du ministère paulinien selon Rom 15,16 », p. 257.

<sup>431</sup> PONTHOT, « L'expression culturelle du ministère paulinien selon Rom 15,16 », p. 257.

<sup>432</sup> G. SCHRENK, « ἱερουργέω », dans KITTEL et FRIEDRICH, dir., *TDNT*, vol. III, p. 251-252.

« faire », « accomplir », d'où littéralement « accomplir une fonction admirable, sacrée ». Sa parenté lexicale avec les mots ayant comme racine ἱερ- (ἱερεύς : « prêtre »; ἱερόν : « sanctuaire »; ἱερός : « admirable, saint, sacré ») inscrit ἱεουργοῦντα dans le domaine sacerdotal et sacré.

Cela signifie-t-il que Paul se considérait comme un prêtre? À ce stade de l'analyse, il serait prématuré et hypothétique de faire une telle affirmation. Il est vrai que dans l'AT, les prêtres étaient des ἱερεῖς. Par contre, dans le NT, seul le Christ est nommé ἱερεύς (en He); sinon, les responsables de communauté étaient appelés πρεσβυτέροι. Comme Claude Wiéner le souligne : « l'assimilation de l'apôtre aux prêtres de l'Ancien Testament, si rare dans le Nouveau Testament, ne se trouvait pas nécessairement contenue dans Rm 15,16<sup>433</sup>. » L'emploi singulier et isolé de ἱεουργοῦντα pour désigner l'action de Paul semble plutôt indiquer une utilisation métaphorique de l'expression. De plus, l'acte visé par ἱεουργοῦντα n'est pas un quelconque rite cultuel, sacrificiel, mais bien l'annonce de l'Évangile.

Ἱεουργοῦντα, par sa parenté lexicale, peut certainement être mis en lien avec le sacerdoce et le culte. Cependant, son caractère unique et une utilisation peu habituelle relèvent davantage d'un jeu de métaphores que d'une assimilation réelle au sacerdoce institué. Je préfère donc, à l'instar de certains commentateurs majoritairement francophones<sup>434</sup>, opter pour une traduction qui privilégie le sens de la fonction sacrée sans trop la spécifier, ce qui donne : « accomplissant l'acte sacré de l'annonce de l'Évangile de Dieu ».

g) Εὐαγγέλιον, qui a donné le calque « évangile », est formé de εὖ, qui veut dire « bien » et de ἀγγελία, qui signifie une « annonce », une « nouvelle », un « message ».

<sup>433</sup> C. WIÉNER, « Ἱεουργεῖν (Rm 15,16) », dans *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (AnBib, 18), vol II, Roma, Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1963, p. 403.

<sup>434</sup> L'interprétation de Lagrange au sujet de ἱεουργοῦντα, dans le sens de « chargé d'une fonction sacrée », a semblé influencer la majorité des commentateurs francophones étudiés, dont Viard et Légasse.

Dans le monde gréco-romain, εὐαγγέλιον était un terme technique pour annoncer les victoires militaires, la naissance royale d'un héritier, l'intronisation d'un nouvel empereur ou un règne de paix<sup>435</sup>. Dans la LXX, le terme εὐαγγέλιον n'est présent qu'en 2S 4,10, où il a le sens séculier d'une « bonne nouvelle » qui, finalement, n'en est pas une<sup>436</sup>. Dans le NT, il revêt très souvent un sens plus théologique se référant à Dieu, au Christ, au salut. Présent soixante-seize fois dans le NT, on retrouve εὐαγγέλιον particulièrement dans la littérature paulinienne (soixante fois) dont quarante-huit fois dans les lettres authentiques. La traduction par « Évangile » ou « Bonne Nouvelle », bien que correcte en soi, est cependant piégée pour le lecteur moderne. L'Évangile, ou même la Bonne Nouvelle, est devenu pour les chrétiens d'aujourd'hui un livre. Cependant, pour les premiers chrétiens, εὐαγγέλιον appartenait d'abord au monde de l'oralité : il s'agissait d'une bonne nouvelle qui était annoncée, proclamée<sup>437</sup>. À cet égard, Gerhard Friedrich écrit : « for us, is not a consistent and clearly definable term which we can express in a brief formula<sup>438</sup>. » Ainsi, l'aspect performatif de εὐαγγέλιον, qui suppose souvent à la fois le contenu et la proclamation du message, ne peut pas être négligé.

Malgré les remarques faites, je choisis tout de même de traduire εὐαγγέλιον par « Évangile » à cause de la particularité paulinienne de ce mot qui fait sortir εὐαγγέλιον du cadre de la simple bonne nouvelle aussi extraordinaire soit-elle. Dans la littérature paulinienne, εὐαγγέλιον est plus qu'une bonne nouvelle, c'est une mission, c'est le Christ, c'est la formulation de la foi. Toutefois, l'emploi du mot « Évangile » doit également être assorti de son annonce, pour le distinguer de l'Évangile, comme livre, réalité plus tardive. Voilà ce qui justifie la traduction plus large de « l'annonce de l'Évangile<sup>439</sup> ».

<sup>435</sup> G. FRIEDRICH, « εὐαγγέλιον », dans KITTEL et FRIEDRICH, dir., *TDNT*, vol. II, p. 721-736.

<sup>436</sup> 2S 4,10 rapporte l'exécution par David d'un messenger qui croyait apporter au roi la bonne nouvelle de la mort de Saül. Cependant, cette nouvelle n'a pas été reçue par le roi comme une bonne nouvelle.

<sup>437</sup> Gignac souligne la difficulté et propose de traduire par l'« extraordinaire Annonce », plus percutante que l'habituelle « bonne nouvelle ». GIGNAC, *L'Épître aux Romains*, en rédaction.

<sup>438</sup> FRIEDRICH, « εὐαγγέλιον », dans KITTEL et FRIEDRICH, dir., *TDNT*, vol. II, p. 729.

<sup>439</sup> Très souvent, dans les lettres pauliniennes authentiques, εὐαγγέλιον est joint explicitement à un verbe de

h) La traduction de προσφορά ne pose pas de problèmes. Il s'agit d'une « offrande », habituellement liée au culte. Présent seize fois dans la LXX et neuf fois dans le NT<sup>440</sup>, προσφορά ne se trouve qu'une seule fois dans les lettres pauliniennes authentiques (en Rm 15,16). Ce terme n'est donc pas habituel dans la littérature paulinienne. La question est de savoir s'il s'agit de l'offrande *que font les Nations* (génitif subjectif) ou de l'offrande *que sont les Nations* (génitif d'apposition). Sur ce point, il y a presque un consensus unanime en faveur de la deuxième option : il est question de l'offrande que les Nations font d'elles-mêmes, de ce qu'elles sont. Par contre, David Downs brise cette unanimité en optant pour la première option. Il privilégie le génitif subjectif en spécifiant l'objet de l'offrande qui serait la collecte pour les saints dont il est question en Rm 15,25-32<sup>441</sup>. La lecture de Downs, en mettant Rm 15,16 en lien direct avec Rm 15,25-32, se voit contrainte de négliger tout lien possible avec Rm 12,1. Pourtant, à mon avis, Rm 15,16 rappelle le sacrifice des corps de Rm 12,1 qui s'inscrit dans une lecture progressive de la notion du sacrifice en Rm.

i) Εὐπρόσδεκτος, absent de la LXX, est plutôt rare dans le NT (cinq fois) et presque exclusivement paulinien (Rm 15,16; 15,31; 2Co 6,2; 8,12 et 1P 2,5). De la même famille que δέχομαι (« accueillir », « recevoir »), il se compose de εὖ + πρός + δέκτός. Le sens de base de δέκτός est « ce qu'on peut accepter ». Εὐπρόσδεκτος traduit donc l'idée de ce qui est facile à admettre, ce qui est bien accueilli, d'où « convenable » et « acceptable ». Plusieurs auteurs le confondent volontairement avec εὐάρεστος<sup>442</sup>, présent en Rm 12,1.2<sup>443</sup>, formé avec εὖ + ἀρεστός, mais celui-ci a davantage le sens de *ce qui plaît*, d'où « agréable ». Il est

---

proclamation, tels καταγγέλλω (1Co 9,14), εὐαγγελίζω (1Co 15,1; 2Co 11,7; Ga 1,11), κηρύσσω (Ga 2,2; 1Th 2,9).

<sup>440</sup> Dans le NT, outre Rm 15,16, προσφορά est présent en Ac 21,26; 24,17; Ep 5,2; He 10,5.8.10.14.18.

<sup>441</sup> D.J. DOWNS, « "The Offering of the Gentiles" in Romans 15.16 », *JSNT* 29/2 (2006) p. 173.

<sup>442</sup> Parmi les auteurs qui assimilent εὐπρόσδεκτος à εὐάρεστος, on retrouve Byrne qui soutient que εὐπρόσδεκτος, dans ce contexte de sacrifice, a le même sens que εὐάρεστος en 1P 2,5 et en Rm 12,2. BYRNE, *Romans*, p. 438.

<sup>443</sup> Outre Rm 12,1.2, εὐάρεστος est présent en Sg 4,10; 9,10; Rm 14,18; 2Co 5,9; Ep 5,10; Ph 4,18; Col 3,20; Ti 2,9; He 13,21.

remarquable que la majorité des commentateurs anglophones recensés traduisent tous sans distinction εὐπρόσδεκτος et εὐάρεστος par « acceptable<sup>444</sup> », tandis que la plupart des chercheurs francophones traduisent les deux mots par « agréable<sup>445</sup> ». Je crois, cependant, qu'il est préférable de distinguer les deux termes, comme le font très bien Karl Barth et André Viard<sup>446</sup>, en donnant à εὐάρεστος, le sens de ce qui est « agréable », « capable de plaire » et à εὐπρόσδεκτος, le sens de ce qui est « acceptable », « bien accueilli ».

Après avoir établi la traduction de Rm 15,14-16, la difficulté d'interprétation du verset 16 ressort. De façon condensée, le verset fait appel à trois mots assez rares – λειτουργὸν, ἱερουργοῦντα et προσφορά – de connotation culturelle évidente, mais difficile à cerner clairement. Ces termes rares à saveur potentiellement culturelle suggèrent cependant une utilisation métaphorique qu'il faut reconnaître pour éviter d'enfermer la péricope dans une lecture monosémique. Prenons donc le temps de considérer la possibilité d'un jeu des métaphores en Rm 15,16.

### *Le jeu des métaphores*

En Rm 15,16, l'énonciation élabore une description solennelle de l'appel apostolique de Paul : il est un *ministre* (λειτουργὸν) du Christ Jésus auprès des Nations pour *accomplir l'acte sacré* (ἱερουργοῦντα) de l'annonce de l'Évangile de Dieu. Ce ministère paulinien est si crucial qu'il a des répercussions directes sur les Nations. Grâce à lui, l'*offrande* (προσφορά) des Nations peut devenir acceptable.

---

<sup>444</sup> BYRNE, *Romans*, p. 362 et p. 434; CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 600 et p. 756; DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, p. 189 et p. 225; DUNN, *Romans 9–16*, p. 707 et p. 855; FITZMYER, *Romans. A New Translation*, p. 637 et p. 709.

<sup>445</sup> GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, p. 436 et p. 560; LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 291 et p. 350; LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 758 et p. 910.

<sup>446</sup> BARTH, *L'épître aux Romains*, p. 404 et p. 496, traduit εὐάρεστος de Rm 12,1-2 par « agréable » et εὐπρόσδεκτος de Rm 15,16 par « bien accueillie »; VIARD, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 256 et p. 298, traduit respectivement par « capable de plaire » et « acceptée par lui [Dieu] ».

Que signifie cette présentation culturelle du ministère de Paul? Relève-t-elle du sacerdoce institué? Le texte présente-t-il Paul en genre de lévite, comme le pensent Karl Barth et Charles Cranfield<sup>447</sup>? Ou bien, est-il un prêtre dans la nouvelle ère qui s'amorce? Pourquoi ce langage culturel en ce qui a trait à l'offrande des Nations? Quelle sorte d'offrande les Nations doivent-elles être ou faire? Qu'est-ce que cette offrande implique comme don?

Le recours à un vocabulaire culturel avec λειτουργὸν, ἱερουργούντα et προσφορά n'est sûrement pas accidentel, et une référence culturelle, voire sacerdotale et sacrificielle, peut être entrevue. Cependant, des tensions se profilent, confirmant et complexifiant le registre métaphorique. Qu'est-ce qu'être un *ministre du Christ Jésus*? En quoi l'annonce de l'Évangile est-elle l'*accomplissement d'un acte sacré*? Qu'est-ce que cette *offrande des Nations*? Il importe de relever les tensions présentes et d'en saisir la portée métaphorique. Bien qu'il y ait possibilité de *ressemblance*, il y a aussi *dissemblance*. Les diverses observations littéraires tenteront donc de faire ressortir cette tension entre ce « qui est » et ce « qui n'est pas » pour dégager toute la richesse et l'innovation que veulent apporter les métaphores.

### ***Observations littéraires***

Afin d'approfondir les implications des métaphores à saveur sacrificielle de la péricope, on peut d'abord dresser un tableau global de la péricope.

---

<sup>447</sup> Cranfield rappelle la suggestion de Barth et se range à cette idée : « Paul is thinking of himself as fulfilling the function not a priest but a Levite. » Voir CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, p. 755. Dans l'AT, le prêtre est le sacrificateur et s'occupe exclusivement des sacrifices, tandis que le lévite n'accomplit aucun sacrifice. En Nb 3,7-8, il apparaît comme un serviteur du prêtre.

Tableau 10. Rm 15,14-16. Tableau des observations littéraires<sup>448</sup>

Rm 15						
	métaphores sacrificielles	Personnages				
		je	vous	Dieu	Jésus	Esprit Saint
v. 14	Πέπεισμαι δέ, ἀδελφοί μου, καὶ αὐτὸς ἐγὼ περὶ ὑμῶν ὅτι καὶ αὐτοὶ μεστοὶ ἐστε ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης [τῆς] γνώσεως, δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νοουθετεῖν.	Πέπεισμαι ἐγώ	ἀδελφοί ὑμῶν ἐστε			
v. 15	τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεισάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ	ἔγραψα μοι	ὑμῖν ὑμᾶς	θεοῦ		
v. 16	εἰς τὸ εἶναί με <u>λειτουργῶν</u> Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, <u>ἱερουργούντα</u> τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ <u>προσφορὰ</u> τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.	με	ἔθνη ἐθνῶν	θεοῦ	Χριστοῦ Ἰησοῦ	πνεύματι ἁγίῳ

Que retenir? On l'a vu, trois mots rares, ambigus et à saveur potentiellement sacrificielle sont concentrés au verset 16 (λειτουργῶν, ἱερουργούντα et προσφορὰ). De plus, l'énonciateur « je » occupe une place plus prépondérante que dans les deux autres péripécies étudiées. Cette place prise par l'énonciateur rappelle le cadre épistolaire de l'ouverture de la lettre (Rm 1,1-15). Le « je » s'adresse à des « vous », nommés frères (ἀδελφοί) et Nations (ἐθνῶν). Dieu et le Christ Jésus sont discrètement présents, tandis que l'Esprit Saint est maintenant introduit.

À la suite de ces observations préliminaires, on s'attardera principalement aux indices laissés par les personnages et leurs actions, qui attribuent un rôle particulier à Paul,

<sup>448</sup> Légende : métaphores, je, vous, Dieu, Christ Jésus et Esprit Saint.

et par les références, autant intertextuelles qu'intratextuelles, afin de mieux saisir la portée des métaphores sacrificielles qui présentent le service de Paul et l'offrande des Nations.

▪ ***Les personnages et leurs actions***

Rm 15,14-16, comme début de la clôture de la lettre, reprend et met en place les mêmes personnages que la salutation avait introduits (Rm 1,1-15). L'énonciateur « je », *Paul*, celui qui *écrit* avec hardiesse, s'adresse à des « vous » dont il *est convaincu* des mérites. Ce « je » se présente en *ministre* (λειτουργὸν) d'un « il », Christ Jésus, en *accomplissant l'acte sacré* (ἱεροουργοῦντα) de l'annonce de l'Évangile d'un autre « il », Dieu.

De fait, la péricope met en scène trois « il » différents : 1/ le *Christ Jésus*, dont le « je » est le *ministre*, 2/ *Dieu*, dont le « je » a la tâche sacrée d'annoncer l'Évangile et 3/ l'*Esprit Saint*, en qui l'offrande, rendue acceptable par le « je », est sanctifiée. Le rôle prépondérant du « je » est étroitement mis au service et dépendant de ces trois « il ».

Ce « je » s'adresse à des « vous », appelés *frères*, dont plusieurs font probablement partie des *Nations* (Rm 15,16<sup>449</sup>). Ces « vous » sont *pleins de bonnes dispositions, remplis de toute la connaissance et capables de s'avertir les uns les autres* (Rm 15,14). Quoi demander de plus? Pourtant, pour que leur offrande *devienne* acceptable, l'aide de l'énonciateur Paul semble requise. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire?

En fait, de ces personnages, le rôle du « je » est le plus controversé. Ce « je » a-t-il un rôle sacerdotal? Est-il l'intermédiaire indispensable entre Dieu et les êtres humains?

---

<sup>449</sup> Rm 15,16 ne dit pas que Paul est ministre auprès des « vous » et que par l'annonce de l'Évangile, « leur » offrande sera acceptable. Paul est ministre auprès des « Nations », afin que l'offrande des « Nations » devienne acceptable. C'est par déduction et interprétation que l'on peut associer les « vous » avec les « Nations ». Cependant, l'utilisation à la troisième personne des « Nations » peut laisser sous-entendre que dans les « vous », il pourrait y avoir des gens qui ne font pas partie des « Nations ».

Officie-t-il comme prêtre pour le culte sacrificiel des Nations? Pour mieux comprendre ce « je » paulinien, la prise en compte de la tension métaphorique est essentielle.

D'abord, le « je », Paul, « est comme » un ministre du Christ Jésus<sup>450</sup>. Son supérieur est le Christ Jésus, c'est lui qui l'envoie au service des Nations et c'est à cause de lui que Paul proclame l'Évangile de Dieu. Mais en même temps, Paul « n'est pas » un ministre du Christ Jésus, puisque le Christ n'est pas le supérieur d'une structure organisée physique et concrète. Le règne de Dieu et son royaume ne font pas partie des structures humaines existantes et palpables. On n'est pas dans le domaine des organisations religieuses établies.

Deuxièmement, le « je », en annonçant l'Évangile de Dieu, *accomplit un geste qui « est comme » un acte sacré*. Il ne s'agit pas d'un acte ordinaire, d'un acte profane; un caractère sacré lui est attribué, lui conférant une spécificité qui a rapport au divin, qui rapproche de Dieu. Mais en même temps, *ce geste « n'est pas » un acte sacré*, car il ne relève pas directement du temple et du culte habituel. Il s'agit d'un autre acte que ceux connus, il s'agit d'un autre culte que celui pratiqué. Certes, le langage cultuel est utilisé, mais il est placé dans un contexte tellement différent et inhabituel qu'il suppose un culte original.

De plus, le « je » est ministre du Christ Jésus non pas en déposant une offrande sur l'autel des sacrifices, mais *en annonçant l'Évangile de Dieu*. Déjà, en Rm 1,15, l'énonciateur présentait son désir d'annoncer l'Évangile de Dieu, puisque, comme le mentionne la thèse de la lettre (Rm 1,16-17), « l'annonce de l'Évangile est puissance de Dieu pour le salut de tout croyant ». L'énonciateur n'avait-il pas déjà mentionné le culte en esprit qu'il rendait en annonçant l'Évangile (Rm 1,9)? Tout est alors en place pour ce culte nouveau. Si, en Rm 12,1-2, le culte chrétien était vu comme l'engagement complet de l'existence corporelle dans le nouvel âge, il va de soi que l'existence apostolique, centrée

---

<sup>450</sup> On a vu que λειτουργός était d'abord un terme administratif qui impliquait d'exécuter une tâche sous un supérieur pour le peuple et que le sens s'est peu à peu étendu au domaine religieux.

sur l'annonce de l'Évangile, fasse référence à un nouveau genre de « ministre » dans ce culte transformé. Avec Rm 15,16, il ne s'agit donc pas d'insérer une fonction de l'énonciateur qui serait sacerdotale, voire sacrificielle, mais, dans une continuité discursive, de comprendre que sa tâche est de prêcher l'Évangile, que cette prédication a des effets importants et que c'est là, le nouveau culte à célébrer.

Pour le lecteur, deux implications se dégagent. Premièrement, l'accueil et l'écoute de l'Évangile de Dieu deviennent primordiaux pour que tout geste d'offrande soit acceptable pour Dieu, sanctifié dans l'Esprit Saint. Rm 15,16 vient alors compléter la nature du sacrifice vivant de Rm 12,1. La dévotion extérieure sans conformité à l'Évangile de Dieu ne vaut rien. Deuxièmement, le chrétien, au service de Dieu, a le devoir d'annoncer l'Évangile de Dieu pour que la communauté croyante en soit transformée. Le culte évoqué, fait de *ressemblance* et de *dissemblance*, s'inscrit dans la nouveauté.

L'énonciation, en présentant un « je » sous un angle cultuel, s'inscrit dans des référents connus par les contemporains de Paul. Ne pourrait-on pas penser que la présentation du « je » paulinien en ministre accomplissant un acte sacré proche des pratiques et des rituels juifs, a comme but de faire disparaître toute distinction entre Juifs et non Juifs en rendant le « culte » accessible même aux païens? Le juif Paul, en devenant *comme* un ministre sacré, s'inscrit dans une relative continuité en faisant jouer les trois pôles du sacrificiel – un ministre, un rituel, une matière sacrificielle. Ce faisant, il intègre les Gentils dans des référents culturels connus, mais il s'en dissocie également puisque le culte est inédit : l'offrande n'est pas un animal, mais les Nations elles-mêmes; le but n'est pas le sacrifice, mais l'annonce de l'Évangile.

James Dunn voit un parallèle entre la perte de distinction entre Juifs et Grecs<sup>451</sup>, en les déclarant tous égaux dans le péché et dans la grâce (Rm 3,23-24), et la perte de

---

<sup>451</sup> La différence entre Juifs et Grecs (ou les Nations) est abolie en Rm 1,16; 2,9.10; 3,9.29; 9,24; 10,12.

distinction dans le culte qu'introduit Rm 15,16<sup>452</sup>. Maintenant, ce n'est plus l'observance de la loi qui garantit la sanctification, mais l'obéissance à l'Évangile de Dieu. En effet, la proclamation de l'Évangile élimine la distinction Juifs / Gentils. Les Nations, impures aux yeux d'Israël et exclues de son culte, sont maintenant purifiées par l'annonce de l'Évangile et rendues aptes à devenir une offrande acceptable dans un culte innovateur. L'annonce de l'Évangile de Dieu permet alors de passer du monde profane au monde de Dieu.

Ainsi, on peut dire que malgré les mérites et les grandes qualités des énonciateurs « vous », leur offrande ne peut devenir acceptable que par un « je » ministre d'un « il », *Christ Jésus*. Ce « je » s'acquitte de sa tâche de ministre en accomplissant la tâche sacrée de l'annonce de l'Évangile d'un autre « il », *Dieu*. Ce jeu des personnages et de leurs actions permet de comprendre que l'offrande est acceptable non pas par un acte cultuel, ministériel et sacerdotal habituel, mais par la prédication préalable de l'Évangile de Dieu qui rend l'offrande des Nations sanctifiée dans l'*Esprit Saint*.

#### ▪ *L'intertextualité*

Le jeu des personnages et de leurs actions de Rm 15,14-16 fait ressortir un autre aspect du jeu des métaphores : ces dernières semblent créer un genre de triangulation de type sacrificiel où les trois pôles du sacrifice sont présents : un *ministre* (Paul), un *acte sacré* (l'annonce de l'Évangile) et une *offrande* (les Nations). De toutes les péripécies étudiées, nulle part ailleurs les référents sacrificiels ne réunissent les trois pôles essentiels du sacrifice tels que définis lors de l'établissement des définitions<sup>453</sup>. Rm 15,14-16 récapitule-t-elle le sacrifice dans son ensemble? Cette particularité s'inscrit-elle dans des référents intertextuels précis permettant une continuité interprétative? Un regard sur les possibilités intertextuelles sera donc envisagé.

---

<sup>452</sup> DUNN, *Romans 9–16*, p. 860.

<sup>453</sup> Voir point 2.1 *Définitions et distinctions*, p. 35.

Tout comme pour Rm 12,1-2, Rm 15,14-16 ne contient pas de citations intertextuelles explicites. Par contre, certains chercheurs<sup>454</sup> décèlent un écho intertextuel à 4M 7,8. Ce verset décrit la conduite des « administrateurs » de la loi qui doivent être prêts à verser leur propre sang et leur noble sueur dans les souffrances jusqu'à la mort<sup>455</sup>. En fait, 4M 7,8 utilise le mot δημιουργοῦντας (participe présent actif, accusatif masculin pluriel de δημιουργέω, « travailler pour le public », d'où la traduction du participe par « fonctionnaire » ou « administrateur »), qui serait remplacé dans certains manuscrits par ἱερούργουντα. Pour James Dunn, cet écho intertextuel proposerait un contraste intéressant : là où, en 4M, il est question de *servir la loi*, en Rm 15,16, il est question de *servir l'annonce de l'Évangile*<sup>456</sup>.

Bien que l'on puisse comparer les textes, cette référence intertextuelle possible pose deux problèmes majeurs. D'une part, cette variante n'est pas véritablement attestée. De fait, à part Joseph Lagrange qui dit avoir retrouvé cette variante chez Grégoire de Naziance<sup>457</sup>, les chercheurs s'appuyant sur cette possibilité ne mentionnent jamais le ou les manuscrits d'où proviendrait cette variante. Après vérification auprès de Claude Wiéner, qui soutenait jadis une variante<sup>458</sup>, celui-ci m'a informée que ἱερούργουντα ne se trouvait dans aucun manuscrit, mais plutôt dans l'édition de la LXX publiée par le pape Sixte V en 1587. Bref, l'attestation de cette variante est très faible. D'autre part, la datation plutôt tardive de 4M rend peu probable la référence intertextuelle<sup>459</sup>. Ainsi, il semble forcé et difficile de proposer un écho intertextuel probant avec 4M.

---

<sup>454</sup> DUNN, *Romans 9-16*, p. 860; FITZMYER, *Romans. A New Translation*, p. 711; LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 351; LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 912; WIÉNER, « Ἱερούργειν (Rm 15,16) », p. 400.

<sup>455</sup> 4M 7,8 : τοιούτους δεῖ εἶναι τοὺς δημιουργοῦντας τὸν νόμον ἰδίῳ αἵματι καὶ γενναίῳ ἰδρωτί τοῖς μέχρι θανάτου πάθεσιν ὑπερασπίζοντας.

<sup>456</sup> DUNN, *Romans 9-16*, p. 860.

<sup>457</sup> LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 351.

<sup>458</sup> En 1963, Wiéner soutenait une variante dans « Ἱερούργειν (Rm 15,16) », p. 400.

<sup>459</sup> Voir note 305.

Toutefois, une allusion à Is 66,20 est possible. Le livre d'Isaïe se termine au chapitre 66 par un discours eschatologique où toutes les Nations seront rassemblées pour voir la gloire de Dieu. Le texte d'Is 66 met en scène le Seigneur qui parle :

Je viens rassembler toutes les *Nations* et toutes langues, elles viendront et elles verront ma *gloire*. Je mettrai en elles un signe et j'enverrai de chez eux des rescapés des *Nations* [...] vers les îles lointaines qui n'ont jamais entendu parler de moi et qui n'ont pas vu ma *gloire* et ils proclameront ma *gloire* chez les *Nations*. Ils amèneront tous vos frères d'entre les Nations en don (δῶρον) au Seigneur [...] jusqu'à ma ville sainte, Jérusalem, dit le Seigneur, comme les enfants d'Israël m'apportent leurs sacrifices avec des psaumes. Je me prendrai parmi eux des prêtres et des lévites, dit le Seigneur (Is 66,18-21, LXX).

Rm semble reprendre des thèmes d'Isaïe 66 : 1/ la *gloire* que les Nations n'ont pas vues<sup>460</sup> et la gloire qu'elles verront<sup>461</sup>; 2/ les *Nations* qui partagent maintenant le même héritage qu'Israël et, 3/ plus particulièrement pour notre propos, l'expression « tous les frères qui sont ramenés d'entre toutes les Nations en *don* (δῶρον) au Seigneur » (Is 66,20) rappelle « l'offrande des Nations qui devient agréable » de Rm 15,16. Une référence intertextuelle est supposée, principalement à cause de cette « offrande des Nations ». Certes, les deux termes divergent : Is 66,20 utilise δῶρον, tandis que Rm 15,16 préfère προσφορά. Leur signification est similaire : bien que le sens premier de δῶρον soit davantage « don », « présent », il peut également signifier une « offrande ». Il s'agit donc plus d'une intertextualité possible, non pas liée à une référence textuelle, mais plutôt thématique.

Malgré cela, la parenté est herméneutiquement intéressante. Isaïe, tout comme Rm, étend le salut eschatologique de Dieu à tous. De plus, ce lien intertextuel possible rappelle l'importance de la proclamation de l'Évangile aux Nations. En effet, ce n'est que lorsque

<sup>460</sup> La gloire que les Nations n'ont pas encore vue de Is 66,19 rappelle Rm 3,23 et 1,23.

<sup>461</sup> L'idée que Dieu promet aux Nations qu'elles verront sa gloire en Is 66,18 rappelle l'utilisation abondante de la gloire en Rm : par exemple, en Rm 3,7; 5,2; 6,4; 8,18; 9,23.

toutes les Nations seront entrées que tout Israël sera sauvé (Rm 11,25). D'une certaine façon, Isaïe et Rm mettent en lien salut des Juifs et salut des Nations, en tentant de briser certaines barrières. Par exemple, on le voit en Isaïe quand il est mentionné que des prêtres et des lévites seront choisis parmi les Nations. Cela signifie que l'ascendance israélite ou sacerdotale n'est plus requise. Donc, ce qui fait la distinction Juifs / Nations même au niveau du culte est défait. Les barrières entre les Juifs et les Nations sont brisées, les Nations font partie de l'alliance.

En bref, Rm 15,14-16 n'offre pas de signaux intertextuels précis. D'abord, la référence possible avec 4M 7,8, basée sur une variante non attestée de manuscrit, semble trop faible pour qu'on s'y attarde même si le contraste entre les prêtres, « administrateurs de la loi », et Paul, « ministre de l'annonce de l'Évangile de Dieu », pourrait être intéressant. En revanche, l'allusion à Is 66,20 est plus plausible, mais demeure fragile. Les deux textes se rejoignent dans l'offrande agréable ou le don des Nations au Seigneur, qui semblent confirmer le désir d'abolir toute distinction entre les Juifs et les Nations, formant tous deux, le peuple de Dieu.

Tout comme pour Rm 12,1-2, le fait de ne pas recourir explicitement à l'intertextualité pour présenter le sacrifice des chrétiens suggère la nouveauté du culte, ce qui inscrit ce « sacrifice » dans la *discontinuité*. Le recours subtil aux référents sacrificiels par les trois pôles du sacrifice ne semble nécessaire que pour convaincre les Juifs que ce nouveau culte s'inscrit toutefois également dans la *continuité*.

- ***L'intratextualité***

Or, comme on l'a vu dans la section sur les personnages et leurs actions au plan de l'énonciateur « je », Rm 15,14-16 s'inscrit dans une continuité discursive qui se concrétise par une intratextualité signifiante. En fait, le début de la clôture de la lettre (Rm 15,14-24) reprend l'ouverture de la lettre (Rm 1,1-15). Des liens terminologiques et conceptuels entre

les deux parties sont assez forts pour parler de symétrie entre les deux sections<sup>462</sup>. Ainsi, des liens, similitudes et nuances unissent l'ouverture et l'épilogue. Ces liens trahissent le mouvement discursif qui invite le lecteur au changement. Le tableau suivant illustre les parallèles et les déplacements effectués :

Tableau 11. Parallèles et déplacements entre Rm 1,1-15 et Rm 15,14-24<sup>463</sup>

	Rm 1,1-15		Rm 15,14-24
Rm 1,1	<i>esclave</i> du <u>Christ Jésus</u> appelé apôtre mis à part pour l' <u>annonce</u> de l' <u>Évangile</u> de Dieu (εὐαγγέλιον θεοῦ)	Rm 15,16	<i>ministre</i> du <u>Christ Jésus</u> auprès des <u>Nations</u>
Rm 1,5	Par qui (le Christ) nous avons reçu la <u>grâce</u>	Rm 15,14	Je vous ai écrit à cause de la <u>grâce</u> que Dieu m'a donnée
Rm 1,5	pour l' <u>obéissance</u> de la foi chez les <u>Nations</u> (εἰς ὑπακοήν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν)	Rm 15,18	en vue de l' <u>obéissance</u> des <u>Nations</u> (εἰς ὑπακοήν ἔθνῶν)
Rm 1,8	Je rends grâce à Dieu [...] <i>votre fidélité</i> <i>est proclamée dans le monde entier</i>	Rm 15,14	<i>Vous êtes pleins de bonté, remplis de</i> <i>toute connaissance, capables de vous</i> <i>avertir les uns les autres</i>
Rm 1,9	Dieu à qui je rends un <i>culte</i> en mon esprit par l' <u>annonce</u> de l' <u>Évangile</u> de son Fils (εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ)	Rm 15,16	<i>offrande</i> des <u>Nations</u> , en <i>accomplissant l'acte sacré</i> de l' <u>annonce</u> de l' <u>Évangile</u> de Dieu (εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ)
Rm 1,10-15	je <u>désire vivement</u> (ἐπιποθῶ) <i>vous voir</i>	Rm 15,22-24	j'ai un <u>vif désir</u> (ἐπιποθίαν) d' <i>aller</i> <i>chez vous</i>
Rm 1,15	De là, mon empressement (πρόθυμον) de vous <u>annoncer l'Évangile</u> (εὐαγγελισασθαι), à vous qui êtes à Rome	Rm 15,19	<i>l'annonce</i> de l' <u>Évangile</u> du Christ (εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ)

Dans les deux sections, les mêmes thématiques et préoccupations reviennent. L'énonciateur Paul est toujours au service du *Christ Jésus* (Rm 1,1 / 15,16) pour l'*annonce*

<sup>462</sup> R.J. DILLON, « The "Priesthood" of St Paul, Romans 15:15-16 », *Worship* 74/2 (2000) p. 159. Selon Dillon, les deux passages sont structurés en deux étapes : 1/ en Rm 1,1-7 et 15,14-21, Paul s'accrédite lui-même comme héraut de l'Évangile du Christ et apôtre des Gentils; 2/ en Rm 1,8-15 et 15,22-23, Paul fait des déclarations prudentes et diplomatiquement construites pour préparer son éventuelle visite.

<sup>463</sup> Légende : même mot; mot semblable; mot ayant un même rôle ou une référence commune. Au niveau de la fréquence d'un même mot contenu en Rm 1,1-15 et 15,14-23 : ἔθνος (« nations ») : Rm 1,5.13 / Rm 15,16[2x].18; εὐαγγέλιον (« annonce de l'Évangile ») : Rm 1,1.9 / 15,16.19; εὐαγγελίζω (« annoncer l'Évangile ») : Rm 1,15 / 15,20.

de l'Évangile (Rm 1,1.9.15 / 15,16.19), en vue de l'obéissance (Rm 1,5 / 15,18) des Nations (Rm 1,5 / 15,16.18). Dans les deux cas, il vante les qualités des énonciateurs (Rm 1,8 / 15,14) et leur fait part du désir de les rencontrer (Rm 1,10-15 / 15,22-23).

Cependant, la présentation que l'énonciateur Paul fait de lui-même se modifie quelque peu. Là où l'introduction du chapitre 1 le présente en *esclave* du Christ Jésus, *apôtre, mis à part* pour l'annonce de l'Évangile de Dieu (Rm 1,1), en vue de l'obéissance de la foi chez les Nations (Rm 1,5), la conclusion au chapitre 15 le présente en *ministre* du Christ Jésus, *accomplissant l'acte sacré* de l'annonce de l'Évangile de Dieu (Rm 15,16) en vue de l'obéissance des Nations (Rm 15,18). Le rôle de l'énonciateur est le même, annoncer l'Évangile de Dieu pour amener les païens à l'obéissance de la foi, mais une transformation s'est effectuée. Par la grâce de Dieu, le fait d'être *ministre, accomplissant l'acte sacré* de l'annonce de l'Évangile de Dieu et non plus seulement, *esclave, apôtre, mis à part* pour annoncer l'Évangile de Dieu, lui permet de rendre l'offrande des païens acceptable et qu'elle soit sanctifiée dans l'Esprit Saint.

Ce déplacement textuel du rôle de l'énonciateur est loin d'être anodin. Premièrement, il en réaffirme les points essentiels : annoncer l'Évangile de Dieu pour amener les Nations à l'obéissance de la foi. Deuxièmement, il confirme l'efficacité de la proclamation effectuée par Paul par les effets obtenus : l'offrande des Nations est maintenant acceptable. Troisièmement, par les résultats obtenus, il valide l'efficacité et l'authenticité du contenu qui a été révélé tout au long de la lettre. Finalement, il ajoute une confirmation finale à l'autorité de Paul, dont la proclamation de l'Évangile est assez efficace pour rendre l'offrande des Nations acceptable.

Ainsi, le langage cultuel métaphorique utilisé pour accréditer la mission de Paul et pour présenter l'offrande des Nations n'est pas un choix fortuit. Il signale une volonté de s'inscrire dans la continuité du culte d'Israël tout en s'en démarquant considérablement. En reprenant des titres et des rôles qui n'étaient réservés qu'à une élite, le jeu des métaphores propose un culte nouveau genre. S'inscrivant alors dans la discontinuité, les divers indices

littéraires ont laissé voir l'éclatement du culte, proposant un culte différent, fondé sur des bases nouvelles, ouvertes, où tous sont maintenant invités.

### *Incidences herméneutiques du jeu des métaphores*

Rm 15,14-16, comme épilogue, ramasse, reprend et confirme le but de la lettre présenté dans l'introduction, celui d'annoncer l'Évangile pour amener les Nations à l'obéissance. Cette annonce de l'Évangile s'inscrit cependant dans un langage fortement cultuel où les trois pôles du sacrifice sont présents : un intermédiaire, un rituel et une offrande. Quel est le sens de la présentation à saveur cultuelle du rôle de l'énonciateur Paul? Quelle est la nature de l'offrande des Nations? Pourquoi l'énonciateur Paul rend-il cette offrande acceptable? Qu'est-ce que cela nous apprend sur le sacrifice des chrétiens?

Le jeu des métaphores présentant le ministère de Paul, bien qu'il soit présenté par des termes ambigus à forte connotation cultuelle, sacerdotale et sacrificielle, suppose une tension entre un pendant positif et négatif qui ne doit pas être négligée. Paul est bien un ministre du Christ Jésus, mais sa fonction sacrée de prédication de l'Évangile de Dieu l'éloigne de la conception habituelle du sacerdoce dans le Temple où le ministère sacerdotal était attribué à une lignée précise et où l'acte sacrificiel de l'immolation en vue des pardons des péchés était primordial. Le rôle de Paul diffère : l'acte sacré qu'il a à accomplir est celui de l'annonce de l'Évangile de Dieu. Son rôle s'inscrit donc à la fois dans la *continuité* et dans la *discontinuité*.

Rm 12,1-2 exhortait les croyants à offrir leur corps en sacrifice vivant. Comment cela pouvait-il être possible dans un monde marqué par le judaïsme où seul le peuple élu avait accès à Dieu et à son culte? Le jeu des métaphores cultuelles à saveur sacerdotale en présentant Paul comme un ministre accomplissant une fonction sacrée rend l'offrande des Nations acceptable. Les Nations, qui avaient toujours été exclues du culte d'Israël, sont maintenant participantes de ce culte innovateur. Par l'annonce de l'Évangile, les Nations peuvent devenir une offrande agréable et ainsi faire partie de ce peuple aimé de Dieu.

L'écoute et l'obéissance à la Parole de Dieu deviennent le fondement de leur offrande, c'est là pour eux, une facette du sacrifice vivant tel qu'exigé en Rm 12,1. La métaphore du sacrifice en Rm 15,16 inscrit donc les chrétiens dans une *continuité* culturelle, puisqu'un vocabulaire semblable est maintenu, mais également dans une *discontinuité*, puisque le culte est tout autre.

La prise en compte de la réalité métaphorique dans sa tension entre le « est comme » et le « n'est pas » a une incidence herméneutique évidente sur la compréhension du ministère de Paul et sur le sacrifice que les chrétiens ont à rendre. D'abord, Paul n'est pas le sacrificateur du peuple qu'il acquiert à Dieu, comme le soutenait Calvin<sup>464</sup>, mais est le proclamateur essentiel de l'annonce de l'Évangile de Dieu. Cet acte est sacré et permet de rendre acceptable l'offrande des Nations. Ce ministère de Paul invite aujourd'hui les chrétiens à prendre au sérieux la proclamation de l'Évangile. Sans nier l'importance de la célébration des sacrements, si importante dans l'Église d'aujourd'hui, Rm 15,16 rappelle un ministère fondamental : l'annonce de l'Évangile de Dieu aux Nations.

De plus, les chrétiens ne sont pas des offrandes passives, comme toute matière sacrificielle. Ils sont plutôt des acteurs importants qui ont à conformer leur vie dans une écoute active et participative de la Parole de Dieu. L'offrande exigée n'est jamais extérieure à soi, elle nécessite une adhésion. Elle implique un comportement éthique conforme à la Parole de Dieu.

La tension apportée par le jeu des métaphores appartenant au monde culturel et sacrificiel, dessine un ministère différent et présente une offrande innovatrice. La prise en compte des enjeux métaphoriques est primordiale, car elle ouvre à un nouveau monde. Laurent Jenny a raison de présenter la métaphore en ces termes : « Une sortie périlleuse de la langue; un accès tensionnel à l'intelligible; une relance du mouvement qui porte au dire;

---

<sup>464</sup> Voir note 402.

et, dans une recomposition de forme, une ouverture qui nous expose à un sens, à un destin<sup>465</sup>. »

\*\*\*

Cette analyse synchronique sur les péricopes relatives au sacrifice du Christ et au sacrifice des chrétiens en Rm a laissé émerger des points essentiels de compréhension qui seront repris au chapitre 5 conjointement avec les résultats de l'analyse des péricopes de 1P, que nous allons maintenant étudier.

---

<sup>465</sup> L. JENNY, dans BORDAS, *Les chemins de la métaphore*, p. 120.

## 4 Le sacrifice dans la Première lettre de Pierre

La Première lettre de Pierre, au contraire de la Lettre aux Romains, a souvent été négligée en exégèse. Pourtant, la lettre n'est pas sans intérêt. D'emblée, les références au sacrifice sont minimes, mais le thème de la souffrance et de la mort du Christ est très présent<sup>466</sup>. À cet égard, 1P semble développer davantage une théologie de la souffrance qu'une théologie sacrificielle, mais, comme *souffrance* et *sacrifice* sont confusément mis ensemble dans plusieurs interprétations faites de la lettre, 1P jouit d'une certaine crédibilité sacrificielle. Il sera donc pertinent de discriminer ce qui est relatif à la souffrance et ce qui est relatif au sacrificiel.

Comme tel, le champ lexical sacrificiel en 1P est minime. Le mot *sacrifice* (θυσία) n'apparaît qu'une seule fois dans la lettre, en 1P 2,5, lorsque les croyants sont invités à offrir des « sacrifices spirituels ». La mention du *sang* (αἷμα), qui peut être relative au culte, se trouve en 1P 1,2, avec « l'aspersion du sang de Jésus Christ », et en 1P 1,19, avec le « rachat par le sang », qui est celui du Christ « comme celui d'un agneau sans reproche et sans tache ». Toutefois, la lettre crée un lien unique entre le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens en exhortant ceux-ci à prendre le Christ comme modèle (1P 2,21) alors même que celui-ci est mis en référence au Serviteur souffrant d'Is 52,13–53,12<sup>467</sup>.

Ces quelques observations font déjà pressentir le registre métaphorique et intertextuel du discours sur le sacrifice du Christ et celui des chrétiens. John H. Elliott affirme que : « From the above list of approximately 46 OT citations and allusions [...], it is immediately apparent that 1 Peter makes abundant use of the OT in its Greek version and employs a speech rooted in the language and metaphors of Sacred Scripture<sup>468</sup> ».

---

<sup>466</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 373 : « the theme of Christ's suffering and death [...] pervades the entire letter. »

<sup>467</sup> 1P 2,18-25, en exhortant les croyants à prendre le Christ souffrant comme modèle, semble faire explicitement le lien entre sacrifice et souffrance.

<sup>468</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 16.

Or, comment 1P conçoit-elle le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens appelés à prendre le Christ souffrant comme modèle? Est-ce que sacrifice et souffrance sont deux éléments essentiels du service envers Dieu? Comment le sacrifice du Christ est-il présenté? Quelle est l'influence du sacrifice du Christ sur le comportement des chrétiens? Quels sont les sacrifices exigés des chrétiens?

Quatre péripécies significatives seront donc étudiées. D'une part, au sujet du sacrifice du Christ, 1P 1,1-2 et 1P 1,17-21, avec leurs allusions au sang, seront approfondies; d'autre part, au sujet du sacrifice des chrétiens, 1P 2,4-10, qui fait appel aux sacrifices spirituels, et 1P 2,18-25, qui présente le Christ comme modèle pour les croyants, seront explorées. Toutefois, avant de plonger dans l'analyse de chacune de ces péripécies, la structure de la lettre sera présentée afin de mieux comprendre dans quel contexte « textuel » les péripécies à saveur sacrificielle se déploient.

## 4.1 Structure de la lettre

Divers plans sont élaborés pour dégager la structure de la lettre, sans qu'il y ait de consensus réel sur le détail du découpage<sup>469</sup>. Bien que les différences ne soient pas significatives, chaque plan a ses particularités propres. Divers indices ponctuent la lettre, mais semblent inégalement répartis, ce qui rend le découpage ardu. Danielle Ellul dira que la tâche « est difficile, même si l'on adopte, non plus des critères thématiques, mais des critères formels<sup>470</sup> ».

---

<sup>469</sup> L'Annexe 3. Plans de 1P (p. xxv-xxviii), en fin d'ouvrage, dresse un tableau des divers plans des chercheurs.

<sup>470</sup> D. ELLUL, « Un exemple de cheminement rhétorique. 1 Pierre », *RHPR* 70/1 (1990) p. 17. Chevallier dira même qu'en dehors de 1P 1,1-2,10, seule la fin de l'épître (4,12-5,12) obéirait à des règles de compositions bien définies, compliquant par le fait même le découpage de la lettre. M.-A. CHEVALLIER, « 1 Pierre 1/1 à 2/10. Structure littéraire et conséquences exégétiques », *RHPR* 51 (1972) p. 140.

Par conséquent, l'établissement du plan de 1P demeure un exercice herméneutique complexe qui repose sur plusieurs critères différents au gré des auteurs. Dans le cadre de cette thèse, j'adopte en partie le plan de Jacques Schlosser pour les grandes articulations, parce qu'il a le mérite premier de respecter la forme épistolaire des lettres antiques. Il dégage la préface épistolaire (1,1-2), l'ouverture (1,3-12), le corps de la lettre (1,13-5,11) – qu'il divise en trois parties (1,13-2,10; 2,11-4,11; 4,12-5,11) – et la conclusion épistolaire (5,12-14<sup>471</sup>). Je m'inspire également du plan de John H. Elliott qui fait un remarquable travail pour décortiquer les sous-unités. Il tient compte de l'annonce des thèmes, des inclusions, des chiasmes, des transitions entre formes verbales déclaratives et impératives, des indicateurs de commencement et de conclusion – comme les citations de l'AT –, des patrons de composition avec déclaration négative et positive, des mots-crochets<sup>472</sup>. En fusionnant l'apport de ces deux chercheurs, je propose le plan suivant<sup>473</sup> :

---

<sup>471</sup> J. SCHLOSSER, « La première épître de Pierre », dans D. MARGUERAT, dir., *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (MdB, 41. Introductions), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 420. La force de Schlosser est d'avoir conservé le schéma épistolaire, mais son découpage à partir d'éléments formels est moins percutant. Il établit son plan à partir de certains mots : « bien-aimés » (2,11 et 4,12), « car » (1.16.24; 2,6) ou « c'est pourquoi » (1,13), « donc » (2,1; 4,1.7; 5,1.6), le verbe « se soumettre » (2,13.18; 3,1.5). Il détecte un schéma de composition fréquent qui consiste à opposer un énoncé négatif à une affirmation positive (« non pas... mais »). Cependant, il affirme que c'est la cohérence thématique qui fournit les indications les plus utiles. SCHLOSSER, « La première épître de Pierre », p. 419-420.

<sup>472</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 68-83.

<sup>473</sup> Au contraire de Schlosser qui divise le corps de la lettre en trois parties (1,13-2,10; 2,11-4,11; 4,12-5,11), je préfère la diviser en quatre parties (1,13-2,10; 2,11-3,12; 3,13-4,11; 4,12-5,11), divisant en deux la deuxième partie de Schlosser. Au niveau des sous-unités, j'adopte davantage le raisonnement d'Elliott.

Tableau 12. Plan de 1P<sup>474</sup>

<b>PLAN DE 1P</b>	
<b>L'ADRESSE ET SALUTATION 1P 1,1-12</b>	
<i>L'adresse (1P 1,1-2*)</i>	
<i>L'action de grâces (1P 1,3-12)</i>	
1,3-5	Dieu fait renaître par la résurrection de Jésus pour le <i>salut</i>
1,6-9	Se réjouir dans l'épreuve à cause de Jésus Christ pour le <i>salut</i>
1,10-12	Ce <i>salut</i> a été annoncé pour vous par les prophètes
<b>LE CORPS DE LA LETTRE 1P 1,13-5,11</b>	
<i>I. Par la grâce de Dieu, les croyants deviennent la famille de Dieu (1P 1,13-2,10)</i>	
1,13-16	Enfants obéissants invités à être saints
1,17-21*	Rachetés par le sang du Christ
1,22-2,3	Engendrés par la Parole
2,4-10*	Peuple de Dieu
<i>II. Exhortation à une belle conduite pour la gloire de Dieu (1P 2,11-3,12)</i>	
2,11-12	Avoir une belle conduite
2,13-17	Soumission envers les autorités civiles
2,18-25*	Soumission des domestiques envers leurs maîtres
3,1-6	Soumission des femmes envers leurs maris
3,7	Soumission des maris envers leurs femmes
3,8-12	Soumission de tous, les uns envers les autres
<i>III. Exhortation à l'espérance dans la persécution à cause du Christ (1P 3,13-4,11)</i>	
3,13-17	Être zélés pour le bien
3,18-22	Christ a souffert pour nous présenter à Dieu
4,1-6	À l'exemple du Christ, vivre selon la volonté de Dieu
4,7-11	Se mettre au service de tous pour la gloire de Dieu
<i>IV. Exhortations particulières et finales (1P 4,12-5,11)</i>	
4,12-19	Se réjouir de souffrir en faisant le bien
5,1-5	Aux anciens et aux jeunes
5,6-11	À tous
<b>SALUTATIONS FINALES 1P 5,12-14</b>	

<sup>474</sup> Les sections suivies d'un astérisque signalent l'emplacement des péripécies choisies (1P 1,1-2; 1P 1,17,21; 1P 2,4-10 et 1P 2,18-25).

Pour une meilleure compréhension des enjeux de la lettre, quelques points de cette structure doivent être soulignés avant de s'engager plus précisément dans la problématique sacrificielle. Après une courte *adresse* (1P 1,1-2) qui 1/ présente l'énonciateur (Pierre) et les énonciataires (les élus), 2/ met en scène les principaux personnages (Dieu, l'Esprit, Jésus Christ et « vous ») et 3/ invite à l'obéissance et à l'aspersion du sang de Jésus Christ, une longue *action de grâces* (1P 1,3-12) introduit les principales préoccupations de la lettre. Cette action de grâces est, selon Elliott, la véritable entrée programmatique de toute la lettre<sup>475</sup>. Elle annonce effectivement les thématiques qui seront développées par la suite dans le *corps de la lettre* (1P 1,13-5,11).

Pour illustrer cela, on peut dire que la première partie de l'action de grâces (1P 1,3-5) présente Dieu le Père qui fait renaître les croyants par la résurrection de Jésus Christ et offre le salut. Cette filiation divine par Jésus Christ se retrouve principalement dans la première partie du corps de la lettre (1P 1,13-2,10) où la grâce de Dieu engendre les croyants pour qu'ils deviennent enfants de la famille de Dieu, son peuple par le Christ.

La deuxième partie de l'action de grâces (1P 1,6-9) invite les croyants à l'allégresse malgré la persécution à cause de leur foi en Jésus Christ – foi dont l'enjeu n'est rien de moins que de remporter le salut. Cette thématique se trouve d'abord dans la deuxième partie du corps de la lettre (1P 2,11-3,12), qui est une exhortation à adopter des comportements éthiques dignes de la foi en Christ, ce qui pourra provoquer des persécutions. Elle se poursuit dans la troisième partie du corps de la lettre qui exhorte à l'espérance au cœur de l'épreuve à cause de Jésus Christ (3,13-4,11) et dans la quatrième partie qui s'adresse à tous (1P 4,12-5,11).

---

<sup>475</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 321. Schlosser considère 1P 1,3-12 comme l'ouverture de la lettre. SCHLOSSER, « La première épître de Pierre », p. 420.

La troisième partie de l'action de grâces (1P 1,10-12), qui insiste sur le fait que le salut, accordé maintenant aux croyants, a été prophétisé par les prophètes, se répercute sur l'ensemble de la lettre par l'inscription abondante de nombreuses références aux textes de l'AT. La lettre est clôturée par la *salutation finale* (1P 5,12-14) qui confirme le but de la lettre : exhorter et attester que les croyants se tiennent dans la vraie grâce de Dieu.

L'action de grâces, en plus de présenter les grandes idées de la lettre, insiste sur le salut. Il est remarquable que le salut soit présent dans les trois parties de l'action de grâces : 1/ en 1P 1,5 : « ... pour un *salut* prêt à se révéler au dernier temps »; 2/ en 1P 1,9, « ... remportant le but de la foi, le *salut* de vos âmes »; 3/ en 1P 1,10, « Au sujet de ce *salut*, les prophètes ont cherché et recherché attentivement, ayant prophétisé pour vous au sujet de la grâce... ». Toutefois, il est étonnant de ne pas retrouver explicitement ce thème dans le reste de la lettre. La seule autre occurrence se retrouve en 1P 2,2 : « comme des enfants nouveau-nés, désirez le lait pur qui est conforme à la parole afin que vous croissiez en lui pour le *salut*. » Cette insistance sur le salut dans l'action de grâces contraste avec son apparente absence en mots dans le reste de la lettre. Bien que formellement absent, ce thème du salut, bien introduit dans l'action de grâces, demeure en filigrane du but de la vie chrétienne présentée en 1P, ce qui ne devra pas être oublié.

À première vue, en ayant dégagé les grandes articulations de la lettre et en ayant esquissé le contexte général, il semble que les péripécies choisies relatives au sacrifice du Christ et à celui des chrétiens s'inscrivent dans une lettre dont l'insistance première concerne le salut qui est ancré dans la tradition, qui offre la filiation avec Dieu et qui devient source d'allégresse malgré les persécutions diverses. L'analyse de chaque péripécie tentera donc de comprendre le langage sacrificiel dans ce contexte sotériologique particulier. De plus, on constate que les péripécies sélectionnées se retrouvent davantage en début de lettre. Cet indice aura-t-il une influence quelconque sur la compréhension du sacrifice? Attentive à ces éléments, l'analyse synchronique des péripécies relatives au sacrifice du Christ sera d'abord proposée (1P 1,1-2 et 1P 2,17-21), suivies de celles

relatives au sacrifice des croyants (1P 2,4-10) ou à l'imitation du sacrifice du Christ que cela suppose pour les croyants (1P 2,18-25).

## 4.2 Sacrifice du Christ

En apparence, 1P n'est pas reconnue d'emblée pour sa christologie sacrificielle. Les allusions sacrificielles sont effectivement ténues et sporadiques. En 1P 1,1-2, on rencontre l'expression singulière, « pour l'aspersion du sang de Jésus Christ », et en 1P 1,17-21, on trouve la notion « du rachat [...] par le sang précieux du Christ, comme celui d'un agneau sans défaut et sans tache ». *Aspersion, sang, rachat, agneau*, sont autant de termes dont il faudra évaluer la pertinence et la signifiante sacrificielle. Qu'en est-il du sacrifice du Christ dans la lettre de Pierre? Comment en parle-t-elle? À quoi sert-il? Que représente-t-il? Aura-t-il des répercussions sur le comportement éthique des chrétiens? Prenons le temps de regarder chacune de ces péripécies.

### 4.2.1 Pour l'aspersion de son sang : 1P 1,1-2

1P 1,1-2 est l'adresse de la lettre de Pierre. Les commentaires sur cette péripécie, généralement peu étudiée, la considèrent presque à l'unanimité comme l'adresse de la lettre. Diverses discussions sont soulevées par les chercheurs. Par exemple, certains exégètes s'interrogent sur le sens métaphorique ou non du mot *παρεπιδήμιος*, « étrangers ». S'agit-il de vrais étrangers ou d'étrangers dans un sens figuré<sup>476</sup>? D'autres chercheurs s'affairent à comprendre le sens de l'énumération des diverses provinces romaines « du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie ». L'énumération est-elle aléatoire

---

<sup>476</sup> Les discussions cherchent généralement à prouver ou non le sens métaphorique de *παρεπιδήμιος* ou de *διασποράς*. Voir P.J. ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary on First Peter* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 1996, p. 82; S. BÉNÉTREAU, *La première épître de Pierre*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1984, p. 76; ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 312-313; K.H. JOBES, *1 Peter* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Baker Academy, 2005, p. 61-64; C. SPICQ, *Les épîtres de saint Pierre* (SB), Paris, Gabalda, 1966, p. 40.

ou indique-t-elle le trajet réel parcouru par le porteur de la lettre<sup>477</sup>? La triade « Père, Esprit et Jésus Christ » est discutée<sup>478</sup>. Certains distinguent le souhait final de 1P de celui des lettres pauliniennes<sup>479</sup>. Quelques-uns s'intéressent à cette péricope pour le jeu particulier des prépositions<sup>480</sup>, d'autres veulent y voir tous les thèmes relatifs au reste de la lettre<sup>481</sup>, tandis que certains ignorent complètement son influence<sup>482</sup>. Bref, plusieurs questions, mais bien peu qui s'intéressent au caractère sacrificiel possible et à son influence dans la vie du croyant.

Voilà pourquoi l'interprétation de l'expression « pour l'obéissance et l'aspersion du sang de Jésus Christ » (εἰς ὑπακοὴν καὶ βάπτισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1P 1,2) sera mon principal point d'intérêt. La majorité des chercheurs reconnaissent la difficulté grammaticale de la phrase et en discutent amplement, mais très peu d'études s'attardent sur les conséquences de l'interprétation. Le thème sacrificiel est certes envisagé, mais il est

<sup>477</sup> Pour des travaux qui s'intéressent à l'énumération des provinces romaines, voir l'excurus d'ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 83-85 et l'article de C.J. HEMER, « The Address of 1 Peter », *ExpTim* 89 (1978) p. 239-243. Plusieurs commentateurs pensent que l'ordre des noms viendrait de l'itinéraire suivi par le porteur de la lettre, mais selon Jobes, ces hypothèses ne concordent pas avec les tracés connus des chemins au premier siècle. Elle croit plutôt que la liste des régions représente simplement la carte mentale de l'Asie Mineure que s'en faisait l'auteur. JOBES, *1 Peter*, p. 66.

<sup>478</sup> D.E. HIEBERT, « Designation of the Readers in 1 Peter 1:1-2 », *BSac* 137 (1980) p. 70; JOBES, *1 Peter*, p. 68; L. THUREN, *The Rhetorical Strategy of 1 Peter. With Special Regard to Ambiguous Expressions*, Abo, Abo Academy Press, 1990, p. 128.

<sup>479</sup> E. BEST, *1 Peter* (NCB. Commentary), Grand Rapids, Eerdmans, 1982<sup>2</sup> [London, Oliphant, 1971], p. 73; JOBES, *1 Peter*, p. 73.

<sup>480</sup> R. DUPONT-ROC, « Le jeu des prépositions en 1 Pierre 1,1-12 : De l'espérance finale à la joie dans les épreuves présentes », *EstBib* 53/2 (1995) p. 201-212; F.H. AGNEW, « 1 Peter 1:2. An Alternative Translation », *CBQ* 45/1 (1983) p. 68-73.

<sup>481</sup> J.R. MICHAELS, *1 Peter* (WBC, 49), Waco, Word Books, 1988, p. 4; MARTIN, *Metaphor and Composition in 1 Peter*; P.L. TITE, « The Compositional Function of the Petrine Prescript. A Look at 1 Pet 1:1-3 », *JETS* 39/1 (1996) p. 47-56.

<sup>482</sup> C'est le cas avec Danielle Ellul, qui étudie le cheminement rhétorique de la lettre en étudiant rapidement chaque verset de 1P, mais qui commence son analyse au verset 3. Elle reconnaît en 1P 1,1-2, l'adresse et la situation initiale, mais n'y accorde aucune importance. ELLUL, « Un exemple de cheminement rhétorique. 1 Pierre », p. 17-34. Édouard Cothenet agit de façon similaire. Il commence son analyse en disant qu'il va commenter la bénédiction d'ouverture (1P 1,3-9) « qui constitue l'ouverture de la 1<sup>e</sup> de Pierre [...] ». Mais que fait-il des deux premiers versets? É. COTHENET, « Liturgie et vie chrétienne d'après 1 Pierre », dans A.M. TRIACCA, A. PISTOIA et C. ANDRONIKOF, dir., *La liturgie, expression de la foi. Conférences Saint-Serge, XXV<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques, Paris, 27-30 juin 1978*, Rome, C.L.V. Edizioni liturgiche, 1979, p. 98.

presque exclusivement étudié dans son rapport difficile avec l'obéissance et avec le rôle du génitif Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>483</sup>. La problématique grammaticale discutée, à défaut d'être résolue, les discussions s'estompent sans pour autant éclaircir l'ambiguïté sacrificielle.

Il convient donc de s'interroger sur cette obéissance et cette aspersion de sang pour approfondir les interprétations possibles du sacrifice. Quelle est cette obéissance? Qu'est-ce que cette aspersion du sang de Jésus Christ? Prenons donc le temps de situer la petite péricope dans son contexte littéraire immédiat.

### *Délimitation du texte*

À cause de son emplacement particulier, la délimitation de la péricope est simple à établir. 1P 1,1-2 est largement reconnue comme l'adresse de la lettre<sup>484</sup>. Reprenant la formule habituelle des lettres antiques (A à B + souhait), elle présente l'énonciateur (A), « Pierre » (Πέτρος) et les énonciataires (B), des « élus<sup>485</sup> ». La qualité de cette élection est décrite par une triade introduite par trois prépositions différentes : ils sont élus, *selon* (κατὰ) la prescience de Dieu le Père, *par* (ἐν) la sanctification de l'Esprit, *pour* (εἰς) l'obéissance et l'aspersion du sang de Jésus Christ. L'adresse se termine par un souhait : « Que la grâce

---

<sup>483</sup> Pour une discussion sur les problèmes grammaticaux posés par la parataxe « obéissance et aspersion du sang de Jésus Christ », voir particulièrement l'article d'Agnew, « 1 Peter 1:2. An Alternative Translation », p. 68-73 et aussi : ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 87-89; BÉNÉTREAU, *La première épître de Pierre*, p. 79-81; DUPONT-ROC, « Le jeu des prépositions en 1 Pierre 1,1-12 », p. 204; ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 319-320, HIEBERT, « Designation of the Readers in 1 Peter 1:1-2 », p. 72-73; JOBES, *1 Peter*, p. 71-72; MICHAELS, *1 Peter*, p. 11-13. D'autres interprètent « obéissance et aspersion du sang » en lien avec le baptême. Entre autres : F.W. BEARE, *The First Epistle of Peter. The Greek Text with Introduction and Notes*, Blackwell, Oxford, 1970<sup>3</sup> [1958<sup>2</sup>, 1947], p. 77; L. GOPPELT, *A Commentary on 1 Peter*, sous la direction de F. HAHN / trad. (et augmenté) par J.E. Alsup, Grand Rapids, Eerdmans, 1993 [allemand, 1978], p. 71; B. REICKE, *The Epistle of James, Peter, and Jude* (AB, 37) New York, Doubleday, 1964, p. 77; SCHLOSSER, « Le thème exodiale dans la Prima Petri », p. 261.

<sup>484</sup> La délimitation de l'adresse ne pose pas de problème chez les chercheurs. Voir Annexe 3. Plans de 1P, p. xxv-xxviii.

<sup>485</sup> La salutation (ou l'ouverture) des lettres antiques était très brève. Paul a innové en amplifiant l'ouverture de ses lettres. Il semble que cet usage s'est poursuivi dans les lettres chrétiennes postpauliniennes. BURNET, *Épîtres et lettres I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècle*, p. 114.

et la paix soient multipliées en vous! » (1P 1,2) En 1P 1,3-12, la lettre se poursuit par une longue action de grâces qui sert d'amorce au corps de la lettre (1P 1,13-5,11).

***Place dans l'ensemble de la lettre***

1P 1,1-2, comme adresse de la lettre, jouit donc d'une situation stratégique privilégiée dans l'ensemble de la lettre. L'ouverture donne les éléments nécessaires à la compréhension de la lettre<sup>486</sup>. Comme le prétendent Jean Calloud et François Genuyt, l'adresse a pour fonction d'établir le contrat énonciatif nécessaire à la compréhension du message. Ce contrat énonce les qualités qui habilitent l'énonciateur à parler et les énonciataires à entendre<sup>487</sup>. En ce sens, l'adresse « annonce les intentions de l'expéditeur et fournit une clef d'interprétation pour le destinataire<sup>488</sup> ».

On comprendra aisément comment, en plus de présenter et de qualifier l'énonciateur (qui parle et qui est-il?) et les énonciataires (à qui parle-t-il et qui sont-ils?), la salutation de 1P 1,1-2 fournit les bases de son argumentation (de quoi parle-t-il? comment en parle-t-il et pourquoi?). Ainsi, qu'une expression à potentialité sacrificielle, « l'obéissance et l'aspersion du sang de Jésus Christ » (1P 1,2), se retrouve dans l'argumentation de base de l'adresse n'est pas un détail à négliger. Sa position stratégique est révélatrice de son importance et il faudra en tenir compte tout au long de l'interprétation de la péricope. Le poids stratégique de « l'obéissance et l'aspersion du sang de Jésus Christ » étant reconnu, le texte peut maintenant être analysé dans ses composantes grecques, et une traduction peut être envisagée.

---

<sup>486</sup> BURNET, *Épîtres et lettres I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècle*, p. 57.

<sup>487</sup> J. CALLOUD et F. GENUYT, *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique* (LD, 109), Paris, Cerf, 1982, p. 38.

<sup>488</sup> BURNET, *Épîtres et lettres I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècle*, p. 118.

**Le texte**<sup>489</sup>

- 1P 1,1 Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ  
 ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις  
 διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας,  
 1P 1,2 κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς  
 ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος  
 εἰς ὑπακοήν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ,  
 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθεῖη.

- **Traduction littérale**

- 1P 1,1 Pierre, apôtre de Jésus Christ,  
 aux élus, étrangers de passage<sup>a</sup>,  
 de la dispersion<sup>b</sup> du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie,  
 1P 1,2 <sup>c</sup>selon la prescience de Dieu le Père  
 par la sanctification de l'Esprit  
 pour<sup>d</sup> l'obéissance et l'aspersion du sang de Jésus Christ  
 que la grâce et la paix<sup>e</sup> soient multipliées<sup>f</sup> en vous.

- **Commentaires et justification de la traduction**

a) Παρεπιδήμοις est un terme rare dans la Bible (cinq fois<sup>490</sup>). Dans le grec profane, un παρεπίδημος n'est pas un πάροικος – ou vivant en παροικία – (termes présents en

---

<sup>489</sup> La critique textuelle ne rapporte que l'ajout de quelques καὶ dans certains manuscrits et des différences mineures dans la nomenclature des provinces des destinataires. Sans incidence herméneutique, la leçon retenue du N-A<sup>27</sup> s'appuie sur des manuscrits importants (P<sup>72.74</sup> N<sup>2</sup> A B<sup>2</sup> Ψ 33. 1739 M vg bo [1241 : h.t.]). Les chercheurs acceptent sans problème la leçon du texte. Par exemple, ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 308-321. ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 79.

<sup>490</sup> Παρεπίδημος se trouve en Gn 23,4; Ps 38,13; He 11,13 et 1P 1,1; 2,11.

1P 1,17 et 2,11<sup>491</sup>). Un παρεπίδημος serait davantage une personne en séjour temporaire, tolérée dans un autre pays que le sien, mais sans statut, ni protection légale, d'où la traduction, « étrangers de passage », tandis qu'un πάροικος serait une personne qui, sans devenir citoyen, vit de façon durable dans le pays, se voit acceptée et bénéficie de certains privilèges<sup>492</sup>.

b) Διασπορᾶς vient de διά + σπορᾶς (génitif de σπορά) qui veut dire : disséminer les graines. Traduit littéralement ici par *dispersion*, διασπορά a donné le terme francisé de « diaspora » pour nommer la dispersion à travers le monde des juifs exilés de leur pays. Ce terme est maintenant utilisé pour toute communauté particulière vivant à l'étranger<sup>493</sup>.

c) La plupart des chercheurs s'accordent pour dire que la triade introduite par les trois prépositions (κατὰ, ἐν et εἰς) est relative à ἐκλεκτοῖς (« élus »). Certaines traductions reprennent même le terme avant la triade pour bien signaler le lien<sup>494</sup>. La *Bible de Jérusalem* change l'ordre des mots pour nommer les conditions de cette élection : « Pierre, apôtre de Jésus Christ, aux étrangers de la Dispersion : du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie, **élus** selon la prescience de Dieu le Père... » Cette traduction offre

---

<sup>491</sup> En 1P, trois termes différents (παροικία, πάροικος, παρεπίδημος) formés de la particule παρα- (παρα-οἶκος, παρα-οἶκία, παρα-επίδημος) signalent la notion d'*étrangers*.

<sup>492</sup> Sur la thématique de l'étranger en 1P et sur le sens de παρεπίδημος et πάροικος, voir J.H. ELLIOTT, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy*, Philadelphia, Fortress Press, 1981; R. FELDMIEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (WUNT, 64) Tübingen, Mohr, 1992; D. JODOIN, « La Première lettre de Pierre. Quand la dispersion provoque le témoignage », dans *Actes du 44<sup>e</sup> congrès de la Société canadienne de théologie (1-3 novembre 2007)*, Montréal, Fides, à paraître.

<sup>493</sup> Dans la LXX, la *diaspora* est un terme technique pour parler de la dispersion des Israélites parmi les Gentils au-delà des limites de la Terre Sainte, résultat de la guerre, de l'exil ou du commerce. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 313. À cause de cela, certains ont conclu que la lettre était adressée à des juifs chrétiens, mais la plupart des auteurs actuels la considèrent plutôt comme une lettre adressée à des chrétiens de toute origine vivant en étrangers (ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 82).

<sup>494</sup> Elliott rajoute « élus » avant la triade tout en signalant entre crochets qu'il s'agit d'un ajout de sa part : « Peter, an apostle of Jesus Christ, to the elect strangers of the Diaspora in Póntus, Galatia, Cappadocia, Asia, and Bithynia, [elect] according to the foreknowledge... » ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 307. La BNT a une approche similaire : « Pierre, envoyé de Jésus Christ, aux élus du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie qui vivent dispersés comme des étrangers. Élus selon les vues de Dieu le Père... ».

une meilleure fluidité littéraire, mais diminue le saisissant contraste entre les termes ἐκλεκτοῖς, παρεπιδήμοις et διασπορᾶς (« élus », « étrangers » et « dispersion »). La lettre s'adresse à des « élus » qui sont « étrangers » et « dispersés ».

d) La phrase « εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ », introduite par εἰς, fait partie d'un bloc de trois syntagmes prépositionnels qui clarifient la nature de l'élection des énonciataires. Chaque syntagme est relatif soit au Père, à l'Esprit ou à Jésus Christ. La traduction des deux premières phrases ne pose généralement pas de problèmes. La troisième phrase est plus délicate à traduire, puisque la fonction du εἰς pose problème.

La traduction habituelle y voit une préposition finale : « élus *pour* l'obéissance et l'aspersion du sang de Jésus Christ. » Mais qu'est-ce à dire? Pour Francis Agnew, l'objection principale à cette option vient du fait que la préposition εἰς contrôlerait à la fois ὑπακοὴν (« obéissance ») et ῥαντισμὸν (« aspersion »). Il considère possible d'être élu pour l'obéissance à Jésus Christ, mais non pas pour l'aspersion du sang de Jésus Christ. Devant cette difficulté interprétative, Agnew, à la suite des travaux de Julius R. Mantey<sup>495</sup>, propose de donner à la préposition εἰς un sens causal : « élus [...] à cause de l'obéissance et de l'aspersion du sang de Jésus Christ<sup>496</sup>. » Selon lui, cette analyse permet de considérer Ἰησοῦ Χριστοῦ comme un génitif subjectif qui s'applique à la fois à ὑπακοὴν (« obéissance *de* Jésus Christ ») et à ῥαντισμὸν αἵματος (« l'aspersion du sang *de* Jésus Christ<sup>497</sup> »). Ainsi,

<sup>495</sup> Mantey avait déjà soulevé l'attention des chercheurs sur la possibilité d'un εἰς à sens causal. Il s'attardait principalement à Ac 2,38. L'argumentation de Mantey a été questionnée par Marcus qui reconnaissait qu'il pouvait être possible que εἰς ait un tel sens, mais dénonçait les exemples à majorité non bibliques de Mantey pour appuyer son argumentation. Voir J.R. MANTEY, « Unusual Meanings for Prepositions in the Greek New Testament », *Expositor* 25 (1923) p. 453-460; « The Causal Use of *Eis* in the New Testament », *JBL* 70 (1951) p. 45-48; « On Causal *Eis* Again », p. 309-311; H.E. DANA et J.R. MANTEY, *A Manual Grammar of Greek New Testament*, New York, Macmillan, 1927, p. 103-105. En réponse à Mantey, voir R. MARCUS, « On Causal *Eis* Again », *JBL* 70 (1951) p. 129-130; « The Elusive Causal *Eis* », *JBL* 71 (1952) p. 43-44.

<sup>496</sup> AGNEW, « 1 Peter 1:2. An Alternative Translation », p. 68-73.

<sup>497</sup> En attribuant au génitif Ἰησοῦ Χριστοῦ la fonction de génitif subjectif qui s'applique à la fois à obéissance et aspersion, Agnew résout le problème qu'il constate chez certains auteurs qui attribuent deux fonctions différentes au génitif dans la même phrase en traduisant « pour l'obéissance en Jésus Christ (génitif objectif) et l'aspersion du sang de Jésus Christ (génitif subjectif) ». La traduction de la préposition dans un sens causal permet le génitif subjectif dans les deux cas : « à cause de l'obéissance de Jésus Christ (génitif subjectif) et de

l'obéissance et l'aspersion du sang de Jésus Christ deviennent une cause de l'élection. En traitant Ἰησοῦ Χριστοῦ en génitif subjectif, la triade prépositionnelle (κατὰ, ἐν et εἰς) se trouve en parallèle : Dieu, l'Esprit et Jésus Christ ont tous un rôle actif dans l'élection : l'origine (**élus** – κατα – *selon* la prescience de Dieu), la médiation (**élus** – ἐν – *par* la sanctification de l'Esprit) et la cause (**élus** – εἰς – *à cause de* l'obéissance et de l'aspersion du sang de Jésus Christ).

Bien que la solution d'Agnew soit herméneutiquement attrayante, est-elle grammaticalement défendable<sup>498</sup>? Agnew reconnaît lui-même que, des quarante-deux utilisations de la préposition εἰς en 1P, aucune autre n'a un sens causal<sup>499</sup>.

Roselyne Dupont-Roc refuse la proposition d'Agnew. Elle prétend que, même s'il a pu y avoir dans certaines couches de la langue populaire des confusions dans l'utilisation des prépositions, la langue écrite soignée a tenté de les éviter<sup>500</sup>. Cependant, la position de Dupont-Roc est représentative de l'ambiguïté et de l'ambivalence interprétative possibles. D'une part, elle soutient qu'« il faut garder à la préposition εἰς son sens fort de direction et de but visé. Il s'agit d'orienter toute la vie chrétienne “vers l'obéissance et l'aspersion du

---

l'aspersion du sang de Jésus Christ (génitif subjectif). » AGNEW, « 1 Peter 1:2. An Alternative Translation », p. 69-70. Achtemeier croit qu'il s'agit d'un faux problème puisque le génitif « Jésus Christ » indique la source du sang et non pas nécessairement celle de l'obéissance. ACHEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 88.

<sup>498</sup> Au niveau du εἰς causal, la position de Mantey est mentionnée à la dixième signification possible du εἰς chez Bauer, mais sans référence à 1P 1,2 : BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 291; la position de Mantey est également relevée chez Blass-Debrunner, sans allusion à 1P 1,2 : F. BLASS et A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* / trad. et révisé par R.W. Funk, Chicago, The University of Chicago Press, 1961, § 207, p. 112; et il en est de même pour Wallace qui souligne le problème et la discussion soulevés par Marcus contre Mantey pour Ac 2,38, mais ne fait jamais allusion au cas de 1P 1,2 : WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 369-370. L'alternative causale d'Agnew est choisie par ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 319-320.

<sup>499</sup> Elliott, qui opte pour le sens causal du εἰς en 1P 1,2 reconnaît cependant 15 autres applications du εἰς comme but : 1P 1,3.4a.5.7.22; 2,5.7.8.9.14.21; 3,7.9; 4,2.7), mais aucune autre utilisation causale de la préposition. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 319.

<sup>500</sup> DUPONT-ROC, « Le jeu des prépositions en 1 Pierre 1,1-12 », p. 204, note 10.

sang de Jésus Christ<sup>501</sup> ». D'autre part, elle préconise également que le texte doive être lu à un double niveau :

L'obéissance et l'aspersion du sang sont d'abord celles, subjectives, de Jésus Christ lui-même, qui a connu la souffrance et le don du sang; mais dans la mesure où il s'agit pour les chrétiens d'une visée (εἰς), l'ensemble ne se comprend que comme l'obéissance et l'effusion du sang de chacun "à cause de Jésus-Christ" : en lui proviennent toute obéissance et tout don de soi<sup>502</sup>.

Cette interprétation, bien qu'intéressante et ouverte, me semble contradictoire d'un point de vue grammatical, puisqu'elle accorde à la préposition εἰς une double fonction : celle de la visée et celle de la cause. Les chrétiens doivent tendre *vers* l'obéissance de Jésus et l'aspersion du sang de Jésus Christ, en étant obéissants et en versant leur sang *à cause de* l'obéissance et de l'aspersion du sang de Jésus Christ. Bien qu'herméneutiquement acceptable, cet apparent double emploi de εἰς est grammaticalement ambivalent et porte à confusion.

Pour sa part, Achtemeier convient que le sens causal est une suggestion logique, mais il s'y refuse à cause de l'utilisation de εἰς dans un sens final dans les versets suivants (1P 1,3-5 : « ... nous a fait renaître *pour* (εἰς) une vivante espérance [...] *pour* (εἰς) un héritage incorruptible, sans souillure [...], *pour* (εἰς) un salut prêt à se révéler... »). Il propose plutôt une lecture influencée par l'intertextualité avec Ex 24,3-8 où *obéissance*, *sacrifice* et *aspersion du sang* sont intimement liés. Pour lui, les chrétiens deviennent élus en accord avec le plan de Dieu, par la sanctification de l'Esprit, pour qu'ils soient le peuple de la nouvelle alliance qui, comme l'alliance avec Israël, entraîne l'obéissance et le sacrifice<sup>503</sup>.

---

<sup>501</sup> DUPONT-ROC, « Le jeu des prépositions en 1 Pierre 1,1-12 », p. 204.

<sup>502</sup> DUPONT-ROC, « Le jeu des prépositions en 1 Pierre 1,1-12 », p. 201-202.

<sup>503</sup> ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 89.

À mon avis, la proposition causale de Agnew, bien qu'attrayante, est grammaticalement faible et ne peut pas être retenue. Du côté de Dupont-Roc, le problème semble venir du souci de vouloir associer le génitif subjectif Ἰησοῦ Χριστοῦ à la fois à l'obéissance et à l'aspersion du sang, ce qui entraîne une interprétation qui joue sur la finalité et la cause. Voilà pourquoi, à la suite d'Achtemeier, je choisis de rendre εἰς en préposition finale, qui régit à la fois « obéissance » et « aspersion », tout en considérant Ἰησοῦ Χριστοῦ comme génitif subjectif de αἵματος (« sang ») et non de ὑπακοήν (« obéissance »). L'intertextualité avec Ex 24,3-8 confirmera cette option de traduction<sup>504</sup>.

e) Χάρις (grâce) et εἰρήνη (paix) sont deux nominatifs formant un hendiadys<sup>505</sup> dans les expressions d'ouverture. Tout en étant distincts, ils désignent une même réalité, d'où le verbe à la 3<sup>e</sup> p.s., dont ils sont le sujet<sup>506</sup>.

f) Πληθυνθείη (optatif aoriste passif, 3<sup>e</sup> p.s. de πληθύω) est classé par Wallace dans la classe des « voluntative optative » qui expriment un souhait obtenu ou une prière<sup>507</sup>.

La traduction générale de 1P 1,1-2 ne pose pas de problème majeur, sauf pour εἰς ὑπακοήν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ (1P 1,2). Faut-il s'étonner que le seul passage problématique de cette péricope, au niveau de la traduction, soit celui relié à des termes à connotation sacrificielle? Toutefois, cette difficulté apportée par la référence sacrificielle laisse entrevoir également une possibilité métaphorique, dont il faut prendre conscience.

<sup>504</sup> Voir *Intertextualité*, p. 212ss.

<sup>505</sup> Un hendiadys (littéralement, ἓν διὰ δύοί, un par deux) suppose deux mots coordonnés qui peuvent faire référence à une seule et même chose en soulignant deux aspects de cette réalité.

<sup>506</sup> WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 51. Wallace rappelle la suggestion que Paul aurait inventé ou popularisé l'expression *grâce et paix*. L'expression utilisée sans verbe est vue comme une signature de l'apôtre, tandis que, dans les autres lettres (pastorales ou catholiques), l'expression est toujours présente avec un verbe.

<sup>507</sup> WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 481.

### *Le jeu des métaphores*

À cause de la mention de *l'aspersion du sang* de Jésus Christ, 1P 1,2 revêt un caractère sacrificiel ambigu, voire même « énigmatique », selon Jean Calloud et François Genuyt<sup>508</sup>. En fait, ce caractère ambigu vient de la portée métaphorique de l'expression dont il faut reconnaître la tension.

Les énonciataires sont des élus « pour l'obéissance et l'aspersion du sang de Jésus Christ ». Qu'est-ce que cela signifie? Quel est le lien entre l'obéissance et l'aspersion? Il est clair que « l'aspersion du sang de Jésus Christ » ne doit pas être prise au sens propre. Le sang de Jésus n'a littéralement jamais été aspergé sur qui que ce soit. Mais de quel ordre est son sens métaphorique? L'aspersion du sang fait référence au culte sacrificiel vétérotestamentaire, où le sang, porteur de vie qui appartient à Dieu, était un élément nécessaire au fonctionnement du culte. Est-ce à dire que les étrangers de passage de 1P sont élus pour vivre ou pour perpétuer le sacrifice? Or, il s'agit ici, en outre, non pas du sang d'un animal égorgé, mais du sang de Jésus Christ. Le sang du Christ a-t-il le même rôle que le sang des animaux? Remplace-t-il le sang des animaux? Ces simples questions révèlent l'évidence de la tension apportée par la métaphore. Les énonciataires de la lettre sont des élus par *un acte qui « est comme » l'aspersion du sang de Jésus Christ et qui « n'est pas » l'aspersion du sang de Jésus Christ*. La tension entre *ressemblance* et *dissemblance* apportée par l'image métaphorique exige une attention aux moindres petits détails laissés dans le texte. Examinons donc les particularités littéraires de l'adresse de 1P.

---

<sup>508</sup> CALLOUD et GENUYT, *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique*, p. 35. Calloud et Genuyt considèrent que l'idée de l'aspersion du sang est présentée en 1P 1,2 de manière énigmatique, mais sera exposée plus clairement en 1P 1,19. L'analyse de 1P 1,17-21 vérifiera cette hypothèse.

**Observations littéraires**

D'abord, 1P est conforme à la pratique épistolaire du premier siècle avec une adresse et une conclusion (1P 5,12-14) qui se rejoignent et se complètent, comme en fait foi le tableau suivant.

Tableau 13. 1P. L'adresse et la conclusion

L'adresse : 1P 1,1-2	La conclusion : 1P 5,12-14
Pierre, apôtre	Je vous écris par Sylvain
aux élus	co-élue
dispersés (dans diverses régions)	à Babylone
Jésus Christ	en Christ
grâce	grâce
paix	paix
souhait	salutation

1P 1,1-2 établit également les principaux personnages en jeu et fonde les grandes lignes de l'argumentation générale. Un tableau des principales observations en dresse le portrait :

Tableau 14. 1P 1,1-2. Tableau des observations littéraires

1P.1	Prépositions	Personnages				
		Pierre	vous	Dieu	Jésus	Esprit
v. 1	Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας,	Πέτρος ἀπόστολος	ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς		Ἰησοῦ Χριστοῦ	
v. 2	κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοήν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη.		ὑμῖν	θεοῦ πατρὸς	Ἰησοῦ Χριστοῦ	ἁγιασμῷ πνεύματος

Dans ce tableau général, on remarque l'importance accordée aux divers personnages de la lettre et le recours à trois prépositions différentes en lien avec un personnage différent (Dieu le Père, Jésus Christ et le Saint Esprit). Ces deux caractéristiques, personnages et prépositions, attireront d'abord mon attention, par la suite, j'envisagerai les possibilités intertextuelles.

- **Les personnages et leurs actions**

1P 1,1-2, comme adresse, a l'avantage de présenter de façon succincte les personnages mis en discours dans la lettre et leurs principaux attributs. « L'adresse est une prise de parole qui établit les préalables pour la reconnaissance par les partenaires de leurs statuts respectifs<sup>509</sup>. » Aucun verbe actif ne caractérise les personnages, mais les qualificatifs et les qualifications de chacun sont des indices de leur rôle respectif tout au long de la lettre. Un tableau des personnages et de leurs qualifications (ci-après) permet de

<sup>509</sup> CALLOUD et GENUYT, *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique*, p. 31.

constater rapidement la sobriété entourant l'énonciateur qui ne fait qu'une brève présentation de lui-même, contrairement à une énumération plus détaillée des qualificatifs des énonciateurs, qui laisse deviner que l'insistance n'est pas sur l'énonciateur, mais sur les énonciateurs<sup>510</sup>.

Tableau 15. Les personnages en 1P 1,1-2

Qui?		Qualificatifs et qualifications
JE	Pierre	apôtre de Jésus Christ
VOUS		élus étrangers dispersés obéissance sanctifiés par l'Esprit aspergés par le sang de Jésus Christ Le <i>vous</i> (ὁμῖν) à qui s'adresse le souhait de grâce et de paix
IL	Dieu	qui a la prescience Père
	Esprit	qui sanctifie
	Jésus Christ	aspersion du sang de qui Pierre est apôtre

L'énonciateur, qui se nomme *Pierre* (Πέτρος), se qualifie d'*apôtre de Jésus Christ*. Sans entrer dans les nombreux débats à la recherche de l'auteur réel<sup>511</sup>, la lettre est néanmoins mise sous l'autorité de Pierre, qui demeure une figure d'autorité dans les écrits néotestamentaires<sup>512</sup>. Πέτρος, qui n'était pas initialement un nom, mais un surnom donné à Simon par Jésus (Mt 16,17-18), revêt l'implication symbolique de la pierre, de la roche, du roc qui est stable, immuable et solide. Mettre la lettre sous le patronage de Pierre accorde à

<sup>510</sup> Voir MICHAELS, *1 Peter*, p. 4.

<sup>511</sup> Sur le débat au sujet de l'auteur réel, voir notes 106 et 107.

<sup>512</sup> Dans leur ouvrage collectif, Brown, Donfried et Reumann nuancent l'autorité attribuée à Pierre et s'étonnent de l'influence que le nom de Pierre aurait pu avoir en Asie Mineure. R.E. BROWN, K.P. DONFRIED et J. REUMANN, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* / trad. par J. Winandy (LD, 79), Paris, Cerf, 1974, p. 185. Elliott maintient par contre que, dans l'Église primitive, la mémoire de Pierre, comme disciple, apôtre et témoin demeurait vibrante. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 309.

celle-ci une force, une légitimité et une autorité essentielles pour les énonciataires affaiblis par leur dispersion. Sa qualité d'*apôtre de Jésus Christ* lui confère l'autorité d'un proche du Christ, comme témoin de sa vie et de sa mort<sup>513</sup>.

C'est donc un apôtre de Jésus Christ qui s'adresse aux énonciataires « vous », qui sont d'abord qualifiés d'*élus* (ἐκλεκτοῖς). L'élection réfère au statut spécial conféré à Israël comme peuple choisi par Dieu. Par ce qualificatif d'*élus*, les énonciataires partagent avec Israël le même privilège. Cette élection, maintenant accordée aussi à ceux qui croient au Christ, ne peut qu'avoir des incidences sur le comportement des croyants. Être qualifiés d'*élus* appelle un comportement particulier que le reste de la lettre éclairera. Par l'élection, les énonciateurs sont mis à part pour Dieu. Plusieurs chercheurs s'entendent même pour dire que l'élection fait d'eux des *étrangers* (παρεπιδήμοις<sup>514</sup>). Être *élus* et être *étrangers* demeure toutefois un contraste saisissant. Comment peut-on à la fois porter des qualificatifs qui soient autant positifs que négatifs? J. Ramsay Michaels dira : « Their divine election is a sociological as well as theological fact, for it has sundered them from their social world and made them like strangers or temporary residents in their respective cities and provinces<sup>515</sup>. » L'élection les rend *étrangers* par leur croyance et leur allégeance religieuse. Ils ne pratiquent pas les mêmes cultes, ils se distinguent, ils sont à part. Par contre, cela ne signifie pas qu'ils ne soient pas également des étrangers par leur nature, comme le confirme un autre qualificatif, *dispersés*.

---

<sup>513</sup> Au contraire de Paul qui doit convaincre de son autorité d'apôtre (« appelé apôtre », κλητός ἀπόστολος, Rm 1,1 et 1Co 1,1; « apôtre de Christ Jésus par la volonté de Dieu », 2 Co 1,1; « apôtre non de la part des humains, mais par Jésus Christ et Dieu le Père », Ga 1,1), l'énonciateur Pierre ne justifie pas le caractère apostolique de son autorité, il se contente de dire qu'il est apôtre de Jésus Christ. ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 81.

<sup>514</sup> BEST, *1 Peter*, p. 70; CALLOUD et GENUYT, *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique*, p. 32; GOPPELT, *A Commentary on 1 Peter*, p. 68.

<sup>515</sup> MICHAELS, *1 Peter*, p. 6.

Contrairement à certaines formules pauliniennes qui s'adressent à des Églises précises par le mot ἐκκλησία<sup>516</sup>, 1P s'adresse plutôt à des *dispersés* (διασποράς) dans diverses provinces de l'Asie Mineure. 1P « substitue donc à la mention de l'église celle de la diaspora des élus, à un terme qui évoque le peuple rassemblé un autre terme qui évoque le peuple dispersé<sup>517</sup> ». L'originalité des énonciataires comme peuple est qu'ils sont *dispersés*. Bien qu'ils soient *dispersés*, ils ont cependant la fierté de former un peuple unique<sup>518</sup>. Grâce à l'élection, le fait d'être étrangers et *dispersés* revêt un sens positif, celui d'être témoins de Dieu dans le monde.

Ces élus étrangers dispersés sont mis en lien avec l'*obéissance*. La nature restreinte de l'adresse n'élabore pas les modalités de l'obéissance attendue, mais son inscription dans l'adresse lui confère une importance indéniable. Les croyants sont « élus pour l'*obéissance* ». Il faut signaler que cette option interprétative en faveur de l'obéissance attendue des chrétiens est confirmée dans le reste de la lettre où l'obéissance est toujours relative aux énonciataires<sup>519</sup>. La lettre ne mentionne jamais l'obéissance de Jésus Christ.

Trois personnages rendent possible cette *élection* dans laquelle ils sont *sanctifiés* et *aspergés* du sang du Christ : 1/ Dieu, 2/ l'Esprit et 3/ Jésus. *Dieu* est qualifié par sa *prescience* et sa *paternité*. Sa *prescience* laisse deviner que sa connaissance du passé, du présent et de l'avenir est infaillible; il connaît ce que les élus vivent. *Dieu* est également nommé *Père*. Qu'il soit *Père* indique sa relation particulière envers les énonciataires. Avec

---

<sup>516</sup> Paul s'adresse aux Églises dans les lettres suivantes : 1-2 Co : « à l'Église de Dieu établie à Corinthe »; Ga : « aux Églises de Galatie »; 1Th : « à l'Église des Thessaloniens », mais il diversifie également son approche : en Rm, il s'adresse « à tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome; en Ph, il s'adresse « à tous les saints dans le Christ Jésus qui sont à Philippes » et en Phm, Paul s'adresse tout simplement à « Philémon ».

<sup>517</sup> CHEVALLIER, « Condition et vocation des chrétiens en diaspora », *RevScRel* 48 (1974) p. 389. Chevallier fait remarquer que la conclusion de la lettre suit la même logique, c'est-à-dire qu'elle ne s'adresse pas à une Église. Au lieu de parler de « l'Église qui est à Babylone », l'énonciateur mentionne la « *co-élue* qui est à Babylone » (1P 5,13).

<sup>518</sup> BÉNÉTREAU, *La première épître de Pierre*, p. 77.

<sup>519</sup> En plus de l'obéissance en 1P 1,2, il y a : « comme des enfants d'obéissance » (1P 1,14), « purifiés par l'obéissance à la vérité » (1P 1,22).

eux, des rapports familiaux et filiaux sont engendrés. D'ailleurs, le vocabulaire de type familial est très présent tout au long de la lettre<sup>520</sup>.

L'*Esprit*, qui est saint, effectue l'élection par la *sanctification* des élus. Tout ce qui touche à la sanctification et la sainteté, est lié à l'agir de l'Esprit qui a un pouvoir transformateur de *sanctification* sur les élus qui se mettent sous sa mouvance. L'élection exige la sanctification des personnes.

Finalement, *Jésus*, qui est *Christ*, qui fait de Pierre un apôtre, est, quant à lui, associé à l'aspersion de son sang. Les croyants sont élus pour l'*aspersion de son sang* : formule mystérieuse dont l'ambiguïté métaphorique se doit d'être approfondie, ce que la suite de l'analyse tentera de faire.

Bref, dès le début de la lettre, les personnages principaux sont présentés et bien campés dans leur rôle respectif. L'énonciateur, discret, se place sous l'autorité connue de Pierre comme apôtre de Jésus Christ. Son message a donc une légitimité importante. Il s'adresse à des énonciataires au triple qualificatif : ils sont élus, étrangers et dispersés, en vue de l'obéissance. Bien qu'ils aient à subir la précarité liée à leur statut d'étranger et à éprouver la solitude liée à leur dispersion, ils partagent la sublime faveur de l'élection en sachant qu'ils forment un peuple unique. Cette élection est rendue possible par les dons précieux d'une triade : la prescience de Dieu le Père, la sanctification de l'Esprit Saint et l'aspersion du sang de Jésus Christ<sup>521</sup>.

---

<sup>520</sup> La désignation de Dieu comme Père est confirmée par tout un vocabulaire très présent dans la lettre, relié à la paternité, la vie filiale et la vie familiale : 1P 1,3.17 (πατήρ et πατέρα, Père); 1,3.23 (ἀναγεννήσας et ἀναγεγεννημένοι, renaître); 1,14 (τέκνα, enfants); 1,22; 3,8 (φιλαδελφίαν et φιλάδελφοι, amour fraternel); 2,2 (ἀρτιγέννητα, nouveau-né); 2,2 (βρέφη, bébés); 2,17. 5,9 (ἀδελφότητα et ἀδελφότητι, ensemble des frères); 5,12 (ἀδελφου, frères); 5,13 (υἱός, fils). On pourrait aussi ajouter les allusions au sujet de la *maison* en 1P 2,4-10 (οἰκοδομεῖσθε οἶκος) et 4,17 (οἴκου), qui font référence à la maison de Dieu comme famille de Dieu.

<sup>521</sup> Il serait anachronique de parler ici de formule proprement « trinitaire » qui fait davantage référence au Concile de Nicée en 325.

▪ *Les indices textuels : les prépositions*

Les fonctions de chaque membre de cette triade sont introduites en rafale par trois prépositions différentes (κατὰ, ἐν, εἰς) confirmant le rôle bien particulier de chacun dans l'élaboration de cette élection. Paul J. Achtemeier dira que la première phrase (celle débutant par κατὰ) donne le plan : les lecteurs deviennent des élus « selon la prescience de Dieu le Père » ; la deuxième phrase (celle débutant par ἐν) donne le moyen : ils deviennent élus « par la sanctification de l'Esprit » ; et la troisième phrase (celle débutant par εἰς) est difficile à comprendre<sup>522</sup>. Comme nous l'avons vu lors de l'établissement de la traduction, la préposition εἰς pose un problème. Pour ma part, ayant opté pour une interprétation finale de la préposition, on pourrait dire, pour compléter Achtemeier, que la troisième phrase fournit le but (εἰς) : l'obéissance et l'aspersion du sang de Jésus Christ.

Quoi qu'il en soit, la compréhension de ce troisième énoncé est difficile. Les trois prépositions laissent bien entrevoir le rôle des membres de la triade, mais il demeure toujours une obscurité qui entoure le rôle de Jésus Christ que ni la description des personnages, ni la fonction des prépositions ne réussissent à résoudre. Cependant, un regard du côté de l'intertextualité pourrait être utile puisque l'aspersion du sang réfère sans aucun doute aux rituels sacrificiels de l'AT.

▪ *L'intertextualité*

En fait, 1P 1,1-2 n'utilise pas de liens intertextuels explicites. Par contre, le recours à l'expression particulière, « élus [...] en vue de l'obéissance et de l'aspersion du sang de Jésus Christ », légitime la possibilité d'un écho vétérotestamentaire. D'abord, l'élection renvoie à la faveur inouïe offerte aux Israélites d'être le peuple choisi de Dieu, en devenant la descendance d'Abraham. Cette élection se scelle dans l'alliance. Le SEIGNEUR institue une alliance avec Abraham dont le signe est la circoncision dans la chair : « Vous ferez

---

<sup>522</sup> « The third phrase admits of no easy understanding », ACHEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 87.

circoncire la chair de votre prépuce, et ce sera le signe de l'alliance entre moi et vous. »  
(Gn 17,11 : BJ)

Dans le livre de l'Exode, il est aussi question de l'élection. Le SEIGNEUR conclut une alliance avec Moïse par le sang du sacrifice : « Voici le sang de l'Alliance que le SEIGNEUR a conclue avec vous. » (Ex 24,8 : TOB) Cette référence au sang de Ex 24 est très intéressante. Comme telle, l'expression ῥαντισμὸν αἵματος est unique dans la Bible<sup>523</sup>. Dans l'AT, bien que le sang soit aspergé (ῥαίνω) durant certains rites sacrificiels<sup>524</sup>, on ne retrouve pas explicitement l'expression ῥαντισμὸν αἵματος. Comme tel, le mot « aspersion » (ῥαντισμός) ne se retrouve que dans le livre des Nombres (Nb 19,9.13.20.21). Voilà pourquoi J. Ramsey Michaels considère Nb 19 comme l'origine apparente de l'aspersion dont 1P 1,2 fait mention<sup>525</sup>. Cependant, il s'agit d'une aspersion d'eau pour la purification, et non d'une aspersion de sang. Les cendres d'une vache rouge immolée sont mêlées à de l'eau, puis ce mélange est aspergé pour la purification de ceux qui se sont souillés avec un cadavre. Bien que le même terme « aspersion » (ῥαντισμός) se retrouve en Nb 19 et 1P 1,2, les contextes de chaque texte ne semblent pas pouvoir être mis en parallèle.

Ailleurs dans l'AT, durant certains rites sacrificiels, le sang d'un oiseau ou d'un animal est *aspergé* (ῥαίνω), *versé* (προσχέω) ou *répandu* (κατασκεδάννυμι), 1/ sur l'autel et son pourtour<sup>526</sup>, 2/ sur le voile du lieu saint<sup>527</sup>, 3/ sur le propitiatoire<sup>528</sup>, 4/ sur la tente de la

---

<sup>523</sup> He 11,28 utilise « effusion de sang » (πρόσχυσις τοῦ αἵματος) et He 12,24 présente les termes de façon inversée : « sang de l'aspersion » (αἵματι ῥαντισμοῦ).

<sup>524</sup> Le rite du sang était nécessaire pour l'holocauste ('*ōlāh*), le sacrifice de communion (*zēbah šelāmim*), le sacrifice de réparation ('*āšām*) et pour le sacrifice pour le péché (*hatā*).

<sup>525</sup> MICHAELS, *1 Peter*, p. 12. Michaels se démarque de la majorité des auteurs qui voient une allusion intertextuelle avec Ex 24,3-8. Michaels se refuse à ce lien intertextuel parce que le terme d'« aspersion » (ῥαντισμός) n'est pas présent en Ex 24.

<sup>526</sup> Lv 1,5.11; 3,2.8.13; 5,9; 7,2; 8,11.19.24; 9,12.18; 14,19; 17,6; Ex 24,6; 29,16-20; 2R 16,13.

<sup>527</sup> Lv 4,6.17.

<sup>528</sup> Lv 16,14.15.16.

rencontre<sup>529</sup>, 5/ sur une maison<sup>530</sup>, 6/ sur une personne<sup>531</sup> ou 7/ sur le peuple<sup>532</sup>. Une grande majorité de chercheurs croient que le texte de l'aspersion sur le peuple de Ex 24,8 pourrait être une référence intertextuelle à l'aspersion du sang de 1P 1,2, parce qu'il est la seule aspersion sur le peuple et parce qu'il peut être mis en lien avec l'obéissance<sup>533</sup>. En ce sens, Jacques Schlosser soutient que Ex 24 pourrait fournir « l'explication de la mention un peu surprenante de l'obéissance avant l'aspersion » de 1P 1,2 qui unit de près *obéissance* et *aspersion du sang*<sup>534</sup>. Olivette Genest y voit même un midrash d'Exode, du récit de l'alliance au Sinai<sup>535</sup>.

Ex 24,3-8 est une partie de la conclusion du récit de l'alliance établie entre Dieu et Israël. Le peuple promet d'« écouter » (ἀκουσόμεθα : indicatif futur moyen, 1<sup>re</sup> p.pl. de ἀκούω) les paroles prononcées par Dieu (Ex 24,3). Le sang est « versé » (προσέχεεν : indicatif imparfait actif, 3<sup>e</sup> p.s. de προσχέω) sur l'autel en holocauste et en sacrifice de communion (Ex 24,4-6). Après que le peuple eut promis à nouveau de « faire » (ποιήσομεν : indicatif futur actif, 1<sup>re</sup> p.pl. de ποιέω) et d'« écouter » (ἀκουσόμεθα) tout ce que le SEIGNEUR a dit (Ex 24,7), Moïse prend le reste du « sang » (αἷμα) pour le « répandre » (κατεσκέδασεν : indicatif aoriste actif, 3<sup>e</sup> p.s. de κατασκεδάυνυμι) sur le peuple (Ex 24,8), et ainsi l'alliance est scellée.

Or, il faut souligner que la racine ραντ- est absente en Ex 24. Au lieu de l'« aspersion » (ράντισμός), on retrouve les verbes « verser » (προσχέω) et « répandre »

<sup>529</sup> Nb 19,4.

<sup>530</sup> Lv 14,51.

<sup>531</sup> Une aspersion de sang est faite sur Aaron en Lv 8,30 et Ex 29,21, et sur un lépreux en Lv 14,17.

<sup>532</sup> Ex 24,8.

<sup>533</sup> ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 88; BEST, *1 Peter*, p. 71; GOPPELT, *A Commentary on 1 Peter*, p. 87; HIEBERT, « Designation of the Readers in 1 Peter 1:1-2 », p. 72; K.H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (HTKNT, 13.2), Freiburg, Herder, 1964, p. 22; E.G. SELWYN, *The First Epistle of St-Peter. The Greek Text, with Introduction, Notes and Essays*, London / New York, Macmillan & Co Ltd / St-Martin's Press, 1964<sup>3</sup> [1947<sup>2</sup>, 1946], p. 120.

<sup>534</sup> SCHLOSSER, « Le thème exodiale dans la Prima Petri », p. 261.

<sup>535</sup> Pour Genest, 1P 1,1-2 reprendrait les mêmes figures que Ex 19-24. GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 179.

(κατασκεδάινυμι). Au lieu de l'« obéissance » (ὕπακοή), on mentionne que le peuple va « faire » (ποιέω) et « écouter » (ἀκούω) ce que Dieu dira. L'idée générale de l'obéissance avant l'aspersion peut venir de Ex 24, mais non pas la construction littéraire de l'expression.

Sans être un renvoi intertextuel explicite, Ex 24 peut être une référence intertextuelle intéressante qui confirme l'entrée dans l'alliance de ce peuple dispersé. L'exemple du peuple d'Ex 24,7, qui a écouté ce que Dieu lui avait dit et qui s'est engagé à faire et à écouter tout ce que Dieu a dit, incite les énonciataires à entrer dans cette obéissance. En 1P, à la suite du peuple de Moïse, les énonciataires sont élus en vue de l'obéissance. Celle-ci permet aux nouveaux élus, dispersés dans diverses provinces romaines, d'entrer dans cette alliance offerte par le sang de Jésus Christ. Obéissance et aspersion du sang du Christ deviennent inséparables : l'une appelle l'autre. Le chrétien et le Christ s'interpellent l'un l'autre. Louise-Marie Antoniotti fait un parallèle : comme « Moïse qui avait scellé l'alliance sinaïtique en aspergeant la nation choisie avec le sang des victimes [...] Jésus asperge les élus de son propre sang pour les rendre participants de la grâce de la nouvelle alliance<sup>536</sup> ».

L'allusion intertextuelle à Ex 24,5-8 aide à comprendre le syntagme prépositionnel εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ et la tension apportée par le jeu de la métaphore. La *ressemblance* est palpable, une alliance est conclue dans le sang et le peuple promet l'obéissance, mais, en même temps, la *dissemblance* ne doit pas être négligée. Il s'agit du sang de Jésus Christ et non pas du sang d'une victime animale. Jésus est mort sur une croix et son sang, bien qu'il ait giclé de son côté (Jn 19,34), n'a pas été aspergé sur quiconque. L'aspersion du sang du Christ scelle alors métaphoriquement une nouvelle alliance avec un peuple nouveau, les croyants en Jésus Christ. Son sang permet de sceller une alliance inédite.

---

<sup>536</sup> L.M. ANTONIOTTI, « Structure littéraire et sens de la Première Épître de Pierre », *RThom* 85/4 (1985) p. 536-537.

Déjà, la reconnaissance du caractère métaphorique de l'aspersion du sang de Jésus Christ fournit des indices pour reconnaître que l'ouverture de la lettre ne met pas tant l'accent sur le sacrifice que sur l'alliance offerte aux nouveaux élus. Ainsi, la métaphore, en introduisant l'aspersion du sang de Jésus Christ, convie les énonciataires de 1P, ces nouveaux élus, à entrer dans l'alliance entre Dieu et les êtres humains offerte, non plus par la circoncision ou le sacrifice, mais par la mort et la résurrection de Jésus Christ. Les énonciataires sont élus pour l'obéissance à la volonté de Dieu et pour accueillir l'alliance scellée métaphoriquement par l'aspersion du sang de Jésus Christ.

### *Incidences herméneutiques du jeu des métaphores*

À partir de ces quelques indices tirés des particularités littéraires et intertextuelles, on peut tenter de répondre à trois questions : 1/ quelles sont les incidences herméneutiques du jeu des métaphores?, 2/ la position stratégique de la métaphore a-t-elle une influence sur la compréhension du sacrifice du Christ dans le reste de la lettre? et 3/ quelles sont les conséquences de l'association étroite entre obéissance du croyant et aspersion du sang du Christ?

Premièrement, la reconnaissance du caractère métaphorique de l'expression « l'aspersion du sang de Jésus Christ » désamorce dès le départ chez le lecteur toute tentative d'appropriation unilatéralement sacrificielle. La tension entre *ressemblance* et *dissemblance* incite à la nuance. Toute « métaphore introduit automatiquement une mise en soupçon de l'adéquation des mots et des choses, qui travaille à dénoncer l'arbitraire du signe linguistique<sup>537</sup>. » En instaurant ce doute sur le sens attribuable, le lecteur devient attentif aux sens possibles. Ainsi, la métaphore de l'aspersion par le sang peut reprendre une nouvelle vitalité. Loin d'être confinée aux seules réalités culturelles, la métaphore inscrit l'aspersion du sang au cœur de l'alliance.

---

<sup>537</sup> BORDAS, *Les chemins de la métaphore*, p. 120.

Deuxièmement, la position stratégique de la métaphore placée comme adresse de la lettre a deux effets importants. D'abord, à la suite de la remarque précédente, dès le début de la lettre, la présentation métaphorique de l'aspersion du sang du Christ alerte le lecteur du surplus de sens que l'image métaphorique veut apporter. La lecture qui s'en suivra devra donc tenir compte de cette ouverture de sens offerte par les métaphores. Ensuite, puisque le jeu des métaphores a inscrit la péricope non pas uniquement dans le domaine sacrificiel, mais aussi dans celui de l'alliance, cette particularité imprénera donc toute argumentation ultérieure. Ainsi, là où une référence sacrificielle liée au sang pourrait être entrevue, on se rappellera le lien élémentaire et fondamental avec cette nouvelle alliance où le Christ remplace l'alliance établie par la circoncision avec Abraham (Gn 17,11) et par le sacrifice avec Moïse (Ex 24,8).

Troisièmement, le flou contenu dans l'expression « εἰς ὑπακοήν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ » semble étroitement unir l'obéissance des croyants avec l'aspersion du sang du Christ. La préposition εἰς, en régissant à la fois l'obéissance et l'aspersion, éclaire le but de cette élection : *pour* l'obéissance et *pour* l'aspersion du sang de Jésus Christ. Les deux substantifs, *obéissance* et *aspersion*, sont si intimement liés que l'un ne va pas sans l'autre : l'obéissance appelle l'aspersion du sang; l'aspersion du sang appelle l'obéissance<sup>538</sup>. Le Christ et les chrétiens ont des liens indéniables de connivence. 1P 1,1-2 devient donc un verset clé dans la compréhension du sacrifice du Christ et du sacrifice des chrétiens, car elle fait clairement la jonction entre les deux « sacrifices ». Par le « sacrifice » de l'aspersion du sang du Christ, l'alliance est offerte et scellée. Par le « sacrifice » de l'obéissance des chrétiens, l'alliance est possible et accessible.

La métaphore de l'aspersion du sang de 1P 1,1-2 en jouant sur la tension entre *ressemblance* et *dissemblance* fait éclater le carcan sacrificiel de l'expression et dévoile la

---

<sup>538</sup> Achtemeier, suivi de Jobes (JOBES, *1 Peter*, p. 71-72), propose de considérer l'obéissance et l'aspersion comme un hendiadys indiquant que le sang du Christ scelle l'alliance qui requiert l'obéissance du peuple. ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 87-88.

possibilité de l'alliance offerte aux élus<sup>539</sup>. 1P 1,1-2 n'est pas la seule occurrence du sang en 1P. Une autre péricope mentionne le sang du Christ. Il s'agit de 1P 1,17-21 qui est cependant plus complexe puisqu'elle fait appel à plus d'une image métaphorique. Prenons le temps d'y jeter un coup d'œil.

#### 4.2.2 Rachetés par le sang, comme celui d'un agneau : 1P 1,17-21

1P 1,17-21 est une exhortation générale qui forme en grec une longue et unique phrase qui présente l'appel à la vie nouvelle à la lumière des relations familiales avec Dieu. Achtemeier dira que « this passage embodies the fundamental theological argument that underlies and undergirds all that follows in this letter, whether hortatory or theological<sup>540</sup> ». Les raisons pour adopter un comportement empreint d'obéissance, de respect, de crainte et de soumission sont explicitées. Les croyants, étant de la famille de Dieu, doivent désormais délaisser leurs vains comportements hérités de leurs pères pour s'imprégner de respect envers leur divin Père, le juge impartial, parce qu'ils savent qu'ils ont été rachetés par le sang précieux du Christ, comparé à celui d'un agneau sans défaut et sans tache.

La péricope présente donc le Christ, cause et fondement du nouveau comportement éthique à adopter. Elle le fait en traçant un portrait du Christ, enraciné dans le cultuel et marqué par des jeux de métaphores et d'intertextualité. Jacques Schlosser dira que l'« énoncé de 1,18-19 rappelle le cœur de la sotériologie néotestamentaire : le salut réalisé à travers la mort du Christ. Pourtant, si l'affirmation est commune, son expression dans notre texte révèle des particularités<sup>541</sup> », qui ne sont pas sans ambiguïté sacrificielle. Une de ses particularités vient des mots à fortes allusions vétérotestamentaires, dont les références intertextuelles précises divisent les chercheurs<sup>542</sup>.

---

<sup>539</sup> Olivette Genest parle d'une configuration sacrificielle sur le parcours du rite de l'alliance. GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 179.

<sup>540</sup> ACHTEMEIER, *I Peter. A Commentary*, p. 123.

<sup>541</sup> SCHLOSSER, « Le thème exodial dans la Prima Petri », p. 264.

<sup>542</sup> La partie traitant de l'intertextualité de 1P 1,17-21 démontrera les diverses positions des chercheurs.

Avec « un rachat par le sang précieux du Christ, comme celui d'un agneau sans défaut et sans tache » (1P 1,18-19), est-on ici en présence d'une réelle théologie sacrificielle de la mort du Christ qui offre sa propre vie en rançon à Dieu par le sang versé, tel un agneau conduit à l'abattoir, pour racheter l'humanité de ses péchés? Pour tenter de répondre, la péricope sera d'abord située dans l'ensemble de la lettre. Par la suite, j'examinerai 1P 1,17-21 dans son contexte littéraire à travers ses particularités de traduction, avant d'établir les enjeux métaphoriques puis les indices textuels et intertextuels du passage qui permettront une interprétation conforme à ses particularités littéraires.

### *Place dans l'ensemble de la lettre et délimitation du texte*

Après la préface épistolaire (1P 1,1-2) et une action de grâces élaborée (1P 1,3-12), commence le corps de la lettre (1P 1,13-5,11). Tout en poursuivant les thèmes de 1P 1,1-2 et de 1P 1,3-12, la première section (1P 1,13-2,10) trace les conséquences qui résultent de l'engendrement des croyants comme enfants du Père. Elliott dira que « 1:13 does not introduce an entirely new or different section of the letter but commences an exposition of the moral implications of what has been previously stated<sup>543</sup>. » Quoi qu'il en soit, ce premier bloc présente comment les croyants, par la grâce de Dieu, deviennent la famille du Père.

La délimitation du premier bloc d'exhortation (1P 1,13-2,10) n'est pas contestée par les chercheurs. Par contre, il existe de nombreuses différences sur le découpage précis de cette première section. Plusieurs distinguent une première grande péricope : 1P 1,13-21 ou 1P 13-25<sup>544</sup>. John H. Elliott, qui opte pour 1P 1,13-21, fait une délimitation basée sur l'inclusion du mot *espérance* (ἐλπίσατε, v. 13 et ἐπίδα, v. 21c<sup>545</sup>) :

<sup>543</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 355.

<sup>544</sup> À l'Annexe 3. Plans de 1P, p. xxv-xxviii, les auteurs optant pour 1P 1,13-21 sont : BJ, TOB, Achtemeier, Elliott, Jobes, et ceux qui choisissent 1P 1,13-25 sont : Dalton, Spicq, Antoniotti, Schlosser.

<sup>545</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 355.

A :	l'espérance	v. 13
B :	la sainteté des croyants	v. 14-16
B' :	la sainteté du Christ	v. 17-21b
A' :	l'espérance	v. 21c

La division d'Elliott est intéressante et fait nettement ressortir une péricope en deux parties : 13-16 et 17-21<sup>546</sup>. Plusieurs auteurs, de fait, optent pour diviser cette partie en deux, formant ainsi une péricope spécifique avec les versets 17 à 21<sup>547</sup>. À mon avis, 1P 1,13-21 peut être considérée comme une péricope en deux parties, séparée et unie par le καὶ du verset 17. Par contre, l'inclusion d'Elliott ne me semble pas assez fondamentale pour obliger à traiter les deux parties dans le même bloc. Ainsi, 1P 1,17-21, bien que liée à ce qui précède, peut être interprétée pour elle-même. On peut alors diviser ainsi la première partie de la lettre :

1/ Les croyants, engendrés par Dieu, sont exhortés en enfants obéissants à ne pas se conformer à leur vie d'autrefois, mais à devenir saints : c'est un appel à la sainteté (1P 1,13-16).

2/ Puisque, comme enfants de Dieu, ils invoquent le Père, juge impartial, ils doivent se comporter dans le respect sachant qu'ils ont été rachetés par le sang précieux du Christ : c'est un appel au respect et à la reconnaissance de la grâce de Dieu (1P 1,17-21).

3/ Comme enfants de Dieu, ils doivent désirer le lait de la Parole pour croître dans le salut : c'est un appel à la croissance dans l'amour par la Parole (1P 1,22-2,3).

---

<sup>546</sup> Calloud et Genuyt divisent 1P 1,13-25 en trois segments : 1/ l'espérance (1P 1,13-16); 2/ la foi (1P 1,17-21) et 3/ l'amour (1P 1,22-25). CALLOUD et GENUYT, *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique*, p. 83.  
<sup>547</sup> À l'Annexe 3. Plans de 1P, p. xxv-xxviii, les auteurs choisissant 1P 1,17-21 sont : Selwyn, Schwank, Best, Léa, Calloud et Genuyt, Michaels.

4/ Comme enfants de Dieu, ils partagent maintenant les mêmes privilèges que le peuple d'Israël puisqu'ils sont aussi peuple de Dieu : c'est l'appel à être pleinement famille de Dieu (1P 2,4-10).

C'est en tenant compte de tout ce contexte que 1P 1,17-21 doit être interprétée. Partie particulière dans les diverses exhortations à conformer leur vie à l'appel de Dieu, 1P 1,17-21 souligne de façon unique le fondement des exigences imputées aux croyants : Dieu est leur Père et leur juge qui leur offre la libération par le sang précieux du Christ. La reconnaissance perpétuelle de cette grâce inédite sera la motivation de leur bonne conduite dans un monde hostile.

Le contexte global étant établi, regardons maintenant les particularités littéraires liées au texte grec.

### *Le texte*

- 1P 1,17     καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε  
               τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον,  
               ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε,
- 1P 1,18     εἰδότες ὅτι  
               οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ,  
               ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου
- 1P 1,19     ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι  
               ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ,
- 1P 1,20     προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου  
               φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς
- 1P 1,21     τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν  
               τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα,  
               ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν.

▪ *Traduction littérale*

- 1P 1,17 Et si<sup>a</sup> vous invoquez<sup>b</sup> le Père,  
celui qui juge sans partialité<sup>c</sup> selon l'œuvre<sup>d</sup> de chacun  
conduisez<sup>e</sup>-vous dans la crainte<sup>f</sup> durant le temps de votre séjour à l'étranger<sup>g</sup>,
- 1P 1,18 sachant que  
vous n'avez pas été rachetés<sup>h</sup> de votre vaine<sup>i</sup> conduite héritée de vos pères<sup>j</sup>  
par l'or ou l'argent périssable,
- 1P 1,19 mais par le sang précieux<sup>k</sup> du Christ,  
comme celui<sup>l</sup> d'un agneau sans défaut et sans tache,
- 1P 1,20 connu d'avance<sup>m</sup> d'une part, avant la fondation du monde  
et d'autre part, manifesté à la fin des temps à cause de vous,
- 1P 1,21 qui, par lui, croyez<sup>n</sup> en Dieu,  
celui qui l'a ressuscité d'entre les morts et qui lui a donné la gloire  
de telle sorte que votre foi et votre espérance<sup>o</sup> soient en Dieu.

▪ *Commentaires et justification de la traduction*

a)  $\epsilon\iota$  introduit une proposition conditionnelle avec une protase à l'indicatif ( $\epsilon\pi\iota\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon$ ) et une apodose à l'impératif ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\rho\acute{\alpha}\phi\eta\tau\epsilon$ ). Elliott le traduit simplement par « puisque », parce qu'il introduirait la réalité de ce qui va suivre<sup>548</sup>. Achtemeier, qui traduit aussi par « puisque », affirme qu'il ne s'agit pas tant de poser une condition que de dessiner une inférence. Le grammairien Wallace, cependant, désire garder la nuance apportée par le  $\epsilon\iota$ . Il le classe dans les conditionnelles de première classe, assumées vraies pour le besoin de l'argumentation, mais cela ne veut pas dire que la condition soit effectivement vraie ou qu'elle signifie « puisque<sup>549</sup> ». Selon lui, dans un tel cas, la particule  $\epsilon\iota$  ne devrait pas être traduite par « puisque », parce que le  $\epsilon\iota$  fonctionne davantage comme un instrument de

<sup>548</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 364.

<sup>549</sup> WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 694.

persuasion plutôt qu'une évidence. Pour Wallace, traduire par « puisque » diminue l'échange relationnel dans le texte : « To translate εἰ as *since* is to turn an invitation to dialogue into a lecture<sup>550</sup> », et fait perdre la force littéraire de la proposition conditionnelle. John C. Beckman reconnaît à la conditionnelle le sens de « puisque », mais il traduit par « si », justement pour garder l'effet rhétorique<sup>551</sup>. Ici, en traduisant par « si », le lecteur est obligé de prendre conscience que s'il veut invoquer Dieu comme son Père, il devra aussi conduire sa vie dans la crainte et le respect de Dieu.

b) Ἐπικαλεῖσθε (indicatif présent moyen, 2<sup>e</sup> p.pl. de ἐπικαλέω) a quelques variantes. N-A<sup>27</sup> a ἐπικαλεῖσθε, mais  $\mathfrak{P}^{72}$  a καλεῖτε (« vous appelez », indicatif présent actif, 2<sup>e</sup> p.pl. de καλέω) et 322. 323 ont αἰτεῖσθε (« vous demandez à », indicatif présent moyen, 2<sup>e</sup> p.pl. de αἰτέω). Certains croient que la variante de  $\mathfrak{P}^{72}$  viendrait du fait que naturellement καλέω peut supporter deux accusatifs<sup>552</sup>, tandis que ἐπικαλεῖσθε n'utilise habituellement qu'un simple objet direct. Cependant, τὸν κρίνοντα (celui qui juge) peut être considéré une apposition de πατέρα (Père). Bref, la leçon de N-A<sup>27</sup> sera conservée.

c) L'adverbe ἀπροσωπολήμπως, « sans partialité », littéralement « qui ne prend pas de visage<sup>553</sup> », est un hapax biblique. Cependant, l'idée de Dieu qui juge sans partialité est fréquente dans la Bible<sup>554</sup>.

d) Dans l'expression « κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον », ἔργον est au singulier, ce qui ne serait pas habituel dans le NT pour ce genre d'expression<sup>555</sup>. Toutefois, on retrouve l'expression au singulier à quelques endroits du NT : 1Co 3,13; Ga 6,4; Ap 22,12. Le singulier de l'expression fait dire à plusieurs auteurs que l'œuvre dont il s'agit est la vie

<sup>550</sup> WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 692.

<sup>551</sup> J.C. BECKMAN, « Live a Fear-of-God Lifestyle, Ransomed Ones. 1 Peter 1:17-21 », *STJ* 10/1-2 (2002) p. 78-79.

<sup>552</sup> BAUER, « καλέω », dans *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 502.

<sup>553</sup> CALLOUD et GENUYT, *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique*, p. 100.

<sup>554</sup> Dt 10,17; 2Ch 19,7; Mt 5,45; Ac 10,34; 15,8-9; Rm 2,11; Ga 2,6; Ep 6,9; Col 3,25.

<sup>555</sup> BEST, *1 Peter*, p. 87.

tout entière : « “the work” refers to the person’s entire lifestyle viewed as a whole, rather than to specific individual deeds<sup>556</sup>. »

e) Ἀναστράφητε (impératif aoriste passif, 2<sup>e</sup> p.pl. de ἀναστρέφω) est une construction passive qui supporte quelquefois un sens actif<sup>557</sup>.

f) Ἐν φόβῳ n’a pas le sens de *peur*. Dans la Bible, φόβος et φοβέω sont utilisés pour exprimer le *respect*, la *crainte*, la *révérence* devant la grâce et le pouvoir de Dieu. Ce respect / crainte de Dieu est un motif pour garder les commandements de Dieu (Ex 20,20; 2Ch 19,9; Ne 5,9; Pr 8,13) et le commencement de la sagesse (Ps 111[110],10; Pr 1,7).

g) Formé de la particule παρά (« auprès de ») et de οἰκία (« maison »), παροικία est utilisé pour exprimer l’état particulier de ceux qui vivent ailleurs (pas *dans* la maison, mais *auprès de* la maison). Elliott va consacrer de nombreuses lignes pour expliciter ce terme. Il a été le premier à relever la dimension sociale du mot. Παροικία, utilisé ici et en Ac 13,17, dénote une situation sociale précaire. Elliott dénonce les tendances à attribuer un sens spirituel au terme : « Bible translations, which include “sojourning,” “pilgrimage,” “stay,” often obscure the meaning and social implications of this term by assuming and attributing a “spiritual” meaning (spiritual “pilgrimage” or “exile” on earth<sup>558</sup>). » Selon lui, le contraste cosmologique « exil sur terre », « maison du ciel » ne serait pas adéquat pour παροικία, ni dans l’usage biblique, ni dans le contexte de 1P<sup>559</sup>. Il est déplorable que plusieurs traductions bibliques induisent d’emblée un sens métaphorique en incorporant des mots absents du texte grec. À titre d’exemples, comme traduction du mot παροικία, on retrouve : « temps de votre exil » (BJ); « séjour en exil » (BNT); « séjour sur la terre » (TOB); « temps de votre pèlerinage » (LSG); « temps de votre séjour ici-bas (DRB); « temps qu’il

<sup>556</sup> BECKMAN, « Live a Fear-of-God Lifestyle, Ransomed Ones », p. 83. Elliott croit que ἔργον est utilisé collectivement pour signifier « comportement » : ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 365.

<sup>557</sup> BAUER, « ἀναστρέφω », dans *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 72-73.

<sup>558</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 367.

<sup>559</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 368. Cette notion d’étrangers sur terre n’espérant que la patrie du ciel aurait été retrouvée pour la première fois dans les écrits de Clément d’Alexandrie au II<sup>e</sup> siècle.

vous reste à passer sur la terre » (BFC); « the time of your sojourning *here* » (KJV). Roselyne Dupont-Roc reconnaît : « Nul ne contestera que le thème de la récompense promise et du salut à venir traverse la lettre de part en part, mais il nous semble que, loin d'insister sur ce futur, l'auteur de *1 Pierre* s'emploie à ramener sans cesse l'attention des communautés sur le présent à vivre<sup>560</sup>. »

Bien qu'Elliott ait eu une influence très positive en faisant ressortir le contexte sociologique de 1P, plusieurs chercheurs demeurent très réticents à éliminer tout sens spirituel ou métaphorique de l'expression. Schlosser reconnaît l'apport positif d'Elliott du point de vue sociologique, mais pour lui, cela n'empêche pas de valoriser également la dimension religieuse ou spirituelle de *παροιμία*<sup>561</sup>. En même temps, à cause de l'argumentation d'Elliott, les auteurs hésitent davantage avant de donner une interprétation exclusivement métaphorique ou spirituelle<sup>562</sup>.

À la suite de Paul Ricoeur, on a déjà dit qu'un mot en soi n'est pas métaphorique, c'est sa présence dans un contexte qui le rend métaphorique<sup>563</sup>. Ainsi, *παροιμία*, comme mot, ne revêt pas automatiquement une connotation métaphorique. Il est possible qu'il fasse réellement référence au séjour à l'étranger des énonciataires qui sont dispersés dans diverses régions du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie. Pour cette raison, je choisis de traduire simplement par *séjour à l'étranger*, laissant une ouverture aux diverses possibilités de sens.

---

<sup>560</sup> DUPONT-ROC, « Le jeu des prépositions en 1 Pierre 1,1-12 », p. 202.

<sup>561</sup> SCHLOSSER, « Le thème exodiale dans la Prima Petri », p. 263.

<sup>562</sup> C'est le cas d'Achtemeier qui considère *παροιμία* dans le sens de vie de pèlerinage et d'exil, mais qui conserve toutefois certains bémoles à cause des travaux d'Elliott. ACHEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 125-126.

<sup>563</sup> Voir p. 59. RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 8 et « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972) p. 94-95.

h) Ἐλυτρώθητε (indicatif aoriste passif, 2<sup>e</sup> p.pl. de λυτρόω) est une construction passive sans agent premier exprimé. Les grammairiens le qualifient de passif divin<sup>564</sup>. Dérivé de λύω, λυτρόω rappelle le prédicat λύτρον, formé de λύω (« délier ») et du suffixe instrumental -τρον (sens de *outil, moyen*), littéralement « instrument ou moyen pour délier ». Comme ἀπολύτρωσις en Rm 3,24, les emplois vétérotestamentaires<sup>565</sup> et néotestamentaires<sup>566</sup> de λυτρόω permettent de dégager deux sens : 1/ *libérer en payant une rançon* et 2/ *libérer d'une situation d'oppression*<sup>567</sup>. On saisit ici la fragilité de la traduction. Λυτρόω porte effectivement les deux sens, mais quand Dieu est le sujet (ou le passif divin), il est toujours associé au deuxième sens, celui de la délivrance des Israélites en référence aux situations de vie difficile, comme l'esclavage en Égypte ou l'exil à Babylone. La délivrance par Dieu est presque toujours faite gratuitement. Seul Is 52,3 emploie λυτρόω avec Dieu en lien avec l'idée d'un prix à payer, mais λυτρόω est précédé d'une conjonction de négation « οὐ » : ὅτι τάδε λέγει κύριος δωρεὰν ἐπράθητε καὶ οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε, « car ainsi parle le Seigneur : “Vous avez été vendus gratuitement et vous ne serez pas rachetés contre de l'argent.” ».

Il n'est pas le lieu de faire ici toute l'analyse littéraire, intertextuelle ou métaphorique qu'un tel terme nécessite. Mais pour établir le choix de traduction, il est important de prendre conscience du présupposé qu'on peut imposer au mot. Pour l'instant, il importe de garder au mot un sens ouvert. Tout comme pour ἀπολύτρωσις de Rm 3,24, les liens sémantiques spécifiques liés au *rachat* sont conservés tout en gardant en mémoire l'idée de la libération, de la délivrance. Voilà pourquoi je traduis par « racheter ».

<sup>564</sup> Le passif est quelquefois utilisé sans agent quand Dieu est l'objet évident. Selon certains, cela viendrait de l'aversion juive à utiliser le nom divin. WALLACE, *A Greek Grammar beyond the Basics*, p. 437.

<sup>565</sup> Λυτρόω est employé 96 fois dans la LXX au sujet : 1/ du rachat d'une propriété faite par un parent (Lv 25,25.33.48) ou du premier-né (Nb 18,15.17) et 2/ de la délivrance des Israélites de l'esclavage et de l'exil, accomplie par la puissance de Dieu, normalement sans mention de prix (Ex 6,6; 15,13; Dt 7,8; 9,26; 15,15; 21,8; 24,18; Is 43,1; 51,11; 52,3).

<sup>566</sup> Dans le NT, λυτρόω n'apparaît que trois fois (Lc 24,21, Ti 2,14 et 1P 1,18).

<sup>567</sup> BAUER, « λυτρόω », dans *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 606.

i) *Ματαίας*, traduit ici par « vaine », est aussi un des mots utilisés dans la LXX (et même dans le NT) pour parler des idoles païennes<sup>568</sup>.

j) *Πατροπαράδοτου* est un hapax biblique. Dans la littérature gréco-romaine, il a un sens positif, mais ici, associé de près à *ματαίας ἀναστροφῆς*, il revêt un sens négatif.

k) *Τιμίω* (*τίμιος*, ainsi que son dérivé *ἔντιμον*) a deux sens : 1/ *de grande valeur*, « précieux » et 2/ *ce qui est relatif à l'honneur*, « honoré ». Dans l'analyse de 1P 2,4-10, le sens de *l'honneur* est privilégié puisque le dérivé *ἔντιμον* est mis en contraste avec la *honte*. Par contre, ici, dans un contexte où l'or et l'argent sont présents, le sens de *précieux* semble plus approprié. On retrouve également ce sens de *précieux* avec *πολύτιμος*, « très précieux », mis en contraste avec l'or périssable en 1P 1,7.

l) L'emplacement de la comparaison « ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου » rend l'interprétation difficile<sup>569</sup>. C'est le seul endroit du NT où le mot « sang » est séparé du mot « Christ<sup>570</sup> ». En fait, ce passage comporte deux ambiguïtés. D'abord, le génitif Χριστοῦ est-il une apposition de ἀμνοῦ (« agneau », le Christ) ou complément du nom de αἵματι (« le sang du Christ »)? Ensuite, la comparaison ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου concerne-t-elle le *sang* ou le *Christ*? Plus simplement, est-ce le *Christ* qui est comme un agneau sans défaut et sans tache, ou est-ce le *sang* du Christ qui est comme celui d'un agneau sans défaut et sans tache<sup>571</sup>? La première option induirait davantage le sens d'une substitution

<sup>568</sup> *Ματαίας* est utilisé pour parler des idoles païennes en Lv 17,7; Jr 8,19; 10,15 et Ac 14,15. Le fait que la vie des énonciateurs soit décrite du côté de ce qui est *vain, futile, idolâtrique* (*ματαίας*), amène des auteurs à croire que 1P s'adresse à des Gentils. Voir BEST, *1 Peter*, p. 88-89 et JOBES, *1 Peter*, p. 116.

<sup>569</sup> Achtemeier dira que ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ « is placed in somewhat odd position ». ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 129.

<sup>570</sup> Dans ces références, le sang est étroitement associé au Christ : 1Co 10,16; Ep 2,13; He 9,14; 1P 1,2.

<sup>571</sup> Pour montrer la diversité interprétative de ce verset et l'ambiguïté potentielle, voici les choix des grandes traductions bibliques : « mais par un sang précieux, comme d'un agneau sans reproche et sans tache, le Christ » (BJ); « mais par le sang précieux, comme d'un agneau sans défaut et sans tache, celui du Christ » (TOB); « c'est le sang précieux du Christ, l'Agneau sans défaut et sans tache » (BL); « mais par le sang précieux du Christ, agneau sans défaut et sans tache » (BNT); « non, vous avez été délivrés par le sang précieux du Christ, sacrifié comme un agneau sans défaut et sans tache » (BFC); « mais par le sang précieux de Christ, comme d'un agneau sans défaut et sans tache » (DRB, LSG, NEG).

possible par le Christ qui remplacerait l'agneau rituel. La deuxième interprétation s'inscrirait plutôt au cœur de l'alliance qui était scellée par le sang. Olivette Genest croit que la comparaison avec l'agneau est relative au sang : « son sang est précieux comme celui d'un agneau sans défaut et sans tache<sup>572</sup> », tandis qu'Elliott croit plutôt qu'il s'agit du Christ, bien qu'il reconnaisse qu'il n'est pas fréquent dans le NT d'utiliser ἀμνός pour symboliser le Christ<sup>573</sup>.

De fait, les deux options sont grammaticalement possibles, mais il me semble que la composition même du texte grec aide à fournir la réponse. Achtemeier croit que Χριστοῦ a été détaché de αἵματι pour éviter toute ambiguïté concernant le verset suivant. Ce n'est pas l'agneau qui est connu d'avance (προεγνωσμένου) et manifesté (φανερωθέντος, v. 20), mais bien le Christ. À cet égard, tout comme Genest, je considère la comparaison ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσίλου comme une insertion entre le datif αἵματι et son génitif Χριστοῦ. Ainsi, le Christ n'est pas une apposition d'agneau et le génitif Χριστοῦ n'est pas relatif au génitif ἀμνοῦ. Il s'agit plutôt du sang du Christ, lequel sang est comme celui d'un agneau sans défaut et sans tache.

m) Προεγνωσμένου (participe parfait passif, génitif masculin singulier de προγινώσκω), relatif au Christ, rappelle la prescience de Dieu (πρόγνωσιν θεοῦ) de 1P 1,2. Προγινώσκω, formé de πρό (« en avant de ») et de γινώσκω (« connaître »), littéralement « préconnaître » a le sens de « connaître à l'avance ». Là, où, pour le nom (πρόγνωσιν), la traduction choisie a été « prescience » (1P 1,2), la traduction du participe parfait demeure difficile en français. J'ai choisi de rester près du mot grec en traduisant par « connu d'avance ».

---

<sup>572</sup> GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 183.

<sup>573</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 373-374. Bien que l'image du Christ, agneau de Dieu soit très connue, dans le NT, le Christ est présenté comme un agneau uniquement en Jean (Jn 1,29.36) et dans les Actes (Ac 8,32-35) qui citent Is 52-53.

n) Il faut faire un exercice de style pour rendre en français la tournure substantivée de l'adjectif πιστοῦς en grec (présent dans les manuscrits A B *pc* vg). Des manuscrits importants ont plutôt la variante suivante, πιστεύοντας ( $\mathfrak{P}^{72}$  ⋈ C P Ψ 1739  $\mathfrak{M}$ ). Quoi qu'il en soit, l'expression concerne le fait de croire en Dieu.

o) La phrase grecque est ambiguë. Deux possibilités de traduction sont ouvertes : 1/ « votre foi et votre espérance sont en Dieu » ou 2/ « votre foi est votre espérance en Dieu ». La deuxième option serait soutenue par l'usage de l'article défini avec *foi* uniquement (τὴν πίστιν) et le fait que le mot *espérance* (ἐλπίδα) soit immédiatement placé après le mot *foi*. Dalton et Elliott optent pour le deuxième choix<sup>574</sup>. Cependant, la plupart des autres chercheurs préfèrent la première option en reliant *foi* et *espérance*. Cette option a également l'avantage de tenir compte de la conjonction καί.

L'établissement de la traduction, fondement premier de l'interprétation, demeure un exercice fastidieux, mais combien nécessaire. Encore une fois, les plus grandes difficultés de traduction concernent les termes à potentialité sacrificielle. On retiendra spécialement le terme λυτρόω (v. 18) et la syntaxe difficile entourant la comparaison ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ (v. 19), laissant entrevoir une utilisation métaphorique.

### ***Le jeu des métaphores***

La présence de difficultés de traduction permet de déceler certains enjeux métaphoriques liés au sacrifice. De fait, 1P 1,17-21 utilisent abondamment le jeu des métaphores. Mises à part les métaphores qui s'apparentent au sacrificiel à tort (comme la métaphore reliée à l'esclavage avec le rachat, v. 18) ou à raison (avec le sang et l'agneau, v. 19), on peut déceler des métaphores de type familial (avec Dieu comme Père, v. 17), juridique (avec Dieu comme juge, v. 17) et peut-être une métaphore sur le fait d'être

---

<sup>574</sup> W.J. DALTON, « So that Your Faith May also Be Your Hope in God », dans BANKS, dir., *Reconciliation and Hope*, p. 272-274 et ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 379.

étrangers (v. 17<sup>575</sup>). Ces trois dernières images métaphoriques ne seront pas analysées comme telles, même si leur contexte général est pris en considération. En fait, ces métaphores, toutes concentrées au verset 17, ne fournissent pas des éléments de compréhension nécessaires pour l'interprétation des métaphores sacrificielles<sup>576</sup>. Voilà pourquoi je m'attarderai principalement aux métaphores porteuses d'une ambiguïté sacrificielle. Deux métaphores, le *rachat* et le *sang*, qui se complètent et se court-circuitent, et une comparaison, *comme un agneau sans défaut et sans tache*, provoquent des tensions qui jouent sur la *ressemblance* et la *dissemblance*.

D'abord, les croyants sont *rachetés*. Le rachat lié à la libération des esclaves est du domaine économique et non sacrificiel. Peut-on en conclure que le don du salut se résume à une transaction commerciale? Quel est donc le prix du rachat des énonciataires? Quelle est la monnaie d'échange? Rm 3,21-26 mentionnait une « délivrance gratuite ». 1P 1,17-21 se démarquerait-elle en exigeant maintenant une transaction commerciale et pécuniaire nécessaire?

En plus d'impliquer une transaction commerciale où un prix à payer pourrait être nécessaire, 1P 1,17-21 spécifie la nature de la transaction. L'argent ou l'or périssable ne sont pas requis : il est question d'un rachat *par le sang*, comme celui d'un agneau sans défaut et sans tache. Cette notion du *sang*, avec celle de l'*agneau*, s'inscrit dans la réalité sacrificielle. Ce rachat par le sang complique l'interprétation. Deux idées distinctes se confondent : le *rachat*, métaphore économique et le *sang*, utilisé comme métaphore sacrificielle. On a donc affaire à une métaphore mixte, économique et sacrificielle, où le

---

<sup>575</sup> Bien que je n'induisse pas d'emblée un sens métaphorique à *παροιμία*, ce sens est retenu par certains. Par contre, pour mon propos, je considère que le fait d'être étrangers réellement ou métaphoriquement n'a pas d'incidences sur la compréhension du sacrifice du Christ.

<sup>576</sup> En Rm 3,21-26, trois métaphores ont été analysées : une métaphore juridique, une relative à l'esclavage et la métaphore sacrificielle. Ces trois métaphores, étant intrinsèquement liées, je me devais d'en tenir spécifiquement compte dans l'analyse puisque la compréhension de la métaphore sacrificielle dépendait de la compréhension des deux autres métaphores. Rm 3,21-26 s'est révélée une grande métaphore juridique dans laquelle se déployait la métaphore du sacrifice du Christ. Ici, en 1P 1,17-21, la paternité de Dieu et sa justice, par exemple, n'a pas d'incidences réelles sur la compréhension du sacrifice du Christ.

rachat semble se faire par le sacrifice et où le sacrifice semble se faire par le rachat, ce qui en principe ne se peut pas. Les tensions sont palpables.

1P 1,17-21 est un merveilleux exemple d'une péricope qui présente le salut par de percutantes tensions apportées par le jeu des métaphores. Les observations littéraires suivantes tenteront d'éclaircir les points de tension pour proposer une interprétation qui conserve l'ouverture apportée par le jeu des métaphores.

### ***Observations littéraires***

Comme on l'a vu, 1P 1,17-21 est une seule et unique longue phrase où tous les éléments semblent interreliés entre eux. Dressons un tableau pour en dégager un regard d'ensemble.

Tableau 16. 1P 1,17-21. Tableau des observations littéraires

1P				Personnages		
	Prépositions	Verbes	temporalité	Dieu	Christ	Vous
1,17	καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε.		τὸν χρόνον	πατέρα τὸν κρίνοντα		ἐπικαλεῖσθε ὑμῶν ἀναστράφητε
1,18	εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου					εἰδότες ἐλυτρώθητε ὑμῶν
1,19	ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἁμνοῦ ἁμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ,				αἵματι Χριστοῦ	
1,20	προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς		πρὸ καταβολῆς κόσμου ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων		προεγνωσμένου φανερωθέντος	ὑμᾶς
1,21	τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν.			θεὸν τὸν ἐγείραντα δόντα θεόν	αὐτοῦ αὐτὸν αὐτῷ	τοὺς πιστοὺς ὑμῶν

Un coup d'œil sur le tableau permet de constater que la péricope est remarquable par l'approfondissement des caractéristiques des divers personnages : le « vous » se précise en s'appropriant tous les verbes actifs; la personnalité de Dieu, Père et juge, se dévoile; et le Christ, central dans la péricope, joue un rôle irremplaçable. On peut également entrevoir que l'agencement de multiples prépositions provoque une spatialisation et une temporalité qu'il faudra approfondir. Moins visibles au premier regard, plusieurs contrastes encadrent l'argumentation et des références intertextuelles peuvent être décelées. Reprenons chacun de ces éléments.

▪ *Les personnages et leurs actions*

Tout d'abord, la péricope permet d'approfondir les caractéristiques des énonciataires « vous ». Tous les verbes conjugués leur sont dévolus. On pourrait résumer le rôle des « vous » de cette façon : *si* (εἰ) vous *invoquez* (ἐπικαλεῖσθε, indicatif présent moyen, v. 17), *conduisez-vous* (ἀναστράφητε, impératif aoriste passif, v. 17), *sachant* (εἰδότες, participe présent actif, v. 18), que vous *avez été rachetés* (ἐλυτρώθητε, indicatif aoriste passif, v. 18).

Les « vous », s'ils le veulent, *invoquent* le Père. Ils ont donc une relation filiale assez importante avec le Père pour pouvoir l'invoquer, l'appeler, le prier. Le « si » (εἰ<sup>577</sup>) implique deux points : 1/ d'abord, une certaine liberté et 2/ une conséquence. Les « vous » ont la possibilité et le choix d'invoquer Dieu comme Père, puisqu'ils sont enfants de Dieu (1P 1,3), mais s'ils l'invoquent, ils doivent désormais vivre en conséquence. Devant l'opportunité de se prévaloir du droit d'invoquer le Père, les « vous » portent ainsi le devoir de répondre par l'impératif qui leur est imposé : « the indicative of God's grace precedes the imperative of God's commands<sup>578</sup>. » S'ils invoquent, ils doivent se *conduire* dans la crainte. Ils le feront parce qu'ils *savent* (εἰδότες<sup>579</sup>). Et que *savent-ils*<sup>580</sup>? Ils savent qu'ils *ont été rachetés* de leur conduite mauvaise héritée des pères par le Christ (v. 18). Ils savent également qu'à cause d'eux, le Christ s'est manifesté à la fin des temps (v. 20) et qu'à cause du Christ, ils croient en Dieu (v. 21). Ainsi, leur foi et leur espérance sont en Dieu (v. 21).

<sup>577</sup> Ce « si », conservé pour rester près du grec, n'introduit pas qu'une conditionnelle. C'est une condition qui amène une conséquence : si vous invoquez... conduisez-vous...

<sup>578</sup> JOBES, *1 Peter*, p. 116.

<sup>579</sup> Schwank souligne l'importance du participe, εἰδότες : « La beauté particulière de ce passage réside sans doute dans le mot "sachant". » B. SCHWANK, *La première lettre de l'apôtre Pierre* / trad. par C. de Nys (Parole et Prière), Paris, Desclée, 1967 [1963], p. 43. Genest complète en disant que la phrase « consiste en une injonction (v. 17), en si/alors qui devient normative, suivie de son explication, le "sachant que" équivalant à un "car" ». GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 183.

<sup>580</sup> Achtemeier dira : « The participle itself, εἰδότες, is frequently used in the NT to indicate the content of traditions presumed already known by the readers. » ACHEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 123.

Ensuite, l'approfondissement des caractéristiques de *Dieu*, déjà qualifié de *Père* en 1P 1,2, révèle maintenant que Dieu est à la fois *Père* et *juge impartial* (v. 17<sup>581</sup>). « The emphasis of this clause is less on the fact that the readers address God as father than on the fact that the One they address as Father is also the final judge of every human being<sup>582</sup>. » La métaphore paternelle implique que Dieu considère les énonciataires comme ses enfants, qu'il prend soin d'eux et qu'il exerce une autorité envers eux, à tel point qu'une métaphore juridique confirme que son autorité paternelle lui donne le droit de juger selon l'œuvre de chacun<sup>583</sup>. Beare dira : « Our knowledge of Him as Father must not dispel our dread of Him as our Judge<sup>584</sup> ». Ce *Dieu* reconnaît aussi l'œuvre du Christ en le *ressuscitant* d'entre les morts et en lui *donnant la gloire* (v. 21). Finalement, la foi et l'espérance sont mises en *Dieu*.

La connaissance du *Christ* s'approfondit. Ici, il s'agit du *Christ*, sans la mention du nom de Jésus. C'est par *son précieux sang* (v. 19), qui est comme celui d'un agneau sans défaut et sans tache (v. 19) que les énonciataires sont rachetés de leur vaine conduite, et non pas par l'or ou l'argent. Il est, de plus, *connu d'avance* avant la fondation du monde et *révélé* à la fin des temps (v. 20). Depuis toujours, il existe, *ressuscité* et *glorifié*, lui par qui les croyants peuvent *croire en Dieu* (v. 21). Le *Christ* a donc une place centrale dans cette péricope. *Connu, révélé, ressuscité, glorifié*, il relie les humains à Dieu.

L'observation des caractéristiques des personnages permet de mettre en place le rôle de chacun et de comprendre ce qui motive les croyants à modifier leurs comportements. Les particularités du Christ demeurent toutefois obscures. Quel est ce sang précieux? Pourquoi est-il comparé à celui d'un agneau sans défaut et sans tache? Quelle image du

<sup>581</sup> L'idée de Dieu comme juge est présente ailleurs en 1P : 1P 2,23; 4,5.6.17. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 365.

<sup>582</sup> MICHAELS, *1 Peter*, p. 60.

<sup>583</sup> L'énonciateur qui s'adresse aux « vous » fait une entorse au caractère collectif de son exhortation en parlant de l'œuvre de chacun (κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον, v. 17). Les énonciataires ne peuvent pas se défiler et se fondre dans le « vous » général et anonyme. Dieu, le Père, juge l'œuvre de chaque personne.

<sup>584</sup> BEARE, *The First Epistle of Peter*, p. 100.

Christ ces caractéristiques veulent-elles faire comprendre? L'approfondissement d'autres indices littéraires permettra d'éclaircir ces particularités christologiques.

▪ *Les indices énonciatifs : spatialisation et temporalité*

Des indices temporels donnent des indications sur le rôle du Christ. D'abord, la péricope est marquée par le *temps* (χρόνος) : il s'agit du *temps* de votre séjour à l'étranger (τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον, v. 17). Le Christ, pour sa part, connu d'avance *avant* (πρὸ) la fondation du monde (προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, v. 20) est aussi révéle à (ἐπί) *la fin des temps* (φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἑσχάτου τῶν χρόνων, v. 20). Le Christ était donc avant toute chose et est à la fin des temps. Pour le croyant de 1P, la fin des temps est maintenant arrivée, puisque le Christ, Messie attendu à la fin des temps, est maintenant révéle. Le χρόνος de leur séjour à l'étranger et la fin du χρόνος semblent être ici la même réalité. Le temps (χρόνος) du Christ est maintenant le temps des énonciataires.

Cette union temporelle entre le Christ et les énonciataires se confirme par l'emploi de diverses prépositions qui laissent découvrir une certaine spatialisation des croyants à l'image de celle du Christ. Un premier déplacement, horizontal cette fois, fait un parallèle direct entre le Christ et les énonciataires. Le Christ est passé de la mort à la vie en étant ressuscité d'entre (ἐκ) les morts (τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, v. 21) par Dieu. De même, les croyants ont un déplacement symbolique similaire à faire. Ils sont rachetés de (ἐκ) leur vaine conduite (ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς, v. 18) par le sang du Christ. Le tableau suivant illustre cette spatialisation :

Tableau 17. 1P 1,17-21. Spatialisation horizontale du Christ et des énonciataires

Déplacement	Côté positif		Côté négatif
		ἐκ	
Christ	ressuscité	d'entre	les morts
« vous »	rachetés	de	leur vaine conduite

Le tableau a l'avantage de faire ressortir visuellement le parallèle entre le Christ et les énonciataires, et met en lumière à quel point la préposition ἐκ, en dissociant un avant et un après, associe la mort avec la vaine conduite, et la résurrection avec le rachat. Cet indice permet de comprendre que le rachat est une réalité positive qui n'implique, ni souffrance ni sacrifice, mais qui se tient du côté de la vie, de la délivrance, de la liberté.

Ce déplacement horizontal, de la vaine conduite au rachat, rendu possible par le ἐκ, invite les énonciataires à un déplacement vertical qui s'ancre en Dieu. Les croyants peuvent désormais s'élever vers Dieu en l'*invoquant* (ἐπικαλέω : ἐπι, « sur » + καλέω, « appeler ») et en *se conduisant* (ἀναστρέφω : ἀνά, « en haut » + στρέφω, « tourner<sup>585</sup> ») dans (ἐν) la crainte (v. 17); ainsi, ils peuvent croire en (εἰς) Dieu (v. 21) et mettre leur foi et leur espérance en (εἰς) lui (v. 21).

Finalement, cette union entre le Christ et les énonciataires est confirmée par la préposition διὰ. Tout est rendu possible *par* (διὰ) le Christ (δι' αὐτοῦ, v. 21) qui a été révélé à *cause des* (διὰ) « vous » (δι' ὑμᾶς, v. 20). Christ et énonciataires s'interpellent mutuellement. L'un ne va pas sans l'autre.

En 1P 1,17-21, le temps et l'espace du Christ rejoignent le temps et l'espace des énonciataires, du moins symboliquement. Tout comme le Christ est ressuscité des morts,

<sup>585</sup> Genest explique le terme ἀνά – στρέφω par « ramenez-à-la-hausse [...] la valeur de vos vies ». GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 183.

les croyants sont rachetés de leur vaine conduite. Ainsi, ces derniers peuvent se tourner vers Dieu en l'invoquant et en adoptant des comportements qui reflètent la grâce du salut.

▪ *Les indices stylistiques : les figures de style*

Plusieurs tensions doivent être prises en compte pour saisir le potentiel sémantique explosif de la péricope. Avant de réfléchir sur le court-circuit des métaphores entre elles – le *rachat*, non par l'or ou l'argent, mais *par le sang*, uni à la comparaison d'un *agneau sans défaut et sans tache* –, examinons deux contrastes plus généraux de type oppositionnel<sup>586</sup>.

Il y a d'abord le *Père* (πατέρα, v. 17) et *héritée des pères* (πατροπαράδοτου, v. 18), juxtaposée à la vaine conduite. Dans les cultures grecques et juives, l'héritage des pères, le πατροπαράδοτος, était la base d'une société stable et solide. 1P va à contre-courant en parlant négativement du comportement hérité des pères, parce que, dans l'Antiquité, tout ce qui venait des anciens était considéré avec le plus grand respect<sup>587</sup>. Selon Jobes, 1P est sûrement le premier écrit chrétien à utiliser πατροπαράδοτος dans un sens négatif<sup>588</sup>. Cet usage particulier de πατροπαράδοτος n'est pas un plaidoyer en faveur de la défiance envers l'héritage des anciens, mais par le contraste entre « invoquez le *Père* » et « vaine conduite *héritée des pères* », 1P souligne, de façon marquée, la radicalité de la conversion qui est exigée, qui va même jusqu'au changement d'appartenance familiale.

Ceci est confirmé par un deuxième contraste : *conduisez-vous dans la crainte* (ἐν φόβῳ [...] ἀναστράφητε, v. 17) et *vaine conduite* (ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς, v. 18). Ici, les croyants sont rachetés de leur vaine conduite, tout comme le peuple d'Israël était

---

<sup>586</sup> Sans tout analyser, je souligne à titre indicatif d'autres oppositions et contrastes marquant la péricope, sans incidence réelle sur la problématique sacrificielle. Il y a 1/ l'opposition vie / mort : Jésus est ressuscité d'entre les morts (v. 21) et la tension apportée par 2/ Jésus qui, d'une part (μὲν), est connu d'avance avant la fondation du monde et d'autre part (δὲ), est révélé à la fin des temps (v. 20).

<sup>587</sup> BÉNÉTREAU, *La première épître de Pierre*, p. 106.

<sup>588</sup> JOBES, *1 Peter*, p. 118.

racheté de l'esclavage d'Égypte ou de l'exil<sup>589</sup>. La vaine conduite est vue comme un esclavage, un joug, une oppression. Voilà pourquoi cette vaine conduite doit être remplacée par une conduite où le respect de Dieu Père est premier. Howe fait remarquer que ἀναστροφή (« conduite ») est un mot clé de la théologie pétrinienne. On le retrouve six fois en 1P : 1P 1,15.18; 2,12; 3,1.2.16 (en plus du verbe ἀναστρέφω en 1P 1,17). Le comportement exigé établit un contraste entre la vie avant le Christ et maintenant<sup>590</sup>. Pour se conduire dans la crainte, les croyants doivent être libérés de leur vaine conduite par un affranchissement particulier.

Ainsi, les croyants sont rachetés de leur vaine conduite non par l'or ou l'argent périssable (φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, v. 18), mais par le sang précieux du Christ (τιμίῳ αἵματι [...] Χριστου, v. 19). Les deux métaphores, l'une d'ordre commercial, l'autre d'ordre sacrificiel, comportent en elles-mêmes une oscillation sémantique, mais leur conjonction accentue encore la tension du passage.

Le rachat réfère à une transaction commerciale, comme on l'a vu pour Rm 3,21-26. *Les croyants sont délivrés par un acte qui « est comme » un rachat et qui « n'est pas » un rachat.* On le sait, le rachat ou la rançon était le prix payé pour racheter un esclave ou pour libérer des prisonniers de guerre. Le rachat « est bien comme » la transaction commerciale effectuée pour libérer un esclave, car il procure la délivrance. Mais en même temps, une tension demeure : il « n'est pas » comme un rachat. Un contraste vient confirmer la *dissemblance* : les croyants ne sont pas rachetés de leurs propriétaires, mais ils sont rachetés de leur vaine conduite héritée des pères. Il s'agit du premier court-circuit qui dénote un changement d'attitude, et non un changement de la condition sociale. La métaphore déborde de son contexte lié à l'esclavage. Il s'agit d'un autre rachat, d'une autre libération, d'une autre délivrance, puisqu'il se fait sans argent.

<sup>589</sup> Voir Ex 6,6; 15,13; Dt 7,8; 9,26; 15,15; 21,8; 24,18; Is 43,1; 51,11; 52,3.

<sup>590</sup> F.R. HOWE, « The Cross of Christ in Peter's Theology », *BSac* 157 (2000) p. 194.

Cette *dissemblance* est confirmée également par l'insertion de la métaphore sacrificielle qui complète la métaphore commerciale : il s'agit d'un rachat non par l'or ou l'argent périssable, mais *par le sang*. La tension est palpable. Le rachat par le sang n'existe pas dans l'AT. Il s'agit d'un deuxième court-circuit. Le sang n'a pas de valeur marchande, il est sacré, on ne peut ni le vendre, ni l'acheter. Il ne peut pas constituer une monnaie d'échange. Le sang, en étant aspergé sur les élus (1P 1,2), est une perte sans contrepartie, aucune valeur équivalente n'est escomptée. Il ne peut se substituer à rien d'autre. « Si l'or est une valeur de substitution, le sang est un don fondateur<sup>591</sup>. » L'affranchissement par le sang est donc une libération non commerciale. Calloud et Genuyt parlent d'une transmutation des valeurs par un échange des propriétés entre l'or et le sang. En principe, l'or est *précieux* et le sang est *périssable*. Mais ici, c'est l'or qui devient *périssable* et le sang qui devient *précieux*. « Or ou argent d'un côté, sang de l'autre sont tous deux des valeurs qui opèrent l'affranchissement, mais pas de la même façon. La transmutation des valeurs dont nous avons parlé [que l'or devient périssable et que le sang devient précieux] conduit à une transmutation de l'action d'affranchissement<sup>592</sup>. »

La particularité aporétique du *rachat par le sang* vient amplifier la tension apportée par la métaphore commerciale et introduit la métaphore sacrificielle. Aucun rachat n'est obtenu par le sang : le sang purifie, pardonne, absout, mais il ne rachète pas<sup>593</sup>. Inversement, aucun sacrifice ne se réalise par un rachat.

Le sens de cette double métaphore, le *rachat par le sang*, s'approfondit par une comparaison. Le sang du Christ est comparé à celui d'*un agneau sans défaut et sans tache*. De fait, la comparaison est liée à la réalité sacrificielle, où le sang d'un agneau sans défaut était requis pour certains sacrifices. Dans les prescriptions relatives aux sacrifices, les caractéristiques de l'animal offert sont importantes. Habituellement, l'agneau doit être âgé

<sup>591</sup> CALLOUD et GENUYT, *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique*, p. 106.

<sup>592</sup> CALLOUD et GENUYT, *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique*, p. 105.

<sup>593</sup> Jamais dans l'AT, les mots relatifs à *rançon* (λυτρόω, λύτρον) ne sont mis en lien direct avec le sang.

d'un an et être sans défaut<sup>594</sup>. Par contre, l'ajout de ἄσπιλος, « sans tache », marque bien la différence entre le sang d'un agneau et celui du Christ. L'agneau sans défaut et sans tache n'existe pas dans l'AT. Le mot ἄσπιλος, utilisé quatre fois dans le NT, fait appel à la pureté éthique<sup>595</sup>. 1P rajoute donc cette caractéristique à sa comparaison. 1P, en utilisant une caractéristique sacrificielle pour désigner l'agneau (« sans défaut », ἄμωμος), s'en dégage également en rajoutant une caractéristique supplémentaire (« sans tache », ἄσπιλος), qui ne fait pas référence à l'agneau habituel du sacrifice, mais à la pureté attribuée au Christ. Le sang du Christ n'est pas celui d'un agneau. L'ajout de ἄσπιλος, *sans tache, pur*, confirme qu'on est dans le domaine de la comparaison et non de l'équivalence exacte.

Cette combinaison métaphorique à la fois économique et sacrificielle fait ressortir le caractère aporétique des métaphores en jeu. La tension entre la *ressemblance*, ce qui « est comme », et la *dissemblance*, ce qui « n'est pas », doit être relevée et considérée. La reconnaissance des divers courts-circuits métaphoriques permet d'éviter une interprétation référentielle qui ne respecterait pas le texte biblique. Devant cette double métaphore du *rachat par le sang*, comparé avec celui d'un agneau, Olivette Genest propose la figure finale de la *mort-délivrance*. Selon elle, l'« unité discursive, ou les versets 18-19, ne peut pas servir, en citation, à renforcer une thèse-synthèse de la mort rédemptrice ou de la mort sacrificielle<sup>596</sup>. » Effectivement, les figures de style utilisées, contrastes, métaphores et comparaison, servent à décrire davantage une réalité liée à la délivrance qu'une allusion sacrificielle quelconque, et ce, d'une manière impressionniste, voire éclatée.

<sup>594</sup> « Agneau sans défaut » : Ex 29,38 [LXX]; Lv 9,3; 12,6 [LXX]; 14,10; 23,18; Nb 6,14; 28,3.9.11.19.27 [LXX]; 29,2.8.13.17.20.23.26.29.32.36; Ez 46,4.6.13.

<sup>595</sup> Le mot ἄσπιλος se retrouve en 1Ti 6,14, « commandement sans tache »; 1Jc 1,27, « se garder sans tache »; 2P 3,14, « appliquez-vous à être trouvés sans tache » et en 1P 1,19.

<sup>596</sup> Pour Genest, la mort-délivrance serait construite sur l'imbrication de deux configurations (mort rédemptrice, qu'elle entend au sens littéral de rachat, et mort sacrificielle) qui perdent leur force au profit de la valeur du sang, plus précieux que l'or et l'argent et plus pur que tous les sangs. GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 184.

Bref, les tensions du texte permettent de comprendre le changement radical qui est exigé des énonciataires. Ils ont maintenant un nouveau Père qui les délivre de leur vaine conduite par le sang du Christ. Dans cette analyse des divers indices textuels en vue de mieux comprendre le jeu des métaphores, il nous reste maintenant à considérer le mécanisme intertextuel, comme cela est si fréquent en 1P.

▪ *L'intertextualité*

Les chercheurs sont divisés au sujet d'une intertextualité possible en 1P 1,17-21, car il ne s'agit pas de citations explicites ou même implicites, mais bien d'allusions indéterminées. Achtemeier considère que la péricope reflète des traditions communes du NT, qui, très souvent, prennent leur source dans l'AT. Ainsi en 1P, certains concepts généraux se retrouvent en abondance dans la Bible, comme *Dieu, invoqué comme Père* (1P 1,17) et *Dieu qui juge chacun selon son œuvre* (1P 1,17<sup>597</sup>). Les multiples allusions à une grande quantité de textes bibliques rendent difficile le repérage d'un lien intertextuel précis. Il n'est pas de mon propos d'établir toutes les sources possibles d'intertextualité en 1P. Je voulais simplement signaler, dès le départ, que certaines idées de 1P sont communes à d'autres textes de la Bible, sans qu'il soit réellement possible – et de fait, herméneutiquement vraiment éclairant – d'en distinguer le lien intertextuel source. Par contre, j'envisagerai les liens intertextuels possibles concernant le « rachat par le sang du Christ, comme celui d'un agneau sans défaut et sans tache » (1P 1,18-19), à cause de son ambiguïté sacrificielle.

Tous les chercheurs reconnaissent des références vétérotestamentaires en 1P 1,18-19, mais peu s'entendent sur les renvois précis. Pour démontrer la diversité des positions et la complexité d'établir un référent intertextuel clair, j'exposerai les principales opinions des

---

<sup>597</sup> Voici quelques références qui reprennent la thématique de *Dieu invoqué comme Père* : Ps 89[88],27; Jr 3,19; et celle de *Dieu qui rend selon l'œuvre de chacun* : Ps 62[61],13; Pr 24,12; Jr 17,10; Si 16,12.14; Is 59,18; Ez 24,14; Mt 16,27; Rm 2,6.

chercheurs. Trois sources principales sont généralement admises : 1/ le livre d'Isaïe (qui rappelle l'exil), 2/ le livre de l'Exode (qui rappelle la sortie d'Égypte) et 3/ les textes traitant du sacrifice (principalement Lv et Nb), bien que des références à Gn, Ps et même Mc soient également proposées.

D'abord, la référence la plus couramment admise est Is 52,3<sup>598</sup>, mais chaque chercheur interprète différemment le lien intertextuel en insistant sur l'idée commune de *rachat* sans argent ou sur l'absence du mot « sang » ou « agneau » dans le texte prophétique. De fait, λυτρόω est fréquemment employé pour signaler le rachat d'Israël par Dieu de l'esclavage d'Égypte et de l'exil à Babylone, mais c'est seulement en Is 52,3 que le verbe λυτρόω est employé dans le sens spécifique de rançon en lien avec un prix à payer. John H. Elliott croit que le concept de la rançon / rédemption par le sang du Christ est une métaphore du salut dans l'Église primitive et un développement des paroles de Jésus concernant son sang versé, qui puise son origine en partie dans l'AT<sup>599</sup>, mais plus spécifiquement en Is 52,3<sup>600</sup>. Par contre, là où Isaïe mentionne de racheter sans argent, en 1P, un autre prix (lui aussi sans argent) est spécifié : le sang précieux du Christ<sup>601</sup>.

Karen Jobes croit que l'image de la rédemption de 1P 1,18-19 vient à la fois d'Is 52,3 et du Ps 34[33],23. Selon elle, l'idée de la libération rappelle les coutumes gréco-romaines, mais celle de la rédemption par le sang de l'agneau viendrait de l'AT. On retrouverait cette idée dans Lv, Ps, Is, Ex, Nb, mais l'auteure ne donne pas plus de références. Elle lie sans difficulté exode et exil. Pour elle, le concept de l'esclavage de

---

<sup>598</sup> Is 52,3 : ὅτι τάδε λέγει κύριος δωρεὰν ἐπράθητε καὶ οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε, « car ainsi parle le Seigneur : “Vous avez été vendus gratuitement et vous ne serez pas rachetés contre de l'argent” ».

<sup>599</sup> En référence avec λυτρόω dans l'AT, Elliott cite Ex 6,6; 15,13; Dt 7,8; 9,26; 15,15; 21,8; 24,18. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 369.

<sup>600</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 369.

<sup>601</sup> Howe, qui note l'absence d'un réel prix à payer en Isaïe, croit que l'arrière-plan de la rançon viendrait plutôt de Mc 10,45. HOWE, « The Cross of Christ in Peter's Theology », p. 193.

l'Égypte et l'exil à Babylone implique la transformation d'un ancien style de vie à un nouveau, tel qu'on le découvre en 1P<sup>602</sup>.

D'autres chercheurs préfèrent voir une référence au livre de l'Exode. Jacques Schlosser est de ceux qui ont fortement privilégié une intertextualité qui s'enracine en Exode. Pour lui, bien qu'Isaïe rappelle l'exil, il croit que la connotation exodiale de λυτρόω en Is 52,3 est évidente. « Dans Es 52,3, le verbe se rapporte à la libération de l'exil, mais ce n'est sans doute pas un hasard si, dès Es 52,4, il est question du séjour du peuple en Égypte<sup>603</sup>. » Pour Schlosser, il est clair que la rédemption réalisée dans la mort du Christ est présentée comme la réplique de la libération exodiale<sup>604</sup>. Pour Fika J. van Rensburg, 1P 1,18-19 est une métaphore tirée de l'esclavage qui peut être mise en lien avec le livre de l'Exode, puisqu'elle rappelle l'exode. Selon lui, λυτρόω serait utilisé davantage pour son pouvoir évocateur que pour son contenu théologique<sup>605</sup>. Pour sa part, Benedikt Schwank croit que le terme « agneau » rappelle Ex 12,46 à cause de la mention des os qui ne seront pas brisés<sup>606</sup>.

Willem Cornelis Unnik est réticent à voir un lien avec le livre de l'Exode parce qu'Israël n'a pas été sauvé de l'Égypte par le pouvoir du sang<sup>607</sup>. Il prend à témoin Ex 6,6 : « C'est pourquoi tu diras aux Israélites : Je suis Yahvé et je vous soustrairai aux corvées des Égyptiens; je vous délivrerai de leur servitude et je vous rachèterai à bras étendu et par de grands jugements » (BJ) et Dt 7,8 : « Mais c'est par amour pour vous et pour garder le serment juré à vos pères, que Yahvé vous a fait sortir à main forte et t'a délivré de la maison de servitude, du pouvoir de Pharaon, roi d'Égypte » (BJ), deux références qui ne font aucunement allusion au sang pour la délivrance des mains des Égyptiens.

---

<sup>602</sup> JOBES, *I Peter*, p. 117-118.

<sup>603</sup> SCHLOSSER, « Le thème exodiale dans la Prima Petri », p. 264.

<sup>604</sup> SCHLOSSER, « Le thème exodiale dans la Prima Petri », p. 267.

<sup>605</sup> RENSBURG, « The Old Testament in the Salvific Metaphors in I Peter », p. 389.

<sup>606</sup> SCHWANK, *La première lettre de l'apôtre Pierre*, p. 43. « On la mangera dans une seule maison et vous ferez sortir de cette maison aucun morceau de viande. Vous ne briserez aucun os. » (Ex 12,46 : BJ)

<sup>607</sup> W.C. van UNNIK, « The Redemption in I Peter 1 18-19 and the Problem of the First Epistle of Peter », dans *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W.C. Van Unnik* (NovTSup, 29), Leiden, E.J. Brill, 1980, p. 41.

La troisième position rapproche 1P 1,18-19 du langage vétérotestamentaire sacrificiel. C'est le cas de J. Ramsey Michaels, qui soutient que le terme « agneau » ne viendrait pas d'Exode, mais bien du langage sacrificiel. En fait, il précise que le langage est souvent déterminé par plusieurs influences mises ensemble. L'*agneau* rappellerait Is 53,7<sup>608</sup> et, de façon générale, Is 52-53 qui fait référence à la délivrance, à la fête de la Pâque. Par contre, parce que « sans défaut et sans tache » fait référence au système sacrificiel, il privilégie l'option sacrificielle<sup>609</sup>. Celas Spicq voit une allusion à Isaac, à cause de l'agneau censé être prévu pour le sacrifice (Gn 22,7<sup>610</sup>). En fait, Gn 22,7 fait mention d'une brebis (πρόβατον) et non d'un agneau (ἀμνός).

Achtemeier remet également en cause une intertextualité qui viendrait du livre de l'Exode<sup>611</sup>. Il invoque plusieurs raisons : d'abord, le terme ἀμνός ἄμωμος, « agneau sans défaut », ne fait pas partie de la description originale de l'agneau pascal (Ex 12). Ensuite, Israël n'a pas été libéré de l'Égypte par le sang, mais par le pouvoir de Dieu<sup>612</sup>. Dans le contexte de l'exode : « The blood of the lamb had apotropaic rather than redemptive value<sup>613</sup>. » Selon lui, la référence première ne serait pas la Pâque. La citation d'Is 53 en 1P 2,22-25 pourrait insinuer une référence à Is 53,7<sup>614</sup> comme une source possible, mais l'absence d'un vocabulaire significatif autre que le mot « agneau » remet cette origine en question. Il en conclut qu'il serait plus probable que la référence intertextuelle de 1P 1,18-19 soit en lien avec le culte sacrificiel pratiqué par Israël dans lequel tout animal devait être parfait pour être accepté par Dieu. De plus, il souligne que le terme ἄμωμος, « sans défaut », ne fait pas partie du vocabulaire du livre de l'Exode, mais est un terme très

<sup>608</sup> « Maltraité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche, comme l'agneau qui se laisse mener à l'abattoir, comme devant les tondeurs une brebis muette, il n'ouvrait pas la bouche. » (Is 53,7 : BJ)

<sup>609</sup> MICHAELS, *1 Peter*, p. 66.

<sup>610</sup> SPICQ, *Les épîtres de saint Pierre*, p. 70.

<sup>611</sup> Voir ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 128-130.

<sup>612</sup> Voir Ex 6,6 et Dt 7,6.

<sup>613</sup> ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 128.

<sup>614</sup> Καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνός ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ : Is 53,7.

fréquent dans le culte sacrificiel. « The origin for the tradition embodied in this verse seems thus more likely to come from the broader cultic context of the OT than specifically from the exodus account or the language of the prophet Isaiah<sup>615</sup>. »

Bref, les positions des chercheurs sont variées. Comment comprendre ces allusions intertextuelles? Font-elles référence à la libération de l'exil à Babylone, telle que la présente Isaïe? Ou bien, doivent-elles être mises en lien avec le livre de l'Exode par l'évocation de la libération d'Égypte? Ou, est-il question du culte sacrificiel tel que décrit dans le Lévitique? Le problème vient du fait que 1P joint trois idées : il utilise le verbe ἐλυτρώθητε (v. 18), uni au *sang* du Christ (v. 19), lequel sang est comparé à celui d'un *agneau sans défaut et sans tache* (v. 19). Cette formulation dans son entièreté est unique dans toute la Bible et n'a aucun parallèle exact ailleurs.

Pour ma part, je crois qu'il est possible que 1P 1,18-19 fasse référence autant à l'exode qu'à l'exil ou au système sacrificiel. L'intertextualité de 1P ne raconte pas l'exode, ni l'exil, ni même les sacrifices vétérotestamentaires, mais elle permet de lire l'expérience des énonciateurs de 1P à la lumière de l'histoire d'Israël marquée par l'intervention de Dieu qui s'est manifesté, entre autres, à la sortie d'Égypte, à la libération de l'exil et dans le culte sacrificiel.

Toutefois, il faut remarquer que les références intertextuelles générales de 1P privilégient souvent le livre d'Isaïe. Comme Is 52,3 rappelle à la fois la *libération d'Égypte* et *celle de l'exil*, et puisque Is 52,3 est le seul endroit de l'AT où λυτρόω est mis en lien avec un prix (qui n'est pas à payer) et Dieu, une allusion à ce verset peut être envisagée. Regardons les deux textes :

---

<sup>615</sup> ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 129.

Tableau 18. Intertextualité : Is 52,3 et 1P 1,18-19

Is 52,3	1P 1,18-19
ὅτι τάδε λέγει κύριος δωρεὰν ἐπράθητε καὶ οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε	οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι
Ainsi parle le Seigneur : vous avez été vendus gratuitement et vous ne serez pas rachetés contre de l'argent.	Vous n'avez pas été rachetés de votre vaine conduite héritée de vos pères par l'or ou l'argent périssable, mais par le sang précieux du Christ

Il est clair que nous n'avons pas affaire à une citation bien définie, mais tout au plus à une allusion qui tient compte d'un rachat sans argent. Le contexte d'Is 52 est un cri de libération sur Jérusalem. Cette ville sainte entend l'annonce de la fin de sa captivité. Cette libération est mise en parallèle avec la libération d'Égypte : « C'est en Égypte qu'autrefois mon peuple est descendu pour y séjourner, c'est Assur qui à la fin l'a opprimé. » (Is 52,4 : BJ). Dieu libère son peuple de la captivité et de l'oppression, mais ce rachat sera fait sans argent.

En acceptant la possibilité de cette allusion intertextuelle, on reconnaît également la touche propre de 1P qui associe les énonciataires au destin du peuple d'Israël. Comme enfants du Père, les énonciataires sont incorporés à l'histoire d'Israël jadis libéré. Ils sont rachetés, non pas du joug de l'esclavage en Égypte, ni de l'exil forcé à Babylone, ni même de leurs maîtres terrestres<sup>616</sup>, mais de leur vaine conduite héritée de leurs pères (1P 1,17).

Isaïe mentionne un rachat sans argent. Certains chercheurs, dont Elliott et Howe, sont gênés par cette différence avec 1P où le rachat se fait au prix du sang précieux du Christ. Il faut cependant se méfier d'une interprétation qui associe *argent* et *sang*. Le sang ne remplace pas l'argent, il n'est pas une monnaie. On peut alors se demander si 1P 1,18-19 est vraiment contraire à Is 52,3. En Isaïe, le rachat se fait sans argent, mais également en

<sup>616</sup> Voir 1P 2,18-25.

1P : « vous avez été rachetés *non pas par l'or ou l'argent*, mais par le sang précieux du Christ. » Le rachat de 1P n'est pas tant le contraire de l'argumentation d'Isaïe que son développement. 1P confirme que le rachat par Dieu ne se fait pas au prix de l'argent. Le rachat par le sang fait sortir du domaine commercial. On entre alors dans le domaine du don.

La référence à Is 52,3 laisse cependant en plan tout ce qui est relatif à l'agneau. Comme certains chercheurs<sup>617</sup>, pourrait-on voir une allusion intertextuelle à Is 53,7 : « maltraité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche, comme l'agneau qui se laisse mener à l'abattoir, comme devant les tondeurs une brebis muette, il n'ouvrait pas la bouche » (BJ)? L'hypothèse est possible à cause de l'influence de Is 52–53 en 1P et de la mention du mot « agneau », mais la description de l'agneau de 1P 1,19 n'est vraiment pas celle d'Is 53,7. 1P ne présente pas ici un agneau muet qui se laisse mener à l'abattoir, mais introduit une comparaison avec le sang d'un agneau sans défaut et sans tache. De fait, comme on l'a souligné précédemment, l'expression « agneau sans défaut et sans tache » (ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου, v. 19) est une composition pétrinienne<sup>618</sup>. Un « agneau sans défaut » se retrouve plus de vingt-cinq fois dans la LXX et correspond toujours à une prescription sacrificielle<sup>619</sup>. Cependant, le terme ἄσπιλος (« sans tache ») ne se trouve pas dans la LXX. 1P, en désignant l'agneau comme étant « sans tache », introduit une nouvelle figure de l'agneau qui diffère de celle décrite en Isaïe.

Sans toutefois renvoyer à des références très précises et catégoriques, le recours à λυτρώ et ἀμνός en 1P 1,18-19 peut laisser envisager des allusions intertextuelles. Le jeu intertextuel suscité par ces possibles allusions inscrit 1P 1,18-19 dans la tradition d'Israël en faisant référence aux moments clés de son histoire, l'exode, l'exil et les sacrifices, mais

<sup>617</sup> Achtemeier et Michaels, entre autres, soutiennent une allusion intertextuelle de 1P 1,18-19 avec Is 53,7.

<sup>618</sup> Voir p. 240.

<sup>619</sup> L'expression « agneau sans défaut » se retrouve dans la LXX : Ex 29,38 [LXX]; Lv 9,3; 12,6 [LXX]; 14,10; 23,18; Nb 6,14; 28,3.9.11.19.27 [LXX]; 29,2.8.13.17.20.23.26.29.32.36; Ez 46,4.6.13.

s'en dégage très largement pour présenter l'acte rédempteur du Christ qui transcende tout ce qui a été fait jusqu'à maintenant.

### ***Incidences herméneutiques du jeu des métaphores***

À première vue, suivant en cela la théologie traditionnelle, la mixture *rachat, sang, agneau*, favorisait pleinement une lecture à saveur sacrificielle. Pourtant, les observations littéraires effectuées invitent à la nuance. Sans lien intertextuel précis qui combinerait à la fois le *rachat*, le *sang* et l'*agneau*, les allusions intertextuelles possibles ne font qu'inscrire 1P dans les grands thèmes de l'histoire d'Israël : la libération de l'esclavage en Égypte, la délivrance de l'exil, les sacrifices.

Au terme de toutes ces considérations, qu'en est-il du sacrifice du Christ qui rachète les croyants par son sang précieux comme celui d'un agneau sans défaut et sans tache? Quelles sont les incidences herméneutiques du jeu des métaphores? Peut-on voir en 1P 1,18-19, le fondement d'une interprétation associant légitimement rédemption, prix à payer et sacrifice? Pour répondre à ces questions, les trois mots problématiques, λυτρόω, αἷμα, ἀμνός (« racheter », « sang », « agneau ») de la péricope ont été examinés.

Pour ce qui est de λυτρόω, la détermination de ses sens possibles a démontré qu'il était incorrect de lier le verbe au sacrifice. Λυτρόω n'appartient pas au domaine sacrificiel, mais à celui d'une transaction commerciale correspondant au prix à payer pour libérer un esclave ou un prisonnier de guerre. De plus, l'usage biblique du verbe en élargit le sens. Ainsi dans la Bible, λυτρόω n'est pas seulement employé dans le cas d'une rançon offerte pour libérer un esclave, mais il est utilisé pour exprimer la libération que Dieu effectue envers son peuple. De plus, quand Dieu est le sujet de λυτρόω, le rachat s'effectue toujours gratuitement, sans argent.

Λυτρόω introduit donc une métaphore commerciale, qui est particulière, car elle se fait par le sang précieux du Christ. Ne pourrait-on pas voir, dans cette notion du sang, une

monnaie d'échange, confirmant finalement que Dieu rachète à un prix élevé? Cette interprétation serait difficile à admettre. L'analyse a indiqué que le parallèle entre l'or (ou l'argent) et le sang était antinomique, car le sang ne se compare pas à l'or. Le sang versé n'a pas de valeur marchande, il est perdu, il ne peut se substituer à rien. Il est pur don et la valeur de ce don est sans prix.

Αἷμα insère donc une métaphore sacrificielle qui se confirme et s'infirme par une comparaison. Le sang du Christ, en étant comparé à celui d'un *agneau sans défaut*, rappelle bien les exigences sacrificielles, mais l'*agneau sans tache* renvoie davantage à une pureté éthique qui établit le Christ en modèle pour les croyants.

On peut alors dire que tout comme le *rachat* déborde de son contexte métaphorique économique par l'introduction du *sang*, la métaphore sacrificielle, qui se confirme par l'*agneau sans défaut*, est sortie de son contexte sacrificiel par l'*agneau sans tache* qui introduit dans le domaine de la pureté éthique et qui exige un comportement sans faille. En utilisant plusieurs métaphores qui s'entrecroisent, s'entrechoquent, se court-circuitent entre elles, 1P 1,17-21 accentue l'ambivalence entre la *ressemblance* et la *dissemblance* de toute image métaphorique. Ainsi, 1P 1,17-21 n'offre pas aux croyants un enseignement sur le rôle sacrificiel du rachat par le sang du Christ, mais présente un enseignement *sur la manière de vivre pour ceux qui invoquent Dieu comme leur Père*.

### 4.3 Sacrifice des chrétiens

Ce qui est remarquable en 1P dans la corrélation entre *sacrifice du Christ* et *sacrifice des chrétiens*, ce n'est pas une abondante utilisation du vocabulaire sacrificiel, puisque celui-ci est rare, mais plutôt ses invitations à l'imitation du Christ. En effet, des deux péripécies choisies pour réfléchir sur le sacrifice des chrétiens (1P 2,4-10 et 2,18-25), seule 1P 2,4-10 fait explicitement mention du « sacrifice » en parlant des sacrifices spirituels (πνευματικὰς θυσίας, v. 5) offerts par les croyants. À la suite du Christ, pierre

vivante, les croyants, comme pierres vivantes, sont édifiés en maison spirituelle en vue d'une sainte communauté sacerdotale, pour offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus Christ. Or, pour certains chercheurs, 1P 2,4-10 est la source la plus riche pour une théologie du sacrifice<sup>620</sup>. Une telle présomption est-elle justifiée?

D'autre part, la deuxième péricope (1P 2,18-25), sans explicitement parler de sacrifice, présente le Christ comme modèle pour les croyants qui auront à suivre ses traces (1P 2,21). Quel est le modèle qui est laissé? Quels genres de traces les croyants doivent-ils suivre? Une intertextualité très forte avec Is 52,13–53,12 fait un parallèle entre le Christ de 1P et le Serviteur souffrant d'Isaïe. Ce lien intertextuel a fortement contribué à produire une lecture sacrificielle de toute la lettre. André Feuillet dira : « les sacrifices spirituels de 1P 2,5 remis dans le contexte général de toute la lettre, doivent être entendus d'abord de l'imitation du Christ souffrant qui s'est offert en victime expiatoire conformément à l'oracle d'Is 53,10<sup>621</sup>. » Le Christ de 1P, associé au Serviteur souffrant d'Isaïe, induit alors un comportement éthique en lien avec une certaine conception sacrificielle de la mort de Jésus. Mais de là, peut-on affirmer que les chrétiens ont à imiter le sacrifice « souffrant » du Christ?

Le regard sur chacune de ces péricopes permettra de mieux comprendre la nature des sacrifices spirituels exigés des croyants et de juger de l'effet éthique sur le

---

<sup>620</sup> DALY, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, p. 65. Robert Daly tient un discours paradoxal. D'une part, il a une lecture très sacrificielle de la péricope. Il relève tous les indices qui iraient en ce sens : προσερχόμενοι (« approchant ») serait le même verbe utilisé pour décrire l'approche du prêtre à l'autel du sacrifice; la communauté est un temple; la vie chrétienne est de nature sacrificielle, car la péricope est teintée, en arrière-fond, par le sacrifice du Christ. Daly ne remet jamais en cause sa lecture sacrificielle de la péricope, il n'envisage aucune nuance. Il ne soulève pas les problèmes possibles de traduction, de grammaire, de contexte, d'intertextualité ou d'ambiguïté sacrificielle. Pour lui, la péricope est la source la plus riche pour une théologie du sacrifice. D'autre part, il soutient que le sacrifice dans le NT est compris de façon éthique dans l'exercice quotidien des vertus chrétiennes. Bref, sa démonstration sacrificielle culturelle ne correspond pas à sa conclusion sacrificielle éthique. Voir aussi DALY, « The New Testament Concept of Christian Sacrificial Activity », p. 99-107 et « Is Christianity Sacrificial or Antisacrificial », p. 231-243.

<sup>621</sup> A. FEUILLET, « Les "sacrifices spirituels" du sacerdoce royal des baptisés (1 P 2,5) et leur préparation dans l'Ancien Testament », *NRTh* 96 (1974) p. 713.

comportement des croyants invités à suivre le modèle du Christ, afin de découvrir des avenues possibles d'interprétation.

### 4.3.1 Pierres vivantes afin d'offrir des sacrifices spirituels : 1P 2,4-10

1P 2,4-10 est sûrement la péricope la plus connue et la plus commentée de la Première lettre de Pierre<sup>622</sup>. Section la plus difficile de toute la lettre selon Spicq<sup>623</sup>, « centre doctrinal de l'épître<sup>624</sup> » pour d'autres, elle est considérée par certains comme la source de la théologie du sacrifice<sup>625</sup>. Certains y voient un pilier de l'ecclésiologie néotestamentaire<sup>626</sup>, véritable point de rencontre de la théologie et de l'éthique de toute la lettre<sup>627</sup>, ainsi qu'une source importante de la théologie de l'élection de l'Église primitive<sup>628</sup>. Ce texte retient l'attention « de tous ceux que préoccupe l'idée d'un sacerdoce commun à tous les baptisés<sup>629</sup> ». Selon Albert Vanhoye, il en serait même la base doctrinale, et, à ce titre, aurait fait l'objet de nombreuses controverses et serait souvent interprété de manière inexacte<sup>630</sup>. Pour contrer une certaine prévalence des clercs sur les laïcs, Martin Luther (XVI<sup>e</sup> s.) voulait renforcer l'égalité de tous les croyants devant Dieu en démontrant que, par le baptême, tous les croyants sont des prêtres. Il n'y a donc pas de différence de dignité, pas de hiérarchie sacrée entre clercs et laïcs, puisque tous ont un accès égal à Dieu<sup>631</sup>. Son texte d'appui pour corroborer ses affirmations est 1P 2,4-10. Par

<sup>622</sup> E. BEST, « 1 Peter 2,4-10 – A reconsideration », *NovT* 11 (1969) p. 270.

<sup>623</sup> SPICQ, *Les épîtres de saint Pierre*, p. 77.

<sup>624</sup> P. SANDEVOIR, « Un royaume de prêtres? », dans PERROT, dir., *Études sur la première lettre de Pierre*, p. 220.

<sup>625</sup> DALY, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, p. 65.

<sup>626</sup> BÉNÉTREAU, *La première épître de Pierre*, p. 118.

<sup>627</sup> SELWYN, *The First Epistle of St-Peter*, p. 82.

<sup>628</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 443.

<sup>629</sup> FEUILLET, « Les "sacrifices spirituels" », p. 704.

<sup>630</sup> A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1980, p. 269.

<sup>631</sup> « Nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême, comme le dit Saint-Pierre (1P 2) : "Vous êtes un sacerdoce royal et une royauté sacerdotale" [...]. Car s'il n'y avait pas en nous une plus haute consécration que n'en donnent le pape et les évêques [...], jamais la consécration du pape et des évêques ne produirait des prêtres capables de célébrer la messe, de prêcher et d'absoudre. » M. LUTHER, *Œuvres. t.II : À la noblesse chrétienne de la nation allemande* / trad. par P. Jundt, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 85.

la suite, Vatican II, dans sa constitution dogmatique *Lumen Gentium* (1964), reconnaît le sacerdoce commun des baptisés en se basant sur cette même péricope<sup>632</sup>. À cause de son histoire interprétative, plusieurs recherches sur 1P 2,4-10, souvent teintées des tensions catholico-protestantes, s'attardent donc au caractère ecclésiologique de la péricope<sup>633</sup>.

Outre les débats théologiques et ecclésiologiques qui entourent la péricope, 1P 2,4-10 est très pertinente à la problématique de la présente thèse : invitant à la fois les croyants à être des pierres vivantes *comme* le Christ est pierre vivante et à offrir des *sacrifices* spirituels agréables à Dieu par Jésus Christ, la péricope, dans un contexte restreint, contient à la fois les notions de sacrifice et d'imitation du Christ.

Conscients de ce contexte de débats et de controverses, quelle lecture doit-on privilégier? Est-il justifié de faire une lecture sacerdotale, sacramentelle, culturelle, voire sacrificielle du passage<sup>634</sup>?

Comme à l'habitude, les observations littéraires seront la base de notre interprétation. Après la délimitation de la péricope, le texte grec sera présenté et une

---

<sup>632</sup> « Lumen Gentium » dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, Montréal / Paris, Fides, 1967. Se basant sur 1P 2,4-10, *Lumen Gentium*, n°10 présente ainsi le sacerdoce commun des baptisés en comparaison avec le sacerdoce institué : « Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, s'ils diffèrent essentiellement et non pas seulement en degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre puisque l'un comme l'autre participe à sa façon de l'unique sacerdoce du Christ. Grâce au pouvoir sacré dont il est investi, le prêtre, ministre du Christ, instruit et gouverne le peuple sacerdotal, accomplit, en qualité de représentant du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offre à Dieu au nom de tout le peuple; les fidèles, en vertu de leur sacerdoce royal, ont part à l'offrande eucharistique et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâces, par le témoignage d'une vie sainte, par l'abnégation et la charité active. »

<sup>633</sup> Dans un court article qui date, Coppens cite plus de soixante-dix études portant sur le sacerdoce royal des fidèles en 1P 2,4-10. J. COPPENS, « Le sacerdoce royal des fidèles. Un commentaire de 1 Pi 2,4-10 », dans A.-M. CHARUE, *Au service de la Parole de Dieu. Mélanges offerts à Monseigneur André-Marie Charue, évêque de Namur*, Gembloux, Duculot, 1969, p. 61-75. A. CASURELLA, *Bibliography of Literature on First Peter*, Leiden / New York, E.J. Brill, 1996, répertorie (jusqu'en 1996) plus de 25 monographies ou articles sur les thèmes ecclésiologiques du sacerdoce royal des baptisés ou du peuple de Dieu comme nouveau Temple.

<sup>634</sup> Par exemple, qu'est-ce qui permet à un auteur comme Paul Wells, pour faire comprendre l'intertextualité de 1P 2,9, de traduire Ex 19,5-6 par « Vous serez pour moi un royaume de *sacrificateurs* et une nation sainte. »? P. WELLS, « Les images bibliques de l'Église dans 1 Pierre 2,9-10 », *Études évangéliques* 33 (1973) p. 20. C'est moi qui souligne « *sacrificateurs* ».

traduction proposée et commentée. Par la suite, la présence de jeux métaphoriques importants, l'observation des personnages et de leurs actions, et divers indices textuels seront relevés pour tenter de mieux saisir l'incidence des métaphores sacrificielles. Pour ce faire, l'enracinement intertextuel vétérotestamentaire sera un précieux outil d'interprétation.

***Place dans l'ensemble de la lettre et délimitation du texte***

Après l'adresse / salutation (1,1-2) et une action de grâces élaborée (1,3-12), 1P 2,4-10 constitue la dernière péricope d'un premier bloc d'exhortation axé sur l'attitude à adopter dans cette vie chrétienne au milieu des païens.

Ce premier bloc (1P 1,13-2,10) est largement reconnu par les chercheurs. Ceux-ci sont cependant divisés sur la délimitation particulière à adopter pour la péricope finale. Certains commencent la péricope au verset 1 (1P 2,1-10), tandis que d'autres, la majorité, préfèrent débiter par le verset 4 (1P 2,4-10<sup>635</sup>).

1P 2,1-3 invite à se débarrasser de toute méchanceté et de toutes médisances, et à désirer, comme des enfants nouveau-nés, le lait de la Parole afin de croître pour le salut. Calloud et Genuyt justifient leur délimitation au verset 1 par la présence de la particule οὖν, « donc ». Ils remarquent que ce même type d'articulation commence aussi la troisième séquence. En fait, Calloud et Genuyt divisent 1P 1,1-2,10 en quatre séquences : 1P 1,1-2, 1P 1,3-12, 1P 1,13-25 et 1P 2,1-10. En 1P 2,1, il s'agit bien d'un οὖν, mais en 1P 1,13, on a

---

<sup>635</sup> Tous s'entendent pour reconnaître en 1P 2,10 la fin de la première partie de la lettre : « Sa place dans la structure de l'épître est, elle aussi, l'objet d'un accord général. » SANDEVOIR, « Un royaume de prêtres? », p. 220. Dans le même sens : J. SCHLOSSER, « Ancien Testament et christologie dans la *Prima Petri* », dans PERROT, dir., *Études sur la première lettre de Pierre*, p. 72. Cependant, il y a divergence sur la délimitation précise de la péricope. Le tableau des plans des différents chercheurs (Annexe 3. *Plans de 1P*, p. xxv-xxviii) illustrent deux positions : la majorité des auteurs opte pour la délimitation 1P 2,4-10 : Selwyn, Best, BJ, Léa, Bénétreau, TOB, Ellul, Achtemeier, Elliott, Jobes, ainsi que COPPENS, « Le sacerdoce royal des fidèles », p. 61-75; DALY, « The New Testament Concept of Christian Sacrificial Activity », p. 99-107 et P. PRIGENT, « 1 Pierre 2,4-10 », *RHPR* 72/1 (1992) p. 53-60. D'autres préfèrent commencer au verset 1, 1P 2,1-10 : Dalton, Spicq, Calloud et Genuyt, Antoniotti, Michaels, Martin, Schlosser, ainsi que A. VANHOYE, « L'Épître (1P 2,1-10) : La maison spirituelle », *AsSeign* 43 (1964) p. 16-29; K.R. SNODGRASS, « 1 Peter II.1-10. Its Formation and Literary Affinities », *NTS* 24 (1977-1978) p. 97-106.

plutôt un *διό*, tandis que les débuts de 1P 1,1-2 et de 1P 1,3-12 ne contiennent aucune particule de ce genre<sup>636</sup>. Leur argument est donc assez mince. De fait, ils vont séparer la quatrième séquence (1P 2,1-10) en deux segments, 1P 2,1-3 et 1P 2,4-10 où l'aliment de la Parole (1P 2,1-3) aide à la construction du peuple de Dieu (1P 2,4-10). Cette idée d'une séquence en deux parties est partagée par plusieurs chercheurs qui font commencer la péricope au verset 1. Par exemple, J. Ramsey Michaels voit en 1P 2,1-10 une argumentation en deux parties. Les versets 1-3 présentent la croissance individuelle et les versets 4-10 montrent la communauté des croyants. Pour Michaels, la métaphore de la croissance (1P 2,1-3) est associée à celle de la construction (1P 2,4-10), reflétant le passage d'une perspective personnelle à une perspective communautaire<sup>637</sup>.

Or, 1P 1,13-2,3 est caractérisée, entre autres, par un vocabulaire familial. C'est en *enfants obéissants* (τέκνα ὑπακοῆς) que les chrétiens sont exhortés à ne pas se laisser modeler par les convoitises d'autrefois du temps de leur ignorance (1P 1,14). Puisqu'ils invoquent désormais le *Père*, celui qui juge sans partialité selon l'œuvre de chacun, ils doivent maintenant se conduire dans la crainte (1P 1,17). Ainsi, purifiés dans l'obéissance de la vérité pour un *amour fraternel* (φιλαδελφίαν) sans hypocrisie, les croyants sont appelés à s'aimer les uns les autres d'un cœur pur (1P 1,22). S'étant débarrassés de toute méchanceté, toute ruse, hypocrisie, envie et toutes médisances, comme des *enfants nouveau-nés* (ἀρτιγέννητα βρέφη), ils sont invités à désirer le lait pur qui est conforme à la Parole afin de croître en Dieu pour le salut (1P 2,1-2).

C'est alors que 1P 2,4-10, reprenant les idées clés des versets précédents, vient donner les outils à ces enfants nouveau-nés et obéissants pour croître en Dieu le Père à travers un amour fraternel, en devenant des pierres vivantes comme le Christ est pierre

---

<sup>636</sup> Les οὖν (« donc ») se retrouvent en 1P 2,1.7; 4,1.7; 5,1.6. Διό n'est présent qu'en 1P 1,13.

<sup>637</sup> MICHAELS, *1 Peter*, p. 93.

vivante afin d'être édifiés en maison spirituelle pour former le peuple de Dieu<sup>638</sup>. Il y a effectivement un passage entre les versets 1-3 et 4-10, un passage du croyant comme individu au croyant comme peuple. Cependant, les versets 1-3 semblent davantage être la conclusion de 1P 1,22-2,3 que la première partie de 1P 2,1-10. 1P 2,1-3 reprend les mêmes thèmes, les mêmes mots que 1P 1,22-25<sup>639</sup>. Avec l'arrivée du verset 4, le lecteur entre dans une argumentation basée davantage sur la pierre, l'édification, la construction, où Jésus Christ joue un rôle important et où un peuple est en train de se former : la thématique change, ainsi que la portée du message.

La suite, 1P 2,11-3,12, introduite par Ἀγαπητοί, παρακαλῶ (« Mes bien-aimés, je vous exhorte... »), est une exhortation à la bonne conduite pour divers groupes. Après avoir établi le statut particulier et magnifique des croyants, comme peuple de Dieu, la suite est une application concrète des comportements à adopter au cœur du monde. Le tout débute par une déclaration générale sur la conduite à adopter parmi les païens (1P 2,11-12); suivi du devoir des chrétiens selon leur situation : devoirs envers les autorités (1P 2,13-17), devoirs des esclaves envers leurs maîtres (1P 2,18-25), devoirs réciproques des époux (1P 3,1-7); pour terminer avec un appel à l'amour fraternel pour tous (1P 3,8-12).

1P 2,4-10, ainsi entrevue dans son contexte littéraire, peut donc être considérée comme une péricope autonome, conclusion et sommet du premier bloc d'exhortation. De ce fait, elle semble avoir une influence déterminante dans l'argumentation du discours pétrinien<sup>640</sup>.

---

<sup>638</sup> Elliott parle d'une phase de consolidation dans l'adoption comme famille de Dieu. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 443.

<sup>639</sup> Plusieurs liens pourraient être faits entre 1P 1,22-25 et 1P 2,1-3, retenons : 1P 1,22 invite à se purifier dans l'obéissance pour un amour fraternel sans hypocrisie / 1P 2,1 invite à se débarrasser de toute méchanceté, de toute hypocrisie. 1P 1,23 mentionne l'engendrement par une semence incorruptible qu'est la Parole de Dieu / 1P 2,2 invite à désirer le lait pur de la Parole afin de croître en lui.

<sup>640</sup> Elliott qualifie 1P 2,4-10 de « resounding climax ». ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 407.

Comme telle, la péricope est structurée en quatre parties de type synonymique<sup>641</sup>, dont les deux premières parties, 1P 2,4 et 1P 2,5, pourraient être appelées la thèse. Elles présentent, en un premier temps, le *Christ, pierre vivante* (v. 4, [A]) et les « vous » (les croyants), eux aussi *pierres vivantes* (v. 5, [B]). Chacun de ces versets est ensuite explicité plus longuement par deux autres blocs : 1/ les versets 6-8 [A'] aident à mieux définir et à comprendre le verset 4 qui présente le Christ, pierre vivante [A], 2/ tout comme les versets 9-10 [B'] complètent la compréhension du verset 5 [B] qui introduit les croyants comme des pierres vivantes. Le tableau suivant dresse un plan structuré de la péricope :

---

<sup>641</sup> En analyse structurelle, la synonymie établit un rapport du même au même en reprenant le contenu d'une phrase. Voir R. MEYNET, *Initiation à la rhétorique biblique. Qui donc est le plus grand?* (Initiations), Paris, Cerf, 1982, p. 16. Girard parle de parallélisme synonymique : M. GIRARD, *Les psaumes. Analyse structurelle et interprétation, 1-50* (Recherches, Nouvelle Série, 2) Montréal / Paris, Bellarmin / Cerf, 1984, p. 36. Ici A' et B' reprennent les éléments de A et B en les explicitant davantage.

Tableau 19. Structure de 1P 2,4-10<sup>642</sup>

<u>Thèse</u>	
<b>Approchant de lui, la pierre vivante, vous-mêmes, soyez des pierres vivantes</b>	
<b>[A]</b> 1P 2,4	<b>Christ, pierre vivante</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>◆ rejetée par les humains</li> <li>◆ élue, honorée auprès de Dieu</li> </ul>
<b>[B]</b> 1P 2,5	<b>Vous, comme des pierres vivantes</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>◆ pour offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus Christ</li> </ul>
<b>[A']</b> 1P 2,6-8	<b>Caractéristiques du Christ, pierre vivante</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>◆ angulaire</li> <li>◆ élue</li> <li>◆ honorée</li> <li>◆ pierre de chute</li> <li>◆ rocher qui fait tomber</li> </ul>
<b>[B']</b> 1P 2,9-10	<b>Caractéristiques des « vous », pierres vivantes</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>◆ race élue</li> <li>◆ communauté sacerdotale royale</li> <li>◆ nation sainte</li> <li>◆ peuple en vue du salut</li> <li>◆ peuple de Dieu</li> <li>◆ qui a reçu miséricorde</li> </ul>

Remis dans ce contexte, comment comprendre cette péricope influente? Quelle influence l'exemple du Christ a-t-elle sur le comportement des chrétiens? Que peut-on apprendre sur le sacrifice des chrétiens? Quel sens prend les πνευματικὰς θυσίας de 1P 2,5? Les abondantes références intertextuelles apportent-elles un éclairage supplémentaire face à la problématique sacrificielle? Une lecture sensible aux tensions apportées par les métaphores permettra-t-elle d'éclairer une certaine ambiguïté à saveur sacrificielle? Préoccupée principalement par ces questions, la première étape de l'analyse s'attardera au texte et à ses particularités de traduction.

<sup>642</sup> La structure synonymique de 1P 2,4-10 se confirme par la reprise d'expressions similaires dans chacune des sections correspondantes: [A]: λίθον, ἀποδοκιμασμένον, ἐκλεκτὸν ἔντιμον et [A']: λίθον, ἀπεδοκίμασαν, ἐκλεκτὸν ἔντιμον; [B]: ἱεράτευμα, θεῶ et [B']: ἱεράτευμα, θεοῦ.

*Le texte*<sup>643</sup>

- 1P 2,4 πρὸς ὃν προσερχόμενοι  
λίθον ζῶντα  
ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασμένον  
παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτὸν ἔντιμον,
- 1P 2,5 καὶ αὐτοὶ  
ὡς λίθοι ζῶντες  
οἰκοδομείσθε οἶκος πνευματικὸς  
εἰς ἱεράτευμα ἅγιον  
ἀνευέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους [τῷ] θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.
- 1P 2,6 διότι περιέχει ἐν γραφῇ·  
ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον  
καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυθῆ.
- 1P 2,7 ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν, ἀπιστοῦσιν δὲ  
λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας
- 1P 2,8 καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου·  
οἱ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες  
εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν.
- 1P 2,9 ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα,  
ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν,  
ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ  
ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς·
- 1P 2,10 οἳ ποτε οὐ λαὸς  
νῦν δὲ λαὸς θεοῦ,  
οἱ οὐκ ἤλεημένοι  
νῦν δὲ ἐλεηθέντες.

---

<sup>643</sup> Ce passage ne contient pas de problèmes majeurs de critiques textuelles ayant une influence sur la théologie du texte.

▪ *Traduction littérale*

- 1P 2,4      Approchant<sup>a</sup> de lui,  
               pierre vivante,  
               ayant été rejetée par les humains  
               mais élue et honorée<sup>b</sup> auprès de Dieu,
- 1P 2,5      vous-mêmes,  
               comme des pierres vivantes,  
               vous êtes édifiés<sup>c</sup> en maison spirituelle<sup>d</sup>,  
               en vue d'une sainte communauté sacerdotale<sup>e1</sup>  
               pour offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus Christ.
- 1P 2,6      Car il se trouve dans l'Écriture :  
               Voici que je place<sup>f1</sup> en Sion une pierre angulaire, élue et honorée<sup>b2</sup>  
               et celui qui croit en elle ne sera pas déshonoré<sup>g</sup>.
- 1P 2,7      Alors, à vous qui croyez, l'honneur, mais à ceux qui ne croient pas,  
               la pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs est devenue une tête d'angle,
- 1P 2,8      une pierre de chute<sup>h1</sup> et un rocher<sup>i</sup> qui fait tomber :  
               ceux qui ne croient pas à la parole, chutent<sup>h2</sup>,  
               et ils ont été placés<sup>l2</sup> pour cela.
- 1P 2,9      Mais vous, vous êtes<sup>j</sup> une race élue, une communauté sacerdotale<sup>e2</sup> royale<sup>k</sup>,  
               une nation sainte, un peuple en vue du salut<sup>l</sup>,  
               afin que vous proclamiez les grandeurs<sup>m</sup> de celui  
               qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière,
- 1P 2,10     vous qui jadis n'étiez pas un peuple  
               vous êtes maintenant le peuple de Dieu,  
               vous qui n'aviez pas obtenu miséricorde,  
               vous avez maintenant obtenu miséricorde.

▪ *Commentaires et justification de la traduction*

Cette longue péricope contient de nombreuses expressions grecques ambiguës. S'y attarder, loin d'être une démarche inutile, permettra de cibler les enjeux herméneutiques.

a) Au verset 4, le participe présent moyen προσερχόμενοι (« approchant ») a souvent été compris comme un impératif<sup>644</sup>. Effectivement, il peut arriver qu'un participe verbal ait la fonction d'un verbe fini à l'impératif<sup>645</sup>, mais uniquement quand celui-ci n'est pas dépendant d'aucun autre verbe. Maximilian Zervick dira qu'en général, « it may be said that no participle should be explained in this way [à la forme impérative] that can properly be connected with a finite verb<sup>646</sup> ». Daniel B. Wallace souligne comment ce point important est oublié par plus d'un commentateur<sup>647</sup>.

John H. Elliott est de ceux qui considèrent que le participe προσερχόμενοι n'a pas de force impérative, mais s'inscrit dans la dynamique du mode indicatif du verset 3<sup>648</sup>. De plus, il fait remarquer qu'il arrive fréquemment en 1P qu'un participe initial soit suivi d'un verbe fini à l'indicatif, comme ici avec προσερχόμενοι et οἰκοδομείσθε (indicatif présent passif<sup>649</sup>). Achtemeier, qui lie le verbe προσερχόμενοι à ce qui suit, constate et conteste également cette tendance de traduction à l'impératif : « The participle προσερχόμενοι has

<sup>644</sup> La BJ, TOB, BNT, BFC, LSG, NEG, bref, la plupart des grandes versions de la Bible, traduisent par « Approchez-vous de lui ... ». Plusieurs auteurs adoptent aussi cette traduction du participe à l'impératif, comme P.S. MINEAR, « The House of Living Stones. A Study of 1 Peter 2:4-12 », *Ecumenical Review* 34 (1982) p. 238-248; J. TRUËX, « God's Spiritual House : A Study of 1 Peter 2:4-5 », *Direction* 33/2 (2004) p. 185-193.

<sup>645</sup> Selon Wallace, le phénomène d'un participe verbal à valeur impérative est rare et se retrouve principalement en Rm 12 et 1P (2,18; 3,7). WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 650.

<sup>646</sup> M. ZERVICK, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, Rome, Pontificii Instituti Biblici, 1963, p. 127.

<sup>647</sup> WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 650. David Daube est de ceux qui favorisent l'utilisation de l'impératif pour rendre certains participes : « Participle and Imperative in 1 Peter », dans SELWYN, *The First Epistle of St-Peter*.

<sup>648</sup> 1P 2,3 : ἐγεύσασθε (indicatif aoriste moyen de γεύομαι) ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος (« vous avez goûté que le Seigneur est bon »).

<sup>649</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 409. Ce phénomène d'un participe initial suivi d'un verbe fini est assez fréquent en 1P : 1,8a.8bc.13.22ab; 2,12cd.20 [2x].23 [2x]; 3,18de-19b.

been understood to have imperatival force, although there is no general agreement on that score<sup>650</sup>. » Toutefois, il propose d'opter pour l'indicatif, présumant que προσερχόμενοι et οικοδομείσθε partagent la même force.

Pour ma part, je privilégie la traduction participiale de προσερχόμενοι, mais je ne partage pas l'avis d'Achtemeier qui stipule que προσερχόμενοι au participe doit être traduit à l'indicatif, ayant la même force verbale que οικοδομείσθε. Au contraire, privilégier une traduction qui respecte le participe quand cela est possible demeure préférable, d'autant plus qu'ici, le participe προσερχόμενοι dépend du verbe principal, οικοδομείσθε. Cette option aura l'avantage de permettre une meilleure hiérarchisation des verbes et des actions, προσερχόμενοι devenant le moyen relié au verbe principal, οικοδομείσθε. En approchant du Christ, les croyants sont édifiés.

b) Là où la plupart des grandes traductions bibliques traduisent ἔντιμον par *précieuse*<sup>651</sup>, j'ai choisi de traduire littéralement par « honorée » pour bien marquer le contraste entre *honte* et *honneur*. Elliott dira : « This adjective [ἔντιμον] can denote something as “precious” (e.g., blood, 1:19), but in this context, where “shame” (v 6c) is also mentioned, *honored*, the logical pendant to “shamed,” is its implied sense<sup>652</sup>. » En 1P, les mots appartenant à la famille de l'honneur sont nombreux : τιμή (« honneur », 1,7; 2,7; 3,7); κλέος (« honneur », 2,20); τιμίος (« honoré », « précieux », 1,19); τιμάω (« honorer », 2,17); ἔντιμος (« honoré », 2,4.6); πολύτιμος (« très honoré », « très précieux », 1,7). Albert Vanhoye traduit aussi par « honorée<sup>653</sup> ».

<sup>650</sup> ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 153.

<sup>651</sup> En traduisant ἔντιμον par « précieuse », les traducteurs induisent l'idée métaphorique de la « pierre précieuse », quand le texte grec semble davantage privilégier la pierre de construction et le contraste honte / honneur.

<sup>652</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 426.

<sup>653</sup> VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau*, p. 284.

c) Οἰκοδομεῖσθε peut être à la fois un impératif présent passif ou un indicatif présent passif<sup>654</sup>. J'ai opté pour l'indicatif présent qui demeure plus en lien avec le mode indicatif de tout le passage<sup>655</sup>. D'ailleurs, plusieurs chercheurs s'accordent en ce sens<sup>656</sup>. En privilégiant l'indicatif, le passif « être édifiés » devient une conséquence du fait de s'approcher du Christ : parce qu'ils se sont approchés du Christ, ils sont édifiés<sup>657</sup>.

d) Devant le nominatif, οἶκος πνευματικός, Elliott dénonce les traductions qui font de οἶκος un objet du verbe<sup>658</sup>. « The latter [οἶκος πνευματικός] is clearly not the object of the former [οἰκοδομεῖσθε]<sup>659</sup>. » Il suggère plutôt un verbe *être* sous-entendu<sup>660</sup>. Cette solution pourrait être envisageable, puisque le verset 10 sous-entend aussi le verbe *être*, mais elle alourdit inutilement la phrase. Pour Achtemeier, la complexité viendrait du fait que le sujet de οἰκοδομεῖσθε, « vous », posséderait trois appositions de sujets : αὐτοί, λίθοι ζῶντες et οἶκος πνευματικός. Ce qui donne une étrange traduction : « even you yourselves, as living stones, a spiritual house, are being built to be a holy priesthood [...] »<sup>661</sup>. Pourtant, sans devoir insérer un verbe *être* sous-entendu, ni faire de οἶκος un objet du verbe, et sans multiplier les appositions, il est possible de tenir compte du nominatif de οἶκος en le

<sup>654</sup> Achtemeier a remarqué que : « While the verb οἰκοδομεῖσθε could be construed as either indicative or imperative, it never bears the imperatival sense in its passive form in either the LXX or the NT and hence the indicative is more likely here. » ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 155. Elliott confirme : « Either form of such an imperative, however, would be parallel in both the LXX and the NT and would be inconsistent with the indicative mood of vv 4-10 as a whole ». ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 413.

<sup>655</sup> Voir le tableau des verbes, Annexe 4. Verbes de 1P 2,4-10, p. xxix.

<sup>656</sup> En plus d'Achtemeier et Elliott qui optent pour l'indicatif (note 654), voir VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtres nouveaux*; SELWYN, *The First Epistle of St-Peter*; SNODGRASS, « I Peter II.1-10. Its Formation and Literary Affinities », p. 97-106. L'impératif est adopté par C. BIGG, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, Edinburgh, Clark, 1901; GOPPELT, *A Commentary on 1 Peter*.

<sup>657</sup> Conserver la nuance participiale de προσερχόμενοι et le mode indicatif de οἰκοδομεῖσθε (« approchant de la pierre vivante... vous êtes édifiés ») ajoute une finesse interprétative que la traduction par l'impératif ne rendrait pas (« approchez-vous de la pierre vivante... soyez édifiés »).

<sup>658</sup> La TOB traduit par « entrez dans la construction de la Maison habitée par l'Esprit », et la BJ par « prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel ».

<sup>659</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 412.

<sup>660</sup> Elliott traduit : « you, yourselves, also as living stones, are being built up; [you are] a house[hold] of the Spirit... ». ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 406.

<sup>661</sup> ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 149.

considérant comme attribut du sujet avec un verbe passif, οἰκοδομείσθε<sup>662</sup>. Cette option permet de traduire la phrase en respectant la logique grammaticale du texte sans y insérer un élément possiblement implicite.

e1) Le terme ἱεράτευμα, présent aussi au verset 9 (e2), est souvent rendu par *sacerdoce*. Cette traduction a cependant l'inconvénient d'être ambiguë et de faire perdre la spécificité collective de ἱεράτευμα. Après les polémiques entourant le « sacerdoce » commun des fidèles avec Luther et la riposte catholique, John H. Elliott a été le premier à remettre en question la traduction et l'interprétation de βασιλείον ἱεράτευμα sur des bases grammaticales<sup>663</sup>. Il y voit deux prédicats différents : il traduit βασιλείον par *résidence royale* et ἱεράτευμα par *communauté sacerdotale*. Il conclut que βασιλείον ἱεράτευμα, qui viendrait de Ex 19,6, est en lien avec le peuple de l'alliance et ne traite ni du sacerdoce, ni du baptême et ne fait pas référence au sacerdoce du Christ, mais à l'élection du peuple.

Suite aux positions d'Elliott, plusieurs chercheurs reconnaissent le caractère collectif du terme ἱεράτευμα qui se détache d'une fonction ministérielle particulière. Ἱεράτευμα, avec son suffixe -ευμα, est un terme collectif pour désigner un ensemble de personnes qui exercent une fonction spécifique<sup>664</sup>. Selon Elliott, 1P ne développe en aucun endroit la notion des chrétiens comme prêtres<sup>665</sup>. Le terme ἱεράτευμα, qui n'apparaît dans le NT qu'en référence à Ex 19,6, est dérivé de la formule d'alliance de l'Exode qui exprime le

<sup>662</sup> Même si la construction habituelle du prédicat nominatif implique généralement un verbe d'état comme « être » ou « devenir », il arrive que certains verbes passifs remplissent cette fonction. Wallace en donne quelques exemples : Jc 2,23, Ga 2,17, Ac 27,41, 1Co 7,11, 2Tm 2,13 et Hb 7,3. WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 40.

<sup>663</sup> En 1966, Elliott a proposé une percutante thèse de doctorat sur 1P 2,4-10 qui a remis en question la traduction de βασιλείον ἱεράτευμα : J.H. ELLIOTT, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase basileion hierateuma*, Leiden, Brill, 1966.

<sup>664</sup> Voir ELLIOTT, *The Elect and the Holy*, p. 66-68, qui explique le caractère collectif de divers termes en -ευμα comme βούλευμα (résultat d'une délibération), πολίτευμα (participation aux affaires de l'État), πρέσβευμα (membres d'une ambassade), στρατεύμα (troupes de l'armée), τεχνίτευμα (oeuvre d'art). Best va dans le même sens : « Priesthood, ἱεράτευμα, must be construed to mean, not the act of priesthood (as the suffix would normally suggest), but the group, body, or corporations of priests. » BEST, « Spiritual Sacrifice. General Priesthood in the New Testament », p. 279.

<sup>665</sup> ELLIOTT, *The Elect and the Holy*, p. 66-68.

statut privilégié du peuple de Dieu qui est élu et saint. « Thus, *hierateuma* is related conceptually to the letter's stress on the holiness, purity, and election of Christian community but not to any notion of Christian "priestliness"<sup>666</sup>. » Plusieurs chercheurs vont en ce sens<sup>667</sup>. Bien que l'unanimité ne soit pas faite sur ce point<sup>668</sup>, j'ai choisi de traduire ἱεράτευμα par « communauté sacerdotale » pour privilégier le caractère général relié au peuple très présent au verset 9. Pierre Sandevour va même jusqu'à dire : « La traduction française d'*hiérateuma* semble avoir atteint un maximum de précision avec la formule "communauté sacerdotale" qui exclut toute ambiguïté, en marquant de façon très nette le caractère collectif du mot grec<sup>669</sup>. » Je ne crois pas que toutes les ambiguïtés soient totalement éliminées avec une telle traduction, mais traduire par « communauté sacerdotale » a l'avantage de ne pas faire directement référence à la fonction de prêtre comme individu.

f) Les versets 6 et 8 utilisent tous deux le verbe τίθημι. (f1) Citant un texte de l'Écriture, le verset 6 utilise l'indicatif présent actif à la première personne (τίθημι) pour démontrer l'action de Dieu : « je *place* en Sion ». (f2) Le verset 8 utilise le même verbe, mais cette fois à l'indicatif aoriste passif, ἐτέθησαν : « ils *ont été placés*. » Ce passif divin marque l'action de Dieu envers ceux qui chutent du fait qu'ils ne croient pas à la Parole<sup>670</sup>. Malgré l'étrangeté de cette traduction française, j'ai choisi de rendre les deux occurrences par le même verbe français pour faire ressortir la force de l'agir de Dieu.

---

<sup>666</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 420.

<sup>667</sup> Entres autres, Sandevour qui dit qu'« on ne peut trouver en 1P 2,4-10 la moindre connexion entre *hiérateuma* et une fonction ministérielle ». SANDEVOIR, « Un royaume de prêtres », p. 228.

<sup>668</sup> Achtemeier croit aussi que « the point of this verse is not the priestly status of each individual Christian », mais reconnaît que certains militent en ce sens, comme Minear, Vanhoye, Ketter et Wheelan. Voir la note 95 d'ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 156.

<sup>669</sup> SANDEVOIR, « Un royaume de prêtres », p. 229.

<sup>670</sup> Elliott va préciser que la formulation pétrinienne n'est pas une référence à la prédestination à la condamnation des non-croyants et au salut des croyants. C'est plutôt le résultat de l'incroyance envers la parole qui établit la chute. En 1P, le bon comportement des uns est censé aider les autres à se détourner de leur mauvaise conduite pour reconnaître et glorifier Dieu (comme en 1P 3,1). ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 433-434.

g) Ce passage connu de 1P et d'Isaïe (1P 2,6 et Is 28,16), καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῇ οὐ μὴ καταισχυθῆ, est généralement rendu par : « et celui qui croit en elle (la pierre) ne sera pas confondu. » J'ai cependant préféré traduire le verbe καταισχυθῆ (subjonctif aoriste passif de καταισχύω) par *déshonorer* pour respecter le contraste marqué de tout le passage qui insiste sur l'*honneur* en opposition avec la *honte*. D'ailleurs, plusieurs mots de la famille de la honte sont présents en 1P : 2,6, καταισχυθῆ et 3,16, καταισχυθῶσιν (de καταισχύω) : déshonorer; 4,16, αἰσχυνέσθω de (αἰσχύνω) : avoir honte; 5,2, αἰσχροκερδῶς : pour un gain honteux<sup>671</sup>.

h) Deux autres mots de même famille méritent aussi d'être soulignés malgré la redondance au niveau de la traduction française. (h1) La *pierre de chute* avec λίθος προσκόμματος renvoie au verbe de la même famille (h2) προσκόπτουσιν (indicatif présent actif de προσκόπτω). Voilà pourquoi, je préfère parler de pierre de *chute* et dire que ceux qui ne croient pas, *chutent*.

i) À la différence de λίθος qui désigne une pierre taillée, πέτρα est un élément de la nature, un roc large et solide. J'ai donc traduit par *rocher*.

j) Cette phrase rappelle Ex 19,6 (ὕμεις δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλείον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον) qui utilise explicitement le verbe « être » (ἔσεσθέ). En 1P 2,9, il y a cependant ellipse du verbe « être » qui implique une référence au temps présent, contrairement au temps futur de l'Exode. On peut voir, dans ce détail que les promesses passées sont maintenant une réalité présente, comme le confirme également les νῦν δε (maintenant) du verset 10.

---

<sup>671</sup> Plusieurs auteurs confirment comment l'honneur et la honte sont des valeurs centrales et fondamentales du système culturel de la Méditerranée ancienne. À ce sujet, voir B.J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, Westminster John Knox, 2001<sup>3</sup> [1973, 1946], p. 27-57.

k) Comme on l'a vu dans la présentation de la péricope, le terme βασιλειον ιεράτευμα est source de divers conflits et débats. « Le malheur de cette expression est, si l'on peut dire, son succès même, ainsi que l'ampleur du sens que certains y ont vu<sup>672</sup>. » Traduire par *sacerdoce royal*, selon Elliott, serait erroné et en partie responsable de la mauvaise compréhension de tout le passage<sup>673</sup>. Les perspectives nouvelles apportées par Elliott ont favorisé un questionnement chez les chercheurs<sup>674</sup>.

Pour ma part, je n'analyse pas βασιλειον, à la suite d'Elliott, comme un substantif neutre<sup>675</sup>, mais comme un adjectif qualifiant ιεράτευμα, poursuivant ainsi l'énumération de noms et de leurs qualificatifs : γένος (nom) ἐκλεκτόν (adjectif), βασιλειον (adjectif) ιεράτευμα (nom), ἔθνος (nom) ἅγιον (adjectif). On remarquera cependant l'inversion pour le binôme βασιλειον ιεράτευμα, où l'adjectif est placé devant le nom, ce qui serait inapproprié<sup>676</sup>. Malgré un ordre inhabituel, j'opte pour conserver le lien du substantif ιεράτευμα avec son qualifiant βασιλειον, qui a l'avantage de préserver le parallèle avec le verset 5, où ιεράτευμα est qualifié par ἅγιον<sup>677</sup>. De fait, que βασιλειον soit considéré comme prédicat ou adjectif n'a pas une réelle incidence sur l'interprétation si on considère que les deux termes, βασιλειον et ιεράτευμα, se trouvent dans une énumération qui décrit le peuple

<sup>672</sup> SANDEVOIR, « Un royaume de prêtres? », p. 219.

<sup>673</sup> ELLIOTT, *I Peter. A New Translation*, p. 437.

<sup>674</sup> Comme je l'ai signalé dans le paragraphe d'introduction de la péricope, Elliott a proposé de traduire βασιλειον ιεράτευμα par deux substantifs différents : il traduit βασιλειον par « résidence royale » et ιεράτευμα par « communauté sacerdotale », ouvrant, par le fait même, le monde de la recherche à des nouvelles perspectives. ELLIOTT, *The Elect and the Holy*.

<sup>675</sup> Dans la même foulée qu'Elliott, de grands chercheurs pétriniens tels que Best et Selwyn, optent pour un substantif neutre à cause de l'usage prédominant de βασιλειον dans la LXX comme substantif 24 fois sur 26 : dans SANDEVOIR, « Un royaume de prêtres? », p. 226. Malgré cela, Sandevor reconnaît « la propension générale des traductions à traiter *basileion* comme un adjectif », sûrement en raison du « parallélisme avec les autres binômes » : SANDEVOIR, « Un royaume de prêtres? », p. 226.

<sup>676</sup> L'inversion du binôme βασιλειον ιεράτευμα, au lieu de ιεράτευμα βασιλειον a intrigué Elliott et l'a fait opter pour deux substantifs.

<sup>677</sup> En 1P 2,5, on retrouve le substantif ιεράτευμα avec son qualifiant (ἅγιον) dans un ordre habituel : εἰς ιεράτευμα ἅγιον.

tout entier<sup>678</sup>. Il importe donc de retenir que βασιλείον ἱεράτευμα, tout comme les autres parties de l'énumération (γένος ἐκλεκτόν, ἔθνος ἄγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν), qualifie le peuple de Dieu. Achtemeier, reconnaissant le problème, conclut dans le même sens :

While this evidence has persuaded some to find here in v. 9 a substantive meaning "royal palace" or "house of God the king", such an understanding is weakened in light of the fact that each of the other nouns in the list designates a group of people, a point preserved if βασιλείον is understood as an adjective<sup>679</sup>.

1) L'expression λαὸς εἰς περιποίησιν dans sa totalité est unique dans la Bible, bien qu'on puisse trouver des formules similaires en Ex 19,5 (λαὸς περιούσιος) et en Is 43,21 (λαὸν μου ὃν περιποιησάμην). La différence tient principalement de l'emploi de la préposition εἰς. Selon Stanislas Halas, la plupart des commentateurs traduisent le texte en ignorant la préposition et traduisent par *peuple acquis* en se référant principalement à Ex 19,5<sup>680</sup>. Bien qu'une allusion intertextuelle puisse être envisageable, l'insertion de la préposition εἰς ne doit être pas être ignorée<sup>681</sup>.

Traduire par « peuple en vue de (εἰς) l'acquisition » respecte la préposition, mais demeure obscur puisque le contexte mentionne que les croyants sont déjà le peuple de Dieu. Le terme περιποίησις a cependant plus d'un sens : 1/ *le salut*, 2/ *l'acquisition*

<sup>678</sup> Au sujet des interprétations de βασιλείον ἱεράτευμα, Sandevor fait cette dénonciation : « la variété des usages qu'on en a faits est un bon spécimen des erreurs où peut mener une exégèse qui oublie de situer une expression dans son contexte proche ou lointain ». SANDEVOIR, « Un royaume de prêtres? », p. 219. Feuillet illustre ce risque de contresens, lorsqu'il insiste sur le caractère individuel du « sacerdoce royal » sans tenir compte du contexte collectif : « l'offrande de sacrifices spirituels envisage le sacerdoce royal avant tout sous son aspect personnel, car c'est chaque chrétien qui doit s'offrir et consentir l'effort requis pour imiter le Christ souffrant. » FEUILLET, « Les "sacrifices spirituels" », p. 714.

<sup>679</sup> ACHEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 164-165.

<sup>680</sup> Ainsi TOB assimilerait 1P 2,9 à Is 43,21 en traduisant : « un peuple que Dieu s'est acquis » et la BJ s'inspirerait d'Ex 19,5 en mettant : « un peuple acquis ». Bien que Halas reconnaisse qu'à l'époque du NT, il pouvait y avoir eu un affaiblissement du sens de εἰς, rien ne suggère une telle utilisation affaiblie du εἰς en 1P. À ce sujet, voir S. HALAS, « Sens dynamique de l'expression λαὸς εἰς περιποίησιν en 1P 2,9 », *Bib* 65/2 (1984) p. 254-256.

<sup>681</sup> On se souviendra que l'interprétation du jeu métaphorique se veut sensible à tous ajouts ou omissions par rapport à la référence intertextuelle possible.

*éventuelle et 3/ la possession.* Présent cinq fois dans le NT, quatre fois il est associé à εἰς<sup>682</sup>. Bien que ce soit le sens de la possession et de l'acquisition qui a été majoritairement retenu, Halas mentionne que tous « les emplois de περιποίησις dans le N.T. se trouvent dans un contexte de salut et de salut eschatologique<sup>683</sup> ». Traduire par *peuple en vue du salut* me semble être une avenue intéressante qui respecte le sens du mot et son contexte<sup>684</sup>. En ce sens, J. Ramsey Michaels soutient que σωτηρία et περιποίησις sont des termes très parallèles pour exprimer la victoire divine future<sup>685</sup>.

m) Les traductions de ἀρετὰς sont variées. Deux usages sont reconnus : 1/ un usage général, qui fait état d'un caractère rare, digne de louanges, en lien avec la vertu civique, se voit traduire chez Maurice Carrez et François Morel par « vertu », « excellence », « bel état », tandis que Walter Bauer suggère de traduire ce caractère exceptionnel digne de louanges par « vertu civique exceptionnelle », et 2/ un usage, influencé par l'AT, pour montrer la manifestation de la puissance divine pour lequel Carrez et Morel suggèrent de traduire par « vertus de Dieu », « puissance merveilleuse », « merveilles », tandis que Bauer propose « miracle ». Bauer fait cependant remarquer que pour 1P 2,9, c'est le sens de

<sup>682</sup> Περιποίησις est présent 5 fois dans le NT : 1 fois employé seul : Ep 1,14 et 4 fois employé avec εἰς : 1Th 5,9; 2Th 2,14; 1P 2,9 et He 10,39.

<sup>683</sup> HALAS, « Sens dynamique de l'expression λαὸς εἰς περιποίησιν en 1 P 2,9 », p. 257. Pour les trois autres occurrences du NT (à part 1P 2,9) de l'expression εἰς περιποίησις (1Th 5,9; 2Th 2,14 et He 10,39), il « ne s'agit jamais d'une possession déjà acquise, mais d'une destination, conforme à un appel qui demande une adhésion de foi », p. 256. Ainsi, on peut traduire : 1Th 5,9 (εἰς περιποίησιν σωτηρίας) : « Car Dieu ne nous a pas destinés en vue de la colère, mais *en vue de l'acquisition du salut* par notre Seigneur Jésus Christ »; 2Th 2,14 (εἰς περιποίησιν δόξης) : « C'est à cela qu'il vous a appelé par notre Évangile *en vue de la possession de la gloire* de notre Seigneur Jésus Christ »; He 10,39 (εἰς περιποίησιν ψυχῆς) : « Nous ne sommes pas des gens de la désertion en vue de la perte, mais des gens de la foi, *en vue du salut de l'âme.* » Ces trois exemples utilisent les trois possibilités de sens de περιποίησις. Pour sa part, Elliott ne veut pas tenir compte des occurrences de περιποίησις dans le NT. Il traduit par « a "people" for [God's] possession » parce qu'il croit que la formulation pétrinienne est clairement inspirée de Ex 19,5, mais serait plus près d'Is 43,21 du fait que 1P implique un nom (περιποίησις) de la même racine que le verbe (περιποιέω) d'Isaïe. Pour lui, tous les passages avec περιποίησις témoignent que la communauté de l'alliance est la possession particulière de Dieu parmi tous les peuples de la terre. Il n'entrevoit jamais la possibilité que περιποίησις puisse être comme un salut à acquérir. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 439.

<sup>684</sup> Cette traduction de εἰς περιποίησιν, « en vue du salut », permet aussi de faire ressortir le parallèle possible avec εἰς ἱεράτευμα ἅγιον de 1P 2,5 (« en vue d'une sainte communauté sacerdotale »).

<sup>685</sup> MICHAELS, *1 Peter*, p. 109.

« louanges » qui a été retenu<sup>686</sup>. Elliott, qui traduit par « praises », soutient toutefois que ἀρετὰς aurait un lien avec l'honneur. En continuité avec l'idée d'honneur / honte, les croyants sont les récipiendaires d'une faveur divine et doivent maintenant proclamer cette connaissance<sup>687</sup>. Achtemeier fait remarquer que le verbe accompagnant ἀρετὰς, ἐξαγγείλητε, est un hapax du NT. Dans la LXX, il serait utilisé dans le sens de « proclamer les louanges de Dieu », mais le contexte de 1P laisserait supposer un sens différent, puisque 1P n'appellerait pas ici une situation liturgique, mais plutôt un témoignage<sup>688</sup> : « sanctifiez dans vos cœurs le Seigneur Christ, toujours prêts à la défense contre quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous » (1P 3,15 : BJ). Traduire ἀρετὰς par « grandeurs » peut référer à la fois au caractère digne de louanges et à la manifestation de la puissance divine<sup>689</sup>.

Finalement, tout ce travail de traduction est loin d'être accessoire. Il importe de s'attarder à chaque difficulté de traduction, qu'elle soit grammaticale ou interprétative, puisqu'une grande majorité des débats viennent de l'herméneutique reliée aux mots. Dans un passage biblique aussi connu que 1P 2,4-10, les choix de traduction qui s'éloignent des mots français habituellement de mise peuvent choquer l'oreille, mais ont cependant l'avantage de mieux faire ressortir les jeux et les familles de mots présents dans la péricope, et de laisser présager les sources de conflits herméneutiques éventuels. Ce travail de base de la traduction laisse entrevoir le recours à de multiples expressions métaphoriques que nous pouvons maintenant relever.

---

<sup>686</sup> M. CARREZ et F. MOREL, « ἀρετή », dans *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1971, p. 45. BAUER, « ἀρετή », dans *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 130.

<sup>687</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 439.

<sup>688</sup> ACHEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 166.

<sup>689</sup> La traduction « grandeurs de Dieu » rejoint celle des « hauts faits » retrouvée chez TOB et BNT.

### *Le jeu des métaphores*

Ce travail de mise en place de la péricope dans son contexte et dans ses particularités de traduction a permis de déceler la présence de plusieurs jeux métaphoriques intrinsèquement interreliés les uns aux autres. Ainsi, la métaphore sacrificielle, « pour offrir des sacrifices spirituels » (v. 5), fait partie d'une série de métaphores qui se complètent et s'appellent mutuellement. Les *sacrifices spirituels* sont offerts par des « vous » qui sont édifiés en *maison spirituelle*, en vue d'une *sainte communauté sacerdotale*. Ces « vous » sont comme des *pierres vivantes* tout comme le Christ est  *Pierre vivante, pierre angulaire*<sup>690</sup> (v. 6), *tête d'angle* (v. 7), *pierre de chute* (v. 8) et *rocher qui fait tomber* (v. 8). Les *sacrifices spirituels* s'inscrivent donc dans un contexte fortement métaphorique dont il faut tenir compte dans l'interprétation.

Samuel Bénétreau soutient que la « proposition “pour offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus Christ”, point culminant d'une phrase longue et riche, définit tout un culte et, par là, mérite d'être étudiée avec soin<sup>691</sup>. » Peu de chercheurs, cependant, s'attardent minutieusement à ce problème. André Feuillet déplore que la plupart des commentateurs ne l'expliquent pas suffisamment<sup>692</sup>. Alors, que faut-il comprendre par ces sacrifices spirituels?

---

<sup>690</sup> Plusieurs auteurs ont tenté de définir la nature et la fonction de cette pierre angulaire. Certains voient une pierre angulaire au sommet d'un édifice comme clé de voûte d'une arche ou comme plus haute pierre [voir N. HILLYER, « “Rock-Stone” Imagery in 1 Peter », *TynBul* 22 (1971) p. 58-81], tandis que d'autres pensent à une pierre de fondation, puisqu'il est impossible de chuter sur une pierre au sommet d'un édifice (ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 162; BEST, *1 Peter*, p. 106; F.J.H. HORT, *The First Epistle of St. Peter : I.1-II.17. The Greek Text with Introductory Lecture, Commentary, and Additional Notes*, London, Macmillan, 1898, p. 121). Une approche sensible aux jeux des métaphores, ouverte sur le sens, permet de voir que la pierre a de multiples facettes, qu'elle peut à la fois être une pierre de fondation comme base solide de toute construction, qu'elle peut être aussi au sommet angulaire d'un édifice comme clé de voûte et qu'elle peut tout aussi bien être une pierre qui fait chuter. L'approche métaphorique ouvre le sens et sort de l'idée purement matérielle de la pierre.

<sup>691</sup> BÉNÉTREAU, *La première épître de Pierre*, p. 137.

<sup>692</sup> FEUILLET, « Les “sacrifices spirituels” », p. 705.

Un bref regard historique rappelle que, déjà dans l'hellénisme, il y avait une tendance à la moralisation et à la spiritualisation du sacrifice<sup>693</sup>. « Parmi l'élite, du moins, on cherche à privilégier les offrandes non matérielles et surtout non sanglantes<sup>694</sup>. » Dans le judaïsme, plusieurs passages bibliques démontrent que Dieu n'agrée pas les sacrifices si l'obéissance ne les accompagne pas<sup>695</sup>, car l'obéissance ou d'autres qualités comme la louange<sup>696</sup> valent mieux que le sacrifice<sup>697</sup>. De plus, avec la destruction du Temple en 70, les autorités rabbiniques ont dû trouver des équivalences pour les sacrifices. Ainsi, plusieurs devoirs religieux étaient considérés égaux, voire supérieurs aux sacrifices du Temple, comme l'étude de la loi, la repentance, la prière, les œuvres de charité, le jeûne, la souffrance, le cœur bien disposé<sup>698</sup>. Selon plusieurs chercheurs, dans le NT, « l'idée que le peuple eschatologique est appelé à un autre type d'offrandes et qu'il n'aura plus besoin pour cela du concours d'un sacerdoce institué est répandue dans le christianisme<sup>699</sup> ». Historiquement, il semble donc avoir une mutation des pratiques sacrificielles.

Au-delà de la tendance historique au sujet des changements dans les pratiques sacrificielles, est-ce que, synchroniquement, le texte laisse des indications tangibles de la nouveauté des sacrifices exigés? Il me semble que plusieurs tensions textuelles laissent clairement présager du caractère métaphorique de la péricope qui veut induire la nouveauté des sacrifices offerts. Diverses observations littéraires concernant les champs lexicaux, le jeu des personnages et de leurs actions, les figures de style et les jeux intertextuels, seront effectuées dans le but de mieux comprendre comment 1P 2,4-10 présente le sacrifice des chrétiens.

<sup>693</sup> La spiritualisation des sacrifices rappelle le contexte de Rm 12.

<sup>694</sup> BÉNÉTREAU, *La première épître de Pierre*, p. 137.

<sup>695</sup> Pr 15,28 (LXX) [21,27]; Is 1,10-17; Jr 6,20; 7,21-23; Mal 1,10-14; Ps 49,7-15 (LXX) [50,8-15].

<sup>696</sup> Ps 50,18-19 (LXX) [51,16-17]; 140,2 (LXX) [141,2].

<sup>697</sup> 1S 15,22; Os 6,6; Am 5,20-25; Pr 21,3; Ps 39,-7-9 [40,6-8]; 68,31-32 (LXX) [69, 30-21].

<sup>698</sup> BÉNÉTREAU, *La première épître de Pierre*, p. 137-138.

<sup>699</sup> BÉNÉTREAU, *La première épître de Pierre*, p. 139. Voir également THEISSEN, « L'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus et la fin des sacrifices », p. 225-257.

***Observations littéraires***

Tout d'abord, par un tableau, les particularités littéraires de la péricope seront mises en évidence.

Tableau 20. 1P 2,4-10. Tableau des observations littéraires

1P 2	Prépositions	Personnages	Champs lexicaux			
		Dieu/Jésus/vous	construction	peuple	foi/non-foi	honneur
v. 4	πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασμένον παρά δὲ θεῶ ἐκλεκτὸν ἔντιμον.	ὃν ἀνθρώπων θεῶ	λίθον			ἔντιμον
v. 5	καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομείσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον ἀνεύγκαι πνευματικᾶς θυσίας εὐπροσδέκτους [τῷ] θεῶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.	αὐτοὶ θεῶ Ἰησοῦ Χριστοῦ	λίθοι οἰκοδομείσθε οἶκος			
v. 6	διότι περιέχει ἐν γραφῇ ἰδοῦ τίθημι ἐν Σιών λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυθῆ.		λίθον		πιστεύων	ἔντιμον μὴ καταισχυθη
v. 7	ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν, ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας		λίθος οἰκοδομοῦντες κεφαλὴν γωνίας		πιστεύουσιν ἀπιστοῦσιν	τιμὴ
v. 8	καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου· οἱ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν.		λίθος πέτρα		ἀπειθοῦντες	
v. 9	ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτὸν, βασιλεῖον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.	ὑμεῖς τοῦ ὑμᾶς		γένος ἔθνος λαὸς		
v. 10	οἳ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠληθμένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντες.	θεοῦ		οὐ λαὸς λαὸς		

Déjà un regard général permet de constater que 1P 2,4-10 n'utilise pas abondamment un vocabulaire sacrificiel. À part certains mots (marqués en gras dans le texte) comme θυσίας (« sacrifices ») lié à πνευματικὰς (« spirituels ») et des expressions qui laissent deviner un certain contexte culturel ou spirituel avec οἶκος πνευματικὸς (maison « spirituelle ») et ἱεράτευμα ἅγιον (« sainte communauté sacerdotale »), le reste de la péricope est plutôt marqué par un vocabulaire qui utilise principalement quatre champs lexicaux relatifs : 1/ à la *construction* (dix fois) avec λίθος, « pierre » (cinq fois, v. 4.5.6.7.8), οἰκοδομέω, « édifier », « bâtisseurs » (deux fois, v. 5.7), οἶκος, « maison » (v. 5), κεφαλὴν γωνίας, « tête d'angle » (v. 7), πέτρα, « rocher » (v. 8); 2/ au *peuple* (cinq fois) avec γένος, « race » (v. 9), ἔθνος, « nation » (v. 9) et λαὸς, « peuple » (trois fois, v. 9.10); 3/ à la *foi* et la *non-foi* (quatre fois) en mettant en opposition *ceux qui croient* et *ceux qui ne croient pas*, avec ὁ πιστεύων, « celui qui croit » (v. 6), τοῖς πιστεύουσιν, « vous qui croyez » (v. 7), ἀπιστοῦσιν (au dat., v. 7) et οἱ ἀπειθοῦντες, « ceux qui ne croient pas » (v. 8), et 4/ à l'*honneur* et au *déshonneur* (quatre fois) avec ἔντιμος, « honoré » (deux fois, v. 4.6), μὴ καταισχυθῆ, « ne sera pas déshonoré » (v. 6) et ἡ τιμὴ, « l'honneur » (v. 7).

Ces quatre champs lexicaux, bien que différents, sont, en même temps, intrinsèquement liés : *ceux qui croient*, au contraire de *ceux qui ne croient pas*, sont appelés à l'édification, à la *construction* pour devenir un *peuple*. Ce sera pour eux un *honneur*. Les champs lexicaux sont au service du texte. Réels informateurs des insistances du texte, ils placent l'édification du peuple de Dieu au cœur de la péricope. En ce sens, les sacrifices de la péricope ne sont pas centraux, mais au service de ce peuple en devenir. Ainsi, c'est dans ce terreau lexical que se meuvent les différents personnages. Quels sont-ils et que font-ils?

▪ *Les personnages et leurs actions*

Tout d'abord, je veux signaler qu'il n'y a pas de marqueurs littéraires concernant l'énonciateur, mais il demeure toujours en filigrane dans le discours. C'est encore le même « Pierre » du début (v. 1) qui s'adresse aux « vous » pour leur parler de différents « il ». En 1P 2,4-10, les énonciataires, les « vous » du texte, sont intimement liés à la présentation d'un premier « il » qui devient pour eux un modèle. Qui est donc ce « il » ?

Le texte le présente d'abord comme un « lui » (πρὸς ὃν, v. 4) duquel les énonciataires sont invités à s'approcher. Qui est ce « lui » ? Les versets précédents parlent du Christ. Ce « lui », ὃν, pourrait faire plus directement référence au κύριος du verset précédent (v. 3), mais ce sont les versets suivants (spécialement le verset 5, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) qui confirment, sans l'ombre d'un doute, l'identité de ce « lui », comme étant *Jésus Christ*. Les particularités de ce « il » sont multiples et paradoxales : qualifié de *Pierre vivante*, rejetée par les humains, mais élue et honorée auprès de Dieu (v. 4), ce « lui », *Jésus Christ*, par qui des sacrifices spirituels sont offerts (v. 5), devient le modèle des énonciataires (« et vous-mêmes, comme des pierres vivantes », v. 5). Pour ceux qui croient, ce « il » est *Pierre angulaire*, élue et honorée, qui procure également l'honneur (v. 6-7), mais pour ceux qui ne croient pas, ce « il » devient *tête d'angle*, *Pierre de chute* et *rocher qui fait tomber* (v. 7-8). La foi humaine a donc un effet sur les caractéristiques du « il ». En regard de ce « il », *Jésus Christ*, deux groupes éventuels sont dessinés par le discours.

Le premier groupe correspond aux énonciataires « vous » du texte. Pour découvrir leur tâche, il est bien de distinguer les actions possibles en hiérarchisant les verbes, discriminant les verbes des propositions principales des propositions subordonnées<sup>700</sup>. Deux verbes principaux, suivis de verbes subordonnés, caractérisent les énonciataires. Or, dans les propositions principales, ce qui prime, c'est d'être *édifiés* (οἰκοδομεῖσθε, indicatif

<sup>700</sup> Pour un tableau des verbes de 1P 2,4-10, voir l'Annexe 4. Verbes de 1P 2,4-10, p. xxix.

présent passif, v. 5) et d'*être* (v. 9, omis dans le texte grec, mais qui n'en demeure pas moins une proposition principale). Le tableau suivant illustre les propositions principales et subordonnées, et les conséquences qui en découlent :

Tableau 21. 1P 2,4-10. Le rôle des « vous » par les verbes

IP 2	Propositions principales	Propositions subordonnées	
v. 4-5	Vous êtes édifiés		en maison spirituelle
Comment?		en <i>s'approchant</i> de lui	Pierre vivante
Pour quoi?		pour <i>offrir</i>	des sacrifices spirituels
v. 9	Vous êtes		une race élue...
Pour quoi?		pour <i>proclamer</i>	les grandeurs de Dieu

Ce qui importe avant toute chose, c'est d'*être édifiés* (proposition principale) en maison spirituelle en vue d'une sainte communauté sacerdotale. Comment? En *s'approchant* (προσερχόμενοι, première proposition subordonnée) de lui (v. 4<sup>701</sup>). Et *être édifiés* pour quoi? Pour *offrir* (ἀνενέγκαι, deuxième proposition subordonnée) des sacrifices spirituels agréables à Dieu (v. 5). Le verset 9 fonctionne de la même façon : vous êtes (proposition principale) une *race élue*, une *communauté royale*, une *nation sainte*, un *peuple en vue du salut*. Dans quel but? Afin de (ὅπως) *proclamer* (ἐξαγγείλητε, proposition subordonnée) les grandeurs de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière (v. 9). Les croyants ont d'abord une tâche passive à faire. C'est d'abord parce qu'ils *sont édifiés* (verbe au passif, v. 5) et qu'ils *sont* (verbe d'état, v. 9), qu'ils peuvent *offrir* (v. 5) et *proclamer* (v. 9); tout cela est rendu possible en *s'approchant* (v. 4) du Christ, pierre vivante. Les énonciateurs « vous » ont donc à accepter ou non cette exhortation. Pour les aider dans leur choix, les conséquences du refus sont représentées par un deuxième groupe, qui agit comme un tiers potentiellement absent. Il s'agit de *ceux qui ne croient pas* (v. 7.8).

<sup>701</sup> En traduisant προσερχόμενοι (approchant, v. 4) par un participe dépendant du verbe principal, οἰκοδομείσθε (vous êtes édifiés, v. 5), on est mieux en mesure d'apprécier l'effet de la hiérarchisation des verbes.

Le sort de *ceux qui ne croient pas* est peu enviable, parce qu'ils ne croient pas à la parole (v. 7-8). C'est la chute qui les attend, car le « il », Jésus Christ, devient pour eux tête d'angle, pierre de chute et rocher qui fait tomber. Puisqu'ils ne croient pas en la pierre vivante, ils sont comme les bâtisseurs qui rejettent la pierre (v. 7). Une fin abrupte et radicale marque leur fatalité : ils ont été placés pour cela (v. 8). L'énonciation met donc les énonciataires devant un choix décisif. Seront-ils de *ceux qui croient* ou de *ceux qui ne croient pas*? Rejetteront-ils cette pierre élue et honorée auprès de Dieu (v. 4)? Choisiront-ils l'honneur (v. 7) ou la chute (v. 8)?

La décision semble évidente et l'énonciateur le sait bien, comme le trahit l'utilisation du ὑμεῖς δὲ (« mais vous ») du verset 9, qui prend pour acquis que les « vous » ont déjà fait leur choix. S'enclenche alors une énumération fascinante sur les caractéristiques des énonciataires : « mais vous, vous êtes une *race élue*, une *communauté sacerdotale royale*, une *nation sainte*, un *peuple en vue du salut* ». On apprend alors que ces « vous » qui ont choisi la foi et l'honneur n'étaient pas le *peuple de Dieu* et qu'ils n'avaient pas obtenu miséricorde, mais que désormais ils sont peuple de Dieu et ont obtenu *miséricorde* (v. 10).

Tout ceci se fonde discrètement sur l'autorité d'un autre « il », *Dieu*. Celui-ci n'est que subtilement mentionné, mais ramène toujours les énonciataires à l'essentiel. Au contraire des humains qui ont rejeté la pierre angulaire, *Dieu* la considère élue et précieuse (v. 4). C'est envers *Dieu* que des sacrifices spirituels agréables doivent être offerts (v. 5), puisque maintenant, le peuple de ceux qui croient est le peuple de *Dieu* (v. 10).

1P 2,4-10 veut façonner le portrait des énonciataires. Elle veut leur suggérer une transformation, une façon de vivre. L'énonciation s'y engage en mettant en opposition ceux qui croient et ceux qui ne croient pas, de telle sorte que, devant la perspective totalement fermée s'offrant à ceux qui ne croient pas, le lecteur ne peut que s'associer au profil des énonciataires qui ont choisi de croire. À ceux-ci est offert rien de moins que l'appartenance

au peuple de Dieu. Cette affiliation inouïe n'est pas sans conséquence. Elle comporte d'abord un appel à *être édifiés* et à *être*, ce n'est que par la suite qu'ils pourront offrir des sacrifices agréables à Dieu et proclamer ses grandeurs. 1P 2,4-10 favorise la foi et priorise l'être avant l'agir.

Le jeu des personnages et de leurs actions est révélateur des manœuvres énonciatives pour signaler les insistances du texte et les comportements attendus. Dans un contexte où les énonciataires doivent se mettre du côté de ceux qui croient pour partager la grâce inouïe de faire partie du peuple de Dieu, quelle sera maintenant l'influence de certaines tensions stylistiques que les oppositions entre les personnages ont laissé voir?

- ***Les indices stylistiques : les figures de style***

En bâtissant l'identité des énonciataires à l'aide d'une opposition entre ceux qui croient et ceux qui ne croient pas, 1P 2,4-10 joue sur des tensions littéraires. Toute la péricope est marquée par des oppositions et des oxymores qui trahissent les tensions entre le *semblable* et le *dissemblable*, entre le « est comme » et le « n'est pas ». Les tensions du texte sont palpables; cela est confirmé par certains marqueurs grammaticaux, comme  $\mu\epsilon\nu$  [...]  $\delta\grave{\epsilon}$  (v. 4),  $\omicron\upsilon\nu$  [...]  $\delta\grave{\epsilon}$  (v. 7) ou les deux  $\nu\upsilon\nu$   $\delta\grave{\epsilon}$  (v. 10). Mais au-delà de ces marqueurs textuels, plusieurs figures de style créent d'importantes tensions sémantiques. Le tableau suivant illustrera quelques-unes de ces tensions :

Tableau 22. 1P 2,4-10. Tensions littéraires

1P 2	Oppositions		Métaphores	Comparaison	Oxymores	
v. 4	rejetée	élue	Jésus Christ est une pierre		pierre	vivante
v. 4	humains	Dieu				
v. 5			édifiés en maison spirituelle	comme des pierres vivantes	pierres	vivantes
v. 5			sainte communauté sacerdotale			
v. 5			sacrifices spirituels			
v. 7	ceux qui ne croient pas	ceux qui croient				
v. 7	la chute	l'honneur				
v. 9	ténèbres	lumière				
v. 10	pas un peuple	peuple de Dieu				
v. 10	pas reçu miséricorde	obtenu miséricorde				

Encore une fois, le jeu des métaphores se déploie dans un contexte où les tensions littéraires sont diverses. Tout d'abord, 1P 2,4-10 joue fortement sur les oppositions. Elles divisent en deux clans et font pressentir un avant et un après, dont la présence de deux *vûv* δὲ au verset 10 est un indice en ce sens. D'un côté se distinguent les *humains* qui ont *rejeté* la pierre, de l'autre, *Dieu* qui considère la pierre comme *élue* (v. 4). S'opposent ensuite *ceux qui ne croient pas*, à qui est réservée la *chute* et *ceux qui croient* qui recevront l'*honneur* (v. 7). Finalement un appel de passer des *ténèbres* à la *lumière* est proposé (v. 9), afin que *ceux qui n'étaient pas un peuple* deviennent le *peuple de Dieu* et que *ceux qui n'avaient pas reçu miséricorde*, reçoivent *miséricorde* (v. 10). Le jeu des oppositions invite donc les énonciataires à se ranger du côté de *Dieu* où règnent l'élection, la foi, l'honneur, la lumière, la filiation et la miséricorde. La transformation demandée exige de se séparer de l'*humain* qui se caractérise par le rejet, l'incrédulité, la chute, les ténèbres, l'isolement, la fermeture. Les énonciataires doivent choisir leur camp et l'énonciation met tout en œuvre pour faciliter ce choix vers la foi et la filiation.

Les oppositions servent donc, en un premier temps, à choisir son clan. Toutefois, ce passage du côté de la foi et de la filiation est dépeint également par deux types de métaphores qui enrichissent la péricope : les premières font appel au domaine de la construction et les deuxièmes sont relatives au spirituel<sup>702</sup>.

Une première métaphore, centrale dans le passage, présente Jésus Christ en matériau de construction. *Jésus Christ « est comme » une pierre*. Cette métaphore, non satisfaite de cette qualification élémentaire, se voit complétée. Jésus Christ, qui est une pierre, est une pierre *angulaire* (v. 6), une *tête d'angle* (v. 7), une *pierre de chute* (v. 8) et un *rocher qui fait tomber* (v. 8). Toutes ces métaphores suggèrent que Jésus Christ, comme *pierre*, est un élément de construction, d'édification aux multiples fonctions. Il n'est pas une simple *pierre* de construction parmi d'autres; comme pierre, il a un double sort et un double effet. À la fois, il est *rejeté* par les humains, mais également *élu, honoré* auprès de Dieu, tout comme il a aussi la solidité nécessaire pour apporter l'*honneur* ou la *chute*. Comme le signale Frederic R. Howe, tous ces attributs de la pierre tirés de l'AT et appliqués à Jésus Christ expriment la centralité du Christ, qui à la fois fournit l'honneur ou la chute<sup>703</sup>.

Bien que la référence au matériau de construction décrive bien le rôle de Jésus Christ, une tension est palpable. Comment une pierre peut-elle être si protéiforme et jouer tous ces pôles à la fois? Ainsi, *Jésus Christ « n'est pas » une pierre*, qu'elle soit décrite en pierre angulaire, en tête d'angle, en pierre de chute ou en rocher qui fait tomber. Le pendant négatif de la métaphore, le « n'est pas », rappelle les limites de l'image métaphorique et oblige à ne pas figer l'interprétation dans un seul sens. Jésus Christ n'est pas un matériau de carrière. La métaphore est évocatrice, mais rappelle qu'elle n'est pas la totalité de la vérité.

---

<sup>702</sup> Les métaphores de ce passage sont multiples. Certains en voient partout. Par exemple, Minear, seulement en 1P 2,4-5, décèle même sept constructions métaphoriques. Pour lui, chaque élément de la phrase est métaphorique : 1/ « Come to him »; 2/ « to that living stone »; 3/ « like living stones »; 4/ « be yourselves built »; 5/ « into a spiritual house »; 6/ « to be a holy priesthood »; 7/ « to offer spiritual sacrifices ». MINEAR, « The House of Living Stones », p. 240-243.

<sup>703</sup> F.R. HOWE, « Christ, the Building Stone, in Peter's Theology », *BSac* 157 (2000) p. 43.

Cette *dissemblance* est également confirmée par une paradoxale qualification de la pierre qui complète la métaphore. Cette dernière se voit augmentée et complexifiée par un oxymore qui accroît la tension et qui signale une réalité difficilement descriptible : Jésus Christ est une pierre... *vivante*<sup>704</sup>.

Quoi de plus inerte qu'une pierre? L'ajout de l'oxymore confirme la portée métaphorique de l'image. Bien que la pierre soit qualifiée d'élue, d'honorée et d'angulaire, elle ne pourrait être qu'objet de manipulation si la métaphore ne lui associait pas la vie. Jésus Christ est comme une pierre *vivante* et non pas un objet inerte à manipuler entre les mains de Dieu. Ce détail n'est pas anodin. La péricope ne présente pas un Christ pantin de la volonté du Père. Ce Christ *pierre vivante* devient un élément de choix pour l'érection de la maison spirituelle. En tant que *pierre vivante*, son rôle est actif et relié à cette vie. L'espérance de 1P n'est pas dans la vie future, mais dans le présent de tous les jours. De plus, le contraste entre *pierre* (inerte et sans vie) et *vivante* n'est pas sans suggérer le passage de la mort à la vie du Christ.

Ainsi, la métaphore concernant Jésus Christ, qualifié de *pierre vivante*, aura une influence sur l'identification des croyants puisque, comme lui, ils ont à être des *pierres vivantes*. *Les croyants « sont eux aussi comme » des pierres vivantes et « ne sont pas » des pierres vivantes*. Les qualités appliquées à Jésus Christ comme pierre vivante s'appliquent à ceux qui croient. Les croyants, comme *pierres vivantes*, ont eux aussi une tâche d'édification. Ils doivent être des *pierres vivantes*, actives dès maintenant en étant édifiés en maison spirituelle, pour offrir des sacrifices spirituels. Tout comme le Christ, pierre vivante, suppose un passage de la mort à la vie, une telle transformation est applicable à ceux qui croient. À cet égard, le verset 10 illustre cette transformation pierres / vivantes, mort / vie : « vous qui jadis n'étiez pas un peuple, vous êtes maintenant le peuple de Dieu, vous qui n'aviez pas obtenu miséricorde, vous avez maintenant obtenu miséricorde. »

---

<sup>704</sup> Ce n'est pas sans rappeler le sacrifice vivant de Rm 12,1, *θυσίαν ζῶσαν*.

Ce parallèle entre le Christ, pierre vivante, et les croyants, pierres vivantes se fait par une comparaison explicite, « vous-mêmes, comme des pierres vivantes » (v. 5). Ainsi, Christ et chrétiens partagent les mêmes privilèges et les mêmes tribulations. Tout comme le Christ, pierre vivante, a été rejeté par les humains, mais est élu et honoré auprès de Dieu, le même sort risque d'atteindre les croyants. Mais s'ils sont rejetés par les humains comme le Christ, ils pourront aussi se considérer élus et honorés auprès de Dieu. De fait, la fin de la péricope confirme cette lecture de bénédiction envers ceux qui croient en les nommant race élue, communauté sacerdotale royale, nation sainte, peuple en vue du salut (v. 9). Toutefois, il s'agit d'une comparaison avec ses limites. Les chrétiens sont comme le Christ, mais ils ne sont pas le Christ. La comparaison n'implique pas la fusion des personnes et des rôles. L'imitation a des limites.

Les métaphores de la « pierre » et des « pierres », assorties de l'oxymore « vivante(s) », et la comparaison directe (*comme* des pierres vivantes) nous entraînent au cœur de l'imitation du Christ. Ici, les croyants reçoivent bien le Christ comme modèle, mais au contraire de ce que certains prétendent, il n'est pas question d'imiter le Christ *souffrant*, mais bien le Christ, *pierre vivante*<sup>705</sup>. « In I Pet 2:4-10, the association of believers with Christ is that of “living stones,” who through faith are one with Christ, the “living stone,” and who are “elect” as he was “elect” in God’s sight<sup>706</sup>. » Il en découle alors, non pas une théologie sacrificielle ou une théologie de la souffrance, mais une théologie de la construction, de l'édification. Oui, le Christ a été rejeté par les humains, mais il a été élu et honoré auprès de Dieu. Oui, les croyants pourront être rejetés par les humains, mais ils sont, tout comme le Christ, élus et honorés. Ce qui importe, ce n'est pas de souffrir comme le Christ, mais de bâtir comme le Christ, d'être éléments d'édification.

---

<sup>705</sup> Feuillet, en considérant Is 53 comme texte central dans la compréhension de toute la lettre, induit d'emblée l'imitation souffrante comme modèle. FEUILLET, « Les “sacrifices spirituels” », p. 709ss.

<sup>706</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 453.

En plus des métaphores relatives à la construction, des métaphores liées au domaine du culte semblent caractériser les énonciataires. Ceux-ci sont édifiés en *maison spirituelle*, en vue d'une *sainte communauté sacerdotale*, pour offrir des *sacrifices spirituels* (v. 5). Que signifient ces métaphores? Doit-on les interpréter en tant que *temple*, *sacerdoce* et *sacrifice*? Certains vont même jusqu'à parler d'*Église*, de *prêtres* et d'*eucharistie*. Ces trois métaphores seront donc maintenant envisagées.

Qu'entend-ton par *maison spirituelle* (οἶκος πνευματικός)? Le terme de « maison » est problématique dans le monde de la recherche pétrinienne. Prenons d'abord le temps de relever les principaux débats à ce sujet. Une maison est d'abord une habitation où des personnes vivent physiquement ensemble. Mais ici, la maison est, en plus, *spirituelle*. De quel genre de *maison* s'agit-il? La plupart des chercheurs se divisent en deux clans dans leur interprétation de οἶκος πνευματικός, qu'ils traduisent soit par « maison » ou par « temple ». Majoritairement, le terme est associé au *temple*, à cause des mots voisins : *sainte communauté sacerdotale* (ιεράτευμα ἅγιον, v. 5) et *sacrifices spirituels* (πνευματικὰς θυσίας, v. 5). J. Ramsey Michaels comprend la tentation relative liée à l'expression : « In itself, οἶκος (even with πνευματικός attached) should probably be understood as “house” (or “household”) rather than “temple” », mais à cause de ιεράτευμα ἅγιον, il reconnaît qu'il est difficile de totalement dissocier l'idée de temple<sup>707</sup>. Pour Paul J. Achtemeier, le doute est totalement dissipé; il dira que le contexte de οἶκος πνευματικός avec ιεράτευμα et θυσίας suggère de décrire la communauté chrétienne en termes de *nouveau temple*, en contraste, avec le vieux temple. Dans le nouveau temple, l'Esprit de Dieu est vraiment présent<sup>708</sup>. Je crois qu'il faut rejeter cette position puisque, nulle part en 1P, il est question d'un nouveau peuple, d'un nouveau temple par rapport à un ancien peuple et un ancien temple. 1P ne manifeste aucun intérêt dans une polémique contre le temple de Jérusalem et son culte, ni

<sup>707</sup> MICHAELS, *1 Peter*, p. 100.

<sup>708</sup> ACHEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 156. Achtemeier présente plusieurs chercheurs qui iraient dans le même sens, comme Best, Blinzler, Senior, Michaels, Schenke, Selwyn, Schlier : voir ses notes 86 et 87, en page 156.

ne prêche pour un nouveau temple où les chrétiens remplaceraient les fils d'Aaron<sup>709</sup>. 1P ne contient aucune polémique juifs / gentils qui séparerait de façon catégorique les deux groupes. Au contraire, 1P est marquée par la continuité avec le peuple d'Israël et non par la rupture. En ce sens, Pierre Sandevour fait une pertinente remarque qui concerne toute la lettre : « le regard de l'auteur est concentré sur le présent, sur le fait chrétien, sans regard en arrière et par conséquent sans nuance polémique, en particulier à l'égard du judaïsme<sup>710</sup> ». Il n'y aurait donc pas lieu de présumer un οἶκος, nouveau temple pour remplacer un ancien temple. Mais sans aller aussi loin qu'Achtemeier dans l'opposition nouveau temple, ancien temple, une grande majorité d'auteurs voient en οἶκος πνευματικός une autre façon de parler du temple. L'équation, « maison + spirituelle = temple », ajoutée au contexte immédiat des mots, incitent plusieurs chercheurs à comprendre οἶκος comme un temple nouveau genre<sup>711</sup>.

John H. Elliott s'oppose farouchement à cette idée. Il considère que οἶκος comme « maison » est plus près du contexte de communauté familiale qui imprègne toute la lettre : « the sense of oikos as “house(hold)” or “family” of God rather than as “Temple” in both instances is consistent with the depiction of the believing community in familial metaphors throughout the letter<sup>712</sup> ». Joseph Coppens, dont l'argumentation suit celle d'Elliott, soutient que dans le NT, le terme οἶκος « ne signifie jamais “temple” », mais ce n'est qu'en raison de son voisinage avec ἱεράτευμα que le mot temple vient à l'esprit<sup>713</sup>. Malgré le voisinage avec ἱεράτευμα, Elliott soutient que les versets 5 et 9, et le contexte plus large, favorisent οἶκος comme « maison ». Son argumentation veut démontrer que, dans le NT, le terme οἶκος signifie « temple » comme « maison de Dieu » uniquement dans les citations ou allusions de l'AT. Bien qu'il y ait de nombreux emprunts intertextuels

<sup>709</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 415.

<sup>710</sup> SANDEVOIR, « Un royaume de prêtres? », p. 228.

<sup>711</sup> DALY, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, p. 65; PRIGENT, « 1 Pierre 2,4-10 », p. 58.

<sup>712</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 417.

<sup>713</sup> COPPENS, « Le sacerdoce royal des fidèles », p. 71.

vétérotestamentaires en 1P, aucun ne ferait référence à οἶκος dans le sens de temple<sup>714</sup>. De plus, ajoute-t-il, quand les chercheurs veulent décrire les croyants ou le corps du Christ comme un nouveau temple de Dieu, c'est le terme de ναός qui est utilisé et jamais οἶκος<sup>715</sup>.

Jerry Truex dira que rien n'oblige à choisir entre les deux significations de « temple » ou de « maison », puisque les deux font partie du contexte de 1P. Cependant, il associe les deux éléments en disant que la communauté de 1P peut être comprise comme remplacement du Temple de Jérusalem, car elle est maintenant le lieu de la présence de Dieu dans le monde<sup>716</sup>. Truex n'a sûrement pas tort quand il présuppose que les chrétiens en 1P ont à devenir le lieu de la présence de Dieu dans le monde, mais quand il affirme qu'ils sont en même temps le nouveau Temple de Jérusalem, il ferme la métaphore sur elle-même en lui appliquant une réalité humaine connue très concrète. Lui appliquer un pouvoir de substitution à une réalité existante est périlleux. L'emploi métaphorique implique une tension et permet de verbaliser ce qui se décrit mal. « Vagueness of interpretation is an inherent characteristic of metaphoric language. The interpreter has to steer a very careful path between evaporating the force of a metaphor by total explication, and leaving the meaning open to doubt<sup>717</sup>. »

Comment se sortir de ce débat interminable entre οἶκος « temple » ou οἶκος « maison » dont je n'ai esquissé que la pointe de l'iceberg? La source du malentendu semble provenir du durcissement de la métaphore. En affirmant que « maison spirituelle » veut dire « temple », on sape du coup l'effet métaphorique qui tente de présenter une réalité qui se décrit difficilement et qui est toute nouvelle. Fika J. Rensburg décrit un des buts de la

---

<sup>714</sup> Elliott appuie son argumentation en mentionnant qu'en Ex 19,3, que nous verrons dans l'analyse intertextuelle de 1P 2,9, Moïse doit s'entretenir à la *maison* de Jacob (τῷ οἴκῳ Ἰακώβ) et non pas au temple : καὶ Μωϋσῆς ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ καὶ ἐκάλεσεν αὐτὸν ὁ θεὸς ἐκ τοῦ ὄρους λέγων τάδε ἐρεῖς τῷ οἴκῳ Ἰακώβ καὶ ἀναγγελεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ... (Moïse monta vers la montagne de Dieu et Dieu l'appela de la montagne et lui dit : « Tu parleras ainsi à la maison de Jacob et tu diras aux fils d'Israël [...] »). ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 414-417.

<sup>715</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 415.

<sup>716</sup> TRUEX, « God's Spiritual House », p. 189-190.

<sup>717</sup> RENSBURG, « The Old Testament in the Salvific Metaphors in 1 Peter », p. 383.

métaphore : « to verbalize something that cannot be described adequately in everyday empirical terms<sup>718</sup> ».

La métaphore mentionne une « maison » (οἶκος) spirituelle et non pas un « temple » (ναός) spirituel. Le choix de la métaphore, « maison spirituelle », n'est pas innocent. Tout comme certains ont pu dire que le contexte de οἶκος πνευματικός avec ἱεράτευμα ἁγίου et πνευματικὰς θυσίας était culturel, on peut aussi affirmer, avec Elliott, que le contexte de la lettre est caractérisé davantage par un vocabulaire familial et que le contexte immédiat se situe plutôt au plan de la construction et de l'édification que du culte. Les énonciateurs de la lettre, appelés *enfants obéissants* (τέκνα ὑπακοῆς, 1P 1,14) qui invoquent désormais le *Père* (πατέρα ἐπικαλεῖσθε, 1P 1,17), purifiés pour un *amour fraternel* (φιλαδελφίαν, 1P 1,22) et qui, comme des *enfants nouveau-nés* (ἀρτιγέννητα βρέφη), sont invités à désirer le lait pur afin de croître en Dieu (1P 2,1-2), sont édifiés en *maison spirituelle* en 1P 2,5. La suite de la lettre conserve aussi cette particularité familiale avec des expressions comme l'*amour fraternel* (φιλάδελφοι, 1P 3,8), l'*ensemble des frères* (ἀδελφότητα et ἀδελφότητι, 2,17 et 5,9), la *maison* (οἴκου, 4,17), *frère* (ἀδελφοῦ, 5,12) et *fils* (υἱός, 5,13). Le terme de « maison » convient bien au contexte familial qui imprègne la lettre. Elliott dira : « The action of believers as priestly community is to offer “spiritual sacrifices acceptable to God” (2:5f), a cultic image that occurs only here in 1 Peter that is not elaborated on anywhere else in the letter<sup>719</sup>. »

La métaphore invite à une grande ouverture et à sortir des évidences qui voudraient simplement faire de la « maison spirituelle » un « temple ». À travers ces débats, les tensions entre les différentes positions confirment à quel point les chercheurs négligent les conséquences du jeu des métaphores. La réelle prise en compte du caractère métaphorique de l'expression permet de sortir de ce débat entre « maison » et « temple ». Il ne s'agit ici ni

<sup>718</sup> RENSBERG, « The Old Testament in the Salvific Metaphors in 1 Peter », p. 383.

<sup>719</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 452.

d'une « maison », ni d'un « temple », mais d'une « maison spirituelle », avec tout ce que cela implique d'originalité.

*Ceux qui croient, les pierres vivantes, « sont comme » une maison spirituelle et « ne sont pas » une maison spirituelle.* C'est en tant que *pierres vivantes* que les croyants sont édifiés en *maison*. Par conséquent, cette *maison* est constituée de tous ceux qui croient et qui, à l'exemple du Christ, se constituent en pierres vivantes. Une *maison* est d'abord un milieu de vie quotidien où se rassemblent et vivent des personnes, habituellement une famille, où tous sont généralement admis<sup>720</sup>. La métaphore laisse présager qu'il n'y pas d'exclusion sur le rang, le sexe, l'âge, mais sur la croyance. Ce qui prime, c'est de croire en la pierre vivante qu'est le Christ. Tous, par la foi, sont appelés à l'édification de cette *maison*. Mais celle-ci n'est pas ordinaire, elle est *spirituelle*. Cette *maison spirituelle* est d'abord fondée sur la pierre d'angle qu'est le Christ sur lequel les pierres vivantes sont édifiées (au passif). La construction de la *maison* est donc mue par l'Esprit, puisque les bâtisseurs ont été disqualifiés par leur incroyance. Ici encore, l'initiative n'est pas humaine, mais spirituelle. Voilà pourquoi cette *maison* est *spirituelle*. Elle transcende la maison de tous les jours. L'Esprit y habite.

On conviendra aisément que les croyants comme pierres vivantes ne se sont pas agglutinés ensemble pour se cimenter en maison, qu'elle soit spirituelle ou non. « Notons que la maison, en tant que “spirituelle”, est hors de toute maison, c'est un lieu utopique, puisque constitué par des étrangers<sup>721</sup>. » La métaphore de *maison spirituelle* va au-delà de l'idée du *temple* et au-delà de l'idée de la *maison*. Ce ne sont ni les éléments culturels

---

<sup>720</sup> Un *temple* n'est pas un milieu quotidien de vie. On s'y rassemble sporadiquement pour le culte. De plus, au Temple, certains étaient exclus, à cause de leur état d'impureté, de leur statut et de leur sexe. Cependant, Stowers fait remarquer que la maison privée allait au-delà de la sphère familiale et privée : « The private home was a center of intellectual activity and the customary place for many types of speakers and teachers to do their work. » S.K. STOWERS, « Social Status, Public Speaking and Private Teaching : The Circumstances of Paul's Preaching Activity », *NovT* 6/1 (1984) p. 65.

<sup>721</sup> CALLOUD et GENUYT, *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique*, p. 126. Selon eux, la maison est constituée d'étrangers en référence à *παροικίας* (1P 1,17) qui veut dire : hors de la maison paternelle.

traditionnels, ni simplement le quotidien, qui y sont célébrés. La métaphore inaugure du neuf, de l'inédit et exige la nuance.

*Les croyants, comme des pierres vivantes, édifiés en maison spirituelle « sont aussi comme » une sainte communauté sacerdotale.* Cette deuxième métaphore à saveur culturelle du verset 5 (ἱεράτευμα ἅγιον) anticipe celle du verset 9 (βασιλείου ἱεράτευμα) qui attribue le titre de *communauté sacerdotale royale* aux énonciataires de la lettre. De fait, pour comprendre pleinement le verset 5, il importe de prendre en compte l'intertextualité du verset 9, ce qui sera fait sous peu. Les deux métaphores seront donc incorporées dans la même analyse, puisque je considère que le terme ἱεράτευμα ἅγιον du verset 5 vient du βασιλείου ἱεράτευμα du verset 9 qui s'inspire du lien intertextuel d'Ex 19,6 – 1P 2,4-5 étant l'application et l'interprétation des liens intertextuels des versets 6-10. Pour l'instant, je dirai qu'un lien intertextuel avec Ex 19,5-6 démontre que βασιλείου ἱεράτευμα fait partie d'une liste de qualificatifs attribués à la maison de Jacob (Ex 19,3) vue comme « peuple acquis parmi toutes les nations » (λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἔθνῶν, Ex 19,5), « *communauté sacerdotale royale* » et « nation sainte » (βασιλείου ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον, Ex 19,6). Le caractère collectif de l'expression ne fait pas de doute. Pour ce qui est du caractère sacerdotal qui pourrait être associé à la maison de Jacob, Théodoret au V<sup>e</sup> siècle dira que « le privilège des israélites [...] est comparé à celui des lévites parmi eux; ils sont commis au soin de tous les autres<sup>722</sup> ». Cette remarque est intéressante. En fait, le verset 9 démontre le contexte plus communautaire que culturel de cette communauté sacerdotale. De plus, au verset 5, il y a une insistance sur la sainteté de la communauté : il s'agit plutôt d'une *sainte* communauté sacerdotale (ἱεράτευμα ἅγιον). Joseph Coppens dira que « “le sacerdoce saint et royal” est moins une réalité déjà acquise en vertu d'un acte

---

<sup>722</sup> Théodoret, Père de l'Église, condamné par l'Église puis réhabilité en 680 a été évêque de Cyr au V<sup>e</sup> siècle. THÉODORET dans A. LE BOULLUEC et P. SANDEVOIR / sous la direction de M. HARL, *La Bible d'Alexandrie. 2. L'Exode*, Paris, Cerf, 1988, p. 200.

sacramentel qu'un programme de vie, un idéal, une vocation à réaliser par toute une vie chrétienne<sup>723</sup> ».

Ainsi, les croyants ont à vivre *comme* une sainte communauté sacerdotale, mais en même temps, il est clair qu'*ils ne sont pas* des lévites. Ils ne forment pas une communauté de prêtres institués. Ils sont plutôt des croyants invités à former une *sainte communauté sacerdotale* (ἱεράτευμα ἅγιον, v. 5) qui auront à sanctifier les autres par leurs saints comportements, tout comme la *communauté sacerdotale royale* (βασιλείου ἱεράτευμα, v. 9) était un modèle de dignité de la maison de Jacob envers les autres. Cette maison, mue par l'Esprit, doit être sainte et favoriser la sainteté. Ainsi, ils pourront offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu.

*Les croyants ont donc à faire des offrandes qui « sont comme » des sacrifices spirituels et qui « ne sont pas » des sacrifices spirituels.* Tout en ayant des *ressemblances* avec les sacrifices cultuels, les sacrifices exigés relèvent du spirituel : il y a *dissemblance*. Concrètement, quels sont ces sacrifices spirituels? En quoi consistent-ils? Quels indices textuels donnent des pistes d'interprétation? À cet égard, le jeu des personnages et de leurs actions, en mettant en parallèle les deux finalités des actions des propositions principales, est inspirant : 1/ les croyants *sont édifiés* en maison spirituelle *afin d'offrir des sacrifices spirituels* (1P 2,5) et 2/ ils *sont* une race élue (etc.) *afin de proclamer les grandeurs de celui qui les a appelés des ténèbres à la lumière* (1P 2,9). Tout en respectant la tension métaphorique, ce parallélisme structurel pourrait-il donner des indications générales sur le genre de sacrifice spirituel attendu qui relèverait d'un acte de témoignage et de louange? Cette piste est intéressante et se verra également suggérée par l'intertextualité.

Les trois expressions, « maison spirituelle », « sainte communauté sacerdotale » et « sacrifices spirituels » forment un trio métaphorique qui joue sur la tension entre la *ressemblance* et la *dissemblance*. J. Ramsey Michaels va dire que l'ajout de

---

<sup>723</sup> COPPENS, « Le sacerdoce royal des fidèles », p. 73.

« πνευματικὰς » pour sacrifices « spirituels » confirme que les activités « sacerdotales » de la « maison » sont aussi métaphoriques que la « maison » elle-même<sup>724</sup>. Best rappelle que la fonction normale du sacerdoce est d'offrir des sacrifices, mais l'ajout de « spirituel » montre bien qu'il ne s'agit pas des sacrifices matériels habituels<sup>725</sup>. La présentation des *sacrifices spirituels*, qui sont offerts par des croyants, *pierres vivantes*, édifiés en *maison spirituelle* en vue d'une *sainte communauté sacerdotale* instaure un contexte culturel nouveau qui puise son origine dans le culte connu, mais qui s'ouvre sur la nouveauté.

▪ *L'intertextualité*

Jusqu'à maintenant, les diverses observations littéraires ont permis de déceler le caractère métaphorique des sacrifices spirituels qui se déploient dans un contexte d'édification des croyants comme peuple de Dieu au cœur du monde. Ces observations ont également fait ressortir des références intertextuelles importantes qui pourraient favoriser une meilleure compréhension de la métaphore sacrificielle.

Comme on l'a vu, les versets 4 et 5 présentent la thèse de la péricope, son message principal. Sa structure de type synonymique – [A], [B], [A'], [B'] – est fortement imprégnée d'intertextualité<sup>726</sup>. En fait, les versets 6 à 10 ([A'] et [B']) par des références intertextuelles soutenues reprennent essentiellement les mêmes thèmes que les versets 4 [A] et 5 [B]. Deux blocs d'intertextualité seront examinés. La présentation sommaire de Jésus au verset 4 [A] est précisée davantage aux versets 6 à 8 [A'] par un premier bloc de jeux intertextuels. De même, la présentation de ceux qui croient au verset 5 [B] est complétée par un deuxième bloc d'intertextualité, les versets 9 et 10 [B']. Le tableau suivant reprend la structure synonymique de la péricope en faisant ressortir le parallélisme de la description du Christ comme pierre, et celle des croyants :

<sup>724</sup> MICHAELS, *1 Peter*, p. 101.

<sup>725</sup> BEST, *1 Peter*, p. 103.

<sup>726</sup> Voir Tableau 19. Structure de 1P 2,4-10, p. 257.

Tableau 23. 1P 2,4-10. Versets 6-10 : complément des versets 4-5<sup>727</sup>

1P 2	Présentation sommaire		Présentation plus élaborée
v. 4	[A] de Jésus (v. 4)	v. 6-8	[A'] de Jésus
	<i>pierre vivante</i> <i>rejetée</i> <i>élue</i> <i>honorée</i>		<i>pierre angulaire</i> (v. 6) <i>rejetée</i> (v. 7) <i>élue</i> (v. 6) <i>honorée</i> (v. 6) <i>tête d'angle</i> (v. 7) <i>pierre de chute</i> (v. 8) <i>rocher qui fait tomber</i> (v. 8)
v. 5	[B] de ceux qui croient		[B'] de ceux qui croient
	<i>pierres vivantes</i> <i>maison spirituelle</i> <i>sainte communauté sacerdotale</i>		<i>race élue</i> (v. 9) <i>communauté sacerdotale royale</i> (v. 9) <i>nation sainte</i> (v. 9) <i>peuple en vue du salut</i> (v. 9) <i>peuple de Dieu</i> (v. 10) <i>ayant obtenu miséricorde</i> (v. 10)

Dans le NT, 1P 2,6-10 contient la plus grande concentration de citations scripturaires de l'AT<sup>728</sup>. Le texte suivant illustre en italique les allusions ou citations scripturaires possibles qui se retrouvent entrelacées dans l'argumentation de la péricope :

<sup>6</sup>Car il se trouve dans l'Écriture : « *Voici que je pose en Sion une pierre angulaire, élue et honorée et celui qui croit en elle ne sera pas déshonoré* » (Is 28,16). <sup>7</sup>Alors, à vous qui croyez, l'honneur, mais à ceux qui ne croient pas, *la pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs est devenue la tête d'angle* (Ps 117,22), <sup>8</sup>*la pierre de chute et le rocher qui fait tomber* (Is 8,14) : ne croyant pas à la parole, ils chutent, et ils ont été placés pour cela. <sup>9</sup>Mais vous, vous êtes *une race élue, une communauté sacerdotale royale, une nation sainte, un peuple en vue du salut* (Is 43,20; Ex 19,5-6; 23,22), afin que vous *proclamez les grandeurs* (Is 43,21) de celui qui vous a appelé des ténèbres à sa merveilleuse lumière, <sup>10</sup>vous qui jadis *n'étiez pas un peuple*, vous êtes maintenant le *peuple de Dieu*, vous qui

<sup>727</sup> Dans le tableau, l'*italique* représente les reprises directes des mêmes mots.

<sup>728</sup> ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 150. « The passage is notable as representing one of the largest collections of OT images in the NT. »

*n'aviez pas obtenu miséricorde, vous avez maintenant obtenu miséricorde*  
(Os 1,6.9; 2,1.3.25).

J'étudierai les deux blocs d'intertextualité (v. 6-8 et v. 9-10) à tour de rôle. Le premier bloc d'intertextualité des versets 6 à 8 présente la pierre vivante du verset 4 par trois citations assez fidèles au texte de la LXX : Is 28,16, Ps 117,22 et Is 8,14. Cette combinaison intertextuelle est unique dans le NT<sup>729</sup>. 1P 2,6 est une citation avec formule d'introduction : διότι περιέχει ἐν γραφῇ (« Car il se trouve dans l'Écriture »). Elle fait référence à Is 28,16. Elle présente une pierre angulaire, élue, honorée en laquelle celui qui croit ne sera pas déshonoré. Bien que la citation suive généralement bien la LXX, certaines différences se laissent remarquer :

Tableau 24. Intertextualité : 1P 2,6 – Is 28,16<sup>730</sup>

1P 2,6	Is 28,16
ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον  καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυθῆ.	ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιών λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυθῆ.

En 1P, on remarque : 1/ l'absence de ἐγὼ<sup>731</sup>; 2/ l'utilisation de τίθημι au lieu de ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια en Isaïe; 3/ la présence de ἐν pour aller avec Σιών<sup>732</sup>; 4/ l'absence de

<sup>729</sup> Les chercheurs ont souvent mis en parallèle l'utilisation intertextuelle de Paul en Rm 9,32-33 avec 1P 2,6-8, préconisant une dépendance de 1P par rapport à Rm. Contrairement à Paul qui entrecroise les deux citations d'Is 28,16 et Is 8,14, 1P cite séparément les textes et ajoute une citation intermédiaire : Ps 117,7. Paul souligne la chute d'Israël sur Jésus, la pierre, tandis que 1P applique la chute non seulement aux Israélites incroyants, mais aussi à tous les humains incroyants qui rejettent le Christ comme pierre vivante. À ce sujet, voir D.A. OSS, « The Interpretation of the "Stone" Passages by Peter and Paul. A Comparative Study », *JETS* 32/2 (1989) p. 181-200.

<sup>730</sup> Dans ce tableau et les suivants (tableaux 24 à 28), le souligné marque l'utilisation des mêmes mots.

<sup>731</sup> Rm 9,33 utilise cette même combinaison (d'Is 28,16; 8,14) de citations et ne possède pas non plus le ἐγὼ, laissant envisager possiblement l'utilisation d'une source commune.

<sup>732</sup> Selon Osborne, ce ἐν correspondrait au TM. Voir T.P. OSBORNE, « L'utilisation des citations de l'Ancien Testament dans la première épître de Pierre », *RTL* 12 (1981) p. 68.

πολυτελῆ après λίθον; 5/ le déplacement de ἐκλεκτὸν entre ἀκρογωνιαῖον et ἔντιμον; 6/ l'absence de εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς. Les différences demeurent minimales et n'ont pas une réelle influence sur la compréhension du texte<sup>733</sup>. Là où la LXX se traduit par : « Voici que moi, je jetterai vers les fondations de Sion une pierre de grand prix, élue, angulaire, honorée pour ses fondations et celui qui croit en elle ne sera pas déshonoré », 1P se traduit par : « Voici que je pose en Sion une pierre angulaire, élue et honorée et celui qui croit en elle ne sera pas déshonoré ». 1P utilise donc une citation d'Isaïe sans la modifier vraiment.

Is 28,14-22 est un oracle de malédiction qui s'adresse aux chefs de Jérusalem les accusant d'avoir fait une alliance avec la mort (v. 14-15<sup>734</sup>). Dieu annonce qu'il va placer en Sion<sup>735</sup> une pierre angulaire solide comme fondation sûre de justice et de droit (v. 16-17) car, « qui croit en elle, ne sera pas déshonoré » (v. 16). Malgré cela, la malédiction de Dieu est irrévocablement décidée contre tout le pays (v. 22). Isaïe rappelle qu'à travers l'adversité et les malhonnêtetés des dirigeants, ce n'est qu'en Dieu que doivent être posées les fondations. Cette argumentation se retrouve en partie en 1P : bien que les dirigeants soient absents de la péricope, Jésus est la seule pierre de fondation sur laquelle doit s'appuyer tout croyant. Par contre, en Isaïe, la malédiction arrive malgré tout, elle arrive même si Isaïe promet que « celui qui croit en elle ne sera pas déshonoré ». Pourquoi? Est-ce la confirmation que personne n'a cru ou que la miséricorde de Dieu ne peut pas aller jusqu'à pardonner cette faute? On constate alors que le contexte de 1P n'est pas aussi vindicatif que celui d'Is 28. 1P transcende les limites d'Israël pour appliquer la promesse à tous ceux qui croient. La péricope s'adresse à des croyants qui ont reçu miséricorde (1P 2,10) pour les exhorter à choisir la foi au lieu de l'incrédulité. Pour les aider dans leur

---

<sup>733</sup> Pour un commentaire sur l'utilisation des sources, voir OSBORNE, « L'utilisation des citations de l'Ancien Testament », p. 64-72 ; Snodgrass étudie les diverses sources possibles et conclut que la formation de 1P 2,1-10 vient de la propre connaissance des textes bibliques de l'auteur et de l'adaptation d'un matériel traditionnel : SNODGRASS, « I Peter II.1-10. Its Formation and Literary Affinities », p. 97-106.

<sup>734</sup> Cette alliance avec la mort pourrait faire référence au temps où Ézéchias songeait à participer à une coalition antiassyrienne.

<sup>735</sup> Sion, mont sur lequel la place royale et le Temple se retrouvent, est ici un emploi métonymique pour parler de tout Israël.

choix, l'exemple du Christ leur est proposé. Qui met sa foi en Christ, pierre posée en Sion, verra les promesses d'honneur, de foi, de miséricorde s'accomplir.

Le deuxième lien intertextuel en 1P 2,7 présente la « pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs [et qui] est devenue la tête d'angle ». 1P reprend strictement la LXX :

Tableau 25. Intertextualité : 1P 2,7 – Ps 117, 22

1P 2,7	Ps 117,22
λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας	λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας

Le contexte du Ps 117 est bien différent de l'oracle de malédiction d'Isaïe. Ici, il s'agit d'un psaume d'action de grâces qui exalte la fidélité et la grandeur de Dieu. Malgré l'oppression et le rejet par ses ennemis, le psalmiste se voit béni par Dieu et se qualifie lui-même de pierre rejetée par les bâtisseurs qui devient tête d'angle. 1P 2,7 fait nettement référence à ce psaume. Cependant, la pierre rejetée des bâtisseurs est le Christ. Dans la reprise du psaume que fait le v. 4, les bâtisseurs sont remplacés par le terme plus général d'*humains* (ἀνθρώπων). 1P se situe dans une perspective plus large que celle du psaume. Ce ne sont pas que les bâtisseurs qui sont en cause et peuvent rejeter le Christ, mais c'est en fait tous les humains qui peuvent refuser de croire. 1P invite donc tout lecteur à se questionner sur la possibilité de rejeter le Christ.

Le psaume présente aussi cette pierre rejetée par les bâtisseurs qui est devenue une tête d'angle, comme une œuvre de Dieu : « cela vient du Seigneur, c'est une merveille à nos yeux » (παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, Ps 117,23). Tout le psaume démontre cette œuvre de Dieu où, malgré l'oppression, c'est lui qui donne le salut, la joie et la victoire (v. 24-25). Cette action de grâces, qui proclame à répétition comment « Dieu est bon, puisque sa miséricorde est éternelle » (ὅτι ἀγαθός ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ, v. 1.2.3.4.29), amène le psalmiste à avoir la certitude que,

malgré les tribulations, il ne mourra pas, mais vivra justement pour raconter les œuvres du Seigneur (οὐκ ἀποθανοῦμαι ἀλλὰ ζήσομαι καὶ ἐκδιηγῆσομαι τὰ ἔργα κυρίου, v. 17). Cette vie pour raconter les œuvres du Seigneur n'est pas sans rappeler 1P 2,9 qui incite à proclamer les grandeurs de celui qui a appelé des ténèbres à sa merveilleuse lumière. Bien que 1P n'utilise que la citation explicite du Ps 117,23, le contexte originel du psaume peut donner des indices de compréhension de 1P qui reprend les grandes idées du psaume.

Le dernier lien intertextuel de ce bloc, en 1P 2,8, ne reprend qu'une partie d'Is 8,14 :

Tableau 26. Intertextualité : 1P 2,8 – Is 8,14

1P 2,8	Is 8,14
καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου·	καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναυτήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι

1P 2,8 utilise les notions de « pierre de chute » (λίθος προσκόμματος) et de « rocher qui fait tomber » (πέτρα σκανδάλου) qui se retrouve en Is 8,14 avec λίθου προσκόμματι et πέτρας πτώματι. 1P ne conserve que la nomenclature de la pierre : *pierre de chute, rocher qui fait tomber* et n'utilise pas la forme négative transmise dans la LXX (οὐχ... οὐδὲ<sup>736</sup>). Cependant le πέτρας πτώματι d'Isaïe devient un πέτρα σκανδάλου en 1P<sup>737</sup>. Il faut dire que le terme πῶμα est synonyme de σκάνδαλον puisqu'il désigne aussi la chute ou tout objet tombé.

<sup>736</sup> Dans le TM, YHWH devient une pierre de chute pour les maisons d'Israël et de Juda qui ne croient pas. La LXX rajoute la négation au texte hébreu. 1P 2,8 et Rm 9,33 sont cependant identiques et n'utilisent pas la forme négative. Osborne se demande alors s'il faut conclure à une autre forme de texte grec, mais il n'avance aucune réponse. OSBORNE, « L'utilisation des citations de l'Ancien Testament », p. 69.

<sup>737</sup> Osborne explique cette non-conformité par le caractère allusif de la référence : OSBORNE, « L'utilisation des citations de l'Ancien Testament », p. 69. Elliott, pour sa part, considère Is 8,14 comme une citation sans formule introductive qui contient une quantité suffisante de texte ou de degré de correspondance. Voir ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 13.

En Is 8,14, Dieu parle à son prophète et l'exhorte à se démarquer du peuple en ne parlant pas comme lui et en n'ayant pas les mêmes craintes. Le prophète ne doit craindre que le Seigneur (v. 12-13). Cette exhortation à se démarquer du peuple en ne craignant que Dieu appelle à reconnaître la sainteté de Dieu : κύριον αὐτὸν ἀγιάσατε (Is 8,13). Le prophète a donc une fonction de reconnaissance envers Dieu, qui se présente lui-même comme le rocher qui fait tomber et la pierre de chute pour les deux maisons d'Israël (Is 8,14). Beaucoup tomberont (Is 8,15). La présentation de la pierre en Is 8,14, par rapport à celle des deux autres liens intertextuels, a sa particularité propre. La pierre d'Is 28 et du Ps 117 réfère à une personne (un prophète ou le psalmiste lui-même) et a un caractère positif, tandis qu'avec Is 8,14, c'est Dieu qui est une pierre sur laquelle Israël chute et tombe, et sa fonction est strictement négative. 1P reprend ce caractère négatif de la pierre et l'attribue à Jésus, dévoilant ainsi l'autorité accordée au Christ. En 1P, ce n'est pas le prophète, ni le psalmiste, ni même Dieu qui est pierre de chute, mais bien Jésus Christ, dont l'adhésion de foi par les croyants a des conséquences de bénédiction ou de malédiction.

Au-delà des liens intertextuels choisis pour décrire la *pierre*, lien positif en Is 28,16 et Ps 117,22, et lien négatif en Is 8,14, n'y aurait-il pas lieu aussi de remarquer à quel point les deux derniers renvois intertextuels font également référence à une proclamation des merveilles et de la sainteté de Dieu tout comme en 1P 2,9? On le verra plus loin, les croyants de 1P semblent avoir un témoignage de louange à transmettre à ceux qui les entourent. Les liens intertextuels militent aussi en ce sens.

Par une utilisation intertextuelle efficace, la *pierre vivante* du verset 4 est présentée comme une pierre angulaire, élue et honorée (Is 28,16). Au contraire de la pierre angulaire d'Isaïe, il demeure toujours possible de croire en elle et ainsi d'accueillir les promesses de Dieu d'honneur et de miséricorde. C'est encore la foi qui est demandée afin de ne pas rejeter cette pierre vivante, mais de la reconnaître comme tête d'angle et d'en proclamer la bonté (Ps 117,22). Car cette même pierre peut devenir pierre de chute et rocher qui fait tomber (Is 8,14) si toute notre foi et notre confiance ne sont pas en elle. Par l'enracinement

intertextuel de la présentation de la  *Pierre vivante* , Jésus reçoit une crédibilité et une autorité solennelles.

Le deuxième bloc de liens intertextuels (v. 9-10) vient compléter les informations sur ces « vous »,  *pierres vivantes*  du verset 5, en les présentant comme  *peuple* . On peut reconnaître Ex 19,5-6, Is 43,20-21 et Os 1,6.9; 2,1.3.25.

Tout d'abord, 1P 2,9 puise en Ex 19,5-6 et Is 43,20-21 pour accorder au peuple de prestigieux prédicats qui étaient attribués au peuple d'Israël :  *race élue, communauté sacerdotale royale, nation sainte, peuple en vue du salut* , comme en fait foi le tableau suivant :

Tableau 27. Intertextualité : 1P 2,9 – Ex 19,5-6 et Is 43,20-21

1P 2,9	Ex 19,5-6
<p>ὁμοίως δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείου ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς</p>	<p>5 καὶ νῦν ἐὰν ἀκοῆ ἀκούσητε τῆς ἐμῆς φωνῆς καὶ φυλάξητε τὴν διαθήκην μου ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν ἐμῆ γὰρ ἐστὶν πᾶσα ἡ γῆ</p> <p>6 ὁμοίως δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλείου ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον ταῦτα τὰ ῥήματα ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ</p>
	<p><b>Is 43,20-21</b></p> <p>20 εὐλογήσει με τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ σειρήνες καὶ θυγατέρες στρουθῶν ὅτι ἔδωκα ἐν τῇ ἐρήμῳ ὕδωρ καὶ ποταμοὺς ἐν τῇ ἀνύδρῳ ποτίσαι τὸ γένος μου τὸ ἐκλεκτόν</p> <p>21 λαόν μου ὃν περιεποιήσαμην τὰς ἀρετὰς μου διηγείσθαι</p>

Trois des noms donnés aux énonciataires de 1P 2,9 rappellent Ex 19,5-6. Βασιλείου ἱεράτευμα, « communauté sacerdotale royale » et ἔθνος ἅγιον, « nation sainte » se réfèrent

assez directement à Ex 19,6 (βασιλειον ιεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον<sup>738</sup>). Λαὸς εἰς περιποίησιν, « peuple en vue du salut » se retrouve sans préposition en Ex 19,5 (λαὸς περιούσιος), tout comme en Is 43,21.

Ex 19 rapporte un entretien entre Moïse et Dieu sur le mont Sinaï peu de temps après la sortie d'Égypte, prémices de l'alliance entre Israël et le Seigneur. Celui-ci demande à Moïse de rapporter à la maison de Jacob et aux Israélites une promesse d'alliance<sup>739</sup>. La maison de Jacob, témoin des œuvres magnifiques de Dieu face à l'Égypte, reçoit la promesse de Dieu qu'elle sera pour lui un *peuple* choisi parmi toutes les nations (Ex 19,5), une *communauté sacerdotale royale* et une *nation sainte* (Ex 19,6), si elle écoute sa voix et garde son alliance. Moïse transmet le message de Dieu aux anciens et tout le peuple répond unanimement : « Tout ce qu'a dit Dieu, nous le ferons et nous l'écouterons » (Ex 19,8, πάντα ὅσα εἶπεν ὁ θεός ποιήσομεν καὶ ἀκουσόμεθα). On se souviendra que le récit de la conclusion de l'alliance d'Ex 24 a été proposé comme allusion intertextuelle possible à 1P 1,2 pour expliquer l'obéissance en lien avec l'aspersion<sup>740</sup>. Une formule d'écoute et d'obéissance presque identique à celle d'Ex 19,8 constitue la réponse du peuple : « tout ce que le Seigneur a dit (λαλέω), nous le ferons et l'écouterons » (πάντα ὅσα ἐλάλησεν κύριος

<sup>738</sup> Dans la polémique entourant la traduction de βασιλειον ιεράτευμα, les chercheurs se sont demandé pourquoi l'expression semblait inversée. Voir 1P 2,4-10. *Commentaires et justification de la traduction*, note κ, p. 266. Pour respecter l'énumération des noms attribués aux énonciateurs de 1P, les chercheurs auraient cru plus logique d'y retrouver ιεράτευμα βασιλειον au lieu de βασιλειον ιεράτευμα respectant ainsi la logique nom + adjectif : γένος ἐκλεκτόν (nom/adj.), βασιλειον ιεράτευμα (adj./nom), ἔθνος ἅγιον (nom/adj.). C'est une des raisons pour laquelle Elliott traite βασιλειον ιεράτευμα comme deux substantifs différents. Je crois plutôt que la position adjectif/nom au lieu de nom/adjectif vient tout simplement du lien intertextuel qui place βασιλειον avant ιεράτευμα.

<sup>739</sup> Elliott fait remarquer le contexte non sacerdotal du lien intertextuel. Ex 19,3-8 s'adresse à la maison de Jacob : ἐρεῖς τῷ οἴκῳ Ιακωβ (Ex 19,3). Ainsi, Elliott affirme que ce passage et l'interprétation que l'on en fait n'a rien à voir avec une quelconque activité sacerdotale reliée au Lévitique. Voir ELLIOTT, « Ex. 19:6 : The History of its Transmission and Interpretation (OT-NT) », dans *The Elect and the Holy*, p. 50-128. Best s'insurge en affirmant qu'il ne faut pas comprendre 1P 2,9 à la lumière d'Ex 19, mais en lien avec la conception prédominante dans l'Église primitive d'une Église comme sacerdoce ou des croyants comme prêtres. BEST, « 1 Peter 2,4-10 – A reconsideration », p. 286. La position de Best est affirmée sans être appuyée, pourtant l'intertextualité et le contexte de 1P ne semblent pas suggérer une Église primitive avec une conception dominante qui soit sacerdotale.

<sup>740</sup> Voir 1P 1,1-2. *Intertextualité*, p. 212ss.

ποιήσομεν καὶ ἀκουσόμεθα, Ex 24,7). Ces allusions et références répétées au livre de l'Exode en 1P confirment l'importance du récit de l'alliance en 1P et la nécessité que le peuple de 1P obéisse à Dieu.

Tout comme le peuple d'Israël sur le Sinaï, les énonciataires de 1P reçoivent la promesse d'être une « communauté sacerdotale royale » (βασιλείου ἱεράτευμα), une « nation sainte » (καὶ ἔθνος ἅγιον) et un « peuple en vue du salut » (λαὸς εἰς περιποίησιν). Cette dernière appellation qu'on retrouve à la fois en Ex 19,5 (λαὸς περιούσιος) et en Is 43,21 (λαὸν μου ὃν περιεποιησάμην) se démarque, en 1P, par l'ajout de la préposition εἰς. Comme on l'a vu, lors de la traduction de l'expression, il faut éviter de transférer directement le sens de l'expression sans préposition contenue en Ex 19,5 ou en Is 43,21<sup>741</sup>. 1P 2,9, en insérant la préposition, insuffle un sens qui lui est propre et inscrit les énonciataires au cœur du salut à acquérir : ils sont un peuple en vue du salut<sup>742</sup>. En Ex 19, la grâce de la filiation exige d'écouter la voix de Dieu et de garder son alliance. En 1P, il importe d'être de ceux qui croient pour recevoir les mêmes attributs que ceux du peuple d'Israël<sup>743</sup>.

1P 2,9 s'approprie également les titres jadis réservés à Israël contenus en Is 43,20-21 pour les appliquer au peuple des croyants qui partagent la même dignité qu'Israël. Tout comme en Isaïe, les croyants de 1P sont une « race élue » (γένος ἐκλεκτόν, Is 43,20) et un

<sup>741</sup> Voir 1P 2,4-10. *Commentaires et justification de la traduction*, point I, p. 267.

<sup>742</sup> C'est ici que la discussion sur les choix de traduction faite au début de cette section de chapitre prend tout son sens (voir 1P 2,4-10. *Commentaires et justification de la traduction*, point I, p. 267). Exode utilise λαὸς περιούσιος (et Isaïe, λαὸν μου ὃν περιεποιησάμην). De là, plusieurs auteurs ont traduit par *peuple acquis*, mais en 1P, l'introduction de la préposition εἰς implique une nuance dans la traduction, d'où celle de *peuple en vue du salut*. Le Boulluec et Sandevour traduisent Exode par *peuple précieux parmi toutes les nations* (λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν) : LE BOULLUEC et SANDEVOIR, *La Bible d'Alexandrie. 2. L'Exode*, p. 200. Cependant, il serait difficile d'importer cette idée en 1P, parce la lettre ne porte pas ce sens d'exclusivité d'un peuple par rapport à un autre.

<sup>743</sup> Je ne suis pas d'accord avec Rensburg qui estime que le texte de 1P, à la différence d'Ex, n'exige aucune condition pour devenir le peuple de Dieu. Voir RENSBURG, « The Old Testament in the Salvific Metaphors in 1 Peter », p. 392. En 1P, la foi et l'obéissance sont des conditions essentielles.

« peuple pour dire (proclamer) les grandeurs » de Dieu (λαόν μου ὃν περιεποιησάμην τὰς ἀρετὰς διηγέομαι, Is 43,21).

Is 43 rappelle la sortie d'Égypte en promettant des prodiges de libération : « voici que je vais faire une chose nouvelle, déjà elle pointe, ne la reconnaissez-vous pas? » (Is 43,19 : BJ). Que les mêmes qualificatifs donnés au peuple d'Israël durant le temps de la libération de l'Égypte soient maintenant attribués aux énonciateurs de 1P, engage cette communauté dans une démarche d'adoption et de filiation. Ce privilège inouï commande une exigence, celle de « proclamer les grandeurs » de Dieu. Is 43,21 utilise le verbe διηγείσθαι (infinitif présent moyen de διηγέομαι). Pour la compréhension du mot, Bauer propose la traduction « dire », « raconter », « décrire » dans le sens de « donner un compte détaillé de quelque chose<sup>744</sup> ». Par contre, 1P ne reprend pas le même mot; il utilise le verbe ἐξαγγείλητε (subjonctif aoriste actif de ἐξαγγέλλω) que Bauer traduit par « proclamer », « rapporter<sup>745</sup> ». Spicq fait remarquer que le verbe ἐξαγγέλλω n'est pas utilisé ailleurs dans le NT. Pour lui, ce serait un verbe à caractère liturgique employé presque exclusivement dans les Psaumes. Il serait synonyme de « magnifier<sup>746</sup> ». J. Ramsey Michaels soutient aussi que ἐξαγγέλλω appartiendrait davantage au vocabulaire culturel qu'à l'activité missionnaire. En changeant διηγείσθαι de Is 43,21 par ἐξαγγείλητε, 1P choisirait un terme équivalent, mais plus spécifique au culte<sup>747</sup>. Bien qu'il soit vrai que ἐξαγγέλλω se retrouve huit fois dans les Psaumes sur une possibilité de 12 dans la LXX<sup>748</sup>, rien n'indique qu'il puisse effectivement s'agir d'un verbe à teneur liturgique. Quoi qu'il en soit, l'approche littéraire permet de constater que le choix de ἐξαγγέλλω au lieu de διηγέομαι peut apporter une force supplémentaire. Au-delà d'un compte-rendu détaillé des grandeurs de Dieu qu'il faut raconter (διηγέομαι, Is 43,21), 1P se rapproche davantage de l'annonce qui doit sortir

<sup>744</sup> BAUER, « διηγέομαι », dans *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 245.

<sup>745</sup> BAUER, « ἐξαγγέλλω », dans *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 343.

<sup>746</sup> SPICQ, *Les épîtres de saint Pierre*, p. 92.

<sup>747</sup> MICHAELS, *1 Peter*, p. 110.

<sup>748</sup> Ps 9,15; 55,9; 70,15; 72,28; 78,13; 106,22; 118,13.26; Si 18,4; 39,10; 44,15; Pr 12,16.

(έχ – ἀγγέλλω) et dont on doit se faire le messager (ἄγγελος). De plus, la nature des grandeurs à raconter de Is 43 n'est pas spécifiée, tandis qu'en 1P, il s'agit des grandeurs de *celui qui a appelé des ténèbres à sa merveilleuse lumière*<sup>749</sup>. Ce détail vient renforcer l'effet transformateur de l'appartenance au peuple de Dieu pour la communauté pétrinienne et la nécessité de la proclamation.

Pour ce qui est de 1P 2,10, ce dernier verset importe lui aussi des noms issus de l'AT, glanés très librement en Osée : « vous qui n'étiez pas un *peuple* (οὐ λαός), vous êtes maintenant le *peuple de Dieu* (λαός θεοῦ), vous qui n'aviez pas obtenu *miséricorde* (οὐκ ἠλεημένοι), vous avez maintenant obtenu *miséricorde* (ἐλεηθέντες) », (1P 2,10).

Tableau 28. Intertextualité : 1P 2,10 – Os 1,6.9; 2,1.3.25

1P 2,10	Os 1,6.9; 2,1.3.25
οἱ ποτε οὐ λαός νῦν δὲ λαός θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντες.	Os 1,6 : καὶ συνέλαβεν ἔτι καὶ ἔτεκεν θυγατέρα καὶ εἶπεν αὐτῷ κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτῆς Οὐκ-ἠλεημένη διότι οὐ μὴ προσθήσω ἔτι ἐλεῆσαι τὸν οἶκον τοῦ Ἰσραὴλ ἀλλ' ἢ ἀντιτασσόμενος ἀντιτάξομαι αὐτοῖς
	Os 1,9 : καὶ εἶπεν κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτοῦ Οὐ-λαός-μου διότι ὑμεῖς οὐ λαός μου καὶ ἐγὼ οὐκ εἶμι ὑμῶν
	Os 2,1 : καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης ἢ οὐκ ἐκμετρηθήσεται οὐδὲ ἐξαριθμηθήσεται καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὐ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος
	Os 2,3 : εἶπατε τῷ ἀδελφῷ ὑμῶν λαός μου καὶ τῇ ἀδελφῇ ὑμῶν Ἠλεημένη
	Os 2,25 : καὶ σπερῶ αὐτὴν ἐμαυτῷ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐλεῆσω τὴν Οὐκ-ἠλεημένην καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ λαῷ μου λαός μου εἰ σύ καὶ αὐτὸς ἐρεῖ κύριος ὁ θεός μου εἰ σύ

On le remarquera, il s'agit ici plus d'allusions choisies que de citations. 1P ne conserve du texte d'Osée que les noms donnés aux enfants de ce dernier. Le contexte

<sup>749</sup> RENSBURG, « The Old Testament in the Salvific Metaphors in 1 Peter », p. 393.

d'Osée présente le mariage d'Osée et de Gomer, une femme se livrant à la prostitution. Celle-ci enfanta trois enfants dont Dieu impose les noms : « Izréel » (Os 1,4), « Celle-dont-on-n'a-pas-eu-pitié » (Οὐκ-ἤλεημένη, Os 1,6), « Pas-mon-peuple » (Οὐ-λαός-μου, Os 1,9<sup>750</sup>). Comme signe de l'infidélité d'Israël à l'alliance, les deuxième et troisième enfants, reçoivent un nom négatif : « Celle-dont-on-n'a-pas-eu-pitié » et « Pas-mon-peuple ». Dieu ne veut plus faire miséricorde à ce peuple qu'il ne veut plus considérer comme son peuple. Toutefois, Osée envisage un retour éventuel à Dieu. Finalement, Dieu aura pitié de « Celle-dont-on-n'a-pas-eu-pitié » et considérera de nouveau « Pas-mon-peuple » comme son peuple.

1P reprend ces noms négatifs et leurs transformations pour les appliquer aux énonciateurs de la lettre<sup>751</sup>. En agissant ainsi, la lettre fournit un fondement scripturaire pour l'édification des croyants comme peuple de Dieu dans la continuité d'Israël. Eux qui n'étaient pas un peuple sont maintenant le peuple de Dieu : croire en Jésus Christ amène transformation et filiation. Au contraire d'Osée, 1P insiste sur l'immédiateté effective de la grâce de Dieu : c'est *maintenant* qu'ils sont un peuple, c'est *maintenant* qu'ils reçoivent miséricorde. Bien que 1P ne reprenne que les noms d'Osée, il faut souligner que le retournement de l'appellation, de « Celle-dont-on-n'a-pas-eu-pitié » à « Celle dont on a eu pitié » (de Οὐκ-ἤλεημένην à Ἠλεημένη en Os 2,3) et de « Pas-mon-peuple » à « Mon Peuple » (de Οὐ λαῶ μου à λαός μου en Os 2,3.25), se termine par une réponse humaine : « et lui, dira : Toi, tu es le Seigneur mon Dieu » (καὶ αὐτὸς ἐρεῖ κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ). Ce changement de situation, de Pas-mon-peuple à Mon peuple, provoque le témoignage, ce qui ajoute une justification supplémentaire au témoignage réclamé en 1P 2,9.

---

<sup>750</sup> Les noms sont tirés de la traduction de la LXX : E. BONS, J. JOOSTEN et S. KESSLER / sous la direction de M. HARL, *La Bible d'Alexandrie. 23.1. Les douze Prophètes. Osée*, Paris, Cerf, 2002, p. 65-67.

<sup>751</sup> Rm 9,25 reprend aussi ces noms, bien que Paul utilise les termes « non-aimés » (τὴν οὐκ ἠγαπημένην) et « aimés » (ἠγαπημένην) à la place « pas-reçu-miséricorde » et « reçu miséricorde » de Osée. Par contre, Paul veut prouver par l'Écriture que les Gentils, aussi bien que les Israélites sont appelés par Dieu. En Osée, il n'y a pas cette différence entre païens et Israélites, mais entre deux groupes différents dans le même peuple d'Israël.

Finalement, en guise de clin d'œil intertextuel, la thématique ténèbres / lumière, sans être ici une citation explicite, rappelle de nombreux passages où les ténèbres, symbole d'esclavage et de mort, se voient en opposition avec la lumière, symbole de délivrance et de vie<sup>752</sup>. « Thus, movement from darkness to light can signify a transition from death to life, or from alienation to community. It therefore served as a graphic symbol for conversion<sup>753</sup>. » Il est clair que les énonciateurs de 1P, en acceptant l'exhortation, vivent un tel passage de conversion, des ténèbres à la lumière.

L'abondante intertextualité condensée dans ces quelques versets, relative aux croyants, converge dans la même direction : les privilèges réservés au peuple d'Israël sont maintenant accessibles aux croyants de 1P qui partagent les mêmes promesses, la même délivrance, la même filiation et la même élection. Appelés à se démarquer en ne craignant que Dieu seul, leur conduite les amènera à reconnaître la sainteté de Dieu (Is 8), à raconter les œuvres du Seigneur (Ps 117) et à proclamer ses grandeurs (Is 43). Malgré l'oppression, leur espérance demeure vive, car c'est Dieu qui donne le salut, la joie, la victoire (Ps 117) et leur fait miséricorde (Os). Ainsi, les croyants de 1P partagent maintenant tous les noms glorieux du peuple d'Israël (Exode, Isaïe). Eux qui n'étaient pas un peuple sont maintenant le peuple de Dieu (Osée). À eux maintenant de répondre à cette grâce exceptionnelle par le témoignage d'une vie juste et pleine de foi.

### *Incidences herméneutiques du jeu des métaphores*

1P 2,4-10 est une péricope des plus riches de la Première lettre de Pierre. Le souci premier de l'analyse a été de privilégier une approche ouverte aux particularités littéraires du texte en évitant, le plus possible, les partis pris confessionnels, sacramentels, liturgiques

---

<sup>752</sup> Sur la thématique ténèbres / lumière, voir Is 9,2; 42,16; 58,10.

<sup>753</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 441.

et culturels qui viennent teinter les diverses interprétations<sup>754</sup>. En limitant l'enjeu de la péricope à la notion de sacerdoce commun des croyants, les exégètes ont négligé les richesses inouïes et diversifiées que pouvait offrir 1P 2,4-10.

La prise en compte du caractère hautement métaphorique de la péricope oblige une interprétation non référentielle qui transcende les conventions. Les croyants sont des *pierres vivantes*, qui sont édifiés en *maison spirituelle* en vue d'une *sainte communauté sacerdotale* afin d'offrir des *sacrifices spirituels*. De telles métaphores, amplifiées par les tensions apportées par les oppositions, les oxymores et complexifiées par l'ajout d'autres métaphores, dévoilent la *ressemblance* et la *dissemblance*, et obligent une ouverture interprétative.

Le jeu des métaphores de 1P 2,4-10 met d'abord en évidence l'invitation à la construction, à l'édification. Il ne s'agit pas d'ériger une nouvelle bâtisse de pierres et de briques, mais bien d'être édifiés, comme peuple, en maison spirituelle. Les pierres exigées pour la construction doivent être des pierres vivantes qui prennent leur modèle sur le Christ, la pierre vivante. Ces pierres vivantes sont celles qui acceptent et qui croient en la pierre vivante, le Christ. Pour ériger cette maison, le Christ est la pierre d'angle, mais l'apport de plusieurs autres pierres vivantes est nécessaire. Ainsi, 1P 2,4-10 n'est pas d'abord un appel individuel. Avec une seule pierre vivante, la maison spirituelle ne peut pas s'édifier. Voilà pourquoi l'érection de la maison exige la participation de tous ceux qui croient.

Leur appel n'est pas banal. En plus de demeurer dans le domaine de l'édification, il suppose aussi un caractère lié au spirituel. Érigés en maison spirituelle, les croyants doivent ensemble tendre à la sainteté comme une sainte communauté sacerdotale. Érigée en maison spirituelle, cette communauté de sainteté, ayant reçu miséricorde de la part de Dieu, forme

---

<sup>754</sup> Selon Elliott, le parti pris en faveur du sacerdoce commun des baptisés, du point de vue autant protestant que catholique, n'aurait aucun enracinement exégétique, mais aurait teinté et faussé tout le débat : « In the light of these facts, the claim that 1 Pet 2:5 and 9 provides the biblical basis for a "priesthood of all believers," as put forth by Luther and others, is exegetically unwarranted. » ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 453.

maintenant un peuple, celui de Dieu. C'est ce peuple, sainte communauté, qui, dans son quotidien, offrira des sacrifices spirituels agréables à Dieu. Nous ne sommes donc pas en régime individuel et sacerdotal institué. Les sacrifices sont de l'ordre de la sainteté de vie de toute une communauté comme peuple honoré de Dieu. Les sacrifices appellent donc la sainteté de vie.

Les jeux intertextuels, pour leur part, ont fait ressortir l'importance du témoignage, de la proclamation. Peut-on mettre en lien la louange des œuvres du Seigneur du Ps 117, la reconnaissance de la sainteté de Dieu d'Is 8, la proclamation des grandeurs de Dieu en Is 43 et l'affirmation « tu es mon Seigneur Dieu » (Os 2) avec l'appel à proclamer les grandeurs de Dieu du verset 9? Sans aucun doute. Le parallélisme des versets 5 et 9 de 1P 2 vont en ce sens : « édifiés en maison spirituelle *afin d'offrir des sacrifices spirituels* (v. 5), ils sont une race élue *afin de proclamer les grandeurs de Dieu* (v. 9). J. Ramsey Michaels lie clairement les deux versets ensemble : « The first (“to offer up spiritual sacrifices acceptable to God”) is metaphorical in a way that the second (“to sound the praises of him who called you”) is not. The second is appropriately regarded as a dissolving of the metaphor and therefore as an interpretation of the first<sup>755</sup>. » Les croyants ont donc ce devoir de la louange et du témoignage, tels sont les sacrifices spirituels agréables à Dieu.

Par une sainteté de vie qui prend d'abord racine au fond de chaque croyant et qui se manifeste pleinement dans une communauté vivante pleine de foi, émerveillée par les grandeurs de Dieu, soucieuse d'en proclamer la beauté, d'en chanter les splendeurs, les sacrifices spirituels revêtent une valeur de sainteté, de louange, de témoignage et de conversion. Ces gestes inciteront peut-être ceux qui ne croient pas à désirer faire partie de ce peuple que Dieu a voulu. « Le très grand mérite de 1P 2,5 est d'ouvrir à chaque croyant, avec sa totale clarté, la porte du service de Dieu<sup>756</sup>. »

---

<sup>755</sup> MICHAELS, *1 Peter*, p. 110.

<sup>756</sup> BÉNÉTREAU, *La première épître de Pierre*, p. 141.

La reconnaissance du jeu des métaphores en 1P 2,4-10 inscrit les sacrifices spirituels du côté de la sainteté et de la louange. Pourtant, certains chercheurs, comme André Feuillet, croient qu'on ne peut comprendre les sacrifices spirituels de 1P 2,5 qu'en lien avec le reste de la lettre dans laquelle, les sacrifices de 1P 2,5 supposeraient l'imitation du Christ souffrant « offert en victime expiatoire conformément à l'oracle d'Is 53,10<sup>757</sup> ». Le lien intertextuel d'Is 52–53 contenu en 1P 2,18-25 a-t-il une telle influence sur toute la lettre? Est-il le critère interprétatif à importer dans toute la lettre? Pour répondre à cette question, attardons-nous maintenant à 1P 2,18-25, qui contient cette référence intertextuelle (Is 52,12–53,12), pour comprendre la nature de l'imitation du Christ que les chrétiens ont à faire.

#### **4.3.2 Christ a souffert vous laissant un modèle : 1P 2,18-25<sup>758</sup>**

1P 2,18-25 est l'un des passages les plus connus de la Première lettre de Pierre. Pourtant, la liturgie catholique n'en propose la lecture « partielle » (1P 2,20b-25) que le quatrième dimanche de Pâques de l'année A, ce qui signifie une fois tous les trois ans<sup>759</sup>. Cette curieuse reconnaissance lui vient sûrement de son association avec le célèbre texte du *Serviteur souffrant* d'Isaïe (Is 52,13–53,12) qui est lu, chaque année, le Vendredi saint. En effet, 1P 2,18-25 est la péricope du NT qui reprend le plus étroitement le chant du *Serviteur* d'Is 52–53. Olivette Genest dira que « nous sommes en présence du plus pur parallèle entre le Christ et le Serviteur souffrant qui nous soit parvenu de l'église primitive<sup>760</sup> », d'où l'importance de tenir compte du jeu intertextuel de 1P.

<sup>757</sup> FEUILLET, « Les “sacrifices spirituels” », p. 713.

<sup>758</sup> Les résultats de l'analyse de cette section ont été présentés au *Symposium international du RRENAB*, tenu à Lyon du 11 au 13 mai 2007, puis au *Congrès annuel de l'ACÉBAC* (Association catholique des études bibliques au Canada), tenu à Québec du 27 au 30 mai 2007. Par la suite, l'article, intitulé « Au cœur de la dispersion, un appel personnel à la suite du Christ : lecture narratologique de 1P 2,18-25 », s'est vu décerner le prix de l'ACÉBAC 2008 et sera publié sous peu dans la revue *Laval théologique et philosophique*.

<sup>759</sup> Dans la liturgie catholique, les lectures des textes bibliques sont réparties sur trois années (année A, B et C). Ainsi 1P 2,20b-25 n'est lue qu'une fois tous les trois ans.

<sup>760</sup> GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus*, p. 188.

Plusieurs chercheurs accordent à la péricope une cote hautement sacrificielle. Marie-Émile Boismard soutient que la péricope parle d'une mort expiatoire prévue par Dieu dans laquelle Jésus, comme serviteur, se substitue aux autres êtres humains pour expier à leur place<sup>761</sup>. Benedikt Schwank y voit le Christ qui souffre pour nous, à notre place en holocauste et immolation pour le péché<sup>762</sup>. James H. Burtness décèle une allusion au rite sacrificiel en parlant d'*agneau sacrificiel* à cause de la métaphore du berger et de la brebis (agneau étant cependant un terme absent en 1P 2,18-25<sup>763</sup>). Ces quelques positions reflètent bien la confusion entourant le sacrifice. Boismard et Schwank ne font pas de distinctions entre le sacrificiel, la substitution et l'expiation. Tout est confondu. Burtness tente une approche sacrificielle basée sur le culte de l'agneau pascal, mais il le fait en interprétant mal la métaphore du berger et des brebis qui ne relève en rien du rite de l'agneau pascal, mais plutôt de l'image agraire de la bergerie.

1P 2,18-25 a donc une réputation sacrificielle, mais, en fait, elle ne traite pas directement du sacrifice du Christ ni de celui des chrétiens. Son utilisation métaphorique n'a rien de cultuel et, par conséquent, de sacrificiel. Par contre, cette péricope, dernière étudiée pour cette thèse, a été choisie parce qu'elle introduit clairement le concept de l'imitation éthique en mettant directement en lien le comportement du Christ et celui des chrétiens, ce qui n'était le cas d'aucune autre péricope sacrificielle choisie. Le Christ, parce qu'il a souffert, offre un modèle à ceux qui souffrent (1P 2,21). Un appel est adressé aux croyants : « car c'est à cela que vous avez été appelés » (1P 2,21). Or, l'appel des chrétiens est-il de souffrir comme le Christ a souffert? 1P 2,18-25, en appelant les croyants à suivre le modèle du Christ souffrant, trace-t-elle le portrait de croyants appelés à se soumettre et à souffrir pour être comme le Christ? Est-ce à cet appel que les chrétiens sont invités?

---

<sup>761</sup> BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales*, p. 116.

<sup>762</sup> SCHWANK, *La première lettre de l'apôtre Pierre*, p. 74-75.

<sup>763</sup> J.H. BURTNESSE, « Sharing the Suffering of God in the Life of the World. From Text to Sermon on 1 Peter 2:21 », *Int* 23 (1969) p. 277-278.

L'analyse de la péricope, par la collecte des indices textuels et intertextuels, tracera le chemin par lequel chaque lecteur est invité à suivre les traces du Christ.

***Place dans l'ensemble de la lettre et délimitation du texte***

On l'a vu, la lettre s'adresse à des élus, étrangers et dispersés dans diverses régions de l'Asie Mineure (1P 1,1-2). Mais au cœur de la lettre, les élus sont particularisés. Après 1P 2,4-10, souvent considéré comme le sommet de la première partie, 1P 2,11 présente pour la première fois l'énonciateur Pierre au « je » qui qualifie maintenant les élus de bien-aimés : « Bien-aimés, je vous exhorte... ». Commence alors une exhortation à l'intention de ces bien-aimés qui seront particularisés. 1P 2,11-12 introduit ce bloc exhortatif en proposant à tous d'avoir une conduite irréprochable au milieu des païens, même s'ils sont l'objet de calomnie. Comment faire cela? Par la soumission. L'exhortation spécifie alors trois types de situations et de personnes : 1/ 1P 2,13-17 s'adresse à des citoyens chrétiens en rapport avec les autorités civiles : « Soumettez-vous à toute institution humaine à cause du Seigneur » (1P 2,17); 2/ 1P 2,18-25 est une exhortation aux esclaves domestiques à se soumettre à leurs maîtres : « Les domestiques, soyez soumis en toute crainte aux maîtres, non seulement aux bons et aux doux, mais aussi aux tordus » (1P 2,18); 3/ et 1P 3,1-6 s'adresse aux femmes en rapport à leurs maris : « Pareillement les femmes, soyez soumises à vos propres maris » (1P 3,1). Une petite mention est faite en 3,7 au sujet des maris : « Pareillement, les maris, cohabitez dans la compréhension avec la femme... ». Par la suite, 1P 3,8-12 agit comme conclusion en retournant à un appel général : à tous est demandé d'avoir les mêmes dispositions de compassion, d'amour fraternel, en ne rendant pas le mal pour le mal, mais en bénissant afin d'hériter de la bénédiction.

Ce bloc exhortatif, bien défini dans ses contours, rappelle les catalogues de codes domestiques de Col 3,18-4,1 et Ep 5,21-6,9<sup>764</sup>. Ainsi 1P 2,18-25 se retrouve au cœur d'une

---

<sup>764</sup> Raymond Brown explique comment des philosophes populaires développaient des catalogues détaillés de responsabilités éthiques envers les autorités, les parents, les époux, les clients. « Dans la communauté chrétienne en voie de maturation, les croyants avaient besoin de guides, pour que ceux du dehors puissent voir

exhortation générale à la soumission. Elle est marquée en 1P 2,18 par l'introduction d'énonciateurs spécifiques, les domestiques, et se termine en 1P 2,25. Par la suite, en 1P 3,1, l'exhortation change d'énonciateurs en s'adressant aux femmes.

Bien délimitée et rétablie dans son contexte d'exhortation générale à la soumission, 1P 2,18-25 s'adresse-t-elle finalement aux seuls domestiques de l'Asie Mineure aux prises avec des maîtres tordus? L'approche synchronique redonne à ce texte trop connu une vitalité et une actualité originales. L'analyse suivante démontrera cette vitalité en commençant par poser un regard attentif sur le texte lui-même et sur ses particularités de traduction.

### *Le texte*

- 1P 2,18 Οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις,  
οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπλεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς.
- 1P 2,19 τοῦτο γὰρ χάρις εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ  
ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως.
- 1P 2,20 ποῖον γὰρ κλέος  
εἰ ἀμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε;  
ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε,  
τοῦτο χάρις παρὰ θεῶ.
- 1P 2,21 εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε,  
ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν  
ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ,
- 1P 2,22 ὃς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν

---

l'effet de leur foi au Christ sur leurs vies, en les reconnaissant comme des membres positifs dans la société. » BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, p. 658. Les codes domestiques du Nouveau Testament répondaient donc à ce désir. Selon Marie-Louise Lamau, les codes les plus caractéristiques se retrouvent en Col 3,18-4,1 et Ep 5,21-6,9, suivis de ceux de 1P (2,13-3,7 et 5,1-5). Des fragments de codes sociaux et domestiques se trouvent aussi en 1Tm 2,1-7. 9-15; 6,1-2; Tt 2,2-10; 3,1-2. Lamau fait une excellente étude des codes domestiques dans le Nouveau Testament. Voir M.-L. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au 1<sup>er</sup> siècle* (LD, 134), Paris, Cerf, 1988, spécialement les pages 153-230.

- οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ,  
 1P 2,23 ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ,  
 πάσχων οὐκ ἠπεῖλει,  
 παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως·
- 1P 2,24 ὃς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον,  
 ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν,  
 οὐ τῷ μάλωπι ἰάθητε.
- 1P 2,25 ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι,  
 ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.

▪ *Traduction littérale*

- 1P 2,18 Les domestiques<sup>a</sup>, soyez soumis<sup>b</sup> en toute crainte<sup>c</sup> aux maîtres<sup>d</sup>,  
 non seulement aux bons et aux doux, mais aussi aux tordus<sup>e</sup>.
- 1P 2,19 Car c'est une grâce si, par conscience<sup>f</sup> de Dieu,  
 quelqu'un souffrant injustement, supporte des tristesses.
- 1P 2,20 Car quel honneur<sup>g</sup> y a-t-il  
 si, en commettant un péché, vous endurez d'être frappés?  
 Mais si, en faisant le bien, vous endurez de souffrir,  
 cela est une grâce auprès de Dieu.
- 1P 2,21 Car c'est à cela que vous avez été appelés  
 parce que le Christ aussi a souffert<sup>h</sup> pour vous,  
 vous laissant<sup>i</sup> un modèle<sup>j</sup>  
 afin que vous suiviez ses traces<sup>k</sup>,
- 1P 2,22 lui qui n'a pas commis de péché  
 et dans la bouche duquel la tromperie n'a pas été trouvée,
- 1P 2,23 lui qui, insulté ne rendait pas l'insulte<sup>l</sup>,  
 souffrant, ne menaçait pas,  
 mais s'en remettait à celui qui juge justement,
- 1P 2,24 lui qui a offert<sup>m</sup> nos péchés dans son corps sur le bois<sup>n</sup>

afin que se tenant à l'écart<sup>o</sup> des péchés, nous vivions de la justice par la meurtrissure duquel vous avez été guéris.

1P 2,25 Car vous étiez errants comme des brebis, mais vous êtes retournés maintenant vers le berger et le gardien<sup>p</sup> de vos âmes.

▪ *Commentaires et justification de la traduction*

a) Le terme de οἰκέται, qui introduit les énonciateurs de cette exhortation particulière, est traduit ici par « domestiques ». Cette traduction conserve le lien lexical avec la maison (οἶκος), un vocabulaire et une thématique qui traversent toute la lettre<sup>765</sup>. Les οἰκέται ne sont pas des domestiques au sens moderne du terme. Ils sont littéralement des « esclaves » (δοῦλοι) qui travaillent plus spécifiquement dans les maisons plutôt que dans les champs<sup>766</sup>. Selon Elliott, l'emploi de οἰκέται à la place de δοῦλοι, qui se retrouve pourtant en 1P 2,16, veut signaler le passage du monde civique au monde domestique<sup>767</sup>. Dans ce bloc d'exhortation à la soumission, 1P 2,13-17 s'intéresse au comportement des individus face aux autorités civiles, tandis que 1P 2,18 introduit les modalités de comportements dans la sphère domestique, s'adressant aux esclaves de maison (1P 2,18ss), aux femmes envers leurs maris (1P 3,1ss), et inversement, aux maris envers leurs femmes (3,7). Au nominatif masculin pluriel, les οἰκέται sont le sujet implicite de verbe ὑποτασσόμενοι.

<sup>765</sup> Le champ lexical relié à la maison (οἶκος) est très présent en 1P : οἰκοδομείσθε (soyez édifiés, 1P 2,5), οἶκος πνευματικός (maison spirituelle, 1P 2,5), οἰκοδομοῦντες (bâisseurs, 1P 2,7), οἰκονόμοι (intendants, 1P 4,10), οἴκου τοῦ θεοῦ (maison de Dieu, 1P 4,17).

<sup>766</sup> Ceslas Spicq présente les οἰκέται comme tous les serviteurs au service d'un maître de maison, cuisiniers, portiers, intendants, pédagogues. SPICQ, *Les épîtres de saint Pierre*, p. 107. Maurice Carrez dira que « οἰκέτῆς mêle dans un même service "gens de maison", esclaves et hommes libres pauvres promis à des tâches obscures ». M. CARREZ, « L'esclavage dans la Première épître de Pierre », dans PERROT, dir., *Études sur la première lettre de Pierre*, p. 213.

<sup>767</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 513-514.

b) Dépendant d'aucun autre verbe, le participe présent passif ὑποτασσόμενοι a ici la fonction d'un verbe défini<sup>768</sup>. Il revêt alors les fonctions d'un verbe à l'impératif<sup>769</sup>.

c) Dans l'expression ἐν παντὶ φόβῳ, la crainte peut être relative aux maîtres ou à Dieu. Elle pourrait se fonder sur la peur des mauvais traitements de la part des maîtres, mais en 1P 1,17, on retrouve sensiblement la même expression, ἐν φόβῳ, qui est mise en lien avec le Père : « Et si vous invoquez le Père, celui qui juge sans partialité selon l'œuvre de chacun, conduisez-vous dans la crainte durant votre séjour à l'étranger. » De plus, en 1P 2,17, on trouve « craignez Dieu, honorez le roi » (τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε). La crainte invoquée semble donc être une crainte par révérence ou respect de Dieu. On retrouve aussi une utilisation semblable pour la soumission : la soumission est à cause du Seigneur : « Soumettez-vous à toute institution humaine à cause du Seigneur » (Ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, 1P 2,13) ou « ... par conscience de Dieu » (διὰ συνείδησιν θεοῦ, 1P 2,19).

d) Le terme employé pour désigner les « maîtres » est δεσπότης (δεσπότης) et non κύριος. En 1P, le terme κύριος se retrouve sept fois, en 1P 1,3.25; 2,3.13; 3,6.12.15. Il est toujours en lien avec Dieu, sauf en 3,6, où il s'agit de Sara qui appelle Abraham son

---

<sup>768</sup> Comme on l'a vu dans l'analyse du vocabulaire de 1P 2,4-10, il arrive très souvent que des chercheurs traduisent à l'impératif plusieurs participes de 1P, même dépendants d'un verbe actif. Cette multiplication injustifiée des participes en impératifs amplifie inutilement le caractère exhortatif impératif de la lettre. C'est le cas des participes suivants : Ἀποθέμενοι (2,1) et προσερχόμενοι (2,4). Voir 1P 2,4-10. *Commentaire et justification de la traduction* de προσερχόμενοι, point a, p. 260. Par contre, quand le participe n'est dépendant d'aucun verbe défini, il peut être traduit par un impératif comme ici avec ὑποτασσόμενοι.

<sup>769</sup> WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 651. Bien que ici, l'utilisation de l'impératif soit justifiée, Achtemeier s'y refuse. Il préfère considérer ὑποτασσόμενοι comme un participe adverbial de moyen, lié aux quatre verbes du v. 17 (τιμήσατε, ἀγαπάτε, φοβεῖσθε, τιμᾶτε), qui sont tous à l'impératif. La traduction d'Achtemeier présente alors une phrase sans verbe actif et défini (« You household slaves, by being subordinate with all godly reverence to your masters, not only to those that are good and evenhanded, but also to those that are unjust. » ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 189). L'impératif me semble nettement à privilégier.

« seigneur ». Δεσπότης est le maître propriétaire absolu<sup>770</sup>. Il s'oppose naturellement aux οἰκέται qui sont sans aucun pouvoir et propriété<sup>771</sup>.

e) La soumission exigée est en fonction du statut de l'autorité du maître et non en fonction de son comportement. Que les maîtres soient bons, doux ou tordus n'entraîne pas de changement de comportement par rapport à la soumission. La soumission est toujours de mise. Σκολιός a le sens de « oblique », « tortueux ». Traduire par « tordus » a l'avantage de conserver le caractère tordu, voire déviant du maître<sup>772</sup>.

f) Traduire διὰ συνείδησιν θεοῦ par « conscience de Dieu », demande éclaircissements. Les anglophones vont faire la distinction entre « conscience », « awareness » et « consciensness », proposant les deux derniers termes comme étant plus adéquats<sup>773</sup>. En français, de telles nuances n'existent pas. Pour mieux en saisir le sens, l'expression doit être mise en parallèle avec le « en toute crainte » du v. 18, qui fait appel à Dieu, à la crainte à son égard. C'est donc par conscience de Dieu, par conscience de sa volonté, à cause de Dieu que l'exhortation peut être acceptée, que les esclaves peuvent être soumis à leurs maîtres<sup>774</sup>. Certains manuscrits (C Ψ 323. 614. 630. 945. 1241. 1505. 1739 *al sy*) lisent διὰ συνείδησιν ἀγαθῆν, « par une bonne conscience », tandis que d'autres conservent à la fois « bon » et « Dieu » : διὰ συνείδησιν ἀγαθῆν θεοῦ (P<sup>72</sup>) ou διὰ συνείδησιν θεοῦ ἀγαθῆν (A\* 33).

<sup>770</sup> Avec le temps, le terme de δεσπότης, à cause du caractère absolu de son pouvoir sur les autres, a revêtu le sens péjoratif de « despote » cruel et tyrannique que l'on connaît aujourd'hui.

<sup>771</sup> La littérature hellénistique oppose naturellement δεσπότης et οἰκέται, selon MICHAELS, *1 Peter*, p. 138.

<sup>772</sup> Elliott dira que l'adjectif σκολιός est rarement utilisé pour des personnes dans le grec classique, mais se retrouve par contre dans la LXX. Voir ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 517.

<sup>773</sup> ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 196; MICHAELS, *1 Peter*, p. 140.

<sup>774</sup> Elliott traduira διὰ συνείδησιν θεοῦ par « mindful of God's will » : ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 511.

g) Κλέος est un hapax du NT. Dans le grec extrabiblique, il appartient au champ des termes de l'honneur<sup>775</sup>. En 1P, le thème de l'honneur tient une place importante : τιμή (1,7; 2,7; 3,7); τιμίος (1,19); τιμάω (2,17); ἔντιμος (2,4.6); πολύτιμος (1,7<sup>776</sup>).

h) L'expression Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, « le Christ aussi a souffert pour vous », est unique dans le NT. Ἐπαθεν (« a souffert » : indicatif aoriste actif, 3<sup>e</sup> p.s. de πάσχω) dans  $\mathfrak{P}^{72}$  A B C P 33. 1739  $\mathfrak{M}$  latt sy<sup>h</sup> co a été remplacé par ἀπέθανεν (« est mort » : indicatif aoriste actif, 3<sup>e</sup> p.s. de ἀποθνήσκω) dans plusieurs témoins ( $\mathfrak{P}^{81}$   $\aleph$   $\Psi$  623. 2464 *al* sy<sup>p</sup>; Ambr<sup>pt</sup> Ambst Cyr), probablement sous l'influence de la formulation plus commune de Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ..., « Christ est mort pour...<sup>777</sup> ». Je conserve toutefois la leçon plus difficile du texte qui permet de comprendre que 1P privilégie « souffrir » à « mourir », puisque ce sont les souffrances du Christ qui sont mises en parallèle avec celles des esclaves et non pas la mort. En 1P, on retrouve douze fois le verbe « souffrir » (πάσχω : 1P 2,19.20.21.23; 3,14.17.18; 4,1 [2x].15.19; 5,10) et quatre fois le mot « souffrance » (πάθημα : 1P 1,11; 4,13; 5,1.19); le mot « mort » ne se trouve qu'en 3,18 et le verbe « mourir » n'est jamais utilisé.

i) Ὑπολιμπάνων est un hapax du NT dont le sens premier est « laisser derrière ».

j) Ὑπογραμμὸν est un autre hapax du NT et il ne se trouve qu'une fois dans la LXX (2M 2,28). Clément d'Alexandrie utilise le terme pour les lettres de l'alphabet que les enfants avaient comme modèle pour copier. Dans la littérature chrétienne, il signifie un modèle dans le sens moral. L'usage éthique de ὑπογραμμὸν a commencé en chrétienté avec 1P, mais est devenu très commun dans la littérature patristique<sup>778</sup>.

<sup>775</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 520.

<sup>776</sup> Voir 1P 2,4-10. *Commentaires et justification de la traduction*, point b, p. 261.

<sup>777</sup> Par exemple, l'expression Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ... se retrouve en Rm 5,8; 1Co 15,3; 2Co 5,14.15.

<sup>778</sup> Voir G. SCHRENK, « ὑπογραμμὸν », dans KITTEL et FRIEDRICH, dir., *TDNT*, vol. I, p. 772-773.

k) L'expression « suivre ses traces » est unique dans la Bible. Certes, on retrouve les mots ἐπακολουθέω et ἵχνος (littéralement « semelle ») ailleurs dans la Bible, mais jamais les deux termes ne sont reliés ensemble comme ici : ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἵχνεσιν αὐτοῦ. Cette juxtaposition de « suivre » (ἐπακολουθήσητε) le Christ en imitant son comportement (ἵχνεσιν) serait typique de 1P<sup>779</sup>.

l) Ἐντελοιδόρει (indicatif imparfait actif, 3<sup>e</sup> p.s. de ἀντιλοιδορέω), « rendre l'insulte », est aussi un hapax biblique.

m) Ἀνήνεγκεν (indicatif aoriste actif, 3<sup>e</sup> p.s. de ἀναφέρω) signifie littéralement : « porter » (φέρω) « en haut » (ἀνα). Dans la LXX, φέρω est souvent utilisé dans le sens d'« apporter » quelque chose pour un sacrifice. Ἀναφέρω, pour sa part, concerne davantage le sacrifice réel (d'où la traduction « offrir ») et rarement le transport des offrandes, sauf peut-être ici, où le contexte semble conserver les deux sens. L'ajout de « en son corps sur le bois » retient la notion de transport. Littéralement, on pourrait dire : « il a “porté”, “emporté” nos péchés en son corps sur le bois<sup>780</sup>. »

n) À cause de l'expression « en son corps sur le bois », certains auteurs comme Charles Bigg et Karl Hermann Schelkle<sup>781</sup> vont suggérer un parallèle entre Jésus comme grand prêtre, avec la croix comme autel, offrant les péchés du peuple de Dieu comme un sacrifice. J. Ramsey Michaels trouve cette interprétation attrayante parce qu'elle serait en lien avec 1P 2,5.9 qui mentionnent les sacrifices spirituels et la communauté sacerdotale<sup>782</sup>. Cette interprétation doit être rejetée, car elle semble être le résultat d'un parti pris sacrificiel qui ne tient pas compte des nuances du texte. Elliott, qui refuse cette interprétation dira :

<sup>779</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 527.

<sup>780</sup> K. WEISS, « ἀναφέρω », dans KITTEL et FRIEDRICH, dir., *TDNT*, vol. IX, p. 60-61.

<sup>781</sup> BIGG, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter*, p. 147. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe*, p. 85.

<sup>782</sup> MICHAELS, *1 Peter*, p. 148.

« Nowhere in 1 Peter is the death of Christ interpreted as a sacrifice and nowhere in the NT is the cross depicted as an altar<sup>783</sup>. »

ο) Ἀπογενόμενοι (participe aoriste moyen, nominatif masculin pluriel de ἀπογίνομαι) est un autre hapax biblique. Littéralement, ἀπογίνομαι a le sens de : 1/ *être absent*, 2/ *se tenir à l'écart de*, *ne pas prendre part à*, 3/ *s'en aller* d'où on a tiré « mourir », « disparaître », « se perdre ». Le contraste mort / vie avec ζάω (τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν), pourrait soutenir la traduction « afin qu'étant *morts* aux péchés, nous *vivions* de la justice ». J'ai cependant privilégié le sens de « se tenir à l'écart », plus proche de ἀπο (« loin de ») et de γίνομαι (« devenir »). L'analyse de la péricope démontrera comment les prépositions et les verbes à particule prépositionnelle jouent sur l'interprétation de la péricope.

ρ) L'expression ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον est unique dans la Bible. En faisant de « berger » et de « gardien » un hendiadys, l'énonciateur complexifie la métaphore bien connue du berger en ajoutant la notion de ἐπίσκοπος, « gardien », « protecteur », « surveillant ».

La traduction ayant établie certaines nuances interprétatives, il est maintenant possible de poursuivre l'analyse pour mieux comprendre le modèle offert par le Christ et ses conséquences sur l'agir des chrétiens.

### ***Le jeu des métaphores***

Le jeu des métaphores de 1P 2,18-25 ne révélera rien du sacrifice. La péricope est certes enracinée dans le monde métaphorique relié à l'esclavage, mais l'analyse démontrera qu'il s'agit d'un esclavage particulier. Il y a bien la métaphore du berger et des brebis, mais

---

<sup>783</sup> ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 532.

elle ne relève pas du sacrificiel<sup>784</sup>. En fait, deux expressions non métaphoriques ont donné à la péricope son caractère sacrificiel. Il s'agit de 1/ « le Christ a souffert pour vous » (1P 2,21), qui, comme mentionné au chapitre 2, relève du caractère héroïque du don (ce qui n'est pas le sujet de cette thèse), et de 2/ « lui qui a offert nos péchés dans son corps sur le bois », qui semble être une allusion intertextuelle à Dt 21,23 (« son corps ne devra pas demeurer sur le bois »). Dans la compréhension du sacrifice, le jeu des métaphores ne sera d'aucune utilité ici. Par contre, l'incidence de l'imitation éthique prendra sa source dans le jeu intertextuel. Pour bien comprendre l'enjeu éthique apporté par l'intertextualité, un regard synchronique sur les particularités textuelles générales dressera un portrait d'ensemble de cette péricope à saveur métaphorique reliée à l'esclavage.

### *Observations littéraires*

En un premier temps, observons les particularités littéraires générales de 1P 2,18-25 par le tableau suivant :

---

<sup>784</sup> Burtness considère la métaphore du berger et des brebis comme une métaphore sacrificielle à cause de l'agneau qui peut devenir offrande pascale (voir note 763). Toutefois, en intégrant la notion sacrificielle liée à l'offrande de l'agneau pascal, cette interprétation de la métaphore ne respecte pas le champ lexical pastoral du berger et des brebis. BURTNESS, « Sharing the Suffering of God », p. 277-278.

Tableau 29. 1P 2,18-25. Tableau des observations littéraires<sup>785</sup>

1P 2	Prépositions et préfixes	Personnages			
		énonciataires	Jésus	Dieu	autres
v. 18	Οἱ οἰκέται <u>ὑπο</u> τασσόμενοι <u>ἐν</u> παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς.	domestiques			maîtres bons doux tordus
v. 19	τοῦτο γὰρ χάρις εἶ <u>διὰ</u> συνειδήσιν θεοῦ <u>ὑπο</u> φέρει τῆς λύπας πάσχων <u>ἀδίκως</u> .	quelqu'un		Dieu	
v. 20	ποιον γὰρ κλέος εἰ ἀμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι <u>ὑπο</u> μενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιούντες καὶ πάσχοντες <u>ὑπο</u> μενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῶ.	vous  vous			
v. 21	<u>εἰς</u> τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν <u>ὑπο</u> λιμπάνων <u>ὑπο</u> γραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ,	vous vous (2x)  vous	Christ		
v. 22	ὃς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος <u>ἐν</u> τῷ στόματι αὐτοῦ,		lui		
v. 23	ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπεῖλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως.		lui	celui qui juge justement	
v. 24	ὃς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ <u>ἐπὶ</u> τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὐ τῷ μῶλωπι <u>ιάθητε</u> .	nos  vous vous	lui		
v. 25	ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.	vous vous vos	berger gardien		

<sup>785</sup> En plus des caractéristiques illustrées dans le tableau (l'encadré pour les prépositions et préfixes, le souligné pour les personnages), le gras met en évidence les occurrences du verbe « souffrir », le soulignement ondulé illustre le champ lexical de la justice, l'italique marque les « si », le pointillé trace la temporalité, νῦν.

L'observation générale de la péricope laisse entrevoir les riches nuances de l'exhortation. Divers points attirent l'attention : 1/ l'énonciation, qui initialement s'adressait aux « domestiques », les « vous » (v. 18), semble passer de « quelqu'un » (v. 19), à « vous » (v. 20-21), à « nous » (v. 24) avant de revenir et de terminer par les « vous » (v. 24-25); 2/ la présence de trois εἰ (« si », v. 19.20[2x]) signale une situation éventuelle, mais tout de même hypothétique; 3/ l'omniprésence (6x) du préfixe ὑπο- (« sous ») laisse envisager que le champ lexical de la soumission est important (v. 18.19.20[2x].21[2x]); 4/ le champ lexical de la justice est présent par une opposition entre ἀδίκως (« injustement », v. 19) et δικαίως (« justement », v. 23), ainsi que τῷ κρίνοντι (« celui qui juge », v. 23) et δικαιοσύνη (« justice », v. 24); 5/ la répétition (4x) du verbe « souffrir » est non négligeable (πάσχω, v. 19; πάσχοιτε, v. 20; ἔπαθεν, v. 21; ἔπαθεν, v. 23); 6/ la fin de la péricope (v. 25) est marquée par la temporalité d'un « maintenant », νῦν; 7/ plusieurs tensions marquent le passage : domestiques / maîtres (v. 18), bons, doux / tordus (v. 18), souffrir injustement / juger justement (v. 19), commettre un péché / faire le bien (v. 20), insulté / ne pas rendre l'insulte (v. 23), se tenir à l'écart des péchés / vivre de la justice (v. 24), par la meurtrissure / être guéri (v. 24), être errants comme des brebis / retourner vers le berger (v. 25) et finalement, 8/ l'intertextualité semble très présente.

Prenons maintenant le temps d'analyser les observations les plus pertinentes pour comprendre à qui s'adresse cette péricope et dans quel but. Le jeu des personnages et de leurs actions sera notre point de départ.

- ***Les personnages et leurs actions***

La péricope met en scène l'énonciateur Pierre au « je ». Ce « je », non explicitement nommé en 1P 2,18-25, est implicitement le locuteur du passage qui poursuit l'exhortation depuis 1P 2,11 : « Bien-aimés, je vous exhorte... ». Rien de plus n'est dit sur ce « je ». L'accent n'est donc pas mis sur celui qui parle.

Ce « je » s'adresse à des *domestiques*, mais rapidement les énonciataires se diversifient. En fait, les οἰκέται ne sont explicitement présents qu'au verset 18. Par la suite, ils disparaissent rapidement en faveur de « quelqu'un » (τις, v. 19) pour se poursuivre dans un « vous » (v. 20.21) qui deviendra même un « nous » (v. 24) et finira par un « vous » (v. 24-25). Ces changements d'énonciataires semblent confirmer que l'exhortation s'adresse à un plus large public. L'énonciation, en commençant l'exhortation par une interpellation aux *domestiques*, introduit le lecteur dans le monde insoutenable de la souffrance injuste (1P 2,19). Par l'insertion hâtive de ce « quelqu'un » souffrant injustement au verset 19, l'énonciation indique donc que la souffrance injuste, telle que peuvent la vivre les esclaves domestiques, est susceptible de devenir le lot de toute personne. De plus, ce « quelqu'un » devient « vous » (v. 20.21.24.25) et même « nous » (v. 24). Ce « nous » (vous et moi) démontre que l'énonciateur Pierre s'implique dans l'exhortation. L'énonciation sort donc effectivement du schéma traditionnel de l'esclavage, puisque l'énonciateur Pierre, que le lecteur associe spontanément au chef de l'Église, n'est pas un esclave au sens strict du terme<sup>786</sup>. Pour Jacques Schlosser, ce « nous » « indique à lui seul que la visée du texte est plus large que la parénèse adressée aux esclaves chrétiens et révèle une dualité de niveau<sup>787</sup> ». La manière d'énoncer invite donc tout lecteur, même non esclave, à se sentir concerné par l'exhortation. Ces passages successifs des « domestiques », à « quelqu'un », à « vous » et « nous », sont, de ce fait, des indications du texte dont le but est d'inciter le lecteur à accepter l'exhortation demandée.

Le « je », qui s'adresse à des « domestiques », « quelqu'un », « vous », « nous », parle d'un « il ». Ce « il » est le *Christ* qui a souffert pour vous (v. 21). Ce *Christ* n'a pas commis de péché, la tromperie n'a pas été trouvée dans sa bouche, insulté, il ne rendait pas

---

<sup>786</sup> Une perspective littéraire n'entre pas dans les détails de recherche de l'auteur réel. La lettre présente Pierre comme énonciateur. En le nommant « ancien et témoin des souffrances du Christ » (ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, 1P 5,1), elle présuppose que le lecteur reconnaîtra en Pierre, l'apôtre de Jésus. Le lecteur sait donc qui est l'énonciateur Pierre : loin d'être un esclave, il est reconnu de tous pour être un des chefs importants de l'Église naissante.

<sup>787</sup> SCHLOSSER, « Ancien Testament et christologie dans la *Prima Petri* », p. 84.

l'insulte, souffrant, il ne menaçait pas, mais s'en remettait au juste juge (v. 22-23). Il offre nos péchés dans son corps sur le bois et sa meurtrissure est guérissante (v. 24). Cette longue nomenclature des comportements de ce « il », *Christ*, n'est pas anodine, puisque son modèle est laissé aux énonciataires qui ont à suivre ses traces : « vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces » (v. 21). Cependant, les énonciataires ne sont pas laissés seuls à la suite des traces du Christ, car ils sont retournés vers ce « il » qui est aussi le berger et le gardien de leurs âmes. En étant leur berger, le « il » rend les domestiques, « quelqu'un », « vous », « nous », capables de répondre à l'appel. Il est leur modèle et, comme berger, il les guide et les accompagne. Les caractéristiques de ce « il » auront donc des conséquences sur le comportement éthique des énonciataires de l'exhortation.

Deux autres personnages sont discrètement présents : les *maîtres* et *Dieu*. La péricope met d'abord en scène les *maîtres* (v. 18). Qu'ils soient bons, doux, ou tordus, cela importe peu sur le comportement des domestiques. Les *maîtres* disparaissent dès le premier verset et *Dieu* semble prendre la relève en étant la motivation intérieure de l'agissement de ceux qui souffrent injustement. C'est par crainte (v. 18) et conscience de *Dieu* (v. 19) qu'ils resteront soumis, car ils savent que devant la souffrance injuste (v. 19), *Dieu* juge justement (v. 23). Malgré la situation en apparence désespérée, l'espoir est possible.

Clarifier le rôle de chaque personnage aide le lecteur à commencer un travail d'identification. La péricope, initialement adressée à des esclaves domestiques, s'adresse à toute personne vivant des situations de souffrance injuste. D'autres indices textuels permettront de comprendre comment le modèle du Christ opère des transformations chez les énonciataires et, par le fait même, chez le lecteur.

- ***Les indices énonciatifs : spatialisation et temporalité***

Deux indices énonciatifs particuliers marquent la péricope : 1/ le jeu des prépositions et des préfixes trace une spatialisation symbolique, et 2/ une temporalité

singulière brise les barrières du temps en créant une communion actuelle. Regardons ces deux points.

### *Une spatialisation symbolique*

Le jeu des prépositions et des préfixes de cette péricope invite à un changement. Il s'agit de ce que l'on pourrait appeler un *espace symbolique de soumission*. L'accumulation impressionnante de six préfixes ὑπο- (« sous ») (ὑποτασσόμενοι, v. 18 ; ὑποφέρει, v. 19 ; ὑπομενεῖτε, v. 20 [2x] ; ὑπολιμπάνων, v. 21 ; ὑπογραμμὸν, v. 21) dans une exhortation à la soumission, n'est sûrement pas accidentelle. Par ailleurs, un terme contient le préfixe ἀνα (« en haut ») (ἀνήγεκεν, ἀναφέρω, v. 24) et il est attribué au Christ.

En raison de leur appel (ἐκλήθητε), les énonciataires sont invités à un changement. Comment? Non pas – comme on pourrait s'y attendre – en sortant de leur soumission, mais en changeant d'espace symbolique de soumission. Les énonciataires demeurent sous la prédominance du préfixe ὑπο-, tandis que la verticalité (ἀνα, « en haut ») n'est attribuée qu'au Christ (ἀνήγεκεν : ἀνα-φέρω, v. 24). Les énonciataires, initialement « sous » (ὑπο-) l'autorité de maîtres au v. 18, se voient invités, à la fin de la péricope au v. 25, à retourner « vers » (ἐπὶ) le berger et le gardien de leurs âmes. Les ὑπο- du texte, loin de devoir disparaître, sont la clé pour effectuer ce changement d'appartenance. De « soumis » (ὑποτασσόμενοι, v. 18) qu'ils sont en « supportant » (ὑποφέρει, v. 19) et en « endurent » (ὑπομενεῖτε, v. 20) de souffrir, ils sont « appelés » (ἐκλήθητε = καλέω, v. 21) à changer d'état de soumission en « laissant » (ὑπολιμπάνων, v. 21) le Christ être leur « modèle » (ὑπογραμμὸν, v. 21). Ainsi, bien que soumis à des maîtres tordus (v. 18), ils peuvent maintenant diriger leur soumission « vers » (ἐπὶ) le « berger et le gardien » de leurs âmes (v. 25).

Au-delà de l'énoncé qui exhorte à la soumission aux maîtres, les bons comme les tordus, la manière d'énoncer, par ses jeux de prépositions et de préfixes, propose une autre

soumission. L'énonciation signale alors qu'un changement de maître est à entrevoir. L'espace intérieur de soumission change : délaissant le rapport esclaves / maîtres (v. 18) du début de la péricope, l'énonciation effectue un changement en parlant du retour des brebis vers leur berger (v. 25). Il ne s'agit donc pas de libérer les esclaves domestiques de leurs maîtres terrestres, envers qui ils demeureront soumis, mais de libérer toute personne humaine en l'invitant à se soumettre au Christ dans toutes les sphères de sa vie.

### *Une temporalité de communion*

Cette nouvelle soumission est aussi marquée par une temporalité qui est loin d'être linéaire. Étrangement, l'énonciateur met le lecteur devant un fait accompli : c'est « maintenant » (νῦν, v. 25) que, d'esclaves (v. 18) et errants (v. 25), les « vous » sont retournés vers le berger et gardien des âmes (v. 25). L'issue de la démarche s'avère déjà positive. Comment a-t-on pu arriver à un tel aboutissement?

Tout d'abord, les versets 19-20 présentent trois conditionnelles : 1/ « C'est une grâce *si*, par conscience de Dieu, quelqu'un souffrant injustement, supporte des tristesses » (v. 19); 2/ « Car quel honneur y a-t-il *si*, en commettant un péché, vous endurez d'être frappés? »; 3/ « Mais *si*, en faisant le bien, vous endurez de souffrir, ceci est une grâce auprès de Dieu » (v. 20). Ces trois conditionnelles placent le lecteur devant des éventualités possibles, mais tout de même hypothétiques. Il s'agit de possibilités de situations souffrantes, mais non pas d'obligation.

L'énonciation met en place les *esclaves domestiques* qui sont rapidement remplacés par « quelqu'un », reflétant que l'éventualité de supporter des tristesses en souffrant injustement n'est pas l'unique apanage des seuls esclaves. Les deux autres « si » dépassent l'impersonnalité du « quelqu'un » en ouvrant sur un « vous » plus général. Ces « si » introduisent une éventualité possible, mais non obligatoire. Ce détail n'est pas à négliger. Le verset suivant indiquera que « c'est à cela que vous avez été appelés » (1P 2,21). Le « cela » dont il est question réfère bien aux versets 19-20, mais il ne faut pas oublier qu'il

s'agit de trois conditionnelles qui marquent une éventualité et non un passage obligé<sup>788</sup>. Certains commentateurs, comme Ernest Best, oublient ce détail en affirmant sans nuance que l'appel des chrétiens est de souffrir et de souffrir comme Jésus a souffert<sup>789</sup>. Michel Gourgues objecte : « 1 P ne dit pas en effet que, puisque le Christ a souffert, nous devons souffrir nous aussi [...]. L'idée est plutôt : si vous avez à souffrir, alors souffrez comme lui, c'est-à-dire en renonçant à rendre mal pour mal, insulte pour insulte<sup>790</sup>. » L'énonciation de 1P, teintée de finesse, me semble ainsi mieux respectée.

Les versets 21 à 25 donnent la raison et les moyens de réagir à ces éventualités. Ces versets sont marqués par une temporalité à quatre temps : le temps du Christ, le temps de l'errance, le temps de l'appel et le maintenant de la lettre. Le verset 21 explique le pourquoi des trois éventualités des versets 19-20 : « car c'est à cela que vous avez été appelés », c'est-à-dire à toutes ces éventualités. C'est le temps de l'appel. Pourquoi un appel? À cause du temps de l'errance où les énonciataires, pécheurs (v. 24), sont qualifiés de brebis errantes (v. 25). C'est à cause de leurs péchés et de leur errance qu'ils ont été appelés. Mais c'est dans le Christ qu'ils trouveront le courage de vivre leur présent.

Ces versets combinent adroitement les analepses reliées au Christ et le présent de la lettre. Ces anachronies n'ont de sens que dans le présent, et le présent n'a de sens que par ces analepses. C'est comme si le temps du Christ se confond avec le maintenant de la lettre. Le tableau suivant illustre ce va-et-vient constant entre le temps du Christ et le maintenant de la lettre :

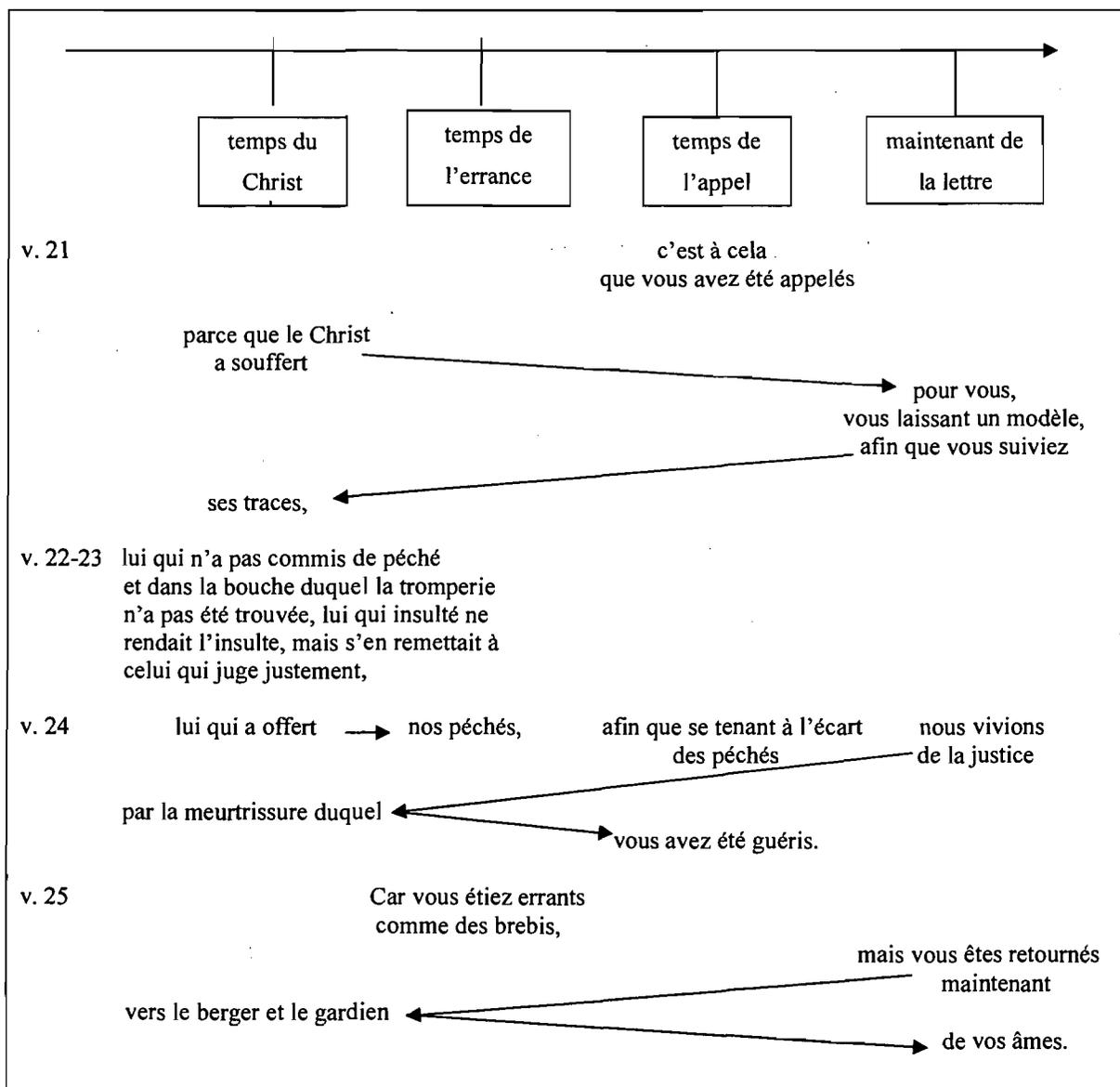
---

<sup>788</sup> Wallace donne 1P 3,14.17 comme exemple de condition possible (Condition, less Probable Future). La condition est exprimée comme une possibilité théorique plutôt qu'une éventualité probable. Ce n'est donc pas un but à rechercher. Wallace comprend ce genre de conditionnelle dans le sens de : « au cas où vous auriez à souffrir » ou « considérant la possibilité que vous ayez à souffrir ». WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics*, p. 699-700. Cette caractéristique semble également applicable aux conditionnelles de 1P 2,19-20.

<sup>789</sup> BEST, *1 Peter*, p. 119. Best n'est pas le seul auteur à négliger la temporalité conditionnelle du passage. Pour plusieurs auteurs, l'appel du chrétien en 1P 2,18-25 se limite à la souffrance. Voir, entre autres, BURTNESS, « Sharing the Suffering of God », p. 277-288; D.E. HIEBERT, « Following Christ's Example : An Exposition of 1 Peter 2:21-25 », *BSac* 139 (1982) p. 32-45.

<sup>790</sup> M. GOURGUES, « Le serviteur souffrant, 1 Pierre 2,21-24 », dans P. GRUSON, dir., *Prier les Hymnes du Nouveau Testament* (CaE, 80), Paris, Cerf, 1992, p. 48.

Tableau 30. 1P 2,21-25. Les quatre temps de la lettre



Ces multiples télescopes temporels unissent le temps du Christ et le présent de la lettre pour établir une temporalité de communion qui transcende le temps. Le passé du Christ donne sens au présent, car notre présent donne sens au passé du Christ. Ces télescopes temporels appellent les énonciataires à puiser des forces dans l'histoire passée

du Christ qui devient présente dans la vie quotidienne et qui permet de se tenir à l'écart du péché pour vivre de la justice. Par cette communion inouïe, les domestiques, ce « quelqu'un », « vous », « nous », deviennent capables de retourner vers le berger et gardien des âmes (1P 2,25). À la fois, l'exemple du Christ est modèle et rend capable de suivre le modèle, de suivre ses traces (1P 2,21). En quelque sorte, le Christ et les domestiques partagent la même solidarité dans la vie et dans les épreuves.

Appelés à changer d'espace de soumission, les esclaves domestiques se retrouvent dans une temporalité de communion avec le Christ, leur berger, qui leur est solidaire dans la souffrance. Pour se convaincre de cette solidarité entre le Christ et les énonciataires, on peut observer comment, par l'intertextualité, l'énonciation trace le portrait de ce que l'on pourrait appeler trois différents esclaves / serviteurs souffrants. Cela nous conduit donc à regarder l'intertextualité.

- ***L'intertextualité***

1P 2,18-25 marque cette communion et cette solidarité dans la vie et la souffrance en mettant en scène et en parallèle trois portraits de souffrants : 1/ *le Serviteur souffrant d'Isaïe 52,13–53,12*; 2/ *le Christ souffrant* et 3/ *les domestiques esclaves souffrants*. L'histoire du *Serviteur souffrant* est sous-entendue; mais c'est à partir de cette histoire que le portrait du Christ souffrant est présenté qui, lui, est offert comme modèle aux esclaves souffrants. 1P 2,18-25 ne dit pas citer expressément un texte de l'Écriture, mais le lien avec le texte d'Isaïe est aisément repérable. 1P relit l'histoire du *Serviteur souffrant* d'Isaïe pour présenter le Christ, qui lui aussi a souffert. Elle n'utilise qu'une partie du *quatrième chant du Serviteur*, avec une allusion à Dt 21,23. Des parallèles évidents peuvent être ressortis, mais la lecture de 1P montre aussi d'évidentes traces d'accommodations. Certains versets sont repris, tandis que d'autres sont complètement négligés.

Tableau 31. Trois portraits de souffrants<sup>791</sup>

Le Serviteur souffrant (LXX) Is 52,13–53,12 et Dt 21,23	Le Christ souffrant	Les esclaves souffrants (quelqu'un, vous, nous)
<i>Intertextualité</i>		
	<i>Parallèles</i>	
		IP 2,18 : Les esclaves, soyez soumis en toute crainte aux maîtres, non seulement aux bons et aux doux, mais aussi aux tordus.
	IP 2,21b : parce que le Christ aussi a <i>souffert</i> pour vous,	IP 2,19 : Car c'est une grâce si, par conscience de Dieu, quelqu'un, <i>souffrant</i> injustement, supporte des tristesses.
	IP 2,21c : vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces,	
Is 53,9b : parce qu'il <u>n'a pas commis d'iniquité</u> et dans la bouche duquel, la tromperie n'a pas été trouvée	IP 2,22 : <i>lui qui n'a pas commis de péché</i> et dans la bouche duquel, la tromperie n'a pas été trouvée,	IP 2,20 : Car quelle renommée y a-t-il, si <i>en commettant un péché</i> , vous endurez d'être frappés?
	IP 2,23 : lui qui, insulté, ne rendait pas l'insulte, <i>souffrant</i> , ne menaçait pas, mais s'en remettait à celui qui juge justement,	Mais si, en faisant le bien, vous endurez de <i>souffrir</i> , ceci est une grâce auprès de Dieu.
Is 53,4 : a) celui-ci <u>porte nos péchés</u> . Is 53,12 : a') il a <u>offert</u> les péchés de plusieurs.	IP 2,24 : a) lui qui <u>a offert</u> nos péchés	
Dt 21,23 : b) <u>son corps</u> ne devra pas demeurer <u>sur le bois</u>	b) dans <u>son corps sur le bois</u>	
		IP 2,24 : c) afin qu'en se tenant à l'écart des péchés, nous vivions de la justice,

<sup>791</sup> Légende du tableau : le souligné correspond aux similitudes entre Is, Dt et IP, le double souligné signale des variantes mineures, le soulignement ondulé pointe les différences en Is, le *gras italique* marque les parallèles entre le Christ et les esclaves. Bien qu'il soit impossible d'établir avec certitude la version exacte d'Isaïe utilisée par IP (comme pour toute référence intertextuelle, d'ailleurs), les chercheurs s'entendent sur l'utilisation intertextuelle de IP à partir de la LXX. Comme il existe plusieurs versions grecques d'Is 52,13–53,12, je fais le choix méthodologique (qui a aussi une portée herméneutique) d'utiliser le texte de l'édition critique de la LXX préparée par Joseph Ziegler : J. ZIEGLER, « Isaïas », dans *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis, editum, vol. XIV*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. Notons que la version grecque de la LXX diverge du texte hébreu. L'Annexe 5. Traduction de Is 52,12-53,12 (p. xxx) propose une traduction d'Is 52,13–53,12 (LXX).

Is 53,5 : a) <u>La correction, en vue de notre paix, a été sur lui.</u>		
b) Par sa <u>meurtrissure</u> , nous avons <u>été guéris</u> .	1P 2,24d : par la <u>meurtrissure</u> duquel vous avez <u>été guéris</u> .	
		1P 2,21a : Car c'est à cela que vous avez été appelés
Is 53,6 : a) Tous nous avons <u>erré</u> <u>comme des brebis</u>		1P 2,25 : a) Car vous étiez <u>errants</u> <u>comme des brebis</u>
b) chacun erra par son propre chemin, et le Seigneur l'a livré pour nos péchés.		
		b) mais vous êtes retournés maintenant vers le berger et le gardien de vos âmes.

Le portrait du *Serviteur souffrant* (Is 52,13-15) débute par un discours de la part de Dieu qui présente, au futur, comment son *Serviteur*, méprisé et incompris qu'il était, sera exalté et glorifié. La suite laisse la parole à un « nous » qui présente le *Serviteur* méprisé, porteur de nos péchés, tourmenté à cause de « nous », châtié pour nous accorder la paix. André Wénin dira qu'ici, le peuple reconnaît avec surprise ses péchés et la justice du *Serviteur* (Is 53,1-6<sup>792</sup>). Par la suite, le « nous » disparaît (Is 53,7-12). L'énonciateur poursuit alors en utilisant le « il » pour compléter la description du *Serviteur*<sup>793</sup>. Selon Évode Beaucamp, les « humiliations subies par le Serviteur n'ont, en réalité, pas d'autres objectifs que de faire ressortir l'ampleur de son triomphe final<sup>794</sup> ».

<sup>792</sup> A. WÉNIN, « Le poème dit du "Serviteur souffrant". Proposition de lecture », *La Foi et le Temps* 24/6 (1994) p. 495.

<sup>793</sup> Aux versets 53,7-10, il n'est pas aisé de déterminer avec précision qui sont les énonciateurs. Est-ce le prophète? Est-ce Dieu? Bonnard et Wénin divisent la péricope en quatre temps partagés entre trois énonciateurs : 1/ Is 52,13-15 : le Seigneur; 2/ Is 53,1-6 : le peuple surpris; 3/ Is 53,7-10 : le prophète qui médite et prie; 4/ Is 53,11-12 : le Seigneur qui répond à la prière du prophète en agréant la souffrance du serviteur. P.-E. BONNARD, *Le second Isaïe; son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66* (EBib), Paris, J. Gabalda, 1972 et WÉNIN, « Le poème dit du "Serviteur souffrant" », p. 498. Il faut cependant noter que Bonnard et Wénin travaillent à partir du texte hébreu et non de la LXX. Ce découpage, quoique très intéressant, ne peut pas s'appliquer entièrement au texte de la LXX.

<sup>794</sup> É. BEAUCAMP, *Livre de la consolation d'Israël, Is 40-45* (Lire la Bible, 93), Paris, Cerf, 1991, p. 203.

Le portrait du Christ va donc se dessiner par les similitudes et les différences avec le *Serviteur* d'Isaïe. Tout comme le *Serviteur* d'Isaïe, le Christ est présenté comme celui qui n'a pas commis le péché, dans la bouche duquel la tromperie n'a pas été trouvée et dont la meurtrissure est guérissante (Is 53,9b et 1P 2,22; Is 53,5b et 1P 2,24d).

Par contre, le Christ de 1P se distingue en trois points. Premièrement, « il laisse un modèle pour suivre ses traces » (1P 2,21c). Cette particularité est fondamentale et se démarque d'Isaïe où le *Serviteur* n'est que présenté, mais jamais offert en modèle. Deuxièmement, 1P 2,23 – sans correspondance intertextuelle sinon une affinité thématique avec Is 53,7, Jr 11,19 ou Is 50,6.8<sup>795</sup> – se démarque comme une description proprement pétrinienne : « insulté, il ne rend pas l'insulte, souffrant, il ne menace pas et s'en remet au juste juge. » Troisièmement, au contraire du *Serviteur* d'Isaïe, le Christ ne semble pas être soumis à la malédiction et au châtement, présents en Isaïe et Deutéronome. D'abord, l'idée du châtement qui est sur lui pour nous accorder la paix (Is 53,5) est absente en 1P. Deutéronome, quant à lui, pose le problème de la malédiction du condamné en disant que

---

<sup>795</sup> Le verset 23, où l'utilisation intertextuelle est moins évidente, a questionné plusieurs chercheurs au niveau de sa dépendance ou source possible. Jacques Schlosser, qui considère le verset 23 comme l'œuvre de 1P y voit cependant « le produit d'une véritable recherche scripturaire menée selon les règles de l'exégèse du temps ». SCHLOSSER, « Ancien Testament et christologie dans la *Prima Petri* », p. 90. Avec Boismard et Bénétreau, il considère ce verset comme une juxtaposition de Is 53,7, « Et lui, parce qu'il a été maltraité, il n'ouvre pas la bouche. Il a été conduit comme une brebis à l'abattoir, comme un agneau devant ceux qui le tondent, ainsi, il n'ouvre pas sa bouche » et de Jr 11,19, « Et moi, comme un agneau confiant qu'on mène à l'abattoir, j'ignorais qu'ils tramaient contre moi des machinations... » (BJ) : BÉNÉTREAU, *La première épître de Pierre*, p. 164-165; M.-É. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (LD, 30), Paris, Cerf, 1961, p. 114; SCHLOSSER, « Ancien Testament et christologie dans la *Prima Petri* », p. 83.88-89. Grelot, pour sa part, se demande s'il ne s'agirait pas d'une réminiscence de Is 50,6.8 : « J'ai livré mon dos aux coups, les joues aux soufflets; mon visage, je ne l'ai pas détourné de la honte des crachats. [...] Car mon justicier est proche : qui est-ce qui plaide contre moi? ... » (la traduction est de Grelot). P. GRELOT, *Les poèmes du serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique* (LD, 103), Paris, Cerf, 1981, p. 156-158. Devant le caractère beaucoup trop allusif de ces dépendances intertextuelles, je préfère, tout comme Achtemeier et Elliott, considérer le verset 23 comme exclusif à 1P sans pour autant nier l'influence générale d'Isaïe sur l'écriture de 1P. ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 201 : « The close linkage of this verses specifically to its context and its lack of reference to Isaiah 53 mark it as a composition of the author himself. » ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 528 : « This series of statements, inspired by Isa 53, is a creation of the Petrine author rather than a reproduction of an underlying source. »

« le corps ne “doit pas” demeurer sur le bois », mais 1P, en ne conservant que les termes « du corps sur le bois », laisse de côté l'idée de malédiction.

En ce qui concerne le portrait des *esclaves domestiques* souffrants, ces derniers se distinguent du « nous » d'Isaïe. En Isaïe, les « nous » sont stupéfaits devant ce qui arrive au *Serviteur*. Ils constatent, impuissants et étonnés, le mépris vécu par le *Serviteur* qui semble être le seul à souffrir. Les éventuelles souffrances des énonciataires d'Isaïe ne sont pas soulevées, tandis que les « esclaves », « quelqu'un », « vous », « nous » de 1P sont devant l'éventualité de la souffrance. En discutant de la souffrance possible des énonciataires, l'énonciateur Pierre est audacieux en faisant un parallèle entre le Christ et des esclaves souffrants. Au contraire, le *Serviteur* d'Isaïe souffre le châtiment à la place des énonciataires afin de leur accorder la paix, mais cela ne semble pas avoir eu d'effet concret sur leur vie quotidienne : ils sont toujours qualifiés d'errants (Is 53,6), tandis que le Christ de Pierre « souffre pour vous » (1P 2,21), mais il souffre en laissant un modèle. Par son modèle, le Christ rend les énonciataires de 1P capables de vivre les situations difficiles de leur vie. Il les rend responsables et capables de suivre ses traces, de se tenir à l'écart du péché afin de vivre de la justice (1P 2,24). Là où en Isaïe les « nous » sont toujours errants (Is 53,6), les « vous » de 1P, qui étaient aussi errants, sont maintenant retournés vers le berger et le gardien de leurs âmes (1P 2,25). Avec le Christ, le temps de l'errance est terminé. Le Christ qui a souffert en laissant un modèle permet aux esclaves de passer de l'autorité d'un maître tordu à celle du berger et gardien des âmes.

1P, qui s'adressait depuis un certain temps au « vous », change brusquement d'énonciataires pour mentionner *nos* péchés : « lui qui a offert *nos péchés* dans son corps sur le bois afin qu'en se tenant à l'écart des péchés, *nous* vivions de la justice »

(1P 2,24<sup>796</sup>). D'esclaves, devenus quelqu'un puis « vous », on passe au « nous ». Le « vous » pourrait laisser sous-entendre encore que certains ne sont pas inclus. Ce « vous » qui devient « nous » oblige le lecteur qui ne se serait pas encore senti concerné par les appels successifs de catégorisation de plus en plus personnelle à vraiment s'associer à ce « nous ». Ce passage du « vous » au « nous » se comprend aisément comme renforcement d'implication du lecteur, mais alors pourquoi l'énonciateur Pierre n'a-t-il pas conservé le « nous » présent dans l'intertextualité et est-il revenu au « vous »?

Isaïe s'adresse au « nous » : « Par sa meurtrissure, *nous* avons été guéris » (Is 53,5), mais 1P, qui s'adressait pourtant maintenant à des « nous », transforme le « nous » en « vous » : « par la meurtrissure duquel *vous* avez été guéris » (1P 2,24). Quantité de débats en critique textuelle et en critique des sources ont essayé de résoudre cette énigme, sans véritable succès<sup>797</sup>. Un regard centré sur le texte permet de sortir de l'impasse en proposant une lecture différente. Au lieu de chercher le pourquoi d'un tel usage des pronoms dans

---

<sup>796</sup> Ce *nous* impromptu du v. 24 semble davantage être une allusion à Is 53,4, « celui-ci porte nos péchés » qu'à Is 53,12, « il a offert les péchés de plusieurs ». Elliott, qui soutient cette position, mentionne : « Some scholars trace these 1st-person plurals to an early hymn or creed (where "we" language is customary), which they theorize the author cited at this point. This theory, however, is neither necessary nor probable. » ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 532. Jobes retrace les courants qui soutenaient l'hypothèse hymnique : « The tradition began with Windisch (1930), was taken up by Bultmann in 1947 [...], and was the consensus opinion until the 1980s, when the work of Best (1971), Osborne (1983), and Michaels (1988) offered better explanations. » JOBES, *1 Peter*, p. 193. À sa liste sur l'hypothèse hymnique, T.P. Osborne ajoute les travaux de M.-É. Boismard (1961), R. Deichgräber (1967), K. Wengst (1972) et L. Goppelt (1978). Osborne conclut : « It seems difficult to maintain as proven the assertion that an early Christological Hymn is at the basis of 1 Pet 2,21-25. While this remains a possibility, the more obvious solution is the reference to Isa 53 in the context of the author's treatment of unjust suffering... » Voir T.P. OSBORNE, « Guide Lines for Christian Suffering. A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2,21-25 », *Bib* 64 (1983) p. 389. La majorité des chercheurs actuels privilégie l'hypothèse d'une intertextualité avec Is 52-53 plutôt qu'une source hymnique. Elliott, qui a soutenu la thèse hymnique jusqu'en 1985, s'est ravisé en faveur de liens intertextuels. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 549. J.R. Michaels expose habilement les raisons pourquoi plusieurs auteurs ont soutenu une source hymnique et pourquoi maintenant plusieurs chercheurs favorisent une lecture n'ayant pas recours à une telle source. MICHAELS, *1 Peter*, p. 136-137.

<sup>797</sup> Quelques manuscrits (81\* et quelques manuscrits latin, syriaque et copte) changent le *λάθητε* en *λάθημεν* pour être en accord avec Is 53,5, mais le manque d'évidence favorise de conserver le « vous ». ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary*, p. 190. Pour les tenants d'une source hymnique, le *λάθητε* de 1P provient tout simplement de la source utilisée. C'est ce que soutient, entre autres, Boismard qui voit l'indice d'un passage de style homélitique à un style hymnique : BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales*, p. 112.

l'histoire de la rédaction ou de la transmission, l'approche synchronique s'interroge sur la portée sémantique du procédé observé dans le texte.

Ce retour au « vous » au v. 24 et par la suite au v. 25 semble être un procédé énonciatif pour boucler l'argumentation. S'adressant d'abord à des esclaves domestiques susceptible de représenter toute personne humaine vivant une situation d'injustice et de souffrance importante, l'énonciateur précise en ciblant en un second temps un « quelqu'un » souffrant injustement (v. 19). D'une situation extrême représentée par la servitude, l'énonciation se raffine en ciblant toute personne vivant une situation de souffrance injuste. Et ce « quelqu'un », c'est « vous » (v. 20-21)! Mais au centre de toute l'argumentation, le « vous » devient un « nous » afin que tous – les « vous » domestiques, l'énonciateur et tout lecteur – puissent se sentir personnellement concerné par ce Christ qui a offert *nos* péchés afin que se tenant à l'écart des péchés, *nous* vivions de la justice (v. 24). Maintenant que le lecteur a pris conscience que l'exhortation peut également s'adresser à lui, l'énonciation revient au « vous » pour continuer l'exhortation : « *Vous* qui avez été guéris par sa meurtrissure (v. 24), *vous* étiez errants comme des brebis, mais *vous* êtes retournés maintenant vers le berger et le gardien de *vos* âmes » (v. 25).

Ainsi, l'énonciation, en utilisant l'intertextualité pour présenter le portrait de trois serviteurs / esclaves domestiques souffrants, s'inscrit dans la *continuité* des Écritures en faisant un parallèle entre le Christ et le *Serviteur* souffrant d'Isaïe. Elle s'inscrit aussi dans la *discontinuité* en adaptant le texte d'Isaïe pour bâtir une image du Christ qui se démarque de celle du *Serviteur*, lui conférant une efficacité nouvelle sur les énonciataires : puisqu'il n'est soumis à aucun châtement, c'est librement que le Christ laisse un modèle non violent devant l'injustice. En mettant en parallèle les souffrances du Christ et celle des esclaves domestiques, « quelqu'un », « vous », « nous », l'énonciation inscrit une communion et une solidarité entre le Christ et les énonciataires qui les responsabilisent à vivre selon l'exemple du Christ.

### *Incidences herméneutiques des jeux textuels et intertextuels*

Qu'en est-il finalement de l'interprétation sacrificielle qui serait sous-jacente à cette péricope et qui justifierait un comportement éthique où les chrétiens se sacrifieraient en souffrant comme le Christ le ferait? 1P 2,18-25, apparentée avec le *quatrième chant du Serviteur souffrant* d'Is 52,13–53,12, se révèle d'une déconcertante actualité. Cependant, il était légitime de se questionner sur la pertinence contemporaine d'un texte qui exhorte à la soumission des esclaves. De plus, à quel agir éthique le modèle que le Christ offre aux croyants invite-t-il? Trop souvent, la réponse a été limitée à celle de la souffrance : « Le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces » (1P 2,21).

En fait, en y regardant de plus près et en laissant au texte le soin de dire ce qu'il a à révéler dans ses composantes littéraires, on découvre tout un monde de finesse et de nuances qui invite à l'ouverture et à un surplus de sens toujours en mouvement. « Plus un événement est dense de signification, plus il est ouvert à la diversité des lectures<sup>798</sup>. »

Ainsi, 1P 2,18-25, dans sa manière de raconter cette exhortation aux esclaves, provoque un questionnement chez le lecteur et l'invite à un changement. L'esclavage n'est plus seulement une réalité historique passée, mais une condition possible de la condition croyante. Au cœur d'une séquence qui particularise les énonciataires, les esclaves deviennent le paradigme de toute personne vivant des situations d'injustices. Mais dans les souffrances les plus injustes, Christ nous devance. Il laisse un modèle et appelle à suivre ses traces (v. 21b). Par une spatialisation symbolique, l'énonciation invite à changer de maître, en se remettant au juste juge (v. 23) afin de retourner vers le berger et le gardien des âmes (v. 25). La soumission exigée n'est pas tant envers des maîtres tordus qu'envers Dieu. Par une temporalité de communion qui transcende le temps, le passé du Christ devient un

---

<sup>798</sup> LÉON-DUFOUR, « La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament », p. 26.

modèle pour le présent des énonciataires qui peuvent à leur tour, suivre ses traces pour se tenir à l'écart du péché afin de vivre de la justice.

Par une intertextualité qui dresse le portrait de trois serviteurs / esclaves souffrants, les souffrances du Christ sont mises en parallèle avec les nôtres. « Car c'est à cela que vous avez été appelés » (v. 21a) : non pas tant à souffrir pour souffrir, mais à suivre les traces du Christ. L'identification passe, non pas par la souffrance, mais par l'attitude de fidélité envers Dieu.

Au cœur de la « dispersion » de nos vies, dans un monde où toutes valeurs religieuses sont remises en cause, le chrétien et la chrétienne peuvent se sentir seuls et désemparés. Mais ils ne sont pas seuls. Même devant la souffrance, qu'elle soit méritée ou injuste, Christ aussi a souffert et laisse un modèle afin de suivre ses traces. Ce modèle rend capable de changement afin de transcender la souffrance.

Oui, « le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces ». Ce modèle n'est pas celui d'une victime sacrificielle passive sur l'autel de la colère d'un Dieu exigeant réparation des fautes commises. Jésus offre plutôt un modèle d'attachement et de solidarité à la condition humaine, ainsi qu'une fidélité à sa mission et à Dieu. 1P 2,18-25 n'invite pas à souffrir pour souffrir, mais à se sentir pleinement solidaire de la condition de tous les humains et d'œuvrer dans la fidélité à notre engagement de foi afin de bâtir un monde plus juste, plus humain, qu'importent les souffrances que cela peut occasionner. Suivre ses traces, c'est vivre comme lui, c'est agir comme lui, c'est aimer comme lui. Suivre ses traces, voilà la soumission exigée!

\*\*\*

Le regard sur le *monde du texte* pose les pierres de fondations pour établir une interprétation qui se laisse inspirer par la réalité textuelle. Avant de s'approprier un texte, il fallait d'abord écouter ce qu'il a à dire.

**Troisième partie.**

*Le monde devant le texte.*

**S'appropriier la métaphore du sacrifice**

## S'appropriier la métaphore du sacrifice

Interpréter, « c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte<sup>799</sup> ».

J'ai tenu à diviser cette thèse en trois parties : le *monde autour du texte*, le *monde du texte* et le *monde devant le texte*. Chacune de ses parties, de longueurs inégales et sans être totalement imperméables les unes aux autres, met l'accent sur un aspect particulier du texte. Grâce à la prise de conscience du *monde autour du texte* avec ses précompréhensions et présuppositions, le *monde du texte* a pu être regardé dans ses particularités littéraires et ses possibilités herméneutiques. Le *monde du texte* a permis une meilleure compréhension du sacrifice en Rm et 1P. Maintenant, avec le *monde devant le texte*, il est possible d'envisager les diverses avenues d'appropriation du texte. Cette troisième partie proposera quelques pistes d'intégration, laissant une grande part d'ouverture, sachant qu'il revient à chaque lecteur, après avoir pris conscience de ses présuppositions et pris connaissance du texte, de faire sa propre interprétation du texte biblique.

---

<sup>799</sup> RICOEUR, « Qu'est-ce qu'un texte? », p. 156.

## 5 Le sacrifice en Rm et 1P

La nature du sacrifice du Christ en Rm et 1P a confirmé le caractère inexhaustible de l'interprétation sotériologique : « la multiplication des interprétations montre qu'au départ rien n'était figé et que bien des voies d'exploration étaient possibles au moment où se développaient les premières élaborations christologiques. Ce qui frappe à l'étude de ces représentations, c'est leur caractère ouvert, foisonnant et globalisant à la fois<sup>800</sup>. » Le salut apporté en Christ autant en Rm qu'en 1P est présenté par diverses métaphores – justice, sacrifice, rachat, libération (Rm 3,21-26; 1P 1,1-2; 1P 1,17-21). Ce salut, décrit entre autres sous l'angle du sacrifice, trouve sa légitimité dans un enracinement intertextuel supposé accessible aux énonciataires – le culte du *Yom Kippour* (Rm 3,21-26), la libération de l'exode, la délivrance de l'exil, l'Alliance (1P 1,1-2; 1P 1,17-21), le Serviteur souffrant (1P 2,18-25).

Le sacrifice des chrétiens est, de prime abord, tout autre. Bien qu'il joue lui aussi sur une certaine tension métaphorique et stylistique, il n'a pas recours à l'enracinement intertextuel, laissant supposer que la nature du sacrifice des chrétiens se situe moins dans le « déjà-dit » que dans le « tout-à-construire ». En étant qualifié de « sacrifice vivant » (en Rm 12,1-2), d'« offrande acceptable » (en Rm 15,14-16), de « sacrifices spirituels » (en 1P 2,4-10), le sacrifice des chrétiens se démarque de celui du Christ, bien que le Christ laisse un modèle pour que les croyants suivent ses traces (1P 2,18-25). L'essence du sacrifice des chrétiens, en apparence moins concrète, semble s'éloigner des pratiques culturelles usuelles et ouvrir à une nouvelle réalité sacrificielle à bâtir.

Après un bilan sommaire des caractéristiques principales du sacrifice du Christ et de celui des chrétiens dans les péripécies étudiées (point 5.1), l'interprétation du sacrifice sera d'abord proposée sous deux angles, répondant ainsi à la double hypothèse du départ<sup>801</sup>. D'une part, devant le constat que le sacrifice, par une interprétation convenue et habituelle, se range du côté des métaphores « usées », les tensions *ressemblance / dissemblance*

---

<sup>800</sup> GRAPPE et MARX, *Sacrifices scandaleux?*, p. 175.

<sup>801</sup> Voir 1.3 *Hypothèse et démarche*, p. 31ss.

apportées par le jeu des métaphores et *continuité / discontinuité* suscitées par les jeux intertextuels, seront envisagées pour revitaliser la métaphore sacrificielle afin qu'elle redevienne une métaphore « vive » avec toute sa potentialité d'ouverture et d'innovation (point 5.2). D'autre part, les déplacements dans la compréhension du sacrifice par une lecture conjointe de Rm et de 1P seront décrits et les conséquences herméneutiques envisagées (point 5.3). Finalement, des pistes d'interprétation pour élaborer une théologie du sacrifice pour aujourd'hui seront suggérées, pistes qui respectent les particularités des textes étudiés (point 5.4). La thèse pourra alors se clore sur un envoi, véritable ouverture vers le monde de chaque lecteur (point 5.5).

## **5.1 Le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens en Rm et 1P : un bilan**

Dans les péripécies choisies, l'analyse du sacrifice, autant celui du Christ que celui des chrétiens, a fait ressortir des tensions textuelles, stylistiques, métaphoriques et intertextuelles exigeant une interprétation du sacrifice pleine de nuances. J'en rappelle ici rapidement les grandes lignes<sup>802</sup>.

### **5.1.1 Le sacrifice du Christ en Rm et 1P**

Avec Rm 3,21-26, le sacrifice du Christ a été présenté sous des traits très diversifiés. Avec ses termes associés au registre cultuel (προτίθημι, ἱλαστήριον et αἶμα), la référence sacrificielle de la péripécie est évidente. Par contre, les multiples métaphores, tant celle du sacrifice que celles qui relèvent de la justice ou de la libération de l'esclavage, confirment le caractère foisonnant de la description du salut. Ces trois métaphores s'entrecroisent,

---

<sup>802</sup> Pour une description plus complète et détaillée de l'interprétation du sacrifice de chacune des péripécies, voir l'analyse de chaque péripécie, en particulier les sections conclusives *Incidences herméneutiques du jeu des métaphores*.

s'éclairent et se complètent mutuellement. Le salut « est comme » un sacrifice, mais il « est aussi comme » une sentence de justice et il « est comme » la libération d'un esclave. En même temps, il « n'est pas » ainsi, il est tout autre.

De plus, le sacrifice du Christ, comme description du salut parmi d'autres, revêt une dimension insoupçonnée avec sa référence possible au rite du *Yom Kippour*. À la fois, il « est comme » le rite du *Jour du grand pardon* et « n'est pas » ainsi, il est radicalement inédit. Par son enracinement intertextuel, le sacrifice du Christ « est comme » le lieu de la présence de Dieu et du pardon offert à tous. En même temps, il « n'est pas » ainsi, il indique une nouvelle signification, inouïe. Ainsi, la métaphore sacrificielle de Rm 3,21-25 ouvre au monde du pardon de Dieu maintenant offert à tous par le Christ et, dans ce pardon et en son sang, propose une nouvelle alliance.

Du côté de 1P, on ne retrouve pas la même concentration de représentations métaphoriques du salut dans une seule péricope. La mention du sang en 1P 1,2 et 1P 1,19, tout comme en Rm 3,25, institue une référence sacrificielle, qui s'inscrit sans contredit au cœur de l'alliance. Des allusions intertextuelles possibles à l'exode, l'exil et le sacrifice sont envisageables.

En 1P 1,1-2, le sang est mis en lien avec l'obéissance. Cette association plutôt inusitée entre sang et obéissance rappelle l'alliance conclue avec Moïse (Ex 24,3-8) où, après que le sang eut été versé sur l'autel et sur le peuple, celui-ci promet d'écouter tout ce que Dieu dira. Cette aspersion de sang et cette promesse d'obéissance scellent l'alliance entre Dieu et le peuple. Le sang ne réfère donc pas tant à la valeur du sacrifice qu'à la promesse de l'alliance. Ici encore, l'aspersion du sang et l'obéissance « sont comme » l'aspersion du sang et l'obéissance du peuple, mais elles « ne sont pas » comme le récit de l'Exode. Elles appellent une réalité qui reste à bâtir. Or, en établissant un lien intrinsèque entre l'aspersion et l'obéissance, la mission du Christ et celle des chrétiens sont de connivence. Les deux missions s'interpellent et se rejoignent : l'une ne va pas sans l'autre.

Par l'aspersion du sang du Christ, l'alliance est offerte et scellée. Par l'obéissance des chrétiens, l'alliance est possible et accessible.

Avec 1P 1,17-21, les allusions sacrificielles se complexifient. Une double métaphore, le « rachat par le sang », à la fois commerciale et sacrificielle, s'approfondit par une comparaison, « comme celui d'un agneau sans défaut et sans tache ». D'abord, ce rachat « est bien comme » tout rachat puisqu'il procure une libération, mais il « n'est pas » comme un vrai rachat, car il délivre, non pas des propriétaires, mais de la vaine conduite. De plus, en y ajoutant le rachat *par le sang*, l'image métaphorique éclate puisque le sang n'est pas une valeur marchande. Le rachat n'est jamais obtenu par le sang et aucun sacrifice ne se réalise par un rachat. Ce sang, en étant comparé à celui d'un agneau « sans défaut », rappelle l'agneau sans défaut des prescriptions rituelles, mais en y ajoutant le « sans tache », on se retrouve davantage dans la pureté éthique apportée par le Christ. Bref, en unissant deux métaphores qui, en principe, n'ont rien en commun et en utilisant une comparaison usuelle (avec « sans défaut ») et inhabituelle (avec « sans tache »), 1P 1,17-21 fait exploser la signification. Ces indices soulignent bien les tensions du texte qui jouent sur la *ressemblance* et la *dissemblance*. Cet enchevêtrement métaphores / comparaison avec *rachat*, *sang*, *agneau* fait sortir du seul paradigme sacrificiel : une nouvelle manière de vivre est proposée pour ceux qui ont été rachetés par le sang précieux du Christ.

En lisant les deux lettres, on remarque que le salut apporté par le Christ est décrit de façon plus diversifiée en Rm par le recours à trois métaphores différentes dans une même péricope – *justice*, *rachat*, *sacrifice*. En 1P, cette diversité existe toujours, puisque la métaphore du *rachat* est unie à une métaphore sacrificielle (en 1P 1,17-21), mais une préférence sacrificielle pour l'image du salut liée au *sang* se dessine. En Rm, la référence intertextuelle du sacrifice du Christ insiste davantage sur le pardon par la référence au *Yom Kippour*, et, dans ce pardon, l'alliance est alors possible. En 1P, ce qui semble être primordial est l'entrée dans cette alliance que Dieu veut partager avec tous, par les références à l'exode et à l'exil. Ce que Rm suggère – l'alliance –, 1P le confirme.

Les représentations métaphoriques du sacrifice du Christ en Rm 3,21-26, 1P 1,1-2 et 1P 1,17-21 illustrent à quel point le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens s'interpellent. Le Christ, en devenant, pour tous, le lieu du pardon, rend possible la communion et l'alliance entre Dieu et les humains, les rendant capables d'obéir et de se détourner de leur vaine conduite. Instruits par le sacrifice du Christ, les chrétiens ont cependant leur propre réalité sacrificielle. Quelle est-elle?

### 5.1.2 Le sacrifice des chrétiens en Rm et 1P

Au sujet du sacrifice des chrétiens, Rm 12,1-2 recourt à trois termes liés au sacrificiel : *παρίστημι* (« offrir »), *θυσία* (« sacrifice ») et *λατρεία* (« culte »). Cependant, de nombreux indices stylistiques confirment le caractère métaphorique, voire oxymorique et aporétique de la présentation du sacrifice des chrétiens dans cette péricope. Comment peut-on, dans un sacrifice, 1/ offrir son corps 2/ en sacrifice vivant 3/ dans un culte de l'ordre du logos? Tous ces indices stylistiques font éclater la tension sacrificielle : le sacrifice des chrétiens « est bien comme » un sacrifice et « n'est pas » un sacrifice. Il est tout autre. Ces tensions alertent le lecteur en vue de la réalisation d'un « sacrifice » inédit qui exige la transformation de toute la personne dans son être, son corps, son existence. Cette réelle métamorphose est rendue possible par le renouvellement de l'intelligence qui permet de se placer résolument du côté de Dieu et de discerner ce qui lui est bon, saint et agréable. Ce faisant, une attitude de service et d'amour fraternel envers tous sera effective. Tel est ce sacrifice vivant!

En Rm 15,14-16, le vocabulaire relié au culte avec *προσφορά* (« offrande »), *λειτουργὸν* (« ministre ») et *ἱεουργοῦντα* (« accomplissant l'acte sacré ») joue sur la tension métaphorique pour proposer un culte inédit, un sacerdoce singulier et un sacrifice transformé. Paul « est comme » un ministre du Christ Jésus, mais en accomplissant l'acte sacré de l'annonce de l'Évangile de Dieu, Paul « n'est pas » un ministre du culte habituel. La proclamation de l'Évangile qu'il prodigue favorise l'acceptation de l'offrande faite par

les Nations. Rm 15,14-16 crée un lien unique entre la proclamation de l'Évangile et l'offrande acceptable des Nations. L'offrande dont il est question est donc imprégnée de l'écoute et de la mise en pratique de l'Évangile prêchée.

1P 2,4-10 est une péricope où de multiples métaphores se combinent entre elles, amplifiées par des oppositions percutantes et des oxymores saisissants. La péricope est principalement marquée par des métaphores liées à la construction. Ainsi, les métaphores qui pourraient être liées au culte, comme « maison spirituelle », « sainte communauté sacerdotale » et « sacrifices spirituels », doivent être comprises dans ce contexte de construction où les croyants sont édifiés en pierres vivantes, tout comme le Christ est pierre vivante, pour être édifiés en maison spirituelle afin d'offrir des sacrifices agréables. Par conséquent, ils deviendront la maison de Dieu, sa famille, son peuple, afin de proclamer ses grandeurs. Dans ce contexte d'édification qui amène à la filiation, les sacrifices spirituels revêtent un caractère de témoignage et de louange. Les sacrifices spirituels « sont comme » les sacrifices culturels, mais ils « ne sont pas » ainsi, ils relèvent d'un paradigme analogue, mais différent.

Pour ce qui est de 1P 2,18-25, cette péricope a un statut particulier, car même si elle ne recourt pas à la métaphore du sacrifice, elle fait clairement la jonction entre les croyants et le Christ en offrant ce dernier en modèle. Sa référence intertextuelle au Serviteur d'Is 52,13-53,12 a clairement favorisé une interprétation de similitude entre le Serviteur souffrant et le Christ souffrant de 1P 2,21. Pourtant, des tensions sémantiques sont palpables. Des absences, des ajouts et des accommodations entre le texte cité et le texte citant supposent une tension constante entre *ressemblance* et *dissemblance*, dont il faut tenir compte dans l'interprétation. Le Christ de 1P 2,18-25 « est comme » le Serviteur souffrant d'Isaïe et « n'est pas » comme lui. Par sa souffrance, il se rend solidaire de la condition humaine. Ce n'est pas la souffrance du Christ qui est offerte en modèle aux croyants, mais son attitude confiante, patiente et non violente devant la souffrance.

Peut-on faire converger ces quatre péricopes? Rm 12,1-2 laisse entrevoir un sacrifice qui consiste à se laisser métamorphoser par le renouvellement de l'intelligence. Ce renouvellement entraîne une série de comportements fraternels et charitables, telle que le révèle la suite de la péricope (Rm 12,3ss). Le sacrifice de Rm 12,1-2 appelle donc des comportements éthiques saints et agréables à Dieu dans les gestes quotidiens. En Rm 15,14-16, l'intercession de Paul est nécessaire pour que l'offrande des Nations soit acceptable. Paul a pour sainte mission d'accomplir l'acte sacré de l'annonce de l'Évangile de Dieu. Par ailleurs, le sacrifice des chrétiens en 1P semble fusionner le sacrifice de Rm 12 et de Rm 15. Les sacrifices spirituels agréables à Dieu de 1P 2,5 rappellent le sacrifice vivant, saint et agréable de Rm 12,1-2, mais en plus, il est aussi proclamation des merveilles de Dieu. En Rm, Paul a la mission de prêcher l'Évangile. En 1P, l'intermédiaire humain n'est plus nécessaire. Le sacrifice des croyants est agréable à Dieu et exige de leur part la proclamation de l'Évangile. Avec 1P 2,18-25, un modèle est établi entre le Christ et les chrétiens : il ne s'agit pas de souffrir comme lui, mais d'adopter la même attitude que le Christ en toutes circonstances.

Le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens en Rm et en 1P sont une réalité en mouvement qui exige une adaptation toujours constante. Le sacrifice, par sa nature métaphorique, n'est pas une réalité statique, il exige constamment ouverture et adaptation. Ainsi, à partir de ce rappel de quelques données recueillies lors de l'analyse des textes bibliques de Rm et de 1P, on peut maintenant insister sur l'incidence herméneutique générale des métaphores qui cherchent à exprimer l'inexprimable. En mettant en lumière les multiples tensions du texte, l'approche synchronique de cette thèse redonne au sacrifice une vivacité interprétative à découvrir. En conséquence, une théologie du sacrifice pour aujourd'hui peut alors être élaborée.

## 5.2 Des métaphores pour exprimer l'inexprimable

On « recourt à la métaphore parce qu'on ne *peut* pas faire autrement<sup>803</sup> ».

« Il y a plusieurs lectures de Paul possibles [...] chacune apportant sa pierre à la compréhension d'un texte qui résiste à mesure que l'on y pénètre, et que l'on se met à aimer au prix d'un corps à corps exigeant<sup>804</sup>. » Ce corps à corps avec le texte, que ce soit avec Rm ou 1P, a permis de découvrir la créativité mise en œuvre pour présenter la réalité du salut apporté en Christ et pour décrire le sacrifice nouveau des chrétiens. Pour exprimer l'inexprimable, les premiers chrétiens n'ont pas eu peur de recourir à diverses métaphores jouant sur la *ressemblance* qui renvoie à des références connues et sur la *dissemblance* qui suggère une radicale nouveauté. « La mort de Jésus a donné lieu à de multiples interprétations. Loin de se concurrencer ou de s'exclure, elles se complètent. Elles manifestent, par leur caractère foisonnant, que l'événement n'a pas fait l'objet d'une relecture univoque et qu'il demeurait, au contraire, ouvert à des lectures diverses<sup>805</sup>. »

Par l'usage de multiples métaphores, il semble clair que le sacrifice n'est pas la seule interprétation possible de la mort de Jésus. Il prend place auprès de représentations diverses. « L'exégèse est maintenant affrontée à la reconnaissance de cette présence multiforme des différentes expressions de la mort de Jésus<sup>806</sup> », dira Olivette Genest. Il demeure surprenant que, dans plusieurs appropriations des textes, la métaphore sacrificielle demeure encore fermée sur elle-même, parce qu'on refuse de reconnaître son pouvoir de création, d'innovation et d'ouverture. Le pouvoir suggestif de la métaphore aurait-il perdu ses vertus évocatrices à mesure que le temps couvrait de poussière le sacrifice dans la

---

<sup>803</sup> LE GUERN, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, p. 67.

<sup>804</sup> M. QUESNEL, *Saint Paul et les commencements du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 137.

<sup>805</sup> GRAPPE, dans GRAPPE et MARX, *Sacrifices scandaleux?*, p. 145.

<sup>806</sup> GENEST, « Le discours de l'exégèse biblique sur la mort de Jésus », p. 176.

Bible? La métaphore sacrificielle est-elle maintenant tellement usée qu'elle a perdu toute vivacité et tout éblouissement possibles? Convenir que l'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus n'est pas la seule et unique interprétation sotériologique possible est un pas, mais redonner à la métaphore sacrificielle sa vivacité interprétative en est un autre.

### 5.2.1 Une métaphore usée

La métaphore sacrificielle est une métaphore usée<sup>807</sup>. Son sens est bien souvent convenu d'avance, présumé. Le sacrifice, en plus d'être relatif au culte, de supposer une victime, du sang et la mort, et d'être souvent lié au péché, implique également la souffrance, le renoncement, la substitution. Pour redonner à cette métaphore usée toute sa vivacité, l'analyse synchronique des textes de Rm et 1P a fait ressortir des tensions littéraires importantes, mais pourtant négligées. En étudiant à la fois Rm et 1P, tout en s'intéressant autant au sacrifice du Christ qu'à celui des chrétiens, on a pu remarquer une constance qui généralement passe inaperçue : les représentations sotériologiques, notamment celle du sacrifice, sont exprimées par des images en tension s'enracinant à la fois dans des références connues et pointant vers l'inédit. Ces tensions, principalement apportées par le jeu des métaphores et de l'intertextualité, permettent de libérer le sacrifice de son carcan de « métaphore usée » et ainsi de l'ouvrir à son nouveau potentiel de « métaphore vive ». Quelles sont donc ces tensions qui favorisent la revitalisation de la métaphore usée du sacrifice?

#### *Tensions métaphoriques : ressemblance / dissemblance*

Comme on l'a vu tout au long de l'analyse des péripécies, les métaphores jouent sur une tension oscillant entre *ressemblance* et *dissemblance*. La plupart des chercheurs reconnaissent la *ressemblance* apportée par le connu et la référence de l'image

---

<sup>807</sup> Pour une définition de la métaphore usée, voir 2.4.2 *Classification*, p. 54.

métaphorique, et en approfondissent amplement les détails contextuels et historiques, mais négligent complètement la tension apportée par la *dissemblance*. Dans le jeu des métaphores, la tension apportée par le « n'est pas » de la métaphore est tout aussi importante que le « est comme »; c'est la tension de l'expression qui donne à l'image métaphorique toute sa nuance, sa richesse et sa plénitude. Négliger un des deux aspects a pour conséquence de tuer la métaphore.

Toutefois, en tuant la métaphore sacrificielle, il ne faudrait pas croire que le caractère sacrificiel de la mort du Christ a été éliminé. Au contraire, en amputant la métaphore sacrificielle de sa tension *ressemblance / dissemblance*, on lui accorde un poids de référence : Jésus se réduit à un sacrifice sanglant pour sauver les humains d'un Dieu irrité. Pourtant, la tension apportée par la métaphore sacrificielle présente plutôt un Christ, véritable pierre vivante (1P 2,4), qui va jusqu'au bout de sa fidélité (Rm 3,22) et qui offre le salut de Dieu en devenant le lieu du pardon pour tous (Rm 3,25). En s'offrant comme modèle (1P 2,21), il ouvre la voie du salut à tous. Il rend capable de se détourner du mal (Rm 12,2; 1P 2,28) et de revenir à Dieu (1P 2,10.25). Ainsi, les croyants, par un sacrifice inédit (Rm 12,1; Rm 15,16; 1P 2,5), édifiés eux aussi en pierres vivantes (1P 2,5), deviendront au cœur du monde (1P 1,1) et des multiples périls de la vie (1P 2,19-20), des témoins du Ressuscité et de la miséricorde de Dieu (1P 2,9).

### ***Tensions intertextuelles : continuité / discontinuité***

Les tensions apportées par les métaphores ne sont pas les seules. L'enracinement intertextuel provoque un phénomène similaire. D'une façon particulière, la présentation du sacrifice du Christ, autant en Rm qu'en 1P, s'enracine dans des références scripturaires. Devant le scandale de la mort du Christ – le Messie – sur une croix, il semblait essentiel pour les premiers chrétiens d'ancrer cet événement ignominieux dans une *continuité* scripturaire pour rendre acceptable l'inacceptable. Ce faisant, l'utilisation sélective de la référence intertextuelle par des accommodations, des ajouts, des oublis, trahit également le souci d'adaptation et de prolongement dans l'inédit. En ce sens, l'emploi intertextuel joue

sur les mêmes tensions que la métaphore : le texte citant « est comme » le texte cité et « n'est pas » le texte cité. Il s'en rapproche et s'en éloigne. Cette tension intertextuelle inscrit donc le sacrifice du Christ dans la *continuité* par ses références dans le passé scripturaire des énonciataires, et dans la *discontinuité* par une utilisation libre et parfois inusitée du texte biblique.

D'une part, en inscrivant le salut dans le rituel unique et si précieux pour les Juifs du *Yom Kippour* et en associant le Christ au *ἱλαστήριον* du Temple (Rm 3,21-26), le sacrifice du Christ revêt une solennité incroyable. D'autre part, en offrant l'accessibilité du pardon à tous, le sacrifice du Christ offre maintenant à tous l'alliance. Autrement dit, l'alliance proposée à Moïse et au peuple israélite est applicable aux croyants de Rm et de 1P, et aussi à ceux d'aujourd'hui (1P 1,1-2). La libération vécue par le peuple d'Israël à la sortie d'Égypte et au retour de l'exil demeure possible (1P 1,17-21). Le sacrifice s'inscrit dans une tradition mais s'en démarque en même temps. Le sacrifice offre un pardon inédit, propose une alliance inexplorée et permet une libération singulière. En s'enracinant dans la tradition et le connu, le sacrifice du Christ revêt une légitimité accrue essentielle : il s'inscrit dans la *continuité*. En s'en démarquant, le sacrifice fait éclater les frontières connues et ouvre à l'innovation : il s'inscrit dans la *discontinuité*.

Cependant, l'analyse des péricopes a fait remarquer que l'énonciation du sacrifice des chrétiens n'a pas recours à l'intertextualité pour décrire ce sacrifice. Bien que les croyants soient invités à faire partie de cette race élue, de cette nation sainte (Is 43,20-21; Ex 19, 5-6; 23,22) et du peuple de Dieu (Os 1,6.9; 2,1.3.25), les sacrifices qu'ils ont à rendre sont totalement originaux. Le sacrifice des chrétiens, bien qu'il joue sur la tension métaphorique, s'inscrit davantage dans la *discontinuité*. Nul besoin de l'enraciner dans la mémoire collective du peuple. Le sacrifice des chrétiens est tout autre. Il est inédit, innovateur, original. Il est à construire, il est à découvrir. Il est proposition ouverte pour tout lecteur.

Que ce soit par des tensions métaphoriques ou intertextuelles, reconnaître les tensions apportées par le texte, c'est reconnaître que Dieu est insaisissable. Il se donne à connaître par des références connues, mais conserve toujours une part d'inexploré qu'il faut apprendre à découvrir. Il en est de même pour les comportements que les chrétiens ont à adopter : ils font appel à des balises communes, mais ne doivent jamais se figer dans un conformisme sécurisant. Les chrétiens doivent toujours être à l'affût de « ce qui est bon, de ce qui est parfait, de ce qui est agréable à Dieu » (Rm 12,2).

### 5.2.2 Une métaphore vive

En considérant les tensions intrinsèques – *ressemblance / dissemblance, continuité / discontinuité* – apportées par le jeu des métaphores et de l'intertextualité, il devient possible de revivifier, de réanimer la métaphore sacrificielle. Il s'agit non pas de donner au sacrifice une place prédominante ou de nier son influence comme on l'a vu chez plusieurs chercheurs, mais de s'ouvrir aux possibilités de sens que peut revêtir une métaphore revivifiée, une métaphore vive<sup>808</sup>. « Bienheureuse métaphore qui oblige à faire le deuil du sens appropriable, mais qui convie pourtant à la découverte jamais achevée d'«une vérité sincère pour l'homme<sup>809</sup>». »

Loose le dit bien. L'interprétation d'une métaphore est une « découverte jamais achevée ». Bien que des indices de sens se trouvent parsemés dans le texte et donnent quelques balises interprétatives pour éclairer la nature de ces sacrifices en tension, leur donner une vitalité claire, référentielle, définie et définissable aboutirait à refermer la métaphore sur son nouveau sens appropriable et la recondamnerait à la stérilité. La

---

<sup>808</sup> L'état de la question a présenté à quel point certains chercheurs militaient pour purger le texte biblique de toutes connotations sacrificielles, tandis que d'autres mettaient tout en œuvre pour redynamiser la conception sacrificielle des récits néotestamentaires. Voir le point 1.2 *État de la question*, p. 16ss.

<sup>809</sup> LOOSE, « L'interprétation des interprétations ou la théologie de la métaphore », p. 34.

métaphore du sacrifice doit redevenir vive, mais sa vitalité doit demeurer toujours en oscillation, car elle veut exprimer une réalité insaisissable, toujours en mouvement.

La première partie de la double hypothèse de la présente thèse suggérait que la mise en discours de Rm et de 1P jouait sur de multiples tensions littéraires qui accentuaient le caractère métaphorique des représentations de la mort du Christ. On pouvait alors supposer que l'emploi métaphorique créait une oscillation entre *ressemblance* et *dissemblance* et exigeait une interprétation ouverte, sans cesse en mouvement, autant du point de vue du sacrifice du Christ que de celui des chrétiens. L'analyse des multiples métaphores semble avoir confirmé cette hypothèse, en reconnaissant comment la métaphore sacrificielle dans une interprétation conventionnelle semble être devenue une métaphore usée qui ne recèle plus aucune nouveauté à transmettre. Revitaliser la métaphore du sacrifice dans toutes ses nuances ne peut qu'ouvrir à une nouvelle signification.

Ainsi, en reconnaissant que la métaphore du sacrifice, telle qu'analysée en Rm et 1P, se déplace entre *ressemblance / dissemblance*, *continuité / discontinuité*, il devient possible de suggérer une lecture ouverte du sacrifice du Christ et du sacrifice des chrétiens qui redonne une nouvelle vitalité à la métaphore sacrificielle pour le monde d'aujourd'hui.

### **5.3 Le sacrifice du Christ « et » le sacrifice des chrétiens en Rm « et » 1P**

Tout en tenant compte des tensions entre le « est comme » et le « n'est pas » de toute métaphore, la deuxième partie de l'hypothèse de la thèse suggérait que la lecture conjointe de Rm « et » de 1P laissait deviner un déplacement dans la compréhension du sacrifice. Le sacrifice du Christ ne serait pas un sacrifice cultuel lié aux péchés et à la culpabilité, mais un sacrifice d'alliance en vue du salut ayant pour incidence herméneutique l'interpellation des chrétiens à participer à ce sacrifice d'alliance en adoptant l'attitude du Christ faite d'obéissance et de témoignage.

Il est peu habituel, voire innovateur, d'étudier conjointement une lettre paulinienne et une épître dite « catholique<sup>810</sup> ». Dans la plupart des cas, les lectures conjointes s'intéressent aux différentes lettres du corpus paulinien entre elles. D'une part, il arrive fréquemment d'envisager un problème soit à l'intérieur du corpus des lettres pauliniennes dites authentiques, soit de mettre en confrontation les lettres venant de la main de Paul et celles venant de ses disciples<sup>811</sup>. D'autre part, les sept lettres catholiques sont généralement étudiées entre elles<sup>812</sup>. Peu d'exégètes envisagent une lecture conjointe entre ces différents corpus. Il faut dire qu'une survalorisation du corpus paulinien au détriment des autres lettres semble avoir favorisé des lectures non convergentes entre les lettres pauliniennes et les autres. Oscar Cullmann, en 1952, affirmait que tout comme il a été injuste de placer Paul dans l'ombre de Pierre dans les premiers temps du christianisme, aujourd'hui, la recherche est tout aussi injuste envers Pierre en le mettant maintenant à l'ombre de Paul<sup>813</sup>.

Quoi qu'il en soit, la lecture conjointe de Rm « et » de 1P a permis de découvrir les similitudes et les déplacements apportés par l'énonciation des deux lettres dans la compréhension du sacrifice<sup>814</sup>. Rm sépare nettement le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens. Les deux sacrifices semblent être tout à fait d'un autre ordre. Le sacrifice du Christ est fondamental. En lui, le salut est offert par un pardon qui veut atteindre toute personne humaine, non seulement les Juifs, mais aussi les Gentils. En Rm, il y a urgence. Les Juifs doivent reconnaître que le salut est maintenant accessible à tous, non pas par l'appartenance au peuple élu, mais par la fidélité. L'alliance est maintenant offerte aux Nations. Surmonter le scandale de la croix est palpable en Rm. En ce sens, la lettre

---

<sup>810</sup> Les lettres de Jc, 1P, 2P, 1Jn, 2Jn, 3Jn et Jude sont appelés « catholiques » ou générales parce qu'elles sont adressées à l'Église universelle.

<sup>811</sup> Voir note 111.

<sup>812</sup> Voir SCHLOSSER, dir., *The Catholic Epistles and the Tradition*.

<sup>813</sup> O. CULLMANN dans ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation*, p. 40.

<sup>814</sup> Il fut un temps où la recherche a longtemps insisté sur les similitudes générales et la dépendance de 1P envers Rm. Voir note 107.

s'efforce de donner un sens à la mort et aux souffrances du Christ. De ce fait, Rm est marquée par un effort constant en vue de la reconnaissance du Christ et de sa mission.

Le sacrifice des chrétiens en Rm exige la conversion (Rm 12,1-2) et l'obéissance à l'Évangile prêchée par Paul (Rm 15,14-16). Bien que ce sacrifice doive être vivant, saint, agréable à Dieu (Rm 12,1-2), il est toutefois soumis à un intermédiaire. Paul rend l'offrande des Nations acceptable et sa prédication permet la sanctification de l'offrande par l'Esprit (Rm 15,16). En Rm, on sent une hiérarchie : il y a d'abord le Christ, puis Paul son envoyé et finalement les croyants qui ont à grandir dans la foi<sup>815</sup>. En Rm, Paul est un intermédiaire à qui il incombe de proclamer l'Évangile de Dieu.

Or, en 1P, des déplacements se sont produits, des précisions se sont effectuées. 1P confirme que le sacrifice christologique de Rm est bien de l'ordre de l'alliance. Cette dernière, jadis réservée au petit peuple d'Israël, est maintenant offerte à toutes les Nations. En 1P, cette filiation au cœur de l'alliance est primordiale. Les croyants doivent prendre conscience qu'ils sont maintenant la famille de Dieu, son peuple, et que, par le sacrifice du Christ, ils entrent dans cette alliance qui sera pour eux une force au milieu d'un monde païen. Bien que dispersés, ils ne sont pas seuls. Ils forment la famille de Dieu. Ils doivent maintenant vivre en conséquence.

1P unit ce que Rm sépare. Sacrifice du Christ et sacrifice des chrétiens se rejoignent d'une certaine manière. En 1P 1,1-2, l'aspersion du sang du Christ rend possible l'obéissance des croyants. En 1P 1,17-21, les croyants sont rachetés de leur vaine conduite par le sang précieux du Christ. En 1P 2,4-10, les croyants ont à être des pierres vivantes comme le Christ est pierre vivante, ce qui va leur permettre d'être édifiés en maison spirituelle et d'offrir des sacrifices spirituels qui soient agréables à Dieu. Finalement, en 1P 2,18-25, au cœur des pires tribulations et injustices, les croyants ne sont pas seuls. Le

---

<sup>815</sup> Il faut dire que l'idée de l'imitation de Paul par les croyants est présente dans plusieurs lettres de façon explicite : entre autres, « devenez mes imitateurs, comme moi, je le suis du Christ » (1Co 11,1), « je vous exhorte donc, devenez mes imitateurs » (1Co 4,16), « frères, devenez mes imitateurs » (Ph 3,17).

Christ aussi a souffert et il offre un modèle pour affronter les souffrances auxquelles tout être humain est confronté. La croix et les souffrances du Christ, bien que difficiles en soi, n'ont plus à être débattues ou justifiées comme en Rm, elles révèlent maintenant l'attitude à adopter dans de telles circonstances. Les souffrances des chrétiens sont désormais réfléchies à la lumière de celles du Christ. Une communion intime s'instaure alors entre le Christ et les chrétiens.

Ainsi, une identité plus étroite entre le Christ et les chrétiens se forme. Il n'y a plus d'intermédiaire, les chrétiens ont une responsabilité accrue. En plus d'adopter un modèle de vie convenable au cœur d'un monde païen, ils ont le devoir du témoignage missionnaire. Tels semblent être les sacrifices qu'ils ont à rendre, sacrifices de louange et de proclamation de la Bonne Nouvelle du salut pour tous.

La lecture conjointe de Rm « et » de 1P permet de déceler les déplacements de sens que subit le sacrifice. D'une part, le sacrifice du Christ, bien que s'enracinant en partie dans les sacrifices cultuels vétérotestamentaires, s'en éloigne, pour se concentrer davantage sur un pardon, une communion et une alliance renouvelés. Le sacrifice du Christ est porteur de salut. D'autre part, le sacrifice des chrétiens est réponse à ce salut, en étant composé d'obéissance et de proclamation de l'Évangile. Une telle interprétation n'est-elle pas stimulante pour aujourd'hui?

## 5.4 Le « sacrifice » du Christ et le « sacrifice » des chrétiens aujourd'hui

« L'appropriation du sens du texte et son actualisation dépendent de la transmission d'un *message* du texte qu'il faudrait traduire pour le monde d'aujourd'hui<sup>816</sup>. »

Une certaine théologie de l'imitation suppose un lien direct entre le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens. Tout comme le Christ a offert sa vie en sacrifice, les chrétiens auraient à faire autant. Le problème de cette interprétation vient du fait que le sacrifice du Christ supposerait une victime souffrante et sanglante; un lien morbide est alors établi entre le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens. Par conséquent, on propose aux chrétiens une vie de souffrance, de renoncement et de mépris, à l'imitation du sacrifice du Christ. L'analyse des péripécies traitant du sacrifice du Christ a remis en cause cette vision unilatérale et souffrante du sacrifice du Christ, ce qui a une incidence directe sur le comportement éthique que les chrétiens ont à adopter. Toutefois, cela n'implique pas que le sacrifice des chrétiens n'a aucun lien avec le sacrifice du Christ.

En fait, la tension entre *ressemblance* et *dissemblance*, ainsi que les nuances apportées par la *continuité* et la *discontinuité*, font du sacrifice du Christ une représentation du salut pleine de finesse qui semble davantage pointer vers l'alliance. En lisant Rm et 1P *ensemble*, on remarque finalement que le sacrifice des chrétiens se démarque de celui du Christ. Comme on l'a dit, le sacrifice du Christ est porteur de salut, tandis que le sacrifice des chrétiens est réponse au salut. Le parallèle qui s'établit entre les deux sacrifices n'est donc pas de l'ordre de l'imitation servile, mais de l'ordre de la mission.

---

<sup>816</sup> FORTIN-MELKEVIK, « Du sens à la signification », p. 334.

Cette mission est rendue possible par le Christ qui offre un modèle aux croyants (1P 2,21). Les chrétiens sont alors appelés à posséder la même attitude devant Dieu que le Christ lui-même. Il existe bien un lien entre le sacrifice du Christ et le sacrifice des chrétiens qui n'est pas dans la nature du sacrifice offert, mais plutôt dans l'attitude à adopter. Pour le lecteur actuel, l'enjeu interprétatif se situe ici. L'attitude que les chrétiens ont à adopter dépend de l'appropriation des textes bibliques qu'ils font.

#### **5.4.1 Le sacrifice : trois constats**

Dans cette appropriation des textes étudiés, trois constats doivent être rappelés. S'appuyant sur ces constats, deux thèses seront proposées. Dans les sept péripécopes choisies :

- 1/ rejeter toute référence sacrificielle serait une erreur, puisque la réalité sacrificielle est présente;
- 2/ tout ne se résume pas au sacrificiel, puisque d'autres images sont présentes;
- 3/ le sacrifice est présenté de façon métaphorique.

Détaillons maintenant ces trois constats.

- ***Ignorer toute référence sacrificielle est une erreur***

À travers tous les débats sur les interprétations sacrificielles / non sacrificielles des textes bibliques, il est clair que le sacrifice dans la Bible dérange. Bien que plusieurs chercheurs préféreraient l'éliminer à tout jamais, le sacrifice demeure un héritage biblique dont il faut tenir compte. Ignorer le sacrifice, c'est étudier le texte biblique en aveugle, c'est jouer à l'autruche. En parlant de la mort de Jésus vue comme un sacrifice, Olivette Genest rappelle que les « représentations sacrificielles de cette mort sont un fait textuel néotestamentaire; elles demeurent malgré les efforts de myopie ou d'oubli systématique

d'exégètes et de théologiens qui souhaitent les contourner ou les dissoudre dans l'ensemble du texte<sup>817</sup> ». Plutôt que d'ignorer le sacrifice, il importe de tenir compte de sa présence, de l'envisager ouvertement pour en découvrir les nuances et les richesses et de proposer une interprétation convenable. Bien interprété, le sacrifice, au lieu d'être considéré comme un empêcheur de vivre<sup>818</sup>, pourra alors devenir un stimulateur de vie.

- ***Tout n'est pas sacrificiel***

La présence de multiples métaphores pour exprimer le salut apporté par le Christ nuance et relativise l'importance accordée au sacrifice, voire son exclusivisme. Le sacrifice n'est qu'une représentation du salut apporté par le Christ. Ce salut fait certes référence au sacrifice, mais aussi à la justice, au rachat, à la délivrance, à la libération, au pardon, à l'alliance. Préférer la référence sacrificielle aux autres images appauvrit la richesse du texte biblique qui recourt à de multiples nuances pour exprimer une réalité inouïe. La référence sacrificielle n'est qu'une parmi d'autres. Accorder la prééminence à l'image sacrificielle est une dérivation à éviter.

- ***Le sacrifice est présenté de façon métaphorique***

Le sacrifice, en plus de devoir être nuancé par les autres images du salut, est utilisé de façon métaphorique. Jésus n'a pas été offert par le Grand Prêtre sur l'autel des sacrifices lors d'une cérémonie rituelle quelconque. Les chrétiens n'offrent pas leur corps en sacrifice vivant, ou leurs offrandes acceptables, ou leurs sacrifices spirituels, sur l'autel des sacrifices lors de cultes bien structurés. Le sacrifice est présenté de façon métaphorique. La métaphore dresse une tension qui alerte le lecteur, grâce à une image qui réfère au connu et qui propose l'inédit, l'inconnu. La métaphore permet de verbaliser une réalité que les termes empiriques de tous les jours ont de la difficulté à rendre. L'interprétation doit

---

<sup>817</sup> GENEST, « L'actualisation de la mort de Jésus et du sacrificiel », p. 58.

<sup>818</sup> Voir note 87.

impérativement tenir compte de la tension métaphorique pour ne pas faire de la métaphore une référence absolue et immuable. Loose fait remarquer que « la théologie classique réduit non seulement toute ambiguïté verbale mais aussi la pluralité des sens de son message en attribuant aux métaphores simples des significations propres, dont le sens est assuré par la cohérence de la tradition dogmatique<sup>819</sup> ». Il importe d'éviter cet écueil et de redonner à la métaphore sa liberté.

#### **5.4.2 Le sacrifice : deux thèses**

À partir de l'analyse des péripécopes et de ces constats, on peut proposer deux thèses :

- 1/ la métaphore du sacrifice du Christ pointe vers l'alliance;
- 2/ la métaphore du sacrifice des chrétiens suggère la mission.

##### ▪ *La métaphore du sacrifice du Christ pointe vers l'alliance*

En accordant au sacrifice une place prépondérante, prédominante, voire exclusive, en interprétant le sacrifice de manière référentielle, en ignorant les tensions apportées par la réalité métaphorique, le sacrifice du Christ se classe du côté du péché et de la culpabilité. Tel est la source des malaises entourant le sacrifice dans la Bible. Le sacrifice s'est moralisé. Son caractère sanglant et souffrant est devenu exclusif, essentiel, primordial.

Pourtant, l'analyse de la métaphore sacrificielle dans les péripécopes choisies a plutôt démontré que le sacrifice pointait vers l'alliance. Certes, le sang est omniprésent (Rm 3,23; 1P 1,2 et 1P 1,19), mais il est davantage lié au pardon et à l'alliance qu'à la souffrance. Il importe d'être attentif à ce déplacement de sens. Les sacrifices de l'AT ne revêtaient pas un caractère métaphorique. Ils étaient une pratique culturelle courante très diversifiée. Ils étaient nombreux, ils avaient des buts spécifiques différents, mais ils pointaient tous vers

---

<sup>819</sup> LOOSE, « L'interprétation des interprétations ou la théologie de la métaphore », p. 35.

une plus grande communion avec Dieu, dans laquelle Dieu vient pour bénir, comme le suggérait Alfred Marx<sup>820</sup>. Tout en conservant ce sens intrinsèque de la bénédiction, dans le NT, du moins en Rm et 1P, le sacrifice s'est métaphorisé, il a pris une ampleur suggestive dont il faut tenir compte. Le sacrifice du Christ devient le lieu de pardon qui permet l'alliance. Il s'agit alors d'un sacrifice d'alliance.

*Comprendre le sacrifice du Christ comme un sacrifice d'alliance* respecte le but inhérent de tout sacrifice biblique : la communion entre Dieu et les humains. Ce sacrifice procure le pardon, rend possible la communion et fait pénétrer dans l'alliance.

*Comprendre le sacrifice du Christ comme un sacrifice d'alliance* élimine les malaises face à un Dieu qui serait vengeur et sanguinaire, et qui livrerait son fils à la mort pour calmer sa colère. On comprend alors que le sacrifice vise l'alliance, la réconciliation, la communion, la réciprocité et non une vengeance ou un exutoire des offenses subies.

*Comprendre le sacrifice du Christ comme un sacrifice d'alliance* favorise une meilleure compréhension de la souffrance du Christ et de celle des chrétiens. Les chrétiens n'ont pas à souffrir parce que le Christ a souffert, mais, s'ils ont à souffrir, ils pourront souffrir comme lui parce qu'il s'est fait solidaire des souffrances humaines.

*Comprendre le sacrifice du Christ comme un sacrifice d'alliance* stimule une théologie de communion et de participation constructive pour l'élaboration d'un monde plus juste, plus humain à la suite du modèle laissé par le Christ.

- ***La métaphore du sacrifice des chrétiens suggère la mission***

En comprenant le sacrifice du Christ comme un sacrifice d'alliance, le sacrifice des chrétiens est libéré de toute présomption doloriste et propension à la souffrance. Le Christ offre bien un modèle pour les croyants, mais il ne s'agit pas d'un exemple de victime

---

<sup>820</sup> Voir note 26. GRAPPE et MARX, *Sacrifices scandaleux?*, p. 7.

souffrante, mais d'un Christ solidaire de la condition humaine. L'attitude du Christ devient le modèle à suivre. Dans une fidélité sans borne, Jésus s'est mis au service de Dieu (Rm 3,22). Sans défaut, sans tache (1P 1,19), sans commettre de péché, sans tromperie (1P 2,22), il s'est montré persévérant et confiant. Insulté, il n'a insulté personne. Souffrant et rejeté, il n'a menacé personne (1P 2,23). En tout, il s'en remettait au juste juge (1P 2,23). Se tenant à l'écart du péché (1P 2,24), il est devenu une pierre vivante (1P 2,4), un modèle à suivre (1P 2,21).

Suivre les traces du Christ implique une responsabilité et appelle à la mission. À la suite du Christ, il incombe maintenant aux chrétiens de répondre au salut reçu par des comportements adéquats qui peuvent s'exprimer par des sacrifices particuliers. Ces sacrifices sont ceux de la foi, de la fidélité, de l'obéissance, de la bonne conduite, de l'amour fraternel, du témoignage, de la louange, de l'annonce de l'Évangile de Dieu. Tels sont les sacrifices que les croyants ont à rendre : il s'agit de sacrifices de mission.

*Comprendre le sacrifice des chrétiens comme un sacrifice de mission* stimule les chrétiens à adopter l'attitude confiante du Christ en toutes circonstances.

*Comprendre le sacrifice des chrétiens comme un sacrifice de mission* élimine toute vision doloriste et toute théologie malsaine de la souffrance.

*Comprendre le sacrifice des chrétiens comme un sacrifice de mission* favorise une prise de conscience du rôle d'évangéliste de chaque chrétien et de la responsabilité renouvelée par rapport à la propagation de la Bonne Nouvelle du Christ.

*Comprendre le sacrifice des chrétiens comme un sacrifice de mission* rend la responsabilité du témoignage aux témoins vivants, sains – à défaut d'être saints – et porteurs d'une Bonne Nouvelle qui fait vivre, qui rend heureux et qui peut changer l'existence humaine.

## 5.5 Des « sacrifices » à vivre

« L'interprétation définit le métier de l'exégète<sup>821</sup>. »

Le titre de cette thèse, *Le « sacrifice » du Christ et le « sacrifice » des chrétiens...* met entre guillemets le mot « sacrifice » pour souligner le caractère fragile et ambivalent de l'expression, sujette à de multiples interprétations. J'ai longtemps cru qu'il faudrait éliminer ce mot de notre vocabulaire tant il est piégé. Après toutes ces lignes, le « sacrifice » conserve toujours cet aspect fragile, mais il a acquis une polysémie qui permet l'ouverture d'un espace de liberté herméneutique. Le « sacrifice » n'est pas qu'acte cultuel, signe d'alliance, appel à la mission. Son sens est toujours à construire et il revient à chaque lecteur d'en découvrir la cohérence. À chacun de se demander quelle est l'incidence herméneutique du « sacrifice » du Christ dans sa vie et par quel genre de « sacrifice », il doit répondre.

Pour ma part, après m'être laissée déranger et inspirer par les textes bibliques, j'ai proposé de reconnaître dans le sacrifice du Christ un signe d'alliance et un modèle de fidélité et de dévouement inspirant pour que le sacrifice des chrétiens en soit un de mission qui se manifeste par une saine attitude à la suite du Christ. Dans ce *monde devant le texte*, il revient maintenant à chaque lecteur de s'approprier le « sacrifice » du Christ et le « sacrifice » des chrétiens et de *faire vivre* cette métaphore aujourd'hui, dans sa vie.

---

<sup>821</sup> GENEST, « Le discours de l'exégèse biblique sur la mort de Jésus », p. 173.

# Bibliographie

## Outils de référence

ALEXANDER P.H., J.F. KUTSKO, J.D. ERNEST, S.A. DECKER-LUCKE et THE SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE, *The SBL Handbook of Style. For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1999.

*Ancien Testament, Traduction œcuménique de la Bible. TOB édition intégrale*, Paris, Cerf / Les bergers et les mages, 1975.

BAILLY, A., *Le Grand Bailly. Dictionnaire grec français* / éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000 [1963<sup>26</sup>, 1950<sup>16</sup>, 1894<sup>1</sup>].

BAUER, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* / révisé par F.W. Danker, Chicago, The University of Chicago Press, 2000<sup>3</sup> [1979<sup>2</sup>, 1959].

*BibleWorks, version 4*, Big Fork, Hermeneutika Bible Research Software, 1999.

BLASS, F. et A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* / trad. et révisé par R.W. Funk, Chicago, The University of Chicago Press, 1961.

BONS, E., J. JOOSTEN et S. KESSLER / sous la direction de M. HARL, *La Bible d'Alexandrie. 23.1. Les douze Prophètes. Osée*, Paris, Cerf, 2002.

CARREZ, M. et F. MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1971.

*Catéchisme de l'Église Catholique*, Ottawa, CECC, 1993 [italien, 1992].

DANA, H.E. et J.R. MANTEY, *A Manual Grammar of Greek New Testament*, New York, Macmillan, 1927.

DOCUMENT DE LA COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, « L'interprétation de la Bible dans l'Église » dans *La documentation catholique*, n° 2085, 2 janvier 1994.

KITTEL, G. et G. FRIEDRICH, dir., *TDNT* / trad. par G.W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 2006 [1964-1974].

*La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1973.

*La Bible de la Liturgie. Traduction officielle pour les célébrations*, Paris, Brepols, 1993<sup>5</sup> [1973].

*La Bible Nouvelle Traduction*, Paris / Montréal, Bayard / Médiaspaul, 2001.

LE BOULLUEC, A. et P. SANDEVOIR / sous la direction de M. HARL, *La Bible d'Alexandrie. 2. L'Exode*, Paris, Cerf, 1988.

NESTLÉ-ALAND, *Novum Testamentum*, 27<sup>e</sup> éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

*Nouveau Testament, Traduction œcuménique de la Bible. TOB édition intégrale*, Paris / Pierrefitte, Cerf / Société biblique française, 1989.

RAGON, E. et E. RENAULD, dir., *Grammaire complète de la langue grecque, à l'usage des enseignements secondaires et supérieurs*, Paris, Gigord, 1929.

ROBERT, P., *Le nouveau Petit Robert*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2006.

*Vatican II. Les seize documents conciliaires*, Montréal / Paris, Fides, 1967.

WALLACE, D.B., *Greek Grammar beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1996.

ZERVICK, M., *Biblical Greek Illustrated by Examples*, Rome, Pontificii Instituti Biblici, 1963.

ZIEGLER, J., « Isaias », dans *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis, editum, vol. XIV*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

## **Littérature secondaire**

ABEL, O., « La métaphore, réponse et question », dans O. ABEL et F. SMYTH, dir., *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* / préface de M. Detienne (Patrimoines), Paris, Cerf, 1992, p. 23-41.

ACHTEMEIER, P.J., *Romans (Interpretation)*, Atlanta, John Knox Press, 1985.

ACHTEMEIER, P.J., « Newborn Babies and Living Stones. Literal and Figurative in 1 Peter », dans M.P. HORGAN et P.J. KOBELSKI, dir., *To Touch the Text. Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, s.j.*, New York, Crossroad, 1989, p. 207-236.

ACHTEMEIER, P.J., *1 Peter. A Commentary on First Peter (Hermeneia)*, Minneapolis, Fortress Press, 1996.

- ACHTEMEIER, P.J., « Apropos the Faith of/in Christ. A Response to Hays and Dunn », dans E.E. JOHNSON et D.M. HAY, dir., *Pauline Theology IV. Looking Back, Pressing on*, Atlanta, Scholars Press, 1997, p. 82-92.
- ACHTEMEIER, P.J., « John H. Elliott, 1 Peter : An Appreciation », *BTB* 32/3 (2002) p. 150-153.
- ADINOLFI, M., « L'invio del Figlio in Rom 8,3 », *RivB* 33/3 (1985) p. 291-317.
- AGNEW, F.H., « 1 Peter 1:2. An Alternative Translation », *CBQ* 45/1 (1983) p. 68-73.
- AITKEN, E.B., *Jesus' Death in Early Christian Memory. The Poetics of the Passion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- ALETTI, J.-N., *L'épître aux Romains et la justification de Dieu. Clefs pour l'interprétation*, Paris, Seuil, 1990.
- ALETTI, J.-N., « Comment Paul voit-il la justice de Dieu en Rm. Enjeux d'une absence de définition », *Bib* 73 (1992) p. 359-375.
- ALETTI, J.-N., « Bulletin paulinien », *RSR* 91/2 (2003) p. 273-300.
- ALTER, R., *L'art du récit biblique* / trad. par P. Lebeau et J.P. Sonnet (Le livre et le rouleau, 4), Bruxelles, Lessius, 1999 [anglais 1981].
- ANDREAU, J., *Esclave en Grèce et à Rome* (Hachette littératures), Paris, Hachette, 2006.
- ANSALDI, J., « Le sacrifice comme séduction du "Dieu obscur" », *FoiVie* 95/4 (1996) p. 77-91.
- ANSELME, *Pourquoi Dieu s'est fait homme* / Texte latin. Introduction, bibliographie, traduction et notes de R. Roques (SC, 91), Paris, Cerf, 1963.
- ANTONIOTTI, L.M., « Structure littéraire et sens de la Première Épître de Pierre », *RThom* 85/4 (1985) p. 533-560.
- ARISTOTE, *La Poétique* / trad. par A. Hatzfeld et M. Dufour, Paris, Alcan, 1899.
- AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin. Tome 11/2. De doctrina christiana* / intro. et trad. par M. Moreau; annotations et notes complémentaires par I. Bochet et G. Madec, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.
- AULÉN, V., *Le triomphe du Christ*, Paris, Aubier, 1970.

- BALCH, D.L., *Let Wives Be Submissive : the Domestic Code in 1 Peter* (SBL, 26) Chico, Scholars Press, 1981.
- BANKS, R., dir., *Reconciliation and Hope. New Testament on Atonement and Eschatology*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1974.
- BARRÉ, M.L., « Textual and Rhetorical-Critical Observations on the Last Servant Song (Isaiah 52:13–53:12) », *CBQ* 62/1 (2000) p. 1-27.
- BARTH, K., *L'épître aux Romains* (Commentaires bibliques), Genève, Labor et Fides, 1972.
- BARTH, M., « The Faith of the Messiah », *HeyJ* 10 (1969) p. 363-370.
- BARTLETT, A.W., *Cross Purposes. The Violence Grammar of Christian Atonement*, Harrisburg, Trinity Press International, 2001.
- BATAÏNI, M.-T. et M.-J. DION, *L'analyse littéraire. Un art de lire et d'écrire* (Odyssee), Mont-Royal, Modulo, 1997.
- BAYES, J.F., « The Translation of Romans 8:3 », *ExpTim* 111/1 (1999) p. 14-16.
- BEARE, F.W., *The First Epistle of Peter. The Greek Text with Introduction and Notes*, Blackwell, Oxford, 1970<sup>3</sup> [1958<sup>2</sup>, 1947].
- BEAUCAMP, É., « Aux origines du mot "rédemption". Le "rachat" dans l'Ancien Testament », *LTP* 34/1 (1978) p. 49-56.
- BEAUCAMP, É., *Livre de la consolation d'Israël, Is 40-45* (Lire la Bible, 93), Paris, Cerf, 1991, p. 199-208.
- BEAUDE, P.-M., « Exégèse contemporaine et sens de la Bible », dans ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE, *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem* (Patrimoines. Christianisme), Paris, Cerf, 1992, p. 245-253.
- BEAUDE, P.-M., « Saint Paul ou l'impossible effacement d'un encombrant épistolier », dans L. PANIER, dir., *Les lettres dans la Bible et la littérature. Actes du Colloque de Lyon (3-5 juillet 1996)* (LD, 181), Paris, Cerf, 1999, p. 135-145.
- BECKER, J., *Paul. L'Apôtre des nations* / trad. par J. Hoffmann, Paris / Montréal, Cerf / Médiaspaul, 1995 [allemand, 1989].
- BECKMAN, J.C., « Live a Fear-of-God Lifestyle, Ransomed Ones. 1 Peter 1:17-21 », *STJ* 10/1-2 (2002) p. 77-98.

- BÉGUERIE, P., « Sacrifice », dans *Eucharistie* (Dossiers libres), Paris, Cerf, 1975, p. 45-67.
- BEKER, J.C., *Paul the Apostle*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- BEKER, J.C., *The Triumph of God. The Essence of Paul's Thought* / trad. par L.T. Stuckenbruck, Minneapolis, Fortress Press, 1990 [allemand 1988].
- BELL, R.H., « Sacrifice and Christology in Paul », *JTS* 53 (2002) p. 1-27.
- BÉNÉTREAU, S., *La première épître de Pierre*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1984.
- BÉNÉTREAU, S., *L'épître de Paul aux Romains*, tome 1 (Commentaire évangélique, 17), Vaux-sur-Seine, Édifac, 1996.
- BERDER, M. et al., *Le sacrifice du Christ et des chrétiens* (CaE, 118), Paris, Cerf, 2001.
- BÉRÉ, P., « Rom. 12,2-3. Exhortation au renouvellement intérieur (Essai d'exégèse) », *Hekima Review* 18 (1997) p. 82-96.
- BERGEZ, D., dir., *Vocabulaire de l'analyse littéraire* (Lettres supérieures), Paris, Armand Colin, 2005.
- BEST, E., « Spiritual Sacrifice. General Priesthood in the New Testament », *Int* 14 (1960) p. 273-299.
- BEST, E., « 1 Peter 2,4-10 – A reconsideration », *NovT* 11 (1969) p. 270-293.
- BEST, E., *1 Peter* (NCB. Commentary), Grand Rapids, Eerdmans, 1982<sup>2</sup> [London, Oliphant, 1971].
- BETZ, H.D., « Das Problem der Grundlagen der paulinischen Ethik (Rom 12:1-2) », *ZTK* 85/2 (1988) p. 199-218.
- BIGG, C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, Edinburgh, Clark, 1901.
- BLINZLER, J., « IEPATEYMA : Zur Exegese von 1 Petr 2,5 u.9 », dans *Episcopus. Studien über das Bischofsamt : Festschrift Kardinal Michael von Faulhaber*, Regensburg, Gregorius, 1949, p. 49-65.
- BOCKMUEHL, M., *Vision for the Church*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1997.
- BOERSMA, H., *Violence, Hospitality, and the Cross. Reappropriating the Atonement Tradition*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006<sup>2</sup> [2004].

- BOINNARD, Y. *et al.*, « Ancien Testament. Aux sources des thèmes de l'expiation et du rachat », dans *Mort de Jésus. Dossier pour l'animation biblique* (Essais Bibliques, 8), Genève, Labor et Fides, 1984, p. 119-137.
- BOISMARD, M.-É., « Une liturgie baptismale dans la Prima Petri », *RB* 64 (1957) p. 161-183.
- BOISMARD, M.-É., *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (LD, 30), Paris, Cerf, 1961.
- BONNARD, P.-E., *Le second Isaïe; son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66* (EBib), Paris, J. Gabalda, 1972.
- BORDAS, É., *Les chemins de la métaphore* (Études littéraires), Paris, Presses universitaires de France, 2003.
- BORDAS, É. *et al.*, *L'analyse littéraire. Notions et repères* (Cursus), Paris, Armand Colin, 2005.
- BORING, M.E., « First Peter in Recent Study », *WW* 24/4 (2004) p. 358-367.
- BORNKAMM, G., *Studien zum Neuen Testament*, München, Kaiser, 1985.
- BOTET, S., *Petit traité de la métaphore. Un panorama des théories modernes de la métaphore*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2008.
- BOUYER, L., *Le Fils éternel*, Paris, Cerf, 1974.
- BOVON, F., « Foi chrétienne et religion populaire dans la Première épître de Pierre », *ETR* 53 (1978) p. 25-41.
- BROWN, R.E., K.P. DONFRIED et J. REUMANN, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* / trad. par J. Winandy (LD, 79), Paris, Cerf, 1974.
- BROWN, R.E., *Que sait-on du Nouveau Testament?* / trad. par J. Mignon : présentation de P. Debergé, Paris, Bayard, 2000 [anglais, 1997].
- BUCHANAN, G.W., « The Day of Atonement and Paul's Doctrine of Redemption », *NovT* 32/3 (1990) p. 236-249.
- BULTMANN, R.K., « Neues Testament und Mythologie. Das Problem des Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung », dans *Kerygma und Mythos I*, Hamburg, Furche-Verlag, 1967<sup>5</sup> [1941], p. 15-48.

- BULTMANN, R.K., *Theologie des Neuen Testaments* / rev. et aug. par O. Merk (Neue theologische Grundrisse), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1984<sup>9</sup> [1948-1953<sup>1</sup>].
- BULTMANN, R.K., *Theology of the New Testament* / trad. par K. Grobel, New York, Scribner's, 1951-1955 [allemand, 1948-1953].
- BULTMANN, R.K., « Une exégèse sans présupposition est-elle possible? », dans *Foi et compréhension. vol. 2. Eschatologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1969, p. 167-175.
- BULTMANN, R.K. et J.M. ROBINSON, *The Future of our Religious Past. Essays in Honour of Rudolph Bultmann*, London, SCM Press, 1971.
- BURNET, R., *Épîtres et lettres I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne* (LD), Paris, Cerf, 2003.
- BURTNESS, J.H., « Sharing the Suffering of God in the Life of the World. From Text to Sermon on 1 Peter 2:21 », *Int* 23 (1969) p. 277-288.
- BUTLER, J., « Grace and Suffering. A Study in 1 Peter », *Notes* 10/3 (1996) p. 58-60.
- BYRNE, B., « “Rather Boldly” (Rom 15,15). Paul’s Prophetic Bid to Win the Allegiance of the Christians in Rome », *Bib* 74/1 (1993) p. 83-96.
- BYRNE, B., *Romans* (SP, 6), Collegeville, Liturgical Press, 1996.
- BYRON, J., *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity. A Tradition-Historical and Exegetical Examination*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- CALLOUD, J. et F. GENUYT, *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique* (LD, 109), Paris, Cerf, 1982.
- CALVIN, J., *Commentaires sur le Nouveau Testament, tome IV, Épître aux Romains*, Genève, Éditions Nicole, 1960.
- CAMPBELL, B.L., *Honor, Shame, and Rhetoric of 1 Peter* (SBLDS, 160), Atlanta, Scholars Press, 1998.
- CAMPBELL, D.A., *Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26* (JSNTSup, 65), Sheffield, J.S.O.T.P., 1992.
- CARREZ, M., « L’esclavage dans la Première épître de Pierre », dans C. PERROT, dir., *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l’ACFEB, Paris 1979* (LD, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 207-229.

- CARSON, D.A., « Why Trust a Cross? Reflections on Romans 3:21-26 », *Evangelical Review of Theology* 28/4 (2004) p. 345-362.
- CARSON, D.A., « Atonement in Romans 3:21-26. "God Presented Him as a Propitiation" », dans C.E. HILL et F.A. JAMES III, *The Glory of the Atonement. Biblical, Historical & Practical Perspectives. Essays in Honor of Roger Nicole*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2004, p. 119-139.
- CARTER, W.C., « Rome (and Jerusalem). The Contingency of Romans 3:21-26 », *IBS* 11/2 (1989) p. 54-68.
- CASURELLA, A., *Bibliography of Literature on First Peter*, Leiden / New York, E.J. Brill, 1996.
- CERNOKRAK, N., « L'homme et le sacrifice de la nouvelle alliance », dans A.M. TRIACCA et A. PISTOIA, dir., *Liturgie et anthropologie. Conférences Saint-Serge XXXVI<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques, Paris, 1989*, Rome, C.L.V. Edizioni liturgiche, 1990, p. 33-45.
- CERVANTES GABARRÓN, J., « El pastor en la teología de 1 Pe », *EstBib* 49/3 (1991) p. 331-351.
- CHARCOSSET, J.-P., « "Des choses cachées aux intelligents et aux sages". René Girard et le sacrifice », *FoiVie* 95/4 (1996) p. 93-107.
- CHARUE, A.-M., *Au service de la Parole de Dieu. Mélanges offerts à Monseigneur André-Marie Charue, évêque de Namur*, Gembloux, Duculot, 1969.
- CHAUVET, L.-M., « Le "sacrifice" en christianisme. Une notion ambiguë », dans M. NEUSCH, dir., *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 139-155.
- CHAUVET, L.-M., « Le sacrifice comme échange symbolique », dans M. NEUSCH, dir., *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 277-304.
- CHEVALLIER, M.-A., « 1 Pierre 1/1 à 2/10. Structure littéraire et conséquences exégétiques », *RHPR* 51 (1972) p. 129-142.
- CHEVALLIER, M.-A., « Condition et vocation des chrétiens en diaspora. Remarques exégétiques sur la 1<sup>re</sup> épître de Pierre », *RevScRel* 48 (1974) p. 387-400.
- CHEVALLIER, M.-A., « Comment lire aujourd'hui la Première épître de Pierre. De l'actualisation interne à l'Écriture à l'actualisation contemporaine », dans C. PERROT, dir., *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB, Paris 1979* (LD, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 129-152.

- CHILTON, B., « Sacrificial Mimesis », *Religion* 27 (1997) p. 225-230.
- CHOI, P.R., « The Problem of Translating εν το αυτοι αιματι in Romans 3:25a », *AUSS* 38/2 (2000) p. 199-201.
- COMPAGNON, A., *La seconde main. Ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.
- CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament* / trad. par E. de Peyer (Nouvelle série théologique, 21), Paris, Centurion, 1969 [allemand, 1967].
- CONZELMANN, H. et A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament* / trad. par P.-Y. Brandt (MdB, 39), Genève, Labor et Fides, 1999 [allemand, 1975/1998].
- COPPENS, J., « Le sacerdoce royal des fidèles. Un commentaire de 1 Pi 2,4-10 », dans A.-M. CHARUE, *Au service de la Parole de Dieu. Mélanges offerts à Monseigneur André-Marie Charue, évêque de Namur*, Gembloux, Duculot, 1969, p. 61-75.
- CORBIN, M., « Nécessité et liberté. Sens et structure de l'argument du *Cur Deus Homo* d'Anselme de Cantorbéry », dans C. KANNENGIESSER et Y. MARCHASSON, *Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du Centenaire de l'Institut Catholique de Paris*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 599-632.
- CORBIN, M., *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry. Tome 3 : L'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, Paris, Cerf, 1988.
- CORBIN, M., *Saint Anselme (Philosophie et théologie)*, Paris, Cerf, 2004.
- COTHENET, É., « Liturgie et vie chrétienne d'après 1 Pierre », dans A.M. TRIACCA, A. PISTOIA et C. ANDRONIKOF, dir., *La liturgie, expression de la foi. Conférences Saint-Serge, XXV<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques, Paris, 27-30 juin 1978*, Rome, C.L.V. Edizioni liturgiche, 1979, p. 97-113.
- COTHENET, É., « Les orientations actuelles de l'exégèse de la Première lettre de Pierre », dans C. PERROT, dir., *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB, Paris 1979 (LD, 102)*, Paris, Cerf, 1980, p. 13-42.
- COTHENET, É., « La Première de Pierre. Bilan de 35 ans de recherches », dans W. HAASE, dir., *Aufstieg und Niedergang des römische Welt (II. 25,5)*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1988, p. 3685-3712.
- COUSAR, C.B., « Paul and the Death of Jesus », *Int* 52/1 (1998) p. 38-52.
- COUSIN, H., « Dieu a-t-il sacrifié son fils Jésus? », *LumVie* 146 (1980) p. 55-67.

- COUTURIER, G., A. CHARRON et G. DURAND, dir., *Essais sur la mort* (Héritage et Projet, 29), Montréal, Fides, 1985.
- CRANFIELD, C.E.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, vol. 1-2* (ICC), Edinburgh, Clark, 1975<sup>6</sup> [1895], 1979.
- CROSS, R., « Atonement without satisfaction », *RelS* 37/4 (2001) p. 397-416.
- CULLMANN, O., *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr. Histoire et théologie* (Bibliothèque théologique), Paris, Delachaux et Niestlé, 1952.
- DAHL, N. et P. DONAHUE, *Studies in Paul. Theology for Early Christian Mission*, Minneapolis, Augsburg Press, 1977.
- DALFERTH, I.U., « Christ Died for Us : Reflections on the Sacrificial Language of Salvation », dans S.W. SYKES, dir., *Sacrifice and Redemption. Durham Essays in Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 299-325.
- DALTON, W.J., *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter, 3:18-4:6* (AnBib, 23), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1965.
- DALTON, W.J., « So that Your Faith May also Be Your Hope in God », dans R. BANKS, dir., *Reconciliation and Hope. New Testament on Atonement and Eschatology*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1974, p. 264-274.
- DALY, R.J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Philadelphia, Fortress Press, 1978.
- DALY, R.J., « The New Testament Concept of Christian Sacrificial Activity », *BTB* 8 (1978) p. 99-107.
- DALY, R.J., dir., *Christian Biblical Ethics. From Biblical Revelation to Contemporary Christian Praxis : Method and Content*, New York, Paulist Press, 1984.
- DALY, R.J., « The Power of Sacrifice in Ancient Judaism and Christianity », *JRitSt* 4/2 (1990) p. 181-198.
- DALY, R.J., « Is Christianity Sacrificial or Antisacrificial », *Religion* 27/3 (1997) p. 231-243.
- DAUBE, D., « Participle and Imperative in 1 Peter », dans E.G. SELWYN, *The First Epistle of St-Peter. The Greek Text, with Introduction, Notes and Essays*, London / New York, Macmillan & Co Ltd / St-Martin's Press, 1964<sup>3</sup> [1947<sup>2</sup>, 1946].

- DAVID, R. et M. JINBACHIAN, dir., *Traduire la Bible hébraïque / Translating the Hebrew Bible. De la Septante à la Nouvelle Bible Segond / From the Septuagint to the Nouvelle Bible Segond* (Sciences bibliques), Montréal, Mediaspaul, 2005.
- DAVIDS, P.H., *The First Epistle of Peter* (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- DEBERGÉ, P., *Paul, le pasteur* (CaE, 126), Paris, Cerf, 2003.
- DEISMANN, A., « ΙΑΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΑΑΣΤΗΡΙΟΝ. Eine lexikalische Studie », *ZNW* 4 (1903) p. 193-212.
- DELORME, J., « Sacerdoce du Christ et ministère », *RSR* 62/2 (1974) p. 199-219.
- DENIS, A.-M., « La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en esprit. Étude thématique des métaphores pauliniennes du culte nouveau », *RSPT* 42 (1958) p. 401-436.
- DETIENNE, M., « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », dans M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, dir., *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Bibliothèque des Histoires), Paris, Gallimard, 1979, p. 7-35.
- DILLON, R.J., « The “Priesthood” of St Paul, Romans 15:15-16 », *Worship* 74/2 (2000) p. 156-168.
- DODD, C.H., *The Epistle of Paul to the Romans*, London, Hodder and Stoughton, 1960<sup>14</sup> [1932].
- DOMCHÉ, É., « La croix et le sacrifice de sanctification », *ETR* 61/2 (1986) p. 251-256.
- DONFRIED, K.P., dir., *The Romans Debate*, Minneapolis, Augsburg, 1991<sup>2</sup> [1977].
- DORIVAL, G. et O. MUNNICH, dir., *Κατὰ τοὺς ὀ. “Selon les Septante”. Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage à Marguerite Harl*, Paris, Cerf, 1995.
- DOUGLAS, M., *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* / préface de L. de Heusch, trad. par A. Guérin, Paris, La Découverte, 2001 [anglais, 1966].
- DOWNING, F.G., « Le problème du choix de l'intertexte : Paul s'oppose-t-il radicalement ou superficiellement à la culture de son temps? », dans D. MARGUERAT et A. CURTIS, dir., *Intertextualités. La Bible en échos* (MdB, 40), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 237-250.
- DOWNS, D.J., « “The Offering of the Gentiles” in Romans 15.16 », *JSNT* 29/2 (2006) p. 173-186.

- DUBIS, M., « First Peter and the “Sufferings of the Messiah” », dans D.W. BAKER, dir., *Looking into the Future. Evangelical Studies in Eschatology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2001, p. 85-96.
- DUBIS, M., *Messianic Woes in First Peter. Suffering and Eschatology in 1 Peter 4:12-19* (Studies in Biblical Literature, 33), New York, Lang, 2002.
- DUBIS, M., « Research on 1 Peter : A Survey of Scholarly Literature Since 1985 », *Currents in Biblical Research* 4 (2006) p. 199-239.
- DUFF, P.B., « The Sacrificial Character of Earliest Christianity : A Response to Robert J. Daly’s “Is Christianity Sacrificial or Anti-Sacrificial” ? » *Religion* 27/3 (1997) p. 245-248.
- DUFOUR, X.-L., *Face à la mort – Jésus et Paul* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1979.
- DUHAIME, J. et O. MAINVILLE, *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible* (Lectures bibliques, 41), Montréal, Médiaspaul, 1994.
- DUMAS-CHAMPION, F., « Le sacrifice ou la question du meurtre », *Anthropos* 82 (1987) p. 135-149.
- DUNN, J.D.G., « Paul’s Understanding of the Death of Jesus », dans R. BANKS, dir., *Reconciliation and Hope. New Testament on Atonement and Eschatology*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1974, p. 125-141.
- DUNN, J.D.G., « Paul’s Epistle to the Romans. An Analysis of Structure and Argument », dans W. HAASE, dir., *Aufstieg und Niedergang des römische Welt* (II. 25,4), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1987, p. 2842-2890.
- DUNN, J.D.G., *Romans 1–8, vol. 38A* (WBC), Dallas, Word Books, 1988.
- DUNN, J.D.G., *Romans 9–16, vol. 38B* (WBC), Dallas, Word Books, 1988.
- DUNN, J.D.G., « Once More, Πίστις Χριστοῦ », dans E.E. JOHNSON et D.M. HAY, dir., *Pauline Theology IV. Looking Back, Pressing on*, Atlanta, Scholars Press, 1997, p. 61-81.
- DUNN, J.D.G., « In Quest of Paul’s Theology. Retrospect and Prospect », dans E.E. JOHNSON et D.M. HAY, dir., *Pauline Theology IV. Looking Back, Pressing on*, Atlanta, Scholars Press, 1997, p. 95-115.

- DUNN, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1998.
- DUNN, J.D.J., « Paul's Theology », dans S. MCKNIGHT et G.R. OSBORNE, dir., *The Face of New Testament Studies. A Survey of Recent Research*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004, p. 326-348.
- DUPONT-ROC, R., « Le jeu des prépositions en 1 Pierre 1,1-12 : De l'espérance finale à la joie dans les épreuves présentes », *EstBib* 53/2 (1995) p. 201-212.
- ELLIOTT, J.H., *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase basileion hierateuma*, Leiden, Brill, 1966.
- ELLIOTT, J.H., « The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child : 1 Peter in Recent Research », *JBL* 95/2 (1976) p. 243-254.
- ELLIOTT, J.H., *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy*, Philadelphia, Fortress Press, 1981.
- ELLIOTT, J.H., « Metaphor and Composition in 1 Peter », *BTB* 28 (1998) p. 37-38.
- ELLIOTT, J.H., *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 37B), New York / Toronto, Doubleday, 2000.
- ELLUL, D., « Un exemple de cheminement rhétorique. 1 Pierre », *RHPR* 70/1 (1990) p. 17-34.
- ESKOLA, T., « Paul et le judaïsme du second temple. La sotériologie de Paul avant et après E.P. Sanders », *RSR* 90/3 (2002) p. 377-398.
- ESLER, P.F., « Social Identity, the Virtues, and the Good Life : A New Approach to Romans 12:1-15:13 », *BTB* 33/2 (2003) p. 51-63.
- ESTRADA, B., « La gioia nella sofferenza in 1 Pietro », *RivB* 51/4 (2003) p. 405-436.
- EVANS, C.A., « Romans 12:1-2. The True Worship », dans L. de LORENZI, dir., *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)* (SMBen. Section Biblico-Œcuménique, 4), Rome, Abbaye de Saint Paul, 1979, p. 7-49.
- EVANS, C.A., « The Old Testament in the New », dans S. MCKNIGHT et G.R. OSBORNE, dir., *The Face of New Testament Studies. A Survey of Recent Research*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004, p. 130-145.

- EVANS, C.A. et J.A. SANDERS, *Paul and the Scriptures of Israël* (JSNTSup, 83), Sheffield, J.S.O.T.P., 1993.
- FAESSLER, M., « Des choses cachées depuis la fondation du monde », *ETR* 53 (1978) p. 565-574.
- FELDMEIER, R., *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (WUNT, 64), Tübingen, Mohr, 1992.
- FERGUSON, E., « Spiritual Sacrifice in Early Christianity and its Environment », dans W. HAASE, dir., *Aufstieg und Niedergang des römische Welt* (II. 23,2), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1980, p. 1151-1189.
- FEUILLET, A., « Les “sacrifices spirituels” du sacerdoce royal des baptisés (1 P 2,5) et leur préparation dans l’Ancien Testament », *NRTh* 96 (1974) p. 704-728.
- FINLAN, S., *The Background and Content of Paul’s Cultic Atonement Metaphors*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2004.
- FINLAN, S., *Problems with Atonement. The Origins of, and Controversy about, the Atonement Doctrine*, Collegeville, Liturgical Press, 2005.
- FITZMYER, J.A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 33), New York / Toronto, Doubleday, 1993.
- FORTIN-MELKEVIK, A., « Du sens à la signification : Pour une théorie de l’acte de lecture en théologie », *LTP* 52/2 (1996) p. 327-338.
- FORTIN-MELKÉVIK, A., « Exégèse et théologie. La paradigme herméneutique, lieu de réconciliation », *ScEs* 48 (1996) p. 273-287.
- FROMILHAGUE, C., *Les figures de style* (Lettres, 128), Paris, Nathan, 1995.
- FRYER, N.S.L., « The Meaning and Translation of Hilasterion in Romans 3:25 », *EvQ* 59 (1987) p. 99-116.
- FUCHS, É., « Réflexion biblique sur Rm 12,1-2 », *Le Supplément* 32 (1979) p. 285-287.
- GAFFIN, R., « Atonement in the Pauline Corpus. “The Scandal of the Cross” », dans C.E. HILL et F.A. JAMES III, *The Glory of the Atonement. Biblical, Historical & Pratical Perspectives. Essays in Honor of Roger Nicole*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2004, p. 140-162.

- GAUTHIER, J.-M., « Violence, souffrance, mort et croix... rédemtrices? Questions de sens et de foi », *Théologiques* 13/2 (2005) p. 21-44.
- GENEST, O., « Le discours de l'exégèse biblique sur la mort de Jésus », dans G. COUTURIER, A. CHARRON, G. DURAND, dir., *Essais sur la mort* (Héritage et Projet, 29), Montréal, Fides, 1985, p. 123-176.
- GENEST, O., *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus. Épîtres et Apocalypse*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995.
- GENEST, O., « L'actualisation de la mort de Jésus et du sacrificiel », *ScEs* 51/1 (1999) p. 49-64.
- GESE, H., « The Atonement », *Essays on Biblical Theology* / trad. par K. Crim, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1981, p. 93-116.
- GIESEN, H., « Kirche als Gottes Erwähltes Volk. Zum Gemeindeverständnis von 1 Petr 2,4-10 », dans *Jesu Heilsbotschaft und die Kirche. Studien zur Eschatologie und Ekklesiologie bei den Synoptikern und im ersten Petrusbrief* (BETL, 179), Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2004, p. 353-365.
- GIGNAC, A., « Paul le passeur, hier et aujourd'hui. Pédagogie rhétorique et lecture initiatique », *ScEs* 52 (2000) p. 61-85.
- GIGNAC, A., *L'Épître aux Romains* (Commentaire biblique. Nouveau Testament, 6), Paris, Cerf, en rédaction.
- GIGNAC, A. et A. FORTIN, dir., « Christ est mort pour nous. » *Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest* (Sciences bibliques, 14), Montréal, Médiaspaul, 2005.
- GIGNAC, A. et D. JODOIN, « La mise en discours de l'agir de Dieu en Rm 1-3. Au-delà de la cohérence et de l'incohérence », dans R. MAGER, dir., *Dieu agit-il dans l'histoire?* (Héritage et projet, 70), Montréal, Fides, 2006, p. 197-219.
- GIRARD, M., *Les psaumes. Analyse structurelle et interprétation, 1-50* (Recherches. Nouvelle Série, 2) Montréal / Paris, Bellarmin / Cerf, 1984.
- GIRARD, R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Bernard Grasset, 1961.
- GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Paris, Bernard Grasset, 1972.

- GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Bernard Grasset, 1978.
- GISEL, P., « Du sacrifice. L'avènement de la personne face à la peur de la vie et à la fascination de la mort », *FoiVie* 83 (1984) p. 1-45.
- GODET, F., *Commentaire sur l'épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1968.
- GOPPELT, L., *A Commentary on 1 Peter*, sous la direction de F. HAHN / trad. (et augmenté) par J.E. Alsup, Grand Rapids, Eerdmans, 1993.
- GOURGUES, M., *Le crucifié. Du scandale à l'exaltation* (Jésus et Jésus-Christ, 38), Montréal, Bellarmin, 1989.
- GOURGUES, M., « Le serviteur souffrant, 1 Pierre 2,21-24 », dans P. GRUSON, dir., *Prier les Hymnes du Nouveau Testament* (CaE, 80), Paris, Cerf, 1992, p. 44-49.
- GRABNER-HAIDER, A. *Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes* (NTAbh. Neue Folge, 4), Münster, Aschendorff, 1968.
- GRAPPE, C. et A. MARX, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Essais bibliques, 29), Genève, Labor et Fides, 1998.
- GRAPPE, C. et A. MARX, *Sacrifices scandaleux? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ* (Essais bibliques, 42), Genève, Labor et Fides, 2008.
- GREEN, G.L., « The Use of the Old Testament for Christian Ethics in 1 Peter », *TynBul* 41/2 (1990) p. 276-289.
- GREEN, J.B et M.D. BAKER, *Recovering the Scandal of the Cross. Atonement in New Testament & Contemporary Contexts*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2000.
- GREENE, M.D., *Cult Sacrifice and the Death of Christ. A study in Pauline Theology*, thèse de doctorat, University of Virginia, Ann Arbor, UMI, 1987.
- GREENE, M.D., « A Note on Romans 8:3 », *BZ* 35/1 (1991) p. 103-106.
- GRELOT, P., *Péché originel et rédemption, examinés à partir de l'épître aux Romains : Essai théologique*, Paris, Desclée, 1973.
- GRELOT, P., *Les poèmes du serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique* (LD, 103), Paris, Cerf, 1981.

- GRELOT, P., « Le sacrifice du Christ dans le Nouveau Testament », *EspVie* 63 (2002) p. 17-20; 64 (2002) p. 11-14; 65 (2002) p. 16-18.
- GRUSON, P., dir., *Prier les Hymnes du Nouveau Testament* (CaE, 80), Paris, Cerf, 1992.
- GRUSON, P., dir., *Le sacrifice du Christ et des chrétiens* (CaE, 118), Paris, Cerf, 2001.
- GUERTECHIN, H.L. de, « Suivre Jésus est-ce l'imiter? Approche psychologique de l'identification au Christ », *RTL* 15 (1984) p. 5-27.
- GUNTON, C.E., *The Actuality of Atonement. A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition*, London / New York, T.&T. Clark, 2004.
- HAASE, W., dir., *Aufstieg und Niedergang des römische Welt* (II. 25,5), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1988.
- HÁLAS, S., « Sens dynamique de l'expression λαός εἰς περιποίησιν en 1 P 2,9 », *Bib* 65/2 (1984) p. 254-258.
- HARL, M., DORIVAL G. et O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien), Paris, Cerf, 1988.
- HARTMUT, G., « The Atonement », dans *Essays on Biblical Theology* / trad. par K. Crim, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1981.
- HAYS, R.B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven, Yale University Press, 1989.
- HAYS, R.B., « Πίστις and Pauline Christology », dans E.E. JOHNSON et D.M. HAY, dir., *Pauline Theology IV. Looking Back, Pressing on*, Atlanta, Scholars Press, 1997, p. 35-60.
- HEIDEBRECHT, D., « The Renewal of Perception. Romans 12:2 and Post Modernism », *Direction* 25/2 (1996) p. 54-63.
- HEMER, C.J., « The Address of 1 Peter », *ExpTim* 89 (1978) p. 239-243.
- HEUSCH, L. de, « Introduction. Pour une nouvelle problématique du sacrifice », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 2 (1976) p. 7-22.
- HIEBERT, D.E., « Designation of the Readers in 1 Peter 1:1-2 », *BSac* 137 (1980) p. 64-75.

- HIEBERT, D.E., « Following Christ's Example : An Exposition of 1 Peter 2:21-25 », *BSac* 139 (1982) p. 32-45.
- HIEBERT, D.E., « Presentation and Transformation. An Exposition of Romans 12:1-2 », *BSac* 151 (1994) p. 309-324.
- HEIDEBRECHT, D., « The Renewal of Perception. Romans 12:2 and Post Modernism », *Direction* 25/2 (1996) p. 54-63.
- HILL, C.E. et F.A. JAMES III, *The Glory of the Atonement. Biblical, Historical & Pratical Perspectives. Essays in Honor of Roger Nicole*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2004.
- HILL, D., « "To Offer Spiritual Sacrifices..." (1 Peter 2:5). Liturgical Formulations and Christian Paraenesis in 1 Peter », *JSNT* 16 (1982) p. 45-63.
- HILLYER, N., « "Rock-Stone" Imagery in 1 Peter », *TynBul* 22 (1971) p. 58-81.
- HOLLANDER, J., *The Figure of Echo : A Mode of Allusion in Milton and After*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- HORGAN, M.P. et P.J. KOBELSKI, dir., *To Touch the Text. Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, s.j.*, New York, Crossroad, 1989.
- HORT, F.J.H., *The First Epistle of St. Peter : I.1-II.17. The Greek Text with Introductory Lecture, Commentary, and Additional Notes*, London, Macmillan, 1898.
- HOWE, F.R., « Christ, the Building Stone, in Peter's Theology », *BSac* 157 (2000) p. 35-43.
- HOWE, F.R., « The Cross of Christ in Peter's Theology », *BSac* 157 (2000) p. 190-199.
- HUBERT, H. et M. MAUSS, « Mélanges d'histoire des religions : "Essai sur la nature et fonction du sacrifice." », *L'année sociologique* 2 (1899) p. 29-138, en version numérique par J.-M. Tremblay, [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html), p. 1-78.
- HULMES, E., « The Semantics of Sacrifice », dans S.W. SYKES, dir., *Sacrifice and Redemption. Durham Essays in Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 265-181.
- JAKOBSON, R., *Essais de linguistique générale. Les fondations du langage, vol. 1* / trad. par N. Ruwet (Collection double, 5), Paris, Minuit, 1963.

- JAY, N.B., *Throughout your Generations Forever. Sacrifice, Religion, and Paternity*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- JOBES, K.H., *1 Peter* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Baker Academy, 2005.
- JODOIN, D., « Une justice qui pardonne est-elle juste? La justice sans loi de Rm 3,21-26 », *Scriptura, Nouvelle Série. Le pardon* 5/2 (2003) p. 19-30.
- JODOIN, D., « “Comprends-tu vraiment ce que tu lis?” Lire l’Ancien Testament aujourd’hui », *Célébrer les Heures* 57 (2008) p. 11-14.
- JODOIN, D., « La Première lettre de Pierre. Quand la dispersion provoque le témoignage », dans *Actes du 44<sup>e</sup> congrès de la Société canadienne de théologie (1-3 novembre 2007)*, Montréal, Fides, à paraître.
- JODOIN, D., « Au cœur de la dispersion, un appel personnel à la suite du Christ. Lecture narratologique de 1P2,18-25 », *LTP*, à paraître.
- JOHNSON, E.E. et D.M. HAY, dir., *Pauline Theology IV. Looking Back, Pressing on*, Atlanta, Scholars Press, 1997.
- JOHNSON, L.T., « Romans 3:21-26 and the Faith of Jesus », *CBQ* 44 (1982) p. 77-90.
- JONES, P.R., « The New Deadly Sins. Romans 12:1-2 », *ExAud* 17 (2001) p. 156-162.
- KARRIS, R.J., « Rom 14:1-15:13 and the Occasion of Romans », *CBQ* 35 (1973) p. 155-178.
- KÄSEMANN, E., *Perspectives on Paul*, Philadelphie, Fortress Press, 1971.
- KÄSEMANN, E., « Some Thoughts on the Theme : “The Doctrine of Reconciliation in the New Testament” », dans R.K. BULTMANN et J.M. ROBINSON, *The Future of our Religious Past. Essays in Honour of Rudolph Bultmann*, London, SCM Press, 1971, p. 49-64.
- KÄSEMANN, E., *Essais exégétiques* / trad. par D. Appia, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972 [allemand, 1960].
- KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans* / trad. par G.W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1980 [allemand, 1973].
- KECK, L.E., « “Jesus” in Romans », *JBL* 108/3 (1989) p. 443-460.

- KIRK, K.E., *The Apostolic Ministry. Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy*, London, Hodder & Stoughton, 1946.
- KIUCHI, N., « A Living Sacrifice (Rom 12:1) », *Exegetica* 11 (2000) p. 21-51.
- KLUMBIES, P.G., « Der Eine Gott des Paulus. Röm 3,21-31 als Brennpunkt paulinischer Theologie », *ZNW* 85/3-4 (1994) p. 192-206.
- KOCH, H., *Römer 3,21-31 in der Paulusinterpretation der Letzten 150 Jahre*, Göttingen, Andreas Funke, 1971.
- KONRAD, H., *Étude sur la métaphore*, Paris, Vrin, 1958.
- KOWALSKI, T., *Les oracles du serviteur souffrant et leur interprétation* (Cahiers de l'école cathédrale, 49), [s.l.], Parole et silence, 2003.
- KÜMMEL, W.G., *Introduction to the New Testament* / trad. par P. Feine, London, SCM Press, 1966.
- KÜNG, H., « The Ecumenical Council in Theological Perspective », *Di* 1/3 (1962) p. 40-49.
- KUSS, O., *Der Römerbrief*, Regensburg, F. Pustet, 1963.
- LAGRANGE, M.-J., *Saint Paul. Épître aux Romains* (EBib), Paris, Gabalda, 1931<sup>4</sup>.
- LAMAU, M.L., « Exhortation aux esclaves et hymne au Christ souffrant dans la "première épître de Pierre" », *MScRel* 43/3 (1987) p. 121-143.
- LAMAU, M.-L., *Des chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au I<sup>er</sup> siècle* (LD, 134), Paris, Cerf, 1988.
- LANDHEER, R., « La métaphore, une question de vie ou de mort? », *Semen* 15 (2002) p. 25-39.
- LAURET, B., « Comment n'être pas chrétien ? Question aux thèses de René Girard sur le sacrifice », *LumVie* 146 (1980) p. 43-53.
- LÉA, T., « An Outline and Exposition of First Peter », *SwJT* 25/1 (1982) p. 17-45.
- LÉGASSE, S., *L'épître de Paul aux Romains* (LD. Commentaires), Paris, Cerf, 2002.
- LE GUERN, M., *Sémantique de la métaphore et de la métonymie* (Langue et langage), Paris, Larousse, 1973.

- LEMARDELÉ, C., « Le sacrifice de purification : un sacrifice ambigu? », *VT* 52/2 (2002) p. 284-289.
- LÉMONON, J.-P., « L'écrit de Paul aux Romains est-il vraiment une lettre? », dans L. PANIER, dir., *Les lettres dans la Bible et la littérature. Actes du Colloque de Lyon (3-5 juillet 1996)* (LD, 181), Paris, Cerf, 1999, p. 121-133.
- LENHARDT, P., « La valeur des sacrifices dans le judaïsme d'autrefois et d'aujourd'hui », dans M. NEUSCH, dir., *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 61-84.
- LÉON-DUFOUR, X., dir., *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 4), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1979<sup>2</sup> [1976].
- LÉON-DUFOUR, X., « La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament », dans LÉON-DUFOUR, dir., *Mort pour nos péchés, Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 4), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1979<sup>2</sup> [1976], p. 11-44.
- LÉON-DUFOUR, X., *Face à la mort Jésus et Paul* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1979.
- LÉTOURNEAU, P., « L'exégèse rabbinique », dans J. DUHAIME et O. MAINVILLE, *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible* (Lectures bibliques, 41), Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 97-115.
- LIVINGSTONE, E.A., dir., *Studia Biblica 1978. Papers on Paul and Other New Testament Authors. Sixth International Congress on Biblical Studies* (JSNTSup, 3), Sheffield, 1980, p. 453-459.
- LOHSE, E., *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (FRLANT, 46), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963<sup>2</sup> [1955].
- LOHSE, E., *Die Einheit des Neuen Testaments : exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- LONGACRE, R.E. et W.B. WALLIS, « Soteriology and Eschatology in Romans », *JETS* 41/3 (1998) p. 367-382.

- LONGENECKER, B.W., « Πίστις in Romans 3.25 : Neglected Evidence for the "Faithfulness of Christ" » », *NTS* 39 (1993) p. 478-480.
- LOOSE, D., « L'interprétation des interprétations ou la théologie de la métaphore », *Sémiotique et Bible* 63 (1991) p. 34-40.
- LORENZI, L. de, dir., *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)* (SMBen. Section Biblico-Cécuménique, 4), Rome, Abbaye de Saint Paul, 1979.
- LUTHER, M., *Œuvres. t.II : À la noblesse chrétienne de la nation allemande* / trad. par P. Jundt, Genève, Labor et Fides, 1957.
- LUTHER, M., *Vorlesungüber den Römerbrief 1515/16* (Ausgewählte Werke), Munich, Raiser Verlag, 1957.
- LYONNET, S., « Le péché originel et l'exégèse de Rom. 5,12-14 », *RevScRel* 44 (1956) p. 63-84.
- LYONNET, S., *Le message de l'épître aux Romains* (Lire la Bible, 28), Paris, Cerf, 1971.
- LYONNET, S., « Le grand jour du pardon de Dieu (Rm 3,25) », dans *Le message de l'épître aux Romains* (Lire la Bible, 28), Paris, Cerf, 1971, p. 65-72.
- LYONNET, S., *Études sur l'Épître aux Romains* (AnBib, 120), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1989.
- LYONNET, S., « Le sens de paresis en Rm 3,25 », dans *Études sur l'Épître aux Romains* (AnBib, 120), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1989<sup>2</sup>, p. 89-106 [38, 1957, p. 40-61].
- LYONNET, S. et L. SABOURIN, *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Studies*, Rome, Biblical Institute Press, 1970.
- MACKNIGHT, J., *Apostolical Epistles and Commentary*, Grand Rapids, Baker Book House, 1969 [édition originale, 1795].
- MAILLOT, A., « Les théologies de la mort du Christ chez Paul », *FoiVie* 85 (1986) p. 33-45.
- MAINVILLE, O., « L'éthique paulinienne », *EgT* 24 (1993) p. 391-412.
- MAINVILLE, O., « La doctrine au service de l'éthique. Le cas de Rm 3,21-31 », dans J. SCHLOSSER, dir., *Paul de Tarse / Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)* (LD, 165), Paris, Cerf, 1996, p. 293-306.

- MAINVILLE, O., *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains* (Sciences bibliques, 6), Montréal, Mediaspaul, 1999.
- MALINA, B.J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, Westminster John Knox, 2001<sup>3</sup> [1973, 1946].
- MANNS, F., « "La maison où réside l'Esprit". 1P 2,5 et son arrière-plan juif », *SBFLA* 34 (1984) p. 207-224.
- MANSON, T.W., « Ἰλαστήριον », *JTS* 46 (1945) p. 1-10.
- MANTEY, J.R., « Unusual Meanings for Prepositions in the Greek New Testament », *Expositor* 25 (1923) p. 453-460.
- MANTEY, J.R., « The Causal Use of *Eis* in the New Testament », *JBL* 70 (1951) p. 45-48; « On Causal *Eis* Again », p. 309-311.
- MARCUS, R., « On Causal *Eis* Again », *JBL* 70 (1951) p. 129-130.
- MARCUS, R., « The Elusive Causal *Eis* », *JBL* 71 (1952) p. 43-44.
- MARGUERAT, D., *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Poliez-le-Grand, éditions du Moulin, 2000<sup>2</sup> [1999].
- MARGUERAT, D., « L'évasion de Pierre et la mort du tyran (Actes 12) : Un jeu d'échos intertextuels », dans D. MARGUERAT et A. CURTIS, dir., *Intertextualités. La Bible en échos* (MdB, 40), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 215-236.
- MARGUERAT, D., dir., *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (MdB, 41. Introductions), Genève, Labor et Fides, 2000.
- MARGUERAT, D. et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris / Genève / Montréal, Cerf / Labor et Fides / Novalis, 2002<sup>2</sup> [1998].
- MARGUERAT, D. et A. CURTIS, dir., *Intertextualités. La Bible en échos* (MdB, 40), Genève, Labor et Fides, 2000.
- MARGUERAT, D. et J. ZUMSTEIN, dir., *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard* (MdB, 23), Genève, Labor et Fides, 1991.
- MARTIN, T.W., *Metaphor and Composition in 1 Peter* (Dissertation Series, 131), Atlanta, Scholars Press, 1992.

- MARX, A., « Sacrifice pour les péchés ou rite de passage ? Quelques réflexions sur la fonction du HATTA'T », *RB* 96 (1989) p. 27-48.
- MARX, A., *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament. Du tribut d'hommage au repas eschatologique* (VTSup, 57), Leiden / New York, E.J. Brill, 1994.
- MARX, A., « Le sacrifice dans l'Ancien Testament. Regard impressionniste sur un quart de siècle de recherches », *FoiVie* 95/4 (1996) p. 3-17.
- MARX, A., *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (CaE, 111), Paris, Cerf, 2000.
- MARX, A., *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh* (VTSup, 105), Leiden, E.J. Brill, 2005.
- MCKNIGHT, S. et G.R. OSBORNE, dir., *The Face of New Testament Studies. A Survey of Recent Research*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004.
- MCLEAN, B.H., « The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul's Soteriology », *NTS* 38/4 (1992) p. 531-553.
- MERRIGAN, T. et J. HAERS, dir., *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven, Leuven University Press, 2000.
- MEYER, B.F., « The Pre-pauline Formula in Rom. 3:25-26a », *NTS* 29 (1983) p. 198-208.
- MEYNET, R., *Initiation à la rhétorique biblique. Qui donc est le plus grand?* (Initiations), Paris, Cerf, 1982.
- MICHAELS, J.R., *1 Peter* (WBC, 49), Waco, Word Books, 1988.
- MILGROM, J., *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 3), New York, Doubleday, 1991.
- MILGROM, J., « The Hatta't : A Rite of Passage? », *RB* 98 (1991) p. 120-124.
- MINEAR, P.S., « The House of Living Stones. A Study of 1 Peter 2:4-12 », *Ecumenical Review* 34 (1982) p. 238-248.
- MOINGT, J., « Mort rédemptrice », dans X. LÉON-DUFOUR, dir., *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 4), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1979<sup>2</sup> [1976], p. 139-155.

- MOLINA, J.-P., « Le sacrifice, désir de payer, besoin d'être pardonné », *FoiVie* 95/4 (1996) p. 109-121.
- MORRIS, L., « The Meaning of ἵλαστήριον in Romans 3:25 », *NTS* 2 (1955-56) p. 33-43.
- MORRIS, L., *The Apostolic Preaching of the Cross*, London, Tyndale Press, 1965<sup>3</sup> [1960<sup>2</sup>, 1955].
- MÜLLER, P., « Grundlinien paulinischer Theologie (Röm 15,14-33) », *KD* 35/3 (1989) p. 212-235.
- MURPHY, W.F., « The Pauline Understanding of Appropriated Revelation as a Principle of Christian Moral Action », *Studia Moralia* 39/2 (2001) p. 371-409.
- MURPHY-O'CONNOR, J., *Paul et l'art épistolaire. Contexte et structure littéraires* / trad. par J. Prignaud, Paris, Cerf, 1994.
- NADEAU, J.-G., « La souffrance et le salut », *Prêtre et Pasteur* 102/4 (1999) p. 200-211.
- NADEAU, J.-G., « La souffrance rédemptrice : légitimation ou subversion religieuse de la violence? », *Théologiques* 13/2 (2005) p. 5-20.
- NEUSCH, M., dir., *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994.
- O'NEIL, J.C., *Paul's Letter to the Romans* (PNTC), Baltimore, Penguin Books, 1975.
- OSBORNE, T.P., « L'utilisation des citations de l'Ancien Testament dans la première épître de Pierre », *RTL* 12 (1981) p. 64-72.
- OSBORNE, T.P., « Guide Lines for Christian Suffering. A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2,21-25 », *Bib* 64 (1983) p. 381-408.
- OSS, D.A., « The Interpretation of the "Stone" Passages by Peter and Paul. A Comparative Study », *JETS* 32/2 (1989) p. 181-200.
- PALINURO, M., « Rm 12,1-2: le radici dell'etica paolina », *RivB* 52/2 (2004) p. 145-181.
- PANIER, L., « La figurativisation de la mort de Jésus dans les épîtres du Nouveau Testament », dans *Récits et figures dans la Bible. Colloque d'Urbino*, Lyon, Profac-Cadir, 1999, p. 179-195.
- PANIER, L., dir., *Les lettres dans la Bible et la littérature. Actes du Colloque de Lyon (3-5 juillet 1996)* (LD, 181), Paris, Cerf, 1999.

- PERDELWITZ, R., *Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes : Ein literarischer und religionsgeschichtlicher Versuch* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 11/3), Giessen, Alfred Töpelmann, 1911.
- PERROT, C., dir., *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB, Paris 1979* (LD, 102), Paris, Cerf, 1980.
- PHILONENKO, M., dir., *Le Trône de Dieu* (WUNT, 69), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1993.
- PIÉGAY-GROS, N., *Introduction à l'intertextualité* / sous la direction de D. BERGEZ (Lettres SUP), Paris, Nathan, 2002<sup>2</sup> [1996].
- PILCH, J.J., dir., *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Concept Group in Honor of Bruce J. Malina*, Leiden / Boston, Köln / Brill, 2001.
- PIPER, J., « The Demonstration of the Rigtheousness of God in Romans 3:25-26 », *JSNT* 7 (1980) p. 2-32.
- PLEVNIK, J., « The Center of Pauline Theology », *CBQ* 51 (1989) p. 461-478.
- PONSOT, H., *Une introduction à la lettre aux Romains* (Initiations), Paris, Cerf, 1988.
- PONTHOT, J., « L'expression cultuelle du ministère paulinien selon Rom 15,16 », dans A. VANHOYE, dir., *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (BETL, 73), Leuven, University Press / Uitgeverij Peeters, 1986, p. 254-262.
- PRANDI, M., « La métaphore : de la définition à la typologie », *Langue française* 134 (2002) p. 6-20.
- PREMINGER, A., dir., *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1974.
- PRIGENT, P., « 1 Pierre 2,4-10 », *RHPR* 72/1 (1992) p. 53-60.
- PRIGENT, P., *L'épître aux Romains* (Bible en face), Genève / Paris, Labor et Fides / Bayard, 2002.
- QUESNEL, M., *Saint Paul et les commencements du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- QUESNEL, M., « Le sacrifice chez Paul », dans P. GRUSON, dir., *Le sacrifice du Christ et des chrétiens* (CaE, 118), Paris, Cerf, 2001, p. 13-21.
- RAMAROSON, L., « La justification par la foi du Christ Jésus », *ScEs* 39/1 (1987) p. 81-92.

- RAMAROSON, L., « Trois études récentes sur la foi de Jésus dans saint Paul », *ScEs* 40 (1988) p. 365-377.
- REESE, J.L., « The Principal Model of God in the New Testament », *BTB* 8 (1978) p. 126-131.
- REFOULÉ, F., « Jésus comme référence de l'agir des chrétiens », dans P. de SURGY, dir., *Écriture et pratique chrétienne. Congrès de l'ACFEB, Angers 1977*, Paris, Cerf, 1978, p. 197-236.
- REICHERT, A., *Eine urchristliche praeparatio ad martyrium : Studien zur Komposition, Traditionsgeschichte und Theologie des 1. Petrusbriefes* (BBET, 22), Frankfurt am Main, Peter Lang, 1989.
- REICHERT, A., « Gottes universaler Heilswille und der kommunikative Gottesdienst. Exegetische Anmerkungen zu Röm 12,1-2 », dans *Paulus, Apostel Jesu Christi*, Tübingen, Mohr, 1998, p. 79-95.
- REICKE, B., *The Epistle of James, Peter, and Jude* (AB, 37) New York, Doubleday, 1964.
- RENAN, E., *Saint Paul*, Paris, Lévy, 1888<sup>12</sup>.
- RENDTORFF, R., *Leviticus* (BKAT, 3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1985.
- RENSBURG, F.J., van, « The Outline of 1 Peter. A Reconsideration », *Ekklesiastikos Pharos* 74/1 (1992) p. 26-41.
- RENSBURG, F.J., van, « The Old Testament in the Salvific Metaphors in 1 Peter », dans J. SCHLOSSER, dir., *The Catholic Epistles and the Tradition* (BETL, 176), Leuven, University Press / Uitgeverij Peeters, 2004, p. 381-396.
- REUMANN, J., « The Gospel of the Righteousness of God. Pauline Reinterpretation in Romans 3:21-31 », *Int* 20 (1966) p. 432-452.
- RICHARD, D., « El "sacrificio vivo" del cristiano. Un estudio de Romanos 12:1-2 », *Theologika* 17/2 (2002) p. 224-246.
- RICOEUR, P., « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972) p. 93-112.
- RICOEUR, P., *La métaphore vive* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1975.

- RICOEUR, P., « Qu'est-ce qu'un texte? », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 137-159.
- RICOEUR, P., *L'herméneutique biblique* / prés. et trad. par F.-X. Amherdt (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2001.
- RIDDERBOS, H.N., « The Earliest Confession of the Atonement in Paul », dans R. BANKS, dir., *Reconciliation and Hope. New Testament on Atonement and Eschatology*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1974, p. 76-89.
- RIDDERBOS, H.N., *Paul. An Outline of His Theology*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1975.
- RIGAUX, B., *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Gembloux, Duculot, 1973.
- ROBECK, C.M., « What is the Meaning of *HILASTÈRION* in Romans 3:25? », *Studia Biblica et Theologica* 4 (1974) p. 21-36.
- ROCHAIS, G., « Du bricolage exégétique », *Religiologiques* 9 (1994) p. 139-155, version en ligne, [www.unites.uqam.ca/religiologiques/no9/rochais.pdf](http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no9/rochais.pdf), p. 1-19.
- ROETZEL, C.J., « Sacrifice in Romans 12–15 », *WW* 6/4 (1986) p. 410-419.
- ROLLAND, P., *Épître aux Romains. Texte grec structuré*, Rome, Institut biblique pontifical, 1980.
- ROLLAND, P., *À l'écoute de l'épître aux Romains* (Lire la Bible), Paris, Cerf, 1991.
- ROOT, M., « Dying He Lives : Biblical Image, Biblical Narrative and the Redemptive Jesus », *Semeia* 30 (1984) p. 155-169.
- RUIZ, D., « La ofrenda de la vida. Estudio exegético y teológico de Rm 12,1-2 », *RevB* 61/2-3 (1999) p. 133-192.
- SABOURIN, L., *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique* (Studia, 11), Montréal, Desclée de Brouwer, 1961.
- SANDAY, W. et A.C., HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1962<sup>5</sup> [1895].
- SANDEVOIR, P., « Un royaume de prêtres? », dans C. PERROT, dir., *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB, Paris 1979* (LD, 102), Paris, Cerf, 1980, p. 219-229.

- SCHARLEMANN, M.H., « An Apostolic Salutation. An Exegetical Study of 1 Peter 1:1-2 », *Concordia Journal* 1 (1975) p. 108-118.
- SCHELKLE, K.H., *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (HTKNT, 13.2), Freiburg, Herder, 1964.
- SCHENKER, A., *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament* (BibB, 15), Freiburg, Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1981.
- SCHENKER, A., « Interprétations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice hattat », *Bib* 75 (1994) p. 59-70.
- SCHENKER, A., « Once Again, The Expiatory Sacrifices », *JBL* 116/4 (1997) p. 697-699.
- SCHENKER, A., « Les sacrifices dans la Bible », dans *Recht und Kult im Alten Testament : achtzehn Studien* (OBO), Freiburg/ Göttingen, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 7-21.
- SCHLIER, H., *Der Römerbrief* (HTKNT, 6), Freiburg, Herder, 1977.
- SCHLOSSER, J., « Ancien Testament et christologie dans la *Prima Petri* », dans C. PERROT, dir., *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB, Paris 1979* (LD, 102) Paris, Cerf, 1980, p. 65-96.
- SCHLOSSER, J., « Le thème exodiale dans la *Prima Petri* », dans D. MARGUERAT et J. ZUMSTEIN, dir., *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard* (MdB, 23), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 259-274.
- SCHLOSSER, J., dir., *Paul de Tarse / Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)* (LD, 165), Paris, Cerf, 1996.
- SCHLOSSER, J., « La première épître de Pierre », dans D. MARGUERAT, dir., *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (MdB, 41. Introductions), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 419-430.
- SCHLOSSER, J., « Les épîtres catholiques et la tradition. Colloquium Biblicum Lovaniense LII (2003) », *ETL* 79/4 (2003) p. 501-508.
- SCHLOSSER, J., « Le corpus des épîtres catholiques », dans J. SCHLOSSER, dir., *The Catholic Epistles and the Tradition* (BETL, 176), Leuven, University Press / Uitgeverij Peeters, 2004, p. 3-41.

- SCHLOSSER, J., dir., *The Catholic Epistles and the Tradition* (BETL, 176), Leuven, University Press / Uitgeverij Peeters, 2004.
- SCHMITHALS, W., « On the Composition and Earliest Collection of the Major Epistles of Paul », dans *Paul and the Gnostics*, Nashville, Abingdon, 1972, p. 239-274.
- SCHNEIDERS, S.M., *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte* / trad. par J.C. Breton et D. Barrios-Delgado (LD, 161), Paris, Cerf, 1995 [anglais, 1991].
- SCHREURS, N., « A Non-Sacrificial Interpretation of Christian Redemption? », dans T. MERRIGAN et J. HAERS, dir., *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven, Leuven University Press, 2000, p. 551-565.
- SCHUTTER, W.L., *Hermeneutic and Composition in 1 Peter* (WUNT, 30), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1989.
- SCHWAGER, R., « Christ's Death and the Prophetic Critique of Sacrifice », *Semeia* 33 (1985) p. 109-123.
- SCHWAGER, R., « La mort de Jésus. René Girard et la Théologie », *RevScRel* 73/4 (1985), p. 481-502.
- SCHWANK, B., *La première lettre de l'apôtre Pierre* / trad. par C. de Nys (Parole et Prière) Paris, Desclée, 1967 [1963].
- SEARLE, D., « The Cross of Christ 2. The Righteousness of God Romans 3:21-22 », *EuroJTh* 8/1 (1999) p. 13-22.
- SEARLE, D., « The Cross of Christ 3. Justified and Redeemed Romans 3:24 », *EuroJTh* 8/2 (1999) p. 115-122.
- SEARLE, D., « The Cross of Christ 4. Satisfaction for Sin Romans 3:25-26 », *EuroJTh* 8/2 (1999) p. 123-132.
- SEGAL, A.F., *Paul le converti. Apôtre ou apostat* / trad. par A. Paumier, P. Ghirardi et J.-F. Sené, Paris, Bayard, 2003.
- SELWYN, E.G., *The First Epistle of St-Peter. The Greek Text, with Introduction, Notes and Essays*, London / New York, Macmillan & Co Ltd / St-Martin's Press, 1964<sup>3</sup> [1947<sup>2</sup>, 1946].

- SESBOUÉ, B., *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut I* (Jésus et Jésus-Christ, 33), Paris, Desclée, 1988.
- SÉVÉRIN, G., « Le sacrifice ou la mort », *LumVie* 146 (1980) p. 29-41.
- SHIBLES, W., *Metaphor : an Annotated Bibliography and History*, Whitewater, Language Press, 1971.
- SHIMADA, K., « Is I Peter Dependent on Romans? », *AJBI* 19 (1993) p. 87-137.
- SLAUGHTER, J.R., « The Importance of Literary Argument for Understanding 1 Peter », *BSac* 152/605 (1995) p. 72-91.
- SMIGA, G., « Romans 12:1-2 and 15:30-32 and the Occasion of the Letter to the Romans », *CBQ* 53 (1991) p. 257-273.
- SNODGRASS, K.R., « I Peter II.1-10. Its Formation and Literary Affinities », *NTS* 24 (1977-1978) p. 97-106.
- SNYDER, S., « Participles and Imperatives in 1 Peter. A Re-Examination in the Light of Recent Scholarly Trends », *Filologia Neotestamentaria* 8/16 (1995) p. 187-198.
- SOARDS, M.L., « 1 Peter, 2 Peter, and Jude as Evidence for a Petrine School », dans W. HAASE, dir., *Aufstieg und Niedergang des römische Welt* (II. 25,5), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1988, p. 3827-3849.
- SOSKICE, J.M., *Metaphor and Religious Language*, Oxford / Toronto, Oxford University Press / Clarendon Press, 1985.
- SPICQ, C., *Les épîtres de saint Pierre* (SB), Paris, Gabalda, 1966.
- STEENBERG, P.F., « Christ. A Solution to Suffering in First Peter », *Verbum et Ecclesia* 22/2 (2001) p. 392-400.
- STEGEMANN, W., « Sacrifice as Metaphor », dans J.J. PILCH, dir., *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Concept Group in Honor of Bruce J. Malina*, Leiden / Boston, Köln / Brill, 2001, p. 310-327.
- STOWERS, S.K., « Social Status, Public Speaking and Private Teaching : The Circumstances of Paul's Preaching Activity », *NovT* 6/1 (1984) p. 59-82.
- STOWERS, S.K., « Greeks Who Sacrifice and Those Who Do Not. Toward an Anthropology of Greek Religion », dans M. WHITE et O.L. YARBROUGH, dir., *The Social World of*

*the First Christians : Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 293-333.

STRAUSS, S., « Mission Theology in Romans 15:14-33 », *BSac* 160 (2003) p. 457-474.

STUHLMACHER, P., « Recent Exegesis on Romans 3:24-26 », dans *Reconciliation, Law and Righteousness*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, p. 94-109.

STUHLMACHER, P., *Paul's Letter to the Romans. A Commentary* / trad. par S.J. Hafemann, Louisville, John Knox Press, 1994.

SURGY, P. de, dir., *Écriture et pratique chrétienne. Congrès de l'ACFEB, Angers 1977*, Paris, Cerf, 1978.

SYKES, S.W., dir., *Sacrifice and Redemption. Durham Essays in Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

SYWULKA, P., « El sufrimiento de Cristo como patrón para el creyente en I Pedro », *Kairos* 8 (1991) p. 53-66.

TALBERT, C.H., « A Non-Pauline Fragment at Romans 3:24-26 », *JBL* 85 (1966) p. 287-296.

TARRAGON, J.M. de, « Le Kapporet est-elle une fiction ou un élément du culte tardif », *RB* 88 (1981) p. 5-12.

TASSIN, C., « L'apostolat, un "sacrifice"? Judaïsme et métaphore paulinienne », dans M. NEUSCH, dir., *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 85-116.

TENGSTRÖM, S., « Les visions prophétiques du trône de Dieu et leur arrière-plan dans l'Ancien Testament », dans M. PHILONENKO, dir., *Le Trône de Dieu* (WUNT, 69), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1993, p. 28-70.

THEISSEN, G., « Soteriological Symbolism in the Pauline Writings. A Structuralist Contribution », dans *Social Reality and the Early Christians : Theology, Ethics, and the World of the New Testament* / trad. par M. Kohl, Minneapolis, Fortress Press, 1992, p. 159-186.

THEISSEN, G., « L'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus et la fin des sacrifices », dans *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif* / trad. par J. Hoffmann (Initiations au christianisme ancien), Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 2002, p. 225-257.

- THOMPSON, J.W., « "Be Submissive to Your Masters". A Study of 1 Peter 2,18-25 », *ResQ* 9 (1966) p. 66-78.
- THOMPSON, M.B., « Romans 12:1-2 and Paul's Vision for Worship », dans M. BOCKMUEHL, *Vision for the Church*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1997, p. 121-132.
- THORNTON, T.C.G., « Propitiation or Expiation? Ἰλαστήριον and Ἰλασμός in Romans and 1 John », *ExpTim* 80 (1968-1969) p. 53-55.
- THORNTON, T.C.G., « Meaning of kai peri hamartias in Romans VIII.3 », *JTS* 22 (1971) p. 515-517.
- THUREN, L., *The Rhetorical Strategy of 1 Peter. With Special Regard to Ambiguous Expressions*, Abo, Abo Academy Press, 1990.
- THYSMAN, R., « L'éthique de l'imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notations et variations du thème », *ETL* 42 (1966) p. 138-175.
- TITE, P.L., « The Compositional Function of the Petrine Prescript. A Look at 1 Pet 1:1-3 », *JETS* 39/1 (1996) p. 47-56.
- TRIACCA, A.M., A. PISTOIA et C. ANDRONIKOF, dir., *La liturgie, expression de la foi. Conférences Saint-Serge, XXV<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques, Paris, 27-30 juin 1978*, Rome, C.L.V. Edizioni liturgiche, 1979.
- TRIACCA, A.M. et A. PISTOIA, dir., *Liturgie et anthropologie. Conférences Saint-Serge, XXXV<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques, Paris, 1989*, Rome, C.L.V. Edizioni liturgiche, 1990.
- TRUEX, J., « God's Spiritual House : A Study of 1 Peter 2:4-5 », *Direction* 33/2 (2004) p. 185-193.
- UNNIK, W.C. van, « The Redemption in I Peter I 18-19 and the Problem of the First Epistle of Peter », dans *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W.C. Van Unnik* (NovTSup, 29), Leiden, E.J. Brill, 1980, p. 3-82.
- VANDENDORQUE, C., « Notes de cours sur la métaphore », cours FRA 4749 : La rhétorique, Université d'Ottawa, [PDF], p. 1, dans C. DETIENNE, *La métaphore en question*, [http : //www.info-metaphore.com](http://www.info-metaphore.com).
- VANHOYE, A., « L'Épître (1P 2,1-10) : La maison spirituelle », *AsSeign* 43 (1964) p. 16-29.

- VANHOYE, A., *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1980.
- VANHOYE, A., dir., *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (BETL, 73), Leuven, University Press / Uitgeverij Peeters, 1986.
- VAUX, R. de, *Les institutions de l'Ancien Testament II*, Paris, Cerf, 1960.
- VERGOTE, A., « La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie », dans X. LÉON-DUFOUR, dir., *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 4), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1979<sup>2</sup> [1976], p. 45-83.
- VIARD, A., *Saint Paul. Épître aux Romains* (SB), Paris, Gabalda, 1975.
- VOUGA, F., « L'épître aux Romains, comme document ecclésiologique (Rm 12-15) », *ETR* 61/4 (1986) p. 485-495.
- VOUGA, F., *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats* (MdB, 35), Genève, Labor et Fides, 1997.
- VOUGA, F., « La christologie de la Première lettre de Pierre », dans J. SCHLOSSER, dir., *The Catholic Epistles and the Tradition* (BETL, 176), Leuven, University Press / Uitgeverij Peeters, 2004, p. 307-325.
- WAGNER, J.R., « The Christ, Servant of Jew and Gentile. A Fresh Approach to Romans 15:8-9 », *JBL* 116/3 (1997) p. 473-485.
- WALKER, W.O., *Interpolations in the Pauline Letters* (JSNTSup, 213), London / New York, Sheffield Academic Press, 2001.
- WEBB, R.L., *The Apocalyptic Perspective of First Peter*, mémoire en théologie, Vancouver, Regent College, 1986.
- WEBB, R.L., « The Petrine Epistles. Recent Developments and Trends », dans S. MCKNIGHT et G.R. OSBORNE, dir., *The Face of New Testament Studies. A Survey of Recent Research*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004, p. 373-390.
- WELLS, P., « Les images bibliques de l'Église dans 1 Pierre 2,9-10 », *Études évangéliques* 33 (1973) p. 20-25, 53-65.
- WENGST, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (SNT, 7), Gütersloh, G. Mohn, 1973.

- WÉNIN, A., « Le poème dit du “Serviteur souffrant”. Proposition de lecture », *La Foi et le Temps* 24/6 (1994) p. 493-507.
- WHITE, M. et O.L. YARBROUGH, dir., *The Social World of the First Christians : Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.
- WIÉNER, C., « Ἰερούργειν (Rm 15,16) », dans *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (AnBib, 18), vol II, Roma, Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1963, p. 399-404.
- WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer, vol. 1-3* (EKKNT, 6), Zurich, Benziger, 1978, 1980, 1982.
- WILLIAMS, J.G., « Introduction : “Christianity : a Sacrificial or Nonsacrificial Religion?” », *Religion* 27 (1997) p. 219-224.
- WINANDY, J., « La mort de Jésus. Une mort au péché? », *ETL* 76/4 (2000) p. 433-434.
- WINDISH, H. et H. PREISKER, *Die katholischen Briefe* (HNT, 15), Tübingen, Mohr, 1951.
- WRIGHT, N.T., « The Meaning of “peri amartia” in Romans 8:3 », dans E.A. LIVINGSTONE, dir., *Studia Biblica 1978. Papers on Paul and Other New Testament Authors. Sixth International Congress on Biblical Studies* (JSNTSup, 3), Sheffield, 1980, p. 453-459.
- YERKES, R.K., *Le sacrifice. Dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif* / trad. par H.E. Del Medico (Bibliothèque Scientifique), Paris, Payot, 1955.
- ZERBE, G.M., « Non-retaliation in 1 Peter. A Pragmatic or a Christological Ethic? », dans *Non-retaliation in Early Jewish and New Testament Texts. Ethical Themes in Social Contexts* (JSPSup, 13), Sheffield, JSOT Press, 1993, p. 270-291.
- ZIESLER, J.A., « Salutation Proclaimed : IX. Romans 3:21-26 », *ExpTim* 93 (1982) p. 356-359.

## Annexe 1. Abraham et papa

paroles et musique : Sylvain LELIÈVRE  
© 2002, Les Éditions Basse-Ville

tiré de l'album « Sylvain Lelièvre. Le plus beau métier »  
© 2003 GSI Musique

Autrefois Yahvé vint prendre le thé chez son vieux « pote » Abraham.  
Il lui dit : « Mon vieux, t'as l'air de douter, je dois éprouver ton âme. »  
« Si tu crois en moi, si j'ai ton soutien, en un mot, si t'as la foi »,  
« Ton petit vaurien de fils qui fout rien, tu l'immoleras pour moi. »

**Refrain : Toi, t'aurais jamais fait ça, papa, non t'aurais jamais, jamais fait ça**

Faut dire qu'Abraham approchait alors plus ou moins 140 ans.  
Qu'il fut quelque peu fêlé sur les bords, c'est bien possible et pourtant,  
Il partit dès l'aube du lendemain, emmenant son fils avec lui.  
Et, sans dire un mot, il prit le chemin dont son Dieu l'avait instruit.

**Refrain : Toi, t'aurais jamais fait ça, papa, non t'aurais jamais, jamais fait ça**

« Pourquoi tant de bois? » demande Isaac, tel était le nom du fils.  
Son père lui répond, sans le moindre trac : « On va faire un sacrifice. »  
« Épatant! » dit l'autre, « mais y'a pas d'agneau! Sans agneau, pas de méchoui ».   
Mais soudain le vieux brandit son couteau, soudain le fils a compris.

**Refrain : Toi, t'aurais jamais fait ça, papa, non t'aurais jamais, jamais fait ça**

On connaît la suite, l'ange est arrivé, stoppant le bras du prophète.  
Faut croire que la chose amusa Yahvé, puisqu'un jour il l'a refaite.  
Des siècles plus tard, sous un autre nom, il envoie son propre fils,  
Crever sur la croix, mais pas d'ange, non, pour le soustraire au supplice.

**Refrain : Toi, t'aurais jamais fait ça, papa, non t'aurais jamais, jamais fait ça (bis)**

**Papa!**

## Annexe 2. Plans de Rm<sup>822</sup>

Plans (I) Chap.	LAGRANGE (1931)	DODD (1932)	BJ (1973)	CRANFIELD (1975)	KÄSEMANN (1980)
1 Adresse	<u>1,1-17</u>	<u>1,1-15</u>	1,1-7	<u>1,1-15</u>	<u>1,1-17</u>
		-1,1-7			
		-1,8-15	1,8-15		
1,16		<u>1,16-17</u>	<u>1,16-4,25</u> :	<u>1,16-1,17</u>	<u>1,18-3,20</u>
1,18	<u>1,18-11,36</u> :	<u>1,18-3,20</u>	-1,16-17	<u>1,18-4,25</u>	
	-1,18-5,21		-1,18-3,20		
2					
3					
		<u>3,21-4,25</u>	-3,21-31		<u>3,21-4,25</u>
4			-4,1-4,25		
5		<u>5,1-8,39</u>	<u>5,1-11,36</u> :	<u>5,1-8,39</u>	<u>5,1-8,39</u>
			-5,1-11		
6	-6,1-8,39		-5,12-7,25		
7					
8			-8,1-39		
9	-9,1-11,36	<u>9,1-11,36</u>	-9,1-11,36	<u>9,11-11,36</u>	<u>9,11-11,36</u>
10					
11					
12	<u>12,1-15,13</u>	<u>12,1-15,13</u>	<u>12,1-15,13</u>	<u>12,1-15,13</u>	<u>12,1-15,13</u>
13					
14					
15					
	<u>15,14-16,27</u>	<u>15,14-16,27</u>	<u>15,14-16,27</u>	<u>15,14-16,27</u>	<u>15,14-33</u>
16					
16,25-27					

<sup>822</sup> Seulement les grandes lignes du plan sont relevées ici. Pour les sous-divisions, le lecteur est invité à se référer aux ouvrages indiqués.

Plans de Rm (II) Chap.	ACHTEMEIER (1985)	DUNN (1987)	FITZMYER (1990)	ROLLAND (1991)	BYRNE (1996)
1 Adresse	<u>1,1-4,22</u>	<u>1,1-17</u>	1,1-15	<u>1,1-7</u> <u>1,8-15</u>	<u>1,1-17</u>
1,16			<u>1,16-11,36 :</u>	<u>1,16-17</u>	
1,18		<u>1,18-11,36 :</u> -1,18-3,20	-1,16-4,25	<u>1,18-11,36</u>	<u>1,18-11,36 :</u> -1,18-4,25
2					
3					
		-3,21-5,21			
4	<u>4,23-8,39</u>				
5			-5,1-8,39		-5,1-8,39
6		-6,1-8,39			
7					
8					
9	<u>9,1-11,36</u>	-9,1-11,36	-9,1-11,36		-9,1-11,36
10					
11					
12	<u>12,1-16,27</u>	<u>12,1-15,13</u>	<u>12,1-15,13</u>	<u>12,1-15,13</u>	<u>12,1-15,13</u>
13					
14					
15					
		<u>15,14-16,27</u>	<u>15,14-16,27</u>	<u>15,14-16,27</u>	<u>15,14-16,24</u>
16					
16,25-27					

Plans de Rm (III) Chap.	BROWN (1997)	MAINVILLE (1999)	BNT, GIGNAC (2001)	LÉGASSE (2002)	JODOIN (2009)
1 Adresse	<u>1,1-15</u>	<u>1,1-15</u>	<u>1,1-7</u> <u>1,8-15</u>	<u>1,1-15</u>	<u>1,1-15</u> -1,1-7 -1,8-15
1,16	<u>1,16-15,13 :</u>	<u>1,16-4,25</u>	<u>1,16-1,17</u>	<u>1,16-11,36 :</u>	<u>1,16-11,36 :</u>
1,18	-1,16-4,25 1,18-3,20		<u>1,18-4,25 :</u> -1,18-3,20	-1,16-17 -1,18-3,20	-1,16-17 -1,18-5,21
2					1,18-3,20
3					
	3,21-4,25		-3,21-4,25	-3,21-4,25	3,21-5,21
4					
5	-5,1-8,39	<u>5,1-8,39</u>	<u>5,1-21 :</u> -5,1-11 -5,12-21	-5,1-8,39	
6			<u>6,1-8,39 :</u> -6,1-11		-6,1-8,39
7			-6,15-7,6 -7,7-25		
8			-8,1-39		
9	-9,1-11,36	<u>9,1-11,36</u>	<u>9,1-11,36 :</u> -9,1-29	-9,1-11,36	-9,1-11,36
10			-9,30-10,17 -10,18-11,15		
11			-11,16-36		
12	-12,1-15,13 12,1-13,14	<u>12,1-15,13</u>	<u>12,1-15,13</u>	<u>12,1-15,13</u> -12,1-13,14	-12,1-15,13
13					
14	14,1-15,13			-14,1-15,13	
15					
	<u>15,14-16,23</u>		<u>15,14-16,23</u>	<u>15,14-16,27</u>	<u>15,14-16,23</u>
16					
16,25-27	<u>16,25-27</u>		<u>16,25-27</u>		16,25-27

Annexe 3. Plans de 1P<sup>823</sup>

Plans (I) Chap.	SELWYN (1964)	DALTON (1965, p. 83)	SPICQ (1966)	SCHWANK (1967, p. 11-13)	BEST (1971)
1 Adresse	<u>1,1-2</u>	<u>1,1-2*</u>	<u>1,1-2</u>	<u>1,1-2*</u>	<u>1,1-2</u>
	<u>1,3-12 :</u>	<u>1,13-2,10 :</u>	<u>1,3-12</u>	<u>1,3-2,10 :</u>	<u>1,3-12</u>
	-1,3-5	-1,3-25		-1,3-12 1,3-5	
	-1,6-9	1,3-12		1,6-9	
	-1,10-12			1,10-12	
	<u>1,13-2,3 :</u>	1,13-25	<u>1,13-2,10 :</u>	-1,13-2,10 1,13	<u>1,13-2,10 :</u>
	-1,13-16		-1,13-25	1,14-16	-1,13-16
	-1,17-21			1,17-21	-1,17-21
	-1,22-25			1,22-25	-1,22-25
2	-2,1-3	-2,1-10 2,1-6	-2,1-10	2,1-3	-2,1-3
	<u>2,4-10 :</u>			2,4-6	-2,4-10
	-2,4-5				
	-2,6-8	2,7-10		2,7-10	
	-2,9-10				
	<u>2,11-3,12 :</u>	<u>2,11-3,12 :</u>	<u>2,11-3,12 :</u>	<u>2,11-4,11 :</u>	<u>2,11-3,12</u>
	-2,11-12	-2,11-12	-2,11-12	-2,11-12*	-2,11-12
	-2,13-17	-2,13-3,7	-2,13-17	-2,13-3,12	-2,13-3,7
		2,13-17		2,13-17	
	-2,18-25	2,18-25	-2,18-25	2,18-25*	-2,18-25
3	-3,1-6	3,1-7	-3,1-7	3,1-6*	-3,1-7
	-3,7			3,7	
	-3,8-12	-3,8-12	-3,8-12	3,8-12	-3,8-12
	<u>3,13-4,19 :</u>	<u>3,13-5,11 :</u>	<u>3,13-4,19 :</u>	-3,13-22	<u>3,13-4,19</u>
	-3,13-22	-3,13-4,11	-3,13-17	3,13-17*	-3,13-17
		3,13-17	-3,18-4,6	3,18-22*	-3,18-22
		3,18-4,6*			
4	-4,1-6			-4,1-6*	-4,1-6
	-4,7-11	4,7-11	-4,7-19	-4,7-11*	-4,7-11
	-4,12-19	-4,12-5,11		<u>4,12-5,11</u>	-4,12-19
		4,12-19		4,12-19*	
5	<u>5,1-11 :</u>	5,1-5	<u>5,1-11</u>	5,1-5*	<u>5,1-5</u>
	-5,1-4				
	-5,5-11				
		5,6-11		5,6-11*	<u>5,6-11</u>
Conclusion	<u>5,12-14</u>	<u>5,12-14</u>	<u>5,12-14</u>	<u>5,12-14*</u>	<u>5,12-14</u>

<sup>823</sup> L'astérisque après un verset indique que l'auteur poursuit avec des sous divisions impossibles à transmettre de façon intégrale dans ce tableau. Le lecteur est invité à se référer aux pages indiquées.

<b>Plans de 1P (II) Chap.</b>	<b>BJ (1973)</b>	<b>LÉA (1982)</b>	<b>CALLOUD GENUYT (1982, p. 8ss)</b>	<b>BÉNÉTREAU (1984, p. 71-73)</b>	<b>ANTONIOTTI (1985)</b>
<b>1 Adresse</b>	<b>1,1-2</b>	<b>1,1-2</b>	<b>1,1-2</b>	<b>1,1-2</b>	<b>1,1-2</b>
		<b>1,3-12 :</b>	<b>1,3-12 :</b>	<b>1,3-2,10 :</b>	<b>1,3-2,10 :</b>
	<b>1,3-5</b>	<b>-1,3-5</b>	<b>-1,3-5</b>	<b>-1,3-2,3</b>	<b>-1,3-12</b>
	<b>1,6-9</b>	<b>-1,6-9</b>	<b>-1,6-9</b>	<b>1,3-12*</b>	
	<b>1,10-12</b>	<b>-1,10-12</b>	<b>-1,10-12</b>		
	<b>1,13-21</b>	<b>1,13-2,3 :</b>	<b>1,13-25 :</b>	<b>1,13-2,3*</b>	<b>-1,13-25</b>
		<b>-1,13-16</b>	<b>-1,13-16</b>		
		<b>-1,17-21</b>	<b>-1,17-21</b>		
	<b>1,22-2,3</b>	<b>-1,22-25</b>	<b>-1,22-25</b>		
<b>2</b>		<b>-2,1-3</b>	<b>2,1-10 :</b>		<b>-2,1-10</b>
	<b>2,4-10</b>	<b>2,4-10 :</b>	<b>-2,1-3</b>	<b>-2,4-10*</b>	
		<b>-2,4-5</b>	<b>-2,4-8</b>		
		<b>-2,6-8</b>			
		<b>-2,9-10</b>	<b>-2,9-10</b>		
	<b>2,11-12</b>	<b>2,11-3,12 :</b>	<b>2,11-3,12 :</b>	<b>2,11-4,19 :</b>	<b>2,11-5,11 :</b>
		<b>-2,11-12</b>	<b>-2,11-12</b>	<b>-2,11-12</b>	<b>-2,11-4,11</b>
	<b>2,13-17</b>	<b>-2,13-17</b>	<b>-2,13-17</b>	<b>-2,13-3,7</b>	
				<b>2,13-17*</b>	
	<b>2,18-25</b>	<b>-2,18-25</b>	<b>-2,18-25</b>	<b>2,18-25*</b>	
<b>3</b>	<b>3,1-7</b>	<b>-3,1-7</b>	<b>-3,1-7</b>	<b>3,1-7</b>	
	<b>3,8-12</b>	<b>-3,8-12</b>	<b>-3,8-12</b>	<b>-3,8-22 3,8-12</b>	
	<b>3,13-17</b>	<b>3,13-4,19 :</b>	<b>3,13-4,6</b>		
		<b>-3,13-17</b>	<b>-3,13-17</b>	<b>3,13-17</b>	
	<b>3,18-22</b>	<b>-3,18-22</b>	<b>-3,18-22</b>	<b>3,18-22*</b>	
<b>4</b>	<b>4,1-6</b>	<b>-4,1-6</b>	<b>-4,1-6</b>	<b>-4,1-6*</b>	
	<b>4,7-11</b>	<b>-4,7-11</b>	<b>4,7-5,11</b>	<b>-4,7-11</b>	
			<b>-4,7-11</b>		
	<b>4,12-19</b>				<b>-4,12-5,11</b>
		<b>-4,12-19</b>	<b>-4,12-19</b>	<b>-4,12-19*</b>	
<b>5</b>		<b>5,1-9 :</b>	<b>-5,1-11</b>	<b>5,1-11 :</b>	
	<b>5,1-4</b>	<b>-5,1-4</b>		<b>-5,1-5*</b>	
	<b>5,5-11</b>	<b>-5,5-9</b>			
				<b>-5,6-11</b>	
		<b>5,10-14</b>			
<b>Conclusion</b>	<b>5,12-14</b>		<b>5,12-14</b>	<b>5,12-14</b>	<b>5,12-14</b>

Plans de 1P (III) Chap.	MICHAELS (1988)	TOB (1989)	ELLUL (1990)	THURÉN (1990)	MARTIN (1992, p. 271-273)
1 Adresse	<u>1,1-2</u>	<u>1,1-2</u>			
	<u>1,3-2,10 :</u>	<u>1,3-12</u>	<u>1,3-12 : p</u> <sup>824</sup>	<u>1,1-12 : ex</u>	<u>1,1-2</u>
	-1,3-12 1,3-5				<u>1,3-12</u>
	1,6-9				
	1,10-12				
	-1,13-25	<u>1,13-2,10 :</u>	<u>1,13-2,3 : e</u>	<u>1,13-2,10 : aca</u>	
	1,13-16	-1,13-21			<u>1,13-5,12 :</u>
	1,17-21				-1,13
	1,22-25	-1,22-2,3			-1,14-5,11
2	-2,1-10				-1,14-2,10
	2,1-3	-2,4-10	<u>2,4-10 : p</u>		1,14-25*
	2,4-5				2,1-10*
	2,6-8				
	2,9-10				
	<u>2,11-4,11 :</u>	<u>2,11-3,12 :</u>	<u>2,11-21a : e</u>	<u>2,11-3,12 : a</u>	
	-2,11-12	-2,11-12			-2,11-3,12
	-2,13-3,12				2,11-15
	2,13-17	-2,13-3,7			
	2,18-25				2,16-3,12*
			<u>2,21b-25 : p</u>		
3	3,1-6		<u>3,1-17 : e</u>		
	3,7				
	3,8-12	-3,8-12			
	-3,13-4,6	<u>3,13-4,11 :</u>		<u>3,13-4,11 : a</u>	
	3,13-17	-3,13-17			
	3,18-22	-3,18-22	<u>3,18-22 : p</u>		-3,13-5,11
					3,13-4,11*
4	4,1-6	-4,1-6	<u>4,1-11 : e</u>		
	-4,7-11	-4,7-11			
	<u>4,12-5,11 :</u>	<u>4,12-19</u>	<u>4,12-5,11 : e</u>	<u>4,12-5,7 : a</u>	
	-4,12-19 4,12-14				4,12-5,11*
	4,15-19				
5	-5,1-11 5,1-4	<u>5,1-11 :</u>			
	5,5	-5,1-4			
	5,6-7	-5,5-11			
	5,8-11			<u>5,8-14 : pe</u>	
Conclusion	<u>5,12-14</u>	<u>5,12-14</u>			-5,12
					<u>5,13-14a 5,14b</u>

<sup>824</sup> Légende : p = proclamation, e = exhortation, ex = exordium, a = argumentation, pe = peroratio.

Plans de 1P (IV) Chap.	ACHTEMEIER (1996, p. 73-74)	ELLIOTT (2000)	SCHLOSSER (2000, p. 420)	JOBES (2005, p. 56-57)	JODOIN (2009)
1 Adresse	<u>1,1-2</u> <u>1,3-12 :</u>	<u>1,1-2</u> <u>1,3-2,10 :</u>	<u>1,1-2</u> <u>1,3-12</u>	<u>1,1-2</u> <u>1,3-2,10 :</u>	<u>1,1-2</u> <u>1,3-12</u>
	-1,3-5	-1,3-12	-1,3-5	-1,3-12 1,3-5	-1,3-5
	-1,6-9		-1,6-9	1,6-9	-1,6-9
	-1,10-12		-1,10-12	1,10-12	-1,10-12
	<u>1,13-2,10 :</u>	-1,13-21	<u>1,13-5,11 :</u>	-1,13-2,3	<u>1,13-2,10 :</u>
	-1,13-25 :		-1,13-2,10 :	1,13-21	-1,13-16
	1,13-21*		1,13-25		-1,17-21
	1,22-25*	-1,22-25		1,22-2,3	-1,22-2,3
2	-2,1-10 :	-2,1-3	2,1-10		
	2,1-3	-2,4-10		-2,4-10	-2,4-10
	2,4-10*			2,4-8	
				2,9-10	
	<u>2,11-4,11 :</u>	<u>2,11-12</u>	-2,11-4,11 :	<u>2,11-4,11 :</u>	<u>2,11-3,12 :</u>
	-2,11-12		2,11-3,12	2,11-3,7	-2,11-12
	-2,13-3,7 :	<u>2,13-3,12 :</u>		2,11-12	
	2,13-17	-2,13-17		2,13-17	-2,13-17
	2,18-25*	-2,18-25		2,18-3,7	-2,18-25
				(2,18-25)	
3	3,1-6	-3,1-7		(3,1-7)	-3,1-6
	3,7				-3,7
	-3,8-4,11	-3,8-12		-3,8-12	-3,8-12
	3,8-12	<u>3,13-4,6 :</u>	3,13-4,6 :	-3,13-4,11	<u>3,13-4,19 :</u>
	3,13-22*	-3,13-17		3,13-17	-3,13-17
		-3,18-22		3,18-22	-3,18-22
4	4,1-6	-4,1-6		4,1-6	-4,1-6
	4,7-11	<u>4,7-11</u>	-4,7-11	4,7-11	-4,7-11
	<u>4,12-5,11 :</u>	<u>4,12-5,11 :</u>	-4,12-5,11	<u>4,12-5,11 :</u>	
	-4,12-19 4,12-12	-4,12-19	4,12-19	4,12-19	-4,12-19
	4,14-16				
	4,17-19				
5	-5,1-5*	-5,1-5a	5,1-5 :	5,1-11	<u>5,1-11 :</u>
				5,1-5	-5,1-5
		-5,5b-11			
	-5,6-11*		-5,6-11	5,6-11	-5,6-11
Conclusion	<u>5,12-14</u>	<u>5,12-14</u>	<u>5,12-14</u>	<u>5,12-14</u>	<u>5,12-14</u>

## Annexe 4. Verbes de 1P 2,4-10

	VERBES CONJUGUÉS	TEMPS	INFINITIF	SUJET
1P 2,5	οικοδομείσθε vous êtes édifiés	ind. pr. pas. 2 <sup>e</sup> p.pl.	οικοδομέω	Fait référence à αυτοί
1P 2,6	καταισχυνθῆ ne sera pas déshonoré	subj. aor. pas. 3 <sup>e</sup> p.s.	καταισχύνω	ὁ πιστεύων
1P 2,6	περιέχει il se trouve	ind. pr. act. 3 <sup>e</sup> p.s.	περιέχω	Forme impersonnelle
1P 2,6	τίθημι je place	ind. pr. act. 1 <sup>re</sup> p.s.	τίθημι	« Je », inclus dans le verbe / citation
1P 2,7	ἀποδοκίμασαν ont rejeté	ind. aor. act. 3 <sup>e</sup> p.pl.	ἀποδοκιμάζω	οἱ οἰκοδομοῦντες
1P 2,8	προσκόπτουσιν chutent	ind. pr. act. 3 <sup>e</sup> p.pl.	προσκόπτω	οἱ ἀπειθοῦντες
1P 2,8	ἐτέθησαν ont été placés	ind. aor. pas. 3 <sup>e</sup> p.pl.	τίθημι	οἱ ἀπειθοῦντες
1P 2,9	ἐξαγγείλητε vous proclamiez	subj. aor. act. 2 <sup>e</sup> p.pl.	ἐξαγγέλλω	Fait référence à ἡμεῖς
	INFINITIF	TEMPS	INFINITIF	
1P 2,5	ἀνενέγκαι pour offrir	inf. aor. act.	ἀναφέρω	
	PARTICIPES	TEMPS	INFINITIF	EN LIEN AVEC
1P 2,4	προσερχόμενοι approchant	part. pr. mo. nom. m.pl.	προσέρχομαι	αὐτοὶ (v.5)
1P 2,4	ζῶντα (pierre) vivante	part. pr. act. acc. m.s.	ζάω	λίθον
1P 2,4	ἀποδοκιμασμένον (pierre) rejetée	part. parf. pas. acc. m.s.	ἀποδοκιμάζω	λίθον
1P 2,5	ζῶντες (pierres) vivantes	part. pr. act. nom. m.pl.	ζάω	λίθοι
1P 2,6	πιστεύων celui qui croit	part. pr. act. nom. m.s.	πιστεύω	ὁ πιστεύων
1P 2,7	πιστεύουσιν à vous qui croyez	part. pr. act. dat. m.pl.	πιστεύω	ὑμῖν
1P 2,7	ἀπιστοῦσιν ceux qui ne croient pas	part. pr. act. dat. m.pl.	ἀπιστέω	τοῖς ἀπιστοῦσιν
1P 2,7	οἰκοδομοῦντες les bâtisseurs (ceux qui bâtissent)	part. pr. act. nom. m.pl.	οἰκοδομέω	οἱ οἰκοδομοῦντες
1P 2,8	ἀπειθοῦντες ceux qui ne croient pas	part. pr. act. nom. m.pl.	ἀπειθέω	οἱ ἀπειθοῦντες
1P 2,9	καλέσαντος de celui qui a appelé	part. aor. act. gén. m.s.	καλέω	τοῦ καλέσαντος
1P 2,10	οὐκ ἤλεμμένοι n'aviez pas obtenu miséricorde	part. parf. pas. nom. m.pl.	ἐλεέω	οἱ qui fait référence à ἡμεῖς
1P 2,10	ἐλεθέντες avez obtenu miséricorde	part. aor. pas. nom. m.pl.	ἐλεέω	οἱ qui fait référence à ἡμεῖς

## Annexe 5. Traduction de Is 52,12-53,12<sup>825</sup>

52<sup>13</sup> Voici que mon serviteur comprendra, il sera exalté et sera glorifié grandement. <sup>14</sup> De même que beaucoup seront stupéfaits à cause de toi, ainsi ton apparence et ta gloire seront mésestimées des êtres humains. <sup>15</sup> Ainsi, beaucoup de nations s'étonneront au sujet de lui et des rois fermeront leur bouche, parce qu'à ceux que [rien] n'avait été annoncé à son sujet, ils verront et ceux qui n'avaient pas entendu comprendront. 53 <sup>1</sup> Seigneur, qui a cru à ce qu'il a entendu de nous et à qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé? <sup>2</sup> Il a grandi devant lui comme un enfant, comme une racine dans une terre assoiffée. Son apparence n'est pas à lui ni la gloire, nous l'avons vu et il n'avait ni apparence, ni beauté, <sup>3</sup> mais sa vue n'était pas attractive, il manquait d'attraction pour tout humain, [lui] un être humain qui est dans l'affliction et qui savait porter la faiblesse parce que son visage a été tourmenté, il a été méprisé et n'a pas été estimé. <sup>4</sup> Celui-ci porte nos péchés et est tourmenté pour nous. Et nous, nous avons pensé qu'il était dans la peine, dans l'affliction et dans le malheur, <sup>5</sup> mais celui-ci a été blessé à cause de nos iniquités et il a été affaibli à cause de nos péchés. Le châtement, en vue de notre paix, a été sur lui. Par sa meurtrissure, nous avons été guéris. <sup>6</sup> Tous nous avons erré comme des brebis : chacun erra par son propre chemin, et le Seigneur l'a livré pour nos péchés. <sup>7</sup> Et lui, parce qu'il a été maltraité, il n'ouvre pas la bouche. Il a été conduit comme une brebis à l'égorgeage, comme un agneau muet, devant celui qui la tond, ainsi, il n'ouvre pas sa bouche. <sup>8</sup> Son jugement a été levé dans l'humiliation. Qui racontera sa génération puisque sa vie a été supprimée de la terre? Il a été conduit vers la mort à cause des iniquités de mon peuple. <sup>9</sup> Je donnerai les méchants à la place de sa sépulture et les riches à la place de sa mort parce qu'il n'a pas commis d'iniquité et dans la bouche duquel la tromperie n'a pas été trouvée. <sup>10</sup> Et le Seigneur veut le purifier de l'affliction. Si vous donnez au sujet du péché, votre vie verra une descendance nombreuse. Le Seigneur veut enlever de la peine de sa vie, <sup>11</sup> lui montrer la lumière, le façonner par l'intelligence, justifier un juste qui est bon esclave pour beaucoup et lui, il offrira leurs péchés. <sup>12</sup> C'est pourquoi, il héritera de beaucoup et il partagera les dépouilles des puissants. En face d'eux, sa vie fut livrée à la mort et fut comptée parmi les iniques, et lui, il a offert les péchés de beaucoup et fut livré à cause de leurs péchés.

---

<sup>825</sup> À partir du texte grec établi par ZIEGLER, « Isaias », dans *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*.