

Université de Montréal

**LE DYNAMISME COMMUNICATIF DES SACRIFICES SANGLANETS:
Perspective bantoue avec référence
à l'épître aux Hébreux 9, 1-10,18**

Par
Jonas Habyarimana

Institut d'études religieuses

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise en théologie
(M.A)

© Aout 2018

Résumé.

Cette étude porte sur « *Le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants, envisagé dans une perspective africaine en référence à l'Épître aux Hébreux 9,1-10,18* ».

L'investigation concernera la tribu Xhosa de l'Afrique du sud. Dans ce contexte, il convient de dire ici que le rituel sacrificiel joue un rôle important dans les religions du monde. C'est à travers des rites complexes que les adorateurs entrent en communication avec la divinité qui agrée le sacrifice.

D'une manière générale, le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants est expérimenté dans certaines tribus africaines à tel point que certaines personnes qui ont adhéré au christianisme ne cessent de pratiquer ce rituel. Ainsi, la comparaison entre le rituel sacrificiel dans la bible et dans les religions traditionnelles africaines va nous permettre de dégager les similitudes et les différences.

En effet, l'existence de telles similitudes ne prouve-t-elle pas que Dieu se soit révélé aux Africains par le biais du rituel de sacrifice sanglant? N'est-ce pas par cette communication médiatisée que l'adorateur peut entrer en contact avec la divinité et bénéficier ainsi des avantages qui découlent de la pratique de ce rituel ? Dans cette même optique, le christianisme ne devrait-il pas reconsidérer ses préjugés à l'égard des religions traditionnelles africaines afin de faciliter un dialogue franc et constructif entre les deux religions?

Dans l'épître aux Hébreux, le dynamisme communicatif du sacrifice sanglant de Jésus a été transmis aux adorateurs pour toujours avec ses avantages sotériologiques, psychologiques et sociologiques. Ainsi, ce dynamisme supérieur devrait être minutieusement défendu autour d'un dialogue entre les religions africaines et le christianisme.

Les mots clés : Dynamisme, sacrifice, communicatif, sang, Xhosa, Africaine, Hébreux.

Abstract

In This dissertation, the researcher discusses the topic: The communicative power of blood sacrifices: African perspective bantou with special reference to the Epistle to Hebrews 9, 1-10, 18.

It investigates blood sacrifices in Xhosa tribe in South Africa. In fact, sacrificial performances play a significant role in most of all religions in the world. They are most of the time the very complex ritual through which worshipers enters into communication with the deity who agree with the sacrifice. In that perspective, the communicative dynamism of blood sacrifice among some African tribes is experienced to the extend that people who have been converted to Christianise still resort to perform that ritual showing how that practice is so influential.

The comparison between sacrificial performances in the African traditional religion and in the epistle to the Hebrews will lead us to find out similarities and differences .In that context, the existence of similarities shows somehow those African traditional religions could be considered, as well as christianism as a revealed religion. We may believe that God revealed himself to Africans through blood sacrifice ritual, and it is also through the mediatised communication by sacrifice that worshippers go in touch with divinity and receive all benefactions and advantages.

In the epistle to the Hebrews, the communicative dynamism of blood sacrifice of Jesus ensures to worshipers an eternal salvation, the forgiveness of sins and the suppression of guilt. In that case Jesus blood sacrifice transmits to worshipers social, psychological and soteriological advantages. The power of Jesus blood sacrifice must be then defended in a dialogue between Africans religions and christianism.

Key terms applicable: Sacrifice, power, communicative, Blood, African, Xhosa, Hebrews

Table des matières.

Résumé.	ii
Abstract	iii
Table des matières.	iv
Liste des tableaux.	ix
Abréviations	x
Dédicace	xii
Remerciements	xiii
Avant- propos	xiv
Chapitre 1 : introduction générale	1
1.1. Introduction	1
1.2. L'Objectif général	2
1.2.1 Les objectifs spécifiques.....	2
1.3. L'état de la question	3
1.3.2. L'efficacité du sacrifice sanglant dans la religion traditionnelle africaine	4
1.3.4 Le sacrifice du Christ dans l'épître aux Hébreux.....	7
1.4. Hypothèse de travail	9
1.5. La pertinence des concepts clés de la recherche	10
1.5.2. Sacrifice sanglant	10
1.6. Stratégies méthodologiques	11
1.6.1 Le choix de la bibliographie secondaire	11
1.6.2. Méthode d'approche, d'organiser et d'interpréter les données.....	12
1.6.3. La mise en contribution des méthodes.....	12
1.6.4. Subdivision du travail.....	13
1.7. Conclusion	13
Chapitre 2 : Cadre heuristique	14
2.1. Introduction	14

2.2. Les théories scientifiques sur les sacrifices sanglants.....	14
2.2.1. Walter Burkert.....	14
2.2.2. Point de vue de Burkert sur le rituel et le mythe	15
2.2.3. Le rituel sacrificiel selon Burkert	15
2.3. Théorie de René Girard sur le rituel sacrificiel	17
2.3.1. L'arrière-plan de sa pensée	17
2.3.2. La pensée de René Girard sur le rituel et le mythe	18
2.3.3. René Girard et la théorie du mécanisme victimaire	18
2.3.4. Le bouc émissaire et le rituel sacrificiel	19
2.4. Jonathan Smith et sa théorie	21
2.4.1. Son arrière-plan	21
2.4.2. La théorie de la domestication selon Jonathan Smith	21
2.4.3. Les Critiques de Smith sur Burkert et Girard	22
2.5. Conclusion	23
Chapitre 3. Les sacrifices sanglants dans la perspective Bantoue : cas de la tribu Xhosa.....	25
3.1. Introduction	25
3.2. L'acte sacrificiel et le rôle du sang.....	25
3.2.1. L'acte sacrificiel.....	25
3.2.2. Le rôle du sang dans le rituel sacrificiel	27
3.3. Les sacrifices sanglants chez les Xhosas	28
3.3.1. Le peuple Xhosa	28
3.3.3. Les sacrifices de naissance	31
3.3.4. Les sacrifices d'initiation	33
3.3.5. Le sacrifice propitiatoire.....	35
3.3.6. Le sacrifice de supplication.....	36
3.3.7. Le sacrifice de communion.....	36
3.3.8. Les sacrifices d'action de grâce	36
3.3.9. Les sacrifices humains chez les Xhosa.....	36
3.4. Les éléments du sacrifice Xhosa	37

3.4.1. Les éléments matériels	37
3.4.2. Les éléments rituels	37
3.5. La nature du sacrifice Xhosa	38
3.5.1. Le but du sacrifice Xhosa	38
3.5.2. L'essence du sacrifice Xhosa.....	39
3.6. Les Xhosas modernes et le rituel sacrificiel	40
3.6.1. Les rituels sacrificiels de naissance	40
3.6.2 Les rituels sacrificiels d'initiation	40
3.6.3. Le sacrifice Xhosa moderne : Observations	41
3.6.4. Facteurs déterminants de la compréhension des sacrifices sanglants chez les Xhosas modernes.....	41
3.7. Conclusion	47
Chapitre 4 : Le sacrifice dans Lévitique comme cadre religieux pour la compréhension du sacrifice dans l'épître aux Hébreux.....	49
4.1. Introduction.....	49
4.1.1. Cadre historique du Lévitique	50
4.1.2. Un livre hétérogène et unifié	50
4.2. Description du rituel des sacrifices sanglants selon Lévitique 1-7	51
4.2.1. Le rituel de l'holocauste	51
4.2.2. Le sacrifice de communion (Lv 3,1-17)	53
4.2.3. Le sacrifice pour le péché (Lv 4, 1-5,13 ; 6, 17-23)	55
4.2.4. Les sacrifices de réparation	57
4.2.5. Le jour des expiations (Yom kippour)	58
4.2.6. La fonction du sang (Lv 17, 11).	60
4.2.7. Contribution des rituels sacrificiels sanglants du Lévitique pour la compréhension et l'explication de l'épître aux Hébreux.....	60
4.3. Conclusion	62
Chapitre 5 : Le sacrifice du Christ dans l'épître aux Hébreux: analyse structurale de Hébreux 9, 1-10, 18.....	64
5.1. Introduction.....	64

5.2. Étude analytique d’Hébreux 9, 1-28	65
5.2.1. L’ancien et le nouveau culte (9, 1-10).....	66
5.2.2. L’efficacité du sacrifice du Christ (9, 11-28).	70
5.3. Interprétation d’Hébreux 9, 1-28 (lecture attentive)	80
5.3.1. Les anciennes institutions culturelles impuissantes (9,1-10)	80
5.3.2. Le sacrifice du Christ efficace et définitif (9,11-28).	84
5.4. Étude analytique d’Hébreux 10, 1-18	90
5.4.1. Regard global : Par son sacrifice, nous avons la remise des péchés.....	91
5.4.2. Inefficacité des sacrifices offerts quotidiennement (10, 1-4)	92
5.4.3. L’offrande du corps du Christ prend la place des sacrifices lévitique (10, 5-10).....	94
5.4.5. La nouvelle alliance et le pardon, 10,15-18).	97
5.5. Interprétation d’Hébreux 10, 1-18)	98
5.5.1. Inefficacité des sacrifices offerts quotidiennement (10, 1-4)	98
5.5.2. L’offrande du corps du Christ remplace les sacrifices ordonnés par la loi (10,5-10.....	99
5.5.3. Par son unique offrande, Christ nous a amenés au but (10,11-14).....	101
5.5.4. La nouvelle alliance (10, 15-18)	103
5.6 Conclusion	104
6.1. Introduction	106
6.2. Similitudes et différences des sacrifices sanglants dans les trois contextes : la RTA et l’AT et le NT	107
6.2.1. Similitudes et différences dans la nature des sacrifices.....	107
6.2.2. Similitudes et différence dans les types de sacrifice	112
6.2.4. Similitudes et différences en ce qui concerne l’objet des sacrifices.....	116
6.2.5. Similitudes et différence en ce qui concerne le rôle du sang.....	118
6.3. Conclusion	120
Chapitre 7 : Conclusion Générale	122
7.1. Introduction	122
7.2. Synthèse des différentes visions concernant le dynamisme des sacrifices sanglants	126
7.2.1. Comment le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants est vu dans l’AT	126

7.2.2. Comment le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants est vu chez les Xhosas ..	127
7.2.3. Comment le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants est vu dans l'épître aux Hébreux.	128
7.2.4. Comment le dynamisme communicatif du sacrifice sanglant est vu dans l'Église aujourd'hui	129
BIBLIOGRAPHIE	131
1°) Les outils de référence	131
2°) Les ouvrages spécifiques	131

Liste des tableaux.

Tableau 1. Schéma structurel de correspondance d’Hébreux 9, 1-10.....	68
Tableau 2. Chiasme d’Hébreux 9, 9-10.....	70
Tableau 3. Schéma structurel de correspondance d’Hébreux 9, 11-14.....	72
Tableau 4. Parallélisme à contraste : Hébreux 9, 1-10 et Hébreux 9, 11-14.....	74
Tableau 5. Schéma structurel de correspondance d’Hébreux 9, 15-18a.....	75
Tableau 6. Schéma structurel de correspondance d’Hébreux 9, 18b-22.....	76
Tableau 7. Schéma structurel de correspondance d’Hébreux 9, 24-28.....	91
Tableau 8. Parallélisme dans Hébreux 10, 1-18 selon Massonnet.....	93
Tableau 9. Schéma structurel de correspondance d’Hébreux 10, 1-4.....	94
Tableau 10. Schéma structurel de correspondance d’Hébreux 10, 5-10	95
Tableau 11. Schéma de Massonnet d’Hébreux 10, 11-12.....	96
Tableau 12. L’objet des sacrifices sanglants et ses effets réversibles.....	106
Tableau 13. Nature des sacrifices sanglants ou mode de communication libérant la puissance.....	107
Tableau 14. Similitudes et différences dans les types de sacrifice.....	110

Abréviations

AT:	Ancien Testament
Av :	Avant
AP :	Après
Ch :	Chapitre
CNRS:	Centre National de Recherche Scientifique
Cor :	Corinthiens
dir :	direction
Gn:	Genèse
He:	Hébreux
Ibid :	Ibidem : Mot latin signifiant au même endroit d'un texte déjà cité
Jg :	Juges
JBL:	Journal of Biblical Literature
JBT :	Journal of Biblical Theology
Mt:	Matthieu.
Nb:	Nombre
NT :	Nouveau Testament
Lv:	Lévitique
Op.cit. :	Déjà cité
P :	Page
RTA :	Religions Traditionnelles Africaine.
V :	Verset
P U F :	Presse Universitaire de France.

Rom:	Romains
1S:	1Samuel
2S:	2Samuel
S:	Siècle

Dédicace

Au Dieu tout puissant, le grand médecin qui a entendu le cri de ma mère quand j'étais encore un bébé sans défense et m'a miraculeusement guéri,

À mon regretté père Gabriel Gasirikare et à ma mère Ruth Nyirakinani qui m'ont éduqué selon la voie du Seigneur,

À ma chère épouse Munenesi Maramuke pour son soutien indéfectible

À tous mes enfants : Furaha Niyo, Fadhili Niyo, Fariji Niyo, Faïda Niyo, Fedha Niyo et Josué Niyo,

Je dédie ce mémoire.

Remerciements

Ce mémoire est un artéfact synergique de nombreuses contributions. Il est ce qu'il est grâce à Dieu et mon directeur de recherche, le professeur Gignac Alain. Ses critiques savantes et ses persuasions insistantes m'ont permis de mener à bien ce travail. Qu'il trouve ici l'expression de ma profonde gratitude.

Je suis redevable au professeur Pierre Létourneau qui m'a initié aux premiers rudiments de l'analyse structurelle qui m'ont permis d'affronter le texte d'Hébreux 9, 1- 10, 18. Qu'il trouve ici l'expression de ma gratitude.

Ma gratitude va aussi à l'endroit du professeur Ignace Ndongala qui n'a ménagé d'aucun effort pour me donner des conseils dans le cadre des sacrifices sanglants dans la perspective africaine bantoue.

Que tous ceux qui ont contribué à ma formation trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude.

Avant- propos

Le sujet de ce mémoire s'intitule : « Le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants : perspective africaine bantoue avec référence à l'épître aux Hébreux 9, 1-10, 18. Après avoir introduit le sujet et énoncé quelques théories relatives au sacrifice, le chercheur s'est penché sur l'étude des sacrifices sanglants au sein de la tribu Xhosa. Il a été constaté que la pratique des sacrifices fait partie de la vie de ce peuple. Il s'en sert comme moyen de communication avec la puissance surnaturelle dans le monde métaphysique, mais aussi comme moyen d'acquérir les bénédictions matérielles et spirituelles. Dans ce contexte, la réciprocité est considérée comme un élément incontournable et omniprésent de la relation entre le sacrifiant et la puissance surnaturelle. Ainsi, quand un homme fait un sacrifice sanglant, il vise à plaire à la divinité ou à l'ancêtre pour obtenir en échange une bénédiction, une guérison ou une protection.

Le chercheur a relevé l'existence de similitudes et de quelques différences entre les sacrifices sanglants dans les RTA et dans l'AT. La comparaison entre les sacrifices sanglants dans l'AT et dans les RTA, et l'étude du sacrifice dans l'épître aux Hébreux a révélé que le sacrifice de l'homme Dieu, Jésus-Christ est supérieur en efficacité car il a pourvu au pardon des péchés et à la purification de la conscience (9, 9-10. 14). Ainsi, la pierre angulaire des relations humaines et religieuses est la question du pardon des péchés et Jésus y a pourvu. Dans cette optique, le sacrifice du Christ offert une fois pour toutes a remplacé tous les sacrifices de l'AT et tous les sacrifices des RTA (Hé 9, 9-10.14 ; 10,8-10.18). Par conséquent, il ne faut pas que les adeptes des RTA pensent qu'étant si proche des sacrifices bibliques, les sacrifices traditionnels constituent leur moyen de salut. Tous ses bons côtés ne font que préfigurer la réalité qui est en Christ.

Bref, il est important de tenir compte de notre héritage chrétien et de ne pas sous-estimer la valeur culturelle des sacrifices offerts dans les Religions Traditionnelles Africaines. En tout cela, il est indispensable de cultiver une juste perspective, car ces sacrifices constituent un point de contact pouvant faciliter le dialogue entre les deux religions

Chapitre 1 : introduction générale

1.1. Introduction

Depuis longtemps, le rituel sacrificiel a fait l'objet de plusieurs investigations, que ce soit dans l'Ancien testament, dans le Nouveau Testament, dans les religions traditionnelles africaines ainsi que dans certaines religions du monde. Dans cette optique, on peut affirmer sans risque de se tromper que certains domaines ont été explorés par les chercheurs. Néanmoins, l'une des questions pertinentes a été peu abordée. Il s'agit du « dynamisme des sacrifices sanglants ».

En effet, le rituel sacrificiel sanglant joue un rôle important dans les religions traditionnelles africaines jusqu'aujourd'hui. Par exemple, en avril 1999, Brenda Fassie, la reine de la musique populaire en Afrique du Sud a égorgé deux bœufs, deux chèvres et un mouton chez elle, dans le but de remercier les ancêtres pour son retour triomphal d'une compétition mondiale de musique¹. Ou encore, au retour de Tabo Mbeki dans son village après des décennies d'exil, lui et son chef de clan ont fait la cérémonie de purification dans le *kraal* : deux bœufs apportés pour la circonstance ont été égorgés². Dans ce même contexte, il convient de préciser que c'est à travers des rites complexes que les adorateurs entrent en communication avec la divinité qui doit agréer le sacrifice³. Précisons que dans la perspective africaine, le sang est ce qui lie le sujet aux ancêtres qui sont des médiateurs avec la transcendance. Ainsi, le sang transite par l'ancêtre et les relations entre Dieu et les hommes deviennent possibles. Le motif principal des acteurs de l'évènement sacrificiel est de stimuler la libération d'une force nécessaire à la revitalisation du corps social ou à l'expiation des fautes collectives ou individuelles⁴.

Ainsi, cette recherche va se concentrer sur le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants dans la perspective africaine, et le chercheur va axer son étude sur la tribu Xhosa de l'Afrique du Sud. Ce choix a été motivé par le fait que ce rituel continue à être pratiqué au sein

¹ A. Hadland et J. Rantao. 1999. *The Life and the Time of Tabo Mbeki*. Rivonia: Zebra, p. 133.

² O.F. A. Hadland et J. Rantao. 1999. *The Life and the Time of Tabo Mbeki*. Rivonia: Zebra, p. 133.

³ D. Rodgers. 2006. « The Brill dictionary of Religion ». Vol. 3, in K. von Stuckrad et al. (dir.). *The Dictionary of Religion Trad.* Par R.R Barr. Boston: Brill, p. 1657

⁴ M. Griaule. 1976. « Remarques sur les sacrifices Dogons ». Dans *Système de Pensée Afrique noire*, 2, p. 53
mise en ligne le 04 Juin 2013, consulté le 18 Octobre 15

de cette tribu jusqu'aujourd'hui, constituant ainsi un échantillon pour les Bantous de l'Afrique subsaharienne. Voici ci-dessous les objectifs qui vont orienter notre recherche.

1.2. L'Objectif général

Enquêter sur le dynamisme des sacrifices sanglants et examiner pourquoi certaines personnes de la religion traditionnelle africaine déjà converties au christianisme n'arrivent pas à abandonner complètement ce rituel.

1.2.1 Les objectifs spécifiques

- Dégager des similitudes et des différences entre le rituel des sacrifices sanglants dans les religions traditionnelles africaines et l'utilisation de la métaphore sacrificielle dans la religion chrétienne.
- Trouver un terrain d'entente pour un dialogue entre les deux religions à partir de la problématique sacrificielle.

1.2.2. Présentation du problème.

Selon D. Rodgers, les actes sacrificiels des Africains constituent un phénomène d'échange des pouvoirs entre les dieux et les adorateurs, qui sont aussi des rituels de redistribution des forces de la vie⁵. Toutefois, les pratiques sont très diverses et les explications scientifiques qui en rendent compte demeurent hypothétiques.

Dans cette perspective, on peut se poser la question de savoir comment se manifeste cette puissance liée au rituel des sacrifices sanglants. D'une part, existe-t-il réellement une force invisible liée à ce rituel? D'autre part, comment peut-on expliquer les revendications de similitude et d'interchangeabilité qui prônent l'idée que les sacrifices bibliques sont de la même essence et ont les mêmes valeurs que les sacrifices dans la religion traditionnelle africaine? Y a-t-il compatibilité de croyance entre la religion traditionnelle africaine et le christianisme en ce qui concerne les rituels sacrificiels?

Ainsi, il nous a paru indispensable de nous engager dans cette étude pour chercher les éléments de réponse à tous ces questionnements, mais aussi et surtout pour savoir pourquoi les

⁵D. Rodgers, *The Brill dictionary of Religion*, p. 1664.

rituels des sacrifices sanglants demeurent aussi attractifs et captivants au point de pousser certaines personnes à y adhérer jusqu'aujourd'hui. Enfin, étant donné qu'il y a des études déjà effectuées dans ce domaine par des sociologues, des anthropologues et des ethnologues, nous allons examiner dans les lignes qui suivent leurs points de vue en ce qui concerne le dynamisme des sacrifices sanglants dans les religions traditionnelles africaines mais aussi dans la bible.

1.3. L'état de la question

Il s'agit ici d'esquisser quelques positions significatives quant aux concepts relevés : le sacrifice dans la religion traditionnelle africaine et son efficacité, le sacrifice dans Lévitique et le lien avec l'épître aux Hébreux. Ces coups de sonde seront à étoffer dans le cadre du mémoire. Pour le moment, ils permettent d'indiquer l'éclatement et la complexité des explications mises de l'avant.

1.3.1. La définition du terme sacrifice

Les ethnologues et les anthropologues ne sont pas parvenus à se mettre d'accord sur la définition exacte du terme « *sacrifice* ». Selon Turner⁶, le terme sacrifice s'est chargé d'une telle diversité de sens qu'il a été difficile de parvenir à un consensus. D'une part, les usages multiples des sacrifices finissent par refléter des intentions interprétatives qui ne concordent pas⁷, et d'autre part, recourir à l'étymologie latine « *sacrificium* » qui signifie « rendre sacré » ne résout pas le problème⁸. Face à cette situation, certains auteurs accordent encore plus ou moins de crédit à la conception de Hubert et Mauss qui ont défini le sacrifice comme une communication médiatisée entre le monde profane et le monde sacré. Dans ce cadre, l'animal sacrificiel qui doit d'abord être rendu sacré est un moyen de communication, et le sacrifice proprement dit est un rite de passage entre les deux mondes⁹. Sans pour autant être totalement d'accord avec Mauss, Evans-Pritchard décrit sa pensée comme un essai superbe que l'on peut considérer comme une grammaire du rite sacrificiel¹⁰. Nous retiendrons donc ce modèle pour

⁶ V. Turner. 1972. *Les tambours d'affliction : Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris: Gallimard, p. 12.

⁷ M. Fortes. 1973. « Yoruba sacrificial practice ». *Journal of Religion in Africa* P. 81-93.

⁸ M. Neusch. 1994. *Les sacrifices dans les religions*. Paris : Beauchesne, p. 23.

⁹ J. Colleyn. 1976. « Les Sacrifices selon Hubert et Mauss ». *Système de pensée en Afrique noire*, 2, mis en ligne le 04 juin 2013, consulté le 17 octobre 2015. URL: <http://spam.revue.org/274>

¹⁰ E.E. Evans Pritchard. 1956. *Nuer Religion*. Oxford : Clarendon Press, p. 70-71.

notre étude. Dans ce cadre, on peut se poser la question : Pourquoi les sacrifices sanglants et quel est leur efficacité dans la religion traditionnelle africaine?

1.3.2. L'efficacité du sacrifice sanglant dans la religion traditionnelle africaine

Selon Zahan : « *La vie spirituelle africaine est si imprégnée de l'idée d'immolation qu'on ne trouve pratiquement nulle part sur le continent noir, des populations dont la pratique religieuse ne comporte pas l'égorgeement des victimes les plus diverses*¹¹ ».

Selon Girard, le rituel sacrificiel sanglant a pour but de protéger la communauté de sa propre violence. Ce sont surtout les malentendus, les rivalités et les jalousies que le sacrifice doit éloigner. C'est le rétablissement de l'harmonie et l'unité de la communauté qu'il restaure et redynamise¹². Quand la violence n'est pas maîtrisée, le sacrifice va chercher à la canaliser dans une bonne direction par l'entremise d'une victime émissaire. C'est cette victime qui annihile le cycle de meurtre¹³

D'après Burkert qui a travaillé la notion de sacrifice à partir du cas de la religion grecque antique, le rituel est une des activités du groupe qui facilite la formation et la communication. Pour lui, le rituel a pour objet de soutenir l'interaction sociale, de commémorer et préserver la solidarité entre les membres au sein du groupe¹⁴. Dans ce contexte il affirme : « *l'égorgeement des animaux et le versement de leur sang est au centre des rituels religieux, et cela est significatif dans le traitement de l'agression et du mal, comme dans le cas de la mort du fils de Dieu. Le choc de l'égorgeement est suivi par la consolidation, la culpabilité par la réparation, et la destruction par la reconstruction, qui nécessitent une libération d'un certain pouvoir*¹⁵ ».

Quant à Smith, la théorie du sacrifice doit avoir commencé avec l'animal domestique dans le cadre du processus socio-culturel de la domestication. Il définit la domestication comme un processus d'intervention humaine, et le sacrifice comme pratique de la mise à mort sélective en

¹¹ D. Zahan. 1970. *Religion spiritualité et pensée africaine*. Paris : Payot, p. 58.

¹² R. Girard. 1972. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset africaine, P. 100.

¹³ Ibid., p. 238, 366, 459.

¹⁴ W. Burkert. 1972. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Sacrificial Ritual and Myth*. Berkley: University of California, p. 200-201.

¹⁵ W. Burkert, p. 155.

contradiction avec un meurtre accidentel¹⁶. Ainsi, dans le contexte des sociétés agraires et pastorales, le sacrifice rituel est le meurtre d'un animal.

Selon D. Rodgers, l'acte sacrificiel atteint son point culminant dans le meurtre rituel de l'animal qui libère les énergies sacrées, lesquelles coulent tant sur l'autel que sur les personnes qui exécutent le sacrifice. Socialement, cela sert de moyen de réconciliation entre les exécuteurs de sacrifice et les dieux pour qui le sacrifice est fait¹⁷. Ainsi, dans la croyance traditionnelle africaine, l'efficacité des sacrifices sanglants est fondée sur le statut du sang qui symbolise le principe vital, la force et la puissance.

Dans cette perspective, comment le rituel de sacrifice sanglant est-il un moyen dynamique de transmettre une puissance entre le monde profane et le monde sacré et comment cette transmission des énergies s'opère-t-elle? Plusieurs explications ont été avancées. Les chercheurs qui se sont investis dans ce domaine ont abouti aux résultats suivants:

Dans son analyse du sacrifice chez les peuples Mwaba-Gurma et Éwé, l'anthropologue Albert de Surgy montre que la croyance en l'efficacité du sacrifice sanglant résulte chez ces peuples d'une vision métaphysique de l'univers. Étant donné que le monde est peuplé de forces multiples, d'entités diverses qui sont impliquées dans la vie des hommes, le rituel sacrificiel est un acte qui contient en soi une force selon cette même croyance¹⁸.

Germaine Dieterlen montre dans son étude sur les Bambaras que ce genre de rituel sacrificiel oblige les forces spirituelles qu'une telle cérémonie est sensée promouvoir à se manifester. Elle affirme : *« il y a sacrifice quand le sang de la victime coule sur une matière ou un objet contenant la force d'une puissance surnaturelle ou d'un ancêtre. Les paroles de la prière prononcées pendant la mise à mort consacrent la victime à la puissance qui vient, selon la croyance populaire, se nourrir du sang. Dans le même temps, elles dirigent les forces de vie qui*

¹⁶ J.Z. Smith. 1987. *The Domestication*, in Homerton-Kelly (dir.), *Violent Origin*. Stamford: Stamford University Press, p. 200-201.

¹⁷ D. Rodgers, *The Brill dictionary of Religion*, p. 1657.

¹⁸ A. de Surgy. 1988. *De l'Universalité d'une forme africaine de Sacrifice*. Paris : Payot- CNRS, p. 31-37.

s'échappent du corps(...), dans tous les cas, le sacrifice institue un échange : celui qui sacrifie reçoit en retour une part de force de celui qu'il prie¹⁹».

En examinant le mécanisme du sacrifice animal chez les Dogons, Marcel Griaule rappelle que le sang de toute créature vivante véhicule une force vitale (*nyama*) qui, une fois libérée permet à la victime animale de déclencher un circuit énergétique qui relie le sacrifiant, la puissance alertée, l'autel et la victime. Autrement dit, la mort de celle-ci libère une force dont l'élan stimule le mouvement d'autres forces qui, par leurs réactions et leurs échanges, profitent au sacrifiant et à la puissance surnaturelle²⁰.

Dans un article de synthèse où les données africaines servent de référence (Dogon, Nuer, Dinka, Luba, Tellensi, Nyoro), Beattie affirme: « *la mise à mort rituelle d'un animal est la composante essentielle de l'acte sacrificiel. Il fonde son interprétation dans une théorie du pouvoir surnaturel (énergie, force vitale) et du rôle de l'immolation sanglante comme moyen accordé aux hommes de manipuler et de s'approprier de ce pouvoir²¹ ».*

Bref, le sacrifice sanglant paraît comme un instrument de déclenchement et de redistribution de la force vitale de la victime. La mort de celle-ci libère une force qui profite au sacrifiant et à la puissance surnaturelle. À ce niveau, quelle relation peut-on établir entre les sacrifices sanglants dans les religions traditionnelles africaines, le sacrifice dans Lévitique et le sacrifice dans l'épître aux Hébreux? En effet, vu que le thème de sacrifice sanglant dans l'épître aux Hébreux 9, 1-10,18 a son arrière-plan dans l'Ancien Testament, il est important de considérer d'abord ce qu'il en est du dynamisme du sacrifice sanglant dans Lévitique 1-7; 16, 5-34 et 17, 11.

1.3.3 Le sacrifice sanglant et sa vertu dans Lévitique

Selon R. De Vaux, le sacrifice pour le péché (Lv 4, 1-5; 6, 17-23) occupe une place primordiale parce que c'est à travers ce sacrifice que le sang joue un rôle de purification et

¹⁹G. Dieterlen. 1951. *Essai sur la Religion Bambara*. Paris: Payot, p. 113-114

²⁰M. Griaule, p. 53.

²¹J.H.M. Beattie. 1980. « On the Understanding Sacrifice ». In M.F.C. Bourdillon (dir.). M. Fortes. *Sacrifice*. London, cité par Neusch. M. 1994, op.cit., p. 24

d'expiation²². Migron abonde dans le même sens et soutient que le sang est un agent de purification dans tout rituel sacrificiel, mais uniquement sur différents objets du culte, sur les cornes de l'autel et le sanctuaire²³. Dans la même optique, il souligne avec raison que la purification du sacrifiant se fait par des rites spécifiques tels que des ablutions ou la quarantaine²⁴.

Dans la même perspective, Alexander Desmond explique que le texte de Lévitique 17,11 est un texte clé qui explique les rites du sang. Il souligne un principe important : Dieu a donné le sang des animaux qui contient leur vie pour expier les péchés de son peuple. Ainsi, le sang peut servir au rite sacrificiel d'expiation car il est porteur de la vie et représente une vie ôtée, c'est-à-dire une mort substitutive²⁵. Ainsi, Dieu a mis le sang à part pour l'expiation. Félix Chingola de son côté affirme que le sang assure la vie à toutes les parties du corps. Il représente l'essence de la vie et c'est en vertu de ce principe vital qu'il est accepté devant Dieu comme représentant la personne humaine, et que celui de l'animal pouvait être utilisé pour faire expiation²⁶.

D'après la conception hébraïque, le sang contient la vie (Gn. 9,4, Lv. 7,26-27). Lv. 17,11 dit : « *la vie de la chair est dans le sang. Ce sang, je vous l'ai donné, moi, pour faire sur l'autel le rite d'expiation pour vos vies, car c'est le sang qui expie par la vie qui est en lui* ». Ce texte a inspiré l'épître aux Hébreux 9, 22 qui l'applique au sacrifice du Christ: « *Sans effusion de sang, il n'y a pas de rémission* ». Ainsi, ce verset qui précise que le sang est destiné au *kappér*, a joué un rôle considérable pour l'interprétation juridique de la mort du Christ sur la croix, et a traditionnellement servi de principe heuristique pour expliquer la fonction du sacrifice de l'Ancienne Alliance, considéré comme sa préfiguration.

1.3.4 Le sacrifice du Christ dans l'épître aux Hébreux

Étant donné que l'objectif spécifique de notre recherche est de parvenir à dégager des similitudes et des différences entre la pratique traditionnelle de l'Afrique et le sacrifice du Christ, l'épître aux Hébreux est le principal livre du Nouveau Testament qui reflète le système

²² R. de Vaux. 1964. *Les sacrifices dans l'Ancien testament*. Paris : Galbada, p.28-29.

²³ J. Milgrom. 1983. *Study in Cultic Theology and Terminology*. Leiden: Brill, p. 6.

²⁴ Ibid., p. 67

²⁵ A. Desmond et Brian S. Rosner. 2006. *Dictionnaire de Théologie Biblique*. Paris: Excelsis, p. 170.

²⁶ F. Chingola. 2008. *Lévitique dans Commentaire Biblique Contemporain*. Paris: Farel, p. 121.

sacrificiel lévitique et qui semble avoir certaines similitudes avec le système sacrificiel africain en ce qui concerne le dynamisme du sacrifice sanglant. Dans cette perspective, comment ce dynamisme se manifeste-t-il?

Se référant à l'épître aux Hébreux, Nelson affirme que le sang est le médium qui permet d'approcher Dieu et cela souligne la puissance du sang de Jésus pour effacer le péché et purifier la conscience. Pour lui, le sang de la vie sacrificielle du Christ est supérieur à d'autres sacrifices sanglants parce qu'il a sacrifié sa propre vie²⁷.

Boobyer abonde dans le même sens en affirmant que la puissance du sang de Jésus apparaît dans ce bout de phrase de l'épître aux Hébreux 9, 22: « sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon ». Pour lui, le sang de Jésus a contribué à la suppression des obstacles qui bloquaient la communion avec Dieu. Ainsi, le sang n'est pas une superstition ou un rituel magique mais le meilleur sacrifice que Dieu agrée. L'ancienne alliance a été inaugurée par le sang de veaux et de boucs (Ex 24, 8), la nouvelle alliance par un sacrifice supérieur, celui du fils de Dieu, l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde²⁸.

Selon Strathmann, le sacrifice du Christ est unique et pleinement suffisant parce que son effet était parfait : une rédemption unique (He 9,12), la véritable suppression du péché (He 9,26.28), et pour cette raison, l'abolition de l'ordre sacrificiel en vigueur jusque-là (He 10, 5-10). C'est ainsi que pour Hébreux, l'unicité du sacrifice du Christ est un trait d'une importance capitale qui est le pendant et la confirmation de sa pleine efficacité²⁹.

Bref, le sacrifice du Christ dans l'épître aux Hébreux communique les avantages sotériologiques à travers l'expiation et la sanctification, les avantages psychologiques par l'enlèvement de la culpabilité et la purification de la conscience des adorateurs.

²⁷ R.D. Nelson. 2003. « He offered Himself: sacrifice in Hebrews ». Interpretation. *Journal of Biblical Theology*, 57, p. 250-265.

²⁸ G.H. Boobyer. 1973. *The Broadman Bible Commentary: Hebrews – Revelation, 12*, (dir.). C. J. Allen. Marshall, Morgan and Scott, in *Scottish Journal of Theology*, p. 66.

²⁹ H. Strathmann. 1971. *L'épître aux Hébreux*. Genève: Labor et Fides, p. 95-96.

1.4. Hypothèse de travail

L'exploration de l'étude du thème sur le dynamisme des sacrifices sanglants m'a permis de dégager cinq questions auxquelles va s'articuler mon hypothèse de recherche.

Premièrement, comment le rituel de sacrifice sanglant est-il un moyen dynamique de transmettre une puissance entre le monde profane et le monde sacré, et comment cette transmission des énergies s'opère-t-elle concrètement?

Deuxièmement, le fait que certains africains convertis au christianisme continuent de s'accrocher au rituel des sacrifices sanglants ne renforce-t-il pas la croyance populaire selon laquelle certaines forces inhérentes au sang des sacrifices stimulent et renforcent ceux qui s'y adonnent? Compte tenu de la continuité et de la discontinuité de cette pratique au sein de certaines tribus africaines, la croyance selon laquelle les forces invisibles liées aux sacrifices sanglants dotent les participants de capacités surnaturelles pour que ces derniers puissent communiquer avec certaines entités dans le monde non physique fera l'objet de notre investigation.

Troisièmement, la revendication de similitude et d'interchangeabilité qui prône l'idée selon laquelle les sacrifices bibliques sont de la même essence, attribuant ainsi la même valeur intrinsèque aux sacrifices traditionnels africains est-elle fondée?

Quatrièmement, Pourquoi le rituel de sacrifice sanglant demeure-t-il attractif et captivant au point de pousser certaines tribus africaines à y adhérer jusqu'aujourd'hui?

Cinquièmement,, comment le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants est-il vu dans les religions traditionnelles africaines (tribu Xhosa) et dans la bible (Lv et Hé); ces sacrifices sont-ils nécessaires aujourd'hui? Bref, le présent mémoire va s'efforcer d'éclaircir toutes ces zones d'ombre dans le cadre des sacrifices sanglants. La comparaison entre les sacrifices bibliques et les sacrifices dans les religions traditionnelles africaines pourra faciliter un rapprochement pour permettre un dialogue entre les deux systèmes religieux.

1.5. La pertinence des concepts clés de la recherche

Deux expressions constituent les concepts clés de cette étude. Il s'agit de : « *dynamisme communicatif* » et « *sacrifice sanglant* ».

1.5.1 Dynamisme-communicatif

Pour Myers, le mot « dynamisme » vient du mot grec « *dynamis*³⁰ » qui signifie une force en action capable de se transmettre, une énergie immanente capable d'être partagée. Ce mot peut aussi être défini comme un potentiel ou une force opérante et active. L'Ancien Testament le définit dans le sens de force, pouvoir ou aptitude³¹.

Selon Stevenson, l'adjectif « *communicatif* » vient du verbe « *communiquer* » qui signifie partager ou échanger une information, transmettre une émotion ou un désir. Le mot communiquer est historiquement lié au mot commun. Il vient du latin « *communicare* » qui signifie partager ou rendre commun. Quand nous communiquons, nous augmentons notre connaissance partagée, notre sens commun, la condition de base de toute vie en communauté³². Dans ce contexte, l'adjectif « *communicatif* » peut signifier : être enclin à parler librement et parfois indiscrètement³³.

1.5.2. Sacrifice sanglant

Selon D. Rodgers, le sacrifice sanglant est un acte cultuel pendant lequel des victimes animales consacrées sont tuées et offertes à une divinité ou à un être surnaturel. La question sous-jacente est le symbolisme du sang qui, dans la pensée traditionnelle africaine assure une communication véritable avec les puissances surnaturelles. Ainsi, dans le rituel sacrificiel, le sang symbolise le principe vital, la force ou la puissance. Dans cette perspective, le dynamisme des sacrifices sanglants se réfère à ce transfert de force ou d'énergie à travers des symboles

³⁰ A. C. Myers. 1987. *The Eerdmans's Bible Dictionary*. Michigan: Grand Rapids, p. 844.

³¹ A.C. Myers, p. 844.

³² A. Stevenson. 2002. *Little Oxford Dictionary of English Language* 8th Ed. New York: Oxford University Press, p. 133.

³³ J. Stein and S. B. Flexner. 1984. *Random House College Thesaurus*. New York: Random House Publisher, p. 147.

partagés lors d'un rituel sacrificiel³⁴. A ce niveau, on peut se poser la question suivante: à quelle méthode ou approche se rattachent ces concepts?

1.6. Stratégies méthodologiques

Dans cette section, le chercheur va consulter les ouvrages anthropologiques sur la culture bantoue, les ouvrages qui parlent du sacrifice dans Lévitique et des documents sur l'étude de l'épître aux Hébreux. Tous ces ouvrages seront complétés par des articles et revues en rapport avec le sujet de la dissertation.

1.6.1 Le choix de la bibliographie secondaire

Dans les limites d'un mémoire de maîtrise qui touche à trois domaines (ethnologie, Lv, He), il convient de limiter le nombre d'interlocuteurs :

D'une part, la sélection du corpus sera basée sur les observations d'ordre anthropologique réalisées par Girard, Burkert et Smith en ce qui concerne les théories sur les sacrifices sanglant; les ouvrages de Heusch, Dieterlen, Griaule, Beattie, Colleyn, Pritchard, Zahan, pour l'étude des sacrifices sanglants dans les religions traditionnelles africaines; et les études réalisées par Pauw, Staples, Olivier, Hammond-Tokai, Bigle, Atoll, Lama, Wilson, Ramu, Berland, Sipura sur les sacrifices sanglants au sein de la tribu Xhosa de l'Afrique du Sud.

D'autre part, pour l'étude du sacrifice dans le livre du Lévitique, nous consulterons les commentaires et études sur Lévitique réalisés par De Vaux, Marx, Vogel, Migron, Westcott, Lopez, Marx. Les articles de Levine et de Cheyne seront également consultés.

Enfin, dans le cadre de l'exégèse d'Hébreux 9, 1-10, 18, le chercheur se servira des ouvrages de Vanhoye, Dussaut, Massonnet, des commentaires de Westcott, Attridge, Allen, Macdonald, Strathmann, Brown, Brooks, Nelson, Warren. Les articles de Selby, Thompson, Cortez, Stanley, Reding, Swetnam seront aussi exploités.

³⁴ D. Rodgers, *The Brill dictionary of Religion*, p. 1657.

1.6.2. Méthode d'approche, d'organiser et d'interpréter les données.

En ce qui concerne l'étude du sacrifice dans la religion traditionnelle africaine, le chercheur utilisera la méthode ethnologique. En effet, étant donné la dimension symbolique qui caractérise l'ethnologie (étude des mythes, des rites et des pratiques symboliques du monde environnant), cette approche va permettre d'entrer en adéquation avec l'interprétation du rituel sacrificiel dans les religions traditionnelles africaines³⁵.

Au sujet du sacrifice dans le livre du Lévitique, une approche herméneutique sera utilisée. Il consistera en une explication brève du rituel sacrificiel avec une insistance particulière sur le statut du sang et son rôle dans les transactions sacrificielles. Pour le sacrifice dans l'épître aux Hébreux, une approche synchronique sera envisagée dans le cadre d'une analyse structurelle du texte d'Hébreux 9,1-10,18.

Pour mener à bien ce projet, le chercheur utilisera les documents écrits. Il s'agira des livres et des articles de revues qui parlent du sujet de recherche. Ainsi, une insistance particulière sera portée sur les éléments relatifs aux sacrifices sanglants dans la tradition africaine et sur les éléments qui parlent du sacrifice de Jésus dans l'Épître aux Hébreux. L'interprétation des données va consister à faire une comparaison entre les résultats issus des pratiques rituelles de sacrifices sanglants au sein de la tribu Xhosa de l'Afrique du Sud et des éléments issus de l'analyse structurelle d'He 9, 1-10, 18. Cela va nous permettre de dégager des similitudes et des différences afin de trouver une plate-forme de dialogue entre les religions traditionnelles africaine et le christianisme

1.6.3. La mise en contribution des méthodes

Dans le cadre des sacrifices sanglants dans les religions traditionnelles africaine, le chercheur va utiliser l'approche ethnologique, qui est fondée sur l'étude de l'être humain dans son environnement culturel, social et religieux. Dans cette optique, Jean Poirier précise que l'ethnologie se préoccupe de l'étude des mythes, des rites et des pratiques symboliques du monde environnant³⁶. Ainsi, le chercheur va inscrire l'étude des sacrifices sanglants dans la

³⁵ J. Poirier. 1984. *Histoire de l'ethnologie*, (Que sais-je?). Paris: PUF, P. 6.

³⁶ Ibid., p. 6.

religion traditionnelle africaine dans un cadre interprétatif afin de faciliter la compréhension du statut des sacrifices et des relations rituelles entre sacrifiant, victime et destinataire dans ces cultures.

Pour l'étude du sacrifice dans le Livre du Lévitique comme arrière-plan de l'étude du sacrifice dans l'épître aux Hébreux, l'approche du chercheur sera de décrire brièvement la nature et le but des sacrifices sanglants tels que présentés dans les sept premiers chapitres du Lévitique et dégager le relatif consensus actuel.

L'étude de l'épître aux Hébreux 9,1-10,18 sera envisagée sous l'angle de la synchronie dans le cadre d'une analyse structurelle du texte dans son état final. Cela va nous permettre de comprendre la métaphore sacrificielle dans le fonctionnement global du texte. Cette démarche qui se veut structurelle comprendra : la délimitation du texte à l'aide des indices structurels formels (inclusion, etc.), le repérage des figures qui structure le texte pour découvrir les récurrences ainsi que les autres types de correspondances (les termes en rapport avec la synonymie, antithèse ou synthèse), la démonstration de la structure et l'interprétation.

1.6.4. Subdivision du travail

Cette dissertation va s'articuler autour de sept chapitres à savoir: L'introduction générale, le cadre heuristique, les sacrifices dans la perspective bantoue (cas de la tribu Xhosa), le sacrifice dans Lévitique comme cadre religieux pour la compréhension du sacrifice du Christ dans l'épître aux Hébreux, une comparaison avec la perspective bantoue, et enfin la conclusion générale (voir table des matières pour les détails).

1.7. Conclusion

Dans ce chapitre introductif, nous nous sommes penchés sur le cadre théorique. Nous avons présenté les objectifs, la problématique, l'état de la question et l'hypothèse de travail. Nous avons ensuite défini les concepts clés de la recherche et les approches qui se rattachent à ces concepts, le choix du corpus, la mise à contribution des méthodes, la subdivision de l'étude et conclusion. Le chapitre suivant sera consacré au cadre heuristique.

Chapitre 2 : Cadre heuristique

2.1. Introduction

Les anthropologues et les ethnologues ne sont pas parvenus à se mettre d'accord sur l'origine et la définition exacte du terme sacrifice, et par conséquent, ils n'ont pas pu mettre sur pied un cadre théorique fiable pour explorer ce domaine. Ainsi, dans le cadre de cette étude, nous ne prétendons pas aller au-delà de ce qui a été fait, mais nous voulons simplement faire un survol critique des théories relatives aux sacrifices sanglants telles qu'envisagées par certains anthropologues, ethnologues et chercheurs modernes dans le but de donner un cadre théorique à cette dissertation. Passons maintenant au survol succinct de ces théories telles qu'envisagées par Walter Burkert, René Girard et Jonathan Smith.

2.2. Les théories scientifiques sur les sacrifices sanglants

2.2.1. Walter Burkert

Selon Burkert, la société humaine a été modelée par le passé . C'est dans cette optique qu'il considère la religion comme un phénomène social, qui est utilisé comme moyen de communication traditionnelle, et qui insiste sur la fonction primaire du rituel religieux. Il souligne que les aspects des pratiques sacrificielles grecques consistant à manipuler la chair et les os des victimes animales ressemblaient aux pratiques des chasseurs du paléolithique³⁷. Après la chasse, la viande de gibier était distribuée aux membres de la communauté en vue de la consolidation de celle-ci par un repas communautaire³⁸. Dans cette perspective, examinons la pensée de Burkert en ce qui concerne le rituel et le mythe.

³⁷ W. Burkert, *Homo Necans*, p. 24.

³⁸ *Ibid.*, p. 24

2.2.2. Point de vue de Burkert sur le rituel et le mythe

Pour lui, le rituel est un phénomène de communication et une forme du langage. Ainsi, l'activité rituelle a besoin d'être vue dans un contexte communicatif et comprend une combinaison des choses telles que le feu, le sang et les armes d'une part, et d'autre part, la nourriture et la sexualité. Le rituel soutient les interactions sociales, c'est une communication enracinée dans l'interaction pragmatique de la société. C'est une structure, une suite d'action qu'on peut percevoir, identifier et décrire comme tel³⁹. En ce qui concerne la relation entre le rituel et le mythe, Burkert souligne que le rituel ne se contente pas seulement de transmettre l'information, mais affecte souvent de façon directe son destinataire et parfois son expéditeur. Il affirme: « *les rituels sont des formes communicationnelles de comportement qui allient les éléments innés à l'apprentissage, et se transmettent à travers les générations dans un contexte stratégique d'interaction sociale*⁴⁰ ». Par conséquent, le rite peut être considéré comme étant une expression individuelle ou collective à travers des cérémonies reconnues comme l'univers social des participants⁴¹. Pour lui, le mythe est une histoire traditionnelle imaginaire qui est portée par le récit, dans lequel sont transposés des événements et dont l'objectif est d'enrichir la narration. En effet, étant donné que le mythe fonde et justifie les structures d'ordre et des institutions sociales, il n'est pas sans rapport avec le rituel qui permet à l'interaction sociale de fonctionner. Selon l'évolution historique, le rite et le mythe ne sont pas du même âge. Le mythe n'émane pas du rituel, mais peut être daté d'avant l'avènement du langage. Paradoxalement, les deux systèmes sont intimement liés, mais aussi, chacun peut exister indépendamment l'un de l'autre⁴². S'il en est ainsi, quelle est la pensée de Burkert sur le rituel sacrificiel?

2.2.3. Le rituel sacrificiel selon Burkert

Burkert s'intéresse à l'égorgeage de l'animal et au versement de son sang comme étant des actes centraux aux rituels religieux, et souligne dans cette optique que la violence est inévitable en ce qui concerne la fondation de la culture humaine. Il soutient l'idée du bouc émissaire, et pour lui, le sentiment de culpabilité qui pèse sur ceux qui ont échappé au sacrifice exige que la victime soit considérée comme coupable, impure et souillée. Ici, Burkert renvoie à Girard, et souligne

³⁹ W. Burkert, *Homo Necans*, p. 24.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁴¹ *Ibid.*, p. 24.

⁴² W. Burkert, p. 29-34.

l'originalité de son travail, en mettant plus l'accent sur l'angoisse et la culpabilité que sur la compétition et le désir mimétique⁴³. Dans son analyse de la structure du rituel sacrificiel, Burkert identifie trois aspects de la mort : « *le rite préliminaire de la purification et de la préparation, le point culminant émotionnel scellé par le cri suite au premier coup de couteau donné à la victime, et enfin la conclusion du rite qui comporte le sacrifice animal et le partage du repas communautaire*⁴⁴ ». Ainsi, le sacrifice transforme la mort en joie de vivre et donne à la société une forme spécifique de survie⁴⁵. Dans ce contexte, l'expérience choquante de l'acte d'égorgeant de la victime est accompagnée par la consolidation, la culpabilité est suivie par la réparation et la destruction est écartée pour céder place à la construction⁴⁶.

Selon Burkert, le sacrifice dérive de la chasse rituelle. Il part de l'idée que l'espèce humaine a structuré pendant très longtemps son existence collective en vivant de la chasse et de la cueillette. C'est ainsi que dans les sociétés de chasse encore accessibles à l'enquête ethnologique, les chasseurs expriment des sentiments de culpabilité à l'égard de l'animal abattu. Il souligne qu'il y a un sentiment évasif de peur et de culpabilité quand une personne voit un écoulement du sang. Il mentionne finalement que le sang et la mort établissent le sens de la communauté. Plus tard, la culpabilité est éliminée dans la tentative du rituel de restaurer et de reconstituer l'animal après avoir rassemblé des os, l'exposition du crâne et l'étirement de la peau⁴⁷.

2.2.4. Critique de la théorie de Burkert

Lambert donne quelques points de vue critiques au sujet de la théorie de Burkert sur le rituel sacrificiel au paléolithique. Il nie le fait que le peuple Zulu qui offre le sacrifice expérimente la culpabilité et l'anxiété à tout moment et dans toutes les circonstances, avant et après l'immolation de la victime sacrificielle. Il souligne que lors des sacrifices dans la Grèce ancienne, on cachait l'arme dans le panier de grain, alors que le sacrifice Zulu ne cherchait pas à cacher la violence, mais plutôt à l'accentuer. Dans la même optique, Lambert montre que la théorie de Burkert ne peut être tenue pour universelle parce que le lien entre le sacrifice, la culpabilité et la chasse n'est pas nécessairement le même dans toutes les cultures. Ainsi, les ressemblances ne peuvent pas éclipser

⁴³ W. Burkert. 1996. *Creation of Sacred: Tracks of biology and early Religion*. Cambridge: Harvard University Press, p.53.

⁴⁴ W. Burkert, *Homo Necans*, p. 13.

⁴⁵ W. Burkert, p. 35.

⁴⁶ W. Burkert, p. 38.

⁴⁷ W. Burkert, p. 21.

les grandes différences⁴⁸. Se référant aux participants du rituel, Lambert soulève une question cruciale: Est-ce que tous les participants aux actes rituels savent pourquoi ils pratiquent le rituel ? La réponse à cette question est négative. Les participants au rituel sont seulement capables d'exprimer leur comportement dans le cadre de leur tradition ou de leur fonction immédiate, mais pas en termes d'origine comme le prétend Burkert. Dans ce contexte, ceci contredit la théorie des antécédents formatifs qui sont chargés de spéculation⁴⁹.

Jetant un regard sur la théorie de Burkert, Kirk soutient qu'il n'y a pas de système valide dans l'étude des sacrifices. Il est sceptique en ce qui concerne l'approche structuraliste de traiter le rituel sacrificiel en le connectant avec d'autres sujets. Il critique enfin le point de vue de Burkert sur l'anxiété et l'agression se référant au système sacrificiel grec qui comporte beaucoup de spéculation. Aussi, il s'agit d'une période sur laquelle on ne trouve pas assez d'informations. En outre, c'est une erreur d'appréciation de la part de Burkert que de vouloir asseoir son argumentation sur des notions d'il y a vingt siècles de la préhistoire. Il conclut en disant que la compréhension de Burkert sur l'origine et la fonction du rituel sacrificiel peut être considérée comme imaginaire⁵⁰.

2.3. Théorie de René Girard sur le rituel sacrificiel

2.3.1. L'arrière-plan de sa pensée

René Girard est un critique littéraire apprécié dont le point de vue sur la violence, le sacrifice et l'agression se trouve consigné dans son œuvre intitulée « *La violence et le sacré* », publié en 1972, la même année que « *Homo-Neacans* » de Burkert en Allemagne. Écrits indépendamment l'un de l'autre, ces deux ouvrages constituent une réaction à l'horreur de la guerre du Vietnam, le problème concernant l'agression humaine ainsi que la survie de la société humaine. L'approche littéraire de Girard est proche de celle de Burkert, car il affirme avoir aussi été influencé par le structuralisme⁵¹. S'il en est ainsi, quelles sont les grandes lignes de sa pensée?

⁴⁸ M. Lambert. 1993. « Ancient Greek and Zulu sacrificial ritual: A comparative Analysis », in *Numen*, 40, p. 305-308.

⁴⁹ M. Lambert, p. 307.

⁵⁰ G.S. Kirk. 1980. *Some Methodological Pitfalls in Study of Ancient Greek Sacrifice*, in Rudhardt. J and Reverdin. O (dir.). *Le sacrifice dans l'antiquité*. Genève: Fondation Hardt, p. 42-76.

⁵¹ R. Girard, *La violence et le sacré*, p.108.

2.3.2. *La pensée de René Girard sur le rituel et le mythe*

Selon Girard, le rituel est par définition la reconstitution d'un événement antérieur. Il affirme : « C'est un mode particulier de communication, une action enracinée dans une interaction d'ordre pragmatique. De ce fait, il ne se contente pas de transporter l'information, mais affecte souvent et de façon directe son destinataire et parfois son expéditeur. Il comporte deux aspects distincts: la manière dont le rituel représente ou remplace l'événement antérieur et la façon dont il interprète l'acte de tuer; et le mythe pour une dissimulation verbalisée de l'événement. Ainsi, le rituel appartient à l'institution sociale dynamique appelé répétition, car elle se présente elle-même comme reconstitution mimétique d'un événement antérieur, tandis que le mythe sert à décrire le cours le plus rassurant du point de départ de la communauté au sens le plus large⁵²».

Dans cette perspective, l'événement antérieur que toutes les mises à mort représentent est un meurtre collectif, un acte de violence d'une foule déchainée. Dans ce même contexte, le sacrifice devient un terme consacré pour parler du phénomène de la mise à mort collective d'une victime humaine ou animale, de justification mythique et de sa ritualisation⁵³. En effet, dans le but de comprendre comment un meurtre collectif a pu être l'acte inaugural, comment un acte de violence a pu à la fois définir le problème et apporter la solution, Girard propose le scénario suivant: « *les êtres humains ne disposent pas d'un mécanisme permettant de mettre fin à leur agressivité intraspécifique, une fois déclenché, les conflits et les rivalités ne peuvent s'achever que par un homicide⁵⁴*», d'où la théorie du mécanisme victimaire.

2.3.3. *René Girard et la théorie du mécanisme victimaire*

La pensée de Girard sur le sacrifice est résumée dans son livre « *la violence et le sacré* » où il défend l'idée selon laquelle le mécanisme victimaire définit le rite du sacrifice. Selon lui, le rituel sacrificiel a une fonction qui consiste à apaiser et à réguler la violence interne d'une communauté. Dans cette optique, le sacrifice a pour but de protéger la communauté de sa propre violence. Ce sont surtout les malentendus, les rivalités, et les jalousies que le sacrifice doit éloigner. C'est le rétablissement de l'harmonie et l'unité de la communauté qu'il restaure et redynamise⁵⁵. Quand la

⁵² R. Girard. 1987. *Sanglante origine*. Paris: Flammarion, p. 99-100.

⁵³ R. Girard, *La violence et le sacré*, p. 285.

⁵⁴ R. Girard, p.286.

⁵⁵ R. Girard, p. 18-19.

violence n'est pas maîtrisée, le sacrifice va chercher à la canaliser dans une bonne direction, et cela par l'entremise d'une victime sacrificielle, susceptible d'être frappée sans danger car il n'y a personne pour plaider sa cause⁵⁶.

Dans cette perspective, le paradigme de la victime sacrificielle est le *pharmakos* (grec), car il réussit à maîtriser la violence en le renvoyant vers un individu unique, la victime émissaire⁵⁷. Prévoyante, la ville d'Athènes entretenait à ses frais un certain nombre de malheureux pour les sacrifices de ce genre. En cas de besoin, quand une calamité s'abattait ou menaçait de s'abattre sur la ville, épidémie, famine, invasion étrangère, dissensions intérieures, il y avait un *pharmakos* à la disposition de la communauté. Dans ce contexte, le fait de canaliser la violence sur un objet permet de l'extérioriser et de l'expulser⁵⁸. Comme Œdipe, la victime passe pour une souillure qui contamine toutes choses autour d'elle et dont la mort purge la communauté puisqu'elle y ramène la tranquillité⁵⁹. Ainsi, le mécanisme de la victime émissaire ou mécanisme victimaire à l'œuvre dans le sacrifice réussit à maîtriser la violence en lui conférant un régime transitif : « *là où quelques instants plutôt il y avait mille conflits particuliers, mille couples de frères ennemis isolés les uns des autres, il y a de nouveau une communauté, toute entière unie dans la haine que lui inspire un de ses membre seulement. Toutes les rancunes éparpillées sur mille individus différents, toutes les haines divergentes, vont désormais vers un individu unique, la victime émissaire*⁶⁰».

2.3.4. Le bouc émissaire et le rituel sacrificiel

Girard affirme que le sacrifice a ses racines dans un fictif acte de violence préhistorique engendré par les faits humains, qui par des mécanismes de rupture ont engendré l'agression intraspécifique. Il résume sa pensée en ces termes : « *La solution pour un meurtre est le meurtre. Cela montre la seconde caractéristique du comportement humain: le désir mimétique du meurtre se révèle être une nécessité en raison du simple fait que le désir est appris par émulation*⁶¹». Dans cette perspective, une victime de substitution est choisie pour annihiler le cycle du meurtre. Ainsi, le meurtre de la victime accorde temporairement la paix à la communauté, et la victime

⁵⁶ R. Girard, *violence et le sacré*, p. 27.

⁵⁷ R. Girard, p. 122.

⁵⁸ R. Girard, p. 143.

⁵⁹ R. Girard, p. 143.

⁶⁰ R. Girard, p. 122.

⁶¹ R. Girard, p. 8-9.

sélectionnée devient un bouc émissaire. Girard le considère comme un principe générateur de la mythologie, du rituel, de la relation primitive et de la culture dans son ensemble⁶². Pour lui, l'unanimité de la violence contre la victime est un trait essentiel du mécanisme victimaire : « *C'est l'unanimité moins un qui résulte du retournement de tous contre un, la victime à éliminer. Le bouc émissaire est donc ce moins un de la violence collective sans laquelle une communauté décomposée ne peut se remettre en place en tant qu'ordre culturel. C'est pourquoi la violence unanime est fondatrice*⁶³ ». Enfin, si la victime émissaire peut seule mettre fin au cercle vicieux de la violence, elle amorce en même temps un autre cercle vicieux, celui du rite sacrificiel, qui pourrait bien être celui de la culture toute entière⁶⁴. Ainsi, tout rituel religieux sort de la victime émissaire et les grandes institutions humaines religieuses ou profanes sortent du rite⁶⁵. Pour lui, seul l'Évangile a réussi à casser le stéréotype de la persécution, en ce que malgré tous les efforts déployés pour rendre Jésus coupable, l'Évangile ne cesse de proclamer son innocence en le comparant au bouc émissaire, agneau de Dieu qui souffre pour les autres. Par son sacrifice, Christ a proposé à l'humanité un modèle qui s'appuie sur le sacrifice de soi et non pas sur celui d'un autre. Ainsi, il a mis un coup d'arrêt au mécanisme victimaire en assumant le rôle du bouc émissaire une fois pour toute. Il s'est présenté comme une victime qu'on sacrifie sur l'autel de la violence collective en prenant sur lui tous les péchés du monde⁶⁶.

2.3.5. Les critiques de la théorie de Girard

Burkert a critiqué la théorie de Girard sur la fiction et le meurtre collectif d'origine et souligne son manque de fondation historique. Il établit que Girard combine deux modèles apparemment distincts, celui du *bouc émissaire* ou *pharmakos* et celui du *sparagmos* (*déchirure en pièces*), dont les œuvres correspondantes de la littérature grecque seraient d'un côté Œdipe, roi de Sophocle, et de l'autre les Bacchantes d'Euripides. La différence la plus frappante est qu'Œdipe, qui assume le rôle de *pharmakos* n'est pas tué de manière violente par une foule dans une mise à mort collective spontanée comme le prétend Girard, mais il s'est présenté de son propre gré. Dans ce contexte, le bouc émissaire est différent du sacrifice normal à travers lequel le meurtre mène au repas

⁶² R. Girard, *La violence et le sacré*, p.121.

⁶³ R. Girard, p. 238, 366.

⁶⁴ R. Girard, p. 134-137.

⁶⁵ R. Girard, p. 459.

⁶⁶ R. Girard. 1982. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset, p. 152-153, 170.

communautaire⁶⁷. Toutefois, il convient de signaler que Burkert accepte le fait que la théorie de Girard sur le bouc émissaire a réussi à expliquer l'origine du sacrifice, mais il ne cesse de se cramponner sur sa propre hypothèse de chasse qui envisage une situation dans lequel le meurtre est légitime, car il peut s'agir d'une recherche de nourriture dans le système concurrentiel de la vie⁶⁸. S'il est vrai que Burkert soit en désaccord avec les détails de la théorie de Girard en ce qui concerne la réduction de toute chose aux oppositions binaires et le positionnement de la situation initiale hypothétique, l'idée de la culpabilité projetée pourrait être combinée avec l'idée de Burkert en ce qui concerne la construction de l'aspect communautaire et l'échange mort-vie.

2.4. Jonathan Smith et sa théorie

2.4.1. Son arrière-plan

Smith est un historien des religions hellénistique. Il utilise une méthodologie comparative, qui consiste en la juxtaposition d'un texte grec et d'un autre venant d'un contexte historique et culturel différent. Il affirme que la comparaison ne peut être assimilée à l'identification. Pour lui homo religious est équivalent à homo symbolicus⁶⁹.

2.4.2. La théorie de la domestication selon Jonathan Smith

Smith affirme que les indications paléolithiques sur l'origine du sacrifice sont incertaines. Si Burkert a tenté de prouver quelque chose sur l'ère paléolithique, il ne dispose pas des données fiables, et on ne peut admettre quoi que ce soit sur cette période⁷⁰. Selon lui, le sacrifice animal doit être considéré comme le meurtre d'un animal domestique dans des sociétés agraires et pastorales, probablement à l'ère secondaire ou tertiaire comme produit de la civilisation⁷¹. En suggérant un lien probable entre sacrifice et domestication, Smith précise que la théorie du sacrifice doit avoir commencé avec l'animal domestique dans le cadre du processus socio-culturel de la domestication. Il définit la domestication comme un processus d'intervention humaine, et le sacrifice comme pratique de la mise à mort sélective en contradiction avec le meurtre fortuit.

⁶⁷ W. Burkert, *Homo Necans*, p. 172.

⁶⁸ W. Burkert, p. 176.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 176.

⁷⁰ J.Z. Smith, *la domestication*, p. 4.

⁷¹ J.Z. Smith, p. 206.

Ainsi, dans le contexte agraire et pastoral, le sacrifice rituel est le meurtre d'un animal⁷². Bref, Smith considère finalement les actions rituelles comme un produit du hasard et sans véritable signification.

2.4.3. Les Critiques de Smith sur Burkert et Girard

Selon Smith, les activités rituelles peuvent être combinées avec le concept de déplacement. C'est pourquoi il faut être prudent en traitant les questions de rituel et de mythe pour ne pas tomber dans la hiérarchisation des actions et des expériences au détriment de la rationalité et du langage⁷³. Il rejette l'affirmation selon laquelle les éléments rituels peuvent travailler comme signe d'un système considéré comme signifiant, et encore au même moment ne rien signifier⁷⁴. Il souligne cependant que l'action et la parole, le rituel et le mythe sont des modes de connaissance humaine, et que les activités rituelles sont une exagération des activités de tous les jours. Pour lui, on ne peut pas trouver la théorie des sacrifices dans la recherche des origines, mais dans l'examen détaillé de la pratique⁷⁵.

La pensée de Smith est comparable à cette autre affirmation du philosophe Frits Staal. Ce dernier a analysé le rituel d'Agnicayana exécuté depuis 3000 ans dans un village au sud de l'Inde par les brahmanes de Nambudiri. Il plaide pour l'absence de signification essentielle du rituel. Il désapprouve l'idée selon laquelle le rituel consiste en des activités symboliques qui se réfèrent à autre chose. Il limite le rituel à une simple activité légiférée par des règles spécifiques. Pour Staal, la chose la plus importante à considérer est ce qu'une personne fait par opposition à ce qu'il pense ou croit⁷⁶. Staal conteste la théorie rituelle selon laquelle les rites expriment le mythe. Selon lui, le rituel manifeste son effet lorsqu'il est mis en contraste avec les activités qui concernent notre vie quotidienne ordinaire. Ainsi, dans la pratique rituelle, les règles comptent plus que les résultats. D'un point de vue positif, le rituel peut être considéré comme créateur d'un lien qui renforce la solidarité, stimule le moral et établit un lien avec les ancêtres. Il précise cependant que cet aspect du rituel peut seulement contribuer à la préservation du rituel et non à son origine⁷⁷.

⁷² J.Z. Smith, *Domestication*, p. 197.

⁷³ J.Z. Smith, p. 39.

⁷⁴ J.Z. Smith, p. 30.

⁷⁵ F. Staal. 1979. « The Meaningless of Ritual », in *Numen*, 26, p. 2

⁷⁶ F. Staal, p. 3.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 3.

2.4.4. Critique de la théorie de Smith

Smith développe une approche structuraliste qui insiste sur le langage, la structure des actes rituels et leur fonction au sein de la communauté. Précisons tout de suite que selon lui, le sacrifice n'est pas une médiation sur la domestication, mais le moyen par lequel les êtres humains s'identifient eux-mêmes comme mangeurs de viande cuite, par oppositions aux bêtes qui mangent la chair crue et les dieux qui ne mangent rien. En transformant la viande crue en viande cuite, le sacrifice constitue une médiation entre nature et culture⁷⁸. Il est clair que Smith et Staal appartiennent à des sociétés qui ne pratiquent pas le rituel sacrificiel, raison pour laquelle ils oublient qu'il existe un processus collectif qui aboutit à une sorte de transformation communautaire. Dans cette optique, Smith ne réalise pas la pertinence de certains aspects de la théorie de Burkert et de Girard en ce qui concerne la motivation de la violence sacrificielle et de son effet sur l'ensemble de la communauté.

2.5. Conclusion

Nous avons posé dans ce chapitre le cadre heuristique de cette dissertation et nous avons passé en revue quelques théories scientifiques récentes ainsi que leurs perspectives. Les critiques ont tenté de montrer l'importance du sacrifice dans une communauté donnée. Ils ont souligné et expliqué que le sacrifice a le pouvoir d'apaiser et de réguler la violence interne d'une communauté, de rassembler et d'amener la paix et l'harmonie, de promouvoir la réconciliation et le pardon.

Selon Burkert, le rituel est une des activités du groupe qui facilite la formation et la communication. Pour lui, le rituel a pour objet de soutenir l'interaction sociale, de commémorer et préserver la solidarité sociale entre les membres au sein du groupe⁷⁹. Ainsi, l'égorgeage des animaux et le versement de leur sang est au centre des rituels religieux, et cela est significatif dans le traitement de l'agression et du mal. Le choc de l'égorgeage est suivi par la consolidation, la culpabilité par la réparation, et la destruction par la reconstruction qui nécessitent une libération

⁷⁸ W. Burkert, *Creation of Sacred*, p. 198.

⁷⁹ W. Burkert, p. 200-201.

d'un certain pouvoir⁸⁰. Bref, le versement du sang est indispensable pour la perpétuation de la vie et pour l'écllosion d'une vie nouvelle⁸¹.

Selon Girard, le sacrifice a ses racines dans un fictif acte de violence préhistorique engendrée par les faits humains. Ainsi, le rituel sacrificiel a pour fonction d'apaiser et de réguler la violence interne d'une communauté. Ce sont les dissensions, les rivalités, les jalousies, les querelles entre proches que le sacrifice prétend d'abord éliminer, c'est l'harmonie de la communauté qu'il restaure⁸². Selon lui, tout rituel religieux sort de la victime émissaire et les grandes institutions humaines, religieuses et profanes sortent du rite⁸³.

De son côté, Smith plaide pour l'absence de signification essentielle du rituel et conteste la théorie selon laquelle les rites constituent le mythe. Selon lui, la théorie du sacrifice doit avoir commencé avec l'animal domestique dans le cadre du processus socio-culturel de la domestication⁸⁴.

Bref, la théorie de Burkert situe l'origine du sacrifice au paléolithique, Girard parle du meurtre rituel collectif et Smith du meurtre d'un animal domestique. En dépit de leurs faiblesses respectives, on apprend à partir de ces théories qu'il existe une matière qui a été développée dans le domaine du sacrifice sur laquelle toute étude peut être basée. Dans ce contexte, on apprend également que le sacrifice sanglant contribue à assurer la survie des communautés humaines, en les protégeant des agressions internes, en donnant la puissance pour la réconciliation, en établissant les relations harmonieuses, la communion et la fraternité entre le monde des vivants et le monde des ancêtres. Ainsi, ces théories peuvent être appliquées au rituel des sacrifices sanglants de l'Ancien Testament, dans le Nouveau Testament, au système des sacrifices sanglants africains en général, et au rituel sacrificiel du peuple Xhosa en particulier.

En termes individuel et communautaire, ces théories semblent fournir des avantages similaires. Elles constituent ainsi le cadre scientifique pour cette étude, lequel se réfère tant aux chrétiens de l'Occident qu'aux chrétiens Africain. Elles cherchent également à comprendre leurs situations respectives et à aplanir leurs différences en trouvant un cadre auquel ils peuvent se référer.

⁸⁰ W. Burkert, p. 155.

⁸¹ W. Burkert p. 12, 35-40.

⁸² W. Burkert, p. 16.

⁸³ R. Girard, *la violence et le sacré*, p. 100.

⁸⁴ R. Girard, p. 238, 366, 459.

Chapitre 3. Les sacrifices sanglants dans la perspective Bantoue : cas de la tribu Xhosa

3.1. Introduction

Avant de pousser plus loin l'analyse, il convient de faire le point sur le terme « Bantou » qui apparaît dans ce titre. L'appellation « bantou » désigne un groupe linguistique qui couvre la plus grande partie de l'Afrique centrale et australe. Il est composé d'environ quatre cent cinquante langues. Les affinités culturelles ont permis à certaines tribus bantoues de l'Afrique de conserver certaines coutumes et pratiques rituelles similaires dans le cadre des sacrifices sanglants⁸⁵.

En effet, le sacrifice est la clef de voûte de la religion traditionnelle africaine. Ainsi, le sentiment religieux qui se manifeste comme un système de relation entre le monde visible des hommes et le monde invisible influence profondément la vie et la survie des adeptes des religions traditionnelles africaines. Dans ce cadre, le sacrifice et la religion forment deux réalités fortement liées. Le sacrifice est un composant essentiel du rituel, un moment important, symboliquement pertinent, chargé de pouvoir qui permet à ceux qui l'exécutent de dire quelque chose sur eux ou sur la société dont ils sont membres. Ainsi, la valeur du sacrifice réside dans le sang versé des animaux le plus souvent, et quelque fois des victimes humaines. Le sang c'est la vie, il est la force vitale des êtres et le rythme de la vie⁸⁶. Ce chapitre va s'articuler autour des points suivants: L'acte sacrificiel et le rôle du sang; les sacrifices sanglants chez les Xhosas et la conclusion

3.2. L'acte sacrificiel et le rôle du sang

3.2.1. L'acte sacrificiel

Selon Zahan, « *La vie spirituelle africaine est si imprégnée de l'idée d'immolation que pratiquement on ne trouve nulle part, sur le continent noir, des populations dont les pratiques religieuses ne comportent pas l'égorgeement des victimes les plus diverses*⁸⁷ ». Il ajoute cette précision, « *car qui dit ici sacrifice, dit sang s'écoulant des bêtes égorgées (...) toute la valeur des*

⁸⁵ J.P. Chrétien. 1985. « Les bantous de la philologie Allemande à l'authenticité Africaine ». Revue d'histoire, 8, p. 40-44.

⁸⁶ A. Stamm. 1995. *Les religions africaines*. Paris: PUF, p. 54-55.

⁸⁷ D. Zahan, *Religion spiritualité et pensée africaine*, p. 58.

sacrifices africains découle de ce sang réel des animaux et des êtres humains tombés sur des innombrables autels⁸⁸».

Se référant aux données africaines des tribus Nuer, Dinka, Luba, Telligi et Nyoro, Beattie affirme : *« la mise à mort d'un animal est la composante essentielle de l'acte sacrificiel. Il concentre son interprétation dans une théorie du pouvoir surnaturel (énergie, force vitale) et du rôle de l'immolation sanglante comme moyen donné aux hommes de manipuler ce pouvoir pour se l'approprier⁸⁹ ».*

Dans son analyse du sacrifice chez les peuples Mwaba-Gurma et Éwé, l'anthropologue Albert de Surgy montre que la croyance en l'efficacité du sacrifice sanglant résulte chez ces peuples d'une vision métaphysique de l'univers. Étant donné que le monde est peuplé de forces multiples, d'entités diverses qui sont impliqués dans la vie des hommes, le rituel sacrificiel est un acte qui contient en soi une force selon cette même croyance⁹⁰.

Germaine Dieterlen montre dans son étude sur les Bambaras que ce genre de rituel sacrificiel oblige les forces spirituelles qu'une telle cérémonie est sensée promouvoir à se manifester : *« les paroles prononcées pendant la mise à mort consacrent la victime à la puissance qui vient, selon la croyance populaire, se nourrir du sang et diriger en même temps les forces de vie qui s'échappent du corps de la victime (...), dans tous les cas le sacrifice institue un échange : celui qui sacrifie reçoit en retour une part de force de celui qu'il prie⁹¹ ».*

Précisons enfin que l'acte sacrificiel demande l'usage d'un support qui est souvent un animal domestique. L'objectif peut être la libération d'une force nécessaire à la revitalisation du corps social, désir d'expiation des fautes, la protection, l'annulation d'une pollution ou l'amadouement des puissances pour bénéficier de leur bénédiction et de leur communion⁹². Quelle que soit sa finalité, l'interaction sacrificielle des vivants et des puissances surnaturelles est chargée de contraintes et d'obligations mutuelles⁹³.

⁸⁸ D.Zahan, p. 58.

⁸⁹ F. Dumas-Champion. 1976. « Le sacrifice ou la question du meurtre ». *Anthropos*, 82, p. 136.

⁹⁰ A. de Surgy, *De l'Universalité d'une forme africaine de Sacrifice*, p. 31-37.

⁹¹ G. Dieterlen, *Essai sur la Religion Bambara*, p. 113-114

⁹² M. Neusch, *Les sacrifices dans les religions*, p. 22.

⁹³ M. Neusch, p.22.

En effet, la croyance en l'efficacité du sacrifice sanglant résulte chez ces peuples d'une vision métaphysique de l'univers. Étant donné que le monde est peuplé de forces multiples, qui sont impliqués dans la vie des êtres humains, le rituel sacrificiel est un acte qui contient en soi une force selon cette même croyance⁹⁴. Bref, on peut retenir que les sacrifices sanglants dans les religions traditionnelles africaines imprègnent tous les aspects de la vie. Selon la croyance populaire, l'efficacité de ces sacrifices résulte chez ces peuples d'une vision métaphysique de l'univers. Étant donné que le monde est peuplé de forces multiples, qui sont impliquées dans la vie des êtres humains, le rituel sacrificiel est un acte qui contient en soi une force selon cette même croyance⁹⁵. Bref, on peut retenir que les sacrifices sanglants dans les religions traditionnelles africaines imprègnent tous les aspects de la vie, et le rituel sacrificiel sanglant paraît comme un instrument de déclenchement et de redistribution de la force vitale de la victime. Dans ce contexte, le sang est considéré comme un agent de purification, de cohésion sociale et de communication avec les puissances surnaturelles.

3.2.2. Le rôle du sang dans le rituel sacrificiel

Dans la conception africaine, le sang est considéré comme le véhicule de la vie. C'est la vie elle-même. Dans ce contexte, le sang du sacrifice symbolise le principe vital, la force ou la puissance. Par force, nous entendons la force virile face à toute menace de destruction de la vie⁹⁶.

Pour certains anthropologues et ethnologues, le sang versé donne au sacrifice toute sa valeur, et le statut du sang est relatif au contexte de chaque situation rituelle. Dans ce cadre, Dumas-Champion donne quelques orientations culturelles suivantes: « *Chez les Massa du Tchad, il n'y a aucune distinction entre sacrifice sanglant et sacrifice non sanglant*⁹⁷ ». Précisons toutefois que ce peuple distingue deux schémas rituels: « *Porra* » et « *divina* ». Dumas-Champion traduit « *porra* » par purifier et « *divina* » par sacrifice. Dans ce contexte, le sang du sacrifice joue le rôle de purification, et cette activité rituelle est organisée suite à une action dangereuse. C'est la gravité de la faute qui rend obligatoire le rite sanglant⁹⁸.

⁹⁴ A. de Surgy, *De l'universalité d'une forme africaine de sacrifice*, p. 31-37.

⁹⁵ Ibid., p. 31-37.

⁹⁶ A. De Surgy, p. 22.

⁹⁷ F. Dumas-Champion, p. 136.

⁹⁸ Ibid., p.136.

Les Taita du Kenya accordent une attention particulière aux modalités de mise à mort rituelle d'un animal. Dans ce cadre, le sang est recueilli puis accompagné de paroles ou de gestes. Dans ces conditions, le sang du sacrifice n'est plus du sang biologique, mais il devient ce que la société veut qu'il soit, matériau de cohésion, de réconciliation, de purification et de communication⁹⁹.

Après examen du sacrifice animal chez les Dogons, Griaule rappelle que le sang de toute créature véhicule une force vitale (nyama) qui, une fois libérée, permet à la victime animale de déclencher un circuit énergétique qui relie le sacrifiant, la puissance alertée, l'autel et la victime. Autrement dit, la mort de celle-ci libère une force dont l'élan stimule le mouvement d'autres forces qui, par leurs réactions et leurs échanges, profite au sacrifiant et à la puissance surnaturelle¹⁰⁰.

Dans son analyse du sacrifice chez les peuples Mwaba gourma et Ewé, l'anthropologue Albert de Surgy montre que la croyance en l'efficacité du sacrifice sanglant résulte chez ces peuples d'une vision métaphysique de l'univers. Étant donné que le monde est peuplé de forces multiples, d'entités diverses qui sont impliqués dans la vie des hommes, le rituel sacrificiel est un acte qui contient en soi une force selon cette même croyance¹⁰¹.

Germaine Dieterlen montre dans son étude sur les Bambaras que le rituel sacrificiel sanglant oblige les forces spirituelles qu'une telle cérémonie est sensée promouvoir à se manifester. Ainsi, la parole prononcée pendant la mise à mort consacre la victime à la puissance qui vient, selon la croyance populaire, se nourrir du sang et dirige en même temps les forces de vie qui s'échappent du corps de la victime. Dans ce cadre, le sacrifice constitue un échange: celui qui sacrifie reçoit une part de force de celui qui prie¹⁰².

3.3. Les sacrifices sanglants chez les Xhosas

3.3.1. Le peuple Xhosa

Le peuple Xhosa est une tribu de l'Afrique du sud parlant le xhosa et se désignant sous le nom d'AmaXhosa. Ce sont des populations originaires des pays des Grands Lacs ayant migré progressivement en direction du sud. C'est ainsi que l'Afrique du Sud est composée d'une variété

⁹⁹ M. Neusch, Les sacrifices dans les religions, p. 29.

¹⁰⁰ M. Griaule, p.53.

¹⁰¹ A. de Surgy, p. 31-37.

¹⁰² G. Dieterlen, p. 113-114

de groupes de peuples et de différentes tribus, comme c'est le cas dans tous les pays africains. Maylan atteste que la grande majorité du peuple africain dans le sud du Limpopo peut être classifiée en deux branches génériques: Nguni ou Sotho, et sa classification se base tant sur les similitudes linguistiques que sur les ressemblances culturelles¹⁰³. Dans ce contexte, les Zulus, les Ndebeles, les Swazi et les Xhosas appartiennent au groupe Nguni ; les Batswanas, les Bapendis et les Basothos font partie du groupe Sotho¹⁰⁴. L'appellation Xhosa désigne dans cette optique tous ceux qui parlent Xhosa au sein du peuple de l'Afrique du sud et qui habitent dans la province du Cap. En 1974, ce groupe a subi une répartition en trois zones: L'Est, l'Ouest et le Nord. Ils sont aussi éparpillés dans tout le pays et d'autres dans les pays limitrophes tels que Lesotho, Namibie et Botswana¹⁰⁵. Selon la compréhension populaire, le terme Xhosa se réfère à un groupe parmi tant d'autres qui utilise la langue Xhosa. Jusqu'à présent, cette tribu comprend deux sous-groupes : le Gceleka et le Rarabe, et selon Elliot, les coutumes et les croyances au sein de la tribu Xhosa sont les mêmes et il n'y a pas de grande différence entre Gceleka et Rarabe¹⁰⁶.

3.3.2. Le peuple Xhosa et la pratique du rituel sacrificiel. : un aperçu.

L'idée du rituel sacrificiel sanglant a imprégné la vie du peuple Xhosa depuis de nombreuses années. Dès la naissance jusqu'à la mort, une variété de rituels sacrificiels marque la vie de ce peuple. Cela s'applique aux Xhosas aussi bien dans le contexte traditionnel qu'à ceux qui ont adhéré au christianisme. Dans les trois prochaines sous-sections (3.3.2 à 3.3.4) nous allons nous pencher sur la façon dont le peuple Xhosa comprend le sacrifice sanglant sous les aspects suivants : le sacrifice sanglant dans sa conception traditionnelle, le sacrifice sanglant compris et pratiqué depuis le contact du peuple Xhosa avec l'influence occidentale et la modernité. En effet, la pratique du rituel sacrificiel occupe le premier plan chez le peuple Xhosa, et cela est attesté par le fait que leur langue a un terme générique approprié « Idini » pour désigner le sacrifice. Le dictionnaire Xhosa traduit ce mot comme animal sacrificiel, et Kropf explique que cet animal sacrificiel est destiné aux ancêtres disparus¹⁰⁷. Dans cette même optique, le dictionnaire anglais-

¹⁰³ P. Maylan. 1968. *History of African people in South Africa: from the early age to 1970*. Johannesburg: Philip Press, p. 20.

¹⁰⁴ S. Sipuka. 2000. « The Sacrifice of the mass and the Concept of Sacrifice among Xhosa: Toward Inculturated understanding of the Eucharist ». DTh. Biblioline: South Africa Studies, p. 106.

¹⁰⁵ A. Jackson. 1976. *Ethnic Composition of the Ciskei and Transkei*. Pretoria: Government Printers, p. 1

¹⁰⁶ A. Elliot. 1970. *The Magic World of the Xhosa*. London: Collins, p. 11.

¹⁰⁷ A. Kropf. 1915. *A Kafir-English Dictionary*: Lovedale: Mission Press, p.77.

Xhosa traduit ce mot par le terme «umbingelelo» dans le même sens qu'idingini¹⁰⁸. Ce terme dérive du verbe «binga» et signifie aussi ce qui est donné aux ancêtres disparus. Ainsi, le sacrifice sanglant en langue Xhosa a un but propitiatoire¹⁰⁹. Dans ce contexte, cette analyse linguistique du terme sacrifice nous permet d'envisager une définition du concept de sacrifice. Ainsi, dans l'optique Xhosa, le sacrifice est une victime animale destinée à être égorgée par une personne désignée dans le but d'offrir une offrande aux ancêtres. En souscrivant à l'approche du dictionnaire de la langue Xhosa en ce qui concerne le sacrifice, des questions pertinentes en ce domaine demeurent sans réponses, d'où la nécessité de répondre aux questionnements suivants : Qu'est-ce qui crée le besoin de pratiquer un rite sacrificiel? Quelle signification le peuple Xhosa attribue-il à l'acte d'offrir un sacrifice à un ancêtre? Quelles sont les différentes sortes de sacrifice que le peuple xhosa pratique?

Il convient de remarquer à ce niveau que les réponses données par le dictionnaire concernant le sacrifice chez les Xhosas soulèvent une foule d'autres questions auxquelles nous allons répondre en examinant les faits qu'elles suggèrent dans les paragraphes suivants. En effet, l'examen du rituel dans le contexte traditionnel et moderne du peuple Xhosa montre comment les pratiques sacrificielles sont enracinées dans la vie de ce peuple. Ainsi, bien que les termes «*rituel et sacrifice*» soient liés, ils ne signifient pas exactement la même chose. Le rituel fait allusion à toute cérémonie religieuse avec ou sans sacrifice, tandis qu'un sacrifice est un rituel parmi tant d'autres et fait référence au rituel sacrificiel¹¹⁰. D'une manière générale, le peuple Xhosa pratique une variété de sacrifices. Un regard rapide sur les œuvres de certains auteurs à ce sujet révèle que ce peuple identifie au moins deux catégories de sacrifices qui comprennent quatorze types, classés en fonction de leur objet ou du destinataire à qui ils sont faits¹¹¹. Précisons qu'il n'existe pas de panthéon chez le peuple Xhosa parce que tous les sacrifices sont offerts aux ancêtres. De ce fait, de nombreux auteurs classent les sacrifices en tenant compte de leur occasion et de leur but et non en accord avec leurs destinataires¹¹². Hammond-Tooke classe les sacrifices en deux catégories: Les rituels du cycle de la vie pour la sacralisation des étapes importantes de la vie d'un individu; et le rituel provoqué par un problème spécifique tel que la maladie, considéré comme une peine infligée

¹⁰⁸ A. Kropf, p. 36.

¹⁰⁹ J.H. Neyrey. 2005, « God, Benefactor and Patron: The Major Cultural Model of Interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity ». *Journal of the Study of the New Testament*, 27, p.470.

¹¹⁰ E. Ikenga. 1987. *Comparative Study of African Traditional Religions*. Onitsha, Nigeria: Imico Publishers, p. 27.

¹¹¹ W.D. Hammond-Tooke. 1974. *The Bantu Speaking People of Southern Africa*. London: Routledge, p. 352.

¹¹² *Ibid.*, p. 352.

par les ancêtres pour la négligence des coutumes¹¹³. Toutefois, d'autres écrivains soutiennent fortement que les sacrifices s'adressent à Dieu, comme dans le cas de l'invocation pour la pluie. Il faut signaler ici qu'un manque de détails sur ces types de sacrifice a conduit aux multiples explications en ce qui concerne sa nature. Bigalke quant à lui les classe en deux groupes: « *Imigidi* » ou fête publique sans restriction de présence, et « *Izizathu* » qui signifie *raison*, un rituel qui n'est pas ouvert à tout le monde¹¹⁴. Dans cette même optique, Lamla a détaillé les occasions de sacrifice qu'il divise en quatre catégories: les sacrifices de naissance, les sacrifices liés à Dieu et aux ancêtres qu'on appelle aussi sacrifices liés à la religion, les sacrifices liés aux activités économiques, et d'autres liés à d'autres événements de la vie telle que la pluie et la guerre. Dans ce contexte, le sacrifice de la guerre est destiné à renforcer l'armée et de servir d'action de grâce en cas de victoire¹¹⁵. A ce niveau, le chercheur tentera de synthétiser ces différents types de sacrifices afin de donner une image cohérente de chaque type de sacrifice Xhosa. Considérons en premier lieu les sacrifices de naissance.

3.3.3. *Les sacrifices de naissance*

Après la naissance, une personne passe par différentes étapes jusqu'à la mort. Ainsi, un sacrifice spécifique correspond à chaque étape de la vie, car l'écart entre la naissance et la mort est jalonné d'imprévus qui doivent être pris en charge. Dans ces conditions, les sacrifices de naissance chez le peuple Xhosa incluent « *Ukufuthwa* » qui signifie faire passer à la vapeur, « *Imbeleko* » ce qui doit être transportée sur le dos et « *Inqithi* » qui signifie amputation de la première phalange d'un doigt de la main gauche. Ces différents sacrifices seront traités séparément et dans l'ordre.

- *Ukufuthwa (Faire passer à la vapeur)*

Le premier sacrifice rituel de naissance est appelé « *Ukufuthwa* ». Il consiste à faire passer plusieurs fois le bébé sur la fumée du feu préparée par la mère, en chantant les mots suivants: « *Wush, wush, wus khanyela into oyoziyo* » qui signifie « *nie ce que tu as maintenant* ». Lamla suggère que cet acte a pour but d'assurer la vigueur mentale, la sagesse et l'éloquence à

¹¹³ E.H. Bigalke. 1969. *The Religious System of Ndlambe*. Grahamstown: Rhodes University Press, p. 106.

¹¹⁴ C.N. Lamla. 1971. *Sacrifice among Southern Bantoue*. Alice. Honor's Dissertation. East London: University of Fort Hare, p. 24.

¹¹⁵ C.N. Lamla, p. 14.

l'enfant¹¹⁶. Il attache une signification à ce rituel. Il dit: « *Quand le rituel est en train d'être fait pour la dernière fois, un certain nombre de bêtes sont rassemblées derrière la maison au moment où la prière est adressée aux esprits des ancêtres. La bête qui urine la première est égorgée comme sacrifice*¹¹⁷».

- *Imbeleko (une chose que l'on porte au dos pour le sacrifice)*

Nous avons ici le plus remarquable des sacrifices de naissance. Son premier but est d'exprimer la gratitude aux ancêtres pour la naissance de l'enfant¹¹⁸, et de leur demander de lui accorder la bonne santé¹¹⁹. Le second but est de permettre à la mère de commencer à porter le bébé sur son dos. L'omission de ce rituel peut provoquer de fréquentes maladies dans la vie de l'enfant¹²⁰, occasionner des mauvaises habitudes comme par exemple uriner continuellement dans le lit et être désobéissant¹²¹.

- *Ingqithi (amputation de la première phalange d'un doigt de la main gauche)*

Laubescher et Lamla sont les seuls écrivains qui donnent des informations concernant ce rituel. Lamla déclare que le rituel connu sous le nom d'*ingqithi* joue un rôle sacrificiel qui consiste à illustrer le principe de compensation ou de cadeau prévu pour les ancêtres¹²². Olivier quant à lui pense l'opposé en soulignant que ce rituel n'a pas de lien direct avec les ancêtres¹²³. De son côté, Laubescher croit que ce rituel peut être vu comme un sacrifice pour les ancêtres de la part de l'enfant lui-même. On demande à l'enfant de céder une partie de lui-même afin qu'il puisse recevoir des bénédictions pour l'ensemble de tout son être¹²⁴. Bien que d'autres écrivains manifestent leurs doutes concernant les caractéristiques sacrificielles du rituel « *ingqithi* », l'argument de Laubescher est intéressant, car c'est l'enfant lui-même qui fournit le sacrifice d'une partie de son corps. Cela fait allusion à la théorie de sacrifice substitutif qui demande l'offrande d'une partie de son corps à la place de tout le corps, comme par exemple, l'offre du doigt ou du

¹¹⁶ C.N. Lamla, *Sacrifice Among Southern Bantoue*, p.14.

¹¹⁷ H.C. Pauw. 1994. *The Xhosa*. Port Elizabeth: University of Port Elizabeth, p. 12.

¹¹⁸ C.C. Olivier. 1976. *Die religie Van die Gcaleka*. Ilesamni: Ilesamni Press, p.30.

¹¹⁹ E.H. Bigalke, *the Religion System of Ndlambe*, p. 148.

¹²⁰ H.C. Pauw, p. 12.

¹²¹ C.N. Lamla, p.14.

¹²² C.C. Olivier, p.29.

¹²³ B.J.F. Laubescher. 1937. *Sex, Customs and Psychopathology*. London: George Routledge, p.73.

¹²⁴ M. Eliade. 1987. *The Encyclopedia of Religion*, 12, New York: Macmillan, p.546.

sang recueilli des blessures qu'on s'inflige soi-même¹²⁵. Précisons toutefois qu'il n'y a pas d'évidence chez les Xhosas que cette explication puisse constituer le sens derrière le rituel *ingquithi*.

3.3.4. *Les sacrifices d'initiation*

Le peuple Xhosa distingue deux types de sacrifice : «*Ukwaluka* » ou «*circoncision* », qui est un rite de passage des jeunes garçons à l'âge adulte, et «*intonjane* », rite équivalent pour les jeunes filles, mais qui n'a pas la même signification que le rite des garçons. Il implique simplement la séparation pour une certaine période de temps¹²⁶. Ainsi, on peut distinguer trois types de rites d'initiation: «*Ukwaluka* » ou circoncision, «*intojane* » ou rite d'initiation pour les jeunes filles et le *mariage*. Les caractéristiques sacrificielles pour ces rituels seront discutées dans les paragraphes suivants.

- *Ukwaluka (circoncision)*

Le rituel *ukwaluka* implique trois pratiques à savoir: *Ngcamisa*, *ojosa*, et *buyisa*. Un jour avant que les jeunes gens ne s'en aillent à la circoncision, le rituel est fait. Selon Raum, *Ngcamisa* signifie la bénédiction des ancêtres¹²⁷. Il reflète un véritable rituel sacrificiel parce qu'à ce moment, une chèvre est égorgée et offerte aux ancêtres pour la protection des jeunes garçons durant la période d'initiation¹²⁸. Le rituel «*Ojisa* » est accompli une semaine après la circoncision. Il introduit les jeunes dans leur alimentation normale. Il s'agit de la nourriture à laquelle ils avaient renoncé pour accélérer la guérison de leurs blessures¹²⁹. Cette réintroduction des jeunes gens dans leur alimentation ordinaire porte une marque sacrificielle parce qu'un morceau de viande, *Intsonyama* donné à la personne pour qui le sacrifice est fait dans les circonstances normales, est ici donné aux jeunes garçons¹³⁰. Précisons toutefois que cette signification sacrificielle n'est pas claire et il ne peut être déduit de ceci ou de cela, il consiste seulement à remercier les ancêtres pour la guérison des blessures des jeunes garçons. Le rituel «*buyisa* » ou «*ukubuya* » qui

¹²⁵ M. Wilson. 1981. *Xhosa Marriage in Historical Perspective*, in Krige.E.J. (dir.), *Essays on Africa marriage in Southern Africa*. Cape Town: Cape Town University Press, p. 140.

¹²⁶ O.F. Raum. 1972. *Transition and Change in Rural Community*. Alice: University of Fort Hare, p. 182

¹²⁷ H.C. Pauw, *the Xhosa*, p.14.

¹²⁸ C.C. Olivier, p. 31.

¹²⁹ *Ibid.*, p.31.

¹³⁰ C.N. Lamla, *Sacrifice Among Southern Bantoue*, p.16.

signifie *retourner* est accompagné d'un rituel sacrificiel : une chèvre est égorgée pour marquer la fin de la période d'initiation et sert à avertir les hommes nouvellement créés sur ce que signifie être homme, ainsi que de célébrer leur accession à l'âge adulte¹³¹.

- *Le rituel intojane*

Intojane est un rite de passage réservé aux jeunes filles. Il fait passer les jeunes filles de l'enfance à l'âge adulte de femme à l'état de se marier. Ce rituel consiste en une oblation rituelle du clitoris, et même parfois des petites lèvres de la vulve. Ce rite s'intéresse aussi à l'engraissement et à l'embellissement des jeunes filles et aboutit au mariage¹³². Avant ce rituel, la fille est appelée « *intombazana* » ou « *petite fille* », et après initiation elle prend le nom de « *intomba* » ou *filie accomplie*¹³³.

- *Le sacrifice du mariage*

Le mariage Xhosa est une occasion hautement estimée et solennelle impliquant un certain nombre de rituels sacrificiels. C'est un rituel important parce qu'il s'agit d'une alliance entre deux lignées. Dans cette optique, six animaux sont égorgés lors de ce rituel :

Une chèvre est immolée à la maison de la mariée avant la cérémonie du mariage dans le but d'informer les ancêtres de son départ pour son foyer. Laubescher suggère que ce sacrifice est équivalent au *Ngcamis*a, le premier sacrifice lors de l'initiation des jeunes garçons¹³⁴.

La seconde chèvre est immolée lors de la cérémonie du mariage. Elle est égorgée en guise de souhait de bienvenue dans la famille du mari et de son entourage¹³⁵.

Un bœuf est égorgé lorsque la mariée et son escorte arrivent à la maison du mari. Il sert de sacrifice de purification pour prévenir le cas d'inceste¹³⁶. Si ce que Satyo pense est vrai, il se peut que ce sacrifice se fasse dans le cadre des mesures préventives au cas où il y aurait des relations de parenté inconnues entre la mariée et l'époux¹³⁷.

¹³¹ M. Hunter. 1979. *Reaction to the Conquest*. London: Oxford University Press, p.173-174.

¹³² H.C. Pauw, *the Xhosa*, p. 18.

¹³³ C.N. Lamla, *Sacrifice Among Southern Bantoue*, p. 20.

¹³⁴ H.C. Pauw, *Christianity and Xhosa...*, p. 28.

¹³⁵ D. Satyo. 1981. *Uphengululo Lwesi Xhosa*. Pretoria: De Jager-Haum, p.46.

¹³⁶ C.C. Olivier, *Die Religne van die Gcaleka*, p. 33.

¹³⁷ H.C. Pauw, p. 28.

Un jour après immolation du bœuf, c'est un autre bœuf est immolé pour le dévoilement de la mariée¹³⁸. Vers la fin, une chèvre est immolée afin de sceller le début de la fin de la cérémonie du mariage¹³⁹. Suit enfin l'égorgeage d'un bœuf pour la fête de la danse qui proclame la clôture des festivités du mariage¹⁴⁰.

3.3.5. *Le sacrifice propitiatoire*

Selon les diagnostics des devins Xhosa, la maladie et le malheur sont selon la croyance populaire des conséquences de la colère des ancêtres occasionnée par une conduite répréhensible qui offense la communauté et les ancêtres. Dans cette optique, Hammond-Tooke a tenté d'expliquer le processus qui conduit au sacrifice propitiatoire en ces termes : « *ce genre de sacrifice est occasionné normalement par deux choses : soit un membre de la lignée tombe malade, le devin diagnostique que c'est une maladie envoyée par l'ancêtre, ou un ancêtre particulier apparaît à un membre de la famille dans un songe. Ceci est toujours pris comme preuve que l'ancêtre est ennuyé ou inquiet et souhaite qu'un rituel sacrificiel soit accompli*¹⁴¹ ». L'idée de Hammond-Tooke est soutenue par le fait que la pratique du rituel sacrificiel recommandé semble produire l'effet désiré, et corrobore davantage le lien entre le malheur et l'intervention des ancêtres¹⁴². Dans ce contexte, quelques auteurs ayant effectué la recherche de terrain ont rapporté les cas dans lesquels la restauration complète de la santé a suivi le rituel sacrificiel. Par exemple, une femme qui souffrait de la pneumonie a recouvert sa santé parfaite après l'égorgeage de l'animal¹⁴³. Un homme qui était malade et qui n'a pas pu être guéri par les médicaments modernes fut guéri après avoir fait un rituel sacrificiel¹⁴⁴. Peut-on accorder crédit à ces témoignages? S'agit-il de mythes populaires de la tradition africaine? La question reste ouverte.

¹³⁸ E.H. Bigalke, *the Religious System of Ndlambe*, p. 110.

¹³⁹ C.C. Olivier, p. 33.

¹⁴⁰ W.D. Hammond-Tooke, *the Bantoue Speaking People of South Africa*, p. 26.

¹⁴¹ M. Hunter, p.200.

¹⁴² W.D Hammond-Tooke, p. 26.

¹⁴³ C.C. Olivier, p. 20.

¹⁴⁴ M. Eliade, *the Encyclopedia of Religion*, p. 549.

3.3.6. Le sacrifice de supplication.

Les sacrifices de supplication sont présentés comme des pétitions dont l'objectif commence à partir des biens matériels aux bénédictions spirituelles les plus élevées¹⁴⁵. Soulignons ici que tous les rituels sacrificiels du peuple Xhosa comportent toujours un élément de supplication, ce qui explique l'absence de nombreux sacrifices de supplication explicites. Les seuls cas notables de sacrifice de supplication comprennent habituellement des sacrifices nationaux ou tribaux pour la pluie, la fertilité des terres, la protection des paysans contre les éclairs, la grêle et le renforcement de l'armée¹⁴⁶.

3.3.7. Le sacrifice de communion

Les sacrifices de communion sont stimulés par un profond besoin d'avoir de bonnes relations avec les ancêtres. Ce rituel s'accompagne d'un sacrifice appelé « *ukupha* » (donner) qui sert à assurer la communication avec l'ancêtre. Ce rituel permet à l'individu d'exposer ses doléances pour bénéficier des bénédictions de la part de ce dernier¹⁴⁷.

3.3.8. Les sacrifices d'action de grâce

Chez le peuple Xhosa, les sacrifices d'action de grâce sont principalement associés à la célébration de la moisson, du pardon, de la reconnaissance pour le salut et de la préservation du danger. Concernant la célébration de la récolte, Pauw affirme : « après avoir récolté, une fête est organisée au cours de laquelle un homme prendra la parole pour remercier les ancêtres pour la bonne récolte, festivités habituellement accompagnées par la prise de la bière et chaque personne a son festival¹⁴⁸ ». Hunter ajoute qu'un sacrifice d'action de grâce est aussi offert lors du retour d'un homme de la mine ou de la guerre¹⁴⁹.

3.3.9. Les sacrifices humains chez les Xhosa

Dans la tradition sacrificielle Xhosa, le sacrifice humain est le meilleur et le plus précieux. Il jouait le rôle de substitution et d'expiation comme dans tous les contextes de la religion

¹⁴⁵ W.D. Hammond-Tooke, *the Bantoue Speaking People of South Africa*, p. 545.

¹⁴⁶ C.C. Olivier, *Die Religne Van Die Gceleka*, p. 40.

¹⁴⁷ Ibid., p. 40.

¹⁴⁸ M. Hunter, *Reaction to the Conquest*, p. 251.

¹⁴⁹ W.D. Hammond-Tooke, p. 25.

traditionnelle africaine. Il servait de bouc émissaire qui emportait les péchés de la communauté. Ceci était aussi un exercice répétitif dans la majorité des dispensations sacrificielles africaines¹⁵⁰. On peut faire un lien ici avec le sacrifice de l'homme Jésus qui a traité une fois pour toutes le problème du péché et a mis fin à tout système de sacrifice sanglant.

3.4. Les éléments du sacrifice Xhosa

3.4.1. Les éléments matériels

Les éléments matériels du sacrifice xhosa comportent le chef et les membres de la lignée, la victime sacrificielle, la bière et *ubulavu* (médecine traditionnelle), la lance et le bouclier pris comme autel sacrificiel¹⁵¹. Les bœufs et les chèvres constituent la deuxième catégorie d'éléments matériels dans le système sacrificiel xhosa, et le type de sacrifice dicte toujours le type de victime sacrificielle correspondante, soit un bœuf ou une chèvre¹⁵², ainsi que la lance en tant qu'instrument qui sert à tuer¹⁵³. Un autre élément secondaire mais aussi important, est la bière. Elle favorise la communion avec les ancêtres en dehors du cadre sacrificiel¹⁵⁴. Le dernier élément dans le système sacrificiel xhosa, est le *kraal* (ou autel), qui est le lieu habituel pour la demeure des ancêtres. Il y a aussi le feu sur lequel une portion de la viande est grillée¹⁵⁵.

3.4.2. Les éléments rituels

Les principaux éléments rituels dans le système sacrificiel Xhosa sont: la *danse*, *ubulavu* (médecine familiale), *ukunqula* (invocation des ancêtres)¹⁵⁶ :

- *La danse*

La danse est faite par tous les membres de la lignée au cours de l'exécution du rituel sacrificiel. Ces derniers dansent main dans la main en exécutant des chansons chargées d'émotion

¹⁵⁰ J.O. Awolalu. 1973. "Yoruba Sacrificial Practice". *Journal of Religion in Africa*, 8, p. 87.

¹⁵¹ W.D. Hammond-Tooke, p. 26.

¹⁵² C.C. Olivier, *Die Religne Van Die Gceleka*, p. 21-23.

¹⁵³ E.H. Bigalke, *The Religious System of Ndlambe*, p. 121.

¹⁵⁴ C.C. Olivier., p. 23.

¹⁵⁵ C.C. Olivier, p. 42.

¹⁵⁶ C.C. Olivier, p.48.

et en battant les mains pendant que les membres de la lignée se dirigent vers la demeure des ancêtres¹⁵⁷.

- *Application d'ubulavu* (médecine familiale)

La médecine familiale (ubulavu) est utilisée dans le rituel sacrificiel Xhosa de la manière suivante: les membres de la famille l'utilisent pour laver leurs corps avant d'entrer dans *le kraal* (demeure des ancêtres), les hommes à gauche et les femmes à droite¹⁵⁸.

- *Le rituel ukunqula, sa signification et son but*

L'*ukunqula* comporte des pétitions invocatoires au cours des sacrifices propitiatoires. Il concerne la demande que le suppliant adresse aux ancêtres, demande de délivrance du malheur, de bonne santé, de bonne vie ainsi que la demande pour la fertilité du sol. L'invocation des ancêtres apparaît dans tous les types de rituels sacrificiels pour éviter de ne rien omettre d'important¹⁵⁹. Ainsi, Bigalke conclut en disant que le but des rituels sacrificiels est tenu en considération dans tous les types de sacrifice. Les invocations sont surtout caractérisées par des appels aux ancêtres pour venir à leurs secours¹⁶⁰.

3.5. La nature du sacrifice Xhosa

Après avoir survolé les éléments du sacrifice Xhosa, il est important maintenant de tirer quelques conclusions concernant sa nature. Il s'agira de brièvement décrire le rituel sacrificiel, son but, son essence, ses objectifs, et son ambiance.

3.5.1. Le but du sacrifice Xhosa

Le but du rituel sacrificiel Xhosa est de maintenir la solidarité et de cimenter l'unité entre les membres de la lignée. Ceci explique pourquoi l'introduction des nouveaux membres est faite à travers l'initiation rituelle. C'est pour cette raison aussi que certains rituels sacrificiels sont ouverts à tout le monde, et d'autres réservés uniquement aux membres de la lignée. L'objectif général du

¹⁵⁷ E.H. Bigalke, *The Religion System of Ndlambe*, p.120.

¹⁵⁸ W.D. Hammond-Tooke, *the Bantoue Speaking People of South Africa*, p. 329.

¹⁵⁹ E.H. Bigalke, p. 131.

¹⁶⁰ E.H. Bigalke, p. 104.

sacrifice inclut la consommation, l'échange et la substitution¹⁶¹. De ces trois choses, le rituel sacrificiel Xhosa est caractérisé par les deux premiers objectifs à savoir: La consommation et l'échange. Ainsi, les astuces de l'offrande aux ancêtres permettent aux membres de la lignée d'avoir quelque chose à manger lorsqu'ils participent à l'*intsonyama* et quand le reste de la viande est laissé à la maison pendant la nuit pour que les esprits des ancêtres puissent prendre leur part¹⁶². Après cela, la viande est bouillie pour être distribuée à tous les participants¹⁶³. L'échange comme objectif du rituel transmet le sens que quelque chose de précieux est accordée au destinataire du rituel membre de la lignée¹⁶⁴.

3.5.2. L'essence du sacrifice Xhosa

Dans le cadre du rituel sacrificiel, deux éléments constituent l'essence même du sacrifice: L'invocation (*ukunqula*) et le cri sacrificiel. En effet, le but du sacrifice qui doit être offert est typifié par la voix des ancêtres qui acceptent le sacrifice, et cela devient l'assurance que l'effet pour lequel le sacrifice est fait est accordé¹⁶⁵. Cet exemple du rituel souligne une fois de plus le fait que le cri de l'animal sacrificiel est le plus crucial. Sa signification symbolique représente la réponse des ancêtres à l'invocation du chef de la lignée. Le sang devient ici un élément essentiel dans le processus sacrificiel¹⁶⁶.

3.5.3. Les objectifs et l'ambiance

Comme nous venons de le souligner ci-dessus, l'objectif général du sacrifice inclut la consommation, l'échange et la substitution¹⁶⁷. L'échange comme objectif du rituel transmet le sens que quelque chose de précieux est accordée aux destinataires du rituel sacrificiel en prévision d'un retour de faveur¹⁶⁸. Quand cet élément est dominant dans le rituel, le sacrifice est considéré comme un cadeau aux ancêtres¹⁶⁹. Ainsi, lorsque l'adorateur offre une vache à ses ancêtres, cet acte souligne l'obligation mutuelle entre les vivants et les morts. Les vivants montrent leur obligation

¹⁶¹ H.C. Pauw, *the Xhosa*, p. 121.

¹⁶² M. Childester. 1992. *Religion of South Africa*. London: Routledge, p. 12

¹⁶³ C.C. Olivier, p. 40.

¹⁶⁴ E. H. Bigalke, p. 104.

¹⁶⁵ M. Eliade, p. 546.

¹⁶⁶ D. Childester, p.12.

¹⁶⁷ H.C. Pauw, p. 121.

¹⁶⁸ S. Sipuka, p. 106.

¹⁶⁹ O.F Raum, p. 181.

d'obéissance et de fidélité vis-à-vis des ancêtres, qui à leur tour devraient les soutenir à tout point de vue¹⁷⁰. Ainsi, la substitution fait allusion à un transfert du péché et de la peine du sacrifiant à la victime sacrificielle. Dans ce rituel, ce sont des péchés d'omission au sujet des obligations envers la lignée qui sont pris en considération¹⁷¹.

3.6. Les Xhosas modernes et le rituel sacrificiel

Les Xhosas modernes sont ceux qui appartiennent à la tribu Xhosa en Afrique du sud et qui parlent la langue xhosa. Les sacrifices sanglants discutés ci-dessus : sacrifice de naissance, d'initiation, de mariage, sont toujours pratiqués par les Xhosas modernes. Dans ces catégories, quelques rituels sacrificiels ont été supprimés et d'autres modifiés. Examinons maintenant les sacrifices qui sont encore pratiqués de nos jours.

3.6.1. Les rituels sacrificiels de naissance

Comme nous l'avons souligné dans la section 3.3 (cf.3.3.4), le plus courant est le rituel « imbeleko » (ou quelque chose qui est portée sur le dos). Le but de ce rituel est d'assurer la bonne santé à l'enfant. L'usage de la peau pour porter l'enfant est reconduit jusqu'aujourd'hui dans certaines tribus. Selon Raum, cette peau peut aussi être utilisée comme tapis de couchage, et si elle est vendue, l'argent est utilisé pour les besoins de l'enfant¹⁷². Aujourd'hui, certaines personnes très attachées à la tradition continuent à pratiquer ce rituel.

3.6.2 Les rituels sacrificiels d'initiation

Les rituels sacrificiels d'initiation se répartissent en trois catégories : « *ukwaluka* » (rite de circoncision des garçons), et « *intonjane* » (rite d'initiation des filles) et le mariage. Tous ces rituels sont encore pratiqués aujourd'hui, bien que le rituel *intonjane* soit en train d'être éliminé petit à petit¹⁷³. Deux sacrifices liés au rituel « *ukwaluka* », « *ngcamisa* » pour annoncer la cérémonie aux ancêtres et demander leurs bénédictions, et *ojisa* (faire un rôti) sont encore

¹⁷⁰ O.F. Raum, *Transition and Change in Rural Community*, p. 181.

¹⁷¹ O.F. Raum, p. 34.

¹⁷² O.F. Raum, p. 181.

¹⁷³ O.F. Raum, p. 176-178.

pratiqués. Pour le mariage, le rituel sacrificiel qui consiste à intégrer la mariée dans la famille de son mari est le plus courant¹⁷⁴.

3.6.3. Le sacrifice Xhosa moderne : Observations

Sans entrer dans les détails, précisons que la procédure et les éléments du sacrifice sont toujours les mêmes comme il a été vu précédemment. Dans cette perspective, on peut d'une part affirmer sans risque de se tromper qu'il y a continuité dans la pratique des rituels sacrificiels, et d'autre part qu'il y a des rituels sacrificiels qui ont été éliminés¹⁷⁵. Pauw observe que les objectifs des rituels sacrificiels sont quelquefois confondus. Par exemple, un sacrifice peut être désigné comme sacrifice de propitiation, et par la même occasion être considéré comme sacrifice d'action de grâce¹⁷⁶. Malheureusement, Pauw ne donne pas une interprétation claire de cette pratique, mais cela peut être expliqué comme résultat de l'ignorance dans le cadre des rituels sacrificiels traditionnels variés et des significations qui s'y rattachent¹⁷⁷. Les chrétiens Xhosa, de leur côté, continuent à manifester théoriquement leur engagement dans la foi au sacrifice du Christ sans toutefois cesser de pratiquer les rituels sacrificiels traditionnels¹⁷⁸.

3.6.4. Facteurs déterminants de la compréhension des sacrifices sanglants chez les Xhosas modernes

- ***3.6.4.1. Les facteurs politiques***

Les rituels sacrificiels chez les Xhosas ne sont pas seulement une affaire de famille ou de lignée, mais sont aussi une affaire tribale, ou mieux encore une affaire nationale, depuis que le peuple Xhosa a commencé à se considérer comme une nation. Dans ce contexte, les rituels sacrificiels nationaux tels que les sacrifices pour la pluie et la récolte étaient présidés par le roi¹⁷⁹. Mais quand le gouvernement colonial de la province du Cap a supprimé les rituels sacrificiels que le roi dirigeait en tant que gardien de la nation, ces rituels ont pris fin. Hammond-Tooke cite dans

¹⁷⁴ H.C. Pauw. 1975. *Christianity and Xhosa: Belief and ritual among Xhosa speaking Christians*. Cape Town: Oxford University Press, p. 175.

¹⁷⁵ C.W. Manona. 1981. *The Resurgence of the Ancestor's Cult among Xhosa* in Kuckertz. H (dir.), ancestor religion in Southern Africa. Cape Town: Lumiko Missiological Institute, p. 36-37.

¹⁷⁶ S. Sipuka, *The Sacrifice of Mass and the Concept of Sacrifice Among Xhosa*, p.177.

¹⁷⁷ C.N. Lamla, p. 32.

¹⁷⁸ W.D. Hammond-Tooke, p. 66.

¹⁷⁹ P. Mayer. 1961. *Tribesmen and Townsmen*. Cape Town: Oxford University Press, p. 153.

ce contexte une lettre écrite 1945 par un dignitaire Xhosa dont le nom n'est pas mentionné, demandant la permission de pratiquer un rituel sacrificiel tribal. Apparemment, ce sacrifice avait été arrêté parce que la place où il se tenait avait été donnée à un fermier blanc, qui ne permettait pas que ce rituel puisse se tenir sur place. Hammond Tooke précise que cette lettre n'a pas reçu de réponse. Depuis lors, les facteurs politiques ont continué à affecter la pratique des rituels sacrificiels chez le peuple Xhosa¹⁸⁰.

- **3.6.4.2. Les facteurs économiques**

Les facteurs économiques affectent aussi la pratique des rituels sacrificiels. Devant s'adapter aux exigences de l'économie moderne, les noirs sud-africains sont obligés de quitter leur lieu de résidence afin de trouver du travail dans des endroits éloignés. Certains d'entre eux peuvent retourner périodiquement au village pour participer aux rituels sacrificiels d'une manière traditionnelle. M. Sipuka affirme que la pratique des rituels sacrificiels est programmée en tenant compte du calendrier de travail des membres de la lignée, pour leur permettre d'être présents aux cérémonies, et que c'est souvent au mois de décembre que cela est organisé. Toutefois, cela ne fonctionne pas étant donné que certains membres de la lignée travaillent tout le mois de décembre et d'autres travaillent trop loin pour pouvoir venir¹⁸¹.

- **3.6.4.3. Les facteurs sociaux**

Les sacrifices xhosa ne sont pas des rituels sacrificiels individuels, mais une pratique qui concerne toute la collectivité. Socialement, le sacrifice donne la capacité de vivre, permettant l'interaction et la coopération avec les autres dans les activités d'intérêts communs. La pratique des rituels sacrificiels dans le contexte traditionnel a une fonction sociale qui est d'insuffler le sens d'appartenance à la lignée, et de perpétuer la façon de vivre traditionnelle¹⁸². Toutefois, il convient de préciser qu'il existe des valeurs sociales qui ne collent pas aujourd'hui avec la pratique des rituels sacrificiels¹⁸³.

¹⁸⁰ M. Sipuka, *The Sacrifice of Mass and the Concept of Sacrifice Among Xhosa*, p. 182.

¹⁸¹ M. sipuka, p. 183.

¹⁸² M. Sipuka, p. 184.

¹⁸³ P.A. MacAllister. 1981. *Umsindleko: A Gcaleka Ritual of Incorporation*. Grahamstown: Rhodes University Press, p. 16-17.

3.6.4.4. Les facteurs environnementaux

L'environnement moderne n'est pas du tout propice pour la pratique des rituels sacrificiels, et cela décourage tous ceux qui attachent encore une importance à la signification des rituels sacrificiels. Les gens qui vivent dans les quartiers périphériques doivent réfléchir deux fois avant d'accomplir un rituel sacrificiel parce qu'ils doivent obtenir au préalable la permission des départements variés de la municipalité. Ensuite, ils doivent informer les voisins pour éviter que l'odeur qui émane de la vache égorgée ne dérange pas le voisinage¹⁸⁴.

- **3.6.4.5. Les facteurs idéologiques**

Le peuple xhosa a été assimilé à la culture occidentale et au système d'économie capitaliste à divers degrés. S'ils avaient eu le choix, ils ne pouvaient pas adhérer complètement au système, pour leur permettre d'avoir le temps suffisant pour vivre leur vie traditionnelle qui respecte les sacrifices et d'autres rituels¹⁸⁵.

- **3.6.4.6. Les facteurs religieux**

Le christianisme est la seule religion étrangère avec laquelle le peuple xhosa a pu entrer en contact. Cette section va insister sur les éléments du christianisme qui ont impacté, et continuent d'influencer la compréhension du peuple xhosa en ce qui concerne la pratique des rituels sacrificiels. Selon Sipuka, l'attitude des missionnaires à l'égard de la pratique sacrificielle du peuple Xhosa a été négative¹⁸⁶. La plupart des documents sur l'interaction entre les missionnaires et les Xhosas sont surtout politiques et ne s'occupent pas des implications culturelles du contact¹⁸⁷. qui voulaient qu'ils changent les comportements considérés comme barbares qu'ils avaient adoptés. Pourtant, se convertir au christianisme pour un xhosa signifiait non seulement cesser de sacrifier aux ancêtres, mais aussi abandonner tout ce qui va avec sa culture¹⁸⁸.

¹⁸⁴ J. Hodgson. 1982. *The God of the Xhosa*. Cape Town: Oxford University Press, p. 21.

¹⁸⁵ M. Sipuka, *The Sacrifice of Mass and the Concept of Sacrifice Among Xhosa*, p. 185.

¹⁸⁶ M. Sipuka, p. 186.

¹⁸⁷ M. Sipuka, p. 187

¹⁸⁸ J. Hodgson, p. 21.

En théorie, les missionnaires prétendaient considérer tous les hommes comme égaux, mais en réalité, ils ne tenaient pas compte des valeurs culturelles du peuple xhosa¹⁸⁹. Bien que le missionnaire Vander Kemp ait été plus ou moins positif en ce qui concerne la façon de vivre du peuple, il désapprouvait la pratique des rituels sacrificiels. Hodgson dit qu'il était critique à l'égard de l'égorgeage du bétail comme moyen d'expiation¹⁹⁰, mais il ne dit rien au sujet des raisons théologiques de Vander Kemp qui le poussaient à rejeter les rituels sacrificiels du peuple xhosa.

- *Le monothéisme*

Le monothéisme est caractérisé par la croyance en un seul Dieu, considéré comme source de toute chose. Il s'agit d'un Dieu souverain et seul vrai Dieu. Tous les honneurs et les louanges lui sont dus¹⁹¹. Pour se conformer à cet enseignement, les missionnaires ont voulu contraindre le peuple xhosa à adorer le Dieu de la bible, mais ils n'ont pas réussi parce que les Xhosa convertis au christianisme n'ont pas abandonné la pratique des rituels sacrificiels traditionnels.

En effet, comme nous l'avons déjà souligné dans cette étude, le peuple xhosa n'a pas de relation personnelle directe avec Dieu, mais il passe par les ancêtres qui transmettent leurs doléances à Dieu. Les missionnaires l'ont découvert très tôt et ont réalisé que les rituels sacrificiels xhosa ne s'adressent pas à Dieu mais aux ancêtres. Dans cette optique, ils se sont farouchement opposés à ces pratiques, car pour eux, ces rituels étaient une offense contre le Dieu Suprême. Ainsi, les sacrifices offerts aux ancêtres étaient de l'idolâtrie, parce que les ancêtres ne possédaient pas seulement la nature humaine, mais étaient aussi des païens inconvertis¹⁹². Toutefois, certains auteurs ont réalisé que les rituels sacrificiels Xhosa pouvaient être purifiés, réinterprétés et incorporés dans le christianisme. Ceci pouvait facilement s'accorder avec la foi de l'Église catholique si on considère les ancêtres au même titre que les saints¹⁹³. Comme on peut le constater, la première approche opte pour l'élimination pure et simple des rituels sacrificiels Xhosa, et la seconde pour l'inculturation. La présupposition théologique pour la première approche est basée sur le fait que la révélation est accomplie en Jésus Christ, l'unique chemin qui

¹⁸⁹ F.E. Deist. 1982. *God and his kingdom*. Cape Town: Goodwood, p. 15.

¹⁹⁰ F.T. Theron. 1996. *Africa Traditional Cultures and the Church*. Pretoria: University of Pretoria, p. 25.

¹⁹¹ F.T. Theron, p. 23-24.

¹⁹² P. Knitter. 1985. *No Other name? A critical Survey of Christian Attitudes toward the World religions*. New York: Orbis Books, p. 80-87.

¹⁹³ R.L. Staples. 1981. *Christianity and the Cult of Ancestor*. Princeton: Princeton Theological Seminary, p. 212

conduit à Dieu¹⁹⁴. Le fondement de la seconde est la croyance en un Dieu de grâce, présent parmi tous les peuples, et réalisée par la prédication et l'acceptation de la foi chrétienne.

- *La sotériologie*

Pour le peuple xhosa, le salut signifie secourir dans les temps difficiles, guérison, fertilité, protection contre les sorciers et les mauvais esprits, succès et prospérité dans la vie¹⁹⁵. En dépit de l'influence du christianisme, les rituels sacrificiels xhosa ont survécu, et comme le suggère Lamla, la pratique des sacrifices sanglants a résisté dans une certaine mesure à toutes les attaques¹⁹⁶. Dans cette optique, on peut dire que la compréhension dichotomique des rituels sacrificiels xhosa est due à la différence entre le christianisme et le système de croyance de ce peuple, surtout en ce qui concerne la compréhension du salut tel qu'introduit par les missionnaires. Pour ces derniers, le salut consiste à être sauvé de ses péchés, à recevoir la grâce pour vaincre les péchés en vue d'être assuré d'une union avec Dieu après la mort¹⁹⁷, tandis que pour le peuple Xhosa et les bantoues en général, c'est la prospérité et le bonheur terrestre qui fondent le besoin de sacrifice¹⁹⁸. Le point de vue chrétien se réfère à la vie après la mort, tandis que le peuple Xhosa applique le salut aux besoins journaliers et à la résolution des différentes crises de la vie. Danneel identifie l'incapacité des missionnaires à répondre aux besoins et aux problèmes quotidiens des populations comme facteurs cruciaux pour le développement des églises indépendantes¹⁹⁹.

Ainsi, la pratique des rituels sacrificiels par les Xhosa modernes peut être considérée comme une quête générale des peuples autochtones de l'Afrique du Sud pour la revendication de leur identité africaine qui consiste à revaloriser les coutumes étiquetées comme païennes et sauvages par les missionnaires. Ces coutumes qui incluent la communication avec les ancêtres à travers les rituels sacrificiels, sont vues par les Noirs sud-africains en général et par le peuple Xhosa en particulier comme une affirmation de leur valeur en présence de ceux qui les considèrent comme inférieurs²⁰⁰.

¹⁹⁴ C.N. Lamla, *Sacrifice Among Southern Bantoue*, p. 33.

¹⁹⁵ A. Hasting.1976. *African Christianity*. London: Geoffrey and Chapman, p. 270-271.

¹⁹⁶ R.L. Staples, p. 212.

¹⁹⁷ M.L. Danneel.1987. *Quest for Belonging: Introduction to the Study of African independent Churches*. Gweru, Zimbabwe: Mambo, p. 78.

¹⁹⁸ C.W. Manona, *The Resurgence of the Ancestor's Cult among Xhosa...*, p. 37.

¹⁹⁹ M. Sipuka, p.203.

²⁰⁰ J.M. Soga.1931. *AmaXhosa: Life and customs*. Lovedale: Mission Press, p. 150.

Ici, le chercheur trouve utile de faire le point sur la médiation des ancêtres dans la religion traditionnelle africaine. Dans cette perspective, Soga, un théologien Xhosa ayant autorité en ce qui concerne les coutumes de sa tribu affirme que le Dieu suprême est adoré à travers la médiation des esprits des ancêtres qui sont dans le monde invisible tout proches de Dieu. Pour lui, cet être suprême est éloigné et inaccessible. C'est pourquoi il préfère passer par des intermédiaires dont les plus importants sont sans doute les ancêtres médiateurs et protecteurs²⁰¹. Dans ce contexte, plus d'un lecteur peut se poser la question suivante : Qu'est-ce qu'un ancêtre dans le cadre de la religion traditionnelle africaine? Dans ce contexte, il est important de préciser que la vie africaine traditionnelle est considérée comme une vie avec l'ancêtre et un prolongement de la famille dans l'au-delà. Les ancêtres s'y trouvent et tôt ou tard l'homme les rejoint²⁰². Selon Soga, l'homme doit garder de bonnes relations avec les ancêtres, parce qu'ils peuvent l'aider à bien vivre dans le monde en lui donnant de bon conseils, des bienfaits, et parfois même des avertissements et des réprimandes sévères. Dans ce cadre, les ancêtres sont considérés comme des expressions de l'étendue de la famille africaine, parce que le lien du sang continue jusque dans l'au-delà. Ainsi, les liens tissés entre les vivants se poursuivent dans l'au-delà à tel point que la mort en soi ne peut les anéantir. Dans cette optique, celui qui meurt devient plus puissant dès qu'il obtient le statut qui lui permet d'intervenir pour aider les autres êtres vivants²⁰³.

Bref, devenir ancêtre, c'est acquérir un statut social permettant d'être proche de Dieu et des autres êtres spirituels invisibles. Ainsi, se tourner vers les ancêtres est présenté comme une source de bénédiction et de réconfort, et tous les événements importants de la vie tendent à relier l'homme africain à ses ancêtres²⁰⁴. Théologiquement parlant, la justification des rituels sacrificiels xhosa et de la vénération des ancêtres peut être fondée sur l'analogie avec la doctrine catholique de la communion des saints, et ainsi, les rituels sacrificiels Xhosa peuvent s'inscrire dans le cadre de la communion et du support mutuel entre les vivants et les vivants décédés²⁰⁵.

²⁰¹ J.M. Soga, *AmaXhosa: Life and customs*, p. 150.

²⁰² J.M. Soga, p. 151.

²⁰³ Ibid., p.151.

²⁰⁴ J.M. Soga, p. 150.

²⁰⁵ H.C. Pauw, *The Xhosa*, p.81.

3.7. Conclusion

Arrivé au terme de ce chapitre, il est indispensable de synthétiser l'essentiel des idées développées. En effet, la pratique des rituels sacrificiels sanglants a imprégné la vie du peuple Xhosa. Dès la naissance jusqu'à la mort, une variété des rituels sacrificiels marque la vie de ce peuple. Ainsi, il a été constaté que les sacrifices sont offerts aux ancêtres et que ces derniers s'impliquent dans la vie de leurs descendants.

En ce qui concerne la nature du rituel sacrificiel dans le contexte traditionnel, l'objectif du rituel est de renforcer la solidarité des membres de la lignée sans laquelle le rituel sacrificiel serait sans signification. Le fait essentiel est la communication avec les ancêtres à travers l'invocation et le cri sacrificiel qui est considéré comme réponse positive des ancêtres²⁰⁶. Dans ce contexte, il convient de préciser que tous les sacrifices sont offerts aux ancêtres. De ce fait, de nombreux auteurs classent les sacrifices en se référant et en tenant compte de leur but²⁰⁷, et d'autres soutiennent que le sacrifice s'adresse à Dieu, comme dans le cas de l'invocation pour la pluie. Précisons cependant qu'un manque d'informations concernant les détails sur ce type de sacrifice a conduit aux multiples explications en ce qui concerne sa nature²⁰⁸.

En ce qui concerne la pratique des rituels sacrificiels du peuple xhosa dans le contexte moderne, nous avons relevé que de tels rituels continuent à être pratiqués, et que les résultats obtenus prouvent une continuité et une discontinuité d'ordre syncrétique entre les rituels traditionnels et modernes. Concernant la continuité, il a été constaté que la plupart des rituels sacrificiels dans le contexte traditionnel continuaient à être pratiqué dans le contexte moderne. Le chercheur a ensuite considéré les facteurs qui ont influencé la compréhension et la pratique des rituels sacrificiels, à savoir les facteurs politiques, économiques, sociaux et religieux²⁰⁹.

Aussi, les effets déstabilisateurs de la modernité sur les membres de la lignée qui ne pouvaient plus se réunir ensemble a commencé à réduire la communauté participant au rituel sacrificiel en une affaire de famille ou même d'individus en fonction de facteurs socio-environnementaux. Enfin, le christianisme a aussi contribué à l'élimination et la modification des

²⁰⁶ E.H. Bigalke, *The Religion System of Ndlambe*, p. 106.

²⁰⁷ M. Sipuka, *the Sacrifice of Mass...*, p.205.

²⁰⁸ R.L. Staples, *Christianity and the cult of ancestor*, p. 241.

²⁰⁹ M. Sipuka, *The Sacrifice of Mass...*, p. 207.

rituels sacrificiels xhosa : les points de vue différents au sujet des croyances chrétiennes et xhosas a fait que certains Xhosas convertis au christianisme ont abandonné la pratique des rituels sacrificiels, et d'autres, tout en restant chrétiens, n'ont jamais cessé de pratiquer les rituels sanglants traditionnels. C'est ce que nous appelons une discontinuité syncrétique. Ainsi, cela a engendré une dichotomie dans la compréhension du salut tel que confessé par le christianisme et le système de croyances traditionnel xhosa. Théologiquement parlant, l'analogie du rituel sacrificiel xhosa avec la doctrine de la communion des saints dans l'Église catholique ne peut que constituer un point de contact pour le dialogue entre les deux religions.

:

Chapitre 4 : Le sacrifice dans Lévitique comme cadre religieux pour la compréhension du sacrifice dans l'épître aux Hébreux

4.1. Introduction

Les sacrifices jouent un rôle important dans l'Ancien Testament. Ainsi, en dehors des écrits d'origine sacerdotale concernant l'organisation du culte, une grande partie des livres de l'Ancien Testament y font allusion. Dans ce contexte, le livre de Lévitique qui contient la plupart des prescriptions sur les sacrifices sanglants se trouve au centre de la Tora, et donne par conséquent à ce livre une valeur de premier plan dans l'étude du rituel sacrificiel²¹⁰. Ainsi, le rituel n'est pas simplement une description d'une technique, mais il est aussi un langage. Il indique la conception que l'on se fait de Dieu et surtout les caractéristiques distinctives du sacrifice israélite²¹¹. En effet, il convient de souligner ici qu'il n'existe pas dans le Lévitique de définition ou de théorie sur les sacrifices sanglants, et il n'est pas facile de saisir et de définir l'essence du sacrifice. Toutefois, on peut dire que le sacrifice est un acte rituel réalisé pour rendre grâce à Dieu, reconnaître ses dons, expier ses péchés, rétablir la communion entre Dieu et les êtres humains²¹². Dans cette optique, notre étude sur les sacrifices sanglants dans le Lévitique va passer brièvement en revue les différents types de sacrifices tels que présentés dans Lv 1-7. En plus, le chercheur parlera du jour des expiations (Lv 16) et du rôle du sang dans le sacrifice (Lv 17,11). Ainsi, notre approche sera essentiellement descriptive afin de dégager la signification et la fonction de chaque rituel sacrificiel sanglant. À ce niveau, il convient de préciser que le Lévitique est un ouvrage de législation culturelle que l'on fait remonter à Dieu lui-même. Les ordres de YHWH portent sur le rituel des sacrifices (Lv 1-7), sur les règles de pureté (Lv 11-16), sur les attitudes propres à un peuple consacré à Dieu (Lv 17-26) et sur les tarifications des vœux et des rachats²¹³ (Lv 27). S'il en est ainsi, que peut-on dire du cadre historique du Lévitique?

²¹⁰ A. Marx. 2005. *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament*. Leiden: Brill, p. 1.

²¹¹ Ibid., p. 1.

²¹² Ibid., p. 1.

²¹³ R. Peter-Contesse. 1993. *Lévitique 1-16*. Genève: Labor et Fides, p. 220-227.

4.1.1. Cadre historique du Lévitique

Après l'exil babylonien, le pouvoir du sacerdoce a considérablement augmenté parce qu'il n'y avait pas de roi pour représenter l'autorité de YHWH sur Israël. Le prophétisme qui avant l'exil représentait une forme complémentaire du pouvoir de Yahvé est en voie de disparition, seule l'autorité du sacerdoce incarne la médiation entre Dieu et son peuple. Dans ce contexte, le moyen principal de médiation se trouve dans le culte sacrificiel accompli dans le sanctuaire²¹⁴.

4.1.2. Un livre hétérogène et unifié

La tradition a longtemps affirmé que Moïse serait l'auteur du livre de même qu'il était l'auteur de tout le Pentateuque, mais cette position a été abandonnée depuis longtemps. Le livre serait plutôt attribué à la tradition sacerdotale appelée « *Priestercodex* » (P), et la plupart des chercheurs sont unanimes pour confirmer l'existence de cette tradition. À ce niveau, il convient de noter que ces mêmes chercheurs relèvent que le rédacteur sacerdotal P aurait utilisé un matériel divers²¹⁵.

Dans cette optique, les chercheurs distinguent deux sources importantes du livre: Dans les chapitres 1-16, on trouve le style typique de l'auteur sacerdotal (P), plus abstrait et impersonnel. Il fait parler Dieu à la troisième personne, son Dieu est loin et ne s'adresse pas directement à son peuple par « tu », mais indirectement et il ne fait pas de menace²¹⁶. Dans les chapitres 17-26, le style change. Dieu parle à la première personne, ce qui le rend plus personnel : « Je suis YHWH, votre Dieu » (18,2), et il interpelle directement le peuple à la deuxième personne du singulier. Dans cette perspective, la majorité des exégètes placent la rédaction finale du livre fait par P au sixième siècle avant Jésus-Christ, au temps de l'exil ou au début de la période post exilique²¹⁷. Dans cette optique, certains chercheurs se posent la question sur la relation entre le Lévitique P et le Deutéronome D, dans lequel on trouve aussi les lois relatives au culte. Pour eux, la législation cultuelle du Lévitique est basée sur la doctrine deutéronomique dont la centralisation du culte, et dans ce contexte P vient après D et serait au temps de l'exil²¹⁸. Mais d'autres exégètes croient que le Lévitique peut être daté d'avant la réforme religieuse de la décentralisation du temps du roi

²¹⁴ R. Péter-Contesse, p. 220-227.

²¹⁵ W. Vogels. 2015. *Célébration de la sainteté*. Paris: Cerf, p. 23.

²¹⁶ W. Vogels, p. 23.

²¹⁷ Ibid., p. 25.

²¹⁸ Ibid., p. 25.

Josias, et ainsi P serait avant D²¹⁹. Bref, l'approche diachronique du livre du Lévitique que nous venons d'envisager brièvement nous fait découvrir un développement, une longue histoire et une croissance. Dans notre étude, nous allons nous en tenir à une approche synchronique, et nous considérons le livre tel qu'il est ici et maintenant, dans son état final et canonique. C'est à ce texte canonique que l'Épître aux Hébreux se réfère. Passons tout de suite à la description du rituel des sacrifices sanglants dans Lv 1-7.

4.2. Description du rituel des sacrifices sanglants selon Lévitique 1-7

4.2.1. Le rituel de l'holocauste

L'holocauste est une des formes de sacrifices du rituel israélite. Après avoir exposé et expliqué le rituel de l'holocauste, nous en dégagerons la signification, et cette approche va s'appliquer à tous les rituels des sacrifices sanglants que nous allons examiner dans Lv 1-7.

Le terme hébreu pour l'holocauste est « *ola* » qui signifie littéralement une offrande qui monte²²⁰. Ce mot est souvent utilisé avec la racine verbale « *ha Allah* » qui signifie faire monter²²¹. C'est le sacrifice le plus sacré, car toute la victime est portée sur l'autel sans rien laisser à l'offrant, seule la peau étant destinée au prêtre. C'est le sacrifice le plus mentionné dans l'Écriture et sans doute le plus ancien en Israël. Précisons ici que l'holocauste servait une variété d'expressions religieuses²²², comme supplication (cf. 1S 13,12), pour apaiser la colère de Dieu (cf. 1S 7, 9), pour remercier Dieu (cf. 1S 6,14), et comme expiation (cf. Lv 1, 4 ; 9,7 ; 14,20 ; 16,24). Dans le livre d'Esdras, le terme *ola* fait allusion à la fois à l'offrande de purification et à l'holocauste qui furent offerts à Dieu après l'exil (cf. Es 8,35). Dans ce contexte, Levine a soutenu que l'holocauste devait être compris comme un sacrifice qui attirait l'attention de Dieu et suscitait par le fait même sa présence à l'occasion du rituel sacrificiel²²³.

²¹⁹ W. Vogels, *Célébration de la Sainteté*, p. 25.

²²⁰ B.A. Levine.1974. « In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel ». SJLA, 5, Leiden, p. 6.

²²¹ R. DE Vaux. 1964. *Les sacrifices de l'Ancien Testament*. Paris : Galbada, p. 28.

²²² W. Vogels, p. 45.

²²³ B.A. Levine, p. 21.

Dans la même perspective, Job 1, 5 donne un bon exemple de ce type de sacrifice : « *Job se levait de bon matin et offrait pour chacun d'eux un holocauste, car il disait: Peut-être mes fils ont-ils péché et ont-ils offensé Dieu dans leurs cœurs ?* ».

Bien que P reconnaisse que seuls les sacrifices de purification et de réparation traitent le péché, il est aussi vrai que le sacrifice consumé par le feu a lui aussi une valeur expiatoire pour le sacrifiant²²⁴ (cf. Lv 1,4). Un autre niveau de signification pour le terme *ola* est celui du don pour la divinité, et ce don n'est pas n'importe quoi, mais celui que la divinité consomme, une odeur apaisante. Il convient de souligner ici que ce don était symbolique, pas seulement pour nourrir la divinité, mais par extension pour attirer la présence divine parmi son peuple²²⁵.

- *Un rituel en trois étapes*

La présentation: le sacrifiant amène sa victime, une action que P désigne par le verbe arabe *hi* ou *Bo hi*. Ces deux verbes sont utilisés pour signifier l'action d'offrir un sacrifice²²⁶. Le texte spécifie la qualité de l'animal: « *un mâle sans défaut* » (cf. Lv 1,3).

L'imposition des mains sur la tête de la victime: le sacrifiant appuie ensuite sa main sur la tête de la victime (cf. Lv 1,4 ; 3,2 ; 4,15; 8,13). Au sujet de ce geste d'imposition des mains, certains ont vu en cela un symbole de substitution, où la victime prendrait les péchés pour les expier. Certes, dans la cérémonie du bouc Aaël en Lv 16, 21, un geste analogue charge l'animal des péchés du peuple, et à cause de ce transfert, le bouc devient impur, et il est chassé dans le désert et ne peut être sacrifié. Or, pour R. de Vaux, le geste d'imposer la main sur la tête de la victime dans le cas de l'holocauste atteste que l'animal appartient à l'offrant, que le sacrifice qui va être présenté par le prêtre est offert en son nom et que les fruits qui en découlent seront les siens²²⁷. Ensuite, le sacrifiant immole sa victime devant la tente de rencontre (cf. Lv 1, 5, 11; 4, 15, 24; 6, 18), l'écorche, la dépèce, lave les entrailles et les pattes (Lv 1, 6,9). Bref, les rites accomplis par le sacrifiant ne représentent en réalité que la phase préliminaire de la séquence du rituel sacrificiel²²⁸.

²²⁴ T.K. Cheyne. 1958. « Encyclopedia Biblica: A Critical Dictionary of the Literary, Political and Religious History, the Archaeology, Geography and Natural History of the Bible ». *The American Historical Review*, 6, p. 253.

²²⁵ Ibid., p. 253.

²²⁶ A. Marx, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament...*, p. 107.

²²⁷ R. DE Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 29.

²²⁸ R. DE Vaux., p. 30.

L'intervention du prêtre qui est la dernière étape devient effective lorsque la victime entre en contact avec l'autel. C'est lui qui fait couler le sang sur le pourtour de l'autel, dépose les morceaux de viande, la tête, la graisse, les entrailles et les pattes sur l'autel²²⁹ (cf. Lv 1,5-9), et procède à la combustion sacrificielle, qui fait de l'holocauste l'expression accomplie du don sacrificiel²³⁰. Le but de l'holocauste est donc de donner quelque chose à Dieu et non pas de recevoir quelque chose de lui²³¹.

- *La signification de l'holocauste*

Selon Migros, l'holocauste est un acte d'hommage qui s'exprime par un don. Il est ainsi devenu un type de sacrifice parfait, de l'hommage fait à Dieu par un don total, le forban, c'est-à-dire l'offrande par excellence. Dans cette optique, une valeur expiatoire fut accordée à l'holocauste comme à tout autre sacrifice sanglant ²³²(cf. Lv 1, 4; 17, 11). Dans ce contexte, l'holocauste restaure la relation entre YHWH et son peuple brisée à cause des transgressions²³³. Dans cette perspective, l'holocauste pouvait aussi servir à faire venir Dieu pour qu'il délivre son peuple du danger imminent (cf. 2R 3, 27). Toutefois, le fidèle pouvait simplement souhaiter la venue de YHWH en vue de l'honorer et de lui rendre hommage (cf. Lv 22, 5; JG. 8,16). C'est pourquoi l'holocauste fut un sacrifice par excellence du culte régulier²³⁴. Pour reprendre la formule de Levine, l'holocauste jouait le rôle d'un rite d'attraction²³⁵.

4.2.2. *Le sacrifice de communion (Lv 3,1-17)*

- *Description du rituel*

La traduction et l'interprétation de ce sacrifice a été un sujet de débat pendant plusieurs années. Un des problèmes les plus discutés à propos de ce sacrifice, *ziba schlamm* en hébreu, est celui du sens du terme *schlamm*. Certains auteurs le relient à *shilom* (paix) et traduisent « *sacrifice pacifique* », d'autres le relient à l'akkadien *Salim* (alliance) et parlent de *sacrifice d'alliance*. D'autres le font dériver de *shale* et l'interprètent comme *sacrifice de bien-être*. Étant donné que

²²⁹ R. DE Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 30.

²³⁰ A. Marx, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament*, p. 113.

²³¹ M. Neusch, p. 86.

²³² J. Milgrom. 2004. *Leviticus*. Minneapolis: Fortress Press, p. 24.

²³³ A. Marx, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament*, p. 149.

²³⁴ A. Marx, p. 150.

²³⁵ B.A. Levine, «In the Presence of the Lord...», p. 22.

la fonction principale consistait à rétablir la communion entre l'homme et Dieu, certains commentateurs le désignent comme sacrifice de communion²³⁶.

En effet, ce sacrifice est caractérisé par le fait que la victime immolée est partagée entre Dieu, le prêtre et le sacrifiant²³⁷. La victime est un animal du gros ou du petit bétail qui peut être mâle ou femelle, alors que l'holocauste exigeait uniquement un mâle. Le déroulement du rituel est presque le même que pour l'holocauste: la victime est présentée par le sacrifiant qui lui impose les mains l'impose la main et l'égorge lui-même. Le prêtre répand le sang sur les pourtours de l'autel, et procède à la combustion de la graisse qui entoure les viscères et les deux rognons. La raison en est que la graisse, comme le sang appartiennent à YHWH ²³⁸(cf. 3, 17-18 ; 7, 23-25).

Dans cette optique, il faut noter que les rituels de Lv 7, 12-17 ; 22, 21-23, 29-30 distinguent trois sortes de sacrifice de communion: le sacrifice de louange (*torah*), le sacrifice spontané (*Ned bah*) et le sacrifice votif (*Nader*). Tous ces sacrifices sont accomplis soit pour recevoir une faveur, soit pour rendre grâce à Dieu pour ses bienfaits. Ils étaient également offerts dans les temps difficiles pour demander le secours de Dieu. Ce genre de sacrifice pouvait aussi être donné à l'occasion de l'accomplissement d'un vœu, ou lors d'une dévotion pour honorer Dieu²³⁹.

- *Signification du sacrifice de communion*

Comparativement à l'holocauste, le sacrifice de communion était marqué par la joie. Le terme *ziba* désigne tout sacrifice sanglant qui a pour particularité un repas religieux. L'expression *ziba schlamm* désigne un sacrifice dont une part est offerte à Dieu sur l'autel où elle est brûlée, une part au prêtre et une autre au sacrifiant²⁴⁰. Dans cette optique, le fait de partager et de manger constitue le premier niveau de signification de ce sacrifice, et cela nous aide à expliquer pourquoi l'holocauste et le sacrifice de communion vont ensemble dans les rituels bibliques comme des sacrifices volontaires. L'holocauste est un sacrifice qui constituait l'alimentation de base pour la divinité, tandis que le sacrifice de communion nourrissait aussi le peuple. Dans ce contexte, le sacrifice de communion peut être comparé à une célébration, étant donné le rôle qu'il jouait lors

²³⁶ G.B. Gray. 1971. *Sacrifice in the Old Testament, its Theory and Practice*. New York: Ktav Pub. House, p.20.

²³⁷ R. De Vaux, *les sacrifices dans l'Ancien Testament*, p.32.

²³⁸ Ibid., p. 32.

²³⁹ R. De Vaux, p. 33.

²⁴⁰ R. De. Vaux, p. 37.

des jours de fête²⁴¹. Bref, le sacrifice de communion est une célébration qui implique le partage. YHWH est l'hôte de marque, celui en l'honneur duquel le sacrifice a été offert. Selon Marx, la portion qui lui était destinée, à savoir, la graisse, n'est pas seulement considérée comme la meilleure, mais celle qui concentre en elle toute la saveur de la viande, mais aussi la nourriture dans sa forme la plus sophistiquée, la plus douce et moelleuse, celle qu'on a pas besoin de mâcher, mais que l'on suce et qui fond sur la langue²⁴². Précisons enfin que le sacrifice de communion a pour particularité de tisser, à travers le mode de partage de la matière sacrificielle, un réseau complexe de relation entre différents partenaires²⁴³

4.2.3. *Le sacrifice pour le péché (Lv 4, 1-5,13 ; 6, 17-23)*

Depuis très longtemps, les chercheurs se sont posé la question de savoir s'il faut parler du sacrifice pour le péché ou du sacrifice de purification. En effet, le terme hébreu pour désigner le sacrifice pour le péché est *hâtât*. Ce terme se traduit généralement par péché, raison pour laquelle divers auteurs qualifient de sacrifice pour le péché²⁴⁴. Toutefois, il convient de souligner que cette appellation n'est pas satisfaisante, car d'autres sacrifices (comme l'holocauste et le sacrifice de communion) servent également à expier le péché²⁴⁵. Dans cette optique, Migros suggère que ce terme peut être mieux compris si on le réfère à un processus de purification. Il donne les exemples suivants: le cas d'accouchement pour une femme (Lv. 12), la personne qui souffre de l'écoulement sanguine (cf. Lv 15), le Naziréen qui accomplit un vœu d'abstinence (cf. Lv. 6), ou l'installation d'un nouvel autel (cf. Lv. 8) ; tous ces cas n'ont aucun lien avec le péché au sens moral²⁴⁶.

Dans ce contexte, quelle relation peut-on établir entre purification et expiation? Migros souligne le rôle du sang dans tout rituel sacrificiel parce que le sang est considéré comme agent de purification, mais le sang n'a jamais été appliqué sur les individus, mais uniquement sur différents objets du culte, sur les cornes de l'autel et le sanctuaire²⁴⁷. Dans cette perspective, Migros souligne avec raison que la purification de l'offrant se fait par des rites spécifiques tels que des ablutions ou

²⁴¹ T.K. Cheyne, *Encyclopædia Biblica*., p. 244.

²⁴² A. Marx, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament*, p. 116

²⁴³ A. Marx, p. 117.

²⁴⁴ F.G. Lopez. 2005. *Commentaire sur le pentateuque*. Genève: Labor et Fides, p. 225.

²⁴⁵ R. De Vaux, *les sacrifices dans l'Ancien Testament*, p. 82.

²⁴⁶ J. Milgrom. 1983. *Study in Cultic Theology and Terminology*. Leiden: Brill, p. 67.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 67.

la quarantaine²⁴⁸. Il faut souligner dans ce même contexte que la nécessité de purifier l'autel résulte du fait que celui-ci a été souillé par les péchés et impuretés, à partir du foyer d'infection constitué par le pécheur, pour se propager jusque dans le sanctuaire, entravant ainsi la présence d'YHWH²⁴⁹.

- *Description du rituel du sacrifice pour le péché*

Ce rituel est expliqué dans Lv 4,1-5,13 ; 6,17-23. En effet, le rituel des sacrifices pour le péché diffère en plusieurs points, selon la condition des personnes pour qui ils sont offerts. Il faut distinguer sous ce rapport: Le prêtre qui a reçu l'onction (cf. Lv 4,11-12), le peuple d'Israël tout entier (cf. Lv 4,13-21), le prince (cf. Lv 4, 22-26), et le pauvre (cf. Lv 4,27-5,13), à propos duquel il est tenu compte de sa situation économique (cf. Lv 5,1-13). Dans cette optique, il est utile de souligner que ce sacrifice se distingue des autres par deux traits: le rôle du sang et l'utilisation de la chair de la victime. Il faut noter dans ce même contexte que c'est le sacrifice dans lequel le sang joue un rôle important. Si le sacrifice est fait pour le grand prêtre ou pour tout le peuple, l'officiant entre dans le lieu saint et fait sept fois l'aspersion devant le voile qui ferme le Saint des Saints, puis frotte de sang les cornes de l'autel des parfums qui est devant le voile, et enfin, il verse le reste du sang au pied de l'autel des holocaustes²⁵⁰. Ainsi, la manière dont le sang est présenté à YHWH dans ce sacrifice est plus solennelle que dans l'holocauste, parce qu'ici, cette offrande du sang, considéré comme véhicule de la vie est le point principal, tandis que pour l'holocauste, c'est la destruction de la victime par le feu de l'autel. Dans ce même contexte, tout ce qui restait du sang de la victime du sacrifice pour le péché était versé au pied de l'autel des holocaustes. Dans ce cadre, il faut signaler aussi que ce sont les seuls sacrifices sanglants où quelque chose de la victime est introduit à l'intérieur du sanctuaire²⁵¹.

- *Signification du sacrifice pour le péché*

Le sacrifice pour le péché illustre la gravité du péché et en même temps la possibilité du pardon divin. Les rites de ce sacrifice mettent en évidence la valeur expiatoire du sang. Dans ce contexte, il convient de noter ici que le seul sacrifice dans lequel il est dit que le sang sert

²⁴⁸ J. Milgrom. 1991. « The Hatta't. A Rite of passage? » RB, 98, p. 122.

²⁴⁹ Ibid., p. 122.

²⁵⁰ R. DE Vaux, *les sacrifices dans l'Ancien Testament*, p.83.

²⁵¹ A. Marx, p. 51-53.

d'expiation est le sacrifice pour le péché (Lv 4,1-5,13), mais il semble que le texte ne se limite pas uniquement à ce sacrifice. L'offrant sacrifie un animal comme pour remplacer l'offrande de sa propre vie, et cet animal porte la faute du sacrifiant. Ainsi, le sang qui est la vie de cet animal sert de substitut ou de rançon pour la vie de l'offrant lui-même. Une vie sert d'expiation pour une vie. Dans ce contexte, le mot « *expiation* » signifie « *effacer des péchés* ». Ainsi, lorsque le sang est offert à Dieu, il pardonne le pécheur et accepte le sang de l'animal à la place du sang humain²⁵².

4.2.4. *Les sacrifices de réparation*

Le terme utilisé pour nommer le sacrifice de réparation est *ashram*. Le verbe peut signifier « *commettre une offense, devenir coupable* », et dans ce contexte, on parle aussi du sacrifice de culpabilité²⁵³. Cette section est introduite par la formule « *YHWH parlant à Moïse et dit* » (cf. Lv 5, 14), répétée plusieurs fois avant, pour souligner que le tout est une révélation de Dieu à Moïse qu'il communiquera au peuple²⁵⁴.

- *Description du rituel du sacrifice de réparation*

Les sacrifices de réparation se distinguent des sacrifices pour le péché par le type de victimes immolées et le genre d'offenses. Dans ce contexte, ces sacrifices sont faits lorsque les offenses affectent la propriété sacrée de Dieu et celle du prochain²⁵⁵. Dans cette perspective, on peut relever deux cas de figure: Premier cas: « *Si quelqu'un commet un sacrilège et pêche contre les droits sacrés de Yahvé...* » (cf. Lv 5, 15-16). Il est question ici de quelqu'un qui s'approprie des choses qui appartiennent à Dieu pour son propre profit. C'est un sacrilège, une infidélité à l'égard de Dieu. Un tel acte a besoin d'un sacrifice de réparation pour restaurer la relation avec Dieu. Ainsi, le coupable doit offrir un bélier sans défaut dont la valeur est estimée en nombre de sicles d'argent, et cela au taux du sicle du sanctuaire ²⁵⁶(cf. Lv 5, 17-19). Ainsi, le sacrifice de réparation illustre bien les étapes parcourues par le coupable: il y a la faute, suivie du sentiment

²⁵² W. Vogels, *Célébration de la sainteté*, p. 162.

²⁵³ Ibid., p. 66.

²⁵⁴ Ibid., p. 66.

²⁵⁵ F.G. Lopez, p. 226.

²⁵⁶ W. Vogels, p. 70.

de culpabilité, qui aboutit à la réparation du mal commis afin de restaurer la relation rompue avec Dieu et le prochain. À cette démarche du coupable correspond la réponse de Dieu: le pardon²⁵⁷.

Deuxième cas: « *Si quelqu'un pêche et fait sans s'en apercevoir l'une des choses interdites.* » (Cf. Lv 5,17-19). La réparation exigée est comme dans le cas précédent un bélier et le texte ajoute encore une valeur: selon la valeur indiquée pour le sacrifice de réparation. Ainsi, pour le sacrilège qui touche directement le prochain, la restitution est majorée d'un cinquième à donner à la personne traitée injustement (cf. Lv 5,23-24), et cela correspond bien à ce que les prophètes proclament en disant que les sacrifices n'ont de valeur s'il n'y a pas de justice sociale. Jésus le répète : « *va d'abord te réconcilier avec ton frère; puis reviens et alors présente ton offrande* » (cf. Mt 5,23-24).

Précisons dans cette même optique que la démarche suivante est nécessaire: péché, remord, contrition, réparation, et cette démarche est couronnée par le pardon de Dieu. Le pardon vient après le rituel du sacrifice, une action publique qui veut exprimer les sentiments intérieurs du pécheur et sa foi qui s'exprime dans un rituel²⁵⁸. Ainsi, étant donné le lien qui existe entre le sacrifice pour le péché et le sacrifice de réparation, et vu l'importance théologique du rituel du grand jour des expiations en Lévitique 16, nous estimons important de parler brièvement de ce rituel.

4.2.5. Le jour des expiations (Yom kippour)

Le jour des expiations (Yom Kippour) est le plus grand jour du calendrier juif. Cette fête se célébrait le dixième jour du septième mois, cinq jours avant la fête des tabernacles. Ainsi, le jour des expiations occupe une place centrale dans la structure et la théologie du livre du Lévitique. Dans ce cadre, il convient de souligner qu'il y a des indications dans le texte du chapitre 16 qui prouvent que son origine est complexe, et le rite lui-même est compliqué. Toutefois, bien qu'il ne soit pas facile de suivre l'ordre des événements, on remarque que le texte est cohérent dans sa forme finale²⁵⁹. Il est encadré par une introduction (v.1) et une conclusion (v.34).

²⁵⁷ W. Vogels, *Célébration de la sainteté*, p. 70.

²⁵⁸ W. Vogels, p. 71-72.

²⁵⁹ W. Vogels, p.140-143.

- *Description du rituel*

Ce rituel qui est introduit en Lévitique 16,1 se rattache à la mort de deux fils d'Aaron, Nada et Abihou, parce qu'ils avaient présenté devant YHWH un feu étranger (cf. Lv 10, 1-7). Cette référence à la mort de deux fils d'Aaron au début du chapitre constitue une inclusion avec le chapitre 10 et encadre dans ce contexte les chapitres 11-15 qui parlent de la loi de pureté. Ils montrent comment les impuretés peuvent souiller le sanctuaire et qu'il faut à tout prix un rite de purification²⁶⁰(cf. Lv 15,31). L'objectif de cette célébration était la purification du sanctuaire, de l'autel des parfums, des objets sacrés, de l'autel des holocaustes, ainsi que des péchés et des impuretés du peuple d'Israël par des actes culturels²⁶¹. Ainsi, ce rite de purification exigeait un taureau et deux boucs pour le sacrifice d'expiation et deux béliers pour l'holocauste (cf. Lv 16, 3 et 5). Dans ce cadre, le rite s'articulait en trois étapes:

En premier lieu, Aaron sacrifiait le jeune taureau en sacrifice de purification pour lui-même et pour sa famille et un bélier pour l'holocauste (cf. Lv 16, 6). En deuxième lieu, il présentait deux boucs devant le Seigneur et procédait au tirage au sort pour savoir quel animal allait être sacrifié au Seigneur et lequel serait pour Azazel (cf. Lv 16, 8). Enfin, le souverain sacrificateur jetait deux poignées de parfum aromatique sur le brasier plein de charbon ardent (cf. Lv 16,12-13), et il fallait qu'un écran de fumée s'élève avant qu'Aaron puisse entrer dans le lieu très saint. Ainsi, le souverain sacrificateur prenait le sang du jeune taureau, aspergeait une partie devant le propitiatoire et au-dessus du couvercle, et renouvelait ce même geste sept fois. Ces deux actions symbolisaient la purification et la nouvelle consécration du propitiatoire (cf. Lv 16, 11et14). Il faisait de même avec le sang du bouc sacrifié (cf. Lv 16,15). Après la purification du lieu saint venait celle de l'autel des parfums et des holocaustes (cf. Lv 16,18-19). Toutefois, la suppression des impuretés de la tente de rencontre n'était pas suffisante tant que les péchés du peuple n'avaient pas encore été éloignés du camp. Dans cette perspective, Aaron se servait de l'autre bouc qui était destiné à transporter le péché du peuple dans le désert. On l'amenait devant Aaron, qui imposait ses deux mains sur la tête de la victime en signe de transfert, et confessait sur lui toutes les fautes, tous les crimes et tous les péchés des israélites, et le bouc était chassé dans le désert étant chargé

²⁶⁰ F. Chingota, *Lévitique...*, p. 121.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 121

de tous les péchés du peuple d'Israël ²⁶²(cf. Lv 16,21-22). Pour terminer, le souverain sacrificateur sacrifiait deux béliers comme holocauste, l'un pour lui et sa famille, et l'autre pour le peuple (cf. Lv 16, 24). Il brûlait sur l'autel la graisse de deux victimes pendant que leurs peaux et leurs chairs étaient brûlées hors du camp ²⁶³(cf. Lv 16, 25-27). Bref, lors des cérémonies solennelles du jour des expiations, l'expression « une fois chaque année » annonçait l'incapacité de résoudre le problème du péché. Parlons maintenant du rôle du sang dans le contexte du sacrifice pour le péché selon Lv 17,11.

4.2.6. La fonction du sang (Lv 17, 11).

D'après la conception hébraïque, le sang contient la vie (Gn 9,4, Lv 7,26-27). Lv 17,11 dit: « *La vie de la chair est dans le sang. Ce sang, je vous l'ai donné, moi, pour faire sur l'autel le rite d'expiation pour vos vies, car c'est le sang qui expie par la vie qui est en lui* ». Ce texte a inspiré l'épître aux Hébreux 9, 22 qui l'applique au sacrifice du christ: « *Sans effusion de sang, il n'y a pas de rémission* ». Ainsi, ce verset qui précise que le sang est destiné au *kappér*, a joué un rôle considérable pour l'interprétation juridique de la mort du christ sur la croix, et a traditionnellement servi de principe heuristique pour expliquer la fonction du sacrifice de l'Ancienne Alliance, considéré comme sa préfiguration.

4.2.7. Contribution des rituels sacrificiels sanglants du Lévitique pour la compréhension et l'explication de l'épître aux Hébreux

Les références que les auteurs du NT font au Lévitique soulignent l'importance qu'ils attachent à ce livre. Il contient des tableaux pittoresques qui illustrent des vérités relatives à l'œuvre du Christ. Ainsi, l'utilisation des types et des symboles fait partie du dessein de Dieu avant la manifestation de son fils. Le sang des taureaux et des boucs ne pouvaient faire l'expiation des péchés (He 10,1), il servait de symbole qui invite, au-delà du symbole lui-même, à porter le regard sur la réalité du sacrifice expiatoire du Christ.

- Dans la perspective néotestamentaire, l'holocauste dans Lévitique devient une préfiguration du sacrifice unique et parfait du Christ. Dans les deux cas (Lv et He), il y a un principe du don total sans restriction à Dieu. Soulignons dans ce cadre que ce qu'il y a de particulier pour

²⁶² F. Chingota, p. 121

²⁶³ W. Macdonald, *Commentaire du Disciple...*, p. 151-152

l'épître aux Hébreux, c'est que l'offrant est en même temps la victime : Christ s'offre lui-même à Dieu dans une offrande suprême et définitive ²⁶⁴(He 10, 5-10).

- Dans le même contexte, le sacrifice de communion préfigure aussi le sacrifice du Christ.

Dans Lévitique, les prêtres offrent les sacrifices des animaux à Dieu et versent le sang sur l'autel tandis que la viande est consommée par les prêtres et les laïcs (Lv 3). Lors du sacrifice de la croix, le Christ est à la fois l'officiant et la victime (9, 11-14). Ainsi, dans le dernier repas qu'il partage avec ses disciples, il leur offre son corps et son sang signifiés par le pain et le vin (Mt 26, 26-28), et nous sommes associés à ce repas de communion dans notre participation à l'eucharistie²⁶⁵.

- En ce qui concerne le sacrifice pour le péché, l'apôtre Paul dit en 2 Cor 5, 21 : « celui qui n'a point connu de péché, il l'a fait devenir péché pour nous afin que nous devenions en lui, justice de Dieu ». Dans ce contexte, l'élaboration théologique au sujet du Christ « agneau de Dieu » exploite aussi la notion vétérotestamentaire du sacrifice pour le péché (Lv 4) avec ceux de l'agneau pascal (Ex. 12) et de l'agneau qu'on mène à la boucherie (Es 53, 7). La nouveauté dans le contexte de l'épître aux Hébreux vient de ce que le Christ y est vu non seulement comme victime mais en même temps comme prêtre offrant le sacrifice (He 9,11-14).

- Dans la même optique, le grand jour de l'expiation en Lv 16 renvoie à l'épître aux Hébreux où Christ est appelé à maintes reprises « Grand Prêtre » dans une série des textes (He 2, 17; 3, 1; 4, 11.14-15; 6, 20; 7, 26-28; 8, 1-3; 9, 11), qui évoquent la figure sacerdotale d'Aaron tel que le décrit Lévitique. Dans ce contexte, de nombreuses considérations des fonctions sacrificielles sont des allusions précises au rôle d'Aaron dans Lv.16. La différence réside dans le fait qu'Aaron utilisait le sang des animaux offerts en sacrifices, tandis que le Christ a offert son propre sang, son propre corps afin de purifier notre conscience ²⁶⁶(He 9, 14). Dans cette optique, Aaron est le type du Christ en ce qui concerne la fonction qui lui était dévolue, mais quant à sa personne, il ne l'a jamais été. Ainsi, le grand jour de l'expiation présente une analogie mais aussi un contraste entre le service d'Aaron et l'élévation du Christ dans le ciel lorsque son œuvre a été achevée. Aaron entrait dans le lieu très saint une fois par an. Jésus est entré une fois pour toutes dans le ciel, dans le tabernacle qui n'est pas fait de main humaine.

²⁶⁴ R. Péter-Contesse, *Lévitique 1-16*, p. 38.

²⁶⁵ R. Péter-Contesse, p. 62.

²⁶⁶ R. Péter-Contesse, p. 248.

Enfin, il convient de préciser qu'il n'est pas juste de considérer le sacrifice du Christ comme un simple sacrifice métaphorique. Cela reviendrait à dire que les sacrifices lévitiques sont normatifs, alors que pour le NT, ils étaient des simples types du véritable sacrifice à venir, qui les accomplit. Il convient de dire aussi que la providence divine a permis que les sacrifices du Lévitique nous donnent des catégories d'interprétations du sacrifice du Christ; mais en tout point de vue, celui-ci transcende toutes ces catégories.

4.3. Conclusion

Les sacrifices jouent un rôle de premier plan dans l'Ancien Testament, et c'est le livre du Lévitique qui contient la plupart des prescriptions sur les sacrifices sanglants. Dans cette perspective, nous avons examiné les différents types de sacrifices tels que présentés dans Lévitique 1-7 et 16, 24. Après avoir présenté succinctement le cadre historique du Lévitique, nous avons pu montrer que c'est un livre hétérogène en ses sources, mais unifié en sa forme finale et attribué à la tradition sacerdotale P (priester-codex). Nous avons ensuite décrit brièvement les principaux sacrifices sanglants : l'holocauste, sacrifice de communion, sacrifice de purification, sacrifice de réparation, et Yom Kippour.

En effet, il convient de souligner que des cérémonies solennelles du grand jour de l'expiation en Lv 16 renvoient à l'épître aux Hébreux où Christ est appelé à maintes reprises « Grand Prêtre », il est aussi important de souligner l'expression « *une fois chaque année* » qui annonce l'incapacité de résoudre le problème du péché. Dans ce contexte, les chapitres 9 et 10 tirent les leçons théologiques des cérémonies de la fête annuelle de l'expiation. Pour son auteur, le Christ a accompli sur la croix ce que le souverain sacrificateur s'efforçait d'accomplir ce jour dans l'Ancien Testament. La supériorité du sacrifice du Christ nous garantit une libre entrée dans le sanctuaire de Dieu par le sang de Jésus (Hé 10, 19). Dans cette perspective, il n'est pas juste de considérer le sacrifice du Christ comme un simple sacrifice métaphorique. Cela reviendrait à dire que les sacrifices lévitiques sont normatifs, alors que pour le NT, ils étaient des simples types du véritable sacrifice à venir, qui les accomplit. Il convient de dire ici que la providence divine a permis que les sacrifices du Lévitique nous donnent des catégories d'interprétations du sacrifice du Christ; mais en tout point de vue, celui-ci transcende toutes ces catégories : à la place du sang des animaux, nous avons le sang humain du Christ (He 4, 10); au lieu d'une victime animale sans

défaut, nous avons une victime humaine pure (He 9, 13-14,19-22), à la place de l'aspersion du sang sur notre corps, nous avons le pardon; au lieu d'une expiation symbolique, nous avons une expiation réelle une fois pour toute (He 10, 1-10). Passons maintenant à l'étude du sacrifice dans Hébreux.

Chapitre 5 : Le sacrifice du Christ dans l'épître aux Hébreux: analyse structurelle de Hébreux 9, 1-10, 18.

5.1. Introduction.

Cette exégèse théologique traitera le thème du sacrifice du Christ dans l'épître aux Hébreux. L'objectif de cette étude n'est pas d'approfondir ce thème dans les moindres détails, mais de faire une analyse appropriée du sacrifice du Christ, pour permettre la comparaison avec le matériel de l'Afrique. Dans ce contexte, cette analyse va se concentrer sur les chapitres 9, 1- 10, 18 qui constituent les deux péricopes où notre thème est explicité. En effet, quels que soient les chevauchements, d'autres parties du texte seront aussi prises en considération dans le développement susmentionnés pour créer un cadre biblique chrétien pouvant permettre aux personnes venant d'Afrique d'utiliser l'épître aux Hébreux pour mieux comprendre leurs cultures, et de pouvoir concilier le christianisme et la religion traditionnelle africaine en ce qui concerne le pouvoir communicatif des sacrifices sanglants.

L'authenticité du texte de l'épître aux Hébreux est assurée par l'existence des manuscrits qui offrent une bonne transmission du texte. Selon un comput rapporté par Lanai, I, c/vii, et cité par Massonnet, 234 versets sur 303 ne connaissent pas de variantes. Le Papyrus P46, qui date autour de 200 après J.C. est le plus ancien témoin de l'épître. Il contient tout le texte sauf trois versets (9,17; 10,21.31). Les onciales de type alexandrin, a (Sinaïtiques, 4^e s.) et A (Alexandrins, 5^e s.) ont le texte complet. B (Vaticanes, 4^e s. contient 1,1-9,13. A tous ces manuscrits s'ajoutent les versions coptes, latines, syriaques, et à partir de Clément de Rome, l'apport patristique²⁶⁷.

Cette étude du sacrifice dans l'épître aux Hébreux 9, 1 - 10, 18 sera envisagée sous l'angle de la synchronie d'une analyse structurelle du texte dans son état final. Cette démarche va nous permettre de comprendre la métaphore sacrificielle dans le fonctionnement global du texte. Dans cette perspective, notre démarche qui se veut structurelle comprendra les étapes suivantes : la délimitation du texte à l'aide des indices littéraires formels (inclusion sémitique); le repérage des indices qui structurent le texte, à savoir les indices structurels formels (les

²⁶⁷ J. Massonnet. 2016. *L'épître aux Hébreux*. Paris : Cerf, p. 237.

réurrences, les termes en rapport avec la synonymie, antithèse ou synthèse), la démonstration de la structure et l'interprétation. Ainsi, sans nous attarder aux détails au sujet de l'auteur, des destinataires et des circonstances de rédaction, nous voulons commencer tout de suite par une étude analytique du texte biblique section par section.

5.2. *Étude analytique d'Hébreux 9, 1-28*

Ce chapitre s'inscrit dans le grand contexte de l'épître aux Hébreux qui va du chap. 2, 17 jusqu'au chap. 8, 12 où il est question de la supériorité du ministère du Christ en tant que grand prêtre de la nouvelle alliance. À ce niveau, il convient de souligner que l'expression *la première* (ἡ πρώτη) qui revient au début du chap. 9 sert de terme crochet qui le lie au chap. 8. Ainsi, le texte est soigneusement construit et le grec koinè littéraire est un des meilleurs du Nouveau Testament²⁶⁸. Son thème théologique central, celui du grand prêtre qui s'offre lui-même en sacrifice est introduit et amplifié en 8, 8-12.

- *Délimitation du texte*

La délimitation du texte consiste à en faire le découpage. Dans ce cadre, il convient de préciser que la délimitation du texte est une étape cruciale. Ainsi, pour assurer la bonne continuité de notre analyse, nous allons étudier chaque section séparément en tenant compte des indices structurels formels qui permettent de mettre en relief les figures qui structurent le texte à savoir les réurrences des termes ainsi que d'autres liens potentiels porteurs de sens. Dans ce contexte, cela nous permettra d'identifier la structure, de la démontrer et de faire l'interprétation. Ainsi, He.9, 1-28 peut être subdivisé en deux sections: l'ancien et le nouveau culte (9, 1-10) et l'efficacité du sacrifice du Christ (9, 11-28) : La première section est délimitée aux deux extrémités par le terme **δικαιώματα** (*les ordonnances*) aux v.1 et 9 qui constitue l'inclusion; et la deuxième section par la récurrence du terme **Christ** qui délimite le paragraphe aux deux extrémités (v. 11 et 28) et constitue également l'inclusion.

²⁶⁸ T. A. Desmond et B.S. Rosner. 2006. *Dictionnaire de Théologie biblique*. Paris : Excelsis, p. 372.

5.2.1. L'ancien et le nouveau culte (9, 1-10)

- *Traduction*²⁶⁹

1. La première donc avait aussi des ordonnances pour le culte, et le sanctuaire, un sanctuaire terrestre.
2. Car une tente fut installée, la première, qui est appelée saint, dans laquelle était le chandelier, et la table, et la présentation des pains;
3. et derrière le second rideau, une tente qui est appelée Saint des Saints,
4. ayant un brûle-encens d'or, et le coffre de l'alliance entièrement couverte d'or de tous côtés, dans laquelle était la cruche d'or qui renfermait la manne et la verge d'Aaron qui avait bourgeonné, et les tables de l'alliance ;
5. Au-dessus de l'arche, des chérubins de gloire couvrant le propitiatoire. Mais ce n'est pas le moment de parler de tout cela en détails.
6. et ces choses étant aussi installées, les prêtres entrent constamment dans la première tente, accomplissant le service;
7. Et dans la seconde, le seul souverain sacrificateur une fois l'an, non sans du sang qu'il offre pour lui-même et pour les fautes du peuple.
8. L'Esprit saint montrant par-là que le chemin du lieu très saint n'était pas encore été manifesté, tant que la première tente a encore sa place,
9. laquelle est une figure pour le temps présent, dans lequel sont offert des dons et des sacrifices qui ne peuvent pas rendre parfait quant à la conscience celui qui rend le culte,
10. culte qui consiste seulement en viandes, en breuvages, diverses ablutions, ordonnances charnelles imposées jusqu'au temps de l'accomplissement.

²⁶⁹ *C'est le chercheur qui a fait la traduction d'Hébreux 9.*

- *Analyse structurelle*

Pour mener à bien l'analyse structurelle de cette section, le chercheur s'est servi des ouvrages des auteurs ci-après : Vanhoye, A. 1976. *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*. Paris : Desclée de Brouwer; Dussaut, L. 1981. *Synopse structurelle de l'épître aux hébreux*. Paris: Cerf; Selby, G. 1985. « The Meaning and Function of Syneidesis in Hebrews 9 and 10 ». *Restoration Quarterly*, 28; Cortez, F.H. 2006. « From the Holy to the Most Holy Place: The period of Hebrews 9, 6-10 and the Day of Atonement as a Metaphor of transition ». *Journal of Biblical literature*, 125; Wilson, G.B. *Hebrews: A Digest of Reformed comment*. London: The Banner of Truth; Allen, C.J. 1972. *The Broadman Bible Commentary*. Vol.12. USA: Broadman; D.J. Macleod, D.J. 1989. «The Literaly Structure of the Book of Hebrews ». *Bibliotheca Sacra*, 146; Nelson, R.D. 2003. « He offered himself: Sacrifice in Hebrews ». *Interpretation. JBT*.

En scrutant le texte, on constate que cette section est encadrée par le terme « **ordonnances** » (δικαιώματα) aux versets 1 et 10 qui forment l'inclusion. L'auteur annonce au verset 1 deux points qui résument les idées qui vont être développées: « *les ordonnances du culte et le temple* », et il va commencer par la description du temple (9, 2-5), et ensuite par les ordonnances (9, 6-10). Les versets 2 et 6 sont reliés par la récurrence du verbe « **installé** » (κατεσκευασμένων). Le verset 6 marque la fin de la description du temple (9, 2-5) et introduit le second point qui concerne les rites exécutés dans la tente (9, 6-10). Les versets 7c et 10b constituent l'argument en défaveur de l'ancienne alliance.

Vanhoye poursuit l'argumentation dans le même sens. Pour lui, les vs. 6-10 ne parlent que du culte hébreu, de ses institutions anciennes présentées comme insuffisantes et vouées à disparaître et dont l'auteur refuse toute valeur autre que figurative. Les dons et les sacrifices ne peuvent pas purifier la conscience; ce sont les ordonnances charnelles. Les entrées continuelles des prêtres dans la tente montrent qu'on est à une situation provisoire²⁷⁰. Selon l'auteur, toutes ces ordonnances expriment symboliquement l'imperfection du culte mosaïque.

²⁷⁰ A. Vanhoye. 1976. *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*. Paris: Desclée de Brouwer, p. 146..

- *Tableau 1: Schéma structurel de correspondance de la première section (9,1-10)*

<p>A. 1. La première donc avait aussi des ordonnances pour le culte, et le sanctuaire, un sanctuaire terrestre.</p>	<p>A'. 10. cultes qui consiste seulement en viandes, en breuvages, diverses ablutions, ordonnances charnelles imposées jusqu'au <i>temps de l'accomplissement</i>.</p>
<p>B. 2. Car une tente fut installée, la première, qui est appelée saint, dans laquelle était le chandelier, et la proposition des pains, 3. et derrière le second rideau, une tente qui est appelée Saint des Saints, 4. ayant un brûle-encens d'or, et le coffre de l'alliance entièrement couverte d'or de tous côtés, dans laquelle était la cruche d'or qui renfermait la manne et la verge d'Aaron qui avait bourgeonné, et les tables de l'alliance ; 5. et, au-dessus de l'arche, des chérubins de gloire couvrant le propitiatoire; sur quoi nous n'avons pas à parler dans ces moments détail.</p>	<p>B') 6. Et ces choses étaient ainsi installées, les sacrificateurs entrent à tout temps dans la première tente pour accomplir le culte, 7. Et dans la seconde, le seul souverain sacrificateur une fois l'an, non sans du sang qu'il offre pour lui-même et pour les fautes du peuple. 8. L'Esprit saint montrant ce : le chemin des lieux saints n'a pas encore été manifesté, tandis que la première tente a encore sa place, 9. laquelle est une figure pour <i>le temps présent</i>, dans lequel sont offert des dons et des sacrifices qui ne peuvent pas rendre parfait la conscience de celui qui rend le culte,</p>

La dyade A A' est relié par les expressions « **ordonnances pour le culte** (δικαιώματα λατρείας) » et « **ordonnances charnelles** (δικαιώμασι σαρκός) », expressions complémentaires qui indiquent le processus de dévalorisation et font ressortir le caractère imparfait et provisoire de l'Ancienne Alliance. Le terme λατρείας se trouve en plein milieu (v.6c) où les prêtres accomplissent les ordonnances de culte, et à la fin où il prend en quelque sorte la valeur d'inclusion. Selon Dussault, le terme λατρείας se rapporte à l'ensemble du culte²⁷¹, et Vanhoye abonde dans le même sens en soulignant l'importance des termes λατρείας et λατρεύοντα. En

²⁷¹ L. Dussault. 1981. *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*. Paris: Cerf, p.69.

9, 1, λατρείας suit directement δικαιώματα (ordonnances) qu'il précise et annonce avec lui le second point à traiter. Pour en indiquer la fin, c'est le terme λατρεύοντα au verset 9 et non loin de δικαιώματα²⁷².

La dyade B B' montre la répétition du verbe **installé** (κατεσκευάσθη et κατεσκευασμένων) aux versets 2 et 6 qui constitue les limites de la description du temple (verset 2 et 5), et se rapportent à la première et à la seconde tente et se réfère à l'ensemble du culte. Dans la première tente, le prêtre entre constamment pour accomplir le service (9, 6), tandis que dans la seconde tente, le grand prêtre entre une fois par an avec du sang qu'il offre pour lui-même et pour le péché du peuple (9, 7).

- *Tableau 2 : Chiasme d'Hébreux. 9, 9-10:*

X. v.9a. laquelle est une figure pour le temps présent	X'. v.10b. ordonnances charnelles imposées jusqu'au temps de l'accomplissement
Y. v.9b. dans lequel sont offert des dons et des sacrifices qui ne peuvent pas rendre parfait la conscience de celui qui rend le culte	Y'. v.10a cultes qui consiste seulement en viandes, en breuvages , diverses ablutions.

Nous avons ici une structure chiasmique de formule XX'//YY'.

Les éléments X X', indiquent le temps présent qui symbolise la première tente caractérisée par l'incapacité de rendre parfait. C'est le temps de l'imperfection, où les dons et sacrifices ne pouvaient rendre parfait la conscience de l'adorateur (v. 9). Le terme conscience (συνείδησις) fait ici référence à la conscience interne du péché par l'individu. Ainsi, l'inefficacité de l'Ancienne Alliance et de son culte qui réside dans sa nature extérieure consiste uniquement en ordonnances pour le corps et qui ne peuvent pas purifier la conscience²⁷³. Ainsi, la nouvelle alliance est le temps de l'accomplissement, un temps de perfection inauguré par l'entrée du grand prêtre Jésus-Christ dans le Saint des Saints avec son propre sang²⁷⁴.

²⁷² A. Vanhoye, *Structure littéraire...*, p. 145.

²⁷³ G. Selby. 1985. « The Meaning and Function of Synecdoche in Hebrews 9 and 10 » *Restoration Quarterly*, 28, p. 145.

²⁷⁴ F.H. Cortez. 2006. « From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Hebrews 9:6-10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition ». *Journal of Biblical Literature*, 125, p.547

Les éléments YY' indiquent que tout type d'offrande et dons qui accompagnent les sacrifices ne pouvaient jamais rendre parfait les adorateurs sous le rapport de la conscience. Si une rémission complète des péchés avait été obtenue, alors la conscience du pécheur aurait été libérée de la culpabilité du péché, mais il n'en a jamais été ainsi. Selon Vanhoye, c'est de l'ancienne alliance que l'auteur traite dans cette section. Les versets 2-5 constituent un résumé du texte de l'Exode, et les v. 6-10 ne parlent que du culte israélite. Les institutions anciennes ont montré leurs faiblesses, et l'auteur ne leur donne qu'une valeur provisoire et figurative. Les dons et sacrifices sont incapables de purifier la conscience; ce sont des rites charnels. Bref, tout ce qui se fait dans le temple montre qu'on est toujours à une situation provisoire tant que la première tente subsiste. Enfin, l'auteur souligne symboliquement l'imperfection du culte mosaïque en montrant que la voie du sanctuaire n'était pas encore ouverte²⁷⁵.

5.2.2. L'efficacité du sacrifice du Christ (9, 11-28).

Dans cette section, l'auteur conduit son auditoire à la discussion commencée en 8,7 à une conclusion appropriée qui porte sur la supériorité du sacrifice du Christ (9, 11-14). Il a montré que l'Ancien Testament annonçait une alliance nouvelle (8, 7-13), que le culte de l'Ancienne Alliance se déroulait dans un sanctuaire terrestre démontrant ainsi son insuffisance²⁷⁶ (9, 1-10). Il établit maintenant la supériorité du ministère du Christ en tant que médiateur de la nouvelle alliance (9, 15-23). Selon Vanhoye, la structure interne de cette sous-section est caractérisée par un certain changement sémantique. Du v.15 au v. 17 le mot **διαθήκη** est repris quatre fois et deux fois le verbe correspondant (**διαθέμενος**). Dans cette perspective, il considère le premier mot de cette section, « Christ » comme le centre de toute l'épître du point de vue structurelle. Il affirme que les préfigurations provisoires cèdent place aux réalités définitives. C'est le Christ qui est devenu le grand prêtre des biens advenus ²⁷⁷(9, 11 ; 8, 1). Dussault quant à lui, affirme que cette péricope nous aide à exploiter la typologie sacrificielle de l'alliance, notamment de la fête d'expiation qui permet d'unifier les deux phases terrestres et célestes de

²⁷⁵ A. Vanhoye, *Structure littéraire...*, p. 146.

²⁷⁸ *ibid.* p. 146

²⁷⁹ A. Vanhoye, p. 147

son sacrifice, et de souligner la valeur de sa mort, qui par son sang opère le passage de l'un à l'autre²⁷⁸.

Ainsi, 9,11-28 est généralement subdivisé en trois petits paragraphes : 9, 11-14; 9, 15-23 ; 9, 24-28. Cette répartition est justifiée par des récurrences qui jouent le rôle d'inclusion : en 9, 11-14, c'est le terme **Christ** qui relie les deux extrémités. La péricope 9, 15-23 est subdivisée en deux petits sous-paragraphes : v.15-17 avec la récurrence des termes **testament** et **testateur** qui lient les deux extrémités, et v.18-22 par la récurrence des expressions **sans du sang** et **sans effusion de sang**. Passons à l'analyse de chaque subdivision séparément.

- **5.2.2.1. Christ, le souverain sacrificateur de la nouvelle alliance 9, 11-14**

- *Traduction*

11. Mais Christ étant arrivé, grand prêtre *des biens à advenus*, à travers la tente la plus grande et la plus accomplie qui n'est pas faite de main humaine, et qui n'est pas de cette création,

12. et non pas avec le sang de boucs et de veaux, mais avec son propre sang, il est entré une fois pour toutes dans les lieux saints, ayant obtenu une délivrance éternelle.

13. Si en effet le sang de boucs et de taureaux, et la cendre d'une vache qui sert à asperger ceux qui sont souillés, sanctifient pour la pureté de la chair,

14. combien plus le sang du Christ, qui par *l'esprit éternel*, s'est offert lui-même à Dieu sans tâche, ne purifiera-t-il *notre* conscience des œuvres mortes, pour rendre culte au Dieu vivant.

- *Remarques sur le texte d'Hébreux 9, 11-14*

a. Deux lectures en concurrence : « *Les biens à venir* » et « *les biens advenus* » (v.11). L'une renvoie au passé (γενόμενος) et l'autre au futur (μελλόντων). La première est attestée par les témoins p46, B, D, 1739 ; et la deuxième par les témoins A, D, les manuscrits latins et syriaque. Une partie des exégètes opte pour le futur et comprend qu'il s'agit « des biens à venir », et une autre partie en faveur du sens passé et comprend qu'il s'agit « des biens advenus », position de la majorité des commentateurs²⁷⁹.

b. Il n'y a pas de consensus sur l'interprétation de Πνεύματος αἰωνίου (esprit éternel, v.14).

Peu de témoins optent pour *esprit saint* à la place de *l'esprit éternel* : D, P, les versions

²⁷⁸ L. Dussaut, *Synopse structurelle...*, p.73.

²⁷⁹ F.F. Bruce .1991. *The Epistle to the Hebrews*. London: Marshall, p. 211.

grecques et coptes²⁸⁰. Emmerich considère différentes interprétations et opte pour l'esprit saint²⁸¹. Attridge propose *esprit saint*, position adoptée par les réformateurs et certains commentateurs catholiques²⁸². Vanhoye qui considère Πνεύματος αἰωνίου comme la contrepartie spirituelle du feu de l'ancien autel opte pour l'esprit éternel²⁸³.

c. Il est difficile de trancher entre ἡμῶν (nous, notre, v.14), attesté par les témoins A, D*, K, P, 075, 365, 1319, 1739,...etc., et ὑμῶν (vous, votre) attesté par les témoins D², 0150, 3381, 104, 256, 236, 1241, 1573, 1739, 1852, 1881,1962, 20127, 2200, 2464, etc. Selon Massonnet et d'autres commentateurs, ἡμῶν convient mieux dans ce contexte non exhortatif dans lequel l'auteur peut s'impliquer²⁸⁴.

- *Analyse structurelle*

Cette péricope est bien structurée. Le terme Christ relie les deux extrémités et constitue l'inclusion (v.11et 14). Les v.11 et 12 nous montrent Christ, grand prêtre des biens advenus, c'est-à-dire des biens apportés par lui, à savoir, la purification des péchés et l'accès à Dieu . Il entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, pas avec du sang des boucs et des veaux, mais par son propre sang. Les v. 13 et 14 confirment l'efficacité du sang de Christ capable de purifier la conscience des œuvres mortes pour rendre culte au Dieu vivant.

- *Tableau 3 : Schéma structurel de correspondance d'Hébreux 9, 11-14*

<p>A.11 Mais Christ étant arrivé, grand prêtre des biens à venir, à travers la tente la plus grande et la plus accomplie qui n'est pas faite de main humaine, et qui n'est pas de cette création.</p>	<p>A'. 14 combien plus le sang du Christ, qui par l'esprit éternel, s'est offert lui-même à Dieu sans tâche, ne purifiera-t-il votre conscience des œuvres mortes, pour rendre culte au Dieu vivant.</p>
<p>B. 12 et non pas avec le sang de boucs et de veaux, mais avec son propre sang, il est entré une fois pour toutes dans les lieux saints, ayant obtenu une délivrance éternelle</p>	<p>B'13 Si en effet le sang de boucs et de taureaux, et la cendre d'une vache qui sert à asperger ceux qui sont souillés, sanctifient pour la pureté de la chair</p>

²⁸⁰ F.F. Bruce, p. 211.

²⁸¹ M. Emmerich .2002. « 'Through the Eternal spirit (Hebrews 9, 14) ». Bulletin for Biblical Research, 12, p.

²⁸² H.W. Attridge. 1989. *The Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress Press, p. 251.

²⁸³ A. Vanhoye. 1984. « Esprit et feu du sacrifice en Hébreux 9, 14 », *Biblica*, 64, p.263-264..

²⁸⁴ J. Massonnet, *l'épître aux Hébreux*, p. 237.

La dyade A A ' (11et14) exalte l'efficacité du sacrifice du Christ par rapport à l'insuffisance du culte de l'ancienne alliance. Le grand prêtre de l'ancienne alliance exerçait son ministère dans le sanctuaire terrestre fait de main humaine, tandis que Christ, souverain sacrificateur des biens advenus, a traversé la tente la plus grande et la plus accomplie qui n'est pas de ce monde, et son sang est capable de purifier la conscience des œuvres mortes.

La dyade B B ' évoque l'efficacité du ministère sacerdotal du Christ selon la typologie du culte dans la tente. Ainsi, Christ est entré dans le lieu saint une fois pour toutes, non par le sang de boucs et de vaches comme jadis, mais par son propre sang. Bref, l'auteur exalte la valeur et l'efficacité du sang du Christ par rapport au sang des boucs et des veaux de l'ancienne alliance.

Selon Wescott, le verset 11 comporte la particule « δὲ » qui oppose ce qui précède (9,1-10) et le développement qui va suivre (9, 11-14). Dans ce contexte, l'analyse peut s'appuyer aussi sur les indices extérieurs qui aident à faire ressortir le parallélisme à antithétique existant entre ces deux subdivisions. Dans cette perspective, on remarque un contraste entre l'inefficacité des rites sous l'Ancienne Alliance : les prêtres qui entrent en tout temps dans la tente (9, 6-7), le grand prêtre entrait une fois par l'an, mais Christ, grand prêtre des biens advenus entra une fois pour toutes dans le sanctuaire (9, 11-12), entre les grands prêtres de l'Ancienne alliance et Christ, le grand prêtre de la nouvelle dispensation qui a offert son propre sang et un seul sacrifice²⁸⁵.

Vanhoye abonde dans le même sens et fait ressortir le parallélisme à contraste entre 9, 1-10 et 9, 11-14, notamment entre l'ancienne et la nouvelle tente (9, 2-5), l'ancien grand prêtre et le nouveau grand prêtre (9, 6-7 et 9, 11-12), le sang des sacrifices entre les deux dispensations (9, 7 et 9, 12), la chair et l'esprit (9, 10 et 9, 14) ; l'impuissance des rites anciens incapable de purifier la conscience et l'efficacité du sang de Christ capable de purifier la conscience de l'adorateur²⁸⁶ (9, 9 et 9, 13).

²⁸⁵ B.F. Westcott. 1984. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, p.256.

²⁸⁶ A. Vanhoye, *Structure littéraire...*, p. 150-151.

- *Tableau 4 : parallélisme à contraste entre Hébreux 9,1-10 et Hébreux 9,11-14.*

Hébreux 9, 1-10	Hébreux 9,11-14
9,2-5: la tente terrestre et comment elle fut installée	9,11 : la nouvelle tente qui n'est pas de cette création
9,6-7: Le grand prêtre entre dans la tente avec le sang des animaux	9,11-12 : Le nouveau grand prêtre entre dans la tente avec son propre sang
9,10: Les rites anciens étaient des rites charnels. 9,9: L'impuissance des rites anciens incapable de purifier la conscience de l'adorateur	9,14 : L'offrande du Christ fut animée par esprit éternel 9,13 : L'efficacité du sang du Christ capable de purifier la conscience de l'adorateur

Ce tableau nous montre bien qu'il existe un parallélisme entre 9,1-10 et 9,11-14, mais un parallélisme antithétique. Il expose l'inefficacité des pratiques cultuelles de l'Ancienne Alliance (9, 1-10) par rapport à l'efficacité du sang du Christ capable de purifier la conscience de l'adorateur (9, 11-14).

- **5.2.2.2. La nouvelle alliance (9, 15-23)**

- *Traduction*

15. Et à cause de ceci, il est le médiateur d'une nouvelle alliance, en sorte que, la mort étant survenue pour la délivrance des transgressions commises lors de la première alliance, afin que ceux qui sont appelés reçoivent la promesse de l'héritage éternel.

16. Or là où il y a testament, il est nécessaire que la mort du testateur soit constatée,

17. car un testament ne devient valide que lorsque la mort du testateur est intervenue, puisqu'il n'a pas de force tant que le testateur est vivant.

18. Aussi la première alliance n'a pas été inaugurée sans du sang.

19, Car tout commandement, au sujet de la loi, ayant été proclamée par Moïse à tout le peuple, il prit le sang des veaux et des boucs, avec de l'eau et de la laine écarlate et de l'hysope, et il aspergea le livre lui-même et sur tout le peuple,

20. en disant : « c'est ici le sang de l'alliance que Dieu vous a donné ».

21. Et, de la même manière, il a aspergé du sang sur la tente et sur tous les objets du service.

22. Et presque toutes choses sont purifiées par le sang, selon la loi, et sans effusion de sang il n'y a pas de pardon.

23. Il était donc nécessaire que les modèles des choses qui sont dans les cieux fussent purifiés par de telles choses, mais que les choses célestes elles-mêmes le fussent par les meilleurs sacrifices que ceux-là.

- *Analyse structurelle*

Cette subdivision est caractérisée par un changement sémantique et peut être répartie en deux petits paragraphes. Du v.15 au v.17 on a le terme **διαθήκη** qui revient quatre fois, et deux fois le verbe correspondant **διαθέμενος**. Cette portion est bien structurée aux deux extrémités par les termes **διαθήκη** et **διαθέμενος** qui forment l'inclusion. Du v.18 au v.22, on peut noter les expressions *sans du sang* (v.18), *sans effusion de sang* (v.22). On remarque aussi que le mot **sang** revient presque dans chaque verset. Selon Vanhoye, la distinction de ces deux petits paragraphes se confirme par des inclusions: le v.15 commence par **διαθήκη** et finit par **διαθέμενος**. Le v.18 commence par **sans du sang** et v.22 par **sans effusion de sang**. Ainsi, dans ce petit paragraphe (9, 18-22), c'est l'expression **sang de l'alliance** qui forme le centre de ce petit paragraphe²⁸⁷.

²⁸⁷ A Vanhoye, *Structure littéraire*, p. 152.

Tableau 5 : Schéma structurel de correspondance d'Hébreux 9, 15-17

<p>A. Et à cause de ceci, il est le médiateur d'une nouvelle alliance (διαθήκη), en sorte que, la mort étant survenue pour la délivrance des transgressions commises lors de la première <i>alliance</i> (διαθήκη), afin que ceux qui sont appelés reçoivent la promesse de l'héritage éternel (v.15)</p>	<p>A'. car un testament (διαθήκη) ne devient valide que lorsque la mort du <i>testateur</i> (διαθέμενος) est intervenue (v.17a)</p>
<p>B. Car là où il y a <i>testament</i> (διαθήκη), il est nécessaire que la mort du testateur (διαθέμενος) soit constatée (v.16).</p>	<p>B'. puisqu'il n'a pas de force tant que le testateur (διαθέμενος) est vivant (v.17b).</p>

La dyade A A' (v. 15 et 17a) sont reliés par les récurrences **διαθήκη** (*alliance/testament*) et **διαθέμενος** (*testateur*). L'élément A souligne l'instauration de **la nouvelle alliance** avec Christ comme médiateur, laquelle il a inaugurée avec son propre sang. L'élément A' fait allusion à la première alliance qui a été aussi inaugurée par le sang, mais le sang d'une victime animale. Bref, ces deux éléments présentent un contraste entre les deux alliances et soulignent encore la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne.

La dyade B B' sont reliés par les récurrences **διαθήκη** (*testament*) et **διαθέμενος** (*testateur*). Il convient de souligner ici que les termes *alliance* et *testament* sont rendus par le même mot grec **διαθήκη**, et le terme *testateur* par **διαθέμενος**. L'idée centrale est la relation entre mort et alliance pour la validation du testament²⁸⁸.

Du verset 18 au verset 23, l'ensemble du texte est bien structuré. Les expressions « **sans du sang** » v.19 et « **sans effusion de sang** » v.22 constituent l'inclusion. On peut noter également l'expression « **selon la loi** » qui revient deux fois (v.19 et 22), le verbe « **aspergea** » v.19 et « **aspergea** » v.21, sans oublier expression « **sang de l'alliance** » v.21 qui résume l'essentiel de ce passage.

²⁸⁸ J. Massonnet, *l'Épître aux Hébreux*, p. 246.

- *Tableau 6 : Schéma structurel de correspondance de Hébreux 9, 18-22b*

A. <i>Sans du sang</i> (9,18)	A'. <i>Sans l'effusion de sang</i> (9,22)
B. <i>Selon la loi</i> (9,19)	B'. <i>Selon la loi</i> (9,22)
C. <i>Aspergea</i> (9,19)	C'. <i>Il aspergea</i> (9,21)
D. Ceci est le sang de l'alliance (v.20)	

Ce qui est mis en évidence dans cette péricope c'est l'expression « *sang de l'alliance* » (9,20) qui constitue le centre du paragraphe. L'expression: « *ceci est le sang de la nouvelle alliance que Dieu a donné pour vous* », résume l'essentiel de la liturgie du sang développée dans les versets 15-22. L'ancienne alliance a été inaugurée par le sang des boucs et des veaux, la nouvelle alliance par le sang du Christ. C'est un témoignage de vie qui constitue la base de bénédiction divine. Ainsi, l'élément D considéré comme pointe émergente peut être pris comme une conclusion de ces deux petits paragraphes (v.15-17 et v.18-23).

Selon Massonnet²⁸⁹, le verset 23 peut être considéré comme une transition entre 9, 15-22 et 9, 24-28 à cause de l'expression « *il est nécessaire* » v.16, qui est reprise au v. 23, et souligne que la première partie du verset résume les activités relatives au culte décrites aux v.18 - 22, tandis que la seconde se réfère à la nécessité d'un culte céleste qui sera décrit dans les v. 24 - 28.

En rapport avec la nouvelle alliance, Vanhoye précise que l'auteur énonce au v.23 son principe de base : « *la mort du Christ était nécessaire* ». La tente terrestre devait être purifiée par le sang des boucs et des veaux, mais le sanctuaire céleste dont la tente terrestre était un modèle, devait être purifié par un sacrifice plus excellent, le sacrifice du Christ²⁹⁰. Dans cette optique, Vanhoye considère le v.23 comme une conclusion, qui se réfère à la première et à la seconde étape: à la première par la constatation d'une nécessité (v.16), et à la seconde par la

²⁸⁹ J. Massonnet, p.271

²⁹⁰ A. Vanhoye, p. 152.

reprise du verbe purifier ²⁹¹ (v.22). Ainsi, l'opposition de ces deux niveaux de réalité nous conduit au troisième paragraphe (9,24-28).

- **5.2.2.3. L'accès au ciel (9,24-28)**

- *Traduction*

24. Car le Christ n'est pas entré dans le lieu saint fait des mains humaines, copies des vrais, mais dans le ciel même, afin de paraître maintenant pour nous devant la face de Dieu,

25 Et ce n'est pas afin de s'offrir lui-même plusieurs fois qu'il est entré, comme le souverain sacrificateur entre dans les lieux saints chaque année avec un sang étranger à soi-même,

26. Puisqu'il aurait fallu qu'il souffrît plusieurs fois depuis la fondation du monde ; mais maintenant, à la fin des siècles, il a été manifesté une fois pour l'abolition du péché par son sacrifice.

27. Et comme il est réservé aux hommes de mourir une fois -- et après cela le jugement.

28. Ainsi le Christ aussi, ayant été offert une fois pour porter les péchés de plusieurs, apparaîtra une seconde fois, sans péché, pour le salut de ceux qui l'attendent.

- *Analyse structurelle*

Se référant de nouveau à la liturgie des deux tentes, cette dernière subdivision (9, 24-28) souligne encore une fois de plus l'efficacité de l'œuvre du Christ. Par opposition au sacrifice lévitique qui était offert chaque année par le grand prêtre et qui présentait un sang étranger à soi-même, le sacrifice expiatoire du Christ est fait une seule fois pour abolir le péché de plusieurs.

²⁹¹ A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, p. 152.

- *Tableau 7 : Schéma structurelle de correspondance d'Hébreux 9,24-28.*

<p>A. 24. Car le Christ n'est pas entré dans le lieu saint fait des mains humaines, copies des vrais, mais dans le ciel même, afin de <i>paraître</i> maintenant pour nous devant la face de Dieu</p>	<p>A'. 28. Ainsi le Christ aussi, ayant été offert une fois pour porter les péchés de plusieurs, <i>apparaîtra</i> une seconde fois, sans péché, pour le salut de ceux qui l'attendent</p>
<p>B. 25. Et ce n'est pas afin de <i>s'offrir lui-même</i> plusieurs fois qu'il est entré, comme le souverain sacrificateur entre dans les lieux saints <i>chaque année</i> avec un sang étranger à soi-même</p>	<p>B'. 26. Puisqu'il aurait fallu qu'il <i>souffrît</i> plusieurs fois depuis la fondation du monde ; mais maintenant, à la fin des siècles, il a été <i>manifesté une fois</i> pour l'abolition du péché par son sacrifice. 27. Et comme il est réservé aux hommes de mourir <i>une fois</i> et après cela le jugement.</p>

Ce paragraphe est bien structuré. Il est encadré par les termes **Christ** qui apparaît aux deux extrémités (v. 24 et 28). Il faut noter aussi que le verbe *paraître* v. 24 et *apparaître* v. 28 contribuent aussi à assurer l'unité structurelle de la section.

La dyade A A' est reliée aux deux extrémités par la récurrence **Christ** (inclusion) et souligne l'idée que Christ n'est pas entré dans un sanctuaire fait des mains d'homme qui ne serait que la copie du vrai, mais il s'est offert une seule fois et s'est présenté dans le ciel même avec son propre sang devant la face de Dieu. Il a paru une seule fois et son œuvre n'aura jamais besoin d'être répétée. Il s'est offert une seule fois pour porter les péchés de beaucoup d'hommes. Il apparaîtra une seconde fois à ceux qui l'entendent pour le salut (9,24 et 28).

La dyade B B' est reliée par la récurrence **plusieurs fois** qui renforce l'idée que Christ n'a pas fait son offrande de façon répétée. Ce fait aurait entraîné pour lui des souffrances sans cesse renouvelées puisque son offrande consistait en sa propre vie. Il s'est présenté une seule fois pour l'abolition du péché par son sacrifice (v. 25 - 27)

Selon Vanhoye, ce paragraphe peut aussi être subdivisée en trois péripécopes (9, 24 ; 9, 25-26 ; 9, 27-28) dont les liens sont constitués par des verbes : la première et la seconde péripécop

sont liées par le verbe *entrer* v.24 et 25. La seconde et la troisième ont en commun le verbe *offrir*²⁹² (9,28). La seconde péricope parle de *souffrir plusieurs fois* (9,26) et la troisième de *mourir une seule fois* (9,27). Il relève aussi que dans chacune de ces trois péricopes, il fait allusion au salut qui est fait dans un contexte eschatologique par les verbes : *faire apparition* (9,24), *a été manifesté* (v.26), *se fera voir* (v.28), qui caractérise la triple manifestation du Christ²⁹³. Il précise enfin que chaque péricope possède un terme qui se réfère à l'œuvre expiatoire du Christ: *pour nous* (9,24), *pour l'abolition du péché par son sacrifice* (9,26), *et pour porter les péchés de plusieurs*²⁹⁴» (9,28). Passons maintenant à l'interprétation de ce passage.

5.3. Interprétation d'Hébreux 9, 1-28 (lecture attentive)

5.3.1. Les anciennes institutions cultuelles impuissantes (9,1-10)

Dans cette section, l'auteur souligne deux points importants : les ordonnances du culte et la tente (9,1), mais il va commencer par décrire la tente (9,2-5) et ensuite les ordonnances. Selon Massonnet, cette section est la plus fascinante et la plus difficile. Il pose une série de question : « *quel rapport y a-t-il entre la première tente (9,2.6, 8) et la seconde (9,3.7) ? À quoi pense l'auteur en parlant du temps présent ? Est-ce le temps de redressement (v.10) ou celui de l'Ancien Testament qui dure encore*²⁹⁵(v.8) »? Il convient de signaler ici que les réponses à toutes ces questions seront données au cours de l'interprétation de cette section

9,1. Ce premier verset résume en quelque sorte le contenu de la section. L'auteur utilise le mot *πρώτος*, qui semble se référer à la première tente dont la description commencée en 8, 7-13 où ce terme fait allusion à l'alliance (cf. 8, 13), qui était faite des ordonnances du culte (*δικαιώματα λατρείας*) et le sanctuaire. Le mot « *δικαιώματα* » revient en 9, 10 et forme une inclusion qui délimite cette section. Il a pour complément *λατρείας*, mot traduit par cultuel, et qui fait allusion au service liturgique²⁹⁶. Les *ordonnances cultuelles* ont pour cadre le sanctuaire (*ἅγιον*) de ce monde (*κοσμικόν*). Dans ce contexte, l'adjectif *κοσμικος* apporte une nuance importante en montrant le sanctuaire qui est *terrestre* et celui de la nouvelle alliance qui est au contraire véritable (cf.8, 2 ; 9, 24), et par conséquent « *céleste* » (cf.8, 5). Le contraste est

²⁹² A. Vanhoye, *Structure littéraire...*, p. 155.

²⁹³ Ibid., p.155.

²⁹⁴ Ibid., p.155.

²⁹⁵ J. Massonnet, *l'épître aux Hébreux*, p. 218.

²⁹⁶ Ibid., p. 218.

très net en 9, 11 avec la tente « non faite de mains d'homme », c'est-à-dire qui n'est pas de cette création. Aussi, le jeu des particules μὲν et δὲ souligne ce contraste²⁹⁷.

9, 2-5. Dans ce paragraphe, l'auteur continue son exposé en décrivant la tente et son contenu. Au verset 2, il parle de la première tente ; puis au verset 3 d'une autre tente appelée Saint des Saints. À ce niveau, on peut constater que le terme πρώτη du verset 2 se réfère à la première tente en contraste avec une deuxième tente de telle sorte que le sens s'est déplacé entre 8, 13 et 9, 2, et cela crée une ambiguïté dans l'interprétation. Selon Steve, il est clair que πρώτη est utilisé au v.2 pour décrire une tente (σκηνή), mais il serait difficile de comprendre le ἡ πρώτη en 9, 1 en se référant à la tente puisque le verset dit : « par conséquent, la première tente avait également des ordonnances pour le service et le lieu saint terrestre ». Il serait étrange de comprendre la première tente ayant un lieu saint terrestre alors qu'il s'agit d'une même et seule tente²⁹⁸. Il continue son argumentation en ces termes : « cette relation entre la première alliance et la seconde, et l'utilisation d'une terminologie similaire en ce qui concerne les alliances et les tentes, sert à illustrer la relation entre l'ancien et le nouvel ordre²⁹⁹ » (cf.9, 8). Dans ce contexte, Vanhoye note que l'expression δικαιώματα λατρείας (ordonnance du culte) fait allusion au sanctuaire de l'Ancien Testament (σκηνή), son contenu et ce qui s'y passe. Cette expression se retrouve encore en 9, 10, δικαιώμασι σαρκὸς (les ordonnances de la chair), qui se réfère à l'Ancienne Alliance par rapport à la nouvelle³⁰⁰.

L'énumération des objets matériels du sanctuaire pose quelques problèmes, et nous pouvons avec Strathmann en relever quelques-unes : on s'étonne de voir décrire l'urne contenant la manne comme un objet en or. Le texte biblique ne dit pas que l'urne et le rameau se trouvaient dans l'arche, et la LXX n'en parle pas. Selon Ex. 25, 16; 26, 33 - 34; 40, 20 - 21; 1Rois 8, 9, il est dit qu'elle ne contenait que les deux tables de la loi. Il faut préciser que la vase contenant la manne (Ex. 16, 32 - 34) et le bâton d'Aaron étaient placés devant l'arche. Mais ce qu'il y a de plus curieux, c'est de voir comment l'auteur de l'épître place l'autel des parfums dans le Saint des Saints³⁰¹. En effet, bien que cette erreur ait surpris plus d'un lecteur, il est fort probable qu'elle s'est glissée dans l'exposé d'un scribe de la diaspora. Bref, si l'auteur énumère les objets du mobilier, c'est que pour lui, tout cela était plein de symbolisme profond qu'il

²⁹⁷ J. Massonnet, *l'épître aux Hébreux*, p.219.

²⁹⁸ S. Steve. 1995. « Hebrews 9, 6-10: The Parable of Tabernacle ». *Novum Testamentum*, 37, p. 386

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 386

³⁰⁰ A. Vanhoye, *Structure littéraire...*, p.145.

³⁰¹ H.E. Strathmann, *l'épître aux Hébreux*, p. 81.

s'abstient de commenter pour s'attacher au culte sacrificiel³⁰². Dans cette optique, le chercheur va essayer d'expliquer brièvement les fonctions de ces objets ainsi que leur symbolisme, car cela nous aidera à mieux comprendre l'œuvre rédemptrice du Christ.

Trois objets se trouvaient dans le lieu saint à savoir : le chandelier, la table des pains de proposition et l'autel des parfums.

- *Le chandelier*, avec ses sept lampes, fournissait la lumière nécessaire et représentait la lumière de Dieu. Il était le symbole du Christ, la lumière du monde (Jn 1, 9; 8, 12; 12, 46).
- *La table en or et les pains de proposition déposés sur elle* représentaient les douze tribus d'Israël et la manière dont Dieu les avaient nourries pendant quarante ans dans le désert (9, 2; Ex 25, 23 - 30; Lv 24, 5 - 9). Le pain symbolisait Christ, le pain de vie (Jn 6, 32 - 33).
- *L'autel des parfums* sur lequel le souverain sacrificateur brûlait de l'encens qui représentait les prières qui montaient vers Dieu (Ex 30, 1-10; 37, 25- 29)

Dans le saint des saints il y avait : l'arche de l'alliance, une urne contenant la manne et le bâton d'Aaron :

- *l'arche de l'alliance* (9, 4b; Ex 25,1-10) symbolisait la présence de Dieu. Les tables de pierres sur lesquelles étaient inscrits les dix commandements qui rappelaient aux Israélites la volonté de Dieu (Ex 25, 16)
- *Une urne contenant la manne* placée devant l'arche rappelait la manière dont Dieu avait pourvu aux besoins de son peuple dans le désert (Ex 16, 32 - 34) et préfigurait Christ, le pain de vie descendu du ciel.
- *Le bâton d'Aaron*, qui rappelait les miracles de Dieu en Égypte et son choix d'Aaron et de ses descendants comme sacrificateurs (Ex 7, 10 – 19; Nb 17, 16 – 26).

Bref, tous ces objets n'étaient que l'image et l'ombre de l'ordre nouveau qui devait être instauré par Christ.

9,6-7a. Dans ce paragraphe, l'auteur continue le développement des ordonnances relatives au culte mentionnées au v.1 et accentue l'insuffisance du ministère de l'Ancienne Alliance. La particule δὲ qui introduit le paragraphe amène le lecteur à se rappeler du μὲν au début du chapitre³⁰³. Après avoir parlé de la première alliance qui avait des ordonnances du culte et la tente, et après avoir décrit la tente et son contenu dans les v.2-5, l'auteur va parler en détail des

³⁰² H.E. Strathmann, *l'Épître aux Hébreux*, p. 81.

³⁰³ S. Steve, « Hebrews 9, 6-10: The Parable of Tabernacle », p. 385.

ordonnances. Dans ce contexte, la particule *μὲν* au v.6 anticipe le *δὲ* du verset 7, établissant ainsi un contraste entre l'entrée des prêtres dans la première tente et l'entrée du grand prêtre dans la seconde. Les prêtres entrent dans la première tente « *διὰ παντός* » (continuellement), et le grand prêtre dans la seconde *ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ*: une fois par an³⁰⁴.

Dans cette perspective, Lv.16 donne des instructions les plus détaillées: le grand prêtre présentait une offrande pour ses propres péchés et pour ceux de sa maison avant de faire l'expiation pour les péchés du peuple (Lv.16,3-7 ; He.5, 3 ; 7,27). Ainsi, deux idées peuvent être retenues : dans la première tente, les prêtres entrent continuellement (v.6), mais dans la seconde, seul le grand prêtre entre une fois par an (9,7). Ainsi, les gens devaient se contenter d'un nettoyage superficiel et temporaire qui ne leur permettait pas un accès direct à Dieu³⁰⁵.

Selon Cortez, la fête annuelle de l'expiation constitue une transition du ministère de plusieurs prêtres au ministère d'un seul prêtre, de plusieurs sacrifices à un seul sacrifice. En d'autres mots, cette illustration (*παραβολή*) constitue l'argument pour la partie centrale d'Hébreux, et introduit le jour des expiations non comme une typologie du sacrifice de Jésus, mais comme illustration (*παραβολή*) de la transition entre les âges³⁰⁶. Dans ce contexte, cette transition comporte deux étapes : la première étape (v.6-7) introduit une parabole qui est clarifiée dans la deuxième étape (v.8-10) lors de l'interprétation. Les v.6-7 introduisent une antithèse entre la première et la deuxième tente israélite, tandis que les v.8-10 interprètent en termes d'une seconde antithèse : *la chair et la conscience*. Cet usage parabolique du jour de l'expiation est possible grâce au Saint-Esprit, et le texte que le Saint-Esprit interprète est le ministère en deux étapes dans la tente israélite composée de deux pièces. Ainsi, comme Cortez l'a bien compris, le sens de l'illustration (*παραβολή*) se réfère à quelque chose qui sert de modèle ou d'exemple qui pointe au-delà de lui-même pour une réalisation ultérieure³⁰⁷. Selon Attridge, la première et la deuxième tente se réfèrent à la non-exécution et à l'imperfection, et pour lui, la principale idée qui se dégage de ce paragraphe (v.9-10) est que l'Ancienne Alliance est abolie, et qu'une nouvelle vient. Jésus inaugure le temps de l'accomplissement³⁰⁸.

9,8-9a. L'ensemble du culte juif, avec le jour d'expiation en son centre, a un sens pour le temps présent: « *La voie du sanctuaire n'est pas manifestée tant que la première tente*

³⁰⁴ B. F. Westcott, *the Epistle to the Hebrews*, p. 243.

³⁰⁵ S. Steve, p. 387.

³⁰⁶ F.H. Cortez, « From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Hebrews 9:6-10... », p.537.

³⁰⁷ Ibid., p. 537.

³⁰⁸ H. Attridge. 1989. *The Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress Press, p. 231.

subsiste ». Ainsi, le culte de la première tente est donc tourné vers l'avenir qu'il n'ouvre pas³⁰⁹. Dans ce contexte, la première tente a la valeur d'une figure pour le temps présent : elle est un modèle, une parabole qui vise une réalisation au-delà d'elle-même.

9,9b-10. La signification de cette figure ou parabole s'élargit à partir de la tente à tous les types d'offrandes, en commençant par « *les dons et les sacrifices* » qui sont incapables de mener à la perfection selon la conscience. En d'autres termes, les dons qui accompagnent les sacrifices ne peuvent répondre aux désirs de perfection inscrits dans le cœur de celui qui les offre en libérant sa conscience de toute culpabilité³¹⁰. La conscience du péché demeure (cf. 10, 2 ; 9,14; 10,22). Dans cette optique, le mot « *conscience* » traduit par le terme *συνείδησις* est utilisé cinq fois dans l'épître aux Hébreux dont quatre se retrouvent dans les chapitres 9 et 10. C'est un terme important pour la compréhension de la théologie de l'épître. Ce mot met l'accent sur la nature interne de *συνείδησις* en contraste avec la nature extérieure des sacrifices offerts dans le culte mosaïque. Cela amène l'auteur à conclure que la conscience a besoin d'un nettoyage spécial que le culte sacrificiel de l'ancien système ne fournit pas. Une conscience de péché est la seule barrière à la communion avec Dieu. Pour l'auteur d'Hébreux, *συνείδησις* implique une faculté interne de l'homme qui fait qu'il est douloureusement conscient de son péché, et peut éprouver par conséquent le sentiment de culpabilité. C'est avant tout dans l'homme, c'est-à-dire dans sa conscience que le problème du péché et de la culpabilité réside, et non dans la souillure extérieure ou cérémonielle³¹¹. Bref, les dispositions lévitiques avaient pour but de communiquer l'idée que le vrai chemin vers Dieu ne se trouvait pas en elles. Ce que cela implique pour le temps présent, c'est que les sacrifices de l'Ancienne Alliance ne pouvaient pas atteindre les plus profonds besoins de l'homme. Ils ne pouvaient pas rendre parfait sous le rapport de la conscience celui qui rendait le culte. Les ordonnances qui faisaient partie du culte concernaient principalement les choses extérieures et ne devaient s'appliquer que jusqu'au temps de réformation.

5.3.2. *Le sacrifice du Christ efficace et définitif (9,11-28).*

Cette seconde section qui exalte l'efficacité du sacrifice du Christ va exploiter la typologie sacrificielle de l'alliance en insistant sur la fête de l'expiation. Selon Dussault, cette section permet d'unifier les deux phases terrestres et célestes de son sacrifice, et de souligner la valeur

³⁰⁹ J. Massonnet, *l'Épître aux hébreux*, p. 223.

³¹⁰ J. Massonnet, p. 225.

³¹¹ G.S. Selby, « The Meaning and Function of Syneidesis in Hebrews 9 and 10... », p. 146-150.

de sa mort qui, avec la liturgie du sang, opère le passage de l'une à l'autre³¹². Vanhoye de son côté fait remarquer que les préfigurations provisoires laissent la place aux réalités définitives. C'est Christ qui est devenu le grand prêtre des réalités à venir³¹³ (9, 11, cf.8, 1). Le chercheur va emprunter la subdivision de Vanhoye qui repartit cette seconde section en trois paragraphes³¹⁴: l'efficacité du sacrifice du Christ (9,11-14); la nouvelle alliance (9,15 - 23); l'accès au ciel (9, 24-28). Ce découpage est justifié par la récurrence « *Christ* » qui lie les deux extrémités de la section (9, 11 – 28); le mot **Christ** lie aussi les deux extrémités de la sous-section (9, 11 – 14) qui sert d'inclusion et (9, 15 – 22) par le terme *alliance, sang de l'alliance*.

- **5.3.2.1. L'efficacité du sacrifice du Christ (9, 11-14)**

Ce paragraphe est composé de deux longues phrases: les v.11-12 rapportent l'entrée du Christ dans le sanctuaire et les v.13-14 décrivent la signification de l'événement pour le salut. Selon Massonnet, ces deux phrases constituent un condensé du message de l'épître : l'entrée du Christ une fois pour toutes dans le sanctuaire et l'introduction d'une rédemption éternelle³¹⁵. Il convient de noter dans ce même contexte que 9, 11-14 entre en contraste avec 9, 1-10, lequel met en opposition le nouvel événement et ses effets avec ceux qui se sont produits dans le culte de l'Ancienne Alliance. Cet événement est l'exaltation du Christ et son installation en tant que grand prêtre³¹⁶. Il est entré dans le sanctuaire par son sacrifice et par l'offrande de son sang, dépassant de loin la valeur et la validité les sacrifices des prêtres lévites³¹⁷.

9, 11-12. Le mot « *Christ* » qui est repris au v.14 assure l'unité de 9, 11-14. On le trouve encore dans des références qui portent sur son sacrifice et son exaltation (cf.9, 24.28 ; 10, 10). Le sanctuaire où Christ est entré (9, 24), n'est pas un sanctuaire fait de mains d'hommes, mais le ciel même où Christ s'est présenté devant la face de Dieu. Il est présenté comme le grand prêtre des biens à venir, c'est-à-dire des biens advenus par lui à savoir la purification des péchés et l'accès à Dieu³¹⁸. Owen abonde dans le même sens en précisant avec force que Christ est entré une fois pour toutes dans les lieux saints célestes, dans la présence de Dieu³¹⁹.

³¹² L. Dussaut, *synopse structurelle...*, p. 73.

³¹³ A. Vanhoye, *Structure littéraire...*, p. 147.

³¹⁴ A. Vanhoye, p. 161.

³¹⁵ J. Massonnet, *l'Épître aux Hébreux*, p. 238.

³¹⁶ J.W. Thompson. 1979. « Hebrews 9 and Hellenistic Concepts of Sacrifices ». *Journal of Biblical Literature*, 98, p. 567

³¹⁷ D.D. Delitzsch. 1978. *Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Minneapolis: Klock and Klock, p. 81.

³¹⁸ J. Massonnet, p. 238.

³¹⁹ D.D. Owen, *Hebrews: The Epistle of Warning*, p. 163.

En comparant le sacrifice de Jésus avec le sacrifice du lévitique, l'auteur dit que Jésus, grand prêtre, est entré dans la présence de Dieu avec son propre sang pour inaugurer la rédemption éternelle (9, 12). Ainsi, avec la mention du sang, est introduit un second contraste avec le jour de l'expiation. Alors que chaque année (9, 7), le grand prêtre entre dans le Saint des Saints avec du sang des boucs et de jeunes taureaux, Christ, grand prêtre de la nouvelle alliance est entré dans le sanctuaire céleste avec son propre sang, une fois pour toutes (9,12). En d'autres termes, le Christ entre dans la présence de Dieu par le don de sa vie. Dans ce contexte, il faut noter que le sang est l'expression de la vie du fidèle qui entre en contact avec celle de Dieu³²⁰. Dans cette optique, il convient de noter qu'au jour de l'expiation, c'est l'aspersion du sang qui comptait : « *La vie de la chair est dans le sang, et moi je vous l'ai donné sur l'autel afin d'expié pour vos vies, car c'est le sang qui expie pour la vie* » (Lv.17, 11). Ce qui est exprimé de façon symbolique au jour de l'expiation devient une réalité avec le Christ qui fait le don de sa propre vie³²¹. Se référant au v. 14, Owen précise que Christ est entré dans le sanctuaire céleste avec son propre sang, en d'autres termes, par le mérite de son sang³²². Bref, l'œuvre du salut est concentrée sur Christ. Il est à la fois prêtre et victime, alors que les deux rôles sont différents dans la cérémonie de Yom kippour. Tout cela se réalise « *une fois pour toutes* » et exclut tout acte de répétition.

9, 13-14. Ces deux versets forment une phrase unique qui comprend deux propositions introduites par « *si en effet* » et « *combien plus* » qui mettent en contraste Christ en tant que prêtre et victime avec les victimes des sacrifices lévitiques. Selon Tompson, le sang du sacrifice de Jésus a une supériorité métaphysique sur le sang des taureaux et des boucs. Son sang est qualitativement supérieur parce qu'il s'agit de son propre sang. Son sacrifice est d'une qualité supérieure qu'il fournit une rédemption éternelle, contrairement à la *δικαιώμασι σαρκός* lévitique³²³. Dans cette optique, la purification de la conscience est équivalente à la rédemption éternelle de 9, 12. Le contraste entre les deux tentes correspond maintenant à la distinction entre chair et conscience qui a été suggérée en 9, 9-10, où les rites du culte terrestre ne sont pas capables de purifier la conscience de l'adorateur³²⁴. Dans ce contexte Wilson affirme: « *Les sacrifices des animaux accomplissaient un nettoyage extérieur, mais le sacrifice du Christ libère et purifie la conscience et la rend moralement pure*³²⁵ ». Bref, la faiblesse fondamentale

³²⁰ J. Massonnet, *l'Épître aux Hébreux*, p. 240.

³²¹ J. Massonnet, p. 240.

³²² D.D. Owen, *Hebrews: The Epistle of Warning*, p. 164.

³²³ J.W. Thompson, « Hebrews 9 and Hellenistic Concepts of Sacrifices », p. 572.

³²⁴ J.W. Thompson, p. 573.

³²⁵ G.B. Wilson. 1970. *Hebrews: A Digest of Reformed comment*. London: The Banner of Truth, p. 110.

des sacrifices lévitiques est qu'ils ne pouvaient pas nettoyer la conscience, alors que le sacrifice du Christ est capable de purifier la conscience, car il est entré dans la présence de Dieu avec son propre sang pour inaugurer la rédemption éternelle (9, 12). Sur cette base, l'auteur de l'épître affirme la supériorité du sacrifice du Christ par rapport aux sacrifices lévitiques ainsi que l'efficacité de sang du Christ par rapport au sang des taureaux et des boucs de l'Ancienne Alliance³²⁶.

- **5.3.2.2. La nouvelle alliance (9,15-23)**

Dans les versets précédents (9,13-14), l'auteur a mis l'accent sur la supériorité du sang de la nouvelle alliance par rapport au sang de l'ancienne. Il va parler maintenant de la nouvelle alliance qui implique une nouvelle relation de l'homme avec Dieu grâce à la mort expiatoire de Christ. Dans ce contexte, Christ a offert un sacrifice parfait en efficacité dont la valeur morale est incomparable³²⁷.

9,15. Ce verset peut être considéré comme la conclusion du paragraphe précédent (9, 13-14). L'auteur confirme que Christ est le médiateur de la nouvelle alliance. Dans ce contexte, Wuest explique : « *Le mot médiateur est la traduction de μεσίτης, qui se rapporte à quelqu'un qui intervient entre deux partenaires pour établir la paix ou l'amitié, pour réaliser un accord ou pour ratifier une alliance. Ici Christ agit comme un médiateur entre Dieu et l'homme pécheur. Par sa mort sur la croix, il a ôté l'obstacle qui provoquait une séparation entre l'homme et Dieu*³²⁸ ». Ainsi, vu que le sang du Christ est capable de purifier notre conscience (cf.v.14), ce titre de médiateur est porteur d'un double but : pardon et promesse. Les croyants de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau Testament jouissent d'un salut et d'une rédemption éternelle. En d'autres termes, la mort du Christ permet aux croyants de l'ère préchrétienne d'avoir accès à cet héritage. Ils sont rachetés des transgressions commises sous la loi³²⁹.

9,16-17. Dans ces deux versets, l'auteur fait recours à un changement sémantique où il prend le mot grec pour alliance (διαθήκη) dans le sens de « *testament* ». Ce mot signifie alliance dans le grec biblique où il traduit *berîth* en Hébreu, mais il est employé pour testament dans le grec hellénistique³³⁰. Il convient de souligner que l'alliance entre Dieu et le peuple d'Israël n'est pas un contrat entre deux parties égales. Ainsi, pour traduire « *berîth* », la LXX a choisi un mot qui

³²⁶ G.S. Selby, « The Meaning and Function of Syneidesis in Hebrews 9 and 10... », p. 151.

³²⁷ B.F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, p. 263-264.

³²⁸ K.S. Wuest.1947. *Hebrews in Greek New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publ.Co., p.162-163.

³²⁹ W. MacDonald.1979. *Le commentaire du disciple de toute la bible*. Genève : La joie de l'Éternelle, p. 2306.

³³⁰ J. Massonnet, p. 246.

signifie disposition, une initiative prise par une partie (Gen.9, 17 ; 15,18 ; Dt.25, 12-13 ; cf. He.8.8-2). Dans ce contexte, l'expression littérale « *couper l'alliance* » traduite par le participe *διαθέμενος*, et que l'on traduit par « *testateur* » convient aussi à celui qui établit un testament de sa propre initiative. Dans cette optique, ceux qui optent pour l'alliance se réfèrent à cette similitude, mais le problème se pose au niveau de la personne dont il faut constater la mort³³¹. En effet, si les v.15-23 ont pour but de montrer la nécessité de la mort du Christ en tant que médiateur de la nouvelle alliance, il convient de noter cependant qu'il ne l'institue pas et qu'il n'est pas le testateur, mais le garant du testament. Selon Westcott, la mention de la nouvelle alliance et de la mort suggère une nouvelle idée. La mort de Jésus a accompli deux buts différents : il a pourvu à l'expiation des péchés passés, et à côté de cela, il a fourni une ratification absolue de l'alliance avec laquelle il était connecté. La mort libère l'homme et l'alliance lui donne le soutien dont il a besoin. La mort a supprimé le fardeau du passé et l'alliance a pourvu le service du futur. Dans tous les cas, l'alliance est ratifiée par la mort d'une victime représentative, mais ici Christ s'est sacrifié lui-même, et en mourant, il a donné une validité absolue à l'alliance qu'il a initiée³³².

Reconnaissons en toute honnêteté que ce passage pose un problème d'interprétation. En effet, si la mort du Christ était nécessaire en tant que médiateur de l'alliance (v.15), il faut bien réaliser qu'il n'est pas mort en tant que testateur. L'auteur laisse ce problème sans réponse, car pour lui, Il a en vue une seule chose : Il faut qu'il y ait une mort pour que soit valable un testament. C'est à raison de cette difficulté qu'il ne pousse pas plus loin le développement de son idée.

9,18-23. Dans ce paragraphe, l'auteur change de sujet et passe de l'idée d'un testament à celle de l'ancienne alliance que Dieu a donné par l'intermédiaire de Moïse. Ici aussi, la mort devait se produire. Elle a été ratifiée par une effusion de sang (v.18). Selon Strathmann, l'alliance exige une consécration, laquelle impose du sang, et dans ces conditions une mort est nécessaire³³³. L'auteur rappelle l'événement de la première alliance décrit en Ex.24, 1-11. Nous lisons que Moïse fit l'aspersion de l'autel et du peuple. Dans cette cérémonie, Dieu, représenté par l'autel et le peuple constituaient les deux parties en cause. L'aspersion du sang obligeait les

³³¹ Massonnet, *L'Épître aux Hébreux*, p. 246.

³³² B.F. Westcott, p. 263-264.

³³³ H.E. Strathmann, *L'Épître aux Hébreux*, p. 87.

deux parties à garder les termes de l'alliance. Le peuple promet d'obéir et Dieu promet de bénir s'il tenait sa promesse³³⁴.

L'affirmation, « *ceci est le sang de l'alliance que Dieu a ordonnée pour vous* » (v.20) engageait la vie du peuple s'il manquait de mettre la loi en pratique. Dans ce contexte, le verset 22 est sans restriction en ce qui concerne l'efficacité du sang : « *Sans l'effusion du sang, il n'y a pas de pardon* ». Ce verset s'applique à l'Ancienne Alliance en général et aux cérémonies du jour des expiations qui se rapportaient à tous les péchés de la nation. Dans ce contexte, Lv.17,11 dit que c'est le sang qui expie au moyen de la vie qu'il contient, et que c'est pour cette fin qu'il a été donné aux hommes par Dieu³³⁵.

En rapport avec la nouvelle alliance, l'auteur énonce au verset 23 un principe de base : la mort du Christ était nécessaire. Les simples images (ὑποδείγματα, cf.8, 5 ; 9,24) des choses qui sont dans les cieux devaient être sanctifiées par les sacrifices des animaux, mais des choses célestes avaient besoin de sacrifice plus grand. Les choses célestes se réfèrent ici aux nouvelles dispositions sacerdotales qui ont le ciel comme centre d'intérêt. Ces dispositions doivent s'occuper du péché du peuple et être inaugurées par un sacrifice suffisant et plus grand pour effacer le péché (cf. v.26). C'est la mort du Christ qui a rempli cette exigence³³⁶. Dans cette optique, Massonnet résume ce verset ainsi : « Le culte terrestre consiste en de nombreuses purifications obtenues grâce à l'aspersion du sang. Ces dernières sont une esquisse du culte véritable, des réalités célestes vers lesquelles elles pointent. Le sang de Christ, expression de sa vie donnée, accomplit de façon incomparable ce que les sacrifices de l'Ancienne Alliance ne pouvaient qu'esquisser, la purification des consciences humaines, la suppression définitive du péché³³⁷ ». Ce thème va être développé dans le paragraphe suivant.

- **5.3.2.3. L'entrée au ciel (9, 24- 28)**

Ce paragraphe continue avec les réalités célestes auxquelles il a été fait allusion au v.23. Christ est entré dans le ciel (v.24) grâce à son sacrifice. Il a accompli l'abolition du péché (v.26) et apparaîtra à la fin de temps pour le salut (v.27-28).

9.24. Le verset 24 explicite l'argument du v.23. La liturgie céleste remporte sur les esquisses terrestres : C'est dans le ciel que Christ est entré et non dans un sanctuaire fait de main

³³⁴ H.E. Strasthmann, *l'Épître aux Hébreux*, p. 88.

³³⁵ W. MacDonald, *Commentaire du disciple...*, p. 2306.

³³⁶ J.F. Walvoord et R.B. Zuck. 2013. *Commentaire biblique du chercheur*. Trois Rivières: Impact, p. 907.

³³⁷ J. Massonnet, p. 249.

d'homme qui appartient à cette création. Ainsi, l'entrée du Christ auprès de Dieu a un objectif exprimé par le verbe « ἐμφανισθῆναι » qui signifie apparaître en notre faveur. Ainsi, il comparait pour nous devant la face de Dieu (cf.7, 25).

9, 25-26. L'entrée du Christ en la présence de Dieu en notre faveur est un acte unique, accompli une fois pour toutes. Il a été nommé souverain sacrificateur de la nouvelle alliance afin de représenter les pécheurs dans le ciel, c'est-à-dire dans la présence de Dieu. Son sacrifice devait être supérieur à celui qui permettait d'entrer dans un simple sanctuaire terrestre fait de main d'homme. C'est pourquoi Christ ne pouvait pas offrir des sacrifices répétés comme dans l'ancien système, autrement dit, il serait condamné à mourir plusieurs fois depuis la fondation du monde (v.26). Le ministère céleste du Christ exigeait un sacrifice unique et suffisant. C'est pour cela qu'il s'est offert une seule fois pour effacer les péchés, ce que les sacrificateurs de l'ancien système étaient incapables de faire. Dans cette même optique, Allen souligne deux choses qui rendent le sacrifice du Christ absolument supérieur à ceux de l'Ancien Testament: « *Christ a sacrifié sa propre vie et a offert son propre sang. Ainsi, La vie divine est de loin supérieure à la vie des animaux. Son sacrifice a marqué la finalité, car il a été offert une fois pour toutes*³³⁸».

9, 27-28. Ce dernier paragraphe du chapitre 9 nous introduit dans la réalité eschatologique. Les hommes sont des créatures finies destinés à mourir une seule fois, après quoi vient le jugement (9, 27). Toutefois, le danger est écarté du fait que Christ s'est offert une seule fois (v.26) pour porter les péchés de beaucoup d'hommes. La répétition de « *une seule fois* » (9, 26 ; 9, 28) et de « *une fois pour toutes* » (7, 27 ; 9, 12) souligne le caractère défini et unique du sacrifice du Christ en contraste avec le caractère répétitif des sacrifices lévitiques. Le sacrifice de Christ offert une seule fois (v.26 et 28) peut se comparer aussi à la mort de chaque personne qui n'a lieu qu'une seule fois³³⁹. Enfin, le Christ apparaîtra une seconde fois pour ceux qui l'attendent (ἀπεκδεχόμενοις). Cet acte constituera l'apogée de leur salut. Ainsi, la vision du Christ sera pure révélation de pardon et de la réjouissance avec le seigneur.

5.4. Étude analytique d'Hébreux 10, 1-18

Pour l'analyse structurelle de cette péricope, le chercheur s'est servi des ouvrages dont voici quelques-uns : Vanhoye, A. 1976. *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*. Paris : Desclée de Brouwer; Dussaut, L. 1981. *Synopse structurelle de l'épître aux hébreux*. Paris :

³³⁸ C.J. Allen. 1972. *The Broadman Bible Commentary*. Vol.12. USA: Broadman, p. 66.

³³⁹ J.F. Walvoord et R.B. Zuck., p. 907.

Cerf; Selby, G. 1985. « The Meaning and Function of Syneidesis in Hebrews 9 and 10 ». *Restoration Quarterly*, 28; Attridge, H. 1989. *The Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress Press; Westcott, B.F. 1984. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company; Wilson, G.B. *Hebrews: A Digest of Reformed comment*. London: The Banner of Truth; Allen, C.J. 1972. *The Broadman Bible Commentary*. Vol.12. USA: Broadman; D.J. Macleod, D.J. 1989. «The Literaly Structure of the Book of Hebrews ». *Bibliotheca Sacra*, 146; Nelson, R.D. 2003. « He offered himself: Sacrifice in Hebrews ». Interpretation. *JBT*

5.4.1. Regard global : Par son sacrifice, nous avons la remise des péchés

En He7, l'auteur a démontré la supériorité du Christ, en tant que sacrificateur selon l'ordre de Melchisédech sur les sacrificateurs lévitiqes. De 8, 1-10, 18, il prouve la supériorité du ministère sacerdotal du Christ, qui est fondé sur une alliance supérieure (8, 7- 9,15) et qui comporte un sacrifice supérieur (9,16-28). Il affirme maintenant que le sacrifice supérieur du Christ amène à la perfection l'adorateur de la nouvelle alliance. Bref, la perfection sacerdotale du Christ ouvre la perspective de salut pour ceux qui l'attendent (9, 28). Les fidèles sont sanctifiés (10, 10), rendus parfaits à jamais, car par son offrande Christ nous a sanctifiés et procuré l'accomplissement (10, 14). Ainsi, le pardon complet des péchés rend tout sacrifice inutile (10, 14-18).

- Tableau 7 : *parallélisme dans Hébreux 10, 1-18 selon Massonnet*³⁴⁰

« a. v.1-4 : Impuissance des sacrifices offerts chaque année : « Elle ne peut pas conduire à la perfection ceux qui s’approchent ».

b. v.5-10 : L’offrande du corps du Christ prend la place des sacrifices demandés par la loi, accomplissement du Ps.40, 7-9.

a’. v.11-14 : Impuissance des sacrifices quotidiens qui ‘ne peuvent pas enlever le péché. Mais Christ, grâce à son offrande unique a réalisé ce que le grand prêtre ne pouvait que symboliser le jour des expiations : Il siège à la droite de Dieu et il rend parfaits à jamais les sanctifiés.

b’. v.15-18 : Nouvelle alliance dans l’oubli des péchés pour lesquels il n’y a plus d’offrande. Accomplissement de la prophétie de Jérémie ».

À la différence de Massonnet, Vanhoye aussi distingue quatre paragraphes: v.1-3 ; 4-10; **11-14**;15-18 en rattachant le v. 4 au deuxième paragraphe³⁴¹.

Le chercheur opte pour la subdivision de Massonnet à cause de la récurrence « *chaque année* » qui relie les deux extrémités (v.1, et v. 3.4) qui constitue l’inclusion. Passons à présent à l’analyse de ces paragraphes l’un après l’autre.

5.4.2. Inefficacité des sacrifices offerts quotidiennement (10, 1-4)

- *Traduction*³⁴²

1. Car la loi, ayant l’ombre des biens à venir, non l’image même des choses, ne peut jamais, par les mêmes sacrifices que l’on offre continuellement chaque année rendre parfait ceux qui s’approchent.

2. Autrement n’eussent-ils pas cessé d’être offerts, puisque ceux qui rendent le culte, étant une fois purifiés, n’auraient plus eu aucune conscience de péché?

³⁴⁰ J. Massonnet, *l’Épître aux hébreux*, p. 259.

³⁴¹ A. Vanhoye, *Structure littéraire...*, p. 163.

³⁴² *Le chercheur a emprunté la traduction de Jean Darby.*

3. Mais il y a dans ces sacrifices, chaque année, un acte remémoratif de péchés.

4. Car il est impossible que le sang de taureaux de boucs ôte le péché.

- *Analyse structurelle*

Ce paragraphe est bien structuré. Il est délimité aux deux extrémités par l'expression « *chaque année* » qui forme l'inclusion. Le texte souligne l'impuissance de la loi et des sacrifices offerts chaque année qui ne peuvent pas conduire à la perfection³⁴³. Selon Vanhoye, la structure obéit à une symétrie savante : deux phrases se correspondent, la seconde éclairant la première, et on peut les résumer ainsi : la loi qui prescrit des offrandes répétées, n'a pas d'efficacité, car il n'y aurait pas offrande répétée s'il y avait efficacité³⁴⁴.

- *Tableau 8 : Schéma structurelle de correspondance d'Hébreux 10, 1-4*

A. chaque année . Par les mêmes sacrifices (v.1a)	A'. Mais il y a dans ces <i>sacrifices</i> , chaque année un acte remémoratif de péchés (v.3 et 4)
B. Qu'on offre continuellement (v.1b)	B'. n'auraient-ils pas cessé d'être offerts (v.2))
C. Jamais ne peut jamais rendre parfait ceux qui s'approchent (v.1b)	C' Plus aucune conscience des péchés chez ceux qui rendent culte ayant été une fois Purifié.

Les éléments A A' se correspondent par la récurrence « *chaque année* ». Cette dyade souligne l'incapacité de la loi et des sacrifices offerts chaque année de conduire à la perfection. Les éléments B B' accentuent cet aspect de répétition du rituel sacrificiel de l'ancien système et cela par le verbe offrir conjugué au présent et au passé : « *offre* » et « *être offert* ». Le fait d'offrir continuellement les sacrifices prouve la faiblesse et l'incapacité des institutions lévitiques. Les éléments C C'abondent dans le même sens en précisant bien que ces anciens sacrifices ne peuvent procurer l'accomplissement ou rendre parfait. Selon Dussault, la déclaration fondamentale de l'impuissance de la loi se résume en cette phrase : « *à jamais incapable de mener ceux qui s'approchent à l'accomplissement* ». Pour lui, cette déclaration

³⁴³ A. Vanhoye, *structure littéraire...*, p. 163.

³⁴⁴ Ibid., p. 163.

est entourée de deux versets qui signalent l'offrande continuelle des sacrifices, et dont les éléments sont en concentrie³⁴⁵: « qu'ils offrent continuellement et n'auraient-ils pas cessé d'être offert ».

5.4.3. L'offrande du corps du Christ prend la place des sacrifices lévitique (10, 5-10)

- *Traduction*

5. C'est pourquoi, en entrant dans le monde, il dit: «Tu n'as pas voulu de sacrifice ni d'offrande, mais tu m'as formé un corps ».

6. Tu n'as pas pris plaisir aux holocaustes ni aux sacrifices pour le péché;

7. Alors tu dis: voici, je viens, il est écrit de moi dans le rouleau du livre pour faire, ô Dieu, ta volonté ».

8. Ayant dit plus haut: « Tu n'as pas voulu de sacrifices ni d'offrandes, ni d'holocaustes ni de sacrifices pour le péché, et tu n'y a pas pris plaisir » lesquels sont offerts selon la loi,

9. alors il dit : « voici, je viens pour faire ta volonté ». Il ôte le premier afin d'établir le second.

10. C'est par cette volonté que nous avons été sanctifiés, par l'offrande du corps de Jésus Christ faite une fois pour toutes.

- *Analyse structurelle*

Ce paragraphe est bien structuré. Il est composé de la citation du Ps. 40,7-9 où deux déclarations parallèles sont mises en évidence : « Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande » à laquelle est opposée « Tu m'as donné un corps » (v.5). Dans le même contexte, il est fait mention des « holocaustes et des sacrifices pour le péché auxquels Dieu n'a pas pris plaisir » (v.6), et à cela correspond la disponibilité du Christ d'accomplir la volonté de Dieu selon l'écriture (v.7). La deuxième partie du paragraphe, 10, 8-10 constitue l'application de la citation sur Christ. Ce second paragraphe peut être présenté structurellement comme suit :

³⁴⁵ L. Dussaut, *synopse structurelle...*, p. 84.

- *Tableau 9 : Schéma de correspondance structurelle d’Hébreux 10, 5 - 10. .*

<p>A ... tu n’as pas voulu de sacrifice, ni offrande, mais tu m’as formé un corps... (v.5 et 6)</p>	<p>A’ C’est pour cette volonté que nous avons été sanctifiés par l’offrande du corps du Christ (v.10).</p>
<p>B. Alors j’ai dit : « Voici, je viens...pour faire ta volonté (v.7).</p>	<p>B’. Alors tu dis : voici je viens pour faire ta volonté... (v.8 et 9).</p>

Les éléments A et A’ sont reliés par la récurrence « **offrande** » qui forme l’inclusion. Ils soulignent que l’offrande du corps du Christ prend la place des sacrifices exigés par la loi et tout se rapporte à la volonté de Dieu. Par l’offrande de sa vie, Christ est devenu un instrument du dessein de Dieu dont le but final est notre sanctification.

Les éléments B et B’ soulignent l’œuvre du Christ dans l’accomplissement de la volonté de Dieu. Il est prêt à donner l’offrande de son corps une fois pour toutes. Le premier type d’offrande est supprimé (v.8) et remplacé par l’offrande du corps du Christ une fois pour toutes.

Selon Vanhoye, c’est en faisant la volonté de Dieu que Christ abolira l’ancien culte, et cette volonté est une disposition nouvelle qui remplace la loi. C’est une intervention définitive qui se substitue au culte ancien et le supprime : l’offrande du corps du Christ une fois pour toute³⁴⁶. Dussault quant à lui relève deux déclarations importantes: La citation du psaume 40, 7-9 à laquelle l’auteur attribue un sens messianique vient suppléer à l’insuffisance des sacrifices anciens ; ensuite la même citation précise que Dieu n’apprécie plus les sacrifices. C’est grâce à l’offrande du corps de son fils que nous avons été sanctifiés³⁴⁷.

5.4.4. L’unique offrande du Christ (10, 11-14)

- *Traduction.*

11. Et tout sacrificateur¹ se tient debout chaque jour, faisant le service et offrant souvent les mêmes sacrifices qui ne peuvent jamais ôter les péchés.

³⁴⁶ A. Vanhoye, *Structure Littéraire...*, p. 165.

³⁴⁷ L. Dussault, *Synopse structurelle...*,p. 89-90.

12. mais celui-ci, ayant offert un seul sacrifice pour les péchés, s'est assis à perpétuité à la droite de Dieu,

13. attendant désormais « jusqu'à ce que ses ennemis soient mis pour marchepied de ses pieds ».

14. Car, par une seule offrande, il a rendu parfaits à perpétuité ceux qui sont sanctifiés.

- *Problème textuel (v.11)*

1. Quelques témoins A, C, P, 104, 365, 614, 1175, 630, 2464 donnent ἀρχιερεὺς (souverain sacrificateur). Cette variante est probablement influencée par les mots utilisés en 5, 1 et 8, 1. C'est la forme simple ἱερεὺς qui est bien attestée par les témoins les plus anciens p46, D, 1739, 1881³⁴⁸.

- *Analyse structurelle.*

Ce troisième paragraphe se subdivise en deux péripécies: 10, 11-12 et 10, 13-14. La première reprend certains éléments de 10,1-4 concernant l'impuissance des sacrifices lévitiques, ainsi que l'inefficacité des prêtres de l'ancienne alliance par rapport au souverain sacrificateur Jésus. Dans ce même contexte, l'auteur souligne l'efficacité du sacrifice du Christ qui a accompli ce que les sacrifices lévitiques étaient incapables de réaliser. Selon Massonnet, les v.11 et 12 illustrent une opposition entre le ministère sacerdotal des anciens prêtres et le ministère de Jésus: « chaque prêtre » v.11a est opposé à « Christ, celui-ci » v.12a; leur position respective, debout (v.11b) ou assise (v.12c) met en évidence leur activité sacrificielle multiple (v.11c) ou unique (v.12b). Tout cela souligne l'inefficacité du culte lévitique pour conclure par la vision du Christ glorifié ³⁴⁹(v.12c). Le schéma suivant élaboré par Massonnet permet de visualiser l'organisation de ces deux versets³⁵⁰.

³⁴⁸ W. Attridge, *the Epistle to the Hebrews*, p. 278.

³⁴⁹ J. Massonnet, *l'Épître aux Hébreux*, p. 270.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 270.

- *Tableau 10: schéma structurel d’Hébreux 9, 11-12*

11a tout prêtre

11b debout, chaque jour

11c offrant les mêmes sacrifices

11d qui ne peut enlever le péché.

12a celui-ci

12b ayant offert un seul sacrifice.

12c À perpétuité s’assit à la droite de Dieu.

Selon Massonnet, le rapport de cette péricope avec le verset 1 est évident. : « les mêmes sacrifices sont offerts (v.1 et 11c), chaque année (v.1) et chaque jour (v.11). La loi qui les ordonne est incapable de rendre parfaits ceux qui s’approchent (v.1) et les sacrifices ne peuvent jamais enlever les péchés (v.11d). Christ siège à perpétuité à la droite de Dieu (v.12c) en contraste avec la loi qui ordonne que les sacrifices soient faits chaque année à perpétuité³⁵¹».

La seconde péricope, 10, 13-14 souligne la durée du temps présent, dominée par l’œuvre accomplie par Christ en faveur des hommes. Exalté, le Christ attend l’accomplissement dernier. Cette attente du Christ dans la gloire consiste en une intercession en notre faveur. Il apparaît maintenant en face de Dieu pour nous. Il a accompli sa tâche: « *par une seule offrande, il a rendu parfaits à perpétuité ceux qui sont sanctifiés* ». Bref, ces versets s’ouvrent sur des perspectives eschatologiques et soulignent avec force l’efficacité du sacrifice du Christ³⁵².

5.4.5. La nouvelle alliance et le pardon, 10,15-18).

- *Traduction.*

15. Et l’Esprit Saint aussi nous en rend témoignage; car, après avoir dit :

16. « C’est ici l’alliance que j’établirai pour eux après ces jours-là, dit le Seigneur: En mettant mes lois dans leurs cœurs, je les écrirai aussi sur leurs entendements, il dit :

17. « Et je ne me souviendrai plus jamais de leurs péchés ni de leurs iniquités ».

³⁵¹ J. Massonnet, p. 270.

³⁵² Ibid., p. 270.

18. Or, là où le pardon de ces choses, il n'y a plus d'offrandes pour le péché.

- *Analyse structurelle.*

Le dernier paragraphe est présenté comme confirmation de la thèse par l'écriture (Jér.31, 33-34). Ici, l'auteur d'Hébreux ne modifie pas le texte de Jérémie, mais la façon dont il le traite a contribué à changer sa structure originale. Selon Vanhoye, l'auteur a manipulé le texte et cela a eu des répercussions sur sa structure : « il place, par exemple, cœur avant pensée et construit les deux noms avec la préposition ἐπί ce qui invite à les faire dépendre tous deux du verbe *inscrirai*, au lieu d'attribuer le premier à *donnant*. Il joint à *péché* un parallèle, *iniquité*, et substitue au subjonctif aoriste *μηνῆσθῆ* un futur indicatif *μηνῆσθήσομαι*. De la sorte, il obtient une formule double, suivie chacune d'un verbe au futur : *sur leurs cœurs et sur leurs pensées je les inscrirai et de leurs péchés et de leurs iniquités je ne me souviendrai plus*³⁵³ ».

Bref, dans sa description de la nouvelle alliance, l'auteur ne retient que deux éléments basés sur l'intériorité : « inscrire sur le cœur et la rémission des péchés ». S'il est vrai qu'il insiste sur les deux éléments, il insiste plus sur le second en terminant, car c'est celui-là qui permet de souligner la suppression des sacrifices³⁵⁴.

5.5. Interprétation d'Hébreux 10, 1-18)

5.5.1. Inefficacité des sacrifices offerts quotidiennement (10, 1-4)

Ces quatre premiers versets rappellent encore une fois de plus le jour de l'expiation (Lv.16), pour souligner l'incapacité des sacrifices lévitiques en ce qui concerne la purification de la conscience de l'adorateur 10,1. La loi, comprise dans son cadre culturel, ne possède qu'une ombre (Σκιάν) des biens à venir. Dans ce contexte, les biens à venir (πραγμάτων) concernent des faits qui doivent se produire: Ce sont avant tout le pardon des péchés (10, 11-12), la purification de la conscience (10, 2) et la perfection de ceux qui sont sanctifiés³⁵⁵ (10, 14). En tant qu'une ombre des biens à venir, la loi préfigurait en d'autres termes la personne et l'œuvre du Christ. L'inefficacité du système lévitique se manifeste encore dans le fait que ses sacrifices devaient sans cesse se répéter. Cette répétition prouve leur incapacité à satisfaire

³⁵³ A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 168.

³⁵⁴ A. Vanhoye, p. 169.

³⁵⁵ J. Massonnet, *L'Épître aux Hébreux*, p. 261.

les exigences d'un Dieu saint. Cette idée est bien soulignée par l'expression : « mêmes sacrifices qu'on offre perpétuellement chaque année³⁵⁶ ».

10.1. la loi était une ombre des biens qui devaient venir. Elle préfigurait la personne et l'œuvre du Christ. Ainsi, la faiblesse du système légal se manifeste dans le fait que ses sacrifices devaient sans cesse être répétés, et cette répétition prouvait l'incapacité à satisfaire les exigences du Dieu saint. Dans ce contexte, les sacrifices étaient incapables de libérer la conscience des adorateurs de la culpabilité du péché, et dans ces conditions, les Israélites n'ont jamais expérimenté le repos de la conscience³⁵⁷.

10,2. L'auteur pose une question pertinente : Les sacrifices n'auraient-ils pas cessé d'être offerts...? L'offrande des sacrifices est envisagée pour un but : le pardon des péchés, compris comme une purification capable d'atteindre la conscience. Il est clair qu'une fois le but atteint, le moyen pour l'atteindre n'a plus de raison d'être. Or, la répétition incessante prouve que les péchés n'étaient pas enlevés³⁵⁸.

10,3-4. Au lieu d'apaiser la conscience, les cérémonies annuelles du jour de l'expiation servaient plutôt à réveiller les souvenirs des péchés, puisque le sang des animaux ne pouvait amener l'adorateur à la perfection. Comme nous l'avons déjà souligné, ces sacrifices rectifiaient les erreurs rituelles et pouvaient conférer une certaine purification cérémonielle, sans pour autant résoudre le problème de la nature corrompue de l'homme et de ses œuvres mauvaises.

5.5.2. L'offrande du corps du Christ remplace les sacrifices ordonnés par la loi (10,5-10

Dans ce paragraphe, l'auteur emprunte le texte du psaume 40,7-9. La réflexion se déroule en trois temps : les versets 5-7 reprennent les versets 7-9 du psaume 40, que l'auteur met dans la bouche du Christ lorsqu'il entre dans le monde, en utilisant deux phrases qui se correspondent. La première déclaration porte sur les sacrifices et les offrandes refusés par Dieu, auxquels l'auteur oppose le corps qu'il a préparé pour Christ. La deuxième déclaration concerne des holocaustes et sacrifices pour le péché, auquel Dieu n'a pas pris plaisir (v.6), et à cela la disponibilité du Christ à accomplir la volonté de Dieu qu'il lit dans l'écriture³⁵⁹.

³⁵⁶ W. MacDonald, *Commentaire du disciple...*, P. 2308.

³⁵⁷ W. MacDonald, p. 2309.

³⁵⁸ J. Massonnet, p. 267.

³⁵⁹ B.F. Westcott, *the Epistle to the Hebrews*, p. 306-307

10,5-6. D'une manière solennelle, Christ prend la parole lorsqu'il entre dans le monde avec le corps qu'il reçoit de Dieu. Ces premiers mots évoquent le mystère de l'incarnation. Dans cette citation empruntée au psaume 40, l'auteur souligne l'incapacité des sacrifices et offrandes de l'ancien système, qui ne furent jamais destinés à ôter le péché, mais plutôt à préfigurer l'agneau de Dieu qui porterait le péché du monde³⁶⁰. Dans le même contexte, Psaume 110 et Jérémie 31 sont respectivement utilisés par l'auteur pour montrer la supériorité du ministère sacerdotal du Christ sur les prêtres lévites, et l'incapacité de l'Ancienne Alliance par rapport à la nouvelle, la meilleure alliance scellée par le sang de Jésus. C'est dans cette perspective que le psaume 40,7-9 est utilisé pour prouver que le sacrifice de la vie rationnelle et spirituelle du Christ est meilleur que les sacrifices des créatures animales³⁶¹. Macdonald abonde dans le même sens en affirmant que l'auteur cite le psaume 40 pour montrer que Dieu n'est pas satisfait par les offrandes et sacrifices de l'Ancienne Alliance, car ils ne constituaient pas son but ultime³⁶².

10.6. L'auteur continue avec la citation du Psaume où le Messie répète que Dieu n'agréait ni holocauste ni sacrifice pour le péché. Cela montre bien que le sang des victimes animales était incapable de purifier. C'étaient des types et des ombres destinés à préfigurer le sacrifice du Christ. En eux-mêmes, ils étaient inefficaces et Dieu ne les appréciait pas³⁶³.

10,7. Le Christ tire les conclusions de cette disposition divine : « *Alors j'ai dit : Voici je viens* », expression indiquant le mouvement. Le but de cette venue est de faire la volonté de Dieu. Il prouva son obéissance en s'offrant lui-même sur l'autel du sacrifice pour accomplir cette volonté qui s'exprime clairement dans le rouleau du livre, c'est-à-dire dans la prophétie de l'Ancien Testament³⁶⁴.

10,8-9. Après la citation de l'Écriture (Ps. 40,7-9), l'auteur commente en attribuant cette parole à Christ. Il se fait en deux temps. D'une part, on voit au verset 8 une contradiction qui est exprimée: « *Dieu n'a pas voulu des sacrifices* » qui sont pourtant offerts selon la loi de ce même Dieu. D'autre part, il ajoute: « *voici je viens pour faire ta volonté* ». Ainsi, une offrande demeure, celle qui est conforme à la volonté de Dieu, celle du corps du Christ (cf. v.10). Dans

³⁶⁰ W. MacDonald, *Le commentaire du disciple...*, p. 2309.

³⁶¹ R.D. Nelson. 2003. « He offered himself: Sacrifice in Hebrews ». Interpretation. JBT, p. 259.

³⁶² W. MacDonald, p. 144.

³⁶³ W. MacDonald, p. 2309.

³⁶⁴ H.E. Strathmann, *L'Épître aux Hébreux*, p. 94.

cette optique, le premier type d'offrande est supprimé. Il s'agit de tous les sacrifices énumérés au verset 8 qui font l'objet d'un double rejet de Dieu³⁶⁵.

Il convient de signaler ici que deux verbes expriment ce changement irréversible: « *Il supprime* (ἀναρᾶν), *afin d'établir* (στήσει) ». Le premier signifie « *enlever, faire disparaître, détruire* », et au sens juridique, « *abroger, annuler* ». Le deuxième revêt aussi un sens juridique, « *établir, déclarer valide* », et il est employé pour l'établissement de l'alliance. Il faut préciser que nous atteignons ici un point culminant: en 8,13, l'Ancienne Alliance était proche de la disparition, et en 10,4, elle a été signalée impuissante avec ses sacrifices inefficaces, et en 10,8-9, elle est abrogée³⁶⁶. En effet, s'il est vrai que Dieu a institué le système sacrificiel dans la loi, lorsqu'il a envoyé Christ dans le monde, sa volonté s'est focalisée vers la rédemption par Christ et il a aboli l'institution des sacrifices. Dans ce contexte, « *il abroge l'ancien système* », celui des sacrifices selon le texte du psaume, pour fonder « *le second* », basé sur la volonté de Dieu de racheter l'humanité³⁶⁷.

10.10. L'auteur conclut en attribuant tout au Christ: tout se réfère à la volonté de Dieu, réaffirmée à plusieurs reprises et de différente façon dans ce paragraphe « *volonté* », v.7-9 ; « *vouloir* », v.5.8 ; « *prendre plaisir* ». v.8. Dans ce contexte, la volonté de Dieu dans Hébreux 10,8-10 concerne l'obéissance à ses commandements³⁶⁸. En d'autres termes, la volonté de Dieu est que les pécheurs puissent être sanctifiés à travers le sacrifice du corps du Christ³⁶⁹. Dans la même optique, Macleod interprète la volonté de Dieu dans Hébreux 10,10 comme l'accomplissement d'une vie parfaite par Christ dans lequel chaque personne en tant que membre de l'humanité trouve l'accomplissement de sa propre destinée³⁷⁰. Ainsi, par l'offrande de sa vie, expression de son obéissance parfaite, le Christ est devenu un instrument pour accomplir le dessein de Dieu dont le but final est notre sanctification³⁷¹. Bref, tout est accompli une fois pour toutes.

5.5.3. Par son unique offrande, Christ nous a amenés au but (10,11-14)

On retrouve dans ce paragraphe les thèmes déjà abordés, mais avec une insistance particulière sur l'exaltation du Christ et l'attente de l'accomplissement.

³⁶⁵ J. Massonnet, *L'épître aux Hébreux*, p. 267.

³⁶⁶ H.E. Strathmann, *L'Épître aux Hébreux*, p. 95.

³⁶⁷ J. Massonnet., p. 267.

³⁶⁸ B.f. Westcott, *the Epistle to the Hebrews*, p. 312.

³⁶⁹ J. Denney. 1982. *The Death of Christ*. Minneapolis: Klock and Klock Christian Publishers, p. 168.

³⁷⁰ D.J. Macleod.1989. « The Literal Structure of the Book of Hebrews ». *Bibliotheca Sacra*, 146, p. 440-444.

³⁷¹ H.E. Strathmann, p. 96.

10,11-12. Le caractère unique du sacrifice du Christ a été souligné à maintes reprises dans les chap. 8 et 9. Il devait être unique parce son efficacité contrastait avec les sacrifices lévitiques que le grand prêtre devait offrir chaque année (v. 1), et même chaque jour (v. 11). La loi qui les prescrit ne peut jamais rendre parfait ceux qui s'approchent (v.1), et les sacrifices ne peuvent jamais enlever les péchés (v. 2). Ainsi, l'unicité du sacrifice du Christ est un trait d'une importance capitale qui est le pendant et la confirmation de sa pleine efficacité. Cette vérité est renforcée par un contraste avec le sacrifice lévitique où les sacrificateurs se tenaient debout puisqu'ils n'avaient jamais terminé leur ministère sacerdotal. Mais le fait que Christ soit assis à la droite de Dieu est le signe que son sacrifice a été offert pour toujours (εις τὸ διηνεκές), et qu'il peut attendre en toute confiance sa victoire sur ses ennemis³⁷². Ainsi, par un seul sacrifice (v.14), en contraste avec de nombreux sacrifices offerts par les sacrificateurs chaque jour et chaque année, il a amené à la perfection pour toujours ceux qui sont sanctifiés³⁷³.

10, 13-14. Ces versets soulignent la durée du temps présent, dominée par l'œuvre accomplie par Christ en faveur des hommes. Exalté, le Christ attend l'accomplissement dernier. Cette attente du christ dans la gloire consiste en une intercession en notre faveur. Il apparaît maintenant en face de Dieu pour nous. Il a accompli sa tâche: « *par une seule offrande, il a rendu parfaits à perpétuité ceux qui sont sanctifiés* ». Bref, ces versets s'ouvrent sur des perspectives eschatologiques et soulignent avec force l'efficacité du sacrifice du Christ³⁷⁴.

10, 13. Pour mettre en relief la supériorité du sacrifice du Christ et sa victoire, l'auteur utilise le Psaume 110,1 pour montrer qu'il attend désormais que ses ennemis deviennent son marchepied. Bref, ce verset proclame le salut ainsi que la victoire eschatologique du Christ.

10. 14. Ce verset met encore en évidence la valeur infinie du sacrifice du Christ. Il a amené à la perfection pour toujours ceux qui sont sanctifiés de deux façons : par une position parfaite devant Dieu, par la jouissance d'une conscience parfaite en ce qui concerne la culpabilité et le châtement du péché. ainsi, par un seul sacrifice, en contraste avec les nombreux sacrifices offerts par les sacrificateurs lévitique chaque jour et souvent. Il a amené à la perfection ceux qui sont sanctifiés. Ainsi, les sanctifiés ont dans la présence de Dieu un statut parfait dans le sens où ils s'approchent de lui grâce à la mort expiatoire du Christ.

³⁷² H.E. Strathmann, *L'Épître aux Hébreux*, p.96.

³⁷³ J.F. Walvoord et R.B. Zuck, *Commentaire biblique du chercheur*, p.909

³⁷⁴ J.F.Walvoord et R.B. Zuck, p. 270.

5.5.4. *La nouvelle alliance (10, 15-18)*

Dans ce dernier paragraphe de notre dernière section, la conclusion introduit le Saint esprit . Quelques versets de la prophétie de Jérémie 31,31-34, résument aux yeux de l'auteur l'essentiel de ce qu'il veut en faire sortir. Tout au long de l'exposé, les notions de culte se sont entrecroisées. Le point capital de l'exposé présentait le grand prêtre, la liturgie du sanctuaire et de la tente véritable, le médiateur d'une meilleure alliance, réalisée dans l'acte d'offrande que fait Christ de son corps (10,5-10). Le parallélisme de 10,5-10 avec les versets de conclusion 10,15-18 font bien ressortir le mélange des thèmes cultuels avec ceux de l'alliance³⁷⁵.

10, 15. L'Esprit saint apporte son témoignage qui atteste que sous la nouvelle alliance le problème du péché serait réglé efficacement une fois pour toutes. En d'autres termes, l'auteur confirme que la mort du Christ était aussi pour la rédemption des transgressions commises au temps de la première alliance³⁷⁶. Attrigde de son côté dit que le sacrifice du Christ accorde une perfection perpétuelle et une sanctification confirmée par les saintes Écritures³⁷⁷.

10, 16-17. Se référant à son texte de base sur les avantages de la nouvelle alliance (8, 2-12), l'auteur en cite de nouveau une partie : dans 10, 16, il cite Jérémie 31,33 et dans 10 ,17 il cite 31, 34, pour bien faire comprendre son argument. Ce texte est un témoignage rendu par l'Esprit de Dieu pour montrer que le pardon des péchés tel que le promet la nouvelle alliance prouve qu'il n'y a plus besoin d'offrande pour le péché, car Christ nous a sanctifiés par son offrande (10,10) et a procuré l'accomplissement³⁷⁸.

Dans cette perspective, le verset 16 doit être considéré comme une introduction qui doit rappeler de façon générale la nature de la nouvelle alliance. L'objectif qui devait être atteint et qui est atteint par le sacrifice de Jésus est que Dieu ne se souvienne plus des péchés, en d'autres termes, c'est le pardon complet et irréversible. Le Saint-Esprit a confirmé par la parole du prophète qu'il en est ainsi. Le résultat évident et irréversible est l'abolition du service des sacrifices de l'Ancien Testament³⁷⁹

³⁷⁵ J. Massonnet, *L'épître aux Hébreux*, p.273.

³⁷⁶ B.F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, p. 315-316.

³⁷⁷ H. Attrigde, *the Epistle to the Hebrews*, p. 231.

³⁷⁸ J.F. Walvoord et R.B. Zuck, *Commentaire biblique du chercheur*, p. 909.

³⁷⁹ H.E. Strathmann, *L'Épître aux hébreux* p. 97.

10,18. Ce verset final mérite une attention particulière du fait qu'il montre en liaison avec le verset 14 que la sanctification, la perfection, le pardon sont considérés par l'auteur comme des actions qui se recouvrent (cf. 9, 26). Tout est dit dans ce mot: *pardon*. La pierre angulaire des relations humaines et religieuses est la question du pardon des péchés et Jésus y a pourvu³⁸⁰. La promesse du pardon sous la nouvelle alliance signifie qu'il n'y a plus d'offrande pour le péché. Ainsi, le sacrifice du Christ a remplacé et abrogé les sacrifices sanglants pour toujours (cf. 10, 8-10).

5.6 Conclusion

Arrivé au terme de cette étude exégétique, il convient de résumer les idées essentielles développées. Dans la première section (9,1-10), l'auteur a souligné l'inefficacité des pratiques cultuelles de l'ancienne alliance les prêtres entraient chaque jour dans la première tente, et le grand prêtre une fois par an dans la seconde (9, 6-7). Dans cette optique, les dons et les sacrifices qui les accompagnaient ne pouvaient pas répondre aux désirs de perfection inscrits dans le cœur de celui qui adore dans la perspective de libérer sa conscience de la culpabilité (9, 8-10).

Dans la seconde section (9, 11-28), L'auteur a parlé de l'efficacité du sacrifice du Christ par rapport aux pratiques cultuelles juives du grand jour des expiations. Christ est entré une fois pour toute dans le sanctuaire par son sacrifice et son propre sang, qui a la capacité de purifier la conscience de l'adorateur. Ainsi, il fut le médiateur de la nouvelle alliance, et dans ce contexte, son sang a dépassé en valeur et en efficacité les sacrifices de l'ancienne alliance. Dans le chapitre 10,1-18, l'auteur a continué son exposé dans le même sens. En se référant au psaume 40, 7-9, il en a déduit que l'offrande du corps du Christ une fois pour toute a accompli la volonté de Dieu. Contrairement aux sacrifices répétés chaque année le jour des expiations, l'offrande du corps du Christ a remplacé les sacrifices lévitiques (10, 5-10). Ainsi, chaque personne en tant que membre de l'humanité trouve en Christ l'accomplissement de sa destinée. La promesse du pardon sous la nouvelle alliance signifie qu'il n'y a plus d'offrande pour le péché. Ainsi, les sacrifices sanglants sont abrogés pour toujours (cf. 10, 8-10). Enfin, il convient de préciser que le sacrifice sanglant du Christ a la puissance de communiquer les avantages sotériologiques: il sanctifie les adorateurs en les maintenant dans un état de pureté et dans une continuelle relation avec Dieu. Il accorde le salut et le pardon complet des péchés. Ensuite, le sang sacrificiel du Christ a la puissance de communiquer les avantages

³⁸⁰ H.E. Strathmann, p. 97.

psychologiques en purifiant la conscience de l'adorateur. Enfin, il a la puissance de communiquer les avantages sociologiques par la délivrance complète des œuvres mortes dans la perspective d'adorer le Dieu vivant.

Selon Girard, seul l'Évangile a réussi à casser le stéréotype de la persécution, en ce que malgré tous les efforts déployés pour rendre Jésus coupable, l'Évangile ne cesse de proclamer son innocence en le comparant au bouc émissaire, agneau de Dieu qui souffre pour les autres. Dans cette optique, par son sacrifice, Christ a rendu inutiles et superflus tous les sacrifices sanglants une fois pour toute, et a proposé à l'humanité un modèle fondé sur le sacrifice de soi et non pas sur le sacrifice d'un autre. Ainsi, Christ a mis un coup d'arrêt au mécanisme victimaire en assumant le rôle du bouc émissaire une fois pour toutes. Il s'est présenté comme une victime qu'on sacrifie sur l'autel de la violence collective en prenant sur lui tous les péchés du monde³⁸¹.

³⁸¹ R. Girard, *La violence et le sacré*, p. 170.

Chapitre 6 : Comparaison avec le sacrifice en contexte xhosa

6.1. Introduction

Avant de commencer la comparaison entre les sacrifices dans la Bible et le sacrifice en contexte xhosa, il est important de noter que de tous les livres du Nouveau Testament, l'épître aux Hébreux est la seule qui donne une brève description des sacrifices d'animaux dans l'AT, ainsi que l'utilisation du sang des taureaux et des chèvres (Hébreux 9, 12-13) comme seul moyen d'établir une relation harmonieuse entre les adorateurs d'Israël et leur Dieu. Ainsi, les sacrifices d'animaux étaient considérés comme des facilitateurs de communion et de communication entre Dieu (le créateur de l'univers) et les hommes selon les contextes spécifiques. Dans la RTA, le sacrifice sanglant avait pour rôle d'apaiser et de réguler la violence interne d'une communauté, d'amener la paix et de promouvoir la réconciliation et le pardon. Dans ce contexte, un examen attentif du rituel sacrificiel chez les Xhosas, tribu bantoue de l'Afrique du Sud révèle de fortes similitudes avec ceux décrits dans l'AT (Lévitique) et le NT (Hébreux).

En effet, comme on l'a vu tout au long de cette étude sur les sacrifices sanglants, tant du point de vue biblique qu'africain, il existe des similitudes intrigantes difficiles à expliquer quant à leur origine. On se demande si la similitude entre le recours au sacrifice sanglant dans la RTA et dans le Lévitique ne prouverait pas que Dieu s'est révélé aux Africains préchrétiens. La question reste ouverte. Il convient de reconnaître qu'on est en face d'une question pertinente à laquelle on ne peut pas répondre de manière exhaustive ici. Toutefois, ces similitudes peuvent servir de point de contact pour engager un dialogue entre les deux systèmes religieux.

Dans cette perspective, les similitudes et les différences entre les sacrifices sanglants dans la bible et dans les religions traditionnelles africaines peuvent être considérées en termes : de nature, de type, de fonctions sacerdotales, d'objet du culte sacrificiel et du rôle du sang. Ainsi, nous allons relever dans le cadre de ce chapitre les similitudes et les différences dans les domaines suivants :

- Similitudes et différences dans la nature des sacrifices;

- Similitudes et différences dans les types de sacrifices :
- Similitudes et différences dans le cadre des fonctions sacerdotales;
- Similitudes et différences en ce qui concerne l'objet des sacrifices;
- Similitudes et différences en ce qui concerne le rôle du sang.

6.2. Similitudes et différences des sacrifices sanglants dans les trois contextes : la RTA et l'AT et le NT

6.2.1. Similitudes et différences dans la nature des sacrifices

- *Tableau 12 : Nature des sacrifices sanglants ou mode de communication libérant la puissance.*

Contexte Religieux	Mode de communication de puissance	Résultats
RTA : Xhosa	-La chair de l'animal mangée par le peuple. -La chair et la graisse de l'animal brûlées sur l'autel. produit la fumée. -L'aspersion du sang, versé ou mangé. -Sacrifice humain en temps de crise...	-Améliore la cohésion de la communauté et la communion avec la divinité. - L'odeur agréable de la fumée nourrit la divinité. -Vertu de nettoyage temporaire du sang. -Arrête les épidémies et les calamités naturelles.
A.T : Israël	-La chair de l'animal mangée par le peuple - La chair animale et la graisse brûlée produit la fumée d'une agréable odeur -La vertu et le rôle du sang	-Améliore la cohésion de la communauté et la communion avec la divinité. - L'odeur agréable à Dieu provenant de la graisse brûlée. -Purification et expiation temporaire.
N.T : Hébreux	-Sacrifice du Christ une fois pour toutes, abandon du sacrifice animal -Sacrifice humain de l'homme Dieu, Jésus Christ efficace pour toujours.	-Rédemption éternelle, expiation et pardon des péchés, -Salut éternel et accès permanent à Dieu. -Nettoyage du péché et de la

	-Sang de Jésus.	culpabilité dans la conscience des adorateurs: avantages sotériologiques, psychologiques et sociologiques.
--	-----------------	--

Le tableau ci-dessus porte sur le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants à travers les modes de transmission et selon les contextes de la RTA (Religion Traditionnelle Africaine), de l'AT (Lévitique) du NT (Hébreux). On remarque qu'il existe de nombreuses similitudes dans le traitement des sacrifices sanglants et leurs résultats. Par exemple: la chair de l'animal consommée lors d'un repas communautaire, le feu, la chair consumée par le feu, la graisse brûlée, la fumée, le sang versé ou aspergé sur l'autel. Il convient de dire dans la même perspective que les sacrifices sanglants dans l'AT comme dans la RTA ont temporairement fait expiation, et dans les deux cas, la pratique sacrificielle devait être continuellement répétée.

Dans le Nouveau Testament, ces sacrifices d'animaux ont été supprimés. Jésus s'est offert une fois pour toutes, répondant ainsi à tous les besoins réels de l'humanité pour toujours. Il a accompli ce que les sacrifices d'animaux n'ont pas pu faire dans la RTA et dans l'AT, en libérant les consciences des peuples, en leur fournissant la rédemption éternelle, l'expiation, le pardon des péchés ainsi que l'accès permanent à Dieu.

Bien que le pouvoir communicatif soit assuré dans le Nouveau Testament par le seul et l'unique sacrifice du Christ, il faut se rappeler que certains croyants traditionnels africains convertis au christianisme continuent de pratiquer les sacrifices sanglants. S'il en est ainsi, quelles sont les ressemblances et différences dans la nature des sacrifices entre la RTA et les sacrifices bibliques (Lv.1-7; 16, 1-34)?

Dans le contexte des sacrifices sanglants, la Religion Traditionnelle Africaine et la bible utilisent les mêmes types d'animaux sacrificiels. De part et d'autre, on utilise les chèvres, les moutons, les bœufs et les taureaux, les veaux. Dans l'AT, le pigeon et dans RTA la poule, étaient une provision de sacrifice pour le pauvre. Il faut préciser que les animaux impurs n'étaient pas acceptés comme sacrifice dans le contexte biblique, au moment où tous les animaux étaient permis dans la RTA. Il faut noter qu'on retrouve dans les rituels sacrificiels bibliques la pratique des sacrifices humains. Cela est aussi vrai dans les rituels sacrificiels xhosa. Dans cette perspective, le chercheur a relevé quelques cas dans la bible : en Gn 22, 1-11, Dieu a demandé à Abraham de lui offrir son fils unique Isaac. Aussi, après que les hommes israélites aient commis la fornication avec les femmes madianites, Dieu a ordonné que ces femmes soient massacrées à l'exception des femmes vierges, dont une partie d'entre elles fut offerte à Dieu en sacrifices (Nb 31, 25-29). Dans cette perspective, Moïse a fait une loi pour réglementer ce genre de sacrifice. Lv 29, 28-29 dit que tout ce que l'homme consacre à l'Éternel ne pourra se racheter. Même s'il s'agit d'un homme, il doit être mis à mort.

A ce niveau, on peut se demander : comment l'homme traditionnel africain a pu avoir le même point de vue que Dieu en ce qui concerne le sacrifice humain? Il faut reconnaître qu'il n'est pas facile de répondre à cette question. Le christianisme a de tout temps considéré les sacrifices sanglants dans la RTA comme étant d'origine démoniaque en oubliant que Dieu se révèle à tout homme en tenant compte de sa situation (Rm 2, 14). Peut-on affirmer que tous les sacrifices sanglants étaient des types qui renvoyaient à un sacrifice plus excellent, le sacrifice du Christ? La question reste ouverte. Cependant, il faut reconnaître que le sacrifice humain était le plus précieux dans la RTA³⁸², ce qui est aussi vrai dans le contexte biblique (He 10, 1-10).

- *Tableau. 13. Similitudes et différences entre les sacrifices RTA, AT et NT*

Expéditeur du message de stimulation	Récepteur du signal de stimulation de puissance.	Destinataire envoi une réponse de stimulation de signal de puissance
Les adorateurs de la RTA chez les Xhosa	L'être suprême, les petits dieux, les esprits et les ancêtres	Bien-être spirituel, moral et physique. Protection, bonne récolte.
Les adorateurs de l'Ancien Testament : Israël	Dieu : Créateur de l'univers	Les bénédictions spirituelles, matérielles et physiques.
Les adorateurs du Nouveau Testament: Hébreux et Jésus.	Dieu: Créateur de l'univers	Rédemption, salut, expiation, le pardon des péchés et la purification de la conscience.

Ce tableau montre que dans les religions traditionnelles africaines, les adorateurs envoient leur message de stimulation par le moyen des sacrifices sanglants à l'être suprême, aux petits dieux, aux esprits et aux ancêtres. Ces derniers envoient une réponse aux destinataires en accordant le bien être spirituel, moral et physique, protection et bonne récolte.

³⁸² J.O. Awolalu, « Yoruba Sacrificial Practice », p. 87-88.

Dans l'Ancien Testament, le peuple d'Israël adressait les sacrifices au Dieu suprême qui, en retour intervenait en accordant diverses bénédictions aux adorateurs: expiation, bénédiction matérielles et physiques.

L'idée principale qu'on peut retenir dans les deux contextes, est que les adorateurs et les divinités sont impliqués dans une communication bidirectionnelle. A travers les divers sacrifices sanglants, la puissance libérée pousse la divinité à répondre. Dans ce contexte, les adorateurs stimulent la divinité pour avoir une réponse favorable en retour, et à travers la rétroaction surnaturelle, la divinité stimule l'adorateur à offrir sans cesse les sacrifices. Le tableau suivant va montrer comment la puissance est libérée par le biais des sacrifices sanglants.

6.2.2. Similitudes et différence dans les types de sacrifice

- *Tableau 14: Similitudes et différences dans les types de sacrifice*

Contexte religieux	Genre de sacrifice	Victimes	destinataire
RTA : Xhosa	-Sacrifice d'initiation : circoncision -Sacrifice de supplication -Sacrifice d'action de grâce -Sacrifice de propitiation	Chèvre Mouton Bœuf Poule Sacrifices humains	Ancêtres Ancêtres Ancêtres Ancêtres
A.T : Lévitique 1-7 (Israël) Lv 27, 28-29	-circoncision -Sacrifice d'action de grâce -sacrifice de communion -Sacrifice d'expiation	Chèvre Mouton Bœuf Pigeon Sacrifice humains	Dieu Dieu Dieu Dieu
N.T : Jésus Christ	Sacrifice d'expiation une fois pour toutes	Sa personne: son corps	Dieu

Dans la RTA, les sacrifices sont adressés aux ancêtres au moment où ils sont adressés au Dieu suprême dans l'AT et le NT. Le tableau ci-dessus montre de fortes ressemblances et des différences en ce qui concerne le genre de sacrifice et les victimes sacrificielles dans les trois

contextes religieux à savoir: RTA (Xhosa), AT (Lv 1-7; 16: Israël), et NT: Jésus(Hébreux). Ainsi, on voit une grande différence au niveau des destinataires des sacrifices.

Pour les sacrifices bibliques (AT et NT), il convient de souligner que tous les sacrifices d'initiation xhosa n'ont pas d'équivalent biblique si ce n'est la circoncision.

- **6.2.2.1. Les sacrifices d'initiation**

- *La circoncision*

La cérémonie de circoncision chez les jeunes Xhosas est identique à celle qu'on retrouve dans la bible ³⁸³(Ge 17, 10-14). Les ressemblances entre l'alliance de circoncision entre Dieu et Abraham, et la circoncision des jeunes Xhosas sont étonnantes à tel point qu'on peut se demander: Dieu a-t-il influencé l'homme africain en ce qui concerne la pratique de certains rituels sacrificiels? La question reste ouverte. Toutefois, on peut relever quelques différences: dans la bible, la circoncision était réservée aux jeunes de sexe masculin, mais dans certaines tribus africaines entre autres chez les Xhosas, les filles subissent aussi l'excision. Un autre élément à signaler est que chez les Xhosas, la cérémonie de circoncision implique l'abattage d'un animal (chèvre) pour demander aux ancêtres la protection des jeunes durant la période d'initiation³⁸⁴, tandis que la cérémonie biblique de circoncision n'incluait pas de sacrifice.

- **6.2.2.2. Les sacrifices contingents : ces genres de sacrifices sont exécutés selon les contextes et les situations**

- *Le sacrifice de supplication*

Ces sacrifices sont adressés aux esprits supérieurs pour demander la pluie, la fertilité de la terre et la protection du pays³⁸⁵.

³⁸³ O.F. Raum, *Transition and Change in Rural Community*, p.187.

³⁸⁴ Ibid., p.187.

³⁸⁵ W.D. Hammond-Tooke. 1974. *A System of Belief in the Bantou Speaking people of Southern Africa*. London: Routledge, p. 549.

- *Le sacrifice de communion*

Les sacrifices de communion sont accomplis pour améliorer les bonnes relations entre les membres de la communauté, mais aussi et surtout avec les ancêtres³⁸⁶. Les sacrifices d'action de grâce sont effectués pour remercier les ancêtres pour la protection, la bonne récolte et la délivrance de la maladie³⁸⁷. Dans la bible, ce genre de sacrifice assurait la communion entre le peuple et Dieu et entre les membres de la congrégation. Ce sacrifice a pour particularité de tisser à travers le mode de partage de la matière sacrificielle, un réseau complexe de relation entre différents partenaires³⁸⁸.

- *Le sacrifice de substitution ou d'expiation*

Le sacrifice de substitution ou de propitiation chez les Xhosas fait référence au transfert des péchés des gens à la victime sacrificielle animale ou humaine³⁸⁹. Les sacrifices humains sont considérés comme meilleurs chez les Xhosas et servent d'offrandes propitiatoires et de substitution dans le cas de crise grave³⁹⁰. En d'autres termes, ils servaient de boucs émissaires qui emportaient les péchés de la communauté, et cela était un exercice répétitif dans la majorité des dispensations sacrificielles païennes³⁹¹. Dans ce contexte, il y a une similitude profonde avec les sacrifices lévitiques (Lv.1-7 ; 16) et le sacrifice de Jésus. Précisons cependant que la différence la plus notable entre Jésus et les autres victimes sacrificielles est qu'il s'est donné volontairement sans être forcé, contrairement à d'autres victimes qui sont prises par force³⁹².

Dans la perspective biblique, le sacrifice d'expiation illustre la gravité du péché et en même temps la possibilité du pardon divin (Lv 4,1-5,13). L'offrant sacrifie un animal comme pour remplacer l'offrande de sa propre vie, et cet animal porte la faute du sacrifiant. Ainsi, le sang qui est la vie de cet animal sert de substitut ou de rançon pour la vie de l'offrant lui-même. Une vie sert d'expiation pour une vie. Dans ce contexte, le mot « *expiation* » signifie « *effacer des péchés* ». Ainsi, lorsque le sang est offert, Dieu pardonne le pécheur et accepte le sang de l'animal

³⁸⁶ J.O. Awolalu, *Yoruba Belief and Sacrificial Rites*, p. 549.

³⁸⁷ C.C. Olivier, *Die religie van die Gcaleka*, p. 497.

³⁸⁸ A. Marx, *Le système sacrificiel de l'Ancien Testament...*, p. 117.

³⁸⁹ J.O. Awolalu, p. 495.

³⁹⁰ J.O. Awolalu, p. 497.

³⁹¹ R. Girard, *la violence et le sacré*, p. 8-9.

³⁹² J.O. Awolalu, «Yoruba Sacrificial Practice », p. 87.

à la place du sang humain³⁹³. Dans la même optique, il convient de noter que le sacrifice du Christ s'est avéré plus efficace et plus excellent par le fait qu'il a pu traiter le problème du péché et a mis fin au système sacrificiel Lévitique (He 10, 1-14).

6.2.3. Similitudes et différences dans le cadre des fonctions sacerdotales et du lieu de culte

Dans les deux contextes religieux considérés (traditionnel et biblique), la tâche d'offrir les sacrifices incombait aux prêtres. Dans Lévitique, seuls les hommes étaient habilités à exercer les fonctions de prêtre, mais dans la religion traditionnelle africaine, les hommes et les femmes sont choisis par divination pour exercer la fonction de prêtre, pratique condamnée par Dieu dans Dt 18,10. Selon Ex 40, 12-15 et Lv 9, 11-28, les prêtres bibliques sont choisis et ordonnés par Dieu et accomplissent leurs services dans le sanctuaire. L'épître aux Hébreux 5,1-5 abonde dans le même sens en affirmant que Jésus est l'unique sacrifice et en même temps l'unique prêtre de l'ordre de Melchisédech qui a été établi par Dieu (He 7, 11-28). Jésus est le grand prêtre et en même temps la seule victime sacrificielle qui s'est donnée volontairement. Avant lui et après lui, il n'y a jamais eu de victime sacrificielle qui a accompli les deux tâches dans sa fonction sur l'autel divin, et joué en même temps le rôle de sacrifice. Il est différent de ses prédécesseurs de la lignée d'Aaron. Il est devenu exceptionnel par le fait qu'il est le seul ayant la vertu d'ôter le péché de son peuple, de décharger la conscience du fardeau de culpabilité, d'accorder la liberté et le salut parfait.

Qu'en est-il du lieu de culte dans les RTA? Dans la croyance religieuse africaine, le sanctuaire constitue la place de choix pour le culte, lieu de rencontre avec les agents du monde invisible; et quelquefois ceci peut se passer n'importe où, en famille ou à l'extérieur. Dans la perspective néotestamentaire, He 8, 1-13 souligne l'introduction d'une nouvelle alliance initiée par le souverain sacrificateur en la personne de Jésus Christ, à travers son propre sang. He 9, 1-10 montre que le sanctuaire terrestre a été érigé selon le plan du sanctuaire céleste. Cela montre une grande différence entre le lieu de culte dans la RTA et le lieu de culte conçu selon la révélation divine dans l'AT.

³⁹³ W. Vogels, *Célébration de la sainteté*, p. 162.

6.2.4. *Similitudes et différences en ce qui concerne l'objet des sacrifices*

Le peuple Xhosa n'a pas de relation personnelle avec Dieu, mais il passe par les ancêtres qui transmettent leurs doléances à Dieu. Soga, un auteur chrétien Xhosa faisant autorité en ce qui concerne les coutumes de son peuple, affirme que le Dieu suprême est adoré à travers la médiation des esprits des ancêtres qui sont dans le monde invisible³⁹⁴. Le peuple d'Israël quant à lui, adressait le sacrifice au Dieu suprême selon les clauses de l'alliance (Lv 8-9; He 5, 1-5).

G.M. Setiloane, un théologien Sud-Africain confesse son attachement émotionnel à ses ancêtres en ces termes: « *enlever l'ancêtre à un adepte de la RTA, c'est voler sa personnalité et son âme. La vénération des ancêtres en tant qu'intermédiaire à l'instar de Jésus et des saints de l'Église catholique n'est pas incompatible avec la foi chrétienne*³⁹⁵. Comme nous l'avons déjà souligné plus haut, le développement historique des sacrifices en Israël présente des similitudes avec ceux pratiqués dans la RTA. Dans les deux systèmes religieux, le sacrifice inclut l'idée de don, d'action de grâce, de communion, d'expiation et de substitution. L'objet du sacrifice est presque identique pour les deux systèmes: assurer la bonne relation avec la divinité et entre les membres de la communauté, remercier la divinité pour le salut et la protection, la guérison, la purification et le pardon des péchés. Toutefois, il convient de souligner que la conception du salut et du péché dans la RTA diffère de loin du sens que la bible accorde à ces deux notions.

Dans cette perspective, on peut dire que la compréhension dichotomique des rituels sacrificiels xhosa est due à la différence entre le christianisme et le système de croyance de ce peuple, surtout en ce qui concerne la compréhension du salut tel qu'introduite par les missionnaires. Pour ces derniers, le salut consiste à être sauvé de ses péchés et à recevoir la grâce pour vaincre le péché, en vue d'être assuré d'une union avec Dieu après la mort, tandis que pour le peuple xhosa et les bantous en général, c'est la prospérité et le bonheur terrestre qui résument tout. Bref, il faut dire que le point de vue biblique et chrétien se réfère à la vie après la mort, au

³⁹⁴ J.M. Soga. 1931. *AmaXhosa: Life and Customs*, p. 150.

³⁹⁵ G.M. Setiloane. 1978. *How The Traditional World View Persists in the Christianity of the Sotho-Tswana. Christianity in Independent Africa*. London: Rex Collings, p. 406.

moment où le peuple xhosa applique le salut aux besoins journaliers et à la résolution des différentes crises de la vie.

Selon J.O.Ubrurhe, les sacrifices de substitution pratiqués dans la RTA peuvent aider à comprendre le sacrifice suprême du Christ et le message chrétien. Toutefois, dans le but de rendre pertinent le message chrétien aux adeptes de la RTA, il est nécessaire de comprendre le symbolisme exprimé dans le rituel du bouc émissaire, qui montre comment une personne se connecte avec les aspirations ardentes de la communauté, en particulier dans le traitement de l'impureté rituelle qui altère la relation entre l'homme et la divinité³⁹⁶. Dans ce contexte, le bouc émissaire trouve sa place au moment des grandes crises qui mettent en évidence le sentiment de culpabilité du peuple, et dans ce contexte, un sacrifice humain était considéré comme le plus approprié³⁹⁷.

Dans la RTA, le salut est vu à travers la communauté, et le péché est dirigé contre la communauté et les ancêtres. Dans l'épître aux Hébreux, le pardon des péchés et le salut sont vus dans le contexte personnel : c'est la personne en tant qu'individu qui offense Dieu et son prochain. Les adeptes de la RTA assimilent le péché à des actes anti-sociaux, Dans ce contexte, Adeyemo dit : *« si tout ce qui est anti-social se confond avec le péché, être délivré de ses péchés pourrait être compris dans le même sens, et par conséquent, celui qui excelle dans la pratique des bonnes œuvres, sera favorisé par les ancêtres, et un tel honneur est équivalent au salut³⁹⁸ »*.

Dans l'épître aux Hébreux 10, 1-18, une nouvelle ère de prospérité spirituelle et de la délivrance des péchés a été inaugurée par le sacrifice final et efficace de Jésus-Christ. Ainsi, la communauté des adorateurs expérimente la purification de la conscience suivie d'une délivrance de la culpabilité engendrée autrefois par le péché. Le sacrifice du corps du Christ une fois pour toutes sanctifie le croyant pour toujours (He10, 10). Après avoir offert un sacrifice unique pour le péché, il est entré dans le repos et s'est assis à la droite de Dieu parce qu'il a achevé son œuvre sacerdotale (He 10, 12).

³⁹⁶ J.O. Ubrurhe .1998. « The African Concept of Sacrifice: A Starting Point of Inculturation », AFER 40, 4, p. 12-13..

³⁹⁷ J.O. Ubrurhe, p. 17.

³⁹⁸ T. Adeyemo. 1979. *Salvation in Africa Tradition*. Nairobi: EPH, p. 93.

6.2.5. Similitudes et différence en ce qui concerne le rôle du sang

On a souvent posé la question: pourquoi le sang est-il important dans les pratiques sacrificielles bibliques et traditionnelles ? Cette question trouve sa réponse dans Lévitique 17: 11: « *La vie de la chair est dans le sang. Ce sang, je vous l'ai donné, moi, pour faire sur l'autel le rite d'expiation pour vos vies, car c'est le sang qui expie par la vie qui est en lui* ».

Les Africains traditionnels croient qu'ils sont rachetés par le sang, lequel leur assure la communication entre les vivants et les morts. Le sang unit les familles dans le cadre du mariage, et il est aussi utilisé pour se purifier des mauvaises actions. Les Africains traditionnels boivent le sang, le frottent sur le corps parce qu'ils croient en sa vertu de leur accorder la protection et la puissance pour cimenter leurs relations, et leur permettre de communiquer avec les ancêtres. Par l'effusion du sang, les ancêtres sont apaisés et les péchés sont expiés³⁹⁹

Dans la même perspective, le sang joue presque les mêmes fonctions dans l'AT, mais le sang de Jésus a des effets différents. Il est unique et suffisant, il a été versé une fois pour toutes et ses effets durent à toujours, contrairement au sang des victimes animales qui devrait être versé régulièrement. Par l'efficacité de son sang, il a rendu les anciens sacrifices obsolètes⁴⁰⁰.

Bref, cette étude montre des similitudes claires quant à l'essence, la validité, les fonctions et les applications du sang dans la RTA, dans l'AT et dans la vie journalière du croyant. Le sang est utilisé pour sceller l'alliance dans l'Ancien Testament, pour la purification et l'expiation (Lv.17, 11). C'était la divine provision en Israël pour le renouveau et la restauration, pour le rétablissement de la communion perturbée entre Dieu et son peuple. Gn.9, 4 dit : « *seulement vous ne mangerez pas de chair avec son âme, avec son sang* ». Ceci suggère la sainteté du sang, car la vie est dans le sang. Dans ce contexte, la puissance communicative du sang est renforcée en Gn.4, 10 en ces termes : « *la voie du sang de ton frère Abel crie de la terre jusqu'à moi* ». Le système Lévitique décrit dans l'ensemble la fonction et les effets du sang dans l'adoration israélite. Se référant à Jésus-Christ qui a sacrifié sa vie une fois pour toutes, son sang parle plus fort que le sang d'Abel, des sacrifices de l'AT et ceux de la RTA. Le sang de Jésus est efficace et universellement applicable à tous les hommes. Jésus dit en Jean 6, 53-55 : « *si vous ne mangez pas la chair du fils*

³⁹⁹ N. Turner. 1982. *Christian Words*. Nashville: Thomas Nelson, p.72.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 72.

de l'homme, et si vous ne buvez pas son sang, vous n'avez pas de vie en vous-même (...) celui qui boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour ». Apparemment, ces paroles semblent criminelles et insupportables. Cependant, en tant qu'énonciation symbolique, elles transmettent un enseignement significatif. Par déduction, ce symbolisme semble prédire l'effet transformateur de la vie divine sur les hommes, et la communion eucharistique dont jouissent tous ceux qui sont lavés et rachetés par le sang de Jésus.

6.2.6. Le point sur les sacrifices dans la RTA, l'AT et le sacrifice du Christ dans Hébreux

Ce dernier point a pour but de faire une comparaison des types de sacrifices dans les trois contextes religieux considérés. En effet, dans la RTA, les sacrifices sanglants sont liés avec les circonstances de la vie. On offre des sacrifices non pour adorer Dieu mais pour demander que certaines circonstances changent⁴⁰¹. Le chercheur a relevé dans les sections précédentes les ressemblances évidentes et les différences entre les sacrifices dans la RTA et les sacrifices dans la bible: Même type d'animaux offerts (taureaux (Lv.4, 3), les bœufs et les chèvres (Lv.4, 23-28), des agneaux (Lv.4, 33) ; des jeunes tourterelles et des pigeons (Lv.5, 7). Dans le NT, les rites prescrits dans l'Ancien Testament ont trouvé leur accomplissement dans l'unique sacrifice du Christ. L'auteur de l'épître aux Hébreux rattache les sacrifices de l'AT à l'œuvre du Christ et montre qu'il est l'accomplissement de tout ce que ces sacrifices préfiguraient (Hé. 9, 11 - 10,18. En se référant au psaume 40, 7-9, l'auteur de l'épître aux Hébreux a déduit que l'offrande du corps du Christ une fois pour toute a accompli la volonté de Dieu. Contrairement aux sacrifices répétés chaque année le jour des expiations, l'offrande du corps du Christ a remplacé les sacrifices lévitiques ainsi que tout autre sacrifice sanglant (He.10, 5-10). Ainsi, chaque personne en tant que membre de l'humanité trouve en Christ l'accomplissement de sa destinée. La promesse du pardon sous la nouvelle alliance signifie qu'il n'y a plus d'offrande pour le péché. Ainsi, les sacrifices sanglants sont abrogés pour toujours (cf. Hé. 10,10). Le sang de Jésus versé une fois pour toutes a suffi pour tous les temps et a satisfait toutes les conditions que les sacrifices passés cherchaient à accomplir.

Malgré toutes les ressemblances et les différences que le chercheur a relevées, on ne peut pas mettre les sacrifices de la RTA et ceux de l'AT sur le même pied d'égalité comme certains veulent le faire croire⁴⁰². Le sacrifice du Christ offert une fois pour toutes a remplacé tous les sacrifices de

⁴⁰¹ T. Adeyemo, *Salvation in Africa tradition*, p. 1618.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 1618.

l'AT et tous les sacrifices de la RTA. Ainsi, il ne faut pas que les adeptes de la RTA pensent qu'étant si proche des sacrifices bibliques, leurs sacrifices constituent leurs moyen de salut. Tous ses bons côtés ne font que préfigurer la réalité qui est en Christ.

Bref, s'il est important de tenir compte de notre héritage chrétien, le christianisme ne doit pas sous-estimer la valeur culturelle des sacrifices offerts dans la RTA surtout en ce qui concerne la médiation des ancêtres. Dans cette optique, J.H. Soga, un théologien xhosa ayant autorité en ce qui concerne les coutumes de sa tribu, affirme que le Dieu suprême est adoré à travers la médiation des esprits des ancêtres qui sont dans le monde invisible tout proche de Dieu. Pour lui, cet être suprême est éloigné et inaccessible. C'est pourquoi le peuple xhosa préfère passer par des intermédiaires dont les plus importants sont les ancêtres médiateurs et protecteurs⁴⁰³.

Enfin, se référant aux éléments recueillis dans la RTA, dans l'AT et dans He, le chercheur suggère quelques attitudes pastorales d'accueil et de dialogue : chercher à comprendre la culture de l'autre, c'est ouvrir le chemin du dialogue. Ensuite, entrer en dialogue avec l'autre, c'est accepter de respecter l'altérité de son interlocuteur, c'est se définir soi-même à partir d'une identité culturelle et religieuse, c'est accepter une égalité entre partenaires du dialogue même si cela peut paraître difficile. On peut alors espérer une réciprocité vivante et un souci véritable de l'un pour l'autre et vice-versa. Enfin, découvrir l'autre en réalisant que les africains ont pour la plupart un enracinement dans la RTA permettra d'exploiter le fond culturel et religieux commun pour aider à engager un dialogue fructueux entre les deux systèmes religieux.

6.3. Conclusion

Ce chapitre s'est penché sur la comparaison entre le matériel biblique sur les sacrifices sanglants (Ancien Testament et l'épître aux Hébreux) et le matériel de l'Afrique. Après avoir relevé de fortes ressemblances aussi bien que quelques différences, le chercheur a montré comment le sacrifice du Christ a remplacé tous les sacrifices sanglants de l'AT et de la RTA⁴⁰⁴.

Bref, les résultats de cette étude en ce qui concerne une possible relation entre les deux systèmes de croyance présage une possibilité de rapprochement. Les sacrifices sanglants dans la RTA présentent avec l'AT de fortes similitudes en essence, forme, fonction et but. Toutefois, le

⁴⁰³ J.H. Soga, *Amakhosa: Life and Customs*, p. 150.

⁴⁰⁴ T. Adeyemo, *salvation in Africa Tradition*, p. 1618.

chercheur ne peut s'empêcher de souligner que le christianisme semble inadéquat comme religion pour certaines tribus africaines vue dans la perspective de la croyance religieuse aux ancêtres. Enfin, étant donné que beaucoup de sacrifices impliquent l'effusion du sang, cela nous donne une excellente occasion de présenter Christ comme sacrifice unique. L'auteur de l'épître aux Hébreux affirme: «...*et c'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'offrande du corps du Christ une fois pour toutes (He 10, 9b-10)* ». Le sacrifice du Christ a remplacé et abrogé les sacrifices sanglants pour toujours (cf. 10, 8-10).

Chapitre 7 : Conclusion Générale

7.1. Introduction

Arrivé au terme de cette dissertation, nous voulons résumer dans ce dernier chapitre l'essentiel des idées développées afin de permettre à nos lecteurs de se souvenir de ce qui a été traité dans les différents chapitres de ce travail.

Dans le premier chapitre le chercheur s'est concentré à l'introduction générale. Après avoir présenté les objectifs, il a parlé de la problématique et de l'état de la question. Se référant aux écrits d'anthropologues et d'ethnologues, il a souligné l'efficacité des sacrifices sanglants dans les religions traditionnelles africaines. Dans cette optique, le sacrifice sanglant apparaît comme un instrument de déclenchement de la force vitale de la victime. La mort de celle-ci libère une force qui profite au sacrifiant et à la puissance surnaturelle⁴⁰⁵. Ce dynamisme se manifeste aussi dans l'AT et dans le NT par le rôle du sang sacrificiel dans le cadre de l'expiation et de la purification. Au sujet de la méthodologie, le chercheur a opté pour l'approche ethnologique pour les religions traditionnelles africaines, l'approche descriptive pour le Lévitique, et l'analyse structurelle pour l'étude de l'épître aux Hébreux 9,1-10,18.

Dans le chapitre deux, il a été question du cadre heuristique de cette dissertation. Quelques théories scientifiques récentes ainsi que leurs perspectives ont été esquissées, et les critiques ont tenté de montrer l'importance du sacrifice dans une communauté donnée. Les auteurs consultés ont souligné que le sacrifice sanglant avait le pouvoir d'apaiser et de réguler la violence interne d'une communauté, de rassembler, d'amener la paix et l'harmonie, de promouvoir la réconciliation et le pardon.

Selon Burkert, le rituel sacrificiel est une des activités du groupe qui facilitent la formation et la communication. Il a pour objet de soutenir l'interaction sociale, de commémorer et préserver la solidarité sociale entre les membres au sein du groupe⁴⁰⁶.

Pour Girard, le sacrifice a ses racines dans un fictif acte de violence préhistorique engendrée par les faits humains. Le rituel sacrificiel a pour fonction d'apaiser et de réguler la violence

⁴⁰⁵ M. Griaule, « Remarques sur le sacrifice Dogon... », p. 53.

⁴⁰⁶ W. Burkert, *Homo Necans*, p. 200-201.

interne d'une communauté. Ce sont les dissensions, les rivalités, les jalousies, les querelles entre proches que le sacrifice prétend d'abord éliminer, c'est l'harmonie de la communauté qu'il restaure⁴⁰⁷. Quand la violence n'est pas maîtrisée, le sacrifice va chercher à la canaliser dans une bonne direction par l'entremise d'une victime émissaire que Girard appelle bouc émissaire. C'est cette victime de substitution qui annihile le cycle de meurtre⁴⁰⁸.

De son côté, Smith plaide pour l'absence de signification essentielle du rituel et conteste la théorie selon laquelle les rites expriment le mythe. Selon lui, la théorie du sacrifice doit avoir commencé avec l'animal domestique dans le cadre du processus socio-culturel de la domestication. Ainsi, dans le contexte des sociétés agraires et pastorales, le sacrifice rituel est un meurtre d'un animal⁴⁰⁹.

En dépit de leurs faiblesses respectives, on apprend à partir de ces théories qu'il existe une matière qui a été développée dans le domaine du sacrifice sur laquelle toute étude peut être basée. On apprend également que le sacrifice sanglant contribue à assurer la survie des communautés humaines, en les protégeant des agressions internes, en donnant la puissance pour la réconciliation, en établissant les relations harmonieuses, la communion et la fraternité entre le monde des vivants et le monde des ancêtres.

Ainsi, ces théories peuvent être appliquées au rituel des sacrifices sanglants de l'Ancien Testament, au système des sacrifices sanglants africains en général, et au rituel du peuple xhosa en particulier. En termes individuel et communautaire, ces théories semblent fournir des avantages similaires. Elles constituent ainsi le cadre scientifique pour cette étude, lequel se réfère tant aux chrétiens de l'occident qu'aux chrétiens africain. Elles cherchent également à comprendre leurs situations respectives et à aplanir leurs différences en trouvant un cadre auquel ils peuvent se référer.

Dans le chapitre trois, le chercheur s'est penché sur l'étude des sacrifices sanglants chez les Xhosas. Il a été constaté que les ancêtres s'impliquent pleinement dans la vie de leurs descendants par le biais des sacrifices dont les victimes animales sont égorgées pour eux. En ce qui concerne la nature du rituel sacrificiel dans le contexte traditionnel xhosa, l'objectif du rituel est de renforcer la

⁴⁰⁷ R. Girard, *La violence et le sacré*, p. 16.

⁴⁰⁸ R. Girard, p. 100.

⁴⁰⁹ J.Z. Smith, *La domestication*, p. 30.

solidarité des membres de la lignée sans laquelle le rituel sacrificiel serait sans signification. Le fait essentiel est la communication avec les ancêtres à travers l'invocation et le cri sacrificiel qui est considéré comme réponse positive des ancêtres⁴¹⁰.

De nombreux auteurs classent les sacrifices en tenant compte de leur occasion et de leur but et non en accord avec les destinataires⁴¹¹. Au sujet de la pratique du rituel sacrificiel du peuple Xhosa dans le contexte moderne, il a été constaté que de tels rituels continuent à être pratiqués, et cela prouve une continuité et une discontinuité syncrétique entre les rituels traditionnels et modernes. Au sujet de la continuité, la plupart des rituels sacrificiels sanglants dans le contexte traditionnel sont repris dans le contexte moderne. A ce niveau, le chercheur a considéré les facteurs qui ont influencé la compréhension et la pratique des rituels sacrificiels modernes à savoir: les facteurs politiques, économiques, sociaux et religieux⁴¹².

Enfin, le christianisme a aussi contribué à l'élimination et à la modification de certains rituels sacrificiels xhosa. Les points de vue différents au sujet des croyances chrétiennes et xhosas a fait que certains Xhosas convertis au christianisme ont abandonné la pratique des rituels sacrificiels, et d'autres, tout en restant chrétiens, n'ont jamais cessé de pratiquer les rituels sanglants traditionnels. C'est ce que le chercheur appelle une discontinuité syncrétique. Ainsi, cela a engendré une dichotomie dans la compréhension du salut tel que confessé par le christianisme et le système de croyance traditionnelle Xhosa.

Théologiquement parlant, la pertinence des rituels sacrificiels Xhosa peut être fondée sur l'analogie de ces sacrifices avec la doctrine de la communion des saints. Dans cette optique, ils peuvent s'inscrire dans le cadre de la communion et du support mutuel entre les vivants et les vivants décédés. Ainsi, Soga, un théologien Xhosa ayant autorité en ce qui concerne les coutumes de sa tribu, affirme que le Dieu suprême est adoré à travers la médiation des esprits des ancêtres qui sont dans le monde invisible, tout proche de Dieu. Ainsi, les ancêtres peuvent parler à Dieu et demander des faveurs pour les hommes⁴¹³.

⁴¹⁰ E.H. Bigalke, *the Religious System of Ndlambe*, p. 106.

⁴¹¹ M. Sipuka, *the Sacrifice of Mass and the Concept of Sacrifice Among Xhosa*, p.205.

⁴¹² M. Sipuka., p. 207.

Dans le chapitre quatre, le chercheur s'est penché sur le sacrifice sanglant dans le livre du Lévitique 1-7 et 16. Après avoir présenté succinctement le cadre historique du Lévitique, il a pu montrer que c'est un livre hétérogène et unifié, attribué à la tradition sacerdotale P (Priestercodex). Le chercheur a relevé et expliqué le rôle des sacrifices sanglants pratiqués relatés dans le Lévitique: l'holocauste, le sacrifice de communion, le sacrifice pour le péché, le sacrifice de réparation, et les sacrifices du grand jour de l'expiation (Yom Kippour), et a montré comment ces sacrifices constituent un arrière-plan pour l'explication de l'épître aux Hébreux.

Dans le chapitre cinq, il a été question du sacrifice dans l'épître aux Hébreux. Dans la première section (9,1-10), il a été souligné l'inefficacité des pratiques cultuelles de l'ancienne alliance. Dans la seconde section (9, 11-28), on a affirmé l'efficacité du sacrifice du Christ par rapport aux pratiques cultuelles juives du grand jour des expiations. Christ est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire par son sacrifice et son propre sang, qui a la capacité de purifier la conscience de l'adorateur. Ainsi, il fut le médiateur de la nouvelle alliance, et dans ce contexte, son sang a dépassé en valeur et en efficacité les sacrifices de l'ancienne alliance. Dans le chapitre 10,1-18, l'auteur de l'épître a continué son exposé dans le même sens. Se référant au psaume 40, 7-9, il en a déduit que l'offrande du corps du Christ une fois pour toutes a accompli la volonté de Dieu. Contrairement aux sacrifices répétés chaque année le jour de l'expiation, l'offrande du corps du Christ a remplacé les sacrifices lévitiques (Hé.10, 5-10).

Dans le chapitre six, le chercheur s'est penché sur la comparaison entre le matériel biblique sur les sacrifices sanglants de l'AT (Lévitique), du NT (Hébreux) et le matériel de l'Afrique (Xhosa). Après avoir relevé de fortes ressemblances aussi bien que quelques différences, il a montré comment le sacrifice du Christ a remplacé tous les sacrifices sanglants de l'AT et de la RTA⁴¹⁴. Bref, les résultats de cette étude en ce qui concerne une possible relation de ces deux systèmes religieux présage une possibilité de rapprochement. Les sacrifices sanglants dans la RTA présentent avec l'AT de fortes similitudes en essence, forme, fonction et but. Toutefois, le chercheur ne peut s'empêcher de souligner que le christianisme semble inadéquat comme religion pour certaines tribus africaines vue dans la perspective de la croyance religieuse aux ancêtres.

⁴¹⁴ T. Adeyemo, *salvation in Africa Tradition*, p. 1618.

7.2. Synthèse des différentes visions concernant le dynamisme des sacrifices sanglants

7.2.1. Comment le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants est vu dans l'AT

Dans l'Ancien Testament, le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants était assuré par les diverses fonctions du sang dans chaque type de sacrifice à savoir : le rôle de purification, d'expiation des péchés, de restauration de la communion interrompue entre Dieu et son peuple. Dans ce contexte, il convient de noter ce qui suit :

- L'holocauste avait pour rôle de restaurer la relation entre YHWH et son peuple brisée à cause des transgressions. Dans cette optique, il servait une variété d'expressions religieuses⁴¹⁵, comme supplication (cf. 1S 13,12), pour apaiser la colère de Dieu (cf. 1S7, 9), pour remercier Dieu (cf. 1S. 6,14), et jouait le rôle expiatoire (cf. Lv 1, 4 ; 9,7 ; 14,20 ; 16,24). Dans cette optique, Levine a soutenu que l'holocauste devait être compris comme un sacrifice qui attirait l'attention de Dieu et suscitait par le fait même sa présence à l'occasion du rituel sacrificiel⁴¹⁶.
- Le sacrifice de communion avait pour particularité de tisser, à travers le mode de partage de la matière sacrificielle, un réseau complexe de relation entre différents partenaires. En plus de l'aspect célébration, le sacrifice de communion jouait aussi un rôle expiatoire à cause de la cérémonie du sang accomplie par le prêtre.
- Le sacrifice pour le péché illustre la gravité du péché et en même temps la possibilité du pardon divin. Les rites de ce sacrifice mettent en évidence la valeur expiatoire du sang. C'est le seul sacrifice dans lequel il est dit que le sang sert d'expiation pour le péché (Lv. 4,1-5,13. Ainsi, le sang qui est la vie de l'animal sert de substitut ou de rançon pour la vie de l'offrant lui-même. Une vie sert d'expiation pour une vie. Lorsque le sang est offert, Dieu pardonne le pécheur et accepte le sang de l'animal à la place du sang humain
- Le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants est aussi évident dans les sacrifices offerts le grand jour de l'expiation (Lv 16), où le sang des sacrifices était utilisé dans la purification du sanctuaire, des objets sacrés, de l'autel des parfums, de l'autel des holocaustes, ainsi que des péchés et des impuretés du peuple d'Israël par des actes cultuels (Lv 16, 3-34).

⁴¹⁵ W. Vogels, *Célébration de la Sainteté*, p. 25.

⁴¹⁶ B.A Levine, « In the Presence of the Lord... », p. 22

- Bref, le sang des sacrifices était omniprésent dans les actes cultuels de l'AT. Son rôle de purification et d'expiation constituait en Israël la divine provision pour le renouveau et la restauration, ainsi que pour le rétablissement de la communion perturbée entre Dieu et son peuple (Lv.17, 11). Selon Gn 9,4, « *seulement vous ne mangerez pas de chair avec son âme, avec son sang* ». Ceci suggère la sainteté du sang, car la vie est dans le sang. Ainsi, le sang a une puissance communicative qui est confirmée dans Gn 4, 10 en ces termes : « *la voie du sang de ton frère Abel crie de la terre jusqu'à moi* ». Le système lévitique décrit dans l'ensemble la fonction et les effets du sang dans l'adoration du peuple d'Israël.

7.2.2. Comment le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants est vu chez les Xhosas

La puissance communicative des sacrifices sanglants chez les Xhosas est vue lors des sacrifices applicables dans le cas des cérémonies nationales ou tribales qui provoquent la pluie, la fertilité de la terre, la protection du pays contre les foudres et le renforcement de l'armée⁴¹⁷. Ce dynamisme communicatif se manifeste également lors des sacrifices de communion qui permettent la communication avec les ancêtres. Selon Bigalke, de tels sacrifices assurent la bonne santé au peuple ainsi que la fertilité du bétail⁴¹⁸. Le rituel sacrificiel « *ukuvula umzi* » communique le pouvoir d'informer les ancêtres que les descendants ont déménagé dans un nouveau foyer et les invite à se joindre à eux⁴¹⁹. Le rituel sacrificiel « *Kamagusha* » communique la puissance de réconciliation avec les ancêtres, selon la volonté du chef de famille ou de la recommandation du devin⁴²⁰. Enfin, la puissance communicative des sacrifices sanglants se manifeste aussi lors des sacrifices d'expiation et de substitution dont le cri sacrificiel de l'animal qui symbolise l'exaucement de la prière par les ancêtres⁴²¹.

Bref, la croyance au dynamisme communicatif des sacrifices sanglants est encore actuelle parce que certaines tribus sud-africaines sont encore attachées à cette pratique. Dans ce contexte, certaines personnes qui ont adhéré au christianisme n'ont pas abandonné totalement le rituel des sacrifices sanglants. C'est aussi dans cette perspective que l'archevêque Buti appelle à la pratique des sacrifices sanglants traditionnels à côté du sacrifice du Christ en précisant que les ancêtres sont

⁴¹⁷ W.D. Hammond, *a System of Belief in Bantoue Speaking People of South Africa*, p. 549.

⁴¹⁸ E.H. Bigalke, *the Religios System of Ndlambe*, p. 97.

⁴¹⁹ E.H. Bigalke, p. 80.

⁴²⁰ Ibid., p. 80.

⁴²¹ Ibid., p. 80

équivalents aux saints de l'église catholique⁴²². Bref, La puissance communicative du rituel des sacrifices sanglants est vue et vécue aujourd'hui en ce sens que le chef de clan verse le sang dans le but de déterminer la volonté des ancêtres. Chez les Xhosas modernes, le rituel sacrificiel sanglant « *imbereko* » est toujours observé même chez les chrétiens, pendant qu'ils adhèrent encore à la croyance au sacrifice du Christ⁴²³.

7.2.3. Comment le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants est vu dans l'épître aux Hébreux.

L'auteur de l'épître aux Hébreux montre d'abord que l'accession du Christ au sacerdoce a moins de signification pour les juifs que pour l'Église chrétienne. C'est elle qui en bénéficie amplement selon la prophétie de Jérémie, répétée à plusieurs reprises (He 8, 8-12; 9, 16-18; 10, 15-17). Seule la nouvelle alliance pouvait réaliser le sens très relatif de l'ancienne dispensation (He 8, 8,15; 10, 1-5). Dans cette optique, on pourrait excuser les juifs qui n'avaient pas de points de comparaison. En tout cela, il faut réaliser que c'est dans la bouche de Moïse qu'on a l'écho de la formule liturgique de la sainte-cène : « ceci est le sang de l'alliance que Dieu a ordonné pour vous » (He 9,20). Cette parole montre que le vrai sacrifice, unique et définitif, celui que préfigurait tout le symbolisme de l'ancien rituel est le sacrifice de la croix, dont on se souvient lors de la sainte cène, où l'on rappelle par le pain et le vin l'offrande du corps et du sang du Christ. Le thème du sang est souligné à plusieurs reprises dans l'épître aux Hébreux. Le sang du Christ procure le salut parce qu'il purifie la conscience, ce qui ne pouvait pas se faire avec le sang des animaux (He 10, 2). Il convient de préciser ici que le corps du Christ est aussi celui de l'incarnation (He 10,5). Il devient aussi celui de la passion, parce qu'il a été offert en sacrifice pleinement consentant à la volonté divine. Il fut une offrande parfaite, agréée de Dieu, source de vie pour tous les croyants, par laquelle, chacun peut par la foi s'approcher de Dieu.

Bref, le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants dans l'épître aux Hébreux est vu à travers le sacrifice du Christ. Le sang de Jésus a la puissance de purifier la conscience et d'expier tous les péchés⁴²⁴(He 9, 9,13). Le sacrifice du corps du Christ dans l'accomplissement de la volonté de Dieu communique une puissance de consécration et de sanctification permettant aux

⁴²² O.F. Raum, *Transition and Change in Ritual Community*, p. 81.

⁴²³ S. Sipuka, *the Sacrifice of Mass...*, p. 178.

⁴²⁴ H.W. Attridge, *the Epistle to the Hebrews*, p. 272.

adorateurs d'entrer en communion avec Dieu⁴²⁵(He 10, 5-10). Ainsi, le sacrifice sanglant du Christ a la puissance de communiquer les avantages sotériologiques : il sanctifie les adorateurs en les maintenant dans un état de pureté et dans une continuelle relation avec Dieu, il accorde le salut et le pardon complet des péchés. Aussi, le sang sacrificiel du Christ a la puissance de communiquer les avantages psychologiques en purifiant la conscience de l'adorateur, ce que ne pouvait accomplir le sang des animaux (He 10, 2); et enfin, il a la puissance de communiquer les avantages sociologiques par la délivrance complète des œuvres mortes dans la perspective d'adorer le Dieu vivant.

7.2.4. Comment le dynamisme communicatif du sacrifice sanglant est vu dans l'Église aujourd'hui

Comme nous l'avons déjà souligné, le sacrifice du Christ a remplacé le système sacrificiel lévitique et les sacrifices dans la RTA, et ainsi Christ est devenu le médiateur d'une nouvelle alliance ratifiée à travers son sang, satisfaisant ainsi les exigences de la volonté de Dieu: purification, expiation, rédemption éternelle, pardon et salut de l'être humain⁴²⁶. A ce niveau, que peut-on retenir de cette étude et quelles contributions apporte-t-elle dans le domaine scientifique?

Les résultats de cette étude ont contribué à confirmer le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants. Ceci est vrai pour l'Ancien Testament, pour la tribu xhosa et pour l'épître aux Hébreux. L'existence d'une puissance surnaturelle libérée à travers le médium de communication qui est le sacrifice sanglant semble confirmer notre hypothèse de départ. L'épître aux Hébreux souligne l'abandon des sacrifices sanglants de l'Ancien Testament au moment où certains adeptes des religions traditionnelles africaines continuent de pratiquer le sacrifice des victimes animales et humaines. Dans ce contexte, certains membres de la communauté Xhosas continuent de vivre dans un système de croyance syncrétiste : ils sont d'accord avec la pratique des sacrifices sanglants traditionnels et continuent en même temps de croire au sacrifice du Christ.

Toutefois, de nombreuses similitudes évoquées dans cette étude peuvent servir de point de contact pour aider les adeptes de la religion traditionnelle africaine à apprécier la révélation biblique en matière de sacrifice sanglants en général, et du sacrifice du Christ en particulier. Ainsi, il est important de tenir compte de notre héritage chrétien et de ne pas sous-estimer les sacrifices

⁴²⁵ H. W. Attridge, p. 282.

⁴²⁶ H. W. Attridge, p. 280.

offerts dans la religion traditionnelle africaine. Dans cette optique, il est indispensable de cultiver une juste perspective, car ces sacrifices constituent un point de contact et de dialogue qui permet de présenter le sacrifice suprême du Christ qui a été offert une fois pour toutes, et qui est amplement suffisant pour le salut de tous les peuples. Tel est le message pour l'Afrique et le monde entier quel que soit la richesse de nos croyances et de nos pratiques traditionnelles.

. Dans cette étude, le chercheur a tenté de discuter sur le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants, et il reconnaît que ce travail de pionnier n'a pas été exhaustif. Étant donné que dans les études théologiques aujourd'hui, la contribution à la science équivaut à des différences de perspectives, il va sans dire aussi que diverses idées développées tout au long de ce travail constituent des contributions factuelles à la science en général et aux domaines des études théologiques en particulier. L'espoir du chercheur est que les domaines inexplorés puissent faire l'objet de recherches ultérieures.

BIBLIOGRAPHIE

1° Les outils de référence

- Achtemeier, P.J. (dir.). 1985. *Harper's Dictionary*. New York: Harper San Francisco
- Adeyemo, T. 2006. *Commentaire biblique contemporain*. Paris: Farel.
- Bengal, J.L. 1971. *New Testament Word Studies...* 2 vol. Grand Rapids: Kregel.
- Brown, C (dir.). 1980. *New International Dictionary of New Theology*. Exter: The Patemoster.
- Danker, W.F. et W. Bauer. 2000. *English- Greek lexicon of the New Testament and other Christian literature*. Chicago: Chicago University Press.
- Eliade, M (dir.). 1987. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12. New York: Macmillan.

2° Les ouvrages spécifiques

- Adeyemo, T. 1979. *Salvation in Africa Tradition*. Nairobi: EPH.
- Anderson, A.G. 1987. *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in their Social and Political Importance*. Georgia: Scholar Press.
- Attridge, A. 1989. *The Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress Press, p. 231.
- Awolalu, J.O. 1979. *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. Singapore: Huntsman printing.
- Awolalu, J.O. 1973. « Yoruba Sacrificial practice ». *Journal of Religion in Africa*, 8 , P. 81-93.
- Beattie, J.H.M. 1980. « On the Understanding Sacrifice ». In M.F.C. Bourdillon (dir.). Fortes, M. *sacrifice* cité par Neusch, M .1994. *Les Sacrifices dans les religions*. Paris: Beauchesne, p. 24.
- Berglund, A.L. 1989. *Zulu Thought: Pattern and Symbolism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bigalke, E.H. 1969. *The Religion System of Ndlambe*. Grahamtown: Rhodes University Press.
- Chidester, D. 1992. *Religion of South Africa*. London: Routledge, p. 12.

Boobyer, G.H. 1973. « The Broadman Bible Commentary: Hebrews Revelation », *Scotties Journal of Theology*, 12, p. 65-66.

Brown, J. 1961. *Hebrews*. Edinburgh: Banner of Truth.

Brown, R. 1982. *Christ Above All: The Message of Hebrews*. Leicester: Inter-varsity.

Brooks, W. E. 1970. « The Perpetuity of the Sacrifice of Christ in the Epistle of Hebrews ». *Journal of Biblical Literature*, 82, p. 205-214.

Bruce, F.F. 1964. *The Epistle to the Hebrews: The New International Commentary on the New Testament*. London: Marshall.

Bujo, B. 1992. *Africa Theology in its Social Context*. New York: Orbis Books.

Burkert, W. 1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press.

Burkert, W. 1996. *Creation of the Sacred: Tracks of Biology and Early Religion*. Cambridge: Harvard University Press, p. 53

Cartry, M. 1987. *Sous le masque : Essai sur le sacrifice en Afrique noire*. Paris : PUF.

Cartry, M. 1978. « Le statut de l'animal dans le système sacrificiel Gourmantché ». *Système de pensée en Afrique noire*, 2, p. 17-58. *

Cheyne, T.K. 1958. « Encyclopedia Biblica: A Critical Dictionnary of the Literary, Political and Religious History, the Archeology, Geography and Natural History of the Bible ». *The American Historical Revue*, 6, p. 253.

Chingota, F. 2008. *Lévitique*, dans *Commentaire biblique contemporain*. Paris : Farel, p. 121-152.

Chrétien, J. P. 1985. « Les bantous de la philologie Allemande à l'authenticité Africaine ». *Revue d'Histoire*, 12, p. 40-44.

Colleyn, J.P. 1976. « Les sacrifices selon Hubert et Mauss » dans, *Système de Pensée en Afrique noire*, 2, mise en ligne le 04 Juin 2013, consulté le 17 Octobre 2015.URL:

<http://span.Revue.Org/274>.

- Cortez, F.H. 2006. «From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Hebrews 9, 6-10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition». *Journal of Biblical Literature*, 125, p. 527-547
- Cross, M. 2000. *Anthropologie du sang en Afrique: Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire*. Paris: L'Harmattan.
- Deist, F.E. 1982. *God and his Kingdom*. Cap Town: Goodwood, p. 15.
- De Selva, R. 1984. «Le sacrifice en Afrique noire: Biographie analytique, compte rendu du journal of the Royal Anthropological Institute (1890-1965) ». *Journal des Africanistes*, 54, p. 129-207.
- De Surgy, A. 1988. *De l'universalité d'une forme africaine de sacrifice*. Paris: CNRS, p. 31-37.
- De Vaux, R. 1989. *Les institutions de l'Ancien Testament*. Paris: Cerf.
- Denney, J. 1982. *The Death of Christ*. Minneapolis: Clock and Klock Christian Publishers.
- Delitzsch, D.D.F. 1978. *Commentary on the Epistle of Hebrews*, vol. 2. Minneapolis: Klock and Clock Christian Publishers.
- Dieterlen, G. 1951. *Essai sur la religion Bambara*. Paris: Payot, p. 113-114.
- Douglas, D. 1977. « An Interpretation of Sacrifice in Leviticus ». *Zeitschrift Für die alttestamentliche Wissenschaft*, 81, p. 387.
- Dumas-Champion, F. 1979. « Le sacrifice comme procès rituel chez les Massa du Tchad ». *Système de pensée en Afrique noire*, 4, p. 95-115
- Dumas-Champion, F. 1980. « Le rôle social et rituel du bétail chez les Massa du Tchad ». *Journal des Africanistes*, 2, p. 161-181.
- Dunhill, J. 1992. *Covenant and Sacrifice in the Letter to Hebrews*. Cambridge: University Press.
- Durand, G. 1984. *L'imagination symbolique*. Paris: PUF.
- Dussaut, L. 1981. *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux: Approche d'analyse structurelle*. Paris: Cerf.
- Edgcumbe, H. 1977. *A Commentary of the Epistle of Hebrews*. Michigan: Grand Rapids.

- Eliade, M. (dir.). 1987. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12. New York: Macmillan.
- Elliot, J.H. 1982. *The Magic World of Xhosas*. London: Collins.
- Ellingworth, P. 1993. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Parternoster Press,
- Emmrich, M. 2002. «Amtscharisma: Through the Eternal spirit (Hebrews 9, 14) ». *Bulletin for Biblical Research*, 12, p.17-32.
- Evans-Pritchard, E.E. 1954. « The Meaning of Sacrifice Among Nuer ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 84, p. 21-33.
- Evans-Pritchard, E.E. 1956. Nuer Religion. Oxford: Clarendon Press, p.70-71.*
- Firth, R. 1963. « Offering and Sacrifice: Problems of Organization ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93, p. 12-24.
- Fortes, M. 1945. *The Dynamic Clanship among the Tellensi*. London: Oxford University Press.
- Fortes, M. 1987. *Religion, Morality and Person: Essays on Tellensi Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gamusah, R.Y. 2000. *Pouring Libation to Spirit Powers among the Ewe-dome of Ghana: An Indigenous Religions and Biblical Perspective*. Boston: Bible in Africa.
- Geherman, R.J. 1990. *African Traditional Religion in Biblical Perspective*. Kijabe, Kenya: Kesho publication.
- Gilders, W.K. 2007. « Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power ». *Journal of Theological Studies*, 58, p. 569-571.
- Girard, R. 1972. *La violence et le sacré*. Paris : Grasset.
- Girard, R. 1982. *Le bouc émissaire*. Paris : Grasset.
- Girard, R. 2003. *Le sacrifice*. Paris : Bibliothèque nationale de France.
- Girard, R. 1987. *Sanglante origine*. Paris: Flammarion.

Guthrie, D. 1983. *The Letter to the Hebrews: An Introduction and Commentary*. Leicester: Luther-Variety Press.

Gray, G.B. 1925. *Sacrifice in the Old Testament*. New York: N.Y. Ktav and Pub. House.

Griaule, M. 1976. « Remarques sur les sacrifices Dogons ». *Système de Pensée Afrique noire*, 2, p. 53 mise en ligne le 04 Juin 2013, consulté le 18 Octobre 2015. *

Hamm, D. 2004, « Praying Regularly: a Note on the Cultic Background of *Dia pantos* at Luke 24, 53, Acts 10, 2 and Hebrews 9, 6 et 13, 15 », *The Expository Times*, 116, p. 50-52.

Hammond-Tooke, W.D. 1971. *The Tribe of Willoovate District*. Pretoria: Government printers.

Hammond-Tooke, W.D. 1974. *A System of Belief in Bantou Speaking People of South Africa*. London: Routledge.

Hadland, A et J Rantao. *The Life and the Time of Tabo Mbeki*. Rivona: Zebra.

Hartley, J. 1992. *Leviticus*. Dallas: Word.

Hasting, A. 1976. *African Christianity*. London: Geoffrey and Chapman, p. 270-271.

Heusch, L. 1976. « Le sacrifice Dogon ou la violence de Dieu ». *Système de pensée en Afrique noire*, 1, p. 67-89.

Heusch, L. 1986. *Le Sacrifice dans les religions traditionnelles africaines*. Paris: Gallimard.

Heusch, L. 1985. *Sacrifice in Africa: A Structuralist Approach*. Manchester: Manchester University Press.

Hering, J. 1954. *L'épître aux Hébreux*. Paris: Delachaux et Niestlé.

Heymann, F et de Selva. R. 1980. « Le sacrifice en Afrique noire: Bibliographie analytique ». *Journal des Africanistes*, 50, p. 145-248. [http:// www.persée.fr/doc/Jafr_o399-0346](http://www.persée.fr/doc/Jafr_o399-0346)

Hehuitt, T. 1973. *The Epistle to the Hebrews: An Introduction and a Commentary*. London: Tyndale.

- Hodgson, J. 1982. *The God of the Xhosa*. Cape Town: Oxford University Press.
- Hubert. H et Mauss. M. 2010. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice ». *Sociétés*, 107, p. 63.
- Hughes, P.E. 1977. *Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Michigan: Grand Rapids.
- Hunter, M. 1933. « Methods of Study of Culture Contact ». *Journal des Africanistes*, 7, p. 335-350.
- Hunter, M. 1933. « The Effects of Contact with Europeans on the Status of Pondo Women (Zululand) ». *Journal des Africanistes*, 6, p. 259-276
- Ikenga, M. 1987. *Comparative Study of Africa Traditional Religion*. Omtisha, Nigeria: Imico Publishers, p. 27.
- Jackson, M. 1977. « Sacrifice and social structure among the Kuranko ». *Journal des Africanistes*, 47, p. 41-49.
- Keddie, D.A. 2006. « Hebrews 9:11-14 ». *The Expository Times*, 118, p. 28-29.
- Kirk, G.S. 1980. *Some Methodological Pitfalls in Study of Ancient Greek Sacrifice*, in Rudhardt. J et Reverdin. O (dir.). *Le sacrifice*. Genève: Fondation Hardt, p.42-76.
- Knitter, P. 1985. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religion*. New York: Orbis Books, 80-87.
- Kuper, A. 1980. « Symbolism and Bantou Homestead ». *Journal des Africanistes*, 50, p. 8-23.
- Lambert, M. 1993. « Ancient Greek and Zulu Sacrificial Ritual: A Comparative Analysis», in *Numen*, 40, p. 305-308.
- Lenski, R.C.H. 1966. *The Interpretation to the Epistle of the Hebrews and to the Epistle to James*. Minneapolis: Augsburg Publishing Houses.

Levine, B.A. 1974. « In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel ». SJLA, 5, Leiden, p. 6.

Lopez, F.G. *Commentaire sur le pentateuque*. Gèneve: Labor et Fides.

Lupande, J.M. et al. (dir.). 1998. « The Sukuna Sacrificial Goat: A Basis of Inculturation in Africa ». *African Ecclesial Review*, 40, p. 244-254.

MacDonald, W. 1971. *The Epistle to the Hebrews: From Ritual to Reality*. New Jersey: Loizeaux Brothers.

MacDonald, W. 1995. *Commentaire du disciple de toute la bible*. Paris : La joie de l'Éternel.

MacAllister, P.A. 1981. *Umsindleko: A Gceleka Ritual of Incorporation*. Grahamstown: Rhodes University Press.

MacDonald, R.J. 1980. « Manners, Customs, Superstitions and Religion of South Africa ». *Journal of Royal Anthropological Institute*, 19, p. 113-296.

Marx, A. 2002. « Le rituel Biblique de Yom Kippour (Lévitique 16) ». *Pardes*, 1 , p. 107-115.

Marx, A. 2005. *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament: Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*. Boston: Brill.

Massonnet, J. 2016. *L'épître aux Hébreux*. Paris: Cerf.

Maylan, P. 1968. *History of Africa People in South Africa: From the Early Age to 1970*. Johannesburg: Philip Press.

Mayer, P. 1961. *Tribesmen and Tribestown*. Cape Town: Oxford University Press.

McKenzie, P. 1997. *A Phenomenology of West Africa Religion in Mid Nineteenth Century*. New York: Brill.

Mbiti, J.S. 1969. *Africa Religions and Philosophy*. London: Heinemann.

Milgrom, J. 1991. « The Hatta't. A Rite of Passage ». RB, 98, p. 122.

Milgrom, J. 1983. *Study in Cultic Theology and Terminology*. Leiden: Brill,

- Milgrom, J. 2004. *Leviticus*. Minneapolis: Fortress Press, p. 24.
- Mtshali, F. 1999. *Brenda Fassie Thanks the Ancestors*. Pretoria: Bona.
- Monona, C.W. 1981. « The Resurgence of the Ancestor Cult among Xhosa », in Kuckertz, H (dir.). *Ancestor Religion Southern Africa*. Cape Town: Cacadu: Lumko Missiological
- Mosala, J. J. 1983. *Africa Traditional Beliefs and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mubesala Lanza, B. 2006. *Permanence et mutation: cas du dialogue avec la religion africaine*. Paris: L'Harmattan.
- Mukena Katayi, A.V. 2007. *Dialogue avec la Religion Traditionnelle Africaine*. Paris: L'Harmattan.
- Mulago, V. 1991. *Traditional Africa Religion and Christianity*. Minnesota: Paragon House.
- Munga, S.I. 1998. *Beyond the Controversy: Study of African Theologies of Inculturation and Liberation*. Sweden: Lund University Press.
- Nelson, R.D. 2003. « He Offered Himself: Sacrifice in Hebrews ». *Journal of Biblical Theology*, 57, p. 250-265.
- Neusch, M. 1994. *Les sacrifices dans les religions*. Paris : Beauchesne, p. 23-24.
- Neyrey, J.H. 2005. « God, Benefactor and Patron: The Major Cultural Model of Interpreting the Deity in Greco-Roman antiquity ». *Journal of the Study of the New Testament*, 27, p. 440.
- Oladimeji, O. 1980. *Africa Traditional Religion*. London: Sheldon.
- Olivier, C.C. 1976. *Die Religie Van die Gceleka*. Ilesamni: Ilesamni press, p. 491.
- Olupona, J.K. 1990. *African Traditional Religion in Contemporary Society*. New York: Paragon House.
- Owen, D.D. 1968. *Hebrews, the Epistle of Warning*. Michigan: Kregel, p. 163.
- Paris, D.E. 1995. *African Traditional Religions: Some Characteristics*. New York: Orbis

- Peires, J.B. 1987. « The central belief of the Xhosa cattle killing ». *The Journal of Africa History*, 28, p. 43-63.
- Pauw, B.A. 1975. *Christianity and Xhosa Tradition: Belief and Ritual among Xhosa Speaking Christians*. Cape Town: Oxford University Press.
- Poirier, J. 1984. *Histoire de l'ethnologie (que sais-je?)*. Paris: PUF, p. 6. *
- Rainey, A.F. 1970. « The Order of Sacrifice in Old Ritual Texts ». *Biblica*, 51, p. 485-498. *
- Raum, O.F. 1971. *Anthropological Aspect of Culture in Ciskei: Bantou homeland*. Fort Hare: university Press.
- Ray, C.B. 1976. *Africa Religion: Symbols, Rituals and Community*. Engelwood cliffs: Printer-Hall.
- Reding, F. 1997. « Hebrews 9, 1-14 ». *Interpretation*, 51, p. 67-70.
- Rheenen, G.V. 1991. *Communicating Christ in Animist Context*. Michigan: Baker Book House.
- Rodgers, D. 2006. « The Brill Dictionary of Religion », in K. von Stuckrad et al (dir.). *The Dictionary of Religion / Trad. R. R. Barr*. Boston: Brill, 4, p. 1657-1664.
- Ruel, M. 1987. *Ritual and Securing of Life: Reflexive Essays on Bantou Religion*. New York. Koln Leiden: Brill.
- Rykens et al (dir.). 1998. *Dictionary and Imagery*. Leicester: Inter-varsity.
- Satyo, D. 1981. *Uphengululo Luesi*. Pretoria: De Jager-Haum, p. 46
- Selby, G.S. 1985. « The Meaning and Function of syneidesis in Hebrews 9 and 10 ». *Restoration Quarterly*, 28, p. 145-154.
- Setiloane, G.M. 1978. *How the Traditional World-view Persists in Christianity of Sotho-Tswana*. London: Rex Collings.
- Soga, J.M. 1931. *AmaXhosa: Life and Customs*. Lovedale: Mission Press.
- Theron, F.T. 1996. *African Traditionnal Cultures and the Church*. Pretoria: Unuversity of Pretoria,

- Thompson, J.W. 1979. « Hebrews 9 and Hellenistic Concepts of Sacrifice ». *Journal of Biblical Literature*, 98, p. 567-578.
- Turner, N. 1982. *Christian Words*. Nashville: Thomas Nelson.
- Ubrurhe, J.O. 1998. "The African Concept of Sacrifice: a Starting Point of Inculturation", *AFER* 40, 4
- Vanhoye, A. 1972. *La Structure Littéraire de l'Épître aux Hébreux*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Vanhoye, A. 1983. « Esprit éternel et feu du sacrifice en Hébreux 9, 14 », *Biblica*, 64, p. 20.
- Vaughan, C.J. 1891. *The Epistle to the Hebrews*. London: Macmillan.
- Vincent, J.F. 1976. « Conception et déroulement du sacrifice chez les Mofu ». *Système de pensée en Afrique noire*, 1, p. 177-203.
- Walvoord, J.F et R.B. Zuck. 2013. *Commentaire biblique du chercheur*. Trois Rivières: Impact.
- Wande, A. 1991. *The Place of Traditional Religion in Contemporary Africa: The Yoruba Example*, Minnesota: Paragon House.
- Wenham, G.J. 1974. *The Book of Leviticus*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Williams, R. 1982. *Eucharistic Sacrifice: The Roots of Metaphor*. Barcombe Nottingham: Grove Book.
- Wilson, G.B. 1970. *Hebrews: A Digest of Reformed Comment*. London: Banner of Truth, p.110.
- Young, N.H. 1988. « The Gospel According to Hebrews 9 ». *New Testament Studies*, 27, p. 198-210.
- Zahan, D. 1970. *Religion, spiritualité et pensée africaine*. Paris: Payot, p. 58. *

.

